

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TÜRK SİYASAL HAYATINA ETKİLERİ BAKIMINDAN
ALEVİLİK VE ALEVİLER

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN **HAZIRLAYAN**
DOÇ. DR. SELAHADDİN BAKAN **RAMAZAN LEVENT**

MALATYA-2019

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRK SİYASAL HAYATINA ETKİLERİ
BAKIMINDAN
ALEVİLİK VE ALEVİLER

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
DOÇ. DR. SELAHADDİN BAKAN

HAZIRLAYAN
RAMAZAN LEVENT

M ALATYA-2019

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRK SİYASAL HAYATINA ETKİLERİ
BAKIMINDAN ALEVİLİK VE ALEVİLER

DOKTORA TEZİ

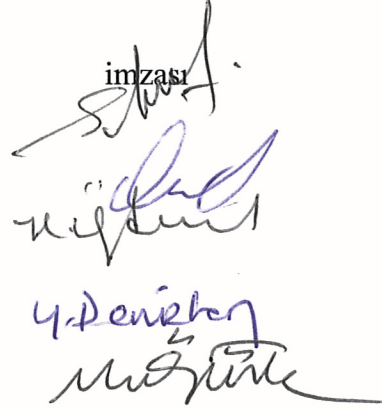
DANIŞMAN
DOÇ. DR. SELAHADDİN BAKAN

HAZIRLAYAN
RAMAZAN LEVENT

Jürimiz tarafındantarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu doktora tezi (oybirliği /oyçokluğu) ile başarılı bulunarak Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilimi, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı

1. Doç. Dr. Selahaddin Bakan
2. Doç. Dr. Gökhan Tuncel
3. Doç. Dr. Hakan Özdemir
4. Doç. Dr. Yılmaz Demirhan
5. Doç. Dr. Musa Öztürk

imzası


İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih vesayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet Kubat
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

“Doç. Dr. Selahaddin Bakan’ın danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığım **“Türk Siyasal Hayatına Etkileri Bakımından Alevilik ve Aleviler”** başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün kaynakların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım”

Ramazan Levent

ÖNSÖZ

Türkiye’de doksanlı yıllara kadar üzerinde rahatça konuşulamayan konulardan biri de Alevilikti. 1993 yılında meydana gelen Madımak olayından sonra Aleviler hızlı bir örgütlenmeye gittiler. Alevi nüfusunun yaşadığı birçok yerde vakıf ve dernek statüsünde cem evleri açıldı. Bu yaygınlaşma sayesinde Alevilik, üzerinde daha rahat konuşulabilir bir konu haline geldi. Türk siyasetinde belirgin bir ağırlığı olan Alevi toplumu bu süreçten sonra yoğun bir kimlik örgütlenmesine yöneldi.

Bu çalışmada Aleviliğin ve Alevi toplumunun Türk siyasal hayatına etkileri üzerinde duruldu. Alevilik, inanç ve sosyal yaşantı yönüyle birçok değerlendirmelere konu olmuşken, siyasal olarak hakkında çok az çalışma yapılan bir alan olmuştur. Bu araştırma sözü edilen eksikliği doldurma adına bir çaba olarak değerlendirilmelidir.

Tez çalışmasına başladığım süreçte bana ufuk açıcı yönlendirmeleriyle destek olan değerli hocam Doç. Dr. Selahaddin Bakan’a teşekkür ederim. Hem yüksek lisans hem doktora tezi sürecinde kendisine kolayca ulaşım pratik bilgileri alabildiğim Doç. Dr. Gökhan Tuncel hocama da tez çalışmalarım sürecindeki değerli katkılardan dolayı teşekkürü bir borç bilirim.

ÖZET

Bu araştırmada Aleviliğin ve Alevilerin Türk Siyasal Hayatına etkileri incelenmeye çalışılmıştır. Öncelikle Aleviliğin tarihsel oluşum süreci içerisinde Őekillenmesi ele alınmıştır. Aleviliğin peygamberin vefatından itibaren Müslüman toplumunun, iktidar aygıtı üzerinden yaşadığı tartışmanın bir tarafı olarak başladığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu yönü itibarıyla Alevilik ile Şia arasında bir köken birliği bulunduğu görölmektedir. Şia'nın zamanla kendi içinde fırkalara bölünmesiyle meydana gelen İsmailiyye, Anadolu Aleviliğinin temel dinamiği sayılabilir. İsmailiyye Batınilikle birlikte anılmıştır. İsmaili/Batını inanının İslam'ın ameli ibadetlerine mesafeli olması, İslam öncesi inanışların Müslüman olduktan sonra da sürdürülmesine imkan vermiştir.

Türk Aleviliğinin Babai isyanı ile siyasal bir tepki hareketi olarak ortaya çıktığı görölmektedir. Daha sonraki dönemlerde bu siyasal tepki belli aralıklarla tekrarlanmıştır. Bu incelemede Anadolu coğrafyasında Osmanlı Devleti ile Safeviler arasında yaşanan gerilimler ve Alevi toplumunun iki devlete karşı tutumu ele alınmıştır. Osmanlı Devleti'nin Sünniliği benimsemiş olması Alevi toplumu ile gerilimler yaşamasına neden olmuştur. Gerilimin eksenlerinden birisi heterodoksilik ve ortodoksilik olmuştur. Osmanlıda Aleviliğin muhalefette olması bu inanının heterodoks yapısıyla da ilgiliydi. Laikliğin kabulüyle beraber Aleviliğin heterodoksiliği siyasal bir tartışma konusu olmaktan çıkmıştır. Aleviler bu nedenle Laikliğe kendi inançlarının sigortası olarak bakarlar.

Osmanlı sonrası kurulan Cumhuriyet, toplumsal bağ olarak Milliyetçiliği esas kabul etti. Bu alışmada Alevilik milliyetçiliğin bir sonucu olarak dinin millileştirilmesi bağlamında da ele alınmaktadır. Son yüzyılda dinin millileştirilmesi tartışmaları, milli olarak tanımlanan Alevilik eşitlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Türk milliyetçilerinin bir kısmı Aleviliği 'Türk milli dini' olarak görme eğilimindedirler. Kürt milliyetçileri arasında da Aleviliğe 'Kürt milli dini' misyonu yükleyenler bulunmaktadır.

Çalışma sürecinde yapılan araştırmalarda Alevi toplumunun siyasal tutumlarının dönemsel değişiklikler gösterdiği görölmüştür. Tek partili ve çok partili dönem, soğuk savaş süreci ve sonrası dönem, seksen sonrası küreselleşme ve kimlik siyasetinin etkili

olduğu dönem Alevi siyasal tutumlarının dönemsel değişiklikler gösterdiği süreçler olmuştur. Alevilerin seksen öncesinde Kimlik siyaseti ve Sol siyasete duyarlı davrandıkları görölmektedir. Seksen sonrasında kamusal görünürlüğe ve örgütlenmeye yönelmişlerdir. Keskin siyasal yaklaşımların Seksen sonrası yerini daha yumuşak siyasal tutumlara bıraktığı söylenebilir.

Bu araştırmada Alevi toplumunun Türk dış politikası üzerindeki etkileri de vurgulanmıştır. Komşu ülkeler ve AB ile ilişkilerde de Alevi toplumunun Türk siyasetine etkileri olduğu anlaşılmıştır.

Ekonomik gerekçeler, Laiklik duyarlılığı, kamusal görünürlük çabası, ayrımcılığa karşı çıkma duyarlılığı Alevi toplumunun siyasal tercihlerinde etkili olan parametrelerden bazılarıdır.

Çalışma sürecinde yazılı kaynaklardan ve internet kaynaklarından faydalanıldı. Çıkan sonuçların değerlendirilmesiyle çalışma tamamlandı.

Anahtar Kelimeler: Heterodoks İslam, Türk Aleviliği, Batınlık, Dede, Türkiye Birlik Partisi, Sosyal Demokrasi, Cem Töreni

ABSTRACT

In this research, the Alevism and the Alevis have been tried to examine the effects on Turkish political life. First of all, The formation of Alevism within the historical formation process is discussed. It has been tried to be shown that Alevism started as a side of the discussion on the power device of the Muslim community from the death of the prophet. In this respect, It is seen that there is an origin union between Alevism and Shia. Ismailiyye, which was formed by the division of Shia into quarters in time, was seen as the basic dynamic of Anatolian Alevism. Ismailiyya was mentioned together with Esoterism. Isma'ili beliefs to be distant to the worship of Islam provide opportunity the pre-Islamic beliefs to continue even after they became Muslims.

Turkish Alevism emerged as a political reaction with the Babai revolt. In the following periods, this political reaction was repeated at certain intervals. In this study, the tensions between the Ottoman Empire and Safavids were discussed. In this study, the tensions between the Ottoman Empire and the Safavids and the attitude of the Alevi community towards the two states in the Anatolian geography were discussed. Adoption of the Ottoman State Sunnism caused tensions with the Alevi community. One of the axes of tension was heterodoxy and orthodoxy. Alevism was in opposition in the Ottoman Empire was also related to the heterodox structure of this belief. With the adoption of Laicism, the heterodoxy of Alevism has ceased to be a matter of political debate. The Alawites therefore look for Laicism as the insurance of their beliefs.

Established Republic after the Ottoman Empire adopted nationalism as the main social bond. In this study Alevism is also considered in the context of nationalization of religion as a result of nationalism. The debates on nationalization of religion in the last century have led to the emergence of nationally defined types of Alevism. Some of the Turkish nationalists tend to see Alevism as 'Turkish national religion'. Among the Kurdish nationalists, there are those who have installed the Kurdish national religious mission to Alevism.

Studies conducted during the study showed that the political attitudes of the Alevi community showed periodic changes. The period of single-party and multiparty, Cold war period and post cold war period, Post- eighty globalization and effective period of identity politics were the processes in which the Alevi political attitudes showed

periodic changes. Eighty-Pre Alevis were sensitive to identity politics and left politics. Eighty-after they turned to public visibility and organization. It can be said that sharp political approaches replaced the eighty-after place with softer political attitudes.

In this research, the effects of Alevi society on Turkish foreign policy were also emphasized. In the relations with neighboring countries and the EU, it was understood that the Alevi community had effects on Turkish politics.

Economic rationales, Laicism sensitivity, public visibility effort and discrimination against countering sensitivity are some of the parameters that are effective in the political preferences of the Alevi community.

Written sources and internet resources were used during the study. The study was completed by evaluated the results.

Keywords: Heterodox Islam, Turkish Alevism, Esoterism, Dada, Turkey Unity Party, Social Democracy, Cem Ceremony

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	ii
ONUR SÖZÜ	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	v
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
TABLolar LİSTESİ	xiii
KISALTMALAR	xiv
1. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE METODOLOJİSİ.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu.....	1
1.2. Araştırmanın Amacı	1
1.3. Araştırmanın Önemi.....	1
1.4. Araştırmanın Hipotezleri	2
1.5. Araştırmanın Evreni ve Örnekleme	2
1.6. Araştırmanın Yöntem ve Tekniği.....	2
1.7. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları.....	3
1.8. Verilerin Analizi.....	4
2. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVESİ.....	5
2.1. Konu İle İlgili Kavramlar	5
2.1.1. Aleviliğin Tanımı.....	5
2.1.2. Ortodoks ve Heterodoks.....	6
2.1.3. Kızılbaşlık	9
2.1.4. Senkretizm.....	12
2.2. Şia İnançının Özellikleri.....	19
2.3. Şia Mezhepleri.....	22

2.3.1. Zeydilik	23
2.3.1.1. Rafızilik.....	23
2.3.2. İsmailiyye	25
2.3.2.1. Nizariler	27
2.3.2.2. Karmatilik	30
2.4. Batnilik.....	31
2.4.1. Tasavvuf ve Batnilik	39
2.5. Anadolu Aleviliğinin Oluşumu	41
2.5.1. Nusayriliğın Oluşumu.....	43
2.5.2. Türk Aleviliğinin Oluşumu ve Bu Süreçte Etkili Olan Faktörler	46
2.5.2.1. Tasavvuf.....	46
2.5.2.2. Babailik	53
2.5.2.3. Hacı Bektaş Veli Kültü	55
2.5.2.3.1. Bektaşilik	57
2.5.2.4. Hurufilik	69
2.5.2.5. Safeviler	75
2.5.3. Kürt Aleviliğinin Oluşumu	94
2.5.3.1. Kürt Aleviliğinin Tarihsel Kökenleri.....	95
2.5.3.2. Kürt Aleviliğinde Horasan Bölgesi.....	106
2.5.3.3. Türk ve Kürt Aleviliği Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar	110
2.6. Aleviliğın Tarihi İle İlgili Genel Bir Değerlendirme.....	115
3. TÜRKİYE'DE ALEVİLİK.....	123
3.1. 1826'ya Kadar Osmanlı Devleti Alevi Toplumı İlişkileri	123
3.1.1. Osmanlı Devletinde Alevi İsyancıları.....	125
3.1.1.1. Şeyh Bedrettin İsyancı.....	126
3.1.1.2. Şah Kulu İsyancı.....	131

3.1.1.3. Nur Ali Halife İsyani.....	133
3.1.1.4. Bozoklu Şah Celal İsyani.....	135
3.1.1.5. Kalender Çelebi İsyani	136
3.1.1.6. Baba Zünnün İsyani	137
3.1.1.7. Celali İsyancıları	138
3.2. 1826 Sonrası Osmanlı Devleti Alevi Toplumu İlişkileri	142
3.2.1. Bektaşilik ve Masonluk	146
3.2.2. II. Abdülhamit ve Bektaşilik.....	152
3.2.3. II. Meşrutiyetin İlanı Sonrası İttihatçılar ve Bektaşilik	154
3.2.4. Osmanlı Döneminde Alevilerle İlgili Genel Bir Değerlendirme	157
3.3. Cumhuriyet Döneminde Aleviler	161
3.3.1. Milli Mücadele Döneminde Bektaşiler ve Aleviler	161
3.3.1.1. Cumhuriyet Döneminde Alevi İsyancıları.....	164
3.3.1.1.1. Çapanoğlu İsyani	164
3.3.1.1.2. Koçgiri İsyani	165
3.3.1.2. Mustafa Kemal ve Aleviler.....	166
3.3.2. Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasından Sonra Bektaşiler ve Aleviler	167
3.3.2.1. Bir Dönüşüm Aracı Olarak Alevilik ve Mevlevilik.....	174
3.3.2.2. Dinin Millileştirilmesi Bağlamında Bektaşilik	175
3.3.2.3. Cumhuriyet, Dersim, Alevilik ve Kürtlük	180
3.3.2.4. Tek Parti Döneminde Nusayriler	193
3.3.3. Soğuk Savaş Döneminde Aleviler	195
3.3.3.1. 1950-1980 Arası Dönemde Siyasi Partiler ve Aleviler	195
3.3.3.1.1. Demokrat Parti Dönemi (1950-1960)	195
3.3.3.1.2. Türkiye Birlik Partisi	204
3.3.3.1.3. CHP ve Alevilik.....	210

3.3.3.1.4. Radikal Sol Partiler ve Aleviler	214
3.3.3.1.5. Milliyetçi Hareket ve Alevilik	217
3.3.3.1.6. Merkez Sağ Partiler ve Aleviler	221
3.3.3.1.7. Milli Görüş ve Aleviler	222
3.3.3.2. Seksen Öncesi Alevilere Yönelik Siyasi Şiddet Eylemleri.....	225
3.3.3.2.1. Malatya Olayları.....	226
3.3.3.2.2. Sivas Olayları	226
3.3.3.2.3. Maraş Olayları.....	227
3.3.3.2.4.Çorum Olayları.....	227
3.3.4. Seksen Sonrası Aleviler	229
3.3.4.1. Türk İslam Sentezi Bağlamında Aleviler.....	230
3.3.4.2. Alevi Kimlik Hareketini Etkileyen Ulusal ve Uluslararası Koşullar	232
3.3.4.3. 1980 Sonrası Siyasi Partiler ve Aleviler	235
3.3.4.4. Doksanlı Yıllarda Alevilere Yönelik Yaşanan Şiddet Eylemleri	243
3.3.4.5. Sivil Toplum ve Aleviler	245
3.3.4.6. Barış Partisi Tecrübesi	256
3.3.4.7. Aleviler ve Darbeler	263
3.3.4.7.1. 27 Mayıs 1960 Darbesi ve Aleviler	264
3.3.4.7.2. 12 Eylül 1980 Darbesi ve Aleviler.....	266
3.3.4.7.3. 28 Şubat 1997 Postmodern Darbesi ve Aleviler	269
3.3.4.8. Avrupa Birliği ve Aleviler	271
3.3.4.9. AK Parti Dönemi ve Aleviler	281
3.3.4.9.1. Alevi Açılımı(2009-2010)	286
3.3.4.10. Kürt Siyasal Hareketi(HDP) ve Aleviler	291
4. SONUÇ	299
KAYNAKÇA.....	314

TABLolar LİSTESİ

Tablo 3.1 Alevi Nüfusunun Yoğun Olduğu İllere Ait 1991-1999 Arası Genel Seçim Sonuçları	237
Tablo 3.2 2002-2018 Arası Tunceli İline Ait Genel Seçim Sonuçları	283
Tablo 3.3 2011-2018 Arası Arguvan İlçesine Ait Genel Seçim Sonuçları	284
Tablo 3.4 2011-2018 Arası Samandağ İlçesine Ait Genel Seçim Sonuçları	285
Tablo 3.5 2002-2018 Arası Tunceli İline Ait Genel Seçim Sonuçları	293
Tablo 3.6 2011-2018 Arası Arguvan İlçesine Ait Genel Seçim Sonuçları	294
Tablo 3.7 2011-2018 Arası Samandağ İlçesine Ait Genel Seçim Sonuçları	295

KISALTMALAR

AABK	: Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu
AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
ABF	: Alevi Bektaşî Federasyonu
ABTM	: Alevi Bektaşî Temsilciler Meclisi
ADF	: Alevi Dernekleri Federasyonu
a. g. s.	: Adı geçen site
AİHM	: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
AİHS	: Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi
AKAD	: Alevi Kültürünü Araştırma Derneği
ALİYAD	: Alevi İslam İnancını Yaşatma Derneği
AKD	: Alevi Kültür Dernekleri
AKP/AK Parti	: Adalet ve Kalkınma Partisi
AKYAD	: Arap Aleviliğini Koruma ve Yaşatma Derneği
ANAP	: Anavatan Partisi
AP	: Adalet Partisi
ASDA	: Akdeniz Sosyal Dayanışma Eğitim, Sağlık ve Kültür Derneği/Vakfı
Av.	: Avukat
BP	: Birlik Partisi
CEM	: Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
CKMP	: Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi
DBH	: Demokratik Barış Hareketi
DP	: Demokrat Parti
Dr.	: Doktor
DSP	: Demokratik Sol Parti
DYP	: Doğru Yol Partisi
EHDAV	: Ehl-i Beyt Kültür ve Dayanışma Vakfı
Er. Tr.	: Erişim Tarihi
FEDA	: Federasyona Demokratika Elewi/Demokratik Alevi Federasyonu

FP	: Fazilet Partisi
GEV	: Güney Eğitim Vakfı
HADEP	: Halkın Demokrasi Partisi
HBVKD	: Hacı Bektaş Veli Kültür Dernekleri
HDP	: Halkların Demokratik Partisi
HP	: Halkçı Parti
Hz.	: Hazreti
İP	: İşçi Partisi
İÜ	: İstanbul Üniversitesi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MDP	: Milliyetçi Demokrasi Partisi
MGK	: Milli Güvenlik Kurumu
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
MİT	: Milli İstihbarat Teşkilatı
MNP	: Milli Nizam Partisi
MSP	: Milli Selamet Partisi
MV	: Milletvekili
OSAV	: Osmanlı Araştırmaları Vakfı
ÖDP	: Özgürlük ve Dayanışma Partisi
PKK	: Partiya Karkerên Kurdistan/Kürdistan İşçi Partisi
PSAKD	: Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri
RP	: Refah Partisi
RTÜK	: Radyo Televizyon Üst Kurulu
SHP	: Sosyal Demokrat Halkçı Parti
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
STK	: Sivil Toplum Kuruluşları
TADEFE	: Tahtacı Kültür Dernekleri Federasyonu
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TBP	: Türkiye Birlik Partisi
T C	: Türkiye Cumhuriyeti
TDK	: Türk Dil Kurumu
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı

TİP : Türkiye İşçi Partisi
TRT : Türkiye Radyo Televizyon Kurumu
TTK : Türk Tarih Kurumu
v. s. :Ve Saire
YÖK : Yüksek Öğretim Kurulu
YTP : Yeni Türkiye Partisi



1. ARAŞTIRMANIN YÖNTEM VE METODOLOJİSİ

Alevi toplumu Türkiye’de hem siyasi hem sosyal anlamda göz ardı edilemeyecek derecede bir etkiye sahiptir. Tek Parti Döneminde belirli amaçlar için siyasi iktidarın gündeminde yer almışlardır. Çok partili siyasi hayata geçtikten sonra, soğuk savaş döneminin etkisiyle, siyasi kanadın bir tarafıyla özdeşleştirilmiş başka bir siyasi eksenin de tam karşısında konumlandırılmışlardır. Bu çalışmada Aleviliğin Türk siyasi hayatı ile ilişkisi tarihsel arka planıyla birlikte ele alınmaktadır.

1.1. Araştırmanın Konusu

Bu çalışmada Aleviliğin Türk siyasi hayatı üzerindeki etkisi ele alınmaktadır. Aleviliğin doğuşundan itibaren teşekkül süreci kuramsal olarak anlatılmaktadır. Osmanlı dönemi Alevi toplumu devlet ilişkileri ifade edildikten sonra cumhuriyet dönemi değerlendirilmektedir. Cumhuriyet döneminde soğuk savaş süreci ve sonrası Türk siyasi hayatında etkili olan siyasi aktörler ile Alevi toplumu arasındaki ilişkiler analiz edilmektedir.

1.2. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı Türkiye’de yaşayan Alevi toplumunun siyasi tercihlerinin bütünlük içerisinde olup olmadığını ve cumhuriyet sonrası dönemden günümüze kadar bu tercihlerin geçirmiş olduğu değişkenliği ortaya koymaktır. Aynı şekilde dayandığı temel gerekçeler çerçevesinde Türk siyasi aktörleri ile Alevi toplumu arasındaki ilişkilerin ele alınması da çalışmanın amaçlarındandır.

1.3. Araştırmanın Önemi

Alevi toplumunun hem Osmanlı Döneminde hem de Cumhuriyet Döneminde siyasi iktidarlar üzerinde önemli etkileri olmuştur. Alevilerin siyaset üzerindeki etkileri çeşitli nedenlere dayanmaktadır. Bu konunun akademik bir çalışma olarak ele alınması hem siyaset literatürü hem de siyasi erk için oldukça önemlidir. Alevilerin siyasi tercihlerini belirleyen etkenlerin ortaya konulması başta Alevi toplumu olmak üzere

Türkiye’de yaşayan bütün kesimler için gereklidir. Bu amaçla yapılan çalışmaların siyasal eğilimler ve takip edilecek siyasal politikalar için de faydalı sonuçları olacaktır. Bu çalışma ile Türkiye’de yaşayan Alevi toplumunun Türk siyasal hayatında yer alan siyasal ideoloji ve akımlarla ilişkileri ve siyasal partilerin Alevilerle ilgili politikaları ele alınacaktır.

1.4. Araştırmanın Hipotezleri

Hipotez 1: Alevi toplumunun siyasal tercihlerinde ekonomik etkenler, Mezhep farklılığına dayalı gerekçelerden daha belirleyicidir.

Hipotez 2: Alevi toplumunun siyasal tercihleri dönemsel farklılıklar göstermiştir.

Hipotez 3: Alevilerin siyasal yelpazede sol kanat hareketlerle kurdukları ittifakta soğuk savaş dönemi ABD-Türkiye ortak politikalarının etkisi olmuştur.

1.5. Araştırmanın Evreni ve Örnekleme

Araştırmanın evrenini Anadolu Alevi toplumu oluşturmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde bulunan ve çeşitli şekillerde gruplandırılabilen Alevi toplumu bu çalışmada daha çok etno dinsel bir sınıflandırma üzerinden kategorize edilmektedir. Çalışmada sayısal veri olarak kullanılan seçim sonuçları Alevi toplumunun en homojen şekilde bulunduğu yerleşim yerleri olan Tunceli iline ve Arguvan ve Samandağ’ı ilçelerine aittir. Dolayısıyla araştırmanın örnekleminin Tunceli ili ve Arguvan ve Samandağ ilçeleri olduğu söylenebilir

1.6. Araştırmanın Yöntem ve Tekniği

Bilimsel çalışmalarda çeşitli araştırma yöntemleri kullanılmaktadır. Kullanılan araştırma tekniğine veya çalışmanın amacına göre sınıflandırılan bu yöntemler birbirinden net sınırlarla ayrı tutulmamaktadır. Bu çalışmada belirli bir evrende(Türkiye Alevileri) araştırılması istenen karakteristiklerin(Türkiye Alevilerinin Türk siyasal aktörleri ile ilişkileri) ne kadar sıklıkla bulunduğu araştırılan ‘durum saptayıcı/betimleyici araştırma metodu’ kullanılmıştır. Çalışmada olgular arasındaki neden sonuç ilişkisinin ortaya çıkarılmasına dayanan ‘açıklayıcı araştırmalar yöntemi’ de kullanılmıştır. Alevi toplumunun siyasal tutumları ile mezhebi ve ekonomik

özellikleri arasında bir neden sonuç ilişkisinin olup olmadığı araştırılmıştır (<https://docplayer.biz.tr/48447534-Yrd-doc-dr-huseyin-odabas.html>- Er. Tr: 28.1.2019). Alevilerin Türk siyasetinde hangi gerekçeler üzerinden gündeme geldikleri hem Alevi toplumu açısından hem de siyasal aktörler açısından ele alınmıştır. Çok partili hayata geçilen 1950’li yıllardan itibaren Alevi toplumunun yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde ortaya çıkan seçim verilerinden bazı sonuçlar ortaya çıkarılmış ve bu sonuçlar değerlendirilmiştir.

Başka bir grupta yaklaşımına göre yapılan sınıflandırmaya dahil olan tarihsel model de araştırmada kullanılmıştır. Verilerin, olabildiğince birincil kaynaklara giderek toplanmasının önerildiği bu modele göre belli bir geçmiş olay ve bu olayın günümüze etkileri incelenmektedir (<http://www.dicle...pdf>- Er. Tr: 28.1.2019). Tezin birinci bölümü Alevilik ile ilgili bugüne kadar yapılmış bilimsel araştırma ve çalışmaların incelenmesiyle hazırlanmıştır. Alevi toplumunun son yüzyılda siyasal arenada gündeme getirilişi ile ilgili kaynaklar taranmıştır.

Son dönemde yoğun olarak yaşanan Alevi örgütlenmesinin bir devamı olarak ortaya çıkan internet yayıncılığı da Alevi toplumunun siyasal yaklaşımlarını anlamada önemli bir referans olarak kullanılmıştır. Çeşitli etnik ve inanç temelli Alevi STK’larına ait internet sitelerinde ortaya konulan siyasal yaklaşımlar incelenmiş ve bunlardan çeşitli sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır.

1.7. Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Çalışmanın kapsamı doğuşundan bu güne kadar geçen sürede Aleviliğin şekillenmesini ve bu çerçevesinde yer alan toplumsal kesimin başlangıçtan bu güne kadar çeşitli dönemlerde ortaya koyduğu siyasal tutumları içermektedir. Anadolu Aleviliğinin genel Alevi toplumu içerisinde yaşadığı kendine has şekillenme de araştırmanın kapsamına dahildir. Değerlendirmeler Osmanlı bakiyesi olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde heterojen bir dağılım sergileyen Alevi toplumu üzerinden yapılmaktadır. Araştırmanın kapsamının çok geniş bir evrene dayanması çalışmayı çeşitli açılardan sınırlandırmaktadır. Özellikle kentleşmenin hızlandığı 1950’li yıllardan itibaren Alevi toplumunun çeşitli şehir merkezlerinde diğer toplum kesimleri ile karma bir yaşam şeklini tercih etmesiyle beraber konunun incelenmesi zorlaşmıştır. Konu hakkında değerlendirme yapmak için başvuru seçim sonuçları

arasında Alevi toplumunun ağırlığı tespit edilememektedir. Bu durum incelemenin sayısal veriler üzerinden sadece Alevi toplumunun homojen olarak bulunduğu yerleşimler üzerinden yapılmasını zorunlu kılmaktadır.

1.8. Verilerin Analizi

Çalışma esnasında kullanılan sayısal veriler resmi kaynaklardan elde edilen seçim sonuçlarıdır. Araştırma sürecinde elde edilen veriler tablolara dönüştürülerek değerlendirilmiştir. Kullanılan seçim verileri 1950'li yıllardan bu güne kadar olan verilerdir. Alevi toplumunun yaşadığı bölgelerde seçim tarihi ve siyasal partiler bağlamında elde edilen veriler tablo haline getirilerek bu tablolar üzerinden yorum ve değerlendirmeler yapılmıştır

2. ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVESİ

2.1. Konu İle İlgili Kavramlar

Bu bölümde Alevilik, ortodoks, heterodoks, Kızılbaşlık ve senkretizm kavramlarının açıklamaları yapılmıştır.

2.1.1. Aleviliğin Tanımı

Alevilik ile ilgili çeşitli tanımlamalar yapılmaktadır. Bunlardan biri Aleviliği orta Asya Türklerinin inancı olan Şamanizm ile özdeş kabul etmektedir. Aleviliğin Kürtlerin eski dini olan Zerdüştlüğün kalıntısı olduğunu savunanlar da bulunmaktadır. Aleviliğin Şiiliğin başka bir ifadesi olduğu iddiası da ileri sürülmektedir. Massicard'a göre Alevilik, kırsal toplulukları kapsayan ve hem din, hem de 'kendine ait kuralları olan bir topluluğa aidiyet' anlamına gelen bir yaşam tarzıdır (Massicard, 2017: 17-19). Malikoff'a göre Alevi kavramı Şiiliğin ve Aleviliğin yaygın olduğu Azerbaycan'da Hz. Ali soyundan gelmeyi ifade eder (Malikoff, 1994: 20). Malikoff'un yaptığı bu aktarma Farsçanın dil özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Alevi kavramının en yaygın anlamı Hz. Ali'yi çok sevmek, Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in tarafını tutmak, Ali'ye bağlı olmak ve Ali'nin yolunda gitmektir. Alevilik, Anadolu'da İslam'ın tasavvufi bir yorumudur. Hz. Peygamberin 632'de vefat etmesiyle yerine halife olarak kimin geçmesi gerektiği konusu İslam toplumu arasında sonradan kendini gösteren bir hizipleşmeye neden olmuştur. Bu hiziplerden birisi peygambere yakınlığı ve diğer birçok özelliğinden dolayı halifelğe Hz. Ali'nin geçmesi gerektiğini savundu. Bu kesim İslam tarihinde Şia(taraftar) olarak isimlendirilmişlerdir. Alevi kavramı da Şia kavramının Türkçesi olarak kullanılmıştır. İsimlendirmenin ifade ettiği toplumsal yapılar tarihsel süreçte İran'da ve Türkiye'de birbirinden ayrı ve kopuk aşamalardan geçerek farklılaştı. Buna bağlı olarak Alevilik Anadolu'ya daha has bir kavramsallaştırma olarak kullanılmaya başladı.

Bazı kesimlerce Alevilik, genel kabul gören bu tanımlarından çok farklı şekillerde de tarif edilmektedir. Buna göre Alevilik 'Aleve tapanlar' demektir (<http://www.altinicizdiklerim.com/resimler/Ali'siz%20Alevilik%20-%20Faik%20Bulut.pdf>- Er Tr: 20.10.2018). Mecusilik veya Zerdüştlüğün Türkçe ifadesidir. Aleviliği bu

şekilde tarif edenler bu yaklaşımlarını ‘Ali’siz Alevilik’ şeklinde formüle etmektedirler. Aleviliğin bu şekilde tanımlanması daha çok Kürt siyasal hareketi içerisinde Aleviliğe ‘Kürt milli dini’ olmak üzere misyon yükleyenler tarafından yapılmaktadır. Bu kesimlere göre Kürt siyasal hareketi sınıfsal niteliklidir. Bu sınıfın ideolojisi de Aleviliktir.

2.1.2. Ortodoks ve Heterodoks

Ortodoks ve heterodoks kavramları aynı gelenek içerisinde meydana gelen bir farklılaşmayı ifade eder. Şinasi Gündüz’e göre sosyal yapılanma, teoloji, tarihsel ve etnik arka plan açısından birbirinden farklılık gösteren gurup ve anlayışlar; çoğunluğu oluşturup oluşturmama, kendisini egemen güçler, odaklar ve siyasal anlayışlarla özdeşleştirip özdeşleştirmeme açısından farklı kategorilerde sınıflandırılıp tanımlanmışlardır (2004: 75). Egemen siyasal anlayışla özdeşleşen dinsel yorum ortodoks ve bunun dışında kalanlar heterodoks olarak isimlendirilmişlerdir. Vahap Aktaş’a göre ortodoksilik egemen, yaygın, resmi olarak benimsenmiş anlayış için kullanılmıştır (2013: 12). Buna göre kendini çoğunluğun inancı olan merkezi din anlayışı ve egemen siyasal güç ile özdeşleştiren dinsel yorum, asıl doğru dini savunduğu ve doğru ve kabul edilebilir din anlayışının temsilcisi olduğu iddiasıyla kendini ortodoks olarak tanımlamıştır. Bu durumda merkezi din anlayışının dışında kalan görüş ve akımlar heterodoks olarak tanımlanmıştır. Bu anlamda heterodoksi, çoğunluğun ya da çoğu zaman ‘siyasal gücün doğru ve kabul edilebilir saydığı resmi öğretinin’ dışında kalan bütün anlayışları ifade eder. Heterodoks din düşüncesinin içerisinde dine ve dinsel inanç ve öğretilere getirdikleri yorum ve bakış açılarıyla yaygın olarak kabul edilen din düşünce ve anlayışının temel özelliklerinden sapma temayülü gösterdiği düşünülen akımlar daha da marjinal bir noktayı temsil eder. Sapkın düşünce ve uygulamaları nedeniyle cezalandırılmayı hak ettikleri düşünülen bu anlayışlar ‘heretik’ ya da ‘sapkın akımlar’ olarak isimlendirilmişlerdir (Gündüz, 2004: 75-76). Dolayısıyla heretik akımlar heterodoksinin içerisinde ortodoksilikten uzaklaşmakta daha uç noktayı temsil etmektedir.

Ortodoksilik ve heterodoksiliğin bu genel tanımlaması çerçevesinde Bektaşilik heterodoks İslam çizgide yer alan bir düşünce akımı olarak tanımlanmıştır. Fakat Bektaşiliğin/Aleviliğin heterodoksiliğinin -bu tanımların batı menşeli olmasından dolayı

ifade ettiği anlamlarından ayrı olarak- doğu ve İslam toplumlarına has tarafları da vardır. Batıda Hıristiyanlık düşünceci üzerinden ifade edilen heterodoksilik, kilise ve kilise onaylı siyasal yönetim tarafından sahih görülen din anlayışını ifade etmek için kullanılmıştır. Hıristiyanlığın yaşadığı tarihsel sürece bakıldığında en başta dinin temeli sayılan İncil'in bizzat Hz. İsa'ya inen İncil ile aynı olup olmadığı konusunda önemli tartışmalar bulunmaktadır. Bundan dolayı dinin kitabi ve herkesçe değerlendirilebilmeye açık temel bir kaynağı bulunmamaktadır. Bunun bir sonucu olarak resmi din anlayışının belirlenmesinde ve temel öğretisinin tanımlanmasında rol alacak bir kurum(kilise) ve o kurumun desteklediği bir siyasi güç(Kral) öne çıkmaktadır. Bu durumda resmi din(ortodoks) ile heterodoks veya heretik din anlayışı için yapılan değerlendirme sübjektif olup ekonomik ve siyasi çıkar hesaplarının bir aracı konumuna düşmüş olur.

İslam dini için düşünöldüğünde ortodoksilik temelde dinin temel referansı olan kutsal kitap Kur'an'a dayanır. Kendileri için heterodoksilik tanımlaması yapılan tasavvufi guruplar ve Bektaşilerin Kuran'ın aslının bozulduğu şeklinde bir iddiaları bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu gurupların heterodoksiliğine konu olan özellikler, Kuran'daki ifadelerin anlaşılma şekliyle ilgilidir. Diğer bir ifadeyle Kuran'ın bir vahiy kitabı olarak doğrudan Yaratıcı tarafından Peygambere; oradan da herhangi bir değiştirilme olmadan bize kadar geldiği konusunda Heterodoks İslam ile ortodoks İslam arasında bir görüş ayrılığı yoktur. Bu durumda ortodoksiliğin ve heterodoksiliğin belirlenmesinde kilise benzeri aracı bir kuruma ihtiyaç yoktur. Çünkü ortodoksilik, en temel kaynak kabul edilen kutsal metne göre yapılmaktadır. Dolayısıyla İslam'da ortodoksilik siyasal güç elde eden ulama aracılığıyla değil çoğu zaman siyasal güce rağmen Kuran referanslı ulema aracılığıyla belirlenmektedir. Bu anlamıyla Anadolu Aleviliği bağlamında yapılacak bir ortodoks ve heterodoks nitelendirmesi, batıda kilise ve kilise destekli siyasal iktidar tarafından yapılan resmi din tanımlaması ile farklı düzlemlere sahiptir.

Anadolu Aleviliği ile ilgili yapılan heterodoks nitelendirmesinde batılı paradigmadan farklı özelliklerin olduğu yaklaşımı bazı uzmanlar tarafından da ifade edilmiştir. Ahmet Yaşar Ocak Anadolu Aleviliğinin heterodoks özelliğinin ilgili gurupların sosyal ve kültürel yaşamları ile ilgili olduğunu vurgulamıştır. İslam'ı yeni kabul ettikleri için bu kesimlerin sosyo- kültürel yapıları, kitabi ve doktriner bir İslam

anlayışına yeterince nüfuz etmeye mani teşkil etmekteydi. Bu kesimler İslam'ı ister istemez eski inançlarının etkisinde kalarak değerlendirdiler. Bundan dolayı bu gurupların, 'kitabi İslam'dan bazı konularda ayrılan bir İslam anlayışı geliştiren zümreler' olarak değerlendirilmeleri gerektiği vurgulanmıştır (2005: 54).

Anadolu Aleviliğinin heterodoksluğuna dair Reha Çamuroğlu'nun farklı bir yaklaşımı bulunmaktadır. Çamuroğlu'na göre Alevilik/Bektaşilik üç açıdan ortodoks İslam'dan ayrılır. Bunlardan birincisi vahdet-ül vücut ve vahdet-ül mevcut kavramları ile ilgilidir. Sufilerce kabul edilen vahdet-ül vücuda göre görünen alemde var olan her şey yaratıcının tecellisi olup onda birleşir ve ondan vücut bulur. Vahdet-ül mevcutta ise doğrudan varlıkların birliği düşüncesi öne çıkar. Bu düşünceye göre şu gördüğümüz evren; başı sonu olmayan, yaratma-yaratılma konumu dışında bulunan ve bundan dolayı kendisinden başka varlık olmayan, 'varlığın bizzat kendisi' konumundadır (2000: 96-97). Çamuroğlu'na göre Alevilik/Bektaşilikte bu iki kavramın ifade ettiği yaklaşım, birbiri ile kaynaşmış olarak bulunmaktadır.

Ortodoks İslam ile heterodoks İslam arasındaki farklardan birisi de Çamuroğlu'na göre sevgi/aşk üzerinde belirginleşir. Ortodoks İslam İslam'ın korku(cehennem, hesap, şeytan) yönüne vurgu yaparken, heterodoks tasavvuf ise aşka vurgu yapar. Hakiki/ilahi aşka geçmenin bir yolu olarak mecazi aşk insanı bütünüyle sevgiliye hasrettiği için hoş karşılanmaktadır (2000: 97).

Reha Çamuroğlu tarafından dile getirilen ve heterodoksiliğin en belirgin göstergesi olan diğer bir değerlendirme de Kuran'ın zahir ve batın manaları konusundaki tutumdur. Resmi/ortodoks İslam Kuran'ın lafzına sıkı sıkıya bağlıyken heterodoks İslam 'Kuran'ın iç anlamına erenler için görünürdeki anlamının emredici bir özelliği yoktur' düşüncesindedir. Bu yaklaşımla namazdan maksat Tanrı'ya yaklaşımdır. Kuran özgürce yorumlanabilir, oruç tutulmayabilir, şeriat kapıda bırakılabilir(2000: 98). Çamuroğlu'nun dile getirdiği diğer bir fark tasavvufun heterodoks çizgide yer alan kısmının 'bir lokma bir hırka' yaklaşımıyla dünya nimetlerine hırsla bakmamayı esas almasıdır. Buna karşılık ortodoks İslam'da ise cenazeyi defneden imam bunun karşılığında ücret almaktadır (2000: 99)

Bu değerlendirmeler çerçevesinde çıkarılabilecek sonuçlara göre Bektaşî/Alevî geleneğinde heterodoksiliğin kaynağının iki ana noktada temerküz ettiği anlaşılmaktadır. Bunlardan birisi –sonradan ayrıntılı olarak bahsedileceği gibi-

heterodoks tasavvuf akımıdır. İslam'ın ilk defa göçebe ve yarı göçebe Türkmen nüfusu arasında Ahmet Yesevi gibi Türkmen sufileri tarafından basit bir Türkçe ile yaygınlaşmasıyla bu kesimler İslam'a girmekle birlikte eski inanışlarını da sürdürmeye devam ettiler.

İslam heterodoksisinin bir başka yönü İran coğrafyası ile ilgilidir. İran coğrafyasında hükümlanlık süren ve İslam'a karşı mağlup düşen Pers/Sasani imparatorluğunun duygusal mirasından kopamayanlar İslam dairesi içerisinde eski medeniyetlerini sürdürmek düşüncesi ile İslam'a Batıni bir yorum getirdiler (Balcıoğlu, 1940: 15-17). Bu yoruma göre batın manayı anlayan kimsenin İslam'ın herhangi bir amelî emrine uyması gerekmezdi. Bu yaklaşım ile eski İran inancında yer alan dinsel pratikler ile amel edilebilmesi için sınırsız bir alan açılmış olmaktadır. İran merkezli olarak ortaya çıkan Bâtıniliğin özellikle Moğol istilası sürecinde XIII. yüzyılda Türk nüfusu arasında yaygınlaşma zemini bulunduğu bilinmektedir. Moğolların doğudan batıya akınları sürecinde bu akınlardan kaçan ve medrese İslam'ından sosyal yaşayışları itibarıyla uzak kalan göçebe Türkmen nüfusu İran üzerinden batıya geçmekteydi. Geçiş esnasında İran coğrafyasında yaygın olarak bulunan Bâtini cereyanlarla tanışmış oldular. Önceden girmiş oldukları İslam da eski inanışlarının bir karması şeklindeydi. Bu süreçte Moğolların ortodoks İslam'ın temsilcisi olan devletleri mağlup etmesi ve yerine heterodoks İslam unsurlarını siyasal baskı yoluyla desteklemesi de diğer bir etken olarak işlev görmüştü.

2.1.3. Kızılbaşlık

Kızılbaşlık kavramının kökeni ile ilgili çeşitli düşünceler ortaya atılmıştır. Ethem Ruhi Fırlalı'nın aktardığına göre sahabeden Ebu Dücanne Uhud Savaşına başına kırmızı sarık sararak katıldı. Yaralanan ve bir çukura yuvarlanan Peygamberin üzerini bu sarıkla örttüğü ve kendisini de peygambere gelen oklara hedef ettiği için 'kızılbaş' diye isimlendirilmeye başlanmıştır. Bu konuda dile getirilen diğer bir iddia Hz. Ali'nin Hayber ve Sıffin savaşlarında kırmızı sarık sardığı ve Sıffin'den sonra da Hz. Ali taraftarlarına kızılbaş denilmeye başlandığı iddiasıdır. Fakat bu iddialar vesikaya dayalı olmayan sözlü Alevi/Bektaşî edebiyatında dile getirilen yaklaşımlar olduğu için bilimsel bir kıymete sahip değildir (2006: 9).

Birçok kaynakta belirtildiği gibi Kızılbaşlığın günümüzde kullanılan anlamda bir toplumsal kesimi ifade etmesi Safevi tarikatının Anadolu’da sürdürdüğü propaganda faaliyetleri sonrasında ortaya çıkmıştır. Şah İsmail’den önce Safeviler adına Anadolu’da yoğun faaliyet gösteren Şeyh Haydar, kendi taraftarlarına on iki imama işaret eden on iki dilimli başlık giydirmekteydi (Yaman, 2007: 91). Bu gelenek daha sonraki Safeviler tarafından da devam ettirildi. Anadolu’da kuruluşundan beri Safevi devletine taraftar olan kesimlere, giydikleri bu kırmızı başlıktan dolayı, ‘Kızılbaşlar’ denilmeye başlandı (Melikoff, 1994: 54)

Kızılbaş kavramının Safevi taraftarlığı dışında daha özel bir anlamı bulunmaktaydı. Bunun için Safevilerin Anadolu’da yürüttükleri siyasi propaganda ve eylemler birlikte düşünülmelidir. Kavramın kendi dönemine izafe edildiği Şeyh Haydar, aynı zamanda babası Şeyh Cüneyt’ten devraldığı miras gereği Anadolu’da siyasi faaliyetlerde bulunmaktaydı. Şah İsmail’in 1501’de kurduğu Safevi devletinin temeli Şeyh Cüneyt ve Şeyh Haydar’ın Anadolu’da yürüttükleri bu siyasi çalışmaların bir sonucuydu. Buna göre Şah İsmail çalışmalarını, temeli atılmış fakat meyvesi henüz çıkmamış bir mirasa bina etmiştir. İşte Şeyh Haydar’ın Anadolu’da yürüttüğü bu siyasi faaliyetler esnasında kendisine taraftar olanlara askeri bir üniforma olarak giydirdiği kırmızı başlık, esasen Safevi tarikatına bağlanmışlığın ötesinde bir manayı da içermekteydi. Bu başlık Safevi siyasi ideallerine ulaşmak için Safevi tarikat liderleri etrafında askeri faaliyetlere katılmayı kabul edenlerin bir ayırıcı veya simgesiydi. Diğer bir ifadeyle Safevi şeyhlerinin Şeyh Haydar’dan sonra Anadolu’da yürüttükleri faaliyetler sonucunda kendilerine bağlanan herkese bu başlıktan giydirdiği şeklinde bir bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kızılbaş ifadesi siyasal eylemci Safevi müritleri için kullanılan bir kavramdır. Murat Ciwan’ın belirttiği gibi Safevi dergahına bağlanan bütün kesimleri içermemektedir (2015: 123). Günümüzde de ordunun içerisinde giydiği başlık şekline göre isimlendirilen kısımlar bulunmaktadır. Bordo bereliler ifadesi bunun bir örneğidir. Safevi devleti kurulduktan sonra Kızılbaş kavramı, Safevi devletinin askeri gücünü belirtmek için kullanılmaktaydı (Ciwan, 2015: 124). Bu kullanım da Kızılbaş ifadesinin askeri bir niteliği olduğunu göstermektedir.

Kızılbaş kavramının diğer farklı bir anlamı da Bektaşiliğin içinde ifade ettiği bir bölünmeyi göstermesidir. Bektaşiliğin bir tarikat sistematığı olarak belirli bir ayin ve erkana kavuşturulması 1501 yılında Balım Sultan’ın Osmanlı Sultanı II. Bayezid

zamanında Bektaşî dergahının başına getirilmesiyle olmuştur. Bu değişiklik muhtemelen Osmanlının Bektaşîlik tarikatı vasıtasıyla Anadolu'da bulunan heterodoks İslam nüfusunu kontrol altında tutma ve Şiilik propagandasından koruma siyasetinin bir sonucu idi (Yaman, 2007: 109). Yeniçeri Ocağının Bektaşîliğe bağlanmasıyla bir açıdan sağlanan bu bağ Balım Sultan'ın tarikatın başına getirilmesiyle pekişmiş ve sistemli hale gelmiş olacaktı. Fakat yeni durum Bektaşîliğin kendi içinde yaşayacağı bir bölünmenin de gerekçesi olacaktı. Balım Sultan'ının Bektaşîliği merkez tekkenin idaresi altındaki tekkeler olarak organize etmesi ve her tekkenin başına bir Baba atamasıyla birlikte tarikatta Babaganlar ve Çelebiler diye bir bölünme meydana gelmiştir. Babaganlar, merkezi tekkeye bağlı olarak görev yapan ve Hacı Bektaş'ın yolunu takip eden ve bundan dolayı kendilerine 'yol evladı' denilen kesimi ifade etmekteydi (Fığlalı, 2006: 126). Babaganlar kolu aynı zamanda tekkelerde bekar müritlerden meydana gelen bir mücerret dervişler bulundurmaktaydılar.

Çelebiler ise Hacı Bektaş'ın Kadıncık Ana'dan doğma 'bel evlatları' olduklarını iddia etmektedirler. Bu bölünmeden sonra Çelebilerin Bektaşîlik içerisinde daha önce sahip oldukları etkilerinin azaldığı görülmüştür. Fakat bu azalma Bektaşîliğin şehir teşkilatlanmasında olan bir azalmaydı. Kırsal kesimlerde Çelebilere bağlı ocaklar bir nevi köy Bektaşîliği olarak devam etmekteydi. Köy Bektaşîliği olarak ifade edilen ve daha çok Bektaşîliğin Çelebiler kolu etrafında meydana gelen yapılanma aynı zamanda Osmanlı merkezi yönetiminin de etki alanının uzağında kalmaktaydı. Bu kesimlerin, daha sonraki dönemlerde Safevi devleti ile geliştirdikleri gönül bağlarından dolayı, Osmanlı ile olan ilişkileri tersine dönmeye başladı. İşte Kızılbaş ifadesinin gösterdiği bir diğer anlam da bununla ilgiliydi. Bektaşîliğin Babagan kolu şehir merkezlerinde teşkilatlanmasına ve Osmanlı merkezi otoritesi ile iyi ilişkiler geliştirmesine rağmen Bektaşîliğin Çelebiler kolu büyük oranda kırsal alanda kalan nüfus üzerinde etkiliydi. Bu kırsal nüfus Safevilerin yanında yer alarak Osmanlıya isyan ettiklerinden dolayı kendilerine Kızılbaş denilmeye başlanmıştır. Buna göre Kızılbaşlık, Bektaşîliğin içinde yer alıp da kırsal alanda yaşayan ve esasta aynı olmakla birlikte zamanla doktriner bazı değişikliklere uğrayan Aleviliği/ Bektaşîliği de ifade eder. Ek olarak denilebilir ki Bektaşîlikte Safevi etkiye daha çok maruz kalan kesim, yukarıda sözü edilen gelişmelerden dolayı kırsallarda yaşayan Kızılbaş nüfustur.

2.1.4. Senkretizm

Senkretizm TDK tarafından ‘birbirinden ayrı düşünce, inanış veya öğretileri kaynaştırmaya çalışan felsefe sistemi’ olarak tarif edilmektedir. Kavramın Alevilik/Bektaşilik ile ilgisi senkretizmin Aleviliğin tanımlanmasında yaygın olarak başvurulan bir ifade olmasından gelmektedir. Alevilik hakkında çalışmalar yapan çoğu yazarlar Aleviliğin senkretik(bağdaştırıcı) yapısından bahsetmişlerdir (Melikoff, 1994: 32; Ocak, 2005: 129; Yılmaz, 2014: 3 ...). Senkretik olarak ifade edilen Aleviliğin bileşenlerinden birisi heterodoks tasavvufur. Bu bileşen(tasavvuf), temelini Horasan Melametiyesinden alır. Melametilikte kendini halkın gözünde küçük düşürme, insanların kınamasına aldırış etmeme, dünya mal ve nimetlerine kıymet vermeme gibi özellikler bulunmaktadır. Haydarilik, Kalenderilik ve Vefailiğin içinden çıktığı Melametilik akımına ek olarak Yesevilik de Hacı Bektaş Veli üzerinden Bektaşiliğe geçmiştir.

Bektaşiliğin diğer bir bileşeni Müslümanlığı tasavvufun etkisiyle ve şeklen benimseyen göçebe Türkmenlerin sürdürdükleri İslam öncesi inançlardır. Bu inançlar da günümüz Aleviliği içerisinde çeşitli şekillerde varlığını sürdürmektedir (Eröz, 1992).

Bektaşî senkretizminde kendini gösteren diğer bir öge Şiilik ve Batıniliktir. Bunlardan Batınilik Şia’nın galiye/aşırı şeklinden ibarettir. Şiilikte on iki imam inancı bulunur. Aynı düşünce Anadolu Aleviliğinde de bulunur. Batınilikte dinde batın manayı anlayandan zahir manaya uyma gerekliliğinin kalkacağı düşüncesi bulunur. Alevilikte de aynı düşünce benimsenir.

Bektaşiliğin etkisinde kaldığı diğer bir düşünce Hurufiliktir. Hurufilik insan yüzünde bulunan hutut-u ümmiye/ana hatları(kaşlar, kirpikler gibi) ve hutut-u ebiye/baba hatları(bıyık, sakal gibi) adıyla iki kısım hatların Arap ve Farsî alfabelerdeki harf sayıları ile irtibatlandırılarak buna Fars dilinin diğer dillerden üstünlüğünü de içeren bir kısım anlamlar yüklenmesinden ibarettir. On dördüncü yüzyılda İran’da çıkan ve batını bir karaktere sahip olan Hurufilik de Alevilerin yedi büyük şairinden biri olan Nesimi’nin öncülüğünde Bektaşiliği etkilemiştir (Teber, 2013: 59).

Hıristiyanlığın yaygın olduğu bir bölgede faaliyet gösteren tarikatın bir taraftan Hıristiyanların Müslümanlaşmasında rol aldığı görülürken diğer taraftan kendisinin de

Hristiyanlıktan etkilendiği görülmüştür. Aynı şekilde 1826 yılında Yeniçeri Ocağının kaldırılmasından sonra Bektaşî dergahının da kapatılmasıyla Bektaşîlerin Farmasonlarla da irtibat kurduğu ve bunun da Bektaşîlerin düşünce ve yaklaşımlarını etkilediği iddia edilmiştir (Melikoff, 1994: 26).

Bütün bu farklı düşünce ve yaklaşımların Bektaşîlik içerisinde aynı anda bulunabilmesi tarikatın senkretik karakteri ile ilgilidir. Bu özelliğin tarikatta vahdet-ül vücut düşüncesi, aşk yolu, Melametilik cereyanı gibi düşüncelerden kaynaklandığı söylenebilir. Vahdet-ül vücut ve vahdet-ül mevcut düşüncesine göre bütün varlık tek bir varlığın içinde bütünleşik olarak bulunmaktadır. Buna göre birbirinden farklı gibi görünen bütün din ve düşünceler bir bütünün içinde olarak bulunmaktadır. Bundan dolayı Bektaşîlikte hepsine birden sevgi gözü ile bakılması gerektiği savunulur.

Aşk sevgiliye duyulan sıra dışı sevgidir. Sevgi yolunun manevi hazzına ulaşan kişinin evrende görülen her şeye karşı kontrol edemediği bir sevgisi vardır. Bu durum Alevilik/Bektaşîliğin batıdaki hümanizm akımıyla ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Aynı yaklaşımın bir devamı olarak insan davranış ve düşüncelerini doğru yanlış gibi bir değerlendirmeye tabi tutarak bir kısım insanları sevgi yolunun dışında bırakmak Bektaşî felsefesine aykırı görülmüştür. Birbirine aykırı da olsa birçok farklı görüşlerin Alevi düşüncesi içerisinde yer alabilmiş olması Alevilikte bulunan aşk felsefesinden kaynaklanmaktadır.

Yapılan araştırmalardan anlaşıldığı kadarıyla Anadolu Aleviliği dinsel etimolojik bir yaklaşımla iki temel noktaya dayanmaktadır. Bunlardan biri Aleviliği benimseyen toplulukların İslam öncesi inanışlarının İslami bir isimlendirme altında günümüze kadar sürmesidir. Bu yaklaşımla Alevilik, onu benimseyen toplulukların İslam'a girdikten sonra çeşitli nedenlerden dolayı yeterince İslamlaşamamaktan dolayı eski inanışlarını da İslami perde altında sürdürmelerinden gelmektedir. Alevi inanışının etimolojik ikinci damarı ise İslam toplumunun yaşadığı bir bölünmeden kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşımla Alevilik, Hz. Peygamberden sonra halifeliğin kimin hakkı olduğu konusunda yaşanan ve belirli bir dönemden sonra firkalaşmayı netice veren bölünmeden doğmuştur. Alevilik halifeliğin Hz. Ali'nin hakkı olduğunu savunanları ifade eder. Bu iki temel noktanın en göze çarpan özelliği heterodoksiliktir. Heterodoksilik hem İslam öncesi inanç özelliklerinin sürdürülmesi anlamında hem de doktriner olarak İslam'ın bilinen inanç ve pratiklerinin Batıni yöntemle tevil edilmesi şeklinde kendini

göstermektedir. Bu meyanda Türk Aleviliğinde İslam öncesi inançlarının bakiyesi olarak meydana gelen heterodoksilik, İslam'ın tasavvuf yoluyla göçebe Türkmenler arasında yayılmasıyla başlatılabilir. Pir-i Türkistan olarak tarihe geçen ve özellikle göçebe Türkmenlerin İslamlaşmasında önemli bir fonksiyon icra eden Ahmet Yesevi bu süreçte öne çıkan en önemli isimdir. Ahmet Yesevi'nin yerleşik hayattan uzak, basit bir yaşayışa sahip, göçebe Türk kabileleri arasında yürüttüğü İslam'ı tebliğ faaliyetleri oldukça etkili olmuş ve Türkmen nüfusunun önemli bir kesimi kendisine bağlanmıştır.

Diğer sufi ve İslam tebliğcilerinden farklı olarak Ahmet Yesevi'nin göçebe Türkmenlere kendi konuştukları dil ile hitap etmesi ve anlaşılması medrese İslam'ına göre daha kolay olan bir yöntem takip etmesiyle Türkmenler Müslümanlaşmaya ve Ahmet Yesevi'nin irşad halkasına dahil olmaya başlamışlardır. Ahmet Yesevi ve takipçilerinin kullandığı bu metottan dolayı İslam dairesine giren Türkmenler kendilerini irşad eden Yesevi bağlılarını Ahmet Yaşar Ocak'ın ifadesiyle eski Şaman inancının din adamları olan kam ve ozanlar olarak görüp kolayca ısınabilmekteydi (2005: 241). Yeni girdikleri din içerisinde kendi eski inanışlarını da devam ettirerek hayatlarını sürdürmeye devam etmekteydiler. Dolayısıyla Ahmet Yesevi'nin etkisiyle başlayan bu sürecin daha sonra Horasan Melametiyesinin birer parçası olan Vefailik ve Haydarilik yoluyla Bektaşilikte devam etmesiyle Anadolu Aleviliğinin en önemli tarihsel kökeni ortaya çıkmaktaydı. Günümüz Anadolu Türk Aleviliği 'Yesevilik'teki heterodoks İslam'ın Bektaşilik yoluyla Anadolu'daki göçebe Türkmenler arasında devam etmesiyle şekillenmiştir' denilebilir. Bu heterodoksilik İslam ile birlikte eski Türk inançlarının da İslami bir boya ile devam etmesinden kaynaklanmaktadır.

Anadolu Aleviliğinin heterodoksilik içeren diğer tarihsel kökeni İslam toplumunun içinde yaşanan bölünmenin bir tarafı olan Şia'nın içinden çıkan İsmailiyye/Batıniyye düşüncesine dayanmaktadır. Şia mezhebi temel olarak Hz. Peygamberin vefat etmesinden sonra yerine halife olarak Hz. Ali ve daha sonra da onun soyundan olan masum imamların geçmesi gerektiği ve bunun dinin vahiy yoluyla gelen kurallarından biri olduğu düşüncesine dayanır. Şia'nın galiyye/aşırı fırkalarından olan İsmailiyye/Batıniyye düşüncesi, din kurallarının manasının herkes tarafından anlaşılamayacağını, bundan dolayı masum imamların aracılığına ihtiyaç olduğunu dolayısıyla masum imamlara tabi olarak dinin asıl anlamlarını kavrayanlardan dinin zahir kurallarına uyma zorunluluğunun kalkacağını savunur. Şia'ya göre yedi veya on

iki masum imamın yedinci veya on ikinci imamları göğe çekilmiştir. Bu imam mehdidir ve tekrar yeryüzüne gelecektir.

Şia'nın İsmailiyye fırkasına göre mehdinin gelişi kıyametin kopması demektir. Kıyametin kopmasıyla yani mehdinin gelişiyle şeriata dayalı eski düzen yıkılacak ve şeriatın olmadığı yeni bir düzen kurulacaktır. Bu düşünce akımına göre din ve şeriat kurallarının zahir ve batın anlamları bulunmaktadır. Abdülbaki Gölpınarlı'nın belirttiği gibi İsmailiyye/Batıniyye fırkasında din/şeriat kurallarına uyma zorunluluğu, bu kuralların hakikatte ifade ettikleri batın/derin manaları anlamayanlara mahsustur. Batın manaları anlayanlar için bu kurallara uyma zorunluluğu ortadan kalkar (2016: 128). Batınilığın ve İsmailiyyenin bu genel yaklaşımı, mevcut düzenden şikayetçi olan veya memnun olmayan kesimlerin bir lider etrafında toplanıp kendi liderlerine 'Masum İmam mehdî' konumu vererek ve bu kalkışmaya da 'kıyamet süreci' adını takarak birçok kalkışma hareketlerine girişmesine neden olmuştur.

İslam'ın kurallarının uygulanmamasının doktriner alt yapısının oluşturulmasında önemli bir fonksiyon icra eden bu düşünceler İslam heterodoksluğunun temelini oluşturmaktadır. Bu düşüncelere dayalı olarak on iki imam Şiiliğinin altıncı imamı Cafer-i Sadık'ın oğlu İsmail'e izafetle ortaya çıkan İsmailiyye ve onun içinden çıkan Batınilik tarihsel süreç içerisinde Anadolu Aleviliği üzerinde de önemli bir etki meydana getirmiştir. Konunun bu kısmı yeterince aydınlatılmamış olsa da bu düşüncenin Anadolu Aleviliği üzerindeki izleri bariz şekilde görülmektedir. Anadolu Aleviliğinin Batıni cereyanının etkisine girmesinde rol alan temel nedenin Türklerin Orta Asya'dan Anadolu'ya doğru göç ederken kullandıkları güzergahın Batıni düşüncenin en çok yaygın olduğu yer olmasıyla ilgili olmalıdır. Günümüzde İran coğrafyası olarak bilinen Horasan bölgesi eski Sasani imparatorluğunun hakimiyet alanıydı. Bu coğrafyada İslam öncesi inançlar, özellikle Emevi dönemi Araplarının milliyetçi bir politika izlemesiyle birlikte İslamiyet'e direnişin bir sembolü olarak varlığını devam ettirmekteydi. Batınilığın asıl etkeni İran/Pers medeniyetinin özlemini taşıyanlardı. Türklerin Anadolu taraflarına doğru göç ederken kullandıkları bu coğrafya aynı zamanda Batınilığın Türk göçerleri arasında yaygınlaşmasının da sebebi olmaktadır. Özellikle göçebe Türkmenlerin yaşayışları ve hayat şartları itibarıyla sahip oldukları özellikler bu yaygınlaşmada önemli bir sebep teşkil etmekteydi. Şartların zorluğu şeriat kurallarına uyma mecburiyetinin olmadığı bir düşüncenin kabul edilmesini

kolaylaştırmaktaydı. Fuat Köprülüye göre göçebe Türkmenler Batıniliği sadece benimsemekle kalmamış aynı zamanda yaygınlaşmasında da mühim bir rol almışlardı (<https://www.alevibektasi.eu>, -Köprülü: 1925; Er Tr: 5.3.2018). Batıniliğin tarihsel süreci ve Bektaşilik ile olan ilgi ve bağlantısı konu içerisinde işlenecektir.

Anadolu Aleviliğinin heterodoksiliğinin ikinci etkeninin Batınilik olduğundan yukarıda bahsedildi. Batıniliğin Türk/Anadolu Aleviliği ile kesişme yeri de Babailiktir. 1240 yılında Anadolu Selçuklularına karşı yapılan bir başkaldırı hareketi olan Babailik, göçebe Türkmenleri arasında çıkan ve Batını karakterde bir siyasal isyan hareketidir. Özetle denilebilir ki Anadolu Aleviliği bir taraftan Orta Asya İslam öncesi geleneklerinin İslam perdesi altında devamı ve Batını düşüncesinin sentezlenmesiyle oluşmuş bir yapıdır. Her iki yönden de heterodoksilik içerir.

Anadolu Aleviliğinin şekillenmesinde en önemli dönem Osmanlı- Safevi mücadelelerine de konu olan 1500'lü yılların başlarıdır. Bu süreçte Balım Sultan'ın Bektaşî tarikatının başına getirilmesi ve daha sonra Safevîlerin Anadolu'daki gayrı memnun kırsal bölge Türkmenleri ile kurduğu münasebetten ortaya çıkan Kızılbaş toplumunun etrafında dönen olaylar, günümüz Anadolu Aleviliğinin temelini oluşturmaktadır (Aktaş, 2013: 1). Anadolu Aleviliğinin şekillenmesinde etkili olan diğer akımlar konunun ilerleyen süreçlerinde ele alınacaktır.

Osmanlının Safevi devleti ve Kızılbaş toplumu arasındaki münasebetleri çerçevesinde gelişen Alevilik tarihi süreci, bu devletin son dönemiyle birlikte farklı bir noktaya taşınarak gündem oluşturmuştur. Milliyetçiliğin Osmanlının parçalanmasının en önemli sebeplerinden biri olmasıyla birlikte son dönem yönetici sınıfı da milliyetçi politikalar geliştirmiştir. Alevilik bu politikaların çok önemli bir parçası olarak gündeme gelmiştir. Buna göre milliyetçi politikaların bir devamı olarak dinin de millileştirilmesi çalışmalarına girişildi. Türk milletinin kendine has inançları ve geleneklerinin ortaya çıkarılması ve bunların eğitim yoluyla yeni nesillere anlatılması düşüncesi Cumhuriyet modernleşmesinin amaçlarından biriydi. Bunun için Türklerin İslam öncesi inançlarının devam ettirildiği bir toplumsal kesimin olup olmadığı araştırılmıyordu. Türk modernistleri bu arayışın bir sonucu olarak Alevilik ile buluştular. Bu politika ilkin İttihatçılar tarafından yürürlüğe konuldu. Buna dair bazı incelemeler ve alan çalışmaları yapıldı. Bu konuda en önemli rolleri Ziya Gökalp, Baha Said ve Fuat Köprülü aldılar. Özellikle Fuat Köprülü'nün yaptığı çalışmalar hem daha bilimsel bir

içerikteydi hem de kendinden sonraki Cumhuriyet politikalarında da önemli bir referans noktasını oluşturacaktı. Bu sürece uygun olarak yapılan çalışmalarda Aleviliğin heterodoks ve batını içeriğiyle Türklerin orta Asya inanışlarından olan Şamanizm'in bakiyesi olduğu düşüncesi öne çıkmaya başladı. Alevilik Türklerin 'milli dini' konumuna oturtuldu. Aynı politikalar Lozan sonrası süreçte Cumhuriyet politikası olarak da aynen benimsendi. Bu yaklaşım ikinci dünya savaşı sonrası ABD ile SSCB arasında başlayan soğuk savaş sürecine kadar devam etti.

Soğuk savaş sürecinde Alevilik, resmi devlet politikası açısından Türkiye'nin ABD ile kurduğu komünizm karşıtı ittifak politikasının bir sonucu olarak sol kanat ile müttefik kabul edilmiş ve muhalefet konumuna yerleştirilmiştir. Bu süreçte ABD'nin Yeşil Kuşak Projesinin gereği olarak desteklenen Sünni milliyetçi kesimden farklı olarak Alevilik muhalif bir kodda yer almıştır. Bu politika da 1980 yılında 12 Eylül darbesine kadar devam etmiştir.

12 Eylül'den ve 1989'da SSCB'nin dağılmasından sonra Alevilik bu kez resmi ideoloji olarak kabul edilen Türk-İslam sentezi çerçevesinde unutulmaya terkedilmiştir. Bu tezin bir devamı olarak SSCB'nin etkisinden çıkan Orta Asya Türk devletleri ile iyi ilişkiler geliştirilmesi politikası hakim olmuştur. Aleviler bu politika açısından da muhalif bir kesim olarak kabul edildiler. Bunun nedeni Alevilerin seksen öncesinde SSCB ile özdeşleşen ve sol ideolojiye yakın duran bir toplumsal kesim olarak görülmesiydi.

Türk İslam sentezinin bir politika olarak benimsendiği süreçte ülke sınırları içerisinde toplumsal kesimlerin uzlaşma içerisinde yaşaması amacıyla bazı yaklaşımların öne çıktığı görülmüştür. Bu yaklaşımlarda Türklerin Müslüman olmasında onların eski inanışlarının İslamiyet'e çok yakın olmasının büyük rol aldığı savunuluyordu. Bundan dolayı Türkler Müslüman olurken fazla zorlanmamışlardı. Bu yaklaşım sahiplerine göre Aleviler de eski Türk inanışlarının günümüzdeki takipçileri olduklarından Alevilik ile Sünni İslam arasında esaslı bir fark yoktu. Bunun böylece anlaşılıp benimsenmesinin ülkenin sosyal barışı için oldukça önemli olduğu savunulmaktaydı.

Alevilere yönelik resmi devlet politikası yukarıda ana çerçevesi belirtilen aşamalardan geçtiği halde Türkiye'deki siyasal partilerin kendilerine göre benimsedikleri veya uyguladıkları bir Alevilik tutumu da var olagelmıştır. Alevilik

üzerinde geliştirilen politikalara paralel olarak konu üzerinde yapılan çalışmalar da değişkenlik göstermiştir.

Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyet döneminde bu alanda çalışma yapanlardan Ziya Gökalp(1876-1924) doğrudan Aleviliği söz konusu etmeden eski Türk inanışlarını konu edinmiştir. Fuat Köprülü(1890-1966) eski Türk dinleri ile heterodoks tasavvuf çizgisi, Batınlık ve Türk Aleviliği arasında bağlantılar kurmuştur. Baha Said(1882-1939) Anadolu Alevi toplumu arasında yaptığı gözlem ve incelemelerde Alevilik ile Şaman geleneği arasında bağlantılar kurmuştur. Abdulkadir İnan(1889-1976) Orta Asya kökenli olduğu için Şamanizm konusunda en yetkin isim olarak çalışmalar yürütmüştür. Yusuf Ziya Yörük(1887-1954) Şamanizm ile Alevilik arasında bağlantılar kurarken Şamanizm'in totemcilikten farklı olduğunu vurgulamakla Emile Durkheim(1858-1917) ve onun etkisindeki Ziya Gökalp'ten ayrılmaktadır.

Alevilik konusunda bilimsel çalışmalar ortaya koyma konusunda soğuk savaş döneminden 1980'e kadar ki sürecin nispeten verimsiz dönemi temsil ettiği söylenebilir. Bu dönemden 80'li yıllara kadar yapılan çalışmalar, Aleviliğe ait bazı tarihsel kaynakların yayını şeklinde olmuştur. 1977 yılında konu ile ilgili çalışmalar ortaya koyan Mehmet Eröz Cumhuriyetin ilk yıllarında benimsenen düşüncenin devamı olarak Aleviliğin Gök Tanrı inancının bakiyesi olduğu tezini işlemiştir. 90'lı yıllarda Alevilik ile ilgili çalışmaların yeniden yükselişe geçtiği dönem olduğu görülmektedir. Bu süreçte yapılan çalışmalarda Aleviliğin Şiiliğin devamı olduğu, Şamanizm'in devamı olduğu, Anadolu ve Orta Doğu'nun eski inançlarının bir devamı olduğu şeklinde düşünceler öne sürülmüştür. Bunlara ek olarak Aleviliğin senkretist bir yapı olduğu yani başından beri gelen süreçler içerisinde birçok etkiye maruz kalarak meydana gelen bir inanç manzumesi olduğu şeklinde tezler ortaya atılmıştır. Ahmet Yaşar Ocak Aleviliğin açıklanmasında en elverişli tezin bu sonuncusu olduğunu söylemektedir (2005: 223). Aleviliğin doğru anlaşılmasına, 80'li yıllardan sonra yaptığı çalışmalarla önemli katkılar sağlayan Ocak, Aleviliğin senkretist yapısını en net olarak vurgulayan yazarlardan biridir. İrene Malikoff ise Aleviliğin dünya çapında kabul gören uzmanlarından biridir. Malikoff Aleviliğin içinde yer alan ayin ve erkanlar ile Türklerin İslamiyet öncesi inançlarından olan Gök Tanrı kültü, tabiat kültü, atalar kültü ve Şamanizm, Budizm, Zerdüştilik ve Maniheizm gibi dinler ve inanışlar arasında bulunan benzerliklerden hareketle Aleviliğin bütün bu inançlardan etkilendiğini savunmaktadır. Ayrıca

Alevilikteki tenasüh, hulul, Hak-Muhammed-Ali kavramları ile cem ayini, musahiplik ve ikrar ayinleri, Hızır ve Nevruz gelenekleri gibi uygulamaların İslam öncesi kökenleri üzerinde durmuştur.

Anadolu Aleviliğinde üzerinde durulması gereken diğer bir konu Aleviliğin etnik köken ile bağlantısıdır. Türkiye sınırları içerisinde yaşayan Arap kökenli Aleviler olan Nusayriilerin Türk Aleviliği ile bir bağlantısının olmadığı bilinmektedir. Türkiye sınırları içerisindeki Kürt-Zaza kökenli Aleviliğin ise Türk/Anadolu Aleviliği ile bağlantısının olduğu kabul edilmektedir. Bu genel değerlendirmeden sonra konu ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Bundan sonraki kısımda Anadolu Aleviliğinin etkilendiği başat unsurlardan biri olan ve İran kadim geleneğinin genel olarak İslam'a ve özelde Araplara duydukları muhalefetle birleşen Şia'nın özellikleri incelenecektir.

2.2. Şia İnancının Özellikleri

Şia inancı temelde peygamberden sonra Müslümanların başına geçecek yönetici ile ilgili olan imamet konusunu İmanın şartlarından biri olarak kabul etme yönüyle Sünni İslam'dan ayrılır. Bu inanişe göre Hz. Peygamberden(asm) sonra on iki imamın yönetici/devlet başkanı/halife olması gerektiğini kabul etmek imanın şartlarından biridir. Bu mezhep, ibadet ve muamelatta on iki imamın altıncısı olan İmam Cafer-i Sadık'ın ortaya koyduğu fıkıh mezhebine dayanır. Bu mezhebe göre peygamber masum olduğu ve hata yapması mümkün olmadığı gibi onun yerine geçecek olan idareciler de masum olmalıdırlar. Yönetimde hata yapmaktan korunmak bu yolla olabilir. Buna imamın masumiyeti denilir. Şia'ya göre on iki imam masum oldukları için bir mü'minin onları Müslüman devletinin yöneticisi olarak kabul etmesi zorunludur (Gölpınarlı, 2016: 52).

On iki imamın birincisi Peygamberin kızı ile evli ve peygamberin amcasının oğlu olan İmam Ali'dir. 598 veya 600 yıllarında doğmuş 661 yılında bir harici tarafından şehit edilmiştir (Yaman, 2007: 194; Fırlalı, 1989: 371). İkinci imam Hz. Ali ile Hz. Fatıma'nın büyük oğlu Hz. Hasan'dır. İmam Hasan 625'te Medine'de doğdu ve 669'da yine Medine'de, rivayete göre Emevilerin yönlendirmesiyle karısı tarafından zehirletilerek şehit edildi (Noyan, 1993: 83). Üçüncü imam 626 yılında Medine'de doğan ve 680 yılında Kerbela'da Yezit tarafından şehit ettirilen Hz. Hüseyin'dir

(Yaman, 2007: 196). Dördüncü imam 659 yılında Medine’de doğan Hz. Hüseyin’in oğlu Zeyn-ül Abidin (İbadet edicilerin süsü) Ali bin Hüseyin’dir. 712 yılında elli üç yaşında zehirlenilerek şehit edilmiştir (Kılavuz, 2013: 365). Beşinci imam 677 yılında Medine’de doğan, Zeyn-ül Abidin’in oğlu Muhammed Bakır’dır. Bakır ilim ve hikmetin künhüne varmış olan demektir. Ca’feri mezhebinin fıkıhtaki ikinci büyük imamıdır. 733 yılında elli yedi yaşında iken zehirlenilerek şehit edilmiştir (Öz, 2005: 506). Altıncı İmam Muhammed Bakır’ın oğlu İmam Cafer-i Sadık’tır. 699 veya 702 yılında Medine’de doğdu. Ca’feri mezhebinin birinci imamıdır. 765 yılında altmışaltı yaşında zehirlenilerek şehit edilmiştir (Öz, 1993: 1). Yedinci İmam Ca’fer-i Sadık’ın oğlu Musa el Kazım’dır. 745’te doğmuş 799 yılında zehir verilerek şehit edilmiştir (Öz, 2006: 219). Sekizinci İmam Musa el Kazım’ın oğlu Aliyy’ür Rıza’dır. 765, 768 veya 770’te Medine’de doğmuş 819’da zehir verilerek şehit edilmiştir (Kılavuz, 1989a: 436). Dokuzuncu İmam Muhammed üt Takıy imam Ali Rıza’nın oğludur. 811 yılında doğmuş 835 yılında zehirlenilerek şehit edilmiştir (Gölpınarlı, 2016: 58). Onuncu imam Ali Nakıyy dokuzuncu imam Muhammed Takıy’ın oğludur. 829 yılında doğmuş, 868 yılında zehirlenilerek şehit edilmiştir (Kılavuz, 1989b: 394). On birinci imam Hasan’ül Askeri’dir. 846 yılında Medine’de doğdu İmam Ali Nakıy’ın oğludur. 874 yılında zehirlenilerek şehit edilmiştir (Algar, 1997: 289). On ikinci İmam Mehdi’dir. İmam Hasan’ül Askeri’nin oğludur. 869’da doğmuştur. Şia inancına göre on ikinci imam olan Mehdi babası Hasan’ül Askerinin 874’te vefat etmesinden sonra gizlenmiş ve onunla Şia arasında birkaç kişi elçilik görevi görerek iletişim sağlamıştır. Son elçi olan Ali bin Muhammed adındaki kişi 940-941 yılında vefat ettikten sonra Gaybubet-i Kübra denilen büyük gizlilik dönemi başlamıştır. İmam Mehdi şu an sağdır ve ahir zamanda zuhur edecektir. Şia inancında on iki imamı İslam devletinin başkanları olarak kabul etmek imanın şartlarından birisidir (Yavuz, 2003: 372).

On İki İmam’a ek olarak bir de on dört masum vardır. Bunlar Şiilik açısından on iki imama ek olarak Hz. Peygamber (asm) ile Hz. Fatıma’dır. On dört masum ifadesinin bir de Anadolu Aleviliğinde bir yeri vardır ki on iki imamın daha bebeklik çağında iken su-i kastla öldürülen on dört çocuğu olarak anlatılmıştır (Yaman, 2007: 217; Yüksel, 2002: 144). Masum kavramının çocuk yaştakilere denilmesinden hareketle bazı Alevi kaynaklarda on dört masumun, ‘bebeklik çağında öldürülen çocuklar’ anlamında

kullanılmasının yanlış olduğu, doğrusunun Şia'daki gibi olduğu savunulmuştur (Gölpınarlı, 2016: 60).

Şia'da dinin dört esası vardır bunlar: Kur'an, sünnet, icma ve akıldır. Kur'an peygambere inen kutsal kitaptır. Sünnet peygamberin Kur'an'ı açıklamak için söyledikleri ve yaptıklarıdır. Peygamberin yaptıklarının aktarımı on iki imam ve Hz. Fatıma tarafından yapılmış olmalıdır. İcma, imamiyyenin üzerinde ittifak ettikleri konulardır. Kitap sünnet ve icmada bulunmayan veya halledilmeyen konularda akıl devreye girer. Fakat bu akıl herkesin akli değildir. Bundan dolayı imamiyyeye göre toplum müçtehit ve mukallit diye iki kısma ayrılır. Kur'an, sünnet ve icmada bulunmayan konuları çözmek müçtehitlerin yetkisindedir. Diğer insanlar da müçtehitleri taklit ederler. Onlara da mukallit denilir (Gölpınarlı, 2016: 50-51).

İsna Aşeriyye de denilen on iki imam Şiiliğinde imanın şartları/dinin usulü beştir. Bunlardan birincisi olan tevhid; Allah'ın var ve bir olduğuna iman etmektir. İkincisi olan nübüvvet; peygamberlere imandır. Allah seçtiği kullarına Cebrail meleği vasıtasıyla vahyini tebliğ eder. Üçüncüsü imamettir. Peygamberden sonra gelecek ve hem dini muhafaza edecek hem adaletle hükmedecek Hz. Ali ve onun soyundan gelen on bir imamdır. İmamlar da masumdur, günah işlemekten korunmuşlardır (<http://tr.wikishia.net/view/%C4%B0mamet-Er> Tr: 15.02.2018). Dördüncüsü ahirete imandır. Yani insanlar ölümlerinden sonra kıyametin kopmasının ardından yeniden diriltilip yaptıklarından hesaba çekileceklerdir. Beşincisi adalettir. Yani Allah adaletlidir. Adaletli olduğu için insanın iradesini herhangi bir şeye zorlamaz. Dolayısıyla insan iradesiyle yaptıklarından dolayı sorumluluğu başkasına yükleyemez. Bu beş iman şartından üçü; tevhit, nübüvvet ve mead(ahirete iman) dinin aslı kabul edilmiştir. İman şartlarından diğer ikisi olan imamet ve adalete inanmayanlar dinden çıkmış olmazlar (http://tr.wikishia.net/view/Usul-i_Din- Er Tr: 15.2.2018).

Dinin Furu'u iki kısımdır. Bunlardan birincisi ibadetler ikincisi muamelat ve cezalardır. İbadetler on tanedir: Namaz, oruç, hac, zekat, humus(belirli şeylerde beşte bir payın peygamber soyundan gelen fakirlere verilmesi), cihat, tevella(Ehl-i beyt'i sevmek), teberra(Ehl-i beyt'in düşmanlarına düşmanlık etmek ve onlardan beri durmak), emr-i bil ma'ruf(iyiliği emr etmek), Nehy an'il münker(kötülükten sakındırmak). Muamelat ve cezalar, alış veriş, borç rehin vakıf, evlilik, boşanma gibi

konuları ve dini bir kusur sonucunda çekilecek bedeni ve mali cezaları ifade eder (http://tr.wikishia.net/view/F%C3%BCru-u_Din-Er. Tr: 15.2.2018).

Yukarıda bahsi geçen ana çerçeve Şia inanışları bu mezhebe bağlı alt guruplarda da bulunmakla beraber bazı değişiklikler gösterebilmektedir. Şia'da ana akım olarak bulunan ve ortodoksiyi temsil eden İsnâ Aşeriyye/İmamiyye mezhebinde bu özellikler bulunmaktadır. Fakat Şia'da İsnâ Aşeriyye'den farklı olarak Zeydiyye ve İsmailiyye mezhepleri ve daha başka galiye/aşırı Şia gurupları da bulunmaktadır. Genellikle İsmailiyye bünyesinde gelişen ve Batını düşünceleri esas kabul eden Şia'nın gulat fraksiyonları en temelde Hz. Ali'ye yükledikleri insan üstülüğe ve ilahi niteliklere dayanır. Şia'da Hz. Ali hakkında sahip olunan bu inanışların çoğu zaman Anadolu Aleviliğinde de bulunduğu görülmektedir. Anadolu'da Ali'nin yeryüzünde Allah'ın görüntüsü olduğuna inanan Aleviler vardır. Bu inanışların menşei ile ilgili olarak çeşitli yaklaşımlar dile getirilmiş, onların eski Türk ve İran dinlerinde yer alan bazı inanışlara dayandığı savunulmuştur. Uygurlar arasında var olan Totemizm ve Maniheizm de yer alan bazı inanışların Şii telakkileriyle kaynaşmış olduğu ve onuncu asır başlarında Buğrac Türklerinin Hz. Ali'yi mabut olarak gördükleri bilinmektedir. Eski Türklerde Gök Tanrı yerine Hz. Ali konulmuştu (Melikoff, 1994: 24). Bu inançlar Türk Paganizminin sonradan Şia'nın gulat/aşırı fırkaları altında devamından başka bir şey değildi (Köprülü, 2005a: 211). Benzer düşüncelerin Anadolu Aleviliğinde de bulunması bu inanışların köken olarak İslamiyet öncesi Orta Asya Türk inanışlarına dayandığı ihtimalini güçlendirmektedir.

2.3. Şia Mezhepleri

Şia'nın içinden çıkan ve bazı konularda on iki imam Şiiliğinden ayrılan en önemli mezhepler Zeydilik ve İsmaililiktir. Bu iki Şia mezhebinden Anadolu Aleviliği üzerinde taşıdığı Batını inanç özellikleri itibarıyla etkili olanı, İsmaililiktir. Anadolu Aleviliğinin İslami ibadetler ile ilgili yaklaşımının büyük oranda İsmaililik ve Batınıliğe benzemesi bunu göstermektedir. Bu nedenle burada Zeydilik ile ilgili kısaca bir değerlendirme yapıp daha çok Fatımi Şii devletinin kurucu doktrini olan İsmaililik ve daha sonra da Batınilik üzerinde durulacaktır.

2.3.1. Zeydilik

Şia'nın ana akım isna aşeriyye/Caferilikten başka Zeydiyye ve İsmailiyye adında iki mezhebi daha vardır. Zeydiyye mezhebi İmam Zeynel Abidin'in oğlu Zeyd'den ismini almaktadır. Zeydiyye'ye göre beş imam vardır. Bunlar imam Ali, İmam Hasan İmam Hüseyin, İmam Zeynelabidin ve onun oğlu İmam Zeyd'dir. Diğer Şia mezheplerinde beşinci İmam Muhammed Bakır'dır. Fakat Zeydilikte beşinci İmam, Muhammed Bakır'ın kardeşi ve Zeynelabidin'in oğlu Zeyd kabul edilir. Bu mezhepte birinci halife Hz. Ebubekir ile ikinci halife Hz. Ömer aleyhinde bulunmak yoktur. Buna göre İmam Zeyd ilk iki halifenin aleyhinde bulunanlardan teberri etmiş ve onları 'terk edenler' manasıyla Rafizi olarak nitelendirmiştir.

Şia'nın bu kolu daha çok Yemen'de yayılmıştır. Bu mezhep Şia'nın Ehl-i Sünnete en yakın mezhebidir (Gökalp, 2007: 67). Zeydilikte İmamet düşüncesi diğer Şia mezheplerinden farklıdır. Bu mezhebe göre İmamet nasla tayin edilen bir konu değildir. İmamlarda ismet sıfatı yoktur. Hz. Ali nasla imam tayin edildiği için değil sahabenin en faziletlisi olduğu için halife olmalıydı. Fakat en faziletli olan dururken ondan daha az faziletli olanın imameti de eğer ümmet kabul etmişse caizdir. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in halifeliği bu kural gereği caizdir (Gökalp, 2013: 330). Fatıma oğullarından halifelik için kılıç kuşanıp yola çıkan kimseye destek olunmalıdır. İmam Zeyd taşıdığı bu düşüncelerin gereği olarak 740 yılında Emevilere karşı isyan başlatmıştır. Bu isyanda kendisine biat edenlerin kendisine destek olmaktan vazgeçmelerinden dolayı teşebbüsü sonuç vermemiş ve kendisi de şehit edilmiştir.

İmam Zeyd'in bu isyanı sonradan Emevilere karşı ortaya çıkan ve Abbasi hâkimiyetini sonuç veren siyasi olaylar için önemli bir katkı sağlamıştır (Gökalp. 2006: 39). Zeydilik doktrin olarak taşıdığı bu özelliklerden dolayı İslam siyaset tarihinde yer almış ve günümüze kadar da varlığını devam ettirmiştir. Zeydiliğin Anadolu Aleviliği üzerinde doğrudan bir etkisi bulunmamakla birlikte ortak bazı noktalardan bahsedilebilir. Bundan dolayı Zeydilik bu çalışmada kısaca yer almıştır.

2.3.1.1. Rafizilik

Zeydilik ile ilişkili olarak ortaya çıkan kavramlaştırmalardan biri de Rafiziliktir. İmam Zeynelabidin'in oğlu Zeyd ile ilişkili olarak gündeme gelen Rafizilik Şia içinde

yer alan bir mezhep olmaktan çok Şia'nın içinde belli bir tutum sahiplerini ifade eder. Ehl-i Sünnet kaynaklarında bazen doğrudan Şia ile eş anlamlı olarak bazen de Şia'nın Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer aleyhinde olanlarını ifade etmek için kullanılmıştır. Bundan dolayı Rafizilik bir Şia mezhebini değil Şia'daki bir tutumu ifade eder. Arapçadaki rafz(terk etmek, ayrılmak) kökünden türeyen rafıza, Mustafa Öz'e göre 'bir fikir veya guruptan ayrılan kişi yahut topluluk' demektir (2007 b: 396; Yılmaz, 2017: 150).

Şia ıstılahı içindeki terim anlamı Zeyd b. Zeynelabidin'den ayrılanları ifade eder. Zeydiliğin imamı Zeyd bin Ali Emevilere karşı Kufelilerin de desteğiyle 740 yılında isyan başlatır. Taraftarlarından bir kısmı ondan, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'i meşru halife sayma fikrinden vazgeçmesini, onların Hz. Ali'nin hilafet hakkını gasp ettiğini ilan etmesini isterler. İmam Zeyd bu isteğe uymayınca ondan ayrılırlar. Zeyd de onlara 'rafaztümuni'(düşmana karşı beni yalnız bıraktınız) der. Söz konusu gurup bundan sonra Rafizi olarak ifade edilmeye başlandı. Zeyd b Ali'den ayrılan ve İmam Cafer-i Sadık'a bağlanan bu guruba İmamiyye denildi. İmamiyye gurubu Zeydiler tarafından 'Zeyd'i terk edenler' anlamında ve küçültücü bir niteleme olarak Rafıza diye anılmaya başlandı. On iki imam Şiiliğinin ortaya çıkıp İmamiyyeyi de içine alarak Şia'yı temsil etmeye başlamasıyla Rafıza nisbesi bazen Şia için de kullanılmıştır. Ehli Sünnet açısından ilk üç halifenin hilafetini reddeden Şia Rafıza olarak anılmıştır. Kavramın Ehli Sünnet açısından ifade ettiği küçültücü manaya karşılık İmamiyye mensupları bu isme olumlu bir içerik vererek savunmaya başlamışlardır. Firavundan ayrılıp Hz. Musa'ya tabi olan yetmiş kişilik bir guruba da rafizi denildiği ve bu nitelendirmenin Muhammed Bakır ve Cafer-i Sadık tarafından kabul edildiği ileri sürülmüştür (Koçoğlu, 2012: 220).

Rafizi kavramının Anadolu Aleviliği ile ilgisi, Osmanlı Safevi mücadeleleri dolayısıyla gündeme gelmiştir. Safevi devletinin Anadolu'da bulunan Kızılbaş zümreleri üzerinden Osmanlı ile yaşadıkları çatışmalı gerilim, sözü edilen toplulukların Osmanlı kaynaklarında aşağılayıcı bir ifade olarak Rafizi diye anılmasına neden olmuştur. Diğer bir ifade ile Osmanlı kaynaklarında Rafizi olarak nitelendirilen topluluklar Alevi/Kızılbaş zümreleri olmuştur (Yılmaz, 2017: 153).

2.3.2. İsmailiyye

Diğer bir Şia mezhebi de İsmailiyyedir ki bu mezhep sonradan çok önemli etkileri olacak olan Batınlık akımı ile doğrudan ilgilidir. İsmail, İmam Cafer-i Sadık'ın büyük oğludur. Hakkında 755, 762, 772 yıllarında vefat ettiği şeklinde tarihler bulunmaktadır. Bu konuda ağırlıklı görüş 765 yılında vefat eden babası İmam Cafer Sadık'ın daha hayattayken oğlu İsmail'in vefat ettiği'dir (Tan, 2005: 41). İsmail'in imametini kabul edenlere İsmailiyye denilmektedir. İsmailiyye mezhebi on iki imam yerine yedi imamı kabul ettikleri için onlara yedililer anlamında Seb'iyye de denilir. İsmail'in ölmediğine mehdi olduğuna ve ahir zamanda zuhur edeceğine inanmaktadırlar. Bu mezhebin bağlıları sonradan Fatımi devletini kurmuş ve bir dönem Yemen, Bahreyn, Suriye ve Mısır'a yayılmış günümüzde ise Hindistan'da yoğunlaşmışlardır (Gölpınarlı, 1972: 314).

İsmailiyye İmam Cafer Sadık'ın vefatından(765) Ubeydullah El- Mehdi'nin Kuzey Afrika'da ortaya çıkmasına kadar(908) kendini gizlemiştir (Tan, 2005: 60). Setr dönemi denilen bu süreçte İsmaililiğe mensup davetçiler olan dailer tarafından kurulup yönetilen gizli ihtilal teşkilatı mezhebin yayılmasında önemli bir etken olmuştur (Betlik, 2016: 59). İsmaililik İslamiyet'in yorumlanmasında yeni bir yaklaşımı ifade eder ki bu yaklaşım daha önceden hiç dile getirilmemiş bir metodu kullanır. Bâtınlığın temelini meydana getirecek olan bu metot İslam dinine ait nasların/hükümlerin zahir ve batın olarak sınıflandırılıp zahir hükümlerin batının kabuğu olarak değerlendirilmesi üzerine bina edilmiştir. Batın manasına ulaşan kimse için zahir olarak ifade edilen şeriata uyma ve ona bağlı kalma zorunluluğu ortadan kalkmaktadır. Batın manasına ulaşmak için tevil metodu kullanılır (Öz ve Şeka, 2001: 128).

İsmailiyye'ye göre tarih devirler şeklinde devam eder. Her devir yedili bir özelliğe sahiptir (Betlik, 2016: 59). Her devirde bir natık nebi ve yedi samit imam gelir. Natık nebi peygamberdir. Vahyin zahirini ifade eder. Sonra gelen imamlar ise vahyin Batını anlamlarını ifade ederler. Her devrin yedinci imamı diğerlerinde bulunmayan ilahi bir güce sahiptir. Âdem peygamber natıktır, Şit(as) onun samitidir. Nuh(as) natık, Sam onun samitidir. Musa(as) natık, Harun(as) onun samitidir. İsa(as) natık, Şem'un onun samitidir. Muhammed(asm) natık, Hz. Ali ve ondan sonra gelen altı imam onun samitidirler (Betlik, 2016: 83). İsmailiyye'nin yedinci imam olarak kabul ettiği Cafer

sadık'ın torunu ve İsmail'in oğlu Muhammed natık nebi ve mehdi olarak tekrar gelecek İslam şeriatını ortadan kaldıracak ve yeni bir şeriat getirecektir. Bu yeni şeriat batını gerçeklerin hepsini kapsayacak ve bütün aleme hakim olacaktır. O gelene kadar her birine cezire denilen on iki bölgede Muhammed bin İsmail'in vekillerinin bulunacağına inanılmıştır. İsmaili'lerdeki bu yedi devir inancından dolayı kendilerine Seb'iyye(yedililer) de denilmiştir (Gölpınarlı, 1972: 315).

İsmaili düşünceye dayanan Fatımi Şii hilafet devletinin kurulması, Kufe'li İsmaili dai Ebu Abdullah'ın bir misyoner olarak Abbasi hilafet merkezinin uzağında bulunan Kuzey Afrika'da sürdürdüğü faaliyetlere dayanır. Kendisi hem İsmaili düşünce açısından hem de Batını ilimler açısından iyi yetiştirilmişti. Ebu Abdullah 893 yılından itibaren Kuzey Afrika'da bulunan Kutame kabilesinin arasında sürdürdüğü faaliyetler sonucu, 909 yılında Ağlebiler Devletini yıkarak yerine Fatımi devletini kurdu (Çelik, 2005: 445-449). Ebu Abdullah'ın Ubeydullah'a Fatımi devlet yönetimini teslim etmesine kadar sürdürdüğü faaliyetleri vekaletendi. O dönemde İsmaili imamı olan ve Ebu Abdullah tarafından taraftarlarına beklenen mehdi olarak takdim edilen İmam Ubeydullah el Mehdi'nin 910 yılında devletin başına halife olarak gelmesiyle Fatımi hilafet devletinin kuruluş süreci tamamlanmış oldu (Çelik, 2005: 450).

Fatımi devletinin kuruluş bölgesine bakıldığında buranın zor coğrafi şartlara sahip olduğu ve burada yaşayan nüfusun İslamiyet'e şeklen bağlı olduğu görülmektedir. Ayrıca Ebu Abdullah'ın aralarında faaliyet gösterdiği Kutame kabilesinin de oradaki Ağlebiler idaresiyle vergi vermeme konusunda problemlili olduğu bilinmektedir. Ebu Abdullah'ın İslam'ın merkezi yerlerinden olan Basra-Bağdat taraflarında yetişip gelmiş olması ve Ehl-i beyt adına hareket eden bir dai olarak faaliyet göstermesinin etkisi de büyüktü. Bölge nüfusunun İslamiyet konusunda yetersiz oluşu ve coğrafi olarak İslam merkezlerinden uzak olmasının Ebu Abdullah'ın propagandalarının yerleşmesinde önemli bir paya sahip olduğu anlaşılmaktadır (Çelik, 2005: 451).

İsmailiyyenin Muhammed b. İsmail'in gizlenmiş son imam olduğu, mehdi olarak tekrar geldiğinde natık olarak görev yapacağı ve imamların yedi ile sınırlandırılması şeklindeki ilk doktrin Fatımilerin ortaya çıkmasıyla zorunlu olarak yeniden düzenlenmiştir (Lewis, 1997: 1121). Buna göre Fatımilerin atası Muhammed b. İsmail olarak kabul edilmiş ve onun sonradan mehdi olarak tekrar döneceği düşüncesi terk edilmiştir. Yani Muhammed b. İsmail Fatımi devletinin kurulmasıyla ruhen

gelmiştir (Öz ve Şeka, 2001: 131). Fatımiler Muhammed b. İsmail ile ulaşılması arzulanan hedeflere doğru ilerlemektedir. Fatimilerle birlikte o zamana kadar ‘zahir’i göz ardı etme ve batını öne çıkarma düşüncesinden de vaz geçilmiş ve ‘zahir’ de önemli görülmeye başlanmıştır. Bunun sebebi devlet olma durumunun gerektirdiği toplumsal düzenin sağlanmasında zahiri fıkıh kurallarına duyulan ihtiyaç olmalıdır. Bu dönemde İsmâni Aşeriyye fikhına yakın bir İsmaili fikhı da ortaya çıkmaya başlamıştır (Lewis, 1997: 1120).

İnsan hayat ve ölüm ile ilgili de farklı bir yaklaşım sergileyen İsmaililiğe göre müminin ruhu duruma göre bir nurani yapıyla bitişir. Bilgi ve irfan olarak geliştikçe bitiştiği nur noktası büyür. Sonra daha yukarı mertebelerdeki ruhlar ile birleşmek için yükselir. İnanmayanların ruhları ise cesetlerinde kalır ceset çürüdükçe ruh zararlı yaratıklar haline veya taş ve madenler haline gelen pisliklere dönüşür (El Mağribi, 2004: 145).

Fatimi devletinin sınırları Müstansır-Billah’ın hilafet devresinde (1036-1094) en geniş şekline ulaştı (Eymen Fuâd es-Seyyid, 1995: 231). Aynı dönemin sonunda Fatimi Devleti doğu ve batı İsmailileri olarak iki kola ayrıldı. İsmaililiğe bağlı Fatimilerin bir kolu Müstansır-Billah’ın bir oğlu olan Nizar’a izafetle Nizariyye, diğer kolu da diğer oğlu Müsta’li Billah’a izafetle Müstaliyye olarak isimlendirilmiştir. Nizarilere göre Fatimi hilafetinin Nizar tarafından devam ettirilmesi gerekirken Müsta’li Billah ona haksızlık ederek hakkı olan hilafeti ondan aldı ve onu öldürttü. Bu duruma muhalefet etmek için Hasan Sabbah Nizar’ın sağ bırakılan torununu İran’a getirerek yetiştirir. Nizariler doğuda Mısır dışında kalan İsmaililerdir. Nizarilerin düşüncelerinin yayılmasında etkili olan en önemli ismin Hasan Sabbah olduğu söylenebilir (Lewis, 1997: 1122). Hasan Sabbah’ın Fatimi yönetimi açısından etkisine ek olarak İran coğrafyasında Batınilığın yerleşmesinde önemli çabaları olmuştur. Bu faaliyetleri sonucunda Selçuklular üzerinde önemli bir tehdit olarak bulunmuştur. Hasan Sabbah’ın Batınilığı, daha sonra siyasal isyana girişen ve Bektaşiliğin de bağlı bulunduğu Babailik hareketini etkilemiştir (Ersan, 2013).

2.3.2.1. Nizariler

Nizariliğin teşekkülünde etkili en önemli isim olan Hasan Sabbah İranlıdır. Köken olarak İmamiyye Şiasına bağlıdır. Çocukluğunda kendisinde görülen

kabiliyetlerden dolayı kendisine, Mısırda hükmeden Fatımilerce kurulan Darülhikme'ye gitmesi tavsiye edildi. Darülhikme, Kahire'de Abbasiler tarafından kurulan Beytül Hikme adlı ilim ve felsefe okulu ile rekabet edebilmek amacıyla 1004 yılında kurulan bir ilim merkeziydi (Kaya, 1993: 537). Mısır'a gittikten sonra saray çevreleri ile iyi ilişkiler geliştirdi. Bu arada İsmaililiğin düşüncelerini öğrendi. Kendi ülkesi olan İran'da Fatimi hilafetinin temsilcisi olarak İsmaili düşüncenin propagandasını yapmak üzere halife ile anlaştılar. Fatımilerin sarayında yaşanan hilafet verasetinde bir tarafi desteklemesi ve desteklediği taraf olan Nizar'ın hilafeti kaybetmesiyle birlikte Mısır'dan İran'a gitti. Kazvin'in kuzeybatısındaki Elburz Dağları üzerinde sarp bir mevkide bulunan Alamut Kalesini ele geçirerek oraya karargah kurdu. Burada 'haşşâşin' adında bir terör örgütü kurdu ve etrafındaki idarecilerin korkulu rüyası oldu. Bu faaliyetlerini İsmaililiğin Nizariye kolunun imamının temsilcisi olarak sürdürmekteydi (Lewis, 1997: 1122). Bu amaçla faaliyet sürdürdüğü Alamut merkezli kuzey İran taraflarında, o zamana kadar İran hükümdarlarınca ele geçirilemeyen savaşçı kimseler bulunmaktaydı. Hasan Sabbah kendince uyguladığı bazı taktiklerle bunların arasında Bâtıniliği yaymayı başardı. Bu süreçte Selçuklular tarafından sürekli kuşatıldı ise de her seferinde kuşatmalar başarısızlıkla sonuçlandı. Bunun en büyük sebebi Hasan Sabbah'ın karargâh olarak kullandığı alanların coğrafi zorluğuydu.

İsmaililiğin Hasan Sabbah tarafından oluşturulan Nizariyye kolunun en belirgin özelliği fırka düşmanlarının öldürülmesinin dini bir vazife olarak görülmesidir. Bu ilke Hasan Sabbah'ın fedailerinin, işledikleri cinayetleri ibadet olarak görmesinden kaynaklanıyordu (Lewis, 1997: 1122). Hasan Sabbah kendi mensupları için eğitimi yasaklamıştı. Ona göre Allah akılla değil imamın rehberliğiyle tanınabilirdi. Otoritenin kaynağı Allah tarafından tayin edilen masum imamdır. Hakikat ancak onun talimiyle öğrenilebilirdi (Cuveyni, 1260: 550). Sadakati ve itaati esas alan bu düşünce dönemin siyasi toplumsal ve dini düzeni için büyük bir tehdit konumundaydı. Kendi aralarında birbirlerine 'refik/yoldaş' diye hitap ederlerdi (Betlik, 2016: 128). Kendilerine 'fedailer' denilen bir teşkilat kuruldu. Bu militan özellikli fedailer elleri hançerli olarak muhalifleri cinayetlerle bertaraf ediyorlardı. Hasan Sabbah, taraftarlarının belirsiz arzu ve inançlarını, mevcut düzenden memnun olmayan kesimlerin kurlsız ve hedefsiz öfkelerini daha önce hiç yapılmadığı kadar düzene sokup, disiplinli ve teşkilatlı bir şekilde yöneterek Selçukluları uzun süre meşgul etmiştir. Hatta Hasan Sabbah'ın

fedaileri tarafından su-i kastla öldürülenlerden biri de dönemin meşhur siyasetçilerinden biri olan vezir Nizamü'l Mülk'tür (Cuveyni, 1260: 554-5).

Selçuklu Sultanı Melikşah Bâtınilikle mücadele etmek için Nizamiye medreseleri ile Sünniliği desteklemekteydi (Lewis, 1997: 1123). Dönemin en büyük alimlerinden biri olan İmam Gazali de Batıniliğin fikri temellerini çürütmek amacıyla bazı eserler yazmıştır. Bu yolla Nizari Batıniler halktan izole edilmekteydiler. Fakat bütünüyle ele geçirilmeleri mümkün olmamaktaydı. Hasan Sabbah'ın formüle ettiği Nizari doktrine göre din ile ilgili bilgilerin sadık bir öğreticiden öğrenilmesi zaruridir. Bu öğretici de Allah tarafından tayin edilen İsmaili imamıdır.

Hasan Sabbah 1124 yılında Alamut kalesinde öldü (Betlik, 2016: 10). Yerine gelen yöneticiler aynı düşüncüyü devam ettirmekteydiler. 1164'te Alamut'un dördüncü hâkimi olan Hasan Alazikrihisselam oğlu Muhammed tarafından sürdürülecek olan 'kıyametü'l kıyamah' doktrinini ilan etti. Hasan kıyamet doktrinine göre kendisinin Nizar'ın neslinden gelen imam olduğunu, kıyamet diye isimlendirdiği yeni bir devrin başladığını, mistik hayatla bağdaşmadığı gerekçesiyle Şii fikhını ilga ettiğini, mensuplarını namaz, oruç ve diğer dini emirlerden menedip içkiyi helal saydığını ilan etti. Yeni başlayan Kıyamet doktrinine göre mevcut imam İmam-ı Ali ile özdeşleşerek onun ruhi gerçekliğinde mü'minlere tecelli eder. Ona inananlar da Selman-ı Farisi ile özdeşleşir. Böylece İmam ile inananları arasındaki öğretim hiyerarşisi ortadan kaldırılmış olur. Hasan Alazikrihisselam 1166 yılında öldürüldü (Öz, 2007: 200; Cuveyni, 1260: 570).

Hasan Sabbah'ın fikirleri Suriye'nin kuzeyinde Ebu Tahir es Saiğ ve Behram adlı batını dailer tarafından yaygınlaştırılmışlardır. Kuzey Suriye'de Batıniliğin güçlendiği bu süreçte haçlı seferleri vardı. Mısır Fatimilerinin müdafaa ettikleri müfrit Şiilikle Sünnilik arasındaki korkunç nefret ve İran ile Suriye'de derin kökler salan batını guruplarının kuvvetli birer siyasi heyet olarak Sünnilik aleyhine meydana atılmasıyla İslam âleminin imhası için yola çıkan Hıristiyan kuvvetlerinin başarılı olması gayet normaldi (Köprülü, 2005a: 190). Bâtıniler Ehl-i saliple(haçlılar) gayet dostane münasebette bulundular ve Suriye'ye bağlı Banyas'ı Franklara teslim ettiler(1126). Kuzey Suriye'nin birçok sağlam kalelerini ele geçiren bu taifelerin reislerine Şeyh-ül Cebel denilmekteydi. Bunlardan en çok bilinen isim Raşidüddin'dir. İran ve Hint'te olduğu gibi Suriye'nin kuzeyinde de bulunan Batını taifeler(Nusayriler) Hasan Sabbah

döneminden kalma bir kısım İsmaililerin bakiyeleri ve eski Haşîşiyun'un torunlarıdır (Köprülü, 2005b: 139). Alamut Kalesi çevresinde bulunan Nizari idaresi 1256'da Moğol hükümdarı Hülagü tarafından sona erdirildi (Gölpınarlı, 1972: 315).

2.3.2.2. Karmatilik

İsmaili bir doktrine sahip diğer bir gulat-ı Şia ve Bâtını gurup Karmatilerdir. Bu gurup ismini hareketin kendisine izafe edildiği Hamdan Karmat'ın kırmızı gözlü oluşundan alır (Gölpınarlı, 1972: 315). Bazı rivayetlerde ise Karmat'ın bir kabile adı olduğu veya İslam dışı bir mezhep olduğu ifade edilmiştir. Fakat kavram tarihsel olarak daha çok klasik İsmaili düşünceye yeni bir açıklama getiren ilk Fatımi halifesi Ubeydullah el Mehdi'nin düşüncelerini kabul etmeyenler anlamında kullanılmıştır. Klasik İsmaililiğe göre Muhammed bin İsmail (Cafer Sadık'ın torunu)'in mehdi olarak gelip zulümle dolmuş dünyayı adaletle doldurması temel düşüncelerden biridir. Fakat Fatimiler Ubeydullah el Mehdi ile yeni bir idare kurduklarında doktrinde yer alan bu düşünceyi değiştirmek zorunda kaldılar. Buna göre Ubeydullah el Mehdi beklenen imam olarak çıkmıştı. Bu düşünce bir kısım İsmaililer tarafından kabul görmeyince aralarında bir ayrılık yaşandı. Karmatilik ifadesi bu dönemde yeni Fatımi yoruma karşı çıkan İsmaililiği ifade etmek için kullanılmaya başlandı (Avcu, 2010: 28).

Kufe ile Basra arasında kendini gösteren bu gurubun ortaya çıktığı yer Sudandı. Burası Arap ve Nebat menşeli fakir insanların yaşadığı bir yerdi. İsmaililerin önemli liderlerinden Abdullah b. Meymun'un 874'te vefat etmesiyle onun yerine gelen Hamdan Karmat faaliyetlerine başladı. Halkın fakirliği ve sosyal düzenin bozuk olmasından dolayı kadın ve mal ortaklığına dayalı bir örgütlenme içerisine girdi. Bu gurup sözü edilen özelliklerinden dolayı aynı zamanda ilk 'İslam Bolşevikleri' olarak kabul edilmektedir. Bu fırka hangi dinden, düşünceden ve ırktan olursa olsun bütün insanları davetlerine uymaya çağırırlar (Betlik, 2016: 64).

Karmatiler'in ortaya çıktığı döneme bakıldığında toplumda kıyametin yaklaştığı beklentisi bulunmaktaydı. Mecusiler bir kişinin çıkıp Mecusi devletini yeniden kuracağı ve bütün mahlûkatın bir dinde birleşeceği beklentisi içindeydiler. Onların müneccim hesaplarına göre 17. Kırandan sonra Araplardan bir melik idareye hâkim olamayacaktı. Karmatiler de mehdinin 3. Ateş çağının 7. Kıranda çıkacağını savunuyordu. Bu hesap ile Mecusilerin hesabi birbirine paraleldi. Diğer taraftan Biruni aynı tarihin Zerdüş

tarafından verilen bir haber çerçevesinde değerlendirildiğinden bahsetmiştir. Buna göre Zerdüş'tün ölümünün 1500. yılında Mecusiler tekrar eski iktidarlarına kavuşacaklar. Bu tarih İskender takvimine göre 1240 yılına miladi takvime göre 901-932 yıllarına denk gelmekteydi (Avcu, 2010: 71). Mecusiliğin Karmatilik üzerindeki etkisi ileri düzeydeydi. Karmatilikte çeşitli tevillerle haramlar helal sayılıyordu. Kız kardeşler ve onların kızları ile evlenilebileceği, kardeşinin karısının kişiye meşru olduğu, şarap ve zevk verici şeylerin mübah olduğu şeklinde inanışları içermekteydi (Betlik, 2016: 67). Bu akımın mensupları kadın ve erkeklerin bir arada olduğu komün hayatı yaşarlar, bunun çocukların sağlığı için gerekli olduğunu düşünüyorlardı. Homoseksüellik bir kural olarak benimsenmişti. Kendisiyle münasebette bulunmak isteyen bir erkeği reddeden gencin cezası ölümdü. Mecusilikte ateşe hürmet inancı aynen Karmatilerde de bulunmaktaydı (Betlik, 2016: 69).

2.4. Batınilik

Batınilik dinin yorumlanma metodundaki farklılığa dayanan bir düşünce akımıdır. Batıniler her zahirin bir batını ve her nassın bir te'vili bulunduğunu, bunun da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya onunla bağ kurmuş masum bir imam tarafından bilinebileceğini iddia ederler (İlhan, 1992: 191). Kur'an ya da hadislerin anlamlandırılma şekli üzerinde birbirinden farklı yaklaşımlar vardır. İslam inancına göre Kur'an ve hadis, sarih ve zımnî vahiydir. Vahiy ise ilmi ezeli olan Allah'tan gelir. Zaman kavramının dışında yer alan bir yaratıcının söylediği bir kelamın anlamlarının sadece zahirinden ibaret olması beklenemez. Ayrıca Kur'an ezeli ilim olduğu için bütün zamanlara hitap eden anlamlar içerir. Bundan dolayı Kur'an'ın mana mertebeleri bir ağaca benzetilmiştir. Ağacın bir zahiri (dış görünüşü) bir batını (içyapısı) vardır. Bir gövdesi ve o gövdeden uzanan dalları vardır. Dalların gövdeden göğerdığı yerler ve o dalların uzantıları vardır. Dallara bağlı dalcıklar ve daha da uzanan uzantıları vardır. Kur'an'ın manaları da bu ağaç örneği gibi birçok mertebelere ayrılmıştır. Batınilik'in çıkış noktası Kur'an ve dinin anlamlandırılmasında sadece Batını manaların esas kabul edilmesidir.

Batınilikte Kur'an'ın Batını manalarını sadece masum imamlar anlayabilir. Aynı yaklaşıma göre Kur'an'ın ve İslamiyet'in emrettiği şeylerin batınıni bilen ve bu anlayış seviyesine ulaşan kişinin o emirleri yerine getirmesine gerek kalmaz. Dolayısıyla böyle

birinin ibadet etmesine gerek yoktur (Ateş, 1997: 341). Abdülbaki Gölpınarlı Batniliğin esaslarını şu şekilde özetlemektedir:

- a) Metotsuz yorum (te'vil),
- b) Peygamber ve imam hakkında aşırı inanç (gulüvv),
- c) Allah'ın bir kulda tecelli edeceğine inanmak,
- ç) Ahireti inkar edip tenasühü kabul etmek,
- d) Sonunda dinin emirlerinin âlemin düzeni için konulduğuna inanıp tam bir inkara varmaktır.

Batniyyeye peygamber ve imam hakkında aşırı gittikleri için “Gaaliyye” ve sonunda her şeyi mübah bildikleri için “İbahiyye” de denir (2016: 116)

Batniliğin bu fikirlerinin İslam tarihinde bir çok sonuçları ortaya çıkmıştır. Türkiye/Anadolu Aleviliği üzerinde de Batniliğin önemli etkileri olmuştur. Hatta Anadolu Aleviliğinin en önemli karakteristik özelliğinin Batnilik olduğu da söylenebilir. Bundan sonra Batniliğin İslam tarihi içerisinde çıkış serüveni üzerinde durulacaktır ve Anadolu'ya kadar gelme süreci anlatılacaktır.

Batniliğin özelliklerinden biri imam hakkında sahip oldukları aşırı inançtır. Bu konuda ilk örnek, Hz. Ali'nin Hz. Fatıma'dan olmayan oğlu Muhammed bin Hanefiyye hakkında ortaya çıkmıştır. Muhammed bin Hanefiyye bir dönem Hz. Ali'den sonra Hz. Hasan ve sonra onun kardeşi Hz. Hüseyin'in imam olması gibi kendisinin de Hz. Hüseyin'den sonra imam olduğunu iddia etmiştir. Daha sonra bu iddiasından vazgeçerek Hz. Hüseyin'in oğlu Zeyn'ül Abidin'in imamlığını kabul etmiştir. Fakat kendisine inananların bazısı Muhammed'in ölmediğini, zuhur edecek mehdi olduğunu söylemişlerdir. Hatta ona ilahlık izafe edenler olmuş ve onlardan bazısı da Muhammed bin Hanefiyye'nin ilah, kendilerinin de onun peygamberi olduklarını iddia etmişlerdir. İsnâ aşeriyenin beşinci ve altıncı imamları İmam Muhammed Bakır ve İmam Ca'fer-i Sadık bunlara lanet etmiştir (Gölpınarlı, 2016: 117).

Said ve Bünan/Beyan adlı kişiler bu inancı yürütmüşlerdir. Bünan 'imamı bilmek namazı, orucu ve bütün emirleri insandan giderir' diyordu. Ali'nin ölmediğini gökte bulunduğunu iddia ediyordu. Kendisinin Muhammed bin Hanefiyye'den sonra peygamber olduğunu söylüyordu (Gölpınarlı, 2016: 117).

Muhammed b. Hanefiyye'den sonra oğlu Ebu Haşim'i imam tanıyanlara “Haşimiyye” dendi (İlhan, 1992: 193). Bazıları Ebu Haşim'in Ebu Talip oğlu Ca'fer-i

Tayyar'ın oğlu Abdullah oğlu Muaviye'yi vasiy tayin ettiğine inanıyordu. Ebu Haşim'in Abbasoğlu Abdullah oğlu Ali oğlu Muhammed'i imam olarak bildirdiğine, fakat o büyüyünceye kadar onun yerine babasını vekil tayin ettiğine inananlar sonradan Abbasi Hilafet devletini kurmuşlardır. Bunlardan Rey köylerinde Hurremabad'da toplananlara Hurrem-Diniye deniyordu (Türk Ansiklopedisi C: V, 1967: 404). Bunlar imamın tanrılığına, peygamber olduğuna, kıyametin ölümden ibaret olduğuna, ölüm sonrası cennet ve cehennem ruhun ölümden sonra gireceği cesetten ibaret bulunduğuna inanıyorlardı (İlhan, 1992: 193).

1250'li yıllarda yazdığı Tarih-i Cihangüşa'da Cuveyni Bâtınlığı Zerdüştlükle bağlantılı olarak değerlendirir ve İran kadim kültürü ile Batınlık arasındaki bağlantıyı güçlendiren değerlendirmeler yapar:

“İslam Dininin ortaya çıkışının ilk yıllarında dört halife(Allah'ın Selamı onların üzerine olsun) zamanından sonra İslam cemaati arasında İslam dinine yakınlık duymayan, kalplerine Mecusi inancı yerleşmiş olan bazı kimseler ortaya çıktı. Bunlar ayrılık ve karışıklık çıkarmak için şeriatın dış yüzünün (zahir)yanında, insanların çoğu için sır olan iç yüzünün(batın) bulunduğu hakkında halk arasında şayia çıkardılar. Yunan felsefesinden aldıkları kelimeleri, Mecusi mezhebinden aldıkları birkaç haberle birleştirerek, ortaya çıkardıkları gerçek olmayan şeyleri halka yeni bir şeymiş gibi sunmaya başladılar. Taraftar kazanmak için bazı Müslümanların, Resul'ün(A.S.) Ehl-i beyt'ine(Allah'ın selamı onların üzerine olsun) yardım etmediklerini, bilhassa Yezit'in adamlarının(Allah müstahaklarını versin) onlara herkesin gözünün önünde zulmederken, emirlerin ve yöneticilerin hiçbirinin kılıcı kıpırdatıp onların öcünü almadı. Aksine Yezit'in oğullarının yaptıklarına rıza gösterdiklerini ileri sürerek Müslümanların gittikleri yolu yanlış yol saydılar” (1260: 524).

Batıni inanışların ilk çıkış noktası açısından ilginç olan bu değerlendirme, aynı zamanda bu düşüncüyü savunan kimselerin Ehl-i beyt sevgisini kendilerine perde yaparak kendilerinin din dışı olarak görülebilecek itikat ve durumlarını perdelemek istedikleri anlaşılmaktadır. Ehl-i beyt gibi kan bağıyla da İslam'a bağlı olan bir topluluğu seven ve onlar adına hareket eden kesimlerin dine uymayan özellikleri böylece göz ardı edilebilecekti.

Sonrasında bu kesimlerin Rafizi ismini almalarına değinen Cuveyni 'batını anlamayı imama havale etme' düşüncesiyle Batınlıkta önemli bir aşamaya işaret etmiş olmaktadır:

“Keysaniler Şia mezhebinden ayrılıp Hanefi'nin oğlu Muhammed'e biat edince, bu insanlar da Keysanilerin yanında yerlerini alıp ruhi(batın)ilimleri hakkında söz söyleme hakkını da Muhammed'e verdiler. Zeyd b. Ali isyan edince Muhammed b. Ali b. Hüseyin'in taraftarları-Allah'ın selamı onların üzerine olsun)onu yalnız bıraktılar. “Rafazu Zeyden” -Zeyd'i terk

ettiler-cümlesinden onların adı Rafizi kaldı. Taraftar ve geliri giderek azalan Keysaniler de Rafizilere katıldılar” (Cuveyni, 1260: 524).

Batıniliğe giden yorumun başlangıç noktasına değinen Cuveyni daha sonra aynı gurubun İsmaili olarak adlandırıldığını belirtir. Bu kesimlerin altıncı imam Cafer-i Sadık’ın oğlunun şarap kullanmış olmasını, dinin kurallarına uymama konusunda bir çıkar yol fetvası olarak kullandıkları ve bunu sistematik bir konuma yükseltmek için bir doktrin haline getirdiklerini belirtir:

“Keysanilerden Rafiziliğe geçmiş olan yukarıda bahsettiğimiz gurup, Rafizilerden ayrılarak Kendilerini İsmail’e bağladılar bunu yaparlarken “Gerçek halef İsmail’dir. Onu değiştirmek Allah’ın indinde uygun değildir. İçinde şeriati bilen kimse, dışından onu bilmez gösterse bile onun kusuru olmaz. İmamın söylediği ve yaptığı her şey doğrudur. İsmail’e şarap içtiğinden dolayı kusur veya günah yüklenemez” dediler. Bu şekilde İsmail’e bağlandıkları için onlara ‘İsmaili’ dediler ve bunlar diğer Şia’dan ayrılarak bu isimle ortaya çıktılar” (Cuveyni,1260: 525).

Bâtıniliğin zamanla İsmailiyye olarak tezahür ettiği ve sonuç olarak İbahe mezhebi denilen haramları helal sayma şeklini aldığı görülmektedir:

“Sonunda İsmailiye mezhebi, inançları ve kurallarıyla bir mezhep olarak ortaya çıktı. ...(Bunların)Hepsi de ‘zamanın imamdan boş olamayacağı, Tanrının ancak imamın vasıtasıyla tanınabileceği, onun bilgisi olmadan Tanrıya ulaşamayacağı’ görüşünde birleştiler. Yine onlara göre... ‘Şeriatin bir iç(batın), bir de dış(zahir) yönü vardır. Aslolan iç’tir. Şeriatin içine vakıf olan kimseler, onun dışını hafife alsalar da günah işlemiş olmazlar.’ Bundan dolayı İsmaililerin çoğu haramı helal saymaya başladı. Müslümanlar da onları İslamiyet’e aykırı davranmakla suçladılar (Cuveyni, 1260: 530).”

Sekizinci asırdan itibaren Bâtıniliği İsmailiyye temsil etmeye başladı. Mehdi inancı da birçok Batını fırkanın doğmasına sebep oldu. Kufe’li Muhammed b. Beşir yedinci İmam Musa Kazım’ın vefat etmediğini, zuhur edecek mehdi olduğunu, o zuhur edinceye kadar kendisinin ve oğlunun imam olduğunu dahası Musa Kazım’ın ilah olduğunu, kendisinin de onun peygamberi olduğunu iddia etmiştir. Bu kişi zekât ve haccın farz olmadığını, erkeklerle erkeklerin evlenebileceğini savunmuş, yaratıcının insan suretinde görünüşü demek olan hulül’e ve tenasüh düşüncesine inanmıştır (İlhan, 1992: 193).

Batıniler daha sonra Şii Safavi devletinin kurucusu ve Anadolu Aleviliğinin önemli isimlerinden bir olan Şah İsmail’in ailesinin bulunduğu tekkenin yer aldığı Erdebil köylerinden Hurrem’de toplanmışlardır. Bundan dolayı kendilerine “Hurremiyye” de denilmiştir (Türk Ansiklopedisi C: V, 1967: 404). Bunların arasında

eski İran Sasani/Pers İmparatorluğunun Kisralarından Kubad zamanında ortaya çıkan ve Nuşirevan-ı Adil zamanında miladi 579'da öldürülen Mazdek ve 838'de Bağdat'ta çıkardıkları siyasal isyandan dolayı idam edilen Babek taraftarları da vardı (İlhan, 1992: 193). Hurremiyye'nin içinde yer alan bu guruplardan bazıları aralarında malın hatta kadının iştiraki inancı taşımaktaydı. Babekilerin anarşist bir hüviyete bürünmek suretiyle Mazdekilerden ayrıldığı görülmektedir.

Dürzilik, Hallac-ı Mansur olarak bilinen Huseyin b. Mansur'ın Hallac'ın tarikatı Hallacilik, Adana, Antakya ve Hatay'da yaygın olan Nusayrilik, Hz. Ali'yi ilah tanıyan ve İran'ın güney batısında ve Irak'ın bazı yerlerinde yerleşen Ali Allahiler, Babalılar, Haydariler ve nihayet oldukça yaygın olarak bulunan Bektaşiler Batını zümreleridir. Şeyh Bedreddin'e izafe edilen ve Rumeli Alevileri arasında hala mevcut olan Bedreddin sofuları da Batını zümrelerden biridir. Ayrıca Anadolu Aleviliği üzerinde yaygın etkileri olan Hurufilik de tamamen Batını bir karaktere sahiptir (<http://web.deu.edu..batinilik...>, - Er Tr: 12.2.2019).

Batınilik Hint-İran dinleri Sabiilik ve Yunan Felsefesinin karma yapılmasından ortaya çıkmıştır. Abbasiler döneminde 830 yılında kurulan beytül hikme(felsefe evi) dönemiyle birlikte Yunan felsefesine ait eserlerin Arapçaya tercümesi yapıldı. Bu eserlerin tercümesinin etkilerinden bir tanesi de Batınilik üzerinde olmuştur. Batıniler Yunan felsefesindeki yaratılış ve alem tasavvurunu kendi inanışlarına uyarlayarak yaratıcı, peygamber ve imam kavramlarını felsefi bir dille anlamlandırma yolunu seçtiler. Bu konuda İhvan-ı Safa adlı teşekkül İsmaililiği/Batıniligi Yunan Felsefesi ile uzlaştıran bir çalışmanın içerisine girdi. Bu amaçla bazı eserler de yazarak sonraki dönemlerde tartışmalara konu olacak kitapları miras bıraktılar (İlhan, 1992:191)

Batıniler Sabiiler, Yunan felsefesi ve eski İran dinlerinden izler taşıyan bir inanışa sahiptirler. Batınilik Sabiilerin bütün varlık aleminin kendisinden meydana geldiğini kabul ettiği beş cevheri esas almışlardır. Bunlar Sabık, Tali, Cedd, Feth ve Hayal'dir. Sabık; yaratıcı kudret ve onun aktif zuhuru olan Akl-ı küll'dür(Adem-i mana). Tali; ilk varlıktan sonraki varlık ve onun ardından gelen kudret nefsi-i küll'dür(Havva-i mana). Cedd; maddenin bütün suretleri kabul etme kabiliyetidir. Hükema buna 'heyula' demişlerdir. Feth; mutlak hala yani varlık suretlerinin meydana gelişine mekan olacak boşluktur. Hayal; mutlak zamandır. Varlık suretleri bunu mukayyet olarak gösterir (<https://islamansiklopedisi.org.tr/batiniyye>, -Er Tr: 12.2.2019).

Benzer şekilde Yunan Felsefesinden ve Hükema mesleğinden alınan bu sistemde Tanrı yaratıcı kudrettir. Ondan aktif kudret olan akl-ı küll meydana gelmiştir. Aktif kudret pasif kabiliyeti meydana getirmiştir. Bu aktif ve pasif kabiliyet gökleri ve göklerin cisimleri/bedenleri olan yedi yıldız meydana getirir. Göklerin dönüşü ateş, su, yel ve toprağı meydana getirir. Dokuz gökle dört unsur cansızlar bitkiler ve hayvanları meydana getirir. İnsan en olgun canlıdır. İnsan bu bedene yaratıcı kudretten itibaren bütün varlıklardan devrederek gelir. Yaratıcı kudret her an aktif bir güce sahiptir. Bu güç pasif kabiliyeti izhar eder. Bu aktiflik pasiflik gökleri, göklerin hareketi unsurları, unsurlar cansızları, bitkileri ve canlıları doğurur. Böylece yaratılış ilanihaye devam eder (Gölpınarlı, 2016: 127).

Bu inançta yaratılış iradi değil zarurettir. Yani yaratıcı kendi iradesiyle yaratılışın her noktasına müdahale ediyor değildir. Meydana getirilenlerin öylece meydana getirilmekten başka bir yolu yoktur. Yaratan da doğrudan yaratıcı değil ondan zuhur eden akl-ı küll'dür. Bu aktif kabiliyet olan akl-ı küll'den doğan pasif kabiliyet gökleri, onların hareketleri unsurları, bunların birleşmesi cansızlar, bitkiler ve hayvanlardan meydana gelen üç evladı(mevalid-i selase) meydana getirir (Türk Ansiklopedisi C: V, 1967: 405).

Batınilere göre alemde akl-ı küll mertebesinde bir kişi vardır. Bu zatın kendi hakikatinden zamanın icaplarına göre aldığı hükümler vahiydir. Bu hükümler o zatın söylemesiyle dile gelip yazılır, okunur. Bu zat peygamberdir. Peygambere natık(konuşan) denilir. Natık'ın sözleri mecazi anlamlar taşır. Bu zatın sözlerinin gerçek anlamlarını bilen onları yorumlayan nefis-i küll mertebesindeki kişidir. O da peygamberin vasisi, ümmetin imamıdır. Bu zata da samit(susan) denilir. Onlardan sonra birbiri ardınca gelen yedi imam vardır. Bunların yedincisi hüdavend-i kıyamettir. Onun zuhuruyla kıyamet kopar. Fakat bu kıyamet bilindiği şekliyle alemin ve dünyanın harap olması demek değildir. Batınilere göre kıyamet şeriatın hükümlerinin ortadan kalkması ve daha sonra yedi imamlı yeni bir dönemin başlamasıdır. Hudavend-i Kıyamet'in amacı da ümmeti şeriatın hükümlerinden kurtarmaktır (Türk Ansiklopedisi C: V, 1967: 405).

Batıniliğin siyasal bir yöntemle uygulama alanı bulduğu İsmaili/Nizari idare, Hasan Sabbah tarafından İran'ın kuzey bölgelerinde zor coğrafi koşulların bulunduğu bir bölgede kurulmuştu. Hasan Sabbah'tan sonra yerine Bozorg Ümid onun yerine oğlu

Muhammed onun yerine oğlu Hasan geçti. Hasan Alazikrihisselam denilen bu Alamut Nizari devleti yöneticisi babası sağken ondan gizli olarak içki içmekteydi. Alamut'un yönetimine geçince onun taraftarları şarap içmeyi, vaad edilen imamın ortaya çıkmasının yaklaşmasına işaret saydılar. Onların inanışına göre beklenen mehdi(hüdavend-i kıyamet) geldiği zaman şeriat hükümlerini kaldırıp yerine amelin olmadığı ahiret benzeri bir hayat kuracaktı. Hasan Alazikrihisselam da 1164 yılı Ramazan ayının on yedisini id-i kıyam-kıyamet bayramı ilan etti. Bu tarihten itibaren şeriatın hükümleri beklenen mehdi Hasan Alazikrihisselam tarafından geçersiz kılınmıştı (Cuveyni, 1260: 565). Buna göre şeriat döneminde insanlar ibadet etmez şeriata uymazsa cezalandırılıp taşlanırdı. Şimdi ise kıyamet devri geldikten sonra şeriatın hükümlerine uyan olursa onu cezalandırmak, öldürmek veya taşlamak şart olur (Cuveyni, 1260: 570).

Batıniler kainatı ve yaratılışı Hükema felsefesine göre kabul etmiş, mezheplerini bu inancı dünyevi bir sistem haline getirmek suretiyle kurmuşlardı. Akıl ve Nefs'e karşılık Natık ve Samit'i, yedi yıldız karşılık yedi imamı, on iki burca karşılık on iki Hüccet'i kabul etmişlerdir. Batını teşkilatı yedi dereceye ayrılır. 1-) İmam: Batın bilgisine sahip bütün Batınilerin reisidir. 2-) Hüccet: İmam vekili olup ondan sonraki en büyük makamdır ve bir yerdeki Batını idaresi ona aittir. Bunlar dördü İmamın yanında sekizi de diğer faaliyet bölgelerinde olmak üzere on iki tanedir (Betlik, 2016: 18). 3-) Zu- Massa(süt emen): Batın bilgisini hüccetten alır. 4-) Dai-i Ekber(en büyük davetçi): Halkı Batıniliğe davet edenlerin en büyüğüdür. Davetine icabet edenlerin idaresi ona aittir. 5-) Dai-i Me'zun(izinli davetçi): Halkı Batıniliğe davet edip onlardan ahit/misak/söz alan ve dai-i ekberin emrinde olan kişidir. 6-) Mükelleb(avlanmaya alıştırmış): Batıniliğe eğilimli olanların fikirlerini çelen ve onları daiye teslim eden kişidir. 7-) Müstecib ya da mü'min(icabet etmiş, inanmış) Batıniliğe girmiş kişidir (Türk Ansiklopedisi C: V, 1967: 405).

Batını propagandasında belirli bazı yöntemler kullanılır. Buna göre Batıniliğe davet edilecek kişiler tespit edilir. Ondan sonra onlarla samimiyet kurulmaya çalışılır. Bu esnada kişinin eğilimleri yönünde hareket edilir. Daha sonra kişinin güveni kazanılmaya çalışılır. Daha sonra herkesçe bilinmesi mümkün olmayan, Kur'an'ın bazı surelerinin başındaki huruf-u mukattaa gibi, konulardan bahisler açılır. Bu yolla muhatabın şüpheye düşmesi sağlanır. Daha sonra önceki aşamada uyandırılan ilgi ve

merak sonraki bir döneme ertelenerek ilgi ve merakın kalıcılaşması sağlanır. Eğer açıklanacak bir sır varsa bu mutlaka sağlam bir yemin alındıktan sonra açıklanırdı (Betlik, 2016: 21-22). Daha sonra meraklı ve ilgili olanlar bunda ısrarcı olurlarsa o kişiler mezhebin üst düzey olanları ile tanıştırılır. Sonraki aşamada kendisine verilen sırların yani üst düzey olanlar ve daha önce yaşamış Batını büyüklerine ait bilgilerin gizli tutulması telkin edilir. Daha sonra Batınıliğe ait daha çok bilgi verilir.

Kendisinden tamamen emin oldukları vakit me'zun-u dai ona evvela namaz ve zekatın Batını manasını öğretip kendisinden bir miktar para alır ve onu imama veya hüccete götürür. İmama veya hüccete 'falan kulun namaz ve zekatın manasını anladı onu bu yükten kurtar' der. İmam ve hüccet 'ben ondan namaz yükünü kaldırdım' der ve üzerindeki yük ve köstekleri kaldırır. Bu durum bütün dini hükümler kaldırılincaya kadar devam ederdi. Daha sonra kişinin kendisinin de batını yorumlar yapmasına yol verilerek şeriatteki ibadet ve kuralların zahir ehline lazım olduğunu, batın bilgisine ulaşana lazım olmadığına inandırılır. Hudavend-i Kıyamet beklentisi ile insanların şeriat kurallarından kurtarılacağı telkin edilmeye başlanır. En son mertebeye gelen Batını için artık din iman ve mezhebin bir anlamı kalmaz. Bunlar insan aklının bir ürünü olarak görülür (Ateş, 1997: 341)

Batını propagandanın en elverişli kesimleri Arap hakimiyetini hazmetmeyen gayr-ı Arap unsurlardı. Batınıler onlara Arap hakimiyetinin er ya da geç sona ereceğini, hakimiyetin tekrar Arap olmayanların mesela İranlıların eline geçeceğini söylerlerdi. Bu yolla Arap yönetiminden memnun olmayan Arap dışı unsurların sempatisi kazanılmaya çalışılmaktaydı. 920'li yıllarda Kâbe'ye saldıran Karmatiler'in lideri Abu Tahir Cennabi'nin halifeye yazdığı mektupta 'İmam-ı Muntazır'ın Arap kavminin yardımına muhtaç olmadan ayaklandığını' ifade etmesi Arap kavmine olan muhalefeti ortaya koymaktaydı (Ateş, 1997: 341).

Batınılere göre Nuh tufanı halkın batın bilgisinde boğulmasıdır. İbrahim'in atıldığı ateş Nemrut'un öfke ateşidir. Abdest ahitle imama bağlanmak, gusül bir sebep üzerine ahdi tazelemek, teyemmüm imama ulaşamayanın Hüccete başvurmasıdır. Namaz imama ulaşmak, Oruç batın sırrını saklamak, Hac yedi imamı ikrar etmek, Zekat müstahak olana batın bilgisini bildirmektir. Cehennem şeriatın zahiri, cennet batınıdır. Şeriat iki kısımdır: Akli ve vazi olanlar. Akli olanlar; adam öldürmemek, başkasının

malına tecavüz etmemek vb. vazi olanlar namaz, oruç vb.dir. Bunlar Hudavend-i Kıyamet tarafından kaldırılacaktır (Türk Ansiklopedisi C: V, 1967: 406).

Batnilik özellikle Şii karakterli tarikatlardan olan Kalenderilik, Haydarilik, Babailik, Melametilik ve en son bütün bunları temsil eden Bektaşiliği oldukça etkilemiştir (Gölpınarlı, 1992: 84-85). Erdebil ocağına bağlanan ve Safavileri meşru hükümdar, imam değilse bile imamın temsilcisi sayan Alevilik, Batini inançları benimsemiştir. Rical'ül Gayb denilen erenlerin sayısında(Budala-i Seb'a, Yedi Abdal) ve on iki nakıyb ve kutup inancında, Batınilerin yedi imamı ve yedi dereceli teşkilatının, on iki hüccetinin; mehdi anlayışında ise hüdavend-i kıyamet inanişinin izlerini görmek mümkündür (Gölpınarlı, 2016: 134).

2.4.1. Tasavvuf ve Batnilik

İslamiyet geldikten sonraki ilk asırda dünyanın birçok yerine yayılmış bulunmaktaydı. Birçok farklı dinlerden toplulukların İslamiyet'e girmesiyle Müslüman toplumunda çeşitli akımlar ve bunlara bağlı ihtilaflar doğmaya başlamıştı. Bu ihtilaflardan biri imamet-i kübra denilen Müslüman toplumunun en üst düzeyde idarecisinin nasıl belirleneceği konusu idi. Şia denilen gurup diğer İslam toplumundan bu konu etrafında dönen tartışmalardan dolayı ayrılmıştı (Köprülü, 2005a: 212).

Diğer taraftan İslamiyet'in ibadet(oruç namaz ...) konusundaki teşviklerine ve zahitlik yaklaşımına göre hareket eden bazı kimselerde görülen ve şeriatın zahiriyle pek de uyumlu görülmeyen bazı ruhani telakkiler yeni bir cereyanın başladığının habercisiydi. Bu yeni cereyan tasavvuftu. Tasavvuftaki ruhani ve vicdani telakkiye benzeme iddiasıyla ortaya çıkan fakat, gerçekte şeriatın reddedilmesi amacı taşıyan Batnilik de kendini tasavvuf perdesi altında saklamaktaydı (Köprülü, 2005b: 144).

Müslüman nüfusu arasında İslamiyet'in dünyanın geniş bir coğrafyasında yayılmasından sonra ortaya çıkan çatışmalarda İmamet konusu ile şeriat ve tasavvuf arasındaki denge önemli bir etken olmuştur. İmamet konusunun önemli bir etken olmasında İslamiyet'in vicdani bir din olmanın ötesinde hukuk ve yönetimi de içermesi belirleyici olmuştur. Daha önceden var olan imparatorluklar ve medeniyetler İslamiyet'in dünyanın büyük bir coğrafyasına yayılmasıyla etkilerini kaybettiler. Bunların başında Sasani İmparatorluğu gelmekteydi. Sasani imparatorluğunun ikinci halife Hz. Ömer zamanında İslam topraklarına katılmasıyla İran kadim medeniyeti

siyasal ve hukuksal egemenliğini kaybetmiş olmaktadır. Siyasal egemenliğin kaybedilmesiyle beraber İran coğrafyasında İslam dinine girme süreci başlasa bile siyasal egemenliğin kaybedilmesine duyulan bir tepki de içten içe yaygınlık göstermekteydi. Fakat bu tepkinin zahirdeki görüntüsü İslam karşıtlığına dayanan bir siyasal muhalefet olarak değil de İslam'ın içinde yer alan bir muhalefet olarak kendini göstermekteydi. İranlı Hz. Hüseyin evladını Sasanilerin varis ve muakkıbı sayarak 'Ehl-i beyt'in hukukunu müdafaa' perdesi altında Arap milliyetine ve İslam dinine dehşetli darbeler vurmaktaydı (Köprülü, 1966: 11).

Aynı sürece paralel olarak İslam dünyasında iktidarın Emevilerle beraber çeşitli şartların etkisiyle tam adaleti esas alan hilafet yönetiminden saltanata dönüşmesi, Müslüman nüfusunun kendi içindeki muhalefetini de tetikledi. İktidara gelme yönteminin saltanata dönüşmesi, Ehl-i beyt etrafında dönen fakat Müslüman toplumunca yeterince desteklenmeyen bir tepkinin doğmasına neden oldu. Bu hareketin temel hedefi iktidarın meşru bir yöntemle belirlenmesi ve yönetimde adaletin sağlanmasıydı. İktidar olma arzusunun bir yansıması olarak ortaya çıkmış bir siyasal eylem değildi. Hz. Hüseyin ve çok az destekçileri tarafından ortaya konulan ve Kербela faciası ile neticelenen olay böyle bir içeriğe sahipti.

Bu süreçte Hz. Hüseyin ve Ehl-i beyt ile Emevi yöneticileri arasındaki siyasal mücadeleye paralel olarak diğer bir gelişme görüldü. İran'ın siyasal egemenliğini kaybederek İslam topraklarına katılmasına duyulan öfke ile Ehl-i beyt ve Emevi çekişmesi arasında bir bağ oluşmaya başladı. Bu bağ kadim İran medeniyetiyle gönül ilişkilerini koruyan İranlıların Müslüman toplumu içerisinde mevcut iktidara karşı Ehl-i beyti desteklemesi şeklinde ortaya çıkmaktaydı. Bu desteğin amacı İran medeniyetine darbe vuran İslam'dan bunun intikamını almaktı. Bu yolla İslam toplumu kendi içinde çatışmaya ve zamanla sönmeye doğru gidecek ve hayali kurulan İran medeniyeti yeniden ayağa kalkacaktı (Betlik, 2016: 66).

İran coğrafyasında ortaya çıkan ve kökleşen Batınlık akımına bakılırsa İran'da İslam'a duyulan tepki sadece siyasal muhalefete destek olma şeklinde değildi. İslam'ın ibadet ve hukuk sistemine de bir tepki bulunmaktaydı. Bu tepkinin de kendini en genel çerçevesiyle Batıni akımlarla gösterdiği anlaşılmaktadır. Batıni akımların İslam içerisinde kendilerine bir sütte olarak arkalarında kendini gizledikleri örtü ise tasavvuftu. Tasavvufta zahirde şeriatın kurallarına uymayan bazı özellikler

bulunmaktaydı. Bunlar tamamen tasavvuf ehlinin iç dünyalarında yaşadıkları bazı vecd ve coşkunluk hallerinin bir sonucuydu. Bundan dolayı çoğu müteşerri alimleri tarafından tasavvuf tedirginlikle karşılanıyordu. Bu durumun çözülmesi için Kuşeyri(vef. 1072) ve İmam Gazali(vef. 1111) gibi büyük alimler tasavvuf ile şeriat arasında bir çatışmanın yaşanmayacağını göstererek şeriat alimlerinin kaygılarını bertaraf ettiler. Ayrıca tasavvufun da şeriata uygun hareket etmeleri için tasavvufa da bazı kurallar getirdiler (Köprülü, 1966: 12). İmam Gazali tasavvuf ile şeriat arasındaki dengeyi savunurken diğer taraftan en önemli mücadeleyi Bâtınilikle verdi. Batnilik görünüşte bilgelik ve derunilik gibi görünse de aslında İslam'ın şeriat kurallarına karşı, alternatif bir medeniyet adına duyulan bir tepkinin ifadesidir (Gölpınarlı, 1992: 85). Bu yolla İslam'ın amele yansıyan kısmı reddedilmiş ve İran'ın eski inanışlarının yerine getirilebilmesinin önü açılmış olmaktadır. Bâtıniliğin tarihsel olarak İran'da yaygın bir inanış halini alması da bu yaklaşımı kuvvetlendirmektedir (Köprülü, 2005b: 145).

2.5. Anadolu Aleviliğinin Oluşumu

Batniliğin yukarıda bahsedilen arka plana dayanması ile Orta Asya'dan Anadolu'ya doğru göç eden Türk nüfusunun kısmen de olsa Batniliği benimsemesi arasında nasıl bir bağlantı olabileceği, incelenmesi gereken bir konudur. Bu konuda çalışmalar yapan Fuat Köprülü Batniliğin Türklere Acemler/İranlılar üzerinden geçtiğini söylemektedir. Coğrafi olarak yaşadıkları bölgelerin komşu olması böyle bir sonucun en önemli amili olmuştur. İranlılar Hz. Ömer döneminden itibaren İslamiyet dairesine girdikten sonra İslamiyet dairesi içinde bir taraftan Arapların egemenliğine ve buna bağlı olarak da İslamiyet'e direnç gösterdiler. Diğer taraftan da kendilerine komşu olarak bulunan ve Arapların fetih hareketleri ile İslamiyet'e girmeye başlayan Türkler üzerinde etkili olmaya başladılar. Diğer bir ifadeyle Türkler İslamiyet'i doğrudan Araplar vasıtasıyla değil Acemler vasıtasıyla aldılar (1966: 16). İslamiyet'in içerik olarak ve yaşanan pratikler itibarıyla İranlılar üzerinden Türklere geçmiş olması, İran'da yaygın olan Batniliğin Türkleri de etkilemesine neden olmuştur. Bu sonucun ortaya çıkmasını açıklamak üzere ileri sürülen temel yaklaşım; orta Asya Türkleri arasında yaygınlaşan tasavvuf ile İran'da yaygınlaşan Batnilik arasında var olan bazı benzerliklerin rol oynamış olabileceği tezidir. Buna göre tasavvufun ortaya çıkışından kısa bir süre sonra Orta Asya Türkleri arasında da yaygınlaştığı görülmektedir.

İslamiyet'in orta Asya Türklerine ulaştığı yollar aynı zamanda tasavvufun da o bölgeye geldiği yerlerdir (Köprülü, 2005a: 212). Tasavvufun Türkler arasında yaygınlaşması sürecinde özellikle köylü ve göçmen Türkmenler arasında yaşayan 'İslamiyet öncesi Türk kültürü ve dini gelenekleri' İslamiyet'e karıştı. Daha sonra İran üzerinden gelen Acem kadim kültürü ile karma olmuş İslamiyet şekli ile eski Türk inanışları arasında meydana gelen etkileşimden ortaya çıkan heteredoks tasavvuf birbiri ile kaynaşarak özellikle göçebe Türkmenler arasında yaygınlaşmaya başladı. İslamiyet öncesi İran ve Türk inanışlarının etkisiyle meydana gelen heterodoks İslami yapı Vefailik, Melametilik, Haydarilik, Kalenderilik ve Yesevilik öğretileri yoluyla Dede Garkın, Baba İlyas ve Baba İshak üzerinden Hacı Bektaş Veli vasıtasıyla Anadolu'ya gelmiştir. Bugün Anadolu'da mevcut Türk Aleviliğinin köken itibarıyla böyle bir geçmişe dayandığı söylenebilir.

Türk Aleviliği ile Kürt Aleviliği ve Arap Aleviliğinin kesişim noktasında yer alan akım Batniliktir. Her üç Alevilik esasında Batıni düşüncenin sonradan çeşitli şekillerde farklılaşmasıyla meydana gelmiştir. Birçok araştırmacı tarafından dile getirildiği şekliyle Türk Aleviliği İslam öncesi Türk inanışlarının devamı olarak görülmektedir (Köprülü, Malikoff, Eröz, ...). Konunun burasında vurgulanması gereken nokta İslam öncesi inançların İslam perdesi altında sürdürülebilir olmasının Türklere has bir durum olup olmadığının sorgulanmasıdır. Bu konuda daha çok Türk Aleviliği ile ilgili araştırmalar yapıldığı halde Anadolu'da varlığını sürdüren diğer Etno-Alevi kimlikleri/kesimleri için böyle bir araştırma –en azından Türk akademiası tarafından– yapılmamıştır. Geline durumda konuya bakıldığında İslam öncesi inançların İslamlaşma sonrası dönemde de devam ettirilmesi durumunun Türk Aleviliğine mahsus olarak kalmadığını, aynı durumun Arap Aleviliği(Nusayrilik) ve Kürt Aleviliği için de geçerli olduğunu göstermektedir. Her etnik Alevi varlığının kendi İslam öncesi inançlarını devam ettirebilmesini sağlayan düşüncenin Batnilik olduğu kesine yakın bir yargı olarak öne sürülebilir. Batniliğe göre 'İslam'ın Batın manasına ulaşan kimseden Zahir'e uyma zorunluluğunun kalkmasıyla' İslam yerine başka dini pratiklerin konulmasının sınırsız bir yolu açılmış olmaktadır. Böylece her toplumda kendine mahsus olarak var olan bütün eski dini pratikler 'biz İslam'ın batın manasına ulaşmışız. şeriatın zahirine uyma mükellefiyetimiz kalkmıştır' denilerek sürdürülebileceklerdir.

Her üç etno-Alevi kesimin sosyal yapılarına bakıldığında Türk Aleviliği gibi Kürt Aleviliği ve Arap Aleviliğinin de zor coğrafyalarda yaygın olduğu, İslam dünyasının sınır uçlarında yer aldığı ve Medrese İslam'ına dayalı kitabi bir İslam'ın etkisinin zor yaygınlaşacağı coğrafi koşulların hakim olduğu görülmektedir.

Arap Aleviliğinden ayrı olarak Türk Aleviliği ile Kürt Aleviliği arasında önemli düzeyde bir tarihsel ortaklaşmanın var olduğu görülmektedir. Türk Aleviliği ile Kürt Aleviliği arasındaki tarihsel ortaklığın hangi kaynaklardan geldiği Kürt Aleviliği başlığı altında ele alınacaktır. Bundan sonraki kısımda Anadolu etno-Aleviliğinin üç önemli kesimi olan Nusayrilik, Türk Aleviliği ve Kürt Aleviliği üzerinde durulacaktır.

2.5.1. Nusayriliğin Oluşumu

Türkiye cumhuriyeti sınırları içerisinde yaşayan Alevi guruplarından biridir. Nusayrilerin inanç yapılarına ve kökenlerine bakıldığında Batını bir karaktere sahip oldukları görülmektedir. Kendilerine Nusayri denilmesi fırkanın kurucusu Ebu Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemiri'den dolayıdır. Fırkanın kutsal kitabı Kitabü'l-Mecmu'dur. Birinci Dünya Savaşının ardından Nusayrilerin yaşadığı bölgelerin Fransızlar tarafından işgal edilmesinden sonra Fransızların isteği ve kendilerinin de kabul etmesiyle Alevi olarak anıldılar. Anadolu'daki diğer Alevilerden ayrılmaları için etnik köken mensubiyeti de içeren bir isimle Arap Aleviliği olarak anılmaya başladılar (Arslan, 2016: 102). Nusayriler Kuzey Suriye'de yaygın olmakla birlikte Türkiye'de Hatay Adana çevresinde yoğunlaşmışlardır. Kendilerine yerel bir ifadeyle Fellah da denilmektedir (Üzüm, 2007: 271). Nusayriler Anadolu'daki diğer Alevi toplumundan farklı olarak Bektaşî dergahına bağlı değillerdir. Doktrin olarak Anadolu Aleviliği ile ortaklaştıkları önemli konular bulunmakla birlikte farklı tarihsel süreçlerin sonucu olarak gelen iki ayrı hareket oldukları için aralarında organik ilişkiler anlamında bir bağ oluşmamıştır. En önemli ortak yanları her iki Aleviliğin de kendi içinde 12 imam Kültü barındırmaları ve İslam'ın ibadet ve pratiklerine karşı Batını yaklaşımlar sergilemeleridir.

Nusayrilik, fırkanın kurucusu olan Muhammed b. Nusayr en Nemiri'nin Muhammed Hasan'üş-Şari tarafından sırasıyla onuncu imam Ali Nakiy, on birinci imam Hasan Askeri ve daha sonra on ikinci imam olan İmam Mehdi'nin naibi/vekili olduğunun iddia edilmesiyle başlamıştır. Daha sonra bu iddia Nusayr'in kendisi

tarafından da devam ettirilmiştir. Muhammed b. Nusayr onuncu imam Ali en-Naki'nin ilahlığını, kendisinin onun tarafından gönderildiğini iddia etmekte tenasüh düşüncesini savunmakta haramları helal saymaktaydı (Gölpınarlı, 2016: 139). Bu mezhebin kurucusuna göre Cenab-ı Hak Hazret-i Peygamber, Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin'e hulul etmiştir (Parmaksızoğlu, 1977: 352). Hz. Ali'nin ilahlığı açıkça savunulur. 'Ben şahadet ederim ki Ali b. Ebu Talib'den başka ilah, Muhammed Mahmud'dan başka hicab, Selman-ı Farisi'den başka bab yoktur' ifadeleri Nusayri inancının amentüsünü ifade eder (Üzüm, 2007: 271). Hz. Ali'nin ilahlığı düşüncesi aşkın bir ilahın bir beşer suretine hulul etmesi anlamına gelmektedir. Bu inanca göre Tanrı daha önceden de altı defa beşer suretine hulul etmiştir. Yedinci hulul ise Hz. Peygamber zamanında Hz. Ali suretinde hulul etmekle gerçekleşmiştir (Üzüm, 2007: 272).

Muhammed b. Nusayr hakkında ifade edilen bilgilerin, Nusayriliğin siyasal muhalefet konumunda yer almasından dolayı muhalifleri tarafından olumsuz propaganda olarak öne sürüldüğünü ifade eden yaklaşımlar bulunmakta ise de bunlar henüz bilimsel çalışmalarla desteklenmiş değildir ([https://alevi...press.com/tag/nusayri/-](https://alevi...press.com/tag/nusayri/) Er. Tr: 9.10.2018).

Nusayrilere göre yeryüzündeki bazı iyi insanlar, aslında insan suretine bürünmüş meleklerdir. Peygamberler Tanrı'nın Nasuti(insani) kalıba girmiş hali ya da o bedenleri haber veren kimselerdir. Ahiret inancı yerine tenasühe inanılır. Tenasüh düşüncesine göre mü'min bir Nusayri öldükten sonra yıldızlar arasındaki yerini alırken inkârcı kişiler köpek, deve, katır şeklinde doğarlar. Çok çirkin davranışlar sergileyen insanlar ise necis ve haşere hayvanlar suretine girerek yeniden dünyaya gelirler. Mehdi el Muntazar gelince bunları insan şekline döndürerek öldürür. Bu inançlarından dolayı Nusayriler arasında birçok kişi daha önceki hayatlarından bahsetmektedirler. Namaz Hz. Ali'ye açılan kalbin niyazı anlamındadır. Oruç sırları başkasından gizlemek, zekât dini başkasına nakletmek demektir. İbadetlerin bu şekilde değerlendirilmesi mezhebin tamamen batını bir karaktere sahip olduğunu göstermektedir (Üzüm, 2007: 272).

Nusayriler yaşadıkları bölgelerde zaman zaman bazı baskılara maruz kalmışlardır. Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah 1086'da Nusayrilerin yaşadığı Güney Akdeniz bölgelerine sefer düzenledi. Bu seferin amacı Nusayrilerin daha önceden sahip oldukları imtiyazları kaldırmaktı. Bu seferden sonra Nusayriler ile Sünni Selçukluların

arasına düşmanlık girdi. Bu nedenle bazı kaynakların ifadesine göre Nusayriler 1095 yılında başlayan haçlı seferlerinde Müslümanlara karşı haçlılarla birlikte olmuştu. Buna bir tepki olarak Nureddin Zengi 1158’de Nusayrilere şiddetli davrandı. Nusayrilerin tamamen kontrol altına alınması Selahaddin-i Eyyubi zamanında oldu. 1265 yıllarında Nusayriler yeniden Haçlılar ve Moğollarla anlaşarak Memlûk hakimiyetine başkaldırdıklarında yeniden cezalandırıldılar.

1516 Mercidabık savaşından sonra Nusayriler Osmanlı hakimiyetine girmiş oldular. Nusayriler ile Osmanlı arasında 1839 Tanzimat Fermanına kadar pek bir problem yaşanmadı. Tanzimat sonrası yapılan bazı değişikliklerde kendilerinin daha önceki siyasi teşkilatlarının kaldırılmasına bir tepki olarak 1854’te isyan ettiler. İsyancıları bastırıldı (Parmaksızoğlu, 1977: 352-3). II. Abdülhamit döneminde diğer Batı gurupları gibi Nusayriler de ilk defa resmen kabul edilerek mecburi askerliğe tabi tutuldular. Ayrıca bu dönemde açılan modern okullar Nusayrilerin Osmanlıya intibakında olumlu bir katkı yaptı. Fakat birinci dünya savaşı sonrasında bölgeye Fransızlar hakim oldular (Üzüm, 2007: 271). Fransızlar Nusayrileri Alevi olarak isimlendirdiler. 1936 yılında Suriye’ye bağımsızlık verilmesi konusu gündeme gelince Türkiye 1920 Ankara İtilafnamesinin İskenderun Sancağı ile ilgili haklarını savunmaya girişti. Bu girişim Nusayrilerle ilgili tartışmalara neden oldu. Dönemin Türkiye idaresi Nusayrilerin yaşadıkları köylerin, soy ve oymak adlarının Türkçe olduğunu ileri sürerek Nusayrilerin aslında Türk olduklarını iddia etti (Yeni Türk Ansiklopedisi, 7. Cilt, 1985: 2702). Bu nedenle Nusayri bölgelerinin Suriye yönetimine bırakılmayacağı ilan edildi. Bu tavır sonrası Hatay ilinin Türkiye’ye katılması sağlanmış oldu. Nusayriler o dönem Cumhuriyet idarecileri tarafından, dini ve etnik baskı ve kaynaşmalarla Türklüklerini kaybeden birçok Türk topluluklarından biri olarak görüldü (Parmaksızoğlu, 1977: 352-3).

Nusayrilikte ruhani ayini yapan kimsenin sözü ayin yapılan kimsenin ruhunu üç kerede aşlar ki, bu inanışlar Harran’da yaşayan Sabiiler üzerinden eski Asya gizli akidelerine bağlanmaktadır(Massignon, 1957: 368).

Nusayrilikte var olan bayramlar bu fırkanın hem Gulat-ı Şia özelliğini ortaya koyduğu gibi aynı zamanda Hristiyan inancının bazı tesirlerini üzerinde taşıdığı da görülmektedir. Mesela Gadir Bayramı Hz. Ali’nin Gadir Hum’da Peygamberin yerine vekil tayin edildiği gündür. 9 Rabiülevvel Hz. Ömer’in katledildiği gün olup

Nusayrilerce kutlanmaktadır. Bu gibi bayramlar Nusayriliğin Şii karakteri ile ilgilidir. Diğer taraftan Hz. İsa'nın doğum günü, haçın suya atıldığı gün, Barbara bayramı, kiddas bayramı gibi kutlanan bayramlar da bulunmaktadır. Massignon'a göre bu bayramlar Nusayriliğin aynı zamanda Hıristiyanlık'tan etkilenen unsurlar da içerdiğini göstermektedir (1957: 368). Nusayrilikteki Ali, Muhammed, Selman üçlüsünün sahip olduğu kutsallık Hıristiyanlık'taki teslis inancının tesirini göstermektedir. Diğer taraftan güneş ay gök ve yıldızlara yüklenen kutsallıklar Sabiiliğin tesirlerini ifade etmektedir. Diğer taraftan Nusayrilikte totemciliği ifade eden özellikler de vardır (Gölpınarlı, 2016:141). Anadolu Alevi topluluğundan farklı olarak Nusayrililer kadınların ruhlarının olmadığına inanır. Nusayrilikte mukaddes kabul edilen beş kişiden bir olan Hz. Fatıma için Arapçada bu ismin erkek ifadesi olan Fatır ismi bundan dolayı kullanırlar. Kadınlar mezhebe dahil olanlar içinde misafirperverlik hediyesi olarak bulunabilirler (Massignon, 1957: 368). Bunu ima eden bir uygulamaları deve, tavşan, yılan balığı, bal kabağı, domates yememekle beraber sakat ve dişi hayvan eti de yememeleridir (Yeni Türk Ansiklopedisi, 7. Cilt, 1985: 2702). Nusayriliğin birçok sırları kadınlara öğretilmez ve kadınlar ile Şeytan arasında mitolojik olarak kurulan bağdan dolayı kadınlar dinin tören ve öğretilerinden muaf tutulurlar (Güneş, 2013: 197).

2.5.2. Türk Aleviliğinin Oluşumu ve Bu Süreçte Etkili Olan Faktörler

Türk Aleviliği eski Türk dini inanışlarının İslam coğrafyasında İslam içinde kaldığını savunarak ortaya çıkan Batıni düşüncenin perdesi altında varlığını sürdürmesidir. Horasandan Anadolu'ya kadar devam eden ve Moğol istilasıyla hızlanan göçlerin etkisiyle çeşitli bölgesel akımlardan renk alarak son şeklini bulmuştur.

2.5.2.1. Tasavvuf

Tasavvufun ilk kurucu kuşağının hicri 150 yılında vefat eden ve Suriye'de ilk zaviyeyi kuran Kufe'li Ebu Haşim ile hicri 168'de vefat eden Süfyan-ı Sevri olduğu kabul edilmektedir. Daha sonra Bayezid-i Bestami ve Cüneyd-i Bağdadi gibi büyük sufilerle gelişen tasavvuf ilk dönemlerinde müteşerri(şeriat) alimlerinde hoş karşılanmadı. İmam Gazali gibi bazı âlimlerin çabaları ile müteşerri alimlerinin tavrı değişmeye başladı (Köprülü, 1966: 12). Tasavvufun yeni Müslüman olan Türkler

arasında intişar etmesi Bağdat ve Nişabur yoluyla olmuştu. Özellikle Horasan ve Maveräünnehir eskiden beri İran kültürünün egemen olduğu bölgelerdi (Köprülü, 1966: 16).

Nişabur, Türklerin yaşadığı ve daha sonra göçler vasıtasıyla yerleşecekleri Horasan'a ve Maveräünnehir gibi coğrafyalara yakındı. Türklerin Müslüman olmaya başladığı hicri dördüncü yüzyıldan itibaren sufilik cereyanı ve tarikatlar Türkler arasında yayılmaya başladı. Türkistan'da bir yerleşim yeri olan Fergana Türkleri kendi şeyhlerine 'Bab' adını veriyorlardı (Ahmedova, 2006: 37). Bu unvan, sonradan Anadolu'da ortaya çıkan 'Babailik' hareketi ve daha sonra da Anadolu Aleviliğinde(Bektaşılık) bulunan babalık konumu açısından önemli bir ipucu sayılmaktadır.

Türkler ilahi ve şiirler okuyan, kendilerine dünya ve ölüm sonrasında saadet yollarını öğreten sufi dervişlerini eskiden dini bir kutsiyet verdikleri ozanlara eşdeğer görerek kabul ediyorlardı. Bu şekilde eski ozanların yerine ata ve bab ünvanlı dervişler kaim olmuştu. İlk Müslüman Türkler arasında en çok bilinen sufi Ahmet Yesevi'dir (Köprülü, 2005b: 146). Ahmet Yesevi'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber on birinci yüzyılın ikinci yarısında Taşkent'in kuzey doğusunda eski ismi Sayram şimdiki ismi İspicab olan şehirde doğduğu tahmin edilmektedir (Eraslan, 1989: 160; Ocak, 2005: 31).

Ahmet Yesevi'nin yaşadığı Yesi şehri ve civarında Arslan Baba adıyla meşhur bir Türk Şeyhinin temsil ettiği bir tasavvuf ananesi mevcuttu. Ahmet Yesevi ilk tahsilini burada tamamladı. Daha sonra büyük bir ilim merkezi olan Buhara'ya gitti. Buhara'da Şeyh Yusuf Hemedani denilen ve devrinin en büyük alimlerinden biri olan zata intisap etti. Ahmet Yesevi'nin yetişmesinde etkili olan Yusuf Hemedani ve Arslan Baba'nın Melametiliğin çok yaygın bulunduğu Horasan'ı kendilerine faaliyet alanı olarak seçmiş olmaları kuvvetli ihtimalle kendilerinin de bu akıma mensup olduklarını göstermektedir. Ahmet Yaşar Ocak'ın ifade ettiği gibi Ahmet Yesevi'ye nispet edilen Divan-ı Hikmet nüshalarında Melameti ekolüne mensup olduğu kuvvetli ihtimal olan Arslan Baba'dan çokça bahsedilmesi, onun talebesi olan Ahmet Yesevi ile Melametilik-Kalenderilik arasında da münasebet bulunduğunu ortaya koymaktadır (2005: 55-56). Ahmet Yesevi'nin hocası Yusuf Hemedani'nin memleketi olan Hemedan şehri kendilerini doğrudan Kalenderiliğe nispet eden birçok şeyhlerin yetiştiği bir yerdi. Fakrname adlı

Ahmet Yesevi'ye nispet edilen fakat gerçekte Ahmet Yesevi tarafından yazılmamış bir eserde isimleri geçen Şakik-i Belhi, Ahmed-i Cami-i Namiki ve Kutbu'd-Din Haydar gibi önemli şahsiyetlerin Melameti-Kalenderi olması Yeseviliğin de aynı çevrelere mensup olduğu düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Bu yüzden Yeseviliği de Melametilik ve Kalenderilik akımı içinde değerlendirmek en doğru tercih olarak görünmektedir (Ocak, 2005: 56).

Kalenderlik akımına mensup Kutbu'd-Din Haydar ise doğrudan Ahmet Yesevi'nin müridi olup Kalenderiliğin Anadolu'ya da yayılmış en yaygın kolu olan Haydariliğin kurucusudur (Ocak, 2005: 57).

Yesevilik, Melametilik, Kalenderilik ve Haydarilik arasındaki münasebet bu şekilde ortaya konulduktan sonra Ahmet Yesevi'nin faaliyet gösterdiği alanlardaki çalışmalardan bahsedilebilir. Ahmet Yesevi, kazandığı ilmi seviyeden dolayı 1160 yılında Şeyh Yusuf Hemedani'nin iki halifesinin vefat etmesi sonrasında üçüncü halife olarak posta oturdu. Sonradan Yesi'ye dönerek vefatına kadar (1166) tarikat hizmetlerini burada devam ettirdi. İslamiyet'in Türkler arasında yeni yayıldığı bu süreçte Ahmet Yesevi büyük bir nüfuz elde etti (Fığlalı, 2006: 87). Ona tabi olanlar İslamiyet'e yeni giren köylü ve göçebe Türklerdi. Ahmet Yesevi İslamiyet'e yeni alışan Türklerle din ve tarikat adaplarını anlatırken onların kolayca anlayacakları bir dille Türkçe olarak hitap etti. Türklerin halk edebiyatından aldığı nazım şekilleri, hece vezni ve oldukça basit bir dil ile manzumeler yazdı. Geleneksel şiir kalıpları ile yazdığı manzumelere kendine has bir sufi yaklaşım ekleyerek geniş kitlelere hitap etti. Yesevi'nin hitap ettiği Türklerin İslamiyet'leri oldukça yüzeysel ve şekli idi. Bundan dolayı Yesevilik bu göçebe Türk muhitinde eski Türk anane ve paganizm bakiyeleri ile karışmak mecburiyetinde kaldı. Sonradan Yeseviliği kısmen etkilemiş olan Nakşibendilerin kaynaklarında Yesevilik ile ilgili verilen bilgilerde İslam öncesi Türk inançlarının Yesevi tarikatı bünyesine katıldığına dair kayıtlar mevcuttur. Ahmet Yesevi'nin zikir meclislerinde kadınlar ile erkeklerin beraber bulunması, sığır kurbanı, muhtelif şekillere girip uçmak, münafıkları hayvan şekline koymak gibi uygulama ve adetler Türk paganizminden Yeseviliğe geçmiştir. Yesevilikte bulunan zikir şeklinin de Türk paganizminden alındığı bilinmektedir. Şiir ve müzik yoluyla Türkçe hitap etme zorunluluğu tarikatın ortodoksilikten uzaklaşmasına neden olmuştur. Yaygınlaştığı çevrenin Sünnilik açısından da önemli bir bölge olmasından dolayı da Yeseviliğin bazı

yerlerde de ortodoks bir nitelik gösterdiği görülmektedir (Fırlalı, 2006: 88-89). Ahmet Yesevi tarikatın esaslarını eski Türk halk edebiyatının nazım şekillerinden olan türkülerle öğretmeyi uygun bulmuş ve bu durum bir gelenek olarak benimsenip sonradan da uygulanmaya devam etmiştir (Türk Ansiklopedisi, 1. Cilt: 274).

Yesevilğin yerel kültür ile ilişkisini zikr-i arna, zikr-i minşari yani bıçkı zikri olarak bilinen zikir de göstermektedir. Bu zikir ile eski Türk Kam-Baksılarının vecdli raksları arasında büyük bir benzerlik vardır. Ahmet Yesevi'nin bu zikri Türklerin mizacına uygun geldiği için kabul ettiği söylenebilir. Ahmet Yesevi'nin vefatından sonra Yesevilik Kıpçak havalisine, Maverünnehir, Azerbaycan ve Anadolu taraflarına yayılmıştır (Köprülü, 2005b: 148).

Eskiden beri Şii fikirlerin hakim olduğu alanlarda uzun süreler göçebe olarak yaşayan oğuz aşiretleri arasında ehli sünnet inancına bütünüyle uygun tarikatların yayılmaması gayet normaldi. Oğuz Türkmenleri İslamiyet'in ilk yıllarında kendi geleneklerine uygun gelen birtakım batını cereyanlarına karışmışlardır. Bu yeni itikatları ise eski itikat ve ananelerine galip gelemiyordu (Köprülü, 2005a: 215). İslam fıkıh ve kelamını kavrayamayacak olan göçebe Türkmenler İslamiyet'i, anladıkları ve kendi geleneklerine uydurdukları kadar kabul ettiler. Batını dailerinin yaptığı batını davetler göçebe Türkmenlerine şeriat ahkamından daha fazla uygun gelmesi batıya göç eden Türkmenlerin bu itikada geçmesine çok yardım etti. Göçebe Türkmen hayatında çok önemli bir mevki olan kadınların fakihler tarafından müşterek hayatın haricine çıkarılmak istenmesi, eskiden beri kadınlarla iç içe tertip edilen sazlı ve şaraplı şölenlerin men edilmesi oruç, namaz hac gibi göçebe hayatında amel edilmesi zor ibadetlerin mevcudiyeti, basit ruhlu Türkmenlerin işine gelmiyordu. Bu süreçte çıkan tasavvuf Türkmenler arasında eski ozan ve kamlardan intikal eden saygınlığın baba ata lakaplı sufilere aktarılmasına sebep oldu (Köprülü, 2005b: 140). Bu baba ve atalar İslamiyet'i Türkmenlerin eski kavmi geleneklerine uyarlayarak basit ve avami bir şekilde fakat tahrif ederek telkin ediyorlardı. Bu durum Anadolu'daki Alevilikte kendini daha belirgin bir şekilde göstermektedir.

Ziya Gökalp eski Türklerde din sisteminin zahiri ve akli olanıyla birlikte batını ve sırrı olan ikili bir yapıda olduğunu iddia etmektedir. Birincisine Toyonizm, ikincisine de Şamanizm denilmekteydi. Bunlardan biri dinden, diğeri sihirden doğmuştu (Yörükan, 2013: 112). Toyonizmi Toyonlar Şamanizmi Şamanlar-kamlar sürdürüyordu.

Müteşerrifler ile mutasavvıflar arasındaki gerilim gibi toyon ve kamlar arasında da gerilim bulunmaktaydı. Türkmenler arasında sırrı tarikatların intişarının bu ananeye dayandığı düşünülmektedir (Köprülü, 2005a: 211). Uygurlar arasında var olan Totemizm ve Maniheizm kalıntılarının Şii telkinleriyle kaynaşması ile ilgili daha önce bazı iddialar dile getirilmiştir. Benzer şekilde Bograç Türklerinin dördüncü asırdan sonra Hz. Ali'yi mabud tanımlarının eski Türk paganizminin müfrit Şia telakkiyatı altında saklanması ve Gök Tanrı'nın yerine Hz. Ali'nin ikame edildiği görülmüştür (Melikoff, 1994: 17). Batılı bazı araştırmacılar da Şamanizm'de bulunan Türk Kamları ile Ahmet Yesevi'nin yetiştiği dönemin heterodoksi Melameti geleneğinin önemli bir parçası olan Kalenderiye şeyhleri arasında rol, kıyafet ve vecdli rakslar konusunda önemli benzerlikler olduğunu iddia etmişlerdir (Köprülü, 2005b: 142). Bundan hareketle birçok tarikatta bulunan zikir ve sema tarzının Türk kabileleri üzerinden bu tarikalara geçtiği iddia olunmuştur (Köprülü, 2005a: 211). Yaşayış ve inanışları basit bir düzeyde olan Türkmenlerin eski milli adetlerin özelliklerine yakın bir mezhep şeklinden başka bir şeye razı olmaları beklenmemeliydi. Bundan dolayı Şia'nın gulat/aşırı eğilimlerine sahip olup hulul ve İbahe gibi Batıni esaslar içeren tarikat ve inanışlar ilk dönem göçebe Türkmenler arasında yayılma eğilimindeydi. Daha sonraları Kızılbaş, Alevi ve Aliyullahi gibi isimler alarak Anadolu ve Azerbaycan gibi Türklerin yaşadığı muhitlerde bulunan Batıni zümreleri sözü edilen bu inanç guruplarının devamıdır (Köprülü, 2005b: 150).

Müfrit Şii fikir ve esaslarına bağlı olarak ortaya çıkan tarikalardan olup Türk toplulukları arasında eski inanışların benzerliğinden dolayı benimsenen Kalenderiye ve Haydariye gibi tarikatlar da birçok merkezlerde yaygınlaşmışlardır. Bu tarikatların temeli de Horasan Melametiyesine dayanır. Melametiler diğer tasavvuf ehlinde farklı özelliklere sahiptirler. Bunlar halk arasında bulunmayı, diğer tarikalarda var olan inzivaya tercih ederler. Kendilerini halkın gözünde düşük göstermeyi, içinden Hak'la dışından halkla beraber olmayı esas alırlar. Halkın gözünde saygınlık aramak yerine ayıplanmak ve kınanmak istedikleri için kendilerine Arapça kınanmak, ayıplanmak anlamında melam, melamet adları takılmıştır (İnalçık, 2004: 199,209). Bunlara göre Allah'a ulaşma zikir, rüya, gelenek ve törenlerle olmaz, gönül alçaklığı, Hakka bağlanmak ve halka hizmet etmekle olur. Bu yaklaşım melametiliği halka yayan esnafı ve sanat erbabını teşkilatlandıran Fütüvveti meydana getirmiştir. Melametiyye'nin kim

tarafından meydana getirildiği bilinmemekle beraber 884 yılında vefat eden Hamdun-u Kassar'a nispet edilmektedir (Gölpınarlı, 2016: 244). Bunlar kendilerini toplum arasında levm ettirmek için çardarb denilen kaş, kirpik, sakal ve bıyıklarını traş ederler. Evlenmeyerek dünyevi kayıtlardan azade bulunurlar. Tecerrüdü, fakr-ı teseülü ve melameti kendilerine şiar edinen bu zümrelerin yüksek tasavvufi tecrübelere kabiliyetsiz oldukları düşünüldüğünde vahdetül vücut akidesinden İbahe anlayışını çıkarmalarının nedeni kolayca anlaşılır (Köprülü, 2005b: 151).

Horasan Melametiliğinin etkisiyle ve göçmen Türklerin tesiriyle yayılan Şii ve Batıni özellikler taşıyan diğer bir tarikatın Haydarilik olduğundan yukarıda bahsedildi. Bu tarikat 1205 yılında vefat eden ve Ahmet Yesevi'nin müridi olan Kutbuddin Haydar'a nispetle bu ismi almıştır (Ocak, 2005: 57). Bu tarikata mensup olanlar bıyıklarına dokunmazlar ve sakal uzatmazlar. Perçem bırakırlar kulaklarına Ali kapısının kulu olduklarına alamet olarak halka benzeri bir küpe takarlar. Ayak ve bileklerinde demir halkalar, yanlarında demir çingiraklar bulundururlar. Şaraba ve esrara düşkün oldukları ve on iki dilimli külâh giydikleri de ifade edilmektedir (Gölpınarlı, 2016: 254-5). Tarikatın kurucusu Kutbuddin Haydar'ın ve etrafına toplananların neslen Türk olması bu heterodoksi tarikatın Türkler arasında yaygınlaştığını göstermektedir. Bu durum sonradan Anadolu'da yaygınlaşacak olan Bektaşiliğin üzerinde de oldukça önemli etkileri olan Kalenderilik ve Haydariliğin Şii ve Batıni karakteriyle Türk nüfusu üzerinde etkili olduğunu ve dahası bu tarikatların inkişaf ve yayılmasında Türklerin büyük bir manevi nüfuz icra ettiklerini göstermektedir (Köprülü, 2005b: 150-1). Haydariliğin Sünni bir tarikat olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır (Yazıcı, 1998: 25). Haydariliğin Şii ve Batıni bir karakterde olması tarihi vakıalara daha yakın gelmektedir. Tarikatın Sünni de olsa heterodoksi bir yapıda olduğu görülmektedir.

Sözü edilen tarikatların Heterodoks ve çoğunlukla Şii/batıni özellikleriyle Türkler üzerinde etkili olması tarihi bir vakıadır. Diğer taraftan Türklerin de batıni tarikat ve inançlarının yaygınlaşmasında önemli etkileri olmuştur. Bahsi geçen Yesevilik, Kalenderilik, Haydarilik bunlardan bazılarıdır. Batınilığın bilinen diğer bir kolu da Dürzilik'tir. Bu mezhebin yaygınlaşmasında da Türklerin önemli bir etkisi olmuştur. Fatımilerin altıncı halifesi Hakim Biemrillah'ın uluhiyetini iddia eden ve Dürziliğin ismen kendisine izafeten verildiği Anuş Tegin(Nuştekin) ed Derezi de Türk

asılıdır. Bundan dolayıdır ki Suriye Türkmenleri arasında Dürzilik önemli bir çoğunlukta (Köprülü, 2005b: 140). Ölümün Takammüs(gömlek değiştirmek) olarak kabul edildiği bir tenasüh inancının hakim olduğu Dürzilikte Anadolu Aleviliği ile benzer bazı inanışlar bulunmaktadır. Dürziliğe göre kadın erkek eşittir. Çok evlilik yasaktır. Kadının da boşanma hakkı vardır. Zina edenin nikahı sona erer (Öz, 1994: 41). Anadolu Aleviliğinde de evlilikte tek eşlilik esastır.

Yeseviliğin yaygınlaştığı coğrafi bölgelere bakıldığında bazı özel durumların bulunduğu görülmektedir. Bunlardan birisi İslamiyet'e yeni giren göçebe Türkmenlerin dini kavrama ve öğrenmedeki zorluklarıdır. Ahmet Yesevi bundan dolayı onların anlayışlarına yakın bir din telakkisini anlatmak zorunda kalmıştır (Köprülü, 1997: 213). Ahmet Yesevi tarikatına bağlı kimseler bu şartlar altında eski adetlerden kalma Türkçe şiir söyleyerek, saz ve kopuz çalarak dini nasihatlerin sözlü kültür yoluyla yaygınlaşmasına katkıda bulunuyordu (Kavak, 2017: 137). Diğer bir etken Yeseviliğin yaygınlaştığı coğrafi muhitte Bâtınlılığın yaygın olarak bulunmasıdır. Bu durum Yesevilikte dinin ibadet ve muamelatla ilgili kurallarına riayetin gevşek olmasına neden olmuştur. Köylü ve göçebe Türkler arasında sürdürülen Türk paganizm adetlerinin Yeseviliği etkilemiş olmasına ek olarak tarikatın Horasan Melametiyesi denilen akım ve doğu Türkistan'da yaygın olarak bulunan Şii/Batini cereyanların tesiri altında olduğu görülmektedir. Yeseviliğin bu özelliğinin Anadolu Aleviliği ile olan ilgisi, onun Hacı Bektaş Veli ile olan irtibatından kaynaklanır. Konunun burasında Yesevilik ile Bektaşilik arasında yer alan Vefailik ve Haydarilik üzerinde durulmalıdır.

Vefailik Yesevilik'le çağdaş olup aynen Yesevilik gibi göçebe Türkmenler arasında yaygınlaşmış ve içerik olarak Yeseviliğe çok benzeyen bir tarikattır. Bu tarikat 1240 yılında başlayan Babai hareketinin itici gücü olması ve tarikatın içinden çıkan Şeyh Edebalı gibi zatlar vasıtasıyla Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda oynadıkları rol itibarıyla önem kazanmaktadır (Ocak, 2005: 61). Vefailik ile Bektaşilik arasındaki bağlantı ise Baba İlyas-ı Horasani tarafından kurulmaktadır. Bu bilgilere göre Bektaşiliğin Anadolu'da teşekkülü Yesevilikten ayrılma bir Kalenderi tarikatı olan Haydarilik ile doğrudan ilgili olduğu görülmektedir. Hacı Bektaş Velayetnamesine göre "saçı sakalı, kaşları kazınmış, aşağı sarkan gür bıyıklı çırpıplak bir abdal" olan Hacı Bektaş Veli'nin bir Haydari Şeyhi olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre Bektaşilik doğrudan doğruya Yesevilikten değil, Yeseviliğin bir kolu olan Haydarilik'ten

doğmuştur. Yesevilik Bektaşilik tarafından değil, Yesevilik'teki Kalenderi unsurları kendi bünyesinde çok daha belirgin bir şekilde temsil eden ve bu sebeple Anadolu'da daha çok yaygınlaşan Haydarilik tarafından 13. yüzyılda eritilmiştir. 14. yüzyılda Anadolu'da Yesevilikten bahsedecek bir ipucu yoktur. Ahmet Yesevi'nin hatırası ise Haydarilik içerisinde sürmüştür ve Bektaşiliğe de o kanalla geçmiştir (Ocak, 2005: 62).

Hacı Bektaş Veli bir Haydari dervişi olarak 13. yy başlarında kardeşi Mentеш'le beraber geldiği Anadolu'da bir miktar olan ve aynı şekilde Melameti-Kalenderi bir nitelik taşıyan Vefailiğin temsilcisi Baba İlyas-ı Horasaniye intisap etmiştir. 1240 yılındaki Babai hareketinin Vefailiğe vurduğu darbe sonrasında Hacı Bektaş bir müddet gözden kaybolmuş ve daha sonra Sulucakarahöyük'te bir Haydari şeyhi olarak faaliyetlerini sürdürmüştür. Vefailiğin gücünün zayıflamasıyla Haydarilik güç kazanmıştır. Hacı Bektaş Veli Kültü Sulucakarahöyük'ten Abdal Musa gibi güçlü şahsiyetlerin delaletiyle Haydarilik tarikatına dâhil olarak güçlenmiştir. Bundan dolayı Haydariliğin Anadolu Kalenderîliği içindeki konumu diğer şubelerden daha ayrı bir yere sahiptir. Çünkü Haydariliktir ki Hacı Bektaş Kültü aracılığıyla kendi içinden Bektaşiliği çıkarmıştır (Ocak, 2005: 63). Hacı Bektaş Veli Haydariliğin heterodoksi bir niteliğe sahip olan tarikat uygulamalarını Anadolu'ya getirmiştir. Bugünkü Anadolu Aleviliğinde bulunan bazı özelliklerin Hacı Bektaş Veli üzerinden gelen Yesevilikten kalma olduğu düşünülmektedir. Günümüzde Dersim'de yaşayan Kürtlerin bile kendilerini Yeseviliğe nispet etmeleri Yeseviliğin Anadolu'da ne kadar mühim bir rol oynadığını göstermektedir (Köprülü, 1997: 213). Fakat son araştırmalar Bektaşiliğin doğrudan Yesevilikten değil Yeseviliğin de içinden çıktığı Melameti- Kalenderi geleneğin bir devamı olan Haydarilik'ten çıktığını göstermektedir (Ocak, 2005: 62).

2.5.2.2. Babailik

Baba İlyas Moğolların Anadolu taraflarına doğru yayılan istilalarından kaçarak yanındaki Türkmenlerle beraber Anadolu'ya göç eden bir Türkmen şeyhidir. Amasya'ya yakın bir köye yerleşerek Vefaiyye tarikatının yayılması faaliyetlerini yürütmüştür. Vefaiyye tarikatı Anadolu'da Türkmen zümreleri arasında yayılan Yeseviyye, Kalenderiyye, Haydariyye tarikatları gibi heterodoks nitelikli tarikatlardan biridir. Baba İlyas Anadolu'da Vefaiyye tarikatıyla, İslamiyet'e yeni giren ve bu yüzden eski inançlarından bütünüyle vaz geçmeyen ve medrese etkisinden de uzak olan

Türkmen aşiretlerine uygun bir tasavvuf anlayışı sunmuştur (Ocak, 1991a: 368). Moğolların doğudan batıya doğru yaptıkları akınlarla sosyal ve ekonomik düzenleri bozulan ve batıya doğru kaçmak zorunda kalan göçebe Türkmenleri Selçuklu hükümeti Anadolu'nun doğu taraflarında yerleştirmeye çalıştı. Bu kesimler hayvancılıkla geçimlerini sağladıkları için yerleşik hayatın kurallı yapısına alışık değillerdi (İnalçık, 2004: 195). Hayvanlarını otlatmak için zorlu şartlara uyumlu bir yaşayışları ve buna bağlı olarak da toprak üzerinde mülkiyete dayalı bir yerleşik hayata direnişleri bulunmaktaydı. Aynı dönemde özel mülkiyetin gelişmesi göçebe hayatına daha uygun olan müşterek mülkiyetin zayıflamasına neden oldu. Bu durum da göçebe Türkmenleri etkilemekteydi. Ayrıca aynı uygulamanın bir devamı olarak yerleşik hayata geçenlerin kendi arazilerini göçebelerin mera kullanımına kapatmaları tepkilere neden olmuştu. Hem de bu araziler miras konusu olmaya ve devredilmeye başlandıktan sonra bu duruma gösterilen tepki daha da şiddetlenmişti. Aynı dönemde Selçuklu idaresi devlet yönetiminde İrani unsurları öne çıkarmaktaydı. Yönetimin bozulmasına ek olarak Türkmen nüfusuna karşı soğuk ve dışlayıcı bir tavır içine girilmesi tepkileri daha da arttırmaktaydı (Döğüş, 2018).

Bu Türkmen zümreleri yüzeysel bir İslam anlayışına sahip, dini emirlere karşı lakayt, eski inanışlarından bütünüyle kurtulamayan ve eski inanışlarını İslami bir boya ile yaşatmaya devam eden kesimlerdi. Bu kesimler Şia'nın Batını yorumlarını benimsemekle birlikte aynı zamanda mehdici bir yaklaşıma sahiplerdi. Sünnilik dışı Türkmen babalarının bu toplumsal kesimler üzerinde önemli bir nüfuzları bulunmaktaydı. Bu babalar medresede öğretilen İslam'dan daha basit göçebe Türkmenlerin aşinası oldukları Şamanist geleneklere yakın bir din anlayışını yayıyorlardı (Fığlalı, 2006: 101). Türkmen kavramı o dönem için çoğunlukla Aleviliği benimseyen isyana meyilli göçebe kesimini ifade etmek için kullanılmaktaydı. Bu dönemde yazılı kaynaklarda Türkmenler için Etrak-ı bi idrak/cahil Türkler, Etrak-ı mütegalibe/zorba Türkler, Etrak-ı napak/kirli Türkler, Etrak-ı havaric/isyancı Türkler gibi ifadeler bulunmaktaydı. Muhtemelen Babailik isyanında bu yaklaşımların da tesiri bulunmaktaydı (Ocak, 1980: 67).

Babailik hareketinin lideri Baba İlyas'ta önemli ölçüde İsmaili/batını etkilerin de bulunduğu bilinmektedir. Bu durum Baba İlyas'ın ortaya çıkış sürecinde kendini göstermektedir. Baba İlyas, oldukça olumsuz toplumsal ve ekonomik şartlarda yaşayan,

gerek yerli halkla gerekse o muhitin yönetici kesimleri ile birçok problemler yaşayan Türkmenleri Selçuklu idarecilerinin baskısından kurtaracak bir mehdi olarak ortaya çıkmıştır. Türkmenler onun talimatlarını canla başla benimsemişler ve kendisine ‘Baba Rasulallah’ demişlerdi. Baba İlyas Anadolu Selçuklu sultanı II. Gıyaseddin Keyhüsrev’e karşı iktidarı ele geçirmek maksadı ile hazırladığı ayaklanmanın fiili idaresini halifesi Baba İshak’a havale etti. Ayaklanmanın ilk zamanlarında başarı elde eden Babailer Güneydoğu ve Orta Anadolu’yu ele geçirdiler. Babailer Amasya’da yenildiler. Baba İlyas 1240 yılında idam edildi (Ocak, 1991a: 368-9).

Baba İlyas’ın halifesi Baba İshak Adıyaman yakınlarındaki Kefersud bölgesinde Türkmenleri silahlandırarak o civarı ele geçirdi. Amasya’ya doğru giderken şeyhinin idam edilmesine engel olamadı. Bundan duyduğu kızgınlıkla Konya’ya doğru giderken paralı Frank askerlerince de desteklenen Anadolu Selçuklu ordusuna yenildi ve hayatını kaybetti. Baba İshak’ın az da olsa kurtulan mensupları uçlara doğru kaçarak kurtuldu. Baba İlyas’ın başlattığı dini tasavvufi hareket onun ölümünden sonra halifeleri vasıtasıyla Orta ve Batı Anadolu’da yayılmış ve Osmanlı Devleti’nin kuruluş döneminde Abdalan-ı Rum hareketini ve nihayet Bektaşiliği doğurmuştur. Aynı sürecin devamı olarak Osmanlı’da ‘Kızılbaş’ olarak adlandırılan toplulukların teşekkülüne zemin hazırlamışlardır (Ocak, 1991b: 368-9).

2.5.2.3. Hacı Bektaş Veli Kültü

Hacı Bektaş Veli Horasan erenleri olarak isimlendirilen Kalenderiyye akımına mensup olup Horasan Melametiyye okulundandır. Doğuda Cengiz istilasından dolayı Anadolu’ya göç eden dervişlerden biridir. Aşıkpaşazade Hacıbektaş’ın Anadolu’ya gelişini Baba İlyas’ın önceden Anadolu’ya gelmesiyle Hacı Bektaş’ın da onun hevesiyle yani ona ulaşmak arzusuyla geldiğini belirtir (Aşıkpaşazade, 307). O dönemde yapılan göçlerin aşiret ve oymak halinde yapıldığı da bilinmektedir. Hacı Bektaş’ın da aşiretiyle beraber Anadolu’ya gelmiş ve Anadolu’daki yeni bir sufi çevreye bağlanmış olması kuvvetle muhtemeldir (<https://www.alevibektasi.eu...>, Ali Yaman- Er Tr: 23.02.2018). Bu tarikat çevresi, Yeseviliğe ve Kalenderiliğin bir kolu olan Haydariliğe benzeyen ve on üçüncü yüzyılda Anadolu’da ünlü Türkmen şeyhi Dede Garkın ve daha sonra da onun halifesi Baba İlyas-ı Horasani tarafından temsil edilen Vefailik tarikatıdır. Aşıkpaşazade’nin belirttiğine göre Hacı Bektaş ve kardeşi Menteş Baba İlyas’a

bağlanmıştır (Aşıkpaşazade, 307). Bazı kaynaklarda Baba İlyas'ın halifesi olan Baba İshak'a bağlandığı ifade edilmektedir ki tarihi kaynaklara en uygun görüneni Hacı Bektaş'ın Baba İlyas-ı Horasani denilen Vefai Tarikatı şeyhine bağlandığıdır (Ocak, 2005: 175).

Hacı Bektaş Anadolu'ya geldikten sonra şeyhi Baba İlyas Anadolu Selçuklularına karşı isyan etti. Hacı Bektaş'ın bu isyana bizzat katılmamış olduğu anlaşılmalı beraber Selçuklulardan korunmak amacıyla izini kaybettirerek Sulucakarahöyük'e yerleştiği bilinmektedir. Babailik hareketinin çıktığı süreç ve sonrasında bu bölgede Çepni oynağına mensup bir Türk aşireti bulunmaktaydı. Hacı Bektaş'ın oynağının da bu Çepnilerden olması kuvvetle muhtemeldir. 1250'li yıllardan itibaren Babailik isyanının etkileri sönmeye yüz tuttuktan sonra Hacı Bektaş kendi bağlılarını irşad etmeye başladı. Çevresindeki Hıristiyanların ve Şamanist Moğolların Müslüman olması için yoğun bir faaliyetin içine girdi. Kendisinin Babailik hareketinin bağlılarından olduğu bilindiğine göre tamamen batını inançların öğretilmesi ve talimiyle meşgul olduğuna hükmedilebilir (alevibektasi.org, Ali Yaman- Er Tr: 23.02.2018). 1360 yılında vefat eden Eflaki'nin 1318'de yazdığı Menakibü'l Arifin adlı eserde Horasanlı Hacı Bektaş Veli'nin 'Baba Rasulallah' denen Baba İshak'ın en meşhur halifesi olduğunun belirtilmesi ve inanç bakımından Batını akideler taşıdığıının söylenmesi bunu desteklemektedir (Türk Ansiklopedisi, 6. Cilt, 1953: 32).

Bu esnada Bektaşilerin çevrede bulunanlara tebliğ ettikleri Müslümanlık, Sünniliğin sıkı kurallı Müslümanlığı değil Horasan Melametiyesinin kuru züht karşıtı ilahi aşkı esas alan cezbeci karakteriyle karışık Sünnilik dışı bir yorumuydu. Bu yorum aynı zamanda Türkmenler arasında yaşamaya devam eden İslam öncesi dini inançlarla karışık bir İslam anlayıştı. Hacı Bektaş yerli birçok kültürleri ve Hıristiyanlığı kendi tarikatı içinde birleştirmekteydi (Sunar, 1975: 11). Bu anlayış hem tasavvuftaki geniş hoşgörüyü içeriyordu, hem de İslam'a yeni giren kesimleri eski inançlarından birden bire koparmayıp eski inançları ile yeni girdikleri İslam arasında bağdaştırmacı bir yaklaşımı ifade ediyordu. Hacı Bektaş aynı yaklaşımla uç beyliklerinde Hıristiyanların reddetmeyeceği bir hoşgörüde İslam'ı anlatıyordu (Balivet, 2000: 24). Bu nedenle olsa gerektir Anadolu'daki Hıristiyanların da Hacı Bektaş'a yakınlık duydukları ve Aziz Charalambos adıyla takdis ettikleri bilinmektedir. Hacı Bektaş'a göre "Gerçek Bektaşî hangi dinden olursa olsun her insana saygı gösterir. Onu sevgili kardeşi sayar. Hiçbir

dini reddetmez, hepsine saygı gösterir. Hiçbir kutsal kitabı, ahirete ilişkin hiçbir öğretiyi mahkum etmez” (Balivet, 2000: 26). Aşıkpaşazade'nin kendisi hakkında ‘mezcup bir derviş’ ifadesini kullanmasına bakılırsa Hacı Bektaş'ın kendi döneminde çok fazla öne çıkan biri olmadığı anlaşılmaktadır. Hakkında ileri sürülen düşünceler daha çok onun vefatından sonra sözlü kültürün menkıbeleştirdiği abartmalar içermektedir. Hacı Bektaş Veli'yi Osmanlı Yeniçerileri arasında ve orta ve batı Anadolu'da yürüttüğü faaliyetlerle oldukça önemli bir şöhrete kavuşturan kişi Hacı Bektaş Zaviyesinde yetişen önemli bir şahsiyet olan Abdal Musa olmuştur (Ocak, 1996: 456-7).

Bektaşiliğin en önemli kaynaklarından olan Vilayetname'de anlatılan Hacı Bektaş Veli ile tarihi gerçekler arasında önemli bazı uyumsuzluklar vardır. Bektaşiliğin Yesevilik ile olan ilgisi bilinmesine rağmen Hacı Bektaş'ın bizzat Ahmet Yesevi ile görüşmüş olması tarihi olarak mümkün değildir. Vilayetname'de ise Hacı Bektaş'ın bizzat Ahmet Yesevi'den de terbiye aldığı ifade edilmektedir. Ahmet Yesevi'nin 1166'da vefat ettiği ve Hacı Bektaş'ın da 1210'da doğduğu düşünüldüğünde bunun olması mümkün değildir (Türk Ansiklopedisi, Bektaş, 1953: 32). Hacı Bektaş'ın Yesevilik ile olan ilgisi Ahmet Yesevi'nin halifeleri vasıtasıyla olmuştur denilebilir. Hacı Bektaş Veli 1271'de Sulucakarahöyük'te vefat ettiğinde asıl şöhretine daha sonra kavuşacağı bir miras bıraktı (Dönmez, 2003: 73). Abdal Musa gibi Hacı Bektaş Zaviyesinde yetişen yüzlerce Abdalan-ı Rum'ların Osmanlı ordusu içerisinde sürdürdükleri faaliyetler sonrasında Osmanlı ordusu ve Yeniçerileri arasında güçlü ve yaygın bir Hacı Bektaş kültü meydana geldi. Bu durumun Osmanlı padişahları tarafından görülmesiyle beraber Yeniçeri ocağı Bektaşi dergahına bağlanmış ve Hacı Bektaş-ı Veli Yeniçeri ordusunun manevi piri konumuna gelmiştir. Balım Sultan'ın Bektaşiliğin başına getirilip tarikatın sistemleştirilmesiyle beraber Anadolu'daki Türk heterodoksisinin (Sünnilik dışılığının) merkezine Hacı Bektaş-ı Veli yerleştirilerek teşekkül süreci tamamlanmıştır (Ocak, 1996: 458).

2.5.2.3.1. Bektaşilik

Bektaşiliğin içeriğini yapısını ve tarihi seyrini anlamak için belli dönemlerdeki teşekkülünün bilinmesi gereklidir. Bektaşiliğin kendisine nispet edildiği Hacı Bektaş Veli'nin içinden geldiği tarikat çevreleri ve bağlantılarının bilinmesi için ilgili dönemin bazı özelliklerinin bilinmesine ihtiyaç vardır. Bektaşiliğin Hacı Bektaş Veli'den

1501’de tarikatın başına geçen Balım Sultan’a kadar geçen dönemi teşekkül dönemidir (Sunar, 1975: 11). Bu dönem tarikatın işleyişine bakıldığında tarikatın 1205 yılında vefat eden Kutbuddin Haydar tarafından kurulan ve Melameti Kalenderiliğin içinden çıkan Haydariliğin bir devamı olduğu görülmektedir. Haydariliğin Kalenderiliğin içinde yer alan bir tarikat olduğu ve kurucusu Kutbuddin Haydar’ın Ahmet Yesevi tarafından yetiştirildiğinden yukarıda bahsedildi. Haydariliğin Moğol istilası dolayısıyla Horasan taraflarından Anadolu içlerine yayılmasıyla Yesevilik Haydariliğin içinde eriyerek varlığını kaybetti. Hacı Bektaş Veli Anadolu’da bir Haydari şeyhi veya halifesi olarak bulunuyor ve Haydari geleneğini devam ettiriyordu. Kendisi 13. yüzyılın başlarında aşiretiyle beraber Anadolu’ya geldiğinde Haydariliğe benzer özelliklere sahip bir tarikat geleneği olan Vefailik ile ve onun temsilcisi olan Baba İlyas-ı Horasani ile tanıştı ve aşiretiyle beraber ona intisap etti. Böylece Haydarilik ile Vefailik Hacı Bektaş’ın şahsında birleşmiş olmaktadır(alevibektasi.org, ..., Ali Yaman, Er Tr: 23.02.2018).

Vefaiyye tarikatının Anadolu’daki şeyhlerinden biri olan Baba İlyas-ı Horasani’nin idam edilmesiyle sonuçlanan Babailik hareketi, o dönem için Anadolu’daki başka bazı tarikatlarca da benimsendi. Bunlar Vefaiyye, Haydariyye ve Kalenderiyye tarikatlarıydı (Fığlalı, 2006: 104). Babailik hareketinin 1240 yılında giriştiği isyan teşebbüsünün yenilgiyle sonuçlanmasından ve hareketin önderleri olan Baba İlyas ve Baba İshak’ın öldürülmesinden sonra bu tarikat yapılarının zayıfladığı görülmüştür. Fakat Vefailik ve Haydariliğin içinden çıkan ve baskı sonucu batı uç beylerin sınır bölgelerinde faaliyet göstermeye başlayan bu tarikatın ileri gelenleri daha sonra Abdalan-ı Rum adıyla anılmaya başladılar. 1300’lü yılların başlarında bu tarikat ileri gelenleri Abdalan-ı Rum olarak faaliyet halindeydiler (Güray, 2014: 8).Siyasi düşüncelerinden dolayı uç bölgelerdeki Türkmen beylerinin desteğini elde eden ve Kalenderi, Haydari ve Vefai dervişlerinin hakimiyeti altında bulunan bu zümre mensupları orta ve batı Anadolu’da ve daha sonra Rumeli’de faaliyetlerini sürdürdüler. Abdal Kumral, Abdal Mehmet, Abdal Musa diye ismen bilinen bu Rum abdalları ilk Bektaşiler olarak nitelendirilebilir. Fakat bu abdallara o dönemde Bektaşî denilmemekteydi. Bu kimseler kendilerine Baba İlyas müridi veya Seyyid Ebu’l Vefa tarikandan olduklarını söylüyorlardı (Fığlalı, 2006: 104). Ortak özellikleri aralarında kuvvetli bir Hacı Bektaş kültürünün olmasıydı. Hacı Bektaş kültürünün oluşmasında en önemli rolü ise Babai hareketinin en önemli temsilcisi olan Hacı Bektaş Veli’nin

kurduğu ve bugun Kırşehir Hacıbektaş'ın Sulucakarahöyük köyünde bulunan Hacı Bektaş Zaviyesi oynadı. Bunun en belirgin delili Hacı Bektaş'a yakınlığıyla bilinen(Çelebilere göre hanımı) Hatun Ana(Kadıncık Ana)'nın müridi olduğu bilinen Abdal Musa'nın yürüttüğü faaliyetlerdir (Melikoff, 1994: 21) . Sulucakarahöyük'te yetiştikten sonra Osmanlı beyliğine giderek Osmanlı askerleri arasında Hacı Bektaş menkıbelerinin yayılmasını sağladı. Abdal Musa daha sonra Antalya Elmalı yakınlarındaki Tekke Köy'e gelerek kurduğu tekkede öldü. Bu şekilde Hacı Bektaş Zaviyesinden yetişen yüzlerce Rum Abdalı Batı Anadolu'da kurdukları zaviyelerde adını koymadan Bektaşiliğin temellerini attılar (Ocak, 1992: 379).

Bektaşiliğin Babailik hareketi ile bağlantısının en önemli delillerinden birisi de Hacı Bektaş-ı Veli'nin Babailik hareketinin kurucusu ve bir Vefai şeyhi olan Baba İlyas'ın bir halifesi ve bir Haydari Şeyhi olmasıdır (Kayaoğlu, 1990: 149). Bektaşilikte Yesevilik ve Haydariliğin tesirlerinin olduğunun delili de Hacı Bektaş Veli'nin menkıbelerinin anlatıldığı Vilayetname kitabında Ahmet Yesevi ve Kutbuddin Haydari'nin menkıbelerinin de anlatılmasıdır (Ocak, 1992: 379).

Bektaşiliğin teşekkülünde Kalenderiyye'nin rolü ise yine Vilayetname adlı eser ile diğer Bektaşî menakıbnameleri incelendiğinde açıkça ortaya çıkmaktadır. Bugün kendilerine abdal denilen ve Bektaşî olarak bilinen şeyhlerin çoğu aslında Kalenderi ve Haydari şeyhleridir (Fırlalı, 2006: 104).

Bektaşiliğin içeriğine bakıldığında elastiki, umumi ve müphem bir akideler halitası şeklinde görünmektedir. Yayılma ortamına bakıldığında Şii/Batını düşüncenin yaygın olduğu, karışık inançlar içeren, her türlü tevellere müsait elastiki prensipler taşıyan geniş ve müsamahakar bir anlayışın hakim olduğu görülmektedir. Bundan dolayı Bektaşiliğin senkretik(uzlaştırımacı/bağdaştırımacı) bir özellik taşıdığı görülmektedir (Sunar, 1975: 11). İçerisinde birçok etkinin beraberce bulunduğu bir nitelik arz etmektedir. Ahmet Yaşar Ocak Bektaşiliğin bu özelliğini ifade ederken tarikatı Hurufî ve Şii etkiler öncesi ve sonrası devre olarak iki dönemde incelemek gerektiğini ifade eder (1992: 374-5). Şii ve Hurufî etkiler öncesi dönem Bektaşiliğin Babai hareketi ile başlayan teşekkül sürecindeki özelliklere göre değerlendirmek gerekir. Bu dönemde tarikatı meydana getiren Türkmen topluluklarının daha Anadolu'ya gelmeden önce mensup oldukları Sünnilik dışı inançlara ek olarak Şamanizm, Budizm ve Maniheizm gibi orta Asya dönemi inanışlarının tesirini taşıyan

bir yapıdadır (Harman, 2014: 99). 1450’li yıllardan sonra yazıya geçirilen kaynaklarda bile ateş kültü ve diğer tabiat kültleri, farklı dona girme, tenasüh, hulül gibi inanışların bulunduğu görülmüştür. Bu inanışları sebebiyle Bektaşilerin Osmanlı içerisinde denetim ve gözetimden olabildiğince uzak yerleşim yerlerini mesken edindikleri görülmektedir. Bunun sebebi Sünni Osmanlı yönetimi ve Sünni nüfusundan uzaklaşmak düşüncesi olsa gerektir. Hacı Bektaş Veli’nin de nispeten şehir merkezlerinden uzakta bulunan Sulucakarahöyük’te zaviye açması aynı kaygının bir sonucu olmalıdır (Ocak, 1992: 379).

Bektaşilerin birbirinden çok farklı inanç halitasının onların propaganda gücüne de olumlu bir etkileri olmaktadır. Bu özellikleri ile her türlü mahalli inanışı kendi potaları içinde eritebilmekteydiler. Bundan dolayı Osmanlıların Balkanlarda gerçekleştirdikleri fetihlerle birlikte Bektaşiliğin yerli Hıristiyanların arasında yaygınlaşması zor olmadı (Balivet, 2000: 24).

Bektaşilikte Şii ve Hurufi etkilerin baş göstermesiyle beraber tarikatta Şiilik karakteri öne çıkmaya başladı. Hurufiliğin kurucusu Fazlallah’ın idamından sonra Hurufiler, Timur yönetimince takibata uğramalarıyla, Anadolu ve Rumeli’ye nüfuz ettiler. II. Mehmet(Fatih) döneminde Osmanlı yönetimini de etkilemeye çalışılsa da Vezir-i Azam Mahmut Paşa’nın gayretiyle engellendiler. Bundan dolayı birçok Hurufi Kalenderi tekkelerine sığınarak kendilerini korumaya aldılar. Hurufiliğin kurucusu Fazlallah-ı Hurufi bu yolla Bektaşilerin en yüksek evliyalarından biri olma derecesine yükseldi (<http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/34.php>- Er Tr: 22.02.2018). Özellikle 1400’lü yılların son çeyreğinden itibaren Safevilerin Anadolu’da sürdürdükleri sistemli Şiilik propagandası sonrasında Bektaşî doktrininde Şii karakter de kendini göstermeye başladı. Böylece Bektaşiliğin içerisindeki ana akım düşünceler büyük oranda tamamlanmış oldu.

Bektaşiliğin teşekkül döneminden sonra daha sistematik bir şekle gelmesi ise 1501’de tarikatın ikinci piri kabul edilen Balım Sultan’ın Osmanlı Sultanı II. Bayezid tarafından tarikatın başına getirilmesiyle olmuştur (Melikoff, 1994: 22). Balım Sultan ile birlikte Bektaşilik Kalenderilik’ten tamamen ayrılarak derlenip toparlanmıştır. Merkezi Hacı Bektaş Zaviyesi olmak üzere tarikata bağlı sağlam bir taşra teşkilatı kurulmuştur. Balım Sultan’ın Dimetoka’daki Kızıldeli dergahından alınarak Hacı Bektaş Dergahına getirilmesiyle birlikte Bektaşiliğin sistemleşmesi süreci başlamıştır

(Yaman, 2007: 207). Balım Sultan Hak- Muhammed-Ali olarak ifade edilen Uluhiyet mefhumunu ve on iki imam kültürünü Bektaşiliğin en temel esası olarak yerleştirdi. Ayrıca Şiilikteki tevella ve teberra kuralı da sisteme dahil edildi (Ocak, 1992: 379).

Şiilikte bulunan birçok kuralın Bektaşilikte de bulunması Bektaşiliğin Şiilikten de etkilendiğini göstermektedir. Fakat Şiilikten Bektaşiliğe geçen kural ve özellikler olduğu gibi geçmemiştir. Bektaşilikte daha önce var olan İslam öncesi Türk inanışları ile mezcedilerek alınmışlardır. Bu yüzden Bektaşilikte eski Türk inanışlarını andıran birçok özellik bulunmaktadır (Fırlalı, 2006: 150-151). Bu özelliklerin Batınlık akımının etkisiyle varlığını devam ettiren eski Türk inanışları olduğu söylenebilir.

Bektaşilikteki Hak-Muhammed-Ali üçlemesi -ki birçok batılı yazarca Hıristiyanlığın Bektaşiliğe etkisi olarak değerlendirilmiştir- hulül inancı gereği ilahi özelliklere sahip bir Hz. Ali portresi olarak ortaya çıkmıştır (Melikoff, 1994: 24). Aynı düşüncelerin eski Türk inanışlarında (Şamanizm) bulunan ve Şaman/Kam denilen din büyüklerinin ilahi özelliklere sahip oldukları düşüncesinin bir devamı olarak değerlendirilmiştir (Yörük, 2013: 27). Bundan dolayı Bektaşiliği Şii bir tarikat olarak kabul etmek yerine Şiilikten etkilenmiş bir tarikat olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Bektaşilikteki Hak-Muhammed-Ali üçlemesini Hıristiyanlık'taki teslis ile ve on iki imamı on iki havari ile münasebetli görülüp Hıristiyanlığın Bektaşiliği etkilediği düşüncesi ise konunun araştırmacıları (M. Fuat Köprülü, Abdülbaki Gölpınarlı, Baha Said) tarafından reddedilmektedir (Ocak, 1992: 379). Bektaşilikteki syncretik/bağdaştırmacı fikri yapının ana sebebi tasavvuftaki hoşgörü ve vahdet-i vücud düşüncesi olmuştur. Fakat Bektaşilikteki vahdet-i vücud, hulül düşüncesi ile birleşerek asıl anlamından uzaklaşarak İbahe mezhebine müncer olmuştur (Köprülü, 2005b: 151).

Bektaşilik Kalenderilikten doğmuş olduğundan en başından beri Sünni İslam'ın itikat ve ibadetleriyle bağdaşmaz bir içeriktedir. Bektaşilik İslam'ın mükelleflerini mecbur tuttuğu namaz oruç gibi ibadetleri bazen açıktan bazen de tevil yoluyla reddetme eğilimindedir.¹ Şarap içmeye izin verir. Kadının toplum içine örtüsüz çıkmasını ve erkeklerle görüşmesini yasaklamaz. Bu özelliği hoşgörülü ve demokratik olması ile açıklanmaktadır (İnalçık, 2004: 205). Buna karşılık Şamanizm, Budizm ve eski İran dinlerinden esinlenen çeşitli dini törenler geliştirilmiştir (Fırlalı, 2006: 243). Bunlara İslami bir görünüm vermek için bazı tasavvufi telakkiler kullanılmıştır. Bu

¹ Günümüz Alevileri arasında az bir oranda namaz kılan ve Ramazan orucunu tutanlar da vardır.

amaçla ifade edilen bazı menkıbelerin Hz. Peygamber zamanına kadar götürüldüğü görülmüştür. Bektaşilerin ayin ve erkanı dört kapı kırk makam denilen bir telakkiye dayandırılır. Dört kapı şeriat, tarikat, marifet ve hakikattir. Bu dört kapının her birisinde on makam vardır. Böylece kırk makam vardır. Her Bektaşi bu dört kapı ve kırk makamdan geçerek hakikate ulaşmaya çalışır. Yapılan ibadet ayin ve erkanların amacı bu yolla hakikate ulaşmaktır (Yaman, 2007: 218-220).

Bektaşiliğin ibadet anlayışı, İslamiyet öncesi eski Türk inançlarında benzeri var olan cem ayinine dayanır. Bu ayine evli çiftler katılır. Çok sıkı bir disiplin içerisinde gerçekleşir. Bu dini tören içkilidir. İçki kullanma adeti eski Türk ayinlerinde kullanılan Kırmızı içkisinin bir devamı niteliğindedir (Eröz, 1992: 58). Eski Türk ayinlerinde var olan bu alışkanlıklar Maveraünnehir'deki göçebe Türkmenler vasıtasıyla Yeseviliğe sokulmuş, bu yolla Anadolu'ya gelerek Babai çevrelerinde uygulanmaya başlamıştır (Ocak, 1992: 379). Cemlerde içki içmenin adet olduğu bilgilerine rağmen bazı Alevi dedeleri ile yapılan yüz yüze görüşmelerde Alevi cem törenlerinde içki içilmesinin, dinen haram olmasından dolayı, yasak olduğu ifade edilmektedir. Dedeler arasında İçkinin Bektaşi cemlerinde olduğunu, Alevi cemlerinde ise içkinin yasak olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır.

Cem ayini kadar önemli diğer bir ayin İkrar Ayinidir. Tarikata kabul edilmesi uygun görülen kişilerin “yola giriş” merasimidir (Özcan, 1992: 371). Bu ayin tarikata giriş için yapılır. Maniheizm'deki dine kabul ayini ile benzerlikler taşıyan bu ayin tarikata kabul edilmeye layık kadın ve erkeklerin tarikatın eski mensuplarına tanıtılması amacıyla yapılır. İkrar; birbirinin musahibi iki çiftin dedelerin ve diğer Alevi canların huzurunda Alevi öğretisini oluşturan kurallara uyacağına söz vermesidir. İkrar vermek için gelen canlara dede yolun zorluğunu ve eğer yolun kurallarına uyabilecekse ikrar vermesini telkin eder. Alevi talibe ikrarına uyamazsa ağır yaptırımlara (düşkün ilan edilmek) maruz kalacağı hatırlatılır. Dede bu cemde ikrar verecek çiftlere ‘dört atanın dördü (Çiftlerin anne babaları) de hak mı? On iki imam orucu² (Muharrem ayının ilk on iki günü tutulan oruç) hak mı? Komşu hakkı hak mı?’ gibi sorular sorar. Çiftler bu şartlara uyacaklarına ikrar verirlerse tarikata katılmış olurlar. Bu ceme girmeden önce ömürde bir defa olmak üzere abdest aldırılır. Bir kere alınan abdest yolun kurallarına uymayı ifade eder. Kuralları bozanın tarikat abdesti bozulmuş olur

² Bu orucun on gün veya on iki gün olduğu konusunda Aleviler arasında farklı uygulamalar vardır.

(<https://mycanlar.com/2017/04/06/alevi-islam-anlayisina-gore-tarikat-abdesti-ve-alinisi/>- Er. Tr: 10.10.2018).

Günümüz Aleviliğinde cem törenlerine katılmak için evli olmak, musahibi olmak, ikrar vermiş olmak gibi konularda önemli ölçüde bir yumuşama ve değişim yaşanmaktadır.³Aktüel Alevilikte ceme katılmak için Musahibi olmak, ikrar vermiş olmak gibi kurallar eski katı biçimiyle uygulanmamaktadır. Bu yumuşamaya Alevi toplumunun modernliğin etkisiyle Alevi inancına yönelik ilgisizliğine karşı dedelerin çözüm arayışının bir sonucu olarak da bakılabilir.

Bektaşilik ve Alevilikte ahlakın temeli olarak ifade edilen kural ‘eline beline diline sahip olmaktır’. Bu kuralın da Maniheizm’den Bektaşiliğe geçtiğini savunan yazarlar bulunmaktadır (Sunar, 1975: 12; <http://dergipark.ulakbim.gov.tr...>, Harun Güngör- Er Tr: 23.02.2018). Bektaşilikte ahlak bu temel kurala dayanır.

Cem ayini ve ikrar ayini dışında Muharrem matemi, baş okutma, düşkünlük gibi çeşitli vesilelerle icra edilen törenler vardır. Bu törenlerin icrası sırasında saz eşliğinde ilahiler söylenir. Ayrıca kurban kesme, dolu içme, lokma yeme gibi erkanlara mahsus Tercemen ve Gülbank adı verilen seçili dualar okunur. Bu dualar ile şamanlıkta bulunan dualar arasında yakın benzerlikler bulunmaktadır (Eröz, 1992: 28).

Bektaşilikte Batini inançlar net olarak kendini gösterir. Buna göre şeriat zahir ehlinedir. Ali Tanrı’nın zuhuru, Miraç Muhammed’in Ali’ye intisabıdır. Ayin-i cemde bulunmak, Ehl-i beyt’i sevmek, sabah akşam on iki imama salavat getirmek, muharremde on gün su içmemek, Muharremden sonra Babaya baş okutmak yani yıllık günahını affettirmek, biatını yenilemek dini ibadetlerden bazılarıdır. Ali’nin doğum günü nevruzu kutlamak, üç gün süt içmek, kardeşlerle(Bektaşiler) sohbet etmek, demli muhabbet sofralarında nefes okumak, saz çalmak veya dinlemek de dini ibadet yerine geçer. Tenasühe inanılır (Türk Ansiklopedisi, Bektaşilik, 1953: 34-6).

Bektaşiliğin teşkilatına bakıldığında asıl düzenin Balım Sultan ile oluşturulduğu görülür. Balım Sultan tarikatı merkezîyetçi bir anlayışla yeniden düzenledi. Bütün tarikatı kendisine bağladı. Kalenderilikten kalma mücerretlik/bekarlık geleneğini yeniden uyguladı. Bu yolla mücerret Bektaşî zümreleri ortaya çıktı (Ocak, 1992: 379).

³Gençleri ‘musahipleri yok diye cem evinden kovan bir dedeye başka bir dede ‘Cem evine kendi rızasıyla gelmiş olan gençlere kendi inanç mirasımızı aktarmamız gerekirken o gençleri böyle gerekçelerle cem evine almamak Aleviliğe büyük bir zarar vermektir’ diyerek tepki verdiğini anlatmıştı. (17.9.2018 tarihinde bir Muharrem anması programında bir Alevi dedesi tarafından dile getirilen bir anekdot)

Bu durum Balım Sultan'dan sonra Hacı Bektaş-ı Veli'nin soyundan geldiklerini ve bel oğulları olduklarını iddia eden Çelebiler ile bunu kabul etmeyerek Hacı Bektaş'ın yol oğulları olduklarını iddia eden babalar şeklinde bir bölünmeye sebep oldu. Bu bölünme halen sürmektedir. Köy Bektaşiliğinin bu bölünmede Çelebilere daha yakın durduğu görülmektedir (alevibektasi.org, a.g.s., Ali Yaman, Er Tr: 23.02.2018).

Balım Sultan'la beraber gelen yeniliklerden biri de tarikatın hiyerarşik yapısının şekillenmesidir. Buna göre Hacı Bektaş Zaviyesinde oturan ve Bektaşilerin en büyük şeyhi konumunda olan zat dede-baba olarak isimlendirildi. Ondan sonra gelen makam, her tekkenin kendi içindeki başkanlığı demek olan 'babalık' makamı gelmekteydi (Köprülü, 1997: 462). Bektaşiliğin şehir ve kasaba tekkelerindeki şubelerde babalar bulunuyor. Babalık makamındaki kişiler arasında liyakatine göre dede-babalık makamını temsil edecek halifeler seçilmekteydi. Her dergahta Canlar denilen dervişler bulunmaktaydı. Canlar Bektaşî dergahındaki çeşitli hizmetleri ifa etmekteydi. Tarikata henüz resmen kabul edilmemiş olanlara Âşık denilmekteydi (Ocak, 1992: 379). 'Âşık' olan kadın veya erkekler 'ikrar' cemi denilen bir törenden sonra muhib derecesine yükselirdi. Tarikatın taraftarlarının çoğu muhiblik derecesinde kalmaktaydı (İnalıcı, 2004: 206).

Pir evinde on iki imamı temsil eden ve başta Hz. Peygamber olmak üzere on iki peygamber ile büyük Bektaşî evliyasına izafeten on iki post bulunur. Post makamı Hz. İbrahim'in kestiği kurbanın postuna dayandırılır (Ocak, 1992: 379).

İrşad müessesesinin başında bulunan ve manen en yüksek dereceyi kazanan şahıs mürşiddir. On iki posttan birincisi Hacı Bektaş-ı Veli'nin temsil ettiği pir postudur. İkinci post Mürşid postudur. Hz. Muhammed'i temsil eder. Mürşidlik makamı en zor ve sorumluluğu en ağır makamdır. Mürşidden sonra Hz. Ali'nin temsil ettiği rehber postu gelir. Dördüncü post Seyit Ali Sultan makamıdır. Beşincisi Ekmekçi postudur ki Balım Sultan makamıdır. Bu şekilde on ikiye kadar postlar bulunur (Fırlalı, 2006: 275). Bu konuda Aleviler ile Bektaşîler arasında ve bazı Alevi yörelerinin de kendi aralarında bazı küçük farklılıklar bulunmaktadır.

Anadolu ve Rumeli'ndeki Bektaşî tekkeleri birer iktisadi işletme ya da çiftlik konumundaydı. Bektaşî Dergahının zaman zaman değişmekle birlikte Anadolu ve Rumeli'de 360 civarında köy ve on binlerce dönüm tarım arazisi bulunduğu (Tanman, 1996: 460) iddia edilmişse de bu iddianın günün ekonomik şartları ile bağdaşmadığı

ifade edilmiştir (Özlu, 2014: 20). Vakıf arazilerinden elde edilen gelir vakıf mütevellisi tarafından toplanıyor. Bu gelirlerden zaviyenin giderleri karşılandıktan sonra arta kalan gelirler merkez Hacı Bektaş dergahına gönderiliyordu. Dergahın gelirleri Osmanlı Devleti'nin ekonomik şartlarına da bağlı olarak değişkenlik göstermekteydi (Özlu, 2014: 20). Tarikatın ekonomik gelirleri sadece vakıf gelirlerinden ibaret değildi. Mahallerde bulunan zenginler ve idareciler tarafından yapılan bağışlara ek olarak merkezi idarenin de yaptığı aynı ve nakdi yardımlar da Bektaşiliğe ekonomik destek sağlamaktaydı. Adına Hakkullah denilen bir gelirin tarikat ileri gelenleri tarafından tarikat merkezine ödendiği de bilinmektedir (Sezgin, 1998).

Günümüz Bektaşiliğinde Hakkullah da denilen Bektaşilerin gelirlerinin beşte birini, Ehl-i beyt hakkı olarak Hacı Bektaş Veli dergahına ödedikleri görülmektedir. Bu yapılan yardım İmamiyye Şia'sındaki 'Humus'a benzemektedir. Fakat Bektaşilikte bu yardımın ismi 'lokma'dır. Lokma ayrıca üç ayrı amaç ile toplanmasından dolayı üç kategoride isimlendirilir. Bunlardan 'karakazan hakkı' denilen yardım dergahın giderleri için toplanır. 'Mürşid hakkı' denilen yardım Mürşid ve diğer pirlere için toplanır. 'Çerağ hakkı' denilen yardım ise darda kalan muhiplere dağıtılmak üzere toplanır. Yardımlar aynı ya da nakdi olabilir (Fığlalı, 2006: 237). Bu yardımların günümüz Alevileri arasında bazı tepkilere yol açtığı şeklinde bazı bilgiler de bulunmaktadır. Abdülbaki Gölpınarlı bu durumu Aleviler arasında söylenen 'ne deden var ne de karakazan hakkın; bir ye de bin şükret' sözünün bu tepkinin gizli bir iç acısını yansıttığını ifade etmiştir (2016: 272).

Balım Sultan'ın Bektaşilikte yaptığı yeniliklerden biri de daha önceden var olan Bektaşiliğe mensup Zaviye vakıflarının Hacı Bektaş Zaviyesinin idaresine bağlanması oldu. Bundan sonra merkez Hacı Bektaş Zaviyesinde bulunan dede-baba diğer Zaviyelerin şeyhlerini ve mütevellilerini belirlemede son sözü söyleme konumuna getirildi. Bu atama ve azilde uyulan bazı kurallara göre görevlendirme yapılmaktaydı. Taşra teşkilatının zaviyelerinde babalık makamı Hacı Bektaş şeyhinin iznine bağlı olarak babadan oğula geçmekteydi (Ocak, 1992: 379).

Bektaşilikte Baba olabilmekte iki ayrı yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan bir Baba olmanın eğitim yoluyla olmasıdır. Bu yöntemde tarikat bağlılarının arasından belirli bir başarı düzeyinde olanlar açılacak yeni tekkelerde Baba olarak görev alabilirler. Babalar icazetlerini merkezi Hacı Bektaş Dergahından alırlar. Bunlar

kendilerini Hacı Bektaş Veli'nin yol evladı olduklarını savunurlar. Bu yöntemde babalık kan bağı ile değil tarikat adaplarına uymada gösterilen başarı ile elde edilir.

Bektaşiliğin Çelebiler kolunda ise Baba olabilmek için Hacı Bektaş Veli'nin soyundan olmak gerekir. Hacı Bektaş Veli'nin soyu Kadıncık Anadan doğma Timurtaş adındaki erkek çocuk ile devam etmiştir. Dolayısıyla Çelebilere göre Bektaşî dergahlarında Baba olabilmek için Hacı Bektaş Veli soyundan olmak gerekmektedir.

Taşrada bulunan Alevi ocaklarında ise daha farklı bir uygulama bulunmaktadır. Alevi dedesi olabilmek için seyyid-i sadat olmak gerekmektedir. Seyyid soylu dedelerin erkek çocukları kendi aralarında dede olmaya en uygun olan adayı belirler ve dedelik için ona tabi olurlar. Ailenin seyyidlik şeceresi ona verilir. Ocağın hizmetlerinin sürdürülmesi onun tarafından yapılmaya başlanır. Dedeliğin seyyid soylu olma zorunluluğu taşınması Alevi dedelerinde soy şecerelerini çok önemli bir belge konumuna çıkarmıştır. Babalık veya dedelik konumuna yukarıda belirtilen yöntemlerden biri ile geçen kimse kendisine bağlanan talipler için bir merkez konumunda yer alır.

Bektaşî topluluğunun arasında çıkan sorunların birçoğunun çözümünde Baba sorumludur. Baba düşün ve cenaze törenlerini yönetir.⁴ Baba/Dede ikrar ceminde itirafları dinler. Yeni doğan çocuklar dua için dedeye getirilir. Hasta akrabası olan, dua için dedeye gelir. Tekke pirinin türbesi ziyaret edilip kurban adanır. Bektaşilerde karşılıklı yardımlaşma çok güçlüydü. Herhangi bir Bektaşî sıkıntıya düştüğünde baba onun için cemaatten yardım toplardı (İnalcık, 2004: 206). Aynı sosyal yapının günümüzde Alevi cemlerinde sürdürüldüğü söylenebilir. Ceme katılabilmek için kişilerin kendi aralarındaki bütün sorunları halletmiş olmaları gerekir. Sorun, ya cemden önce aralarında problem olanların helalleşmeleri ile veya dedenin müdahalesi ile rızalık alınmasıyla halledilir ve ceme ondan sonra geçilir. Alevilerde dede sadece dinsel önder değil aynı zamanda birçok toplumsal konuda önderlik etme konumundadır.

Osmanlı döneminde Bektaşî tekkelerinin halk arasında önemli bir nüfuzları bulunmaktaydı. Bunda Bektaşîlerin halka sağladıkları ekonomik yardımların yanında, yöneticiler ve halk arasında münasebet kurmaları da etkili oluyordu. Ayrıca bazı ihtilafları çözümede aracı bir rol üstlendikleri de bilinmektedir (Ocak, 1992: 379). Tarikatın göçebe aşiretler, köylüler ve hudutlarda yaşayan askeri taifeler arasında daha fazla yaygın olduğu görülmektedir (Köprülü, 1997: 462).

⁴Günümüz Aleviliğinde dede cenaze sahibinin istemesine bağlı olarak cenaze namazını Arapça veya Türkçe kıldırabilmektedir (Bir Alevi dedesi ile yapılan görüşme).

Bektaşiliği anlatan çeşitli kitaplar bulunmaktadır. Menakıb, Menakıbname, Fütüvvetname, Menakıb-ı Evliya, İmam Ca'fer Buyruğu, Şeyh Safi Buyruğu gibi kitaplar günümüz Alevi Bektaşi geleneğinde oldukça önem verdiği eserlerdir. Buyruklar Alevilik-Bektaşilikle ilgili kuralları İmam Ca'fer Sadık'a dayandırarak anlatan Erkannamelerdir (Bulut, 2015: 20). Hacı Bektaş Menakıbı, Makalat, Dürr-i Yetim(Fazlullah'ın Cavidannâme-i Sağır'ının tercümesi), Vücutname, on dört masumun hayatlarını konu edinen kitaplar, dört pir dedikleri Adem, İbrahim, Musa, İsa peygamberleri anlatan kitaplar, İnsanın yüzündeki otuz iki hat ve bu hatları otuz iki harfe tatbik eden risale ki; bu risale doğrudan Hurufiliğin Bektaşiliğe tesirini gösterir, Seyyid Ali Sultan ve Otman Baba gibi Bektaşi ve Batını erenlere ait velayetnemeler bu kitaplardan bazılarıdır. Bazı erkannamelerde İmamiyye Caferiyye mezhebine göre özet olarak abdest, gusül, namaz usulü, namaz vakitleri oruç vs. ile ilgili bilgilerin verildiği Bektaşilere ait gayet kısaca Caferi ilmihali düzenlenmiştir. Bu ilmihaller sayıca az olup şeriatı reddetmeyen Bektaşilere aittir. Kendi içlerinden kişilere mezheplerinin Caferi olduğu söylendikten sonra bu mezhebin kurallarını merak eden ve öğrenenler tarafından yazıldığı düşünülmektedir (Türk Ansiklopedisi, Bektaşilik, 1953: 36). Şah İsmail'in Alevi toplumunun sosyal ve dini organizasyonunu gerçekleştirdiği Menakıbü'l-Esrar ve Behçetü'l-Ahrar kitabı Alevi toplumu arasında en önemli referans kaynaklardan biridir (Ocak, 2005: 221). Kumru, Hüsniye, Hakikat-ül-Şüheda, Makalat, Nehcü'l-Belağa gibi eserler de Alevi toplumu arasında okunan eserlerdendir.

Bektaşilik, kökeninde Babailik hareketinin olmasından dolayı siyasetle her zaman ilgili olmuştur. Bektaşiliğe bağlı Rum Abdalları Osmanlı ve diğer uç beyliklerinde önemli rol oynadılar. 1350'li yıllardan sonra Yeniçeri teşkilatı Hacı Bektaş ananelerine bağlandı. Yeniçerilerin kullandığı borkün Bektaşilerden alındığı konusundaki yaygın kanaatin doğru olmadığı anlaşılmıştır. Yeniçeri borkünün Bektaşilerden Yeniçerilere değil Yeniçerilerden Bektaşilere geçtiğini Abdal Musa'nın Yeniçerilerle savaşa katılıp bir Yeniçeri borkünü alarak kendi köyüne dönmesiyle bu borkün Bektaşilerce de kullanılmaya başlamasını Aşıkpaşazade kendi tarihinde belirtmektedir (Aşıkpaşazade, 308). On beşinci yüzyılda ocak ile tarikat resmen birleşince Bektaşiliğin siyasetle organik bir bağı kurulmuş oldu. Yeniçeri ocağında Hacı Bektaş zaviyesini temsilen bir baba bulunmaktaydı. Osmanlı'nın Rumeli'de gerçekleştirdikleri fetih hareketlerinde Rum Abdalları ve Bektaşi dervişleri mutlaka rol

almışlardır. Bu durum Bektaşiliğin Osmanlı Devleti nezdinde önemli bir itibar kazanmasına neden olmuştur. Osmanlı'nın da Tarikata sağladığı ekonomik katkılar tarikatın Osmanlı himayesinden ayrılmasını önleyici bir fonksiyon icra etmiştir. Safevilerin propagandalarını bina ettikleri Türkmen kitlelerin Osmanlıdan bütünüyle kopmamasında Bektaşî dergahı ile Osmanlı yönetimi arasındaki iyi münasebetlerin önemli bir etkisi olmuştur (Ocak, 1992: 379). Yavuz Sultan Selim döneminde Safeviler ile Osmanlı arasında yaşanan savaş sonrasında Hacı Bektaş Dergahının kapatıldığı şeklindeki yaygın kanağe rağmen Hacı Bektaş Dergahı külliyesindeki kitabeler dergahın o dönemde de açık olduğunu göstermektedir (Tanman, 1996: 460).

Bektaşiliğin XV ve XVI. yüzyılda Osmanlılar ile Safeviler arasındaki mücadele sonrasında bir bölünme yaşadıkları görülmektedir. Muhtemelen bu bölünmede en önemli etken Bektaşî tekkesinin Osmanlı Safevi mücadelesinde yukarıda bahsedilen nedenlerden dolayı olsa gerek Osmanlı yanlısı bir tutum izlemesidir. Buna karşılık Bektaşiliğin tekke etkisinden biraz uzak kalan kırsal ve göçebe kesimleri ise Safevilerden yana tavır aldılar. Bu dönemden sonra Bektaşiler sosyal olarak iki kesime ayrıldılar. Bir tarafta yerleşik, tekkeye bağlı ve az çok örgütlü olan kesim vardı. Bu kesim Bektaşiler olarak isimlendirilmekteydi. Diğer tarafta ise tekke etkisinden uzak, köy ve kırsal alanda yaşayan ve daha çok Kızılbaş olarak adlandırılan Alevi toplumu vardı (<https://www.cafrande.org-> Melikoff: 2012- Er Tr: 10.4.2018). Bu süreçten sonra Bektaşilik, 1826 yılında Yeniçeri ocağı kapatılana kadar ve daha sonra Sultan Abdülaziz döneminden 1925'te tarikatlar yasaklanana kadar Osmanlı yönetimi ile iyi ilişkiler içinde olmuştur. Bektaşiliğin siyasetle yakın ilgisi on dokuzuncu yüzyılda farklı bir şekilde devam etmiştir. Bu dönemde Jön Türkler ile Bektaşiler arasında iyi münasebetler bulunmakla birlikte Bektaşilerin 1826'da Yeniçeri Ocağının kapatılmasından hemen sonra mason locaları ile işbirliği içine girmeleri ilgi çekicidir. Yeniçeri Ocağının kapatılması sonrasında Bektaşî şeyhlerinin çoğunun mason localarına kaydoldukları ve bunun da Bektaşiliğin ayin ve erkanında bazı tesirler meydana getirdiği iddia edilmiştir (Ocak, 1992: 379).

Buna karşılık Alevi toplumunun ise Osmanlı Safevi çekişmesiyle gün yüzüne çıkan muhalif tutumlarının bir devamı olarak bu tavırlarını sürdürdükleri görülmüştür. Safevilerin ortaya çıkması sürecinden sonra Osmanlı'da çıkan birçok isyan hareketinde Kızılbaş/Alevi toplumunun etkili olduğu bilinmektedir.

Belirtilmesi gereken önemli bir konu şudur ki Bektaşilikteki sözü edilen XVI. yy'da yaşanan bölünme iki kesimin(Bektaşiler ve Aleviler) doktrin olarak ayrılması anlamında bir ayrılık değildir. Bu yönüyle Bektaşiliğin içeriğinde yer alan Batıni karakter, Horasan Melametiyesi, İslamiyet öncesi inanışlar, Babailik gibi doktrin ve ayin/erkan özellikleri her iki kesimde de devam etmiştir. Aralarında meydana gelen küçük nüans farklarından başka ciddi bir doktrin farklılığı yoktur (<https://www.cafrande.org>, Melikoff: 2012- Er Tr: 10.4.2018).

Safeviler sonrası Osmanlı Alevi münasebetleri ayrı başlık altında ele alınacaktır. Bektaşî düşünce sisteminin oluşmasında önemli bir etkiye sahip olan diğer bir düşünce akımı Hurufiliktir. Bundan sonraki bölümde Hurufilikten bahsedilecektir.

2.5.2.4. Hurufilik

Hurufilik Esterabadlı Fazlallah tarafından ortaya atılmış bir düşünce akımıdır. Fazlallah 1340 yılında doğdu. Çocukluğunu dindar bir sufi olarak geçiren Fazlallah gördüğü bir rüyanın tesiriyle kendini oldukça farklı bir görevle görevlendirmiş saydı. Hac yolculuğu sonrasında gördüğü bu rüyada doğu tarafından yükselen bir yıldızın içinden çıkan bir nurun bütün yıldız emiline kadar sağ göğsüne girdiğini gördü. Kendisi dindarca hayatına devam ederken başkalarının gördüğü rüyaları da yorumlamaya devam ediyordu (Bausani, 1971: 600). Kimseden bir şey almıyor, kendi alın teri ile geçiniyordu. Fazlallah'a göre tek haklı kazanç el emeği alın teriydi. Bu özelliği ile Horasan melametiyesinin özelliklerini anımsatıyordu (İnalçık, 2004: 201).

Fazlallah hem Kuran hem de diğer mukaddes kitaplardan Tevrat, İncil ve Zebur hakkında da bilgi sahibiydi. Kırk yaşına geldiğinde kendisine harflerin gizli sırları ve peygamberliğin önemi açıklandı. Bu esnada bir rüya daha gördü. Rüyasında 'Bu genç adam kimdir? Yerini ve göğün ayı olan bu kişi kimdir?' diye sorulmuş ve cevabı da verilmişti. Buna göre bu adam zamanın sahibi, peygamberlerin sultanıydı. Başkalarının bilgi ve taklitle kazandıkları iman o keşf ve ayan ile kazanmıştı. Bu rüyanın etkisiyle üç gün üç gece cezbede kaldı. Bir miktar dağlarda tek başına kaldıktan sonra dervişlerden biri kendisine peygamberliğini açıklamasının zamanının geldiğini bildirdi. Hurufiliğin temel kaynağı olan Cavidanname'sinin de bu inziva esnasında 1380'li yıllarda yazıldığı tahmin edilmektedir. Kendisi inandığı dinini döneminin hükümdar ve şehzadelerine kabul ettirmek için çabaladı. Timur'un oğlu Miranşah tarafından 1394'te idam edildi.

Hurufi inancına göre Fazlallah'ın idam edildiği yer olan Alıncak (maktel) hac beldesi ve onu idam eden Miranşah ise Hurufi inancının Deccalı olarak kabul edilir (Bausani, 1971: 600).

Hurufiliğe göre varlık kendini çıkardığı seslerle dışarıya aksettirir. Varlık aleminde canlı ve cansız her şeyde ses vardır. Cansızlardaki ses potansiyel olarak canlılardaki ses ise dinamik olarak bulunur. Seslerin en mükemmel şekli insanlar arasında anlaşmaya sebep olan sözlerdir. Sözlerin ifade araçları harflerdir. Arapçada yirmi sekiz, Farsçada ise otuz iki harf vardır. Kur'an yirmi sekiz harf ile Fazlallah'ın yazdığı ve Hurufiliğin temelini oluşturan Cavidanname otuz iki harf ile konuşmuştur (İslam Ansiklopedisi 5/1. Cilt, 1997: 599). İnsanın yüzünde iki kaş, dört kirpik ve bir saç olmak üzere yedi siyah hat vardır. Bu hatlara hutut-u ümmiye(ana hatları) denilir. Bu hatların kendileri yedi ve buldukları yerler de yedi olmak üzere on dört eder. Erkeklerde bundan ayrı olarak ergenlik döneminde çıkan yedi hat daha vardır. Bunlar sağ ve sol yanlarda iki bıyık, sağ ve sol yüzde çıkan iki sakal, iki burun hatları ve bir alt dudaktaki kıllar olmak üzere yedi tanedir (Bardakçı, Sabah 14.01.2007). Bunların da kendileri yedi ve yerleri ile birlikte on dört eder. Bu hatlara da hutut-u ebiye/baba hatları denilir. Ana ve baba hatları toplamda yirmi sekiz eder. Bu sayı Arapçadaki yirmi sekiz harfe karşılıktır. İnsan kafası çene altı ve alnın ortasından geçen bir çizgi ile ikiye ayrılırsa hutut-u ümmiye ve ebiyeler kendileri ve yerleri olarak iki tarafın toplamı otuz iki eder. İki saç, iki kaş, dört kirpik, iki burun hattı, iki bıyık, iki sakal ve iki alt dudakta meydana gelen hatlar olmak üzere on altı eder. Bu hatlar ve yerleriyle beraber otuz iki eder. Bunlar Farsçadaki otuz iki harfe karşılık gelir. Fazlallah'ın yazdığı Cavidanname de otuz iki harf ile yazılmıştır (Ballı, 2010: 65).

Fazlallah'a göre insan yüzündeki bu hatlar ile Arapça ve Farsçadaki harf sayıları ve Kur'an, Fatiha Suresi ve İslamiyet'teki diğer emirler arasında bağlantılar vardır. Fazlallah bulduğu bu sırlar ve gördüğü coşkun rüyaların tesiriyle kendisinin sıradan biri olmadığına ikna olduktan sonra inanç konusunda yeni düşünceler öne sürdü. Buna göre kâinat üç devir üzerinedir. Bu üç devir nübüvvet, imamet ve ulûhiyet devirleridir. Nübüvvet Hz. Âdem'le başlamış, Hz. Peygamberle bitmiştir. İmamet devri Hz. Ali ile başlamış on birinci imam Hasan el Askeri ile bitmiştir. Şia'nın asırlardır beklediği mehdi olan Fazlallah ile de ulûhiyet devri başlamıştır. Fazlallah gördüğü rüyada kendisine müjdelendiği gibi bütün peygamberlerden üstündür. Bütün peygamberler

kendisinin müjdecileri konumundadır. Kendisi ortaya çıkacak son zuhurdur. Bütün kâmillerin görevi kendisine uymaktır (Gölpınarlı, 1971: 391).

Felsefede benimsenen vahdet-i vücut nazariyesine göre âlem yaratıcının görüntüsüdür. Hurufilik bu düşünceyi aynen benimser. Göklerin hareketinden toprak, ateş, su, hava gibi unsurlar meydana gelir. Bu unsurların birleşmesinden cansızlar bitkiler ve hayvanlar meydana gelir. En mükemmel canlı insandır. İnsan kâinatın özü ve gözbebeğidir (Aksu, 1998: 409). İnsanların da gözbebeği olan ve her devirde bütün insanların kendisine boyun eğdiği kimseler vardır. Bunlar her dönemde gelen peygamberler ve daha sonra gelen imamlardır. Bütün bunlardan sonra gelen ise mehdi olan Fazlallah'tır. Fazlallah aynı zamanda Yahudilerin beklediği Mesih, Hıristiyanların gökten ineceğini beklediği İsa'dır (İslam Ansiklopedisi 5/1. Cilt, 1997:599).

Fazlallah'ın ortaya koyduğu fikirler Bâtınlığın devamı niteliğindedir. Fazlallah Batınlığa, harflere yüklediği çok özel anlamlar ile yeni bir derinlik katmıştır. Buna göre Hurufilik batınilerin kullandığı, dinin kurallarının zahiri anlamlarını göz ardı ederek onları tevil yoluyla değerlendirme metodunun yeni bir aşaması olarak görülebilir. Batınlık gibi Hurufilikte de hem Yunan Felsefesinin hem daha önceden gelen mukaddes kitapların etkisi görülmektedir (Gölpınarlı, 1989: 17). Kâinatı açıklama şekli, unsurların dört tane olup kâinatın hareketinden meydana geldikleri, unsurların birleşmesinden cansız, bitki ve hayvanların var olduğu şeklinde ileri sürülen fikirler Hurufiliğin Batınlıkteki felsefî etkileri devam ettirdiğini göstermektedir (Ballı, 2010: 134).

Hurufilikte inanç esasları bakımından da Bâtını etkileri görülmektedir. Özellikle Anadolu Hurufilerinde büyük oranda görüldüğü şekliyle Hurufiler ölümden sonra cesedin çürüyüp âleme karışacağına ve ölümden sonra ayrı bir yaşayışın olmadığına inanmaktadırlar. Yine Bâtını bir yaklaşımla gerçeğe ulaşıncaya insanlardan dini mükellefiyetlerin kalkacağına inanılmaktadır. Bazı Hurufilerin 'namazı da Fazl kıldı, orucu da Fazl tuttu, artık bize teklif yok. Dünya bize cennet kesilmiştir cennetteyse teklif yoktur' düşüncesinde oldukları Hurufilerce kabul edilen ve Gıyaseddin tarafından kaleme alınan 'İstiva Name'de yazılmaktadır. Hurufilerde de Batınlıkta olduğu gibi ahiret düşüncesi yerine tenasüh düşüncesinin olduğu görülmektedir (Gölpınarlı, 2016: 154).

Hurufilerde kelime-i şehadet ‘Eşhedü en la ilahe illa Fazlullah’ şeklindedir. Ezanda, kamette, abdestte ve namazda daha önceden var olan ifadelerin içinde Fazlallah’ın ve Fazlallah’ın bazı halifelerinin adı katılarak bu ibadetler yeniden düzenlenmiştir (Ballı, 2010: 89). Haccı Fazlallah’ın idam edildiği Alıncak’a gidip yedi kere tavaf yaparak yerine getirirler. Fazlallah’ı idam ettiren ve Maranşah(yılanların şahı) adını taktıkları Miranşah tarafından yapılan Senceriye Kalesine üç kere yedişer taş atmakla şeytanı taşlamış olurlar. Fakat Hurufiler sonraki dönemlerde gördükleri baskılardan dolayı bu inanışlarını açıkça gösterme ve yaşamaya imkân bulamamışlardır. Bu inançlar batını bir karakterle yaşamaya devam etmiştir (Gölpınarlı, 2016: 154).

Hurufiliğin en önemli taraflarından birisi de İran milli Kültür mirasının derin etkileridir. Fazlallah’ın Arapçadaki yirmi sekiz harf yerine Farsçadaki otuz iki harfi koyması, Cavidanname adlı kendi eserini vahiyyle gelen bir kitap olarak bütün önceki kitaplardan üstün görmesi, Farsçayı Arapça yerine din dili haline getirmesi Arap hâkimiyetinden İran milli kültürü adına duyduğu bir rahatsızlığın ifadesidir. Bu durumu izah için harflerin tarihsel gelişimine dair yapılan yorum konuyu açıklığa kavuşturmuştur. Buna göre mademki yaratıcının kendisini peygamberleri vasıtasıyla ayan kılması kademeli olmuştur. Kâinatın asıl unsuru olan harflerin de her peygambere gittikçe artan sayıda malum olması tabiidir. Bunun için Hz. Âdem’e dokuz harf, Hz. İbrahim’e on dört harf, Hz. Musa’ya yirmi iki harf, Hz. İsa’ya yirmi dört harf, Hz. Muhammed’e yirmi sekiz harf ve son peygamber olan Fazlallah’a da otuz iki harf malum olmuştur. Bu açıklama ile Fazlallah’a kendinden öncekilerin çözülmesi için gerekli en geniş ilim verilmiş olmaktadır (İslam Ansiklopedisi 5/1. Cilt, 1997:598). Bununla Fazlallah Arap hakimiyeti yerine İran hakimiyetini kurmaya çalışmıştır. Başlangıçta Fazlallah’ın öğrencisi olup sonradan ondan başka bir nedenden dolayı ayrılan ve Hindistan’a giden Mahmud-ı Matrud(kovulan Mahmud)’da bu durum kendini daha açık bir şekilde göstermiştir. Mahmud’a göre artık Arap devri bitmiş Acem/İran devri başlamıştır (Ballı, 2010: 167). Mahmud’un bu düşüncesi aslında Fazlallah’tan kaynaklanmaktadır. Hurufilikteki bu yaklaşım İran’da İslamiyet’in benimsenmesinde milli duyarlılığın önemli bir engel olduğunu göstermektedir. Bu durum daha önceden ifade edilen İran’da Şia’nın yaygınlaşmasında Pers milliyetçiliğinin tesirine dair düşünceye kuvvet vermektedir.

Hurufiliğin en önemli aşamalarından birisi bu dini akımın Anadolu ve Rumeli'ye yayılmasıdır. On beşinci yüzyıldan itibaren Azerbaycan'dan Anadolu'ya yayılan ve bu tarihlerden sonra Farsça yerine Türkçeyi esas alan Hurufilik, mensupları tarafından birçok Türkçe eserin yazılmasıyla yaygınlaşmıştır. Bu eserlerden en önemlisi bugün Anadolu'da Alevilerin yedi büyük şairden biri olarak kabul ettikleri Nesimi tarafından yazılan ve Türkçe olan Mukaddimet'ül Hakaik adlı eserdir. Benzer şekilde Nesimi'nin halifeleri ve başka bazı Hurufiler tarafından Türkçe eserler yazılmıştır (Aksu, 1998: 411). Bu konuda dile getirilen diğer bir iddia da Fazlallah'ın en önemli müridlerinden olan ve çeşitli Hurufi kitaplarını yazan Aliyyü'l-A'la ile ilgilidir. Aliyyü'l A'la 1400'lü yılların başında Anadolu'da Hurufiliğe dair propaganda çalışmaları yapmış, Osmanlı şehzadelerini etkilemeye çalışmış ve nihayet Kırşehir'deki Bektaşî dergâhında yürüttüğü faaliyetlerle Bektaşîler arasında da Hurufiliği yaymıştır (Ballı, 2010: 171).

Hurufiliğin Anadolu'da yaygınlaşmasının bir nedeni de Hurufilerin İran'da bazı siyasi faaliyetlere kalkışmaları ve bundan dolayı şiddetle cezalandırılmış olmalarıdır. 1441'de Hurufiler Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'a karşı bir ayaklanma tertiplediler. Bu ayaklanmadan sonra ayaklanmaya katılan beş yüz Hurufi öldürüldü ve cesetleri yakıldı (Aksu, 1998: 410). Hurufiliğin ilk çıkış yeri olan İran Azerbaycan'ında baskı görmesi Hurufilerin Anadolu'ya yönelmesine ve göç etmesine neden oldu. Bu yolla Anadolu'da ve özellikle Hacı Bektaş tekkesinde yaygınlaşmaya başladı. Fakat Hurufilik Osmanlı içerisinde de çeşitli baskılar görmüş fakat yine de varlığını devam ettirmiştir. On altıncı ve on yedinci yüzyılda Hurufilik Bektaşîliğin asli inançlarından biri olmuştur (İnalçık, 2004: 201). Alevi Bektaşî edebiyatının büyük şairlerinden olan ve cem ayinlerinde şiirleri okunan yedi büyük şairin⁵ her birisi Hurufilikten az veya çok etkilenmişlerdir (<http://sahkulu.org/yedi-ulu-ozan-kimdir/>, Er Tr: 27.02.2018). Bu şairlerden Nesimi, Yemini ve Virani açıkça Hurufidir. Bektaşîliğin ikinci piri sayılan Balım Sultan ile yedi şairden biri olan Pir Sultan Abdal'da ise Hurufi etkileri açıkça görülür (Ballı, 2010: 172). Bu durum Balım Sultan'a ait nefeslerde kendini göstermektedir:

İstivayı gözler gözüm
Seb'a'l-mesânîdir yüzüm

⁵Nesimi(ö. 1404), Hatai/Şah İsmail(ö. 1524), Fuzuli(ö. 1556), Pir Sultan Abdal(XVII. yy), Kul Himmet(XVII. yy), Yemini(XVI. yy) ve Virani(XVI. yy)

Ene'l-Hakk'ı söyler sözüm
Mi'racımız dardır bizim

Haber aldık muhkemâttan
Geçmeyiz zat û sıfattan

Balım nihân söyler Hak'tan
İrşadımız sırdır bizim

Bu şiirde kullanılan ifadelerden anlaşılacağı üzere Balım Sultan doğrudan doğruya Hurufi kavramlara atıf yapar (Ballı, 2010: 172). Yüzün 'seb'a'l mesani' olarak ifade edilmesi doğrudan Fazlallah'ın hutut-u ümmiye ve ebiyesine atıftır. 'Ene'l hakk' ifadesi hem Hallac-ı Mansur'un hem de Nesimi'nin çokça kullandığı yaratıcının insanda tecelli ettiğini ve Hurufilikteki hulul düşüncesini ifade eder. Şiirin diğer ifadelerinde de ima yoluyla Hurufiliğe atıf vardır. Benzer temalara Bektaşiliğin diğer önemli isimlerinde de rastlanmaktadır:

Benim uzun boylu selvi çınarım
Yüreğime bir od düştü yanarım
Kiblem sensin yüzüm sana dönerim
Mihrabımdır kaşlarının arası⁶

Pir Sultan Abdal'a ait bu dörtlükte Hurufilikte bulunan 'insanın ilahi niteliklere sahip olup secde edilecek bir yüceliğe sahip olduğu' düşüncesine atıf yapılmaktadır. Fazlallah'ın kendini yaratıcı olarak ifade etmesi aynı düşüncenin bir sonucudur. Hurufiliğe göre hutut-u ümmiye olan kaşların ortadan ayrılması istiva hattını oluşturmaktadır. Burada kaşların arası kendisine doğru namaz kılınan nokta olarak ifade edilmiştir.

Bektaşilerin kendilerinden saydığı Ruhi-i Bağdadi, Gül Baba olarak bilinen Misali ve Osmanlı bürokrasisi içerisinde yer almış Celal Bey gibi bazı isimlerin Hurufiliği benimsediği görülmektedir (Gölpınarlı, 2016: 160-161). Aleviliğin Hümanist bir yapıya sahip olan bir inanç olarak tanımlanması ve Aktüel Alevilikte dile getirilen 'kiblemiz ve

⁶(<http://www.turkulerimiz.biz>; Er. Tr. 27.2.2018)

kabemiz insandır' yaklaşımı da Hurufilikte insan yüzüne yapılan vurguyu andırmaktadır.

2.5.2.5. Safeviler

Anadolu Aleviliği üzerinde etkili ve belirleyici olan en önemli etkenlerden biri de Yavuz Sultan Selim ile Safevi devleti kurucusu Şah İsmail arasında cereyan eden olaylardır (Dedeyev, 2008: 206). Şah İsmail'in yetiştiği tarikat dergahının bulunduğu Erdebil, İran'ın Kuzey doğusunda Hazar denizine yakın bir yerde İran Azerbaycan'ı olarak bilinen bölgede bulunmaktadır. Erdebil tekkesi olarak bilinen dergah Şah İsmail'in dedelerinden olan Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili tarafından kurulmuştur. Kendisinin Sünni olduğu düşünülmektedir. Fakat tarikat çizgisi olarak birçok farklı özelliği kendi tarikatında barındıran genişmeşrep bir özelliğe sahiptir (Abbasi, 1976). Bu bir anlamda heterodoksiliği ifade eder ki Erdebil tekkesinin bu özelliğinin Yesevilik ve daha sonra da Bektaşilik ile ortaklaştığı söylenebilir. Moğolların devamı olan idareler tarafından desteklenmesinin de bundan dolayı olduğu düşünülmektedir.

Şeyh Safiyyüddin'in aslen Kürt kökenli olduğu şeklinde iddialar vardır (Garthwaite, 2011: 147). Şeyh Safiyyüddin'in aslı ile ilgili en muteber kaynak olarak Safvetü's-Safa risaleleri kabul edilmektedir. İbn-i Bezzaz denilen Derviş Tevekkülü b. İsmail b. Hacı Muhammed el-Erdebili tarafından yazılan bu risaleler 1358'de tamamlanmıştır. Safvetü's-Safa'da İbn-i Bezzaz, Safeviye dergahının kurucusu olan Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili'nin hayatını ve o dönemin çeşitli olaylarını anlatmaktadır. Bu kaynağın ifadesine göre Şeyh Safiyyüddin İshak Erdebili, Firuz Şah Zerrin Külâh denilen ve Ezidilerin merkezi ve yoğunlukla yaşadıkları Sincar bölgesinden olan Kürt asıllı birinin soyundan gelmektedir (Aktaş, 2013: 39; Bayrak, 2011). Aynı durum Faruk Sümer tarafından da Safevilerin seyyid olmadıklarının izahı bağlamında vurgulanmıştır (Sümer, 1992: 1). Şeyh Safiyyüddin'in Kürt asıllı olmakla birlikte sonradan kendi neslinden gelen Şah İsmail'in Anadolu Türkmen nüfusuna dayanarak kurduğu Safevilerin en aktif nüfusunun Türk asıllı olmasını nasıl anlamalıyız? Bunun cevabını yine İbn-i Bezzaz tarafından yazılan Safvetü's-Safa risalelerinde bulmaktayız. Bu eserde Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili'nin lakabı 'Pir-i Türk' olarak geçmektedir (Aktaş, 2013: 41). Şeyh hakkındaki bu ifade Şeyhin neseben Türk olduğu şeklinde yanlış anlamalara yol açmıştır.

Şeyh Safiyyüddin Erdebili'nin yetiştiği dönem aynı zamanda Moğolların devamı olan İlhanlıların İran'da hüküm sürdüğü dönemdi (Akkuş, 2013: 26). Bu dönemde Moğollar doğrudan Sünniliğin merkezi olan Abbasi Hilafeti ve Memlûklüler gibi diğer Sünni yönetimler ile mücadele ettiklerinden İslam dininin değerlerini yerleşik kültüre bağlı, anlaşılması zor felsefi ifadelerle anlatan alimler yerine, kendilerinin kabileci karakterlerine uygun, daha basit ve yalın sözcükler kullanan Türkmen dervişlerini tercih ediyorlardı. Moğolların Türkmen dervişlerine verdikleri büyük önem, onların özellikle Anadolu üzerinde etkilerini arttırdı. Bu dervişler Moğolların desteğiyle kurallı medrese İslam'ı yerine yerel kültürel unsurlarla mezcolmuş, göçebe kültürün yansıması olan bir din anlayışını topluma empoze etmekteydiler. Moğol destekli bu dervişler bu yolla bölgede etnik seküleritenin -bugünkü manada ulusçuluğun prototipinin- oluşmasına önemli katkılar yaptılar (Erdem, 2000: 27). Şeyh Safiyyüddin'in doğduğu sosyal ortam bu şekilde idi.

Safiyyüddin-i Erdebili 1252 yılında bir Erdebil köyünde doğdu ([https://acikders.ankara.edu.tr,-Er Tr: 28.02.2018](https://acikders.ankara.edu.tr,-Er%20Tr:28.02.2018)). Küçük yaşında aldığı derslerinde gösterdiği başarılarıyla kısa zamanda çevresinin dikkatini üzerinde topladı. Erdebil'de meşrebine uygun bir şeyh bulamayınca yaptığı araştırmalarla yirmi beş yaşlarında iken Geylan'da bulunan ve Zahidiyye Tarikatının Kurucusu sayılan Şeyh İbrahim Zahid-i Geylani'nin yanına gitti. Geylan'da yaklaşık yirmi beş yıl kalıp icazet aldıktan sonra şeyhi vefat etti. Kendisi Erdebil'de dergahını kurduktan sonra çok geniş bir alanda irşad halkası oluştu. O dönemde İran'da hakim olan İlhanlı devleti yöneticileri tarafından da hürmet görüyordu. Hatta İlhanlıların birçok yerel emirleri Şeyh Safiyyüddin'e intisap etmişti. Şeyh başka birçok bölgelerde olduğu gibi Anadolu'da da geniş bir nüfuz elde etmişti (Öngören, 2008: 478). Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili'nin Anadolu'da elde ettiği müridler daha sonra Anadolu üzerinde nüfuz kurmak çabasında olan Safaviler için önemli bir miras ve hazırlık oldu.

Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili'nin Anadolu'da kendisine geniş bir mürid kitlesini bağladığı ve kurduğu tarikatın adap itibarıyla Sünni olduğu görüşü ağırlık kazanmaktadır. Erdebil tekkesinde ortaya çıkan ve şeyhi Safiyyüddin'e nispetle Safeviyye diye isimlendirilen tarikatın Şiiliğe yönelişi daha sonraki tarihlerde olmuştur (Dedeyev, 2008:208). Fakat bu konuda farklı görüşler de bulunmaktadır. Safevi Tarikatının İran'da hakim olduğu dönem Moğolların İran'ı işgaline denk gelmektedir.

Moğollar işgal ettikleri yerlerde medeniyeti temsil eden şehirleri yerle bir ederek şehir kültürünü ve düzenlenmiş ve kurallı hale getirilmiş hayat tarzını bozuyorlardı. Bundan doğan boşluk, sosyal düzen ve kurallardan daha uzak heteredoks yaklaşımlarla doldurulmaktaydı. Siyasal düzendeki belirsizlik ve otorite boşluğu toplumsal düzen ve dokuyu da erozyona uğrattı. Aynı durum inançlarda ve değer yargılarında da meydana geldi. Moğollar toplumun kendi işgallerine muhalefet etmesini engellemek amacıyla heteredoks hareketleri desteklediler (Erdem, 2000: 6).

Şeyh Safiyyüddin'in intisap ettiği Şeyh Zahid-i Geylani de Moğolların hakimiyet alanlarında faaliyet göstermekteydi. Moğolların maddi yardım ve himayelerine karşılık Şeyh Zahid müritleri vasıtasıyla topluma, Moğolların hakimiyetinin mecburi olduğunu telkin etmekteydi. Şeyh Zahid'in bu tutumu ondan ders alarak yerine geçen Şeyh Safiyyüddin'de de devam etmiştir. Şeyh Safiyyüddin Erdebil'de tekkesini kurduktan sonra Moğollarla Şeyh Zahid zamanındaki münasebetlerine devam etmiş ve haklın Moğollara karşı gelmesini engellemek amacıyla telkinlerde bulunmuştur. Moğollar Şeyh Safinin bu tutumunu desteklemek amacıyla Erdebil Tekkesini sürekli himaye etmiş ve ekonomik destek vermiştir (Karadeniz, 2014: 62). Moğol idarecilerinden birçok kimse de Erdebil Tekkesine intisap etmiştir. Moğolların Şeyh Safiyyüddin'in seytliğini de halk arasında otorite kurmasına katkı sağlayacağı düşüncesiyle destekledikleri görülmektedir (Karadeniz, 2014: 60).

Şeyh Safiyyüddin ve Erdebil tekkesinin Moğollar tarafından desteklenmesi tekkenin Şii karakteri ile ilgili olmalıdır. Şiilik İslam dünyasında iktidardan sürekli uzak kalmış muhalefeti temsil etmektedir. Bu durumda İslam beldelerinin kendileri tarafından işgal edildiği bir süreçte Moğolların İslam toplumunun içerisindeki muhalefeti destekleyerek hakimiyet kurmayı planlamış olmaları muhtemeldir. Bu siyaseti Moğolların kendi içlerinde yaşadıkları bir bölünmeden meydana gelen Çağatay Hanlığının bir beyi olan Timur da devam ettirmiştir. Kendisi İran'a geliş amacının Hz. Hüseyin'in ve Kerbela'nın intikamını almak olduğunu söylemiş ve Yezit'in neslinden saydığı Şam Müslümanları arasında çok kan dökmüştür (Karadeniz, 2014: 58). Bu yolla Şii Müslümanların kendi işgallerine muhalefet etmesinin yolunu kapatmak istemiştir.

Şeyh Safiyyüddin Erdebili 1334 yılında Erdebil'de vefat etti. Yerine oğlu ve halifesi olan Şeyh Sadreddin Musa geçti (Öngören, 2008: 478). Şeyh Sadreddin Musa da babası Şeyh Safiyyüddin gibi tarikat faaliyetlerini sürdürdü. İlhanlı devletinin

tarikata destek vermesiyle maddi olarak sahip olunan imkanlar genişledi. Timur ve oğlu Şahruh Şeyh Sadreddin Musa'ya saygıda kusur etmemekteydi. Şeyh Sadreddin Musa döneminde de tarikatın nüfuz alanı oldukça geniş bir çevreye yayıldı. Şeyh Sadreddin'in İran milli tarihi açısından da özel bir yeri olmalıdır ki kendisine "Halil-i acem" denilmiştir (Karadeniz, 2014: 63).

Şeyh Sadreddin Musa 1392'de vefat ettikten sonra yerine oğlu Hacı(Hoca) Ali tarikat postuna oturdu. Hacı Ali döneminde tarikatın öncekilerden daha geniş bir alana yayıldığı görülmektedir. Ankara savaşında Yıldırım Bayezid liderliğindeki Osmanlı ordusunu yenen Timur'un de Safeviye şeyhi Hacı Ali'ye sempati beslediği kaydedilmiştir. Timur'un Ankara Savaşında Osmanlı ordusundan otuz bin kişiyi esir ederek götürdüğü, bu esirleri Erdebil şeyhi Hacı Ali'nin isteğiyle serbest bıraktığı ve o esirlerin de tarikata bağlandıkları ileri sürülmüştür (Yazıcı, 1997: 53). Serbest kalan ve Safevi tarikatına bağlanan esirler daha sonra memleketlerine döndüler. Antalya Teke yöresinde yürüttükleri faaliyetler sonrasında Hamidoğulları ve Karamanoğulları beyliklerinden birçok kişi Hacı Ali'ye bağlanmıştır (Öngören, 2008: 460). Faruk Sümer dönemin yazılı kaynaklarında böyle bir bilgi geçmediği gerekçesiyle İleri sürülen bu iddiaya itiraz etmektedir (1992; 6). Fakat başta İran'ınkiler olmak üzere birçok kaynak bu bilgiyi doğru kabul etmektedir. Hacı Ali, kendisine Timur tarafından teslim edilen Tekelu, Şamlu, Ustaclu, Kaçar, Afşar, Rumlu ve Zülkadir Türk boylarından oluşan serbest bırakılmış esirlerden askeri birlikleri oluşturmaya başlamıştır. Bu birlikler hem Erdebil tekkesinin sadık birer fedaisi hem de savaşçı askerler olarak organize edilmişlerdi (Karadeniz, 2014: 59).

1429 yılında vefat eden Şeyh Hacı Ali'nin yerine oğlu Şeyh İbrahim geçmiştir. Şeyh İbrahim döneminde de tarikat yaygınlaşmaya devam etmiştir. 1447'de Şeyh İbrahim'in ölmesiyle tarikat ikiye bölünmüştür (Türk Ansiklopedisi, 1980: 31). Onun yerine geçen Şeyh Cüneyd'in yaptığı bazı siyasi çıkışlar dönemin Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah'ı rahatsız etmişti. Cihanşah bundan dolayı tarikata müdahale ederek Şeyh Cüneyt yerine Şeyh İbrahim'in kardeşi olan Şeyh Ca'fer'in tarikatın başına gelmesi için teşebbüse geçti. Cihanşah'tan destek alarak posta oturan Şeyh Cafer ile Şeyh Cüneyt arasında anlaşmazlık çıkınca Şeyh Cüneyt bir süre Erdebil dışında özellikle Anadolu'da faaliyet gösterdi (Yazıcı, 1997: 53). Bu faaliyetler daha sonra Safavi devletini ortaya çıkaracaktı. Şeyh Cüneyt'in Anadolu'daki faaliyetleri onun için

oldukça verimli sonuçlar verdi. Kendisi Anadolu göçebe nüfusu arasında ‘Hz. Ali evladı’ olarak gezmiş ve çokça taraftar toplamıştı. Topladığı bu taraftarlar arasından yaklaşık on bin kişilik bir ordu kurdu. Bu ordu ile Trabzon Rum Devletini mağlup ederek orayı bir siyasi merkez haline getirmeyi düşünüyordu. Bu amaçla Trabzon’u kuşattıysa da Osmanlı kuvvetlerinin de buraya yöneldiğini öğrenince başarılı olamadı ve kuşatmayı kaldırdı. Bu sırada Akkoyunlu devletinde bir iktidar değişikliğiyle Uzun Hasan Bey hükümdar oldu. Şeyh Cüneyt Uzun Hasan’ın yanına gitti ve onun tarafından iyi karşılandı. Uzun Hasan’ın amacı Karakoyunlu hükümdarı Cihanşah’a karşı Şeyh Cüneyt’in bir ordu kadar olan askeri kuvvetinden faydalanmaktı (Sümer, 1992: 10-11). Şeyh Cüneyt daha sonra tekrar Erdebil’e gelerek faaliyetlerine devam etti. Erdebil’de Anadolu’dan ve başka yerlerden topladığı müritlerinden meydana getirdiği ordusuyla Çerkeslerin üzerine sefer yapmaya karar verdi. Bu sefer esnasında Şirvan hükümdarı Halilullah’ın ülkesinden geçmek gerekiyordu. Şeyh Cüneyt bunu yaptı ve çıkan savaşta 1460’ta Şirvan Şah’a yenildi. Bu savaşta aynı zamanda hayatını da kaybetti (Türk Ansiklopedisi, 1980: 31).

Şeyh Cüneyt’ten sonra Safeviyye Tarikatının müritleri Şeyh Cüneyt’in oğlu Şeyh Haydar’ın etrafında toplandı. Şeyh Haydar, babasından savaşmaya hazır bir ordu ve aynı zamanda Akkoyunlu devletinin müttefikliğini devralmıştı. Uzun Hasan aynı zamanda Şeyh Haydar’ın dayısı idi ve ikisinin ittifakıyla Karakoyunlu devleti yıkılmıştı. Şeyh Haydar Erdebil’deki faaliyetlerini sürdürmeye devam ederken aynı zamanda kendi bağlılarına on iki imama işaret eden on iki dilimli, üzeri bezle sarılı kırmızı renkli bir taç giydirmekteydi. Bundan dolayı kendilerine ‘kızılbaş’ denilmeye başlandı (Yaman, 2007: 91). Bu ifade Şah İsmail’den itibaren Safevileri destekleyen Türklerin ortak adı olarak kullanılmaya başlandı. Dönemin Safevi yazışmalarında geçtiği şekliyle bu ifadenin herhangi olumsuz bir anlamı bulunmuyordu (Onat, 2003).

Şeyh Haydar 1488 yılında Akkoyunlu Hükümdarı Sultan Yakub ile Şirvanşah Ferruh Yesar’ın müttefik kuvvetlerine karşı giriştiği savaşta yenilerek öldürüldü. Yerine oğlu Ali, onun da öldürülmesinden sonra diğer oğlu (Şah)İsmail geçti. Şah İsmail 1501’de Akkoyunlu devletinin başkenti Tebriz’de Safavi devletini ilan etmiştir (Öngören, 2008: 461).

Bu genel özet ve değerlendirmeden sonra Safavi devletinin kurulmasından önce ve sonra Safeviyye tarikatının Anadolu’daki faaliyetleri ele alınacaktır. Daha sonra

devam edecek olan karşılıklı ilişkiler ve bu ilişkilerin Anadolu Aleviliği üzerindeki etkileri incelenecektir.

Safeviyye Tarikatının Anadolu ve sonra Osmanlı ile münasebetlerinin ne zamandan beri başladığı konusunda çeşitli düşünceler ileri sürülmüştür. Bu düşüncelerden birisi irşad faaliyetlerini Amasya'daki tekkesinde yerine getiren ve aslen Erzincanlı olan Şeyh Abdurrahman-ı Erzincani ile ilgilidir. Şeyh Abdurrahman'ın Şeyh Safiyyuddin Erdebili'nin müridi olduğu ileri sürülmektedir (Öngören, 2008: 478). Bu iddianın doğru olması tarih olarak mümkün görünmemektedir. Çünkü yukarıda belirtildiği gibi Şeyh Safiyyüddin'in vefat tarihi 1334 olarak bilinmektedir. Şeyh Abdurrahman-ı Erzincani'nin ise yaklaşık olarak 1420 ile 1512 yılları arasında yaşadığı tahmin edilmektedir (<http://seyyidseyhabdurrahmanerzincani.blogspot.com/p/blog-page.html>, -Lütfü Kırmızı, 29.12.2017). Aynı iddiayı savunan Bilal Dedeyev de Safeviyye Tarikatının başta Sünni olduğunu fakat sonradan Hace Ali döneminde Şiileştiğine Şeyh Abdurrahman-ı Erzincani'nin bir sözünü delil göstermektedir. Halbuki eğer Şeyh Abdurrahman-ı Erzincani'nin Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili'nin halifesi olması bilgisi doğru olursa Şeyh Abdurrahman'ın Şeyh Safiyyüddin'in torunlarından olan Hace Ali dönemindeki bir gelişmeden bahsetmesine imkan olmayacaktı. Şeyh Abdurrahman, Bilal Dedeyev tarafından kaynak belirtilmeden aktarılan ifadelerinde şöyle demektedir: “Tâife-i Erdebilîyye şimdiye değin gayetle verâ’ ve takvâ ve hüsn-i ‘akîde üzere iken hâlen şeytân-ı bedkemân anların sudûruna duhûl ve dimâ’-yı fâside gibi urukuna hulûl idüp tarîka-i eslâfdan ihrâc ve izlâl eyledi” (2008:208). Bu ifadeler Safeviyye Tarikatının sonradan Şiileştiğini göstermektedir. Abdülbaki Gölpınarlı gibi bazı yazarlar ise Safeviyye tarikatının Şeyh Safiyyüddin-i Erdebili'den beri Şii olduğunu fakat takiyye yaparak bunu gizlediğini ifade etmektedirler (2016: 229; Karadeniz, 2014: 61).

Şeyh Abdurrahman-ı Erzincani gibi bazı dergahların Şeyh Safiyyüddin ile doğrudan bir bağlantıları olmasa bile Erdebil tarikatı ile bağlantılı oldukları kesin gibidir (Mohammesnejad, 2015: 115). Yaşadığı dönemlere bakılırsa Şeyh Abdurrahman-ı Erzincani'nin Erdebil tekkesinin üçüncü şeyhi olan Şeyh Alauddin Ali Erdebili'ye mensup olduğu anlaşılmaktadır. Şeyh Abdurrahman'ın Anadolu'da Erdebil tekkesinin bir bağılısı olarak bulunması Safeviyye tarikatının Anadolu'da Şah İsmail'den çok önce yayıldığını göstermektedir.

Safeviyye tarikatı Hacı Ali zamanında Osmanlı yönetimi tarafından da ekonomik olarak desteklenmekteydi (Karadeniz, 2014: 60). Osmanlı bu tarikata her yıl 'çerağ akçesi' denilen bir yardım gönderiyordu. Bu durum tarikatın Osmanlı Yönetimi açısından da itibar sahibi olduğunu göstermekteydi (Azamat, 1995: 279). Hacı Ali'den itibaren Safevi tarikatının Anadolu'da iki ayrı koldan devam ettiği görülmektedir. Bunlardan birisi Sünniliği esas alan ve sonraları başka tarikatlara yönelerek varlıklarını devam ettiren tarikatlardır. Diğer kısım ise Anadolu Aleviliği olarak günümüze kadar gelen ve Ehl-i beyt sevgisini esas alan guruplardır (Dedeyev, 2008: 209).

Safevi tarikatını Sünni bir çizgide Anadolu'da devam ettiren Somuncu Baba olarak bilinen Şeyh Hamidüddin Aksarayı'dır. Şeyh Hamidüddin Aksarayı'nın ne zaman doğduğu kesin olarak bilinmemektedir. 1412 yılında vefat ettiği düşünüldüğünde Erdebil şeyhlerinden 1429 yılında vefat eden Alaüddin Ali Erdebili'nin müridi olma ihtimali zayıflamaktadır. Somuncu Baba'nın kesin olmayan bilgilere göre 1331 yılında doğduğu bilgisi, 1371'de doğup 1392'de Erdebil dergahının postuna oturan Ali Erdebili'ye bağlanmış olması ihtimalini zayıflatmaktadır (Ünal, 1999: 140). Altmış yaşında bir kimsenin daha yirmili veya otuzlu yaşlarındaki bir şeyhe bağlanması olası görülmemektedir. Bu bilgilerden hareketle Somuncu Baba'nın Erdebil Dergahının ikinci şeyhi Şeyh Sadreddin Erdebili'nin müridi olabileceği daha muhtemel görünmektedir (Şahin, 2009: 377; Hızlı, 1987: 265). Somuncu Baba Erdebil tekkesinde seyr-i sülükünü tamamladıktan sonra Bursa'ya dönmüş ve tarikat ve irşad faaliyetlerine burada devam etmiştir. Bursa'da irşad vazifesini icra ederken insanların arasında sırlarının ortaya çıkması ve veli olduğunun anlaşılmasıyla Bursa'dan sıkılarak Adana'nın ücra bir yerinde ibadete çekilmiştir. Hacı Bayram-ı Veli de Adana'da Somuncu Baba'yı bulup onun irşad halkasına dahil olmuş, ondan tarikat dersini almıştır. Bu yolla Safeviyye tarikatının Somuncu Baba ile Anadolu'ya gelen bir kolu Hacı Bayram-ı Veli vasıtasıyla devam eder. Hacı Bayram-ı Veli Somuncu Baba'nın vefatından sonra (1412) Ankara'ya gelip tarikat faaliyetlerine burada devam eder (Azamat, 1996: 444).

Hacı Bayram-ı Veli ile ilgili 1340 veya 1352 yılında doğduğu şeklinde kesin olmayan tarihler bulunmaktadır (Azamat, 1996: 443). Somuncu Baba'ya ne zaman intisap ettiği konusunda ihtilaf olmakla beraber bu konuda en tahkiki hesap Haziran 1403'tür (Azamat, 1996: 443). Bu tarihten yirmi yedi yıl sonra 1430 yılında vefat etmiştir. Kendisi Somuncu Baba vasıtasıyla bağlandığı Safeviyye tarikatının

Anadolu'daki bir şubesi olan Bayramilik kolunun kurucusudur. Hacı Bayram'ın talebelerinin de önceleri Safeviyye tarikatının eylemci şeyhlerinden olan ve 1460 ile 1488 yılları arasında Safeviyye Tarikatının başında bulunan Şeyh Haydar'ın kullandırmaya başladığı kızıl renkli başlığı giydikleri ve sonra Anadolu'da Safeviyye'ye antipati duyulmasıyla bu başlığın Hacı Bayram tarafından ak çuhaya çevrildiği bilgisinin (Gölpınarlı, 2016: 234) doğru olması mümkün görünmemektedir. Şeyh Haydar'ın Safeviyye tarikatının başında bulunduğu ve eylemci faaliyetlerine başladığı tarih en erken kendisinin dergahın başına geçtiği 1460 tarihi olabilir ki bu tarihte Hacı Bayram-ı Veli ölmüş bulunmaktadır.⁷

Hacı Bayram Veli'nin vefatından sonra onun yolu olan Bayramilik Anadolu'da Hacı Bayram-ı Veli'nin Halifeleri vasıtasıyla Sünni bir çizgide devam etmiştir. Bu halifelerden biri de İstanbul Fatih Sultan Mehmet'in hocası olan Akşemsettin'dir (Gölpınarlı, 2016: 235).

Safeviyye tarikatının Anadolu'da Sünni çizgide devam eden bir kolu olduğu gibi siyasi Şia çizgisinde faaliyet gösterenler de vardı. Bu faaliyetlerin ne zaman başladığı konusunda belirsizlik olsa da Safeviyye'nin Anadolu ile irtibatının ta başından beri olduğu daha önceden ifade edilmişti. Sözü edilen bu irtibatın siyasal birer eylem olarak başlaması ise Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyt tarafından başlamıştır denilebilir. Şeyh Cüneyt Erdebil tekkesinde amcası Şeyh Cafer ile 1447 yılından itibaren girdiği post kavgasından sonra Anadolu'ya gelmiş ve çeşitli faaliyetler sonrasında Anadolu'da önemli oranda taraftar kazanarak Şah İsmail'in Safavi Devletinin temelini atmıştır.

⁷Hacı bayram-ı Veli ile ilgili anlatılan bir vaka da Osmanlı padişahına, kendisinin çokça müridi olduğu gerekçesiyle saltanat davasında bulunabileceği şeklinde bir şikayet gitmiş. Padişah II. Murat Hacı Bayram Veli'yi payitahtın olduğu yer olan Edirne'ye durumu anlamak üzere çağırmış. Hacı Bayram Veli padişahla görüşünce padişah yanıtıldığını anlamış ve müridlerinden vergi alınmayacağını ifade etmiş. Fakat bu durum su-i istimal edilmiş. Vergiden kaçmak isteyenler Hacı Bayram Veli'nin müridleri olduklarını iddia etmeye başlamışlar. Vergi memurları Ankara ve civarında kimseden vergi alamaz olmuşlar (İnalçık, 2004: 203). Padişah Hacı Bayram'a kendisinin müritlerinin net olarak kaç tane olduğunu yazıp bildirmesini istemiş. Hacı Bayram da çıkar amaçlı mürid görünenleri ortaya çıkaracak bir imtihan yapmaya karar vermiş. Bir çadır önüne bütün müritlerini toplamış ve onları imtihan edeceğini söylemiş. 'Kim benim imtihan için olan bu emrimi kabul etse cennete gidecek' demiş. Sonra çadır içinde gizlice bir koyun kesmiş sanki bir müridini kesmiş ve onu cennete yollamış. Bir erkek ile bir kadın hariç kanı gören binlerce müridler şeyhi dinlememeye başlamışlar. Şeyh te durumu vergi memurlarına bildirerek kendisinin gerçekte kaç müridi olduğunu belirtip gerisinden vergi alınmasını istemiş (Dedeyev, 2008: 210). Osmanlının Hacı Bayram'ın etrafında toplanan müritlerin kalabalık olmasından endişe duyması muhtemelen kısa bir süre önce idam edilen Simavna kadısı oğlu Şeyh Bedrettin'in Hacı Bayram'ın Şeyhi olan Somuncu Baba ile birlikte halvete girmiş olmalarıdır (Azamat, 1996: 444). Bu münasebet Osmanlı idaresini Hacı Bayram hakkında da tedirgin etmişti. Netice olarak Hacı Bayram'ın idare için tehlikeli olmadığı anlaşılmış olmaktadır.

Şeyh Cüneyt 1440'lı yıllarda geldiği Anadolu'da Osmanlı Padişahı sultan II. Murat'tan Kurtbeli'nin kendilerine mülk olarak verilmesini istedi. Sultan Murat Safevi Şeyhinin siyasi faaliyetlerinden haberdar olduğu için yanındaki yöneticilerin uyarısıyla "Bir tahtta iki padişah olmaz" diyerek ve şeyhin gönderdiği bazı hediyelere karşılık kendisine ve müritlerine bir miktar para göndererek Osmanlı ülkesini terk etmesini istedi (Onat, 2003). Şeyh Cüneyt'te o sıra henüz Osmanlı ülkesine katılmamış olan Karamanoğulları beyliğine bağlı Konya'da Sadreddin Konevi dergahına gitti. Orada kaldığı sürede müfrit Şii fikirlerini savunmaya başlayıp aşap hakkında tezyif edici ifadeler kullanınca tekke mensupları ile aralarında tartışma çıktı (Yazıcı, 1993: 124). Bu yüzden Konya'dan ayrılmak zorunda kalınca taraftarlarının bulunduğu Varsak'a(İçel)gitti (Yazıcı, 1997: 53). Kendisinin siyasi yaklaşımları ve müfrit fikirleri Karamanoğlu idarecilerine şikayet edilip tutuklanacağını anlayınca buradan da Antakya'ya gitti.

Antakya'da bir kalede faaliyetlerine devam ederken kendisine başka katılanlar da oldu. Bunların arasında daha önce Osmanlıya İsyan eden Şeyh Bedrettin bağlıları da vardı. Kendisinin buralarda sürdürdüğü faaliyetlerini ve kalabalık Türkmen aşiretleri üzerindeki etkisini gören ulema Şeyh Cüneyt'ten korkuya kapıldılar ve onu Memlük yöneticilerine şikayet ettiler. Memlük güçlerinin şeyhe müdahalesiyle şeyh Cüneyt Canik'e(Samsun) kaçtı. Oradan Diyarbakır'da bulunan Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın yanına geldi. Burada Uzun Hasan'ın yardımıyla yaptığı propaganda çalışmalarıyla birçok taraftarlar elde etti. Daha sonra 1459'da Erdebil'e dönen Şeyh Cüneyt Karabağ'da Şirvanşahlar ile girdiği çatışmada 1460 yılında öldürüldü (Paşazade, 1502). Şeyh Cüneyt'in Anadolu serüveninin yaklaşık on iki yıl sürdüğü ve bu süreçte Anadolu'daki Türkmenler ve özellikle göçmen nüfusu üzerinde büyük bir tesir meydana getirdiği görülmektedir.

Şeyh Cüneyt'in bu kadar tesirli olmasının altında dönemin ekonomik, sosyal ve siyasal problemlerinin olduğu muhakkaktır. Özellikle Şeyh Cüneyt'in üzerinde etkili olduğu nüfusa bakıldığında bu nüfusun medresenin etkisinin dışında kalan köylü ve göçebeler olduğu görülmektedir. Bu kesim İslamiyet konusunda yüzeysel bir inanişaya sahip oldukları gibi aynı zamanda Orta Asya'dan getirdikleri dini inançlarını da bütünüyle terk etmiş değillerdi. Bu kesimlerin dini hayatlarına "dede" adı verilen kişiler hakimdi. Bu dedelerin o dönemde sahip oldukları özelliklere ve toplum arasındaki

konumlarına bakıldığında yakın dönemde İran ve İslam coğrafyasına işgalci bir güç olarak gelen Moğolların ve eski Türk dininin kam ve şamanlarının bir benzeriydiler (Sümer, 1992: 7). Şamanlıkta dini önderlere ve siyasi şahsiyetlere büyük bir saygı gösterilmekteydi. Kendilerine Kam denilen dini önderlere toplum arasında insanüstü özelliklere sahiplermiş gibi davranılmaktaydı (Yörükan, 2013: 27). Türkmenlerin Kamlara rastladıkları zaman onlara secde ettikleri şeklinde kayıtlara rastlanmaktadır. Kamlar oğuzların mal ve canlarına hükmetmekteydiler. 1240 yılında Anadolu'da büyük bir isyan çıkaran Baba İshak'ın müritleri olan Türkmenler, önderleri olan Baba İshak'a Baba Resul ya da Baba Rasulallah demekteydiler (Ocak, 1980: 85). İsyân sonrası Baba İshak öldürüldükten sonra bile Türkmenler aslında onun ölmeyip göğe çekildiğini ve geri döneceğini düşünerek isyandan vazgeçmemişlerdi. Bu durum Anadolu'daki Türkmenlerin Şeyh Cüneyt ve haleflerini mehdi, peygamber ve hatta Allah'ın hululü olarak görmelerinin eski inançlarıyla da bağlantılı olduklarını ortaya koymaktadır.

Şeyh Cüneyt Anadolu'da yaklaşık on yıl süren faaliyetleri sonucunda Türkmenler arasında yirmi bin civarında mürid edinmişti. Bu müritlerin yarısından fazlası Erdebil'e gitmiş yarısına yakını da Anadolu'da kalmıştı (Dedeyev, 2008: 212). Şeyh Cüneyt aynı zamanda Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın eniştesi olduğundan kendisi Erdebil'e gittiği süreçte hanımı Diyarbakır'da Akkoyunluların yanında kalmıştı. Şeyh Cüneyt 1460 yılında öldürüldükten birkaç ay sonra Diyarbakır'da bir oğlu dünyaya geldi. Haydar ismi verilen bu çocuk Anadolu'da kalan Safeviyye tarikatının bağlıları tarafından daha beşikte iken tarikatın piri kabul edildi. Şeyh Cüneyt'in başka yetişkin çocuğu varken Şeyh Haydar'ın pir kabul edilmesinin amacı dayısı Uzun Hasan'ın siyasi desteğini elde etmektir. Şeyh Haydar yetişme döneminde Anadolu'da yaşadı. Bu süreçte Safeviyye'nin teşkilat olarak ve mürit sayısı olarak gelişmesi için çabaladı. Anadolu kökenli müritlerden yetenekli olanları özellikle yetiştirilerek halife olarak kendi memleketlerine gönderilmekteydi. Bu halifeler tarikatın yayılması ve maddi destek için mal toplanması gibi faaliyetler için çalışmaktaydılar (Sümer, 1992: 12).

Safeviyye'nin Şeyh Haydar döneminde Anadolu'da faaliyet gösteren halifelerinden biri de Tekeli(Antalya yöresi) Hasan Halife idi. Hasan Halife aynı zamanda daha sonra 1510 yıllarında Osmanlı yönetimine İsyân edecek olan Şah Kulu'nun babasıdır (Emecen, 2010: 284).

Şeyh Haydar'ın döneminde Anadolu'da Safeviyye tarikatı daha da kökleşmiş ve Erdebil ile Anadolu arasında daha sıkı münasebetler kurulmuştu. Tarikat bağlıları Anadolu'dan Erdebil'e çeşitli hediyelerle şeyhlerini ziyarete etmekteydiler. Bu kadar zahmete katlanarak Erdebil'e gideceklerine Kabe'ye hac/umre için gitmeleri ve peygamber kabrini ziyaret etmelerinin daha sevaplı olacağı şeklindeki tavsiyelere, Batini bir anlayışı çağrıştırırcasına 'Biz ölüye değil diriye gideriz' şeklinde cevap vermekteydiler. Erdebil'de Anadolu'lu müritlerin kaldığı bir mahalle meydana gelmişti. (Paşazade, 1502: 332; Saraç, 2015: 40). Anadolu kökenli müritlerin Şeyh Haydar'a ve Safeviyye tarikatına karşı gösterdikleri sıra dışı sadakat tarikatın pirlarını de bir şeyler yapmak zorunda bırakıyordu. Anadolu'lu Safavilerinin bir kısmı Şeyh Cüneyt'e Allah, oğlu Haydar'a da Allah'ın oğlu dedikleri bu inanışın da Şeyh Haydar'ın bazı anormal hareketlerde ve davranışlarda bulunmasına neden olduğu kaydedilmiştir. Hatta Anadolu'dan birçok Safaviyye bağlılarının namazı orucu terk ederek Şeyh Haydar'ı Kible ve mescit tanıdıkları, onu mabud derecesine çıkardıkları anlatılır (Sümer, 1992: 13).

Şeyh Haydar'dan sonra Şah İsmail de kendisini mehdi olarak ve aynı zamanda Galiye Şia'sının mehdi inancına uygun olarak Tanrı'nın yeryüzünde insan biçimindeki görüntüsü olarak propaganda ediyordu. Hz. Ali'nin 'anrı olduğunu, daha sonra sırasıyla diğer imamların bedenine hulul ettiğini, en son olarak da kendi bedenine hulul ettiğini dolayısıyla kendisinin Şah= Hz. Ali= Tanrı olduğunu söylüyordu. Bu İddiaların Anadolu'daki heterodoks İslami kesimler arasında benimsenmesi zor olmadı. Hulül ve tenasüh düşüncelerini taşıyan bu kesimler, Şah İsmail'i ve ondan önce Şeyh Haydar'ı Tanrı'nın İnsan görünümü olarak kabul etmekteydiler (Ocak, 2005: 279). Müritleri arasında Tanrı olarak kabul edilen Şah İsmail Mürşid-i Kamil ve onları Osmanlı zulmünden kurtarmak için gelen bir kurtarıcı idi (Küpeli, 2014: 57).

Safeviyyenin Anadolu'da bu kadar tutunmasında ve Anadolu'daki Türkmenlerin Safeviyye tarikatına bu derece bağlılık göstermesinde çeşitli siyasi, sosyal ve ekonomik etkenlerin rol oynadığı görülmektedir. Bu dönemde Osmanlı'nın batıya yönelirken doğudaki Türkmenleri ihmal etmesi, göçebe hayatı yerine yerleşik hayatı öne çıkarması ve bu hayat düzenini göçebe yaşayan Türkmenlere de uygulamak istemesi, hoş karşılanmamaktaydı. Yerleşik hayatın amacı toprağa bağlamak yoluyla üretimin geliştirilmesi ve vergilerin arttırılmasıydı (Ocak, 2005: 278). Kötü giden ekonomik

durumu düzeltmenin bir yolu olarak yeni vergiler konuluyor ve merkeziyetçi yönetimde mesafe alınmış oluyordu. Bu durum ise Türkmenler arasında tepkiye neden oluyordu (Akşin, 2002: 107-108).

Şeyh Haydar'ın topladığı taraftarlara bakıldığında bunların içinde fakir giyimli, atı ve silahı olmayan kimselerin çoğunlukta olduğu görülmektedir. Bunlar Anadolu'nun yoksul kesimleriydi (Sümer, 1992: 13). Şeyh Haydar ve daha sonra Şah İsmail'e olan destekleri görünüşte inanç gayretinden kaynaklansa da asıl neden ekonomikti. Geçim sıkıntısının bunalttığı göçebe kıvılcık Türkmenler için yeni bir ekmek kapısının açıldığı umudu, onları Şah İsmail'e yönlendiriyordu (Akdağ, 1995: 115).

Diğer taraftan Karamanoğulları beylerinden tımarları ellerinden alınan sipahiler durumdan memnun olmadıkları için Osmanlıya karşı düşmanca bir tutumun içine girmişlerdi. Şeyh Haydar'ın taraftarları arasında bu gayrı memnun kesimlere de rastlanmaktaydı (Emecen, 2010: 285).

Safevilerin Osmanlı Devleti içerisinde yaygınlaşmasında Osmanlı devlet yapısında yapılan bazı siyasi reformların da etkisi olmuştur. İstanbul'un fethinden sonra Osmanlı devlet yönetim bürokrasisinde sistematik bazı değişiklikler yapıldı. Daha önce yönetim kadrosu aşiret ileri gelenleri arasında seçilirken bundan sonra bu kesimden gelen kimselerin yönetici olmasının yolu kapatıldı (Küpeli, 2014: 58). Çünkü yeni yönetim kadrosu medrese eğitimi almış bilgili ve disiplinli kişiler arasında seçilmeye başlandı. Bu durum daha önce yönetim kadrosunun kendi aralarında seçildiği aşiret ileri gelenleri arasında memnuniyetsizliğe neden oldu (Dedeyev, 2016: 106). Ayrıca Osmanlı bu süreçten sonra toplum arasında yerleşik hayat düzenini sağlamaya yönelik yapısal reformlara hız verdi. Bunlara bağlı olarak yeni yönetim anlayışıyla, yaşamını göçebe hayat tarzına göre sürdüren alt gelir düzeyine sahip Osmanlı kırsal nüfusu arasında bir gerginlik meydana geldi (Dedeyev, 2008: 214).

Osmanlı yönetim bürokrasisi ile Türkmen aşiretleri arasındaki gerilimin diğer bir sebebi Osmanlı vezirlerinin Fatih Sultan Mehmet döneminden sonra, Çandarlı Halil Paşa'nın idam edilmesiyle birlikte, devşirmelerden seçilmesi yönteminin yaygınlaşmasıdır (<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/272841-Er Tr: 2.3.2018>). Özellikle göreve gelen bazı vezirlerin Osmanlı toplumu ile devlet yönetimi arasında gerilimlere sebep olacak icraatlar yapması Türkmen toplumunun Osmanlı çevresindeki diğer Türk kökenli yönetimlere yönelmesine neden olmuştur. Bunun bilinen en önemli

örneklerinden birisi Rum Mehmet Paşadır. Bu paşa devşirme usulüyle Enderun okullarında yetiştirilmiştir. İstanbul'un feth edilmesinden sonra imar edilmesi için konulan vergilerde etkili olmuştur (Dedeyev, 2016: 106). Fetih süreci tamamlandıktan sonra Rum Mehmet Paşa Fatih'e devlet gelirlerinin arttırılması konusunda yönlendirmelerde bulundu. İstanbul'un en çok gelir getirecek çalışma alanları Rum asıllı kimselere verildi. Diğer taraftan Akkoyunlular'ın himayesinde olan Karamanoğulları beyliğinin Osmanlıya katılması ve Karaman yöresindeki nüfusun İstanbul'a yerleştirilmesi sürecindeki tutumu kendisinin içten içe İstanbul'un fethini kabullenemediğini göstermekteydi.

Rum Mehmet Paşa Karaman yöresindeki nüfusun İstanbul'a getirilmesi çalışmalarında görev alan Mahmut Paşa konusunda padişahı yönlendirmişti. Rum paşaya göre Mahmut Paşa halka yeterince sert davranmadığı için proje başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Padişah II. Mehmet(Fatih) Mahmut Paşayı azlederek yerine Rum Mehmet Paşayı aynı göreve getirdi. Rum Mehmet Paşanın Karaman'a geldiğinde yerli halka uyguladığı baskı ve şiddet, dönemin tarihçilerinden Aşık Paşazadenin konuyu 'İstanbul'un fethinin intikamını aldığı' şeklinde değerlendirmesine neden oldu (Kiel, 2008: 227). Bu süreçte İstanbul'a zorla getirilen kesimlerin memnuniyetsizliği de Anadolu'da gayrı memnun kesimlerin artmasına neden olmuştu. İstanbul'a bu yolla getirilen kesimler aynı zamanda İstanbul'un imarında kullanılmak amacıyla mukataa vergisiyle mükellef tutulmuşlardı. Aşıkpaşazade bu süreci şöyle anlatmaktadır. İstanbul'un fethinden sonra vilayetlere haber gönderildiğinden bahisle;

"Hatırı olan gelsun İstanbul'da evler bağlar ve bağçeler mülklüğe gelüp tutsun" dedi. Bu şehir bunun ile mamur olmadı. Bu kez padişah hüküm etti kim her vilayetden ganiden ve fakirden evler süreler. ... Anlar dahi mübalağa evler sürüp getürdiler. ... halka verdükleri evlere mukataa vaz etdiler. Ve gelen halka güc geldi. Dediler kim: 'Bizi mülkümüzden sürdünüz getürdünüz. Bu kafir evlerine kiri vermek için mü getürdünüz.' Ve bazısı avratın, oğlanın biragup kaçup gitdi." (Paşazade, 1502: 193)

Osmanlı yönetici bürokrasisinin medrese usulüyle yetiştirilmeye başlanmasıyla birlikte heterojen topluluklar çeşitli tasavvufi akımlara yönelmeye başlamıştır. Osmanlı yönetimi tarikat guruplarına yaptığı yardımlarla bir derece onları devlet kontrolü altında tutsa da klasik Osmanlı medrese eğitiminin dışında kalan Türkmen aşiretler Osmanlı ile duygusal olarak kopma noktasına gelmişlerdir. Bu durum sözü edilen kesimlerin sadakat göstereceği başka adresler arayışına yöneltmiştir.

1470 yıllarında Şeyh Haydar'ın Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın kontrolünde Erdebil'deki Safeviye dergahının başına geçmesiyle beraber tarikat askeri olarak da faaliyet göstermeye devam etmekteydi. Şeyh Haydar etrafına topladığı yaklaşık on bin kişilik kuvvetler ile kuzey Kafkaslar üzerine seferler düzenlemeye başladı. Bu seferler esnasında ordusunda bulunan tarikat bağlıları Anadolu kökenli Karaman, tekeli, Hamidili, Varsaklı Türkmen aşiretleri mensuplarıydı (Javanshir, 2007: 152). Bunların bir kısmı Osmanlı'nın Konya-Karaman civarını fethetmesi sürecinde Osmanlı ile savaşan Türkmen aşiretleri idi (Dedeyev, 2008: 215). Osmanlı yönetimi özellikle Sultan II. Bayezid zamanında Akkoyunlu yönetiminden Erdebil tekkesinin siyasi faaliyetlerden vazgeçirilmesi talebinde bulunmuş ise de bu başarısızdır. Şeyh Haydar'dan sonra Şeyh Ali faaliyetlerine devam etmiş ve 1494 yılında Şeyh Ali de bir savaş esnasında atıyla bir dereye yuvarlanıp boynundan yaralanıp ölmüştür. Şeyh Ali ölmeden önce kendi yerine İsmail'i vekil bırakmıştır (Javanshir, 2007: 134).

Şah İsmail'in 1501'de Safeviyye devletini ve onun resmi mezhebi olan Şiiliği ilan etme çalışmalarıyla birlikte Anadolu'da daha önceden Erdebil dergahına doğru var olan Türkmen hareketliliği daha da artmaya başladı. Bu hareketliliği önlemek amacıyla Osmanlı doğu sınırlarındaki yöneticilere gönderilen çeşitli fermanlarda sınırdan geçerek Safevilere katılmak isteyen Erdebil sofularının yakalanarak idam edilmeleri istenmekteydi (Gölpınarlı, 1992: 88). Fakat bu emirler Osmanlı sınır yöneticileri tarafından para cezası olarak uygulanmaktaydı. Durumdan hoşlanmayan padişah II. Bayezid tedbirleri ve direktifleri arttırarak duyarsız davranan yöneticileri çeşitli cezalarla tehdit etti (Küpeli, 2014: 59). Neticede alınan önlemler Safevi devletinin kuruluşunu ve ilerleyişini durduramadı. 1501 yılında Şah İsmail Erzincan'da iken kendisine Anadolu'dan yedi bin, başka bir rivayette ise on iki bin kişilik Ustaclu ve Bozok Türkmenleri katılmış ve bu güçler sayesinde Akkoyunluların başkenti Tebriz'de Safeviyye devleti ilan edilmiştir (Javanshir, 2007: 151). Bu durum Anadolu'daki Safevi sempatanlarının Osmanlı aleyhine hareketliliğinin başlıca nedeni olmuştur. Ustacalu, Şamlu, Rumlu(Sivas, Amasya ve Tokat bölgelerinde yaşayan Türk toplulukları), tekeli(Antalya), başta Turgudlular olmak üzere Karaman bölgesi halkı, Tarsus bölgesindeki Türkmenlerden Varsaklar Safevilere katılan Türkmen nüfusunun yoğunlaştığı aşiret ve bölgelerdi (Sümer, 1992: 18). Şah İsmail Kağızman, Erzurum ve Tercan üzerinden Erzincan'a gelip buralarda topladığı destek güçleriyle beraber gittiği

Erdebil’de çeşitli ziyaretlerden sonra kendisine katılan yeni güçlerle beraber Karabağ’da Şirvan ordusunu yendi. Daha sonra Nahçıvan civarında Akkoyunlu hükümdarı Elvend Bey’i yendi ve Tebriz’e gelerek taç giydi ve şah unvanını aldı. Böylece Akkoyunlular yerine kurulan Safevi devleti dönemi başlamış oldu. Şah İsmail bu başarılarının da etkisiyle kendi taraftarları arasında Hz. Ali’nin don değiştirmiş bir şekli ve beklenen mehdi olarak görülmekteydi (Yaman, 2007: 84-85).

Safevi Şii devleti kuruluşuyla beraber Osmanlı topraklarında faaliyetlerine hız vermiştir. Bu faaliyetler Şiilik propagandası yapmak, Anadolu’dan Azerbaycan’a göçler düzenlemek, Erdebil tekkesine ekonomik yardımlar toplamak, Osmanlı içerisinde isyan çıkarma faaliyetlerini organize etmek gibi çabalardı (Dedeyev, 2008: 218). Osmanlı Tarihçisi Şerefhan Şah İsmail’in ordusundaki Osmanlı kökenli askerlerin on beş bin civarında olduğunu belirtmiştir. Bu sayıyı bunun iki katına kadar çıkarırlar da bulunmaktadır. Safevi devletinin kuruluşundan kısa bir süre sonra Şah İsmail’in Osmanlıya karşı isyan etmek üzere gönderdiği Nur Ali Halifeye kendi kuvvetlerine ek olarak dört bin Anadolu kökenli kişi daha katılmıştır (Sümer, 1992: 34). Bu sayılar Safevi devletinin İran-Azerbaycan bölgesinde kurulmakla beraber dayandığı askeri gücün neredeyse tamamının Anadolu kökenli, Osmanlı’dan memnun olmayan kesimlerden meydana geldiğini göstermekteydi.

Anadolu’daki Türkmen nüfusunun doğuya doğru göç etmesine bağlı olarak Anadolu nüfusunda büyük bir azalma meydana geldi. Bu durum Osmanlıyı hem ekonomik olarak hem de askeri olarak etkilemekteydi. Çünkü tarım yapacak nüfusun azalması arazilerin işlenmemesine ve ona bağlı olarak elde edilen gelir ve vergilerin azalmasına neden olmuştu. Diğer taraftan tımar sisteminden dolayı asker besleme imkanı kalmamaktaydı. Bunun anlamı Osmanlı’nın hem askeri olarak hem de ekonomik olarak zayıf düşmesiydi (Bulut, 2015: 19).

Safeviler Anadolu’da yürüttükleri faaliyetlerde Osmanlı toplumunu devlet yönetimine karşı isyan ettirme politikası ile hareket etmekteydi. Bunun olabilmesi için Anadolu toplumunun Şiiliği benimsemesi gerekmekteydi. Anadolu’da Şiiliğin yaygınlaşması için önceden başlayan propaganda Şah İsmail ile de devam etti (Aydoğmuşoğlu, 2015: 28). Propagandalarda Şiiliği anlatan kitapların Anadolu’da yaygınlaşması çalışmaları görülmekteydi. Menakıb, Menakıbnâme, Fütüvvetname, Menakıb-ı Evliya, İmam Ca’fer Buyruğu, Şeyh Safi Buyruğu gibi kitaplar bunlardan

bazılarıydı. Bu kitaplar günümüz Alevi Bektaşî geleneğinin de oldukça önem verdiği eserlerdir. Buyruklar Alevilik-Bektaşîlikle ilgili kuralları İmam Ca'fer Sadık'a dayandırarak anlatan Erkannamelerdir (Bulut, 2015: 20). Şeyh Safî Buyrukları Safevîlerin Anadolu Kızılbaşları arasında etkili olduğu 16.-18. yüzyıllara aittir. Bu buyruklarda Şeyh Safîyyüddin ile oğlu Şeyh Sadreddin Musa arasında geçen sorulu cevaplı diyaloglar ve on iki imam vurgusu yer alır. Ayrıca Şah Hatayi adıyla Şah İsmail'in ve başka bazı ozanların nefes ve deyişlerini içerir. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Alevi toplumu tarafından bilinen ve okunan buyruklar Bektaşîlerden daha çok Kızılbaşları etkilemiştir. Anadolu Aleviliğinin inanç esaslarının şekillenmesinde geleneksel yapının oluşmasında ve korunmasında bu buyruklar hayati derecede etkili olmuştur (Bulut, 2015: 20). Safevîlerin Anadolu'da Şiilik propagandası yapmakta kullandıkları diğer bir eser Hüsniyye'dir. Bu eserde bir cariyenin dilinden Ehl-i Sünnete karşı Şia'nın savunması yapılmaktadır. Eserin Abbasi Halifesi Harun Reşit zamanında meydana gelen bir Şii-Sünni tartışması olayından sonra yazıldığı iddia edilse de aslında Safevîlerin Anadolu'da Şiiliği yaymak amacıyla yazdırdıkları bir eser olduğu anlaşılmaktadır (Üzüm, 1999: 35).

Safevi Devleti Şah İsmail tarafından kurulduktan sonra Şiiliği yaymak için çeşitli yollar denemiştir. Bunlardan birisi İran coğrafyasında Şii nüfus ile beraber bulunan Sünni nüfusun baskı, yıldırma ve toplu katliamlarla Şiileşmesini sağlamaktır. Şah İsmail Tebriz'e girdiğinde çoluk çocuk kadın yirmi bin, bazı kaynaklara göre de kırk-elli bin kişiyi öldürmüştür. Kendisini bundan vazgeçirmek için çabalayan annesini de öldürdüğü belirtilmiştir. Akkoyunlu hanedanından kırk bin kişinin kılıçtan geçirildiği Osmanlı tarihçilerinden Kemal Paşazadenin tarihinde de ifade edilmektedir (<http://www.milliyet.com.tr/1998/05/10/yazar/akyol.html>, Er Tr: 3.3.2018). Şah İsmail'in bu katliamlarının çeşitli amaçları vardır. Bunlardan biri kendi babası ve dedelerinin intikamını almaktır. Diğer bir amaç Akkoyunlu hanedanının yeniden kendilerine karşı iktidar mücadelesine girmesinin yolunu kapatmaktır. Yeni kurulan devletin resmi mezhebi haline getirilen Şiiliğin yaygınlaşmasını ve ona rakip olan Sünniliğin bertaraf edilmesini sağlamak da katliamların hedeflerindedir (Sümer, 1992: 24).

Şiiliğin yayılması için uygulanan diğer bir yöntem halk arasında dolaşarak Hz. Ali'ye ait menkıbelerin efsanevi bir içerikte anlatılması demek olan İnşadü'l Menakıb

uygulamasıdır. Bu yolla Hz. Ali ve Şia büyüklerinin toplum arasında kahramanlaştırılması düşüncesi takip edilmiştir. Özellikle Hz. Ali ile ilgili menkıbelerde diğer Sahabelerin Hz. Ali'yi olağanüstü özelliklerinden dolayı kıskandıkları da belirtilmektedir (Bulut, 2015: 27).

Şiiliğin propagandası esnasında aynı zamanda Peygamberin sohbet arkadaşları olan sahabelere hakaret etme âdeti başlatılmıştır. Buna Sebbü's Sahabe denilmekteydi. Buna göre İran'da Cuma namazlarında on iki imam adına hutbe okumak ve bu hutbelerde Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a lanet okuma uygulamasına başlandı. Lanet okuma durumu halk arasında da uygulanacaktı (Aydoğmuşoğlu, 2015: 43). Bu duruma karşı gelen olursa onlar katledilmekteydi. Bu uygulama Şah İsmail'in yazılı bir buyruğu olarak bütün İran'da uygulamaya başlandı (Bulut, 2015: 27).

Uygulamaya başlanan diğer bir yenilik ezanda yapılan değişiklikti. Buna göre ezana 'Eşhedu enne Aliyyen Veliyyullah' ve 'Hayya ala hayri'l Amel' ifadeleri eklenmekteydi. Ayrıca Şah İsmail İmamiyye mezhebi usulleri dışında namaz kılanların öldürülmesini emretti (Çelenk, 2014: 16).

Safevilerin ortaya çıkışında sosyal sermaye tamamen Anadolu kökenli idi. Şah İsmail'in Safevi devletini ilan etmesinden sonra Anadolu kızılbaş toplumu ile olan münasebetler devam etti. Günümüz Alevi/Kızılbaş toplulukların kendi aralarında uyguladıkları Alevi cem ve erkanları büyük oranda Şah İsmail döneminde teşekkül etmiştir. Şah İsmail döneminde Anadolu Kızılbaş topluluğu Erdebil Safevi tarikat ocağı merkezli olarak örgütlenmiştir. Tarikata bağlı Kızılbaş topluluklarının başına Halife, bütün o halifelerin başına da Halifetü'l-Hulefa unvanlı kişi görevlendirildi. Kendilerine aynı zamanda Bey denilen Halifetü'l-Hulefa'nın emirleri Şahın emirleri ile eşdeğer görülmekteydi. Şah ise Mürşid-i Kamil konumundaydı. Safevi bağlısı Kızılbaşlar için en önemli görev Mürşid-i Kamil'in emir ve yasaklarına uymak ve gerektiğinde kendini onun yolunda feda etmektir. Halifelerin görevi tarikat bağlısı talipler ile Şah arasında iletişimi sağlamaktır. Köken olarak halifeler büyük oranda Anadolu kökenliydi. Halifeler bir müddet Erdebil'de tarikatın usul ve erkanını öğrenir ve aldıkları talimatla başında buldukları Kızılbaş topluluğuna dönerlerdi. On altıncı yy. Anadolu ocakzade dede aileleri büyük oranda Safevi nüfuzu altında idiler. Bu durum o dönemin Alevi ozanlarının deyişlerinde açıkça kendini göstermektedir. Kızılbaş toplumu ile aynı sosyal ve dinsel niteliklere sahip olan halifeler aynı zamanda Kızılbaş toplumunun sözlü ve

geleneksel kültür ve dini bilgilerinden çok ileri düzeyde bir donanıma sahiplerdi. Donanımlı Safevi halifeleri Kızılbaş toplumunun yetiştirilmesinde ve standart bir bilgi düzeyine getirilmesinde Kızılbaş dedeleri ile kurdukları iletişim ile önemli bir ilerleme sağlamışlardır. Hem dedelerin hem de Safevi ailesinin Peygamber soyundan geldikleri şeklindeki iddia kendilerinin kutsal önderler olarak algılanmalarını sağlamakta ve Kızılbaş toplumunun onlara itaatini kolaylaştırmaktaydı. Bu kutsal bağlılık sayesinde Kızılbaşlar Yezit düzeni sayılan Osmanlı Devleti'nin yıkılması için Hz. Ali'nin don değiştirmiş bir şekli olan Safevi Şahına arka çıkmakta ve canlarını feda etmekten çekinmemektedirler (Yaman, 2007: 91).

Anadolu Aleviliğinin Safevilerden önceki dönemi için Türklerin İslam öncesi inançlarının Müslümanlık perdesi altında sürdürülen Horasan melametiyesinden yoğun bir şekilde etkilenmiş heterodoks bir İslam olduğu görülmektedir. Bu dönem için yapılan incelemelerde İslamlaşma öncesi dönemin kültürlerinden olan ateş kültü, tabiat kültürleri, kalıp değiştirme, tenasüh ve hulul gibi Şiilik dışı unsurların ön planda olduğu görülmüştür (Ocak, 2005: 239-245; Yaman, 2007: 93). Safevi dönemi öncesi Şii kültürü olarak sadece Hacı Bektaş gibi şeyhlerin on iki imam soyuna bağlı olması inancı bulunmaktaydı.

On iki imam Şiiliğinin Anadolu'da Kızılbaş toplulukları arasında yayılması Safevilerin propagandalarından sonradır. Safeviler Anadolu kırsalında göçebe olarak yaşayan Türkmen nüfusu arasında bu nüfusun daha önceden sahip oldukları tenasüh ve hulul gibi inançlarını da Şii bir forma dönüştürerek klasik on iki imam Şiiliğinden farklı ve Anadolu Kızılbaşlarına has bir Şiilik propagandası yaptılar. Hulul ve tenasüh inancına uygun olarak Şah İsmail kendisine Tanrı'nın hulul ettiği Hz. Ali'nin enkarnasyonu olduğunu savunuyordu (Ocak, 2005: 279). Kendi din ve kabile büyüklerine ibadet edecek derecede bağlı olan eski Türk geleneğine uygun olduğu için, bu düşüncenin Kızılbaş toplulukları arasında yayılıp kabul görmesi zor olmamaktaydı (Yörükkan, 2013: 23). Kerbela matemi kültürü, Tevella ve Teberra Safevilerden Anadolu Kızılbaş toplumuna geçen başlıca Şii unsurlardır⁸. Sosyal olarak merkezi bir otoriteye bağlı olarak yaşamaktan eskiden beri hoşlanmayan ve bundan dolayı Babailer isyanı sürecinde Selçuklulara isyan eden bu kesimler Osmanlı'nın merkeziyetçi yönetim anlayışını benimsemesi ve göçebe toplulukların sosyal yaşantısını etkileyecek bazı

⁸ Tevella: Ehl-i beyt dostlarına sevgi beslemek, onları dost edinmektir
Teberra: Ehl-i beyt düşmanlarına lanet etmek onlardan beri durmaktır

sistematik değişikliklere gitmesi Safevilerin Anadolu kırsal nüfusunu oluşturan Kızılbaş topluluklar üzerindeki etkisini arttırmaktaydı. Kendi sosyal yaşamlarının yeni düzene karşı uyumsuzluğundan o kadar etkilenmişlerdi ki bu sorundan kurtulmak için ilahi niteliklere sahip bir kurtarıcının kendi imdatlarına gelmesi beklentisiyle yaşıyorlardı. Şah İsmail tam da bu beklentiyi karşılayan bir kurtarıcı olarak gelip kendilerine Osmanlı karşısında beraberce mücadele etme çağrısı yapmış ve bu çağrı kolay bir şekilde kabul görmüştü.

Safevilerin Anadolu'da Kızılbaş toplumu arasındaki etkilerinden birisi de halifelerin Anadolu'nun en ücra köşelerine kadar giderek beraberlerinde götürdükleri kitaplarla beraber Alevi cem ve erkanlarında yaptıkları düzenlemelerdir. Bu döneme kadar Alevi kültür sözlü edebiyata dayalı olarak devam ederken bu süreçten sonra Aleviler arasında Safevi kaynaklı 'Buyruk' kitapları okunmaya başlamıştır. İki çeşit buyruk kitapları vardır. Bunlardan bir tanesi Şeyh Safi buyrukları diğeri İmam Cafer Buyruklarıdır. Bunlardan telif tarihi bilinen en eski buyruk kitabı 1608 yılına ait Şeyh Safi Buyruğudur. Bunlardan tarihsiz olan Şeyh Safi buyruk kitaplarının en eski nüshalarının da Şah Tahmasb dönemine (1524-1576) ait olduğu tahmin edilmektedir. İmam Cafer Buyruklarının en eski nüshaları ise 1800'lü yıllardan daha sonra telif edilmişlerdir (Karakaya-Stump, 2016: 70).

Şeyh Safi Buyruklarıyla İmam Cafer Buyrukları arasındaki içerikle ilgili en önemli fark Safeviler ile Hacı Bektaş'ın nispi görünürlük oranlarıdır. Ayfer Karakaya-Stump'ın verdiği bilgilere göre; İmam Cafer Buyruklarında Hatai mahlası ile yazılan Şah İsmail'e ait şiirler bir kenara konulursa Safevilere ait hiçbir emareye rastlanmaz. Şeyh Safi Buyrukları ise Safevilere ait muhtelif ve açık referanslar içerir. Bu buyruklarda metin daha çok tarikatın kurucusu olan Şeyh Safi ile ikinci Şeyh olan oğlu Şeyh Sadreddin arasında geçen soru cevap formatı şeklindedir. Şeyh Safi Buyruklarında Hacı Bektaş ile ilgili neredeyse hiçbir atıf yoktur. İmam Cafer Buyruklarında ise hem Hacı Bektaş'a hem de Sulucakarahöyük'teki Hacı Bektaş dergahına atıflar yapılır (2016: 71). Telif tarihleri dikkate alındığında buyruklardaki bu değişikliğin Safevilerin yıkılışından sonra Anadolu Kızılbaş topluluğunun Safevi dergahı ile ilişkilerinin azalmasına, onun yerine Çelebi Bektaşileri ile ilişkilerin arttığına işaret eder. Diğer taraftan içerik konusundaki benzerlikten hareketle İmam Cafer buyruklarının Şeyh Safi buyruklarının güncelleşmiş versiyonu oldukları söylenebilir.

Buyruk kitapları Alevi kültüre önemli bir yenilik olarak yansımıştır. Bu kitaplar ve halifelerin çalışmaları sonrasında Alevi toplum yapısında ve inanç esaslarında bir standartlaşma süreci gelişmiştir (Yaman, 2007: 93). Günümüz Alevi toplumunun sosyal ve dinsel yapılanması Şah İsmail döneminin bir ürünüdür. Şah İsmail heterodoks nitelikteki Alevi Bektaşî sosyal tabanına Hz. Ali ve on iki imam kültü etrafında oluşan bir inanç motifini aşılamaı başardı. Yeni Alevi yapılanmasında daha önce topluluk arasında yaygın olarak bulunan Türkmen babaları dede haline dönüşerek dedelik kurumu ihdas edilmiş oldu. Dinsel olarak var olan heterodoks teoloji de Hz. Ali kültü etrafında yeniden düzenlendi (Ocak, 2005: 246).

Safevi yönelimli Alevilerin kitaplarının halk arasında fazla bilinmemesinin nedeni bu kitapların Safevi halifeleri tarafından propaganda amacıyla Anadolu'ya getirilen kitaplar olarak değerlendirilip Osmanlı mühimme kayıtlarına 'rafızî kitaplar' olarak geçmiş olmasıdır. Bundan dolayı bu kitapların, Alevi ıstılahında 'değme' denilen sıradan kişilere verilmemesi kitapların zamanla belli bazı kişilere has kalmasına neden olmuştur (Karakaya-Stump, 2016: 75).

2.5.3. Kürt Aleviliğinin Oluşumu

Anadolu Aleviliği çoğunlukla Türk kırsal nüfusu arasında ortaya çıkan bir inanış olmasına rağmen Anadolu'da yaşayan Kürt nüfusunun bir kısmı arasında da yaygınlık kazanmıştır. Bunda rol alan etkenlere bakıldığında Anadolu Aleviliğinin başka bir veçhesiyle karşılaşılmaktadır. Anadolu'da Dersim merkez olmak üzere Erzincan, Sivas, Malatya, Elazığ, Bingöl ve Muş vilayetlerinde odaklanan önemli miktarda Kürt kökenli Alevi toplumunun yaşadığı görülmektedir. Bu nüfusun bir kısmı Zaza olarak bilinen ve bazı iddialarda Türk asıllı, bazı iddialar da ise Kürtlerin bir kolu olarak görülen kesimdir. Zaza diye ifade edilenlerin dışında doğrudan kendilerini Kürt olarak ifade eden Kürt Aleviler de bulunmaktadır.

Kürt Aleviliğinin kökenleri konusunda yeterince bilimsel araştırma yapılmamıştır. Bunun en önemli sebebi Aleviliğın Kemalizmin bir tezi olarak Türk milli dini kabul edilmesiyle Türklere has bir inanış olduğunun savunulmasıdır. Buna bağlı olarak, yapılan araştırmalarda sürekli konunun bu tarafı vurgulanmakta, objektiflik ve bilimsel tarafsızlık düşüncesi resmi söylemin gölgesinde kalmaktadır. Alternatif olarak yapılan ve resmi söyleme tamamen aykırı düşen araştırmaların ise bilimsel inandırıcılık

taşımaları konusunda şüphe bulunmaktadır. Bu araştırmalar Kürt Aleviliğinin daha çok sol terminoloji ile tanımlanması şeklinde bir içerik taşımaktadır.

2.5.3.1. Kürt Aleviliğinin Tarihsel Kökenleri

Kürt Aleviliğinin kökeninin Batınlığın tarihsel başlangıcı ile ilişkili olduğu daha önceden belirtilmişti. İslam'ın kısa bir sürede Asya ve Afrika'nın geniş bir alanına ulaşmasından sonra eski medeniyetlerinin İslam fetihlerine karşı mağlubiyetini kabullenemeyen kesimler şeklen İslam'a girmekle beraber eski din ve inançlarını sürdürmeye devam ettiler. Bu durum en belirgin olarak İran/Sasani coğrafyasında gerçekleşti. İslamiyet'in kabullenilmesine en fazla direnç bu coğrafyada meydana geldi. Gelişinden kısa bir süre sonra İslam'a karşı çeşitli akımların öne çıkarıldığı isyan hareketleri, bu direncin bir sonucuydu. İsyen veya karşı duruş hareketlerinde Müslüman toplumunun Peygamberin vefatından sonra kimler tarafından yönetileceği konusu olan İmamet etrafında şekillendi. İslam öncesi dönemde Kureyş'in iki büyük kabilesi olan Haşimoğulları ile Ümeyye oğulları arasında var olan rekabet Haşim oğullarının temsilcisi olan Hz. Ali'nin halifeliğe gelmesiyle yeniden nüksetti. İki kabile arasındaki rekabetin Ümeyye oğullarının galibiyeti ile sonuçlanması ve Ümeyye oğullarının Hz. Peygamberin torunu olan Hz. Hüseyin'i Kerbela'da şehit etmesi, aradaki ayrılığın şiddetlenmesi ve derinleşmesine neden oldu. Batınlığın İslam bünyesinde bir akım olarak kendine yer bulması da bu mücadelenin etkisiyle oldu.

İmamet mücadelesini kazanan Ümeyye oğullarının siyasetlerini Arap milliyetçiliği üzerine bina etmeleri Arap dışı Müslüman topluluklarının Arap idaresine karşı bir antipati beslemelerine neden oldu. Yukarıda bahsi geçtiği gibi İslam'ın hakimiyeti altına girmeyi kabullenemeyen ve eski medeniyetlerinin özlemiyle yaşayan özellikle İran coğrafyasında yaygın olarak bulunan unsurlar, Emevilerin Arap milliyetçiliği üzerine bina ettikleri siyasetlerinin de etkisiyle İslam merkezindeki imamet/hilafet konusu etrafında meydana gelen bölünmede taraf olarak amaçlarına ulaşmaya çalıştılar. Haşim oğullarının temsilcisi olarak Hz. Ali'nin soyu etrafında toplanan ve İslam'ın hakimiyetini kabullenemeyen Arap dışı unsurlar bu yolla zahirde imamet düşüncesinde Hz. Ali soyunu haklı bulduklarını ifade ederken, hakikatte İslam öncesi medeniyetlerine yeniden kavuşmanın bir yolunu bulmuş olmaktadır.

Kürt toplumunun böyle bir tarihsel arka planda nerede yer aldıklarını, onların nüfus olarak temerküz ettiği coğrafi bölgelere bakarak anlayabiliriz. Kürtler Müslümanlıktan önce büyük bir ekseriyetle Sasani imparatorluğunun sınırları içerisinde yaşamaktaydı. Milliyetçiliğin belirgin olmadığı dönemlerde toplumsal aidiyetlerin daha çok din ortaklığına bağlı olarak belirlendiği dönemde Kürt toplumu da Sasanilerin hakimiyet alanında yaşamaktaydı. Buna bağlı olarak Kürtler de Sasanilerin hakimiyet alanı olan coğrafyada yaygın olan Zerdüştlük/Mecusilik dinine inanmaktaydılar. Kürt Aleviliği Eski İran- Kürdistan ve Mezopotamya inançları olan Manihaizm, Mazdekçilik, Hurremilik, ve Zerdüştlük dinlerinin, İslam sonrası dönemde İslam perdesi altında sürdürülmesinden meydana gelmiştir (Bayrak, 2014: 21). Bu süreçte birçok etkenin tesiriyle günümüzdeki şekline ulaşmıştır. Buna göre kültürel olarak Sasani imparatorluğunun yıkılmasının Kürt toplumu üzerinde de çeşitli etkileri olmuştur.

Kürt toplumunun büyük çoğunluğu güney doğu ve doğu Anadolu ile bu günkü İran coğrafyasının batısı ve Horasan bölgesinde dağınık olarak yaşamaktaydı. Bu bölgelerin Hz. Ömer'in hilafeti döneminde 636 yılında Müslümanların Sasanilere karşı kazandıkları Kadisiyye zaferi sonrasında İslam hakimiyetine girmesiyle Kürtler de Müslüman olmaya başladı. Kürt toplulukları arasında göçebe hayatını sürdüren ve İslam ile tanışma sürecinde de İslam'ı yeterince benimsemeyen kesimler bulunmaktaydı (Ocak, 1994: 347). Sözü edilen bu Kürtler zahirde İslamlaşmış gibi görünse de esasında eski inanışları olan Zerdüştlüğe göre yaşamaya devam etmekteydiler. İran merkezli olarak çıkan Batınilik yaygınlaşmasıyla yeterince İslamlaşmayan Kürtler de bu akımdan etkilendiler. Buna bağlı olarak Kürt topluluklarından bazıları İslam öncesi inançlarını sürdürmekteydiler. Kürtlerin İslam öncesi dönemde Sasani hakimiyeti ile olan ilgisinden kaynaklanan İran/Pers medeniyeti özlemi ve ona bağlı olarak sürdürülen Zerdüştlük dinine olan bağlılık, İslam'ı bütünüyle benimsemeye engel oluşturmaktaydı. Bu kesimler Kürdistan coğrafyasının dağlık bölgelerinde ulaşılması güç olan alanlarda hayat sürmekte oldukları için medrese İslam'ı ile tanışmaları kolay değildi. Bu şartlar altında varlıklarını sürdüren Kürt toplulukları daha sonra belli bir kıvama gelecek olan Kürt Aleviliğinin de temelini oluşturacaktı.

Türkiye'de Kürt solu ile birlikte anılan isimler Kürt Aleviliğinin bir siyasal eylem olarak ortaya çıkmasını, Emevi Hilafet devletinin yıkılmasına neden olan Ebu Müslim-i Horasaninin liderliğinde meydana gelen isyan hareketiyle başlatırlar. Bu isyan

hareketine Arap dışı unsurlara baskı yapan Emevi hilafetine karşı Kürt kökenli Ebu Müslim-i Horasani tarafından Horasan'da organize edilen ve İslam öncesi geleneklerini kaybetmek istemeyen toplulukların desteği bulunmaktaydı (Bayrak, 2014: 65). Emevilerin Hilafetten bir ihtilal hareketi ile düşmesi sonrasında iktidara Hz. Ali soyu ile akrabalığı olan Abbas oğulları hanedanı geldi. Abbas oğulları hanedanının iktidarı döneminde de Arap toplumuna olan muhalefet varlığını sürdürmeye devam etti. Siyasal isyan eylemleri dışında tasavvufun heterodoks niteliklere sahip özellikleri de bu dönemde etkili oldu.

Kürt kökenli Alevi ocaklarının Bektaşilik dergahı yerine Bektaşiliğin de bir cihetle kaynağı olan Vefailiğe bağlı olduğu, günümüzde ortaya çıkan arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Sinemilli taliplerinin bağlı oldukları Ocak olan Ağuiçenler ocağının da hem bağlılık olarak hem de soy olarak Tacü'l Arifin Ebü'l Vefa'ya nispet edildiği bilindiğine göre Kürt Aleviliğinin kaynağının Bektaşilik ve Safevilikten önce Kürt kökenli Ebü'l Vefa tarafından kurulan Vefailikte aranması gerekmektedir (Karakaya-Stump, 2016: 139).

Anadolu Aleviliğinin en eski kökenlerinden biri olarak görülen Vefailiğin aslında Şia düşüncesine mensup bir tarikat olmaktan çok Horasan Melametiyyesine yakın ve batını özellikleri olan bir tarikat olduğu anlaşılmaktadır (Karakaya-Stump, 2016: 201). Bu tarikatta Hz. Ali'ye yaklaşım konusunda Şia'nın bakışından farklı, Sünni İslam'ın yaklaşımına benzer bir tutumun olduğunu gösteren belgeler ortaya çıkmıştır. Mesela 1451 tarihli bir Vefai icazetnemesi ile 1582 tarihli bir icazetname arasında ana metin aynı olmakla birlikte bazı değişiklikler olduğu görülmektedir. Giriş bölümünde eski icazetnemede dört Halifenin adları bulunurken sonraki icazetnemede dört halifenin isimleri yerine on iki imamın adlarının bulunduğu görülmektedir. 1499 tarihli bir icazetneme girişinde Allah'a Hamdüsenedan sonra Hz. Muhammed'in(asm) ailesine ve ashabına, ilk dört halifeye ve Hz. Hasan Hz. Hüseyin'e ek olarak Hz. Hamza ve Hz. Abbas'a salat ve selam okunmaktadır (Karakaya-Stump, 2016a: 192-193). Bu giriş ile hem Sünniliğe hem de Şiiliğe yorulabilecek bir imaj çizilmiş olmaktadır. Bu değişikliğin nedenine bakıldığında Moğol istilasının etkisi ile ilgili olma ihtimali yüksektir.

İstilacı ve antinomyan karakterli Moğolların, mücadele ettikleri devletlerin Sünni İslam'ın savunucusu olan devletler olduğuna bakıldığında, özellikle Batını ve müteşerri

Şia'dan farklı olan gurupları ve akımları desteklemiş olmaları konuyu açıklayıcı en önemli tez olarak durmaktadır. Bu kabilden olarak hem Safevi dergahının kurucusu olan Safiyyuddin-i Erdebili'nin bağlı olduğu Zahid-i Gilan'nin hem de Vefailiğin kurucusu olan Tacü'l Arifin Ebü'l Vefa'nın konumları önem kazanmaktadır. Moğolların istilası süreci Ebü'l Vefa'nın vefatından sonra olmasıyla birlikte, sahip olduğu kitabî İslam'dan farklı özellikler, tarikatın desteklenmesi için önemli bir amil olmuş olmalıdır. Tasavvufun karakteristik özelliklerinden birisi olan 'hoşgörülü olma erdemi' Moğollara karşı muhalefeti kontrol altına almada önemli bir işlev görmüş ve Moğollar da bu yaklaşıma sahip tasavvuf akımlarını desteklemişlerdir. Sünnî İslam ve ulemasının telkinleriyle muhalefet edecek olan halk bu yolla itaat altına alınmıştır. Vefailiğin başlangıçta Sünnî bir niteliğe sahipken daha sonra Moğolların nüfuzunun hakim olduğu bir coğrafyada yayılmış olmasının etkisiyle batını bir karakter kazanmış olması da muhtemeldir. Konunun bu yönünün aydınlatılması için belge çalışmalarına devam edilmelidir.

Kürt İslam heterodoksisinin şekillenmesinde önemli bir yere sahip olan Horasan Melametiyyesinin temsilcilerinden olan Vefailik tarikatının da Kürt heterodoks İslam'ında önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu tarikatın kurucusu ve Babai isyanını çıkaran Baba İlyas-ı Horasaninin de şeyhi olan Tacü'l-Arifin Ebu'l Vefa'nın(v. 1107 veya 1025) Kürt asıllı olduğu bilinmektedir (Bayrak, 2014: 22). Ebü'l-Vefa'nın Kürt asıllı olmasının zor olduğunu belirten Ahmet Yaşar Ocak bunu müritlerinin çoğunlukla Türk asıllı olduklarını delil gösterir. O dönemde yazılan Arapça eserlerde Ebü'l Vefa'nın Kürt olarak zikredilmesinin sebebinin Kürtlerin yoğun olarak yaşadıkları yerlerde Kürtler gibi göçebe hayatı yaşayan Türkmenlerin de Kürt olarak isimlendirilmeleri olduğunu ifade eder. Bu ifadeler ile aslında Vefailiğin kurucusunun bazı kaynaklarda Kürt asıllı olarak gösterildiğini de ifade etmiş olmaktadır. Buna rağmen Ebü'l Vefa'nın Kürt olarak kabul edilmesinin zor olduğunu belirtmesiyle Babailiğin Türk İslam heterodoksisinin bir eylemi olduğu tezine uygun bir değerlendirme yapmak istediği anlaşılmaktadır (1994: 347).

Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde yaşayan ve Sünnî İslam'ın ilkelerine aykırı olarak kadın erkek birlikte ayin yapmak ve ayinlerde şarap sunmak gibi heterodoks uygulamaları olan Ebü'l Vefa'nın bağlılarının çoğunun Türkmen göçebeleri olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Çünkü Kürt toplulukları Türklerden çok daha önce

İslam ile tanıştıkları için aralarında ortodoks İslam'ın etkisinin daha güçlü olduğu bir süreçte kendi benimsedikleri İslam'a aykırı irşad yöntemleri olan Ebü'l Vefa'ya yeterince ilgi göstermemeleri oldukça normaldir. Türkmen göçebelerin ise, henüz İslamlaşma sürecinin başında yer aldıkları için, kendi heterodoks İslam anlayışlarına daha yakın gördükleri Ebü'l Vefa'ya bağlanmalarında garipsenecek bir durum yoktur. Ahmet Yaşar Ocak'ın 'Anadolu'da Babailer İsyanı' adlı eserinde Ebü'l Vefa'nın Kürt olduğunu kaynağıyla beraber ifade ederken sonradan bu düşüncesinden vazgeçmesi anlamlı görünmemektedir (1980: 96). Ayrıca Türk heterodoksiliği konusunda en önemli araştırmaları yapan Fuat Köprülü'de Ebü'l Vefa'yı Kürt olarak ifade etmektedir (Köprülü, 1966: 193).

Konunun burasında belirtilmelidir ki Kürt ve Türk heterodoksiliğinin üzerinde ortaklaştıkları ilk isim Ebü'l Vefa'dır. Ebü'l Vefa'nın kurucusu olduğu Vefailik tarikatı, halifesi Dede Garkın üzerinden Baba İlyas-ı Horasaniye oradan da Hacı Bektaş Veli'ye ve Bektaşiliğe geçmiş ve bu yolla Türk heterodoksisinin temelini oluşturmuştur (Erünsal, İ.E., ve A.Y., Ocak, 1995: XL). Aynı ortaklığın Hacı Bektaş Veli ve daha sonra Balım Sultan üzerinden de gerçekleştiğini söylemek güçtür. Hacı Bektaş Veli ve Bektaşiliğin, Balım Sultan öncesi dönemde yaşayan halifelerinin Dersim Alevi topluluğu ile irtibatlarını gösteren sağlam bir kaynak yoktur. Bu konuda sözlü kültürde yerleşmiş bazı bağlantıların 19. yüzyıl gibi geç bir dönemin ürünü olduğu görülmektedir (Gezik, 2016: 197). Dersim merkezli Kürt Alevileri ile Bektaş merkez örgütlenmesi olan Sulucakarahöyük dergahı arasında baştan beri kurulu bir bağın olmadığı görülmektedir.

Kürt Aleviliğinin oluşum sürecinde Horasan Melametiyesi kaynaklı Vefailiğin rol aldığı, Vefailiğin kurucusunun Kürt asıllı olmasından da anlaşılmaktadır. Günümüzde yeterince tahkik edilmemiş de olsa Dersim merkezli Alevi ocaklarının ellerinde bulunan bazı belgeler günümüz Anadolu Kürt toplumu ile Ebu'l Vefa-i Kürdi arasındaki organik bağlantıyı doğrulamaktadır (Yalgın, 2016: 152-158). Kürt göçerleri arasında kadın erkek beraber şaraplı dini törenler yapan, Sünni İslam'a uymayan dini merasimler ve etkinlikler düzenleyen Ebü'l Vefa'nın bu kabil özellikleri, onun heterodoks bir tasavvuf çevresine mensup olduğunu göstermektedir (Ocak, 1980: 98). Bundan anlaşılacağı gibi heterodoks Kürt İslam'ının oluşmasında Ebu'l Vefa önemli bir pay sahibidir. Horasan'dan ve İran'ın güney bölgelerinden gelen tasavvuf erenlerinin hoşgörülü

yaklaşımlarından dolayı kolayca bağ kurabildikleri, heterodoks İslami bir yaşayışa sahip göçebe halklar bu özelliklerini korumaya devam ettiler. Bu durum İslam merkezlerinden uzak ve coğrafi şartların zor olduğu bölgelere mahsus olmak üzere Kürt Aleviliğinin temelini oluşturmuştur. Kürt Alevilerin yaşadıkları bölgelere bakıldığında merkezi devlet otoritesinin kolayca ulaşamayacağı zor coğrafi şartların hakim olduğu görülür. Dersim bölgesinin en önemli özelliklerinden birisi budur. Bu durum İslam perdesi altında eski inanışların sürdürülebilirliğine imkan tanımıştır. Türk Aleviliğinde oldukça etkili olduğu gibi Kürt Aleviliğinin de en başından Batını düşüncenin bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Batını düşüncenin en yaygın olarak bulunduğu yer ise Horasan bölgesidir. Kürt Aleviliğinin Safeviler öncesi dönemde Horasan Batniliğinden gelmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Batniliğin ortaya çıkışı ve coğrafi orijinine bakıldığında Emevi ve Abbasi devletlerine karşı Ali taraftarlığı gibi İslami bir örtü altında Mecusilik/Zerdüştlük kaynaklı kurtarıcı mehdi, kayıp İmam kültü içerdiği görülür. Batnilik bu süreçte, tenasüh ve hulul felsefesini de kullanarak kendi daileri rehberliğinde toplumu ayaklandırma çabasında olmuştur (Yalgın, 2016: 151). Fakat bu konu ile ilgili yeterince çalışmalar yapılmadığı için bazı soruların cevapsız bırakılması zorunludur.

Türk Aleviliğinin siyasal bir eylem olarak ortaya çıkışının en önemli aşaması olarak kabul edilen Babai isyanında Kürt Alevilerinin rol alıp almadıkları yeterince bilinmemektedir. Bir kısım Kürt kabilelerinin de Babai isyanına katıldığına dair bilgiler bulunmakta ise de bu konu muğlaklığını korumaktadır (Özdemir, 2016: 134). Dolayısıyla Babai isyanında Kürt varlığı, Babailiğin Kürt Aleviliği üzerinde bir etkisinin olup olmadığı, Moğol istilasının Kürt Aleviliğini nasıl etkilediği, Abbasiler döneminden itibaren Kürt Aleviliğinin kendi varlığını Moğollara ve Safevilere kadar nasıl koruduğu gibi sorular konunun aydınlanması için cevaplandırılması gereken sorulardan bir kaçıdır. Kabaca bir değerlendirme yapılacak olursa Moğolların Sünni İslam'a karşı heterodoks İslam, Tasavvuf akımları, Batnilik ve Şia'nın galiye yapılarını destekledikleri bilinmektedir. Aynı desteğin Kürt Aleviliği için de söz konusu olduğu, Kürtlerin yaşadığı coğrafyanın Moğolların etkisine girmiş olmasından anlaşılabilir. Detayları şimdilik bilinmeyen bu değerlendirmelerin yazılı belge ve dokümanlarla desteklenmesi gerekir.

Kürt Aleviliğinin oluşum süreci yeterince bilinmese de Safeviler dönemi sonrası için durum biraz farklıdır. Bu dönemden sonra Kürt Aleviliğinin serüveni biraz daha anlaşılabilir durumdadır. Safevi devletinin kuruluş süreci ve öncesinde Osmanlı sınırları içinde ve civarında yürüttükleri faaliyetlerden yukarıda bahsedildi. Safevilerin Osmanlı toprakları dışında kalan özellikle Akkoyunlu ve Karakoyunlu devletlerinin egemenliği altındaki bölgelerde sağladıkları hakimiyet sonrasında, bu bölgelerde yaşayan Kürt nüfusu ile nasıl bir ilişki içinde olduklarının bilinmesi gerekir.

Şah İsmail 1501 yılında Akkoyunluların merkezi olan Tebriz'i ele geçirerek Safevi devletini ilan etmiştir (Saraç, 2015: 36). 13 yıl gibi bir sürede bütün Kürdistan bölgesi Şah İsmail yönetimindeki Safevilerin eline geçti. Şah İsmail'den önce Kürt bölgesi her aşiretin kendi sınırları içinde kurduğu beylikler şeklinde yönetilmekteydi. Bu beylikler Safevilerden önce Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinin yönetimi altında yaşamaktaydılar. Akkoyunlu devleti Şah İsmail tarafından mağlup edilerek yerine Safeviler kurulduktan sonra Kürt aşiret beyleri yeni durumda da eski konumlarını muhafaza etmek düşüncesiyle Şah İsmail'e bağlılıklarını bildirdiler. Fakat Şah İsmail Kürt beylerinin daha önceden sahip oldukları özerk yönetim anlayışına uymadı ve Kürt beylerinin hepsini görevden alarak yerine kendi çevresinde bulunan ve Anadolu kökenli Kızılbaş komutanları atadı. Şah İsmail, Harput'un fethinden dönerken Hoy şehrinde kendisini karşılamaya gelen on altı Kürt beyini tutuklatmıştı. Bununla da kalmayan Şah İsmail Sünni toplumunu Şii olmaya zorluyor ve onları giyim kuşamda bile Kızılbaşlara benzetmeye çalışıyordu (Ciwan, 2015: 152).

Kürt Beylerinin Şah İsmail'e yanaşmaya çalışmalarının sebebi, Şah İsmail'in kendilerine eski statülerini sürdürmelerine müsaade edeceği umuduuydu. Diğer taraftan Şah'ın muhaliflerine karşı takındığı şiddetli tutum ve galibiyetten galibiyete koşmuş olması Kürt beylerini biraz korkutmuşu benziyordu. Bu yüzden kendilerini yönetici olarak bırakacağı beklentisi ile Şah'a biat etmeye karar vermişlerdi. Beylerin görevden alınması ve yeni gelen Kızılbaş komutanların halkı Safevi düşüncesine uymaya zorlamasıyla çeşitli isyanlar çıkmıştı (Ciwan, 2015: 157). Kürdistan coğrafyasında Şah İsmail ile yaşanan bu gerilim sonrasında Kürt beyleri kendi aralarında bu durumu görüşmek için çeşitli toplantılar yaptılar. Bu toplantılarda özellikle Bitlis beylerinden bir aileye mensup olan İdris-i Bitlisi'nin adı öne çıkmaktadır. İdris-i Bitlisi Kürt beyleri arasında yaptığı gezi ve toplantılarda onları Kızılbaş Safevilere karşı Sünni

Osmanlılarla ittifak kurmaya ikna etti. Yirmi beş Kürt beyi bu amaçla imzaladıkları bir bağlılık mektubuyla birlikte temsilci olarak İdris-i Bitlisi'yi Yavuz Sultan Selim'e gönderdiler (Saraç, 2015: 155). İdris-i Bitlisi ve onunla birlikte Osmanlı sultanı Yavuz'a taraf çıkan beylerin Safevilere bakışı İdris-i Bitlisi tarafından kaleme alınan Şelimşehname adlı eserde şu şekilde ifade edilmektedir:

“Ehl-i İman İslam Memleketlerinde mülk haricilerinden ve din düşmanlarından biri ortaya çıktığı, nassla belirlenmiş helalleri haram kılmak yolunda çaba gösterip ısrar ettiği, yol gösterici imamların üzerinde ittifak edilmiş yollarından saparak Allah'ın Kelamına ve Allah Resulünün sünnetlerine uyma konusunda mezheplerin ve dinlerin cumhuruna muhalefeti başlattığı ve zulüm, kusur ve günah sancağını açtığı zaman, bütün Müslümanlara özellikle zamanın sultanlarından güç ve kudret sahibi olanlara böyle fesad ve ilhad ehline karşı cihad etmek, mülk ve din sınırlarına kastetmekten ellerini çeken müşriklere karşı savaşmaktan daha önceliklidir (Bitlisi, 2001: 87).

İdris-i Bitlisi aynı zamanda Yavuz'a, Şah İsmail'le savaşması halinde Kürt beylerinin kendisine destek vereceklerine dair teminat veriyordu. Durumu divan toplantıları ile değerlendiren Yavuz bu talebi yerine getirmek için oldukça zorlandı. Çünkü Yavuz'un çevresinde yer alan Osmanlı yönetim bürokrasisi iki açıdan İdris-i Bitlisi'nin talebini kabullenmekte zorlanmaktaydı. Bunlardan birisi Safevilerin Müslüman olmalarıyla onlarla yapılan savaşın cihat olup olmadığı konusu, diğeri de darü'l harple savaşmak varken darü'l İslam ile savaşmanın cevazı konusu. Bu konularda yapılan tartışmalardan anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı divanının bu sefere soğuk baktığı anlaşılmaktadır (Civan, 2015: 192). Fakat dönemin şeyhülislamı İbn-i Kemal'in bu konuda fetva verdiği bilinmektedir (Tekindağ, 1968: 17). Yavuz'un Şah İsmail üzerine sefere çıkmasında en önemli etken İdris-i Bitlisi'nin padişahı ikna etmiş olmasıdır. Savaş gerçekleşip kazanılana kadar da tereddüt devam etmiştir.

Çaldıran savaşında Osmanlı ve Safevi ordularının ne kadar olduğu konusunda farklı bilgiler bulunmaktadır. Bu konuda yapılan bazı incelemelerden ortaya çıkan sonuçlara göre doğruya en yakın bilgilerin, Osmanlı ordusunun 60 bin Safevi ordusunun ise 40 bin civarında olduğudur (Emecan, 2017: 125). Savaş Osmanlı tarafının galibiyeti ile neticelendi. İdris-i Bitlisinin ifadesine göre savaş sonrasında esir düşen Safevi kadın ve çocuklarına merhametle muamele edildi (Bitlisi, 2016: 236). Osmanlı ordusu içerisinde önemli miktarda Kürt beylerine bağlı Kürt askerlerin bulunduğu bilinmektedir. On altı Kürt beyi Yavuz'un ordusunun içinde bizzat Safevilere karşı savaştı (Saraç, 2015: 155).

Kürt Aşiretlerinin büyük bir kısmı Osmanlı taraftarı olmasına rağmen günümüzde Alevi Kürtlerin yaşadığı, o zamanki adı Çemişkezek olan, Dersim bölgesinin beylerinin bu konuda farklı bir tutumlarının olduğu görülmektedir. Bu bölgenin beylerinden olan Halid ve Rüstem Beyler Şah İsmail'in Kürdistan'a ilk olarak hakim olduğu dönemde diğer Kürt beyleriyle beraber Şah İsmail'e temayül etmişlerdi. Fakat Şah İsmail diğer Kürt beylerini görevden aldığı gibi bu beyleri de görevden alarak yerine Kızılbaşlardan bazı komutanlar atamıştır. Çemişkezek beyliğinde de Hacı Rüstem Bey görevden alınarak yerine Nur Ali Halife yönetici olarak atanmıştı. Hacı Rüstem Bey ise İran içlerine doğru diğer Kürt beyleriyle beraber sürgüne gönderilmişti. Çemişkezek'e yönetici olarak atanan Nur Ali Halife halka baskı yapınca halk bu yöneticiye karşı isyan etmeye karar verdi ve İsfahan'da bulunan Hacı Rüstem'e haber yollayarak gelip isyanlarının başına geçmesini istediler (Ciwan, 2015: 155). Fakat Hacı Rüstem'in böyle bir teşebbüste bulunma imkanı yoktu.

1514 yılında yapılan Çaldıran savaşında Hacı Rüstem Bey Şah İsmail saflarında Osmanlıya karşı savaştı. Hacı Rüstem'in Safevilerle birlikte Osmanlıya karşı savaşmasında Safevilerle Çemişkezek Alevilerinin ortak inanç öğelerine sahip olmalarının etkili olup olmadığı bilinmemektedir. Çaldıran'da Safevi yenilgisi sonrasında Halid 150 adamıyla ve Hacı Rüstem Bey de 50 adamıyla birlikte Yavuz'a tabi olmak üzere geldiler. Fakat Yavuz ikisini de adamlarıyla birlikte idam ettirdi. Çeşitli İran ve Osmanlı kaynaklarında geçtiğine göre bunun sebebi, bu iki beyin Anadolu'nun çeşitli yerlerinde çıkan Safevi yanlısı isyan hareketlerine katıldıklarıydı. İran kaynaklarında geçtiğine göre bu iki bey Şah İsmail'in fedaileri olup Yavuz'a su-i kast yapmak için onun yanına gitmişlerdi (Emecan, 2017: 154). Hacı Rüstem Bey'in Yavuz tarafından öldürüldüğü haberi Irak'ta bulunan oğlu Pir Hüseyin'e ulaşınca Pir Hüseyin önce Memlûklülere sığınmayı düşündü. Fakat sonradan tecrübeli bir Memlûk Beyinin tavsiyesiyle Yavuz'un yanına gitmeye karar verdi. Yavuz'un yanına gittiğinde iyi karşılandı. Kendisinin cesaretine hayran kalan Yavuz onu Çemişkezek Beyliğine babasının yerine Bey olarak gönderdi ve Bıyıklı Mehmet Paşa ile birlikte Çemişkezek'i Safevi yönetiminden kurtarmak için görevlendirdi (Ciwan, 2015: 214). Pir Hüseyin Bey önceden gidip Çemişkezek'i Safevilerden kurtardı ve yönetimini ele aldı (Emecan, 2017: 170).

Şah İsmail tarafından atanan Nur Ali Halife'ye karşı Çemişkezek'te çıkan isyanın Nur Ali Halife'nin kendilerini Kızılbaş inancına çevirmek için yaptığı baskıya bir tepki için mi olduğu, yoksa başlarına atanan yöneticinin kendi aşiret sistemlerinin içinden gelmeyen bir kişi olmasından mı kaynaklandığı da bilinmemektedir. Bu durumun açıklığa kavuşturulmasının Kürt Alevilik tarihi için önemi büyüktür. Eğer Nur Ali Halifenin Kızılbaşlığın yaygınlaştırılmasına yönelik çalışmalarına bir tepki olarak isyan edilmişse bu durumda kendilerinin önceden kızılbaş olmadıkları veya en azından Safevi Kızılbaşlığından farklı bir inancıya sahip oldukları sonucuna ulaşılabilir. Eğer Çemişkezek Beyliği halkı Safevi Kızılbaşlığından farklı bir inancıya sahipse bu durumda diğer Kürt beylerinden farklı olarak, Çemişkezek beyinin Çaldıranda Safevilerle birlikte Osmanlı ile savaşmasını nasıl açıklamak gerekir? Bunlar Dersim Kızılbaş Aleviliğinin şekillenmesinde Safevilerin rolünün ne olduğunu anlamak için cevabı bulunması gereken sorulardır.

İdris-i Bitlisi'nin Şah İsmail'e muhalefet gerekçelerine bakıldığında Şah İsmail için 'hukuk tanımazlık, Zerdüşt karakterli oluş, zındık, Rafizi' gibi suçlamaların yapıldığı ve Safevilerin kendilerini Hz. Ömer tarafından İslam topraklarına katılan Sasanilerin/Pers imparatorluğunun devamı olarak gördüğü ifade edilmiştir (Saraç, 2015: 87).

Kürt Alevi kesimi olan Çemişkezek'lilerin Kızılbaşlığa bu kadar muhalif olan İdris-i Bitlisi ile birlikte hareket ederek Safevi Kızılbaşlarıyla mücadele etmesi bir paradoks gibi durmaktadır. Bunda etkili olan en önemli neden Şah İsmail'in yönetimde ve dinsel anlayışta merkeziyetçi bir yaklaşıma sahip olmasıdır. Diğer Kürt beylerinde olduğu gibi Çemişkezek beyliğinde de yerel beyleri görevden alarak yerine Safevi merkezinden Nur Ali Halife'yi ataması bölge toplumunun tepkisine neden olmuştur. Safevilerce atanan halifenin de Çemişkezek'te halkı Safevi merkeziyetçi Kızılbaşlık sistemine zorlaması da halkın Safevilere muhalefet etmesine neden olmuştur denilebilir. Diğer taraftan İdris-i Bitlisi Kürt beylerinin bu özelliğini dikkate alarak Çemişkezek beyliğini de Osmanlıya itaat etmek ve bağlanmak şartıyla bir nevi merkezden bağımsız bir idarenin mümkün olduğuna ikna etmiş olmalıdır. Bu durum göstermektedir ki Kürt beylerinde feodal yapının korunması oldukça önemlidir. Merkeziyetçi anlayışı benimseyen yönetimler, aynı dinsel düşüncede olsalar da Kürt toplumu ile uzlaşma içerisinde yaşayamamaktadırlar. Bunun bir göstergesi de Yavuz'un Kürt bölgesinde

uyguladığı yönetim sistemidir. Bu sistem diğer yerlerden farklı olarak daha fazla yerelliğin geçerli olduğu bir sistemdir. Dikkat çekici olan Kürt Alevi toplumunun çoğunlukta olduğu Çemişgezek beyliğinin de Sünni Osmanlıdan aynı hakları elde edebilmiş olmasıdır. Belki de Kürt beyliklerinin Osmanlıya uzun bir süre nispeten sorunsuz şekilde bağlı kalmış olmalarının bir sebebi budur.

Çaldıran'da Şah İsmail kuvvetlerinin mağlup düşmesinin en önemli sonucunun Şah İsmail'in psikolojisi üzerinde meydana getirdiği etki olduğu söylenebilir. Savaş öncesinde kendisinde vehmettiği ilahi özelliklerin sözgelimi Tanrı'nın Hz. Ali'ye hulul ettiği, ondan da imamlara geçen ilahi niteliğin kendisinde tecelli ettiği, bundan dolayı kendisinin ilahi özelliklere sahip olduğu ve buna bağlı olarak savaşlarda sürekli galip geldiği düşüncesi Çaldıran yenilgisiyle büyük bir hayal kırıklığına dönüştü. Aynı düşüncenin Şah İsmail'in Kızılbaş taraftarları için de geliştiğini tahmin etmek zor değildir (Ciwan, 2015: 196).

Çaldıran Savaşından sonra Kürdistan eyaleti bütünüyle Osmanlı Devleti'ne bağlanmış oldu. Osmanlı klasik fetih yöntemiyle feth ettiği topraklarda uyguladığı yönetim sisteminden farklı olarak Kürdistan bölgesinin yönetimini yerel beylere bıraktı. Osmanlı feth edilen bölgelere merkezden bir idareci atar ve oranın toprakları da tımar sistemine dahil edilirdi. Fakat Kürdistan bölgesinde bu sistem biraz farklı uygulandı. Bunun sebebi Kürt beylerinin kendi arzularıyla ve çabalarıyla Safevilerden ayrılarak Osmanlıya katılmış olmalarıydı. Bu sisteme göre Kürdistan eyaletinde üç çeşit idare tarzı bulunmaktaydı. Bunlardan bir tanesi aşiret yapıları güçlü olmayan sancaklardı. Bu sancaklar diğer Osmanlı sancakları gibi merkezden atanmış bir yönetici tarafından idare edilir ve toprakları da tımar sistemine dahildir. Diğer bir sancak gurubu Yurtluk ve Ocaklık tarzındaydı. Bunlar yönetiminin yerel beylerin elinde olduğu ve topraklarının tımar sistemine dahil olduğu imtiyazlı sancaklardı. Kürdistan bölgesinde çoğu sancaklar bu şekildeydi. Diğer bir sancak gurubu da Hükümet adı verilen ve yönetimleri yerel beylerin elinde olan sancaklardı. Bu sancakların diğer bir özelliği arazilerinin de tımar sistemine dahil olmamasıydı (Akgündüz A., Öztürk S., 1999: 141-142). Çemişgezek sancağı olarak ifade edilen Mazgirt, Pertek ve Sağman'ın bu sistem içerisinde Yurtluk-Ocaklık tipi sancak sistemine dahil olduğu anlaşılmaktadır (<http://web.firat.edu.tr...pdf-Er Tr: 21.3.2018>). On yedinci yüzyıldan sonra bu bölge 'Çarsancak'(dört sancağın ortak adı) olarak anılmaya başlayacaktı (<http://dergiler.ankara.edu.tr...pdf-Er. Tr: 21.3.2018>).

Çemişgezek bölgesinin imtiyazlı yönetim sistemine dahil olarak idaresinin yerel beylere bırakılmasıyla birlikte bu bölgedeki sosyal yaşam dış etkilerden izole ve kendine has sosyal düzeni içinde kalmaya devam etmiştir.

2.5.3.2. Kürt Aleviliğinde Horasan Bölgesi

Dersim Alevi ve seyitleri arasında köken arayışının bir cevabı olarak sürekli dile getirilen bir savunu bulunmaktadır. Bu savunuya göre Dersim Alevileri aslında Horasan kökenlidir. Bu iddianın tarihi geçerliliği bir tarafa önemli bir işlevsel etkiye sahip olduğu görülmüştür. Konu, Cumhuriyet döneminin milliyetçi ve Kürtleri asimile edici politikalarıyla ilgilidir. Dile getirilen bu tez 'Kürtlerin aslında Türk milletinin bir parçası oldukları ve zamanla yüksek yerlerde yaşayıp Türklerden farklılaşarak kendilerini Kürt ve Türklerden ayrı bir kavim olarak görmeye başladıkları' şeklindeydi. Dersimli Kürtlerin kendilerini Horasanlı olarak görmeleri resmi tezin doğrulanması için oldukça önemliydi. Çünkü Türk milleti de Orta Asya'dan Anadolu'ya Horasan yoluyla geldiğine göre Türkler ile Kürtlerin ortak bir coğrafi menşeden geldikleri anlaşılmış olmaktadır. Bu ise onların aynı soydan olmaları iddialarını desteklemektedir.

Diğer taraftan Fransız ihtilalinin etkisiyle imparatorluk içinde milliyetçi akımların güçlenmesinin bir parçası olarak Türk milliyetçiliği de güçlenmekteydi. Osmanlılığın Osmanlı toprak bütünlüğünü sağlamada yetersiz kaldığı düşüncesi onun yerine Türk milliyetçiliğinin benimsenmesi yaklaşımını ortaya çıkarmıştı. Aynı yaklaşımın bir devamı olarak dinin de millileştirilmesi gündeme gelecekti. Bu ise Türklüğe has bir dinin inşası ihtiyacını ortaya çıkarmaktaydı. Bu amaçla yapılan araştırmalarda Alevilik Türklerin milli dini olarak gündeme gelecekti. Yapılan bu tespite aykırı düşen bazı öğeler olan gayrı Türk Aleviler için onların aslında 'Kürtleşmiş Türkler olduğu' yaklaşımı öne çıkarılacaktı. Kürt Alevilerin Horasan kökenli olması yaklaşımı ileri sürülen bu tezin ispatı olarak öne sürülmekteydi.

Tarihi olarak bu yaklaşımın gerçeklerle ne kadar örtüştüğü bir tarafa iddianın arka yüzünde ideolojik bir varsayım söz konusudur. Bu durumun açıklığa kavuşturulması için Kürt Aleviler ile Safeviler arasında kurulan ilişkinin açıklığa kavuşturulması gereklidir. Dersimli Alevilerin Türk kökenli olduklarını ispatlama çabasıyla hareket eden ve Cemal Şener'in Dersimli Kurmanç'ça(Zaza'ca) konuşan yaşlılarla yaptıkları görüşmelere dayanan Ali Rıza Özdemir buna delil olarak Dersim'li belli bir yaşın

üzerindeki kesimlerin kendilerini Horasan asıllı olarak ifade ettiklerini delil getirmektedir (2016: 93-95). Konu için ne kadar ispatlayıcı olacağı şüpheli olan bu savununun Horasan'dan gelmeyi Türk etnik kökeninden gelmekle eş anlamlı sayılması bir şartlanmışlığın ifadesi olarak durmaktadır. Diğer taraftan Dersim yöresi ile ilgili yürütülen Cumhuriyet politikalarının bu söyleme etkisi göz ardı edilmektedir.

Dersim'in Horasan'dan gelme Türk kökenli bir nüfus yapısına sahip olduğu şeklindeki iddialar daha önce Besim Atalay(1882-1965) tarafından da dile getirilmiş ve ona izafeten Varto Alevi aşiretlerinden birine(Hormek) mensup olan Mehmet Şerif Fırat(1894?-1949) tarafından da Atalay'a atfen ileri sürülmüştür (2007: 53). Besim Atalay, Mehmet Şerif Fırat, Cemal Şener, Rıza Zelyut ve Ali Rıza Özdemir gibi yazarlar Dersim Alevilerinin aslında Türk kökenli olduklarını, Dersim'lilerden Horasan asıllı olduklarını ifade edenlerin şahitliğiyle ispatlama eğilimindedirler. Burada Dersim'lilerin Horasanlı oluşu, ikincil bir amacın ispatlanmasında işlevsel olmasından dolayı söz konusu edilmektedir. Maksat Dersim Alevilerinin Türk menşeli olduklarının vurgulanmasıdır. Bu genel yaklaşımın amacı Kürt Alevilerinin Türk etnik kökeninden geldiğinin anlaşılmasıyla Aleviliğin Türklüğe has olduğu mesajı vermektir. Milliyetçiliğin Osmanlı'da öne çıkması sonrasında İttihatçılar tarafından başlatılan bazı girişimlerin daha sonradan Cumhuriyetin Kemalist elitlerince de sürdürüldüğü bir vasatta ortaya çıkan bu kabil iddiaların ideolojik bir şartlanmışlık ile malul olduğu izahattan varestedir. Dolayısıyla Dersim Alevilerinin kendilerini Horasan kökenli olarak görmelerinin onların Türklüklerine ne şekilde delil olacağı yapılacak belge çalışmaları ile aydınlatılması gereken bir konu olarak kalmaktadır. Bu kadarıyla Kürt Alevilerinin Horasan asıllı Türkler oldukları iddiası soyut ve delilsiz bir savunu olmaktan öteye geçmemektedir.

Diğer taraftan Türk Milliyetçiliği esasına göre hareket eden Kemalist projenin daha geç dönemde ortaya çıkmış bir antitezi olarak ortaya çıkan Kürt siyasal hareketi bağlantılı bazı yazarlar da Horasan üzerinde daha başka bir söylemi dile getirmektedirler. Bu yazarlar Kürt Aleviliğini Kürtlerin İslamiyet öncesi bağlı buldukları Zerdüştlük dininin İslam perdesi altındaki devamı olarak görmektedirler. Milliyetçi ideolojinin bir gereği olarak bu kesim de dinin millileştirilmesi yaklaşımıyla hareket etmektedir. Kürt Aleviliği bu kesim tarafından Kürt ulusunun milli dini olarak değerlendirilmektedir. Daha çok Mehmet Bayrak'ın Kürt tarih ve kültürü üzerine

yaptığı çalışmalardan esinlenen bu kesimler Horasan'ın Kürt Aleviliği ile olan ilgisi konusunda Türk Milliyetçileri ile farklı düşünmemektedirler. Fakat Kürt milliyetçileri Horasan'ın Kürt Aleviliği ile olan ilgisini Safeviler döneminde Dersim'den Horasan'a gerçekleşen nüfus nakli ile açıklamaktadırlar. Bu savunuya göre; Dersim Alevileri 1514 Çaldıran savaşından sonra Osmanlılardan elde ettikleri bir nevi özerk yönetim sonrasında Osmanlıya olan şekli bağılıklarından farklı olarak Safevilerle olan Kızılbaş ortak inanışından kaynaklı yakınlıklarını sürdürdüler. Bu süreçte Safevilerin doğu sınırlarında yer alan Özbekler İran içlerine kadar akınlar yaptılar ve Safeviler bu akınları durdurmakta başarılı olamadılar.

Sünni Özbek akınlarını durdurmak için Safeviler kendileri ile ortak inanca mensup Dersim Alevilerinden bir kısmını alarak İran'ın kuzeydoğusu olan Horasan bölgesine Özbeklerin önünde bir set olarak yerleştirdiler. Bu iskan politikası sonrasında Alevi Kürt savaşçılarının Özbekleri mağlup etmesiyle Safeviler Özbek akınlarını durdurmayı başarmışlardır. Bu süreçte Horasan'a göç ettirilen Alevi Kürt aşiretlerinin bir kısmı 1639 yılında Safeviler ile Osmanlılar arasında imzalanan Kasr-ı Şirin antlaşmasından sonra kalıcı bir barış sağlanmasıyla Horasan'dan eski vatanları olan Dersim yöresine tekrar döndüler. Dersim'lilerin kendilerini Horasan'a izafe etmeleri atalarının Horasan'dan tekrar eski vatanları olan Dersim'e göç etmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. İşte günümüzde Dersim Alevilerinin kendilerini Horasan bölgesine izafe etmiş olmalarının kısaca izahı böyledir (Bayrak, 2014: 69-79). Bu izahın güçlendirilmesi için 20. yüzyıl başlarında Horasan ile ilgili çalışmalar yapan Rus Bilimadamı W. İvanow'a, Albert Houtum-Schindler adlı Alman bilim adamına ve bizzat Horasan Kürt tarihçisi Kelimullah Tewehudi adlı tarihçiye atıf yapılmaktadır. Bu yazarların ortak olarak vurguladıkları konu Safevilerin doğu sınırında özellikle Özbeklere karşı savunma hattı oluşturmak amacı ile Kürdistan bölgesinden Horasan'a Kürt nüfusunu göçürttüğü gerçeğidir (Bayrak, 2014: 68-70).

Minorsky'nin İslam Ansiklopedisine yazdığı 'Kürtler' maddesinde Nadir Şah döneminde Kürt kabilelerinden olan Zendlerin Hemedan ve Malayir arasından Horasan'a nakledildikleri ve onun ölümünden sonra Zendlerin tekrar yurtlarına döndükleri şeklinde ifadeler bulunmaktadır. Aynı maddede Kerim Han zamanında Kürdistan'dan Şiraz'a birçok Kürt kabilelerinin getirilmiş olduğu ifade edilmektedir (Minorsky, 1997: 1105). Bu ifadelerde doğrudan Çemişgezek'ten Horasan'a bir nüfus

nakli olduğu belirgin değildir. Doğrudan Çemişgezek'ten(Dersim bölgesi) kuzey doğu Horasan'a Kürt göçünden bahseden belki de ilk araştırmacı Şerefhan'dan aktarımla Martin Van Bruinessen'dir. Bruinessen'in aktardığına göre Safeviler döneminde Çemişgezek çevresi kızılbaş ailelerinin bir kısmı Şah İsmail tarafında Osmanlılara karşı savaştılar. Daha sonra 1600'lü yılların başlarında Şah Abbas döneminde bu aileler Safevi doğu sınırı korumacılığı amacıyla Horasan'a yerleştirildiler. Çemişgezek kökenli ailelerden bir kısmı tekrar kendi asıl bölgeleri olan Çemişgezek'e geri döndü (2004: 226). Günümüzde Horasan'da bulunan Kürt aşiretleri ile Çemişgezek/Dersim bölgesindeki aşiretler arasında dil ve kültürel yapı olarak büyük benzerlikler bulunmaktadır (Çem, 2011: 240). Bu değerlendirmelerden anlaşılacağı gibi Horasan'a göç ettirme olayları kabul edilse bile bu kaynaklarda Horasan'dan tekrar Dersim yöresine Alevi göçünün olup olmadığı konusunda belgeye dayalı bir açıklama yoktur.

Safeviler döneminde Kürt nüfusunun İran coğrafyası içinde bir hayli yer değiştirmelere maruz kaldıkları anlaşılmaktadır. Safevilerce Alevi Kürtlerin Çemişgezek'ten Horasan'a ve oradan da tekrar Çemişgezek'e doğru göç ettirilmeleri konusu ise muğlaklığını korumaya devam etmektedir. Konunun aydınlatılması için belge çalışmalarının daha disiplinli ve ideolojik önyargılardan uzak bir şekilde yapılması gerekir. Türk resmi tezi ile karşılaştırıldığında ise Horasan kökenli Dersim Alevileri ile ilgili genelde Kürt milliyetçileri tarafından dile getirilen görüşün tarihi vaktaya daha yakın olduğu da belirtilmelidir.

Mehmet Bayrak'ın ve başka bazı Kürt yazarların Dersimliler ile Horasan yöresi arasındaki bağlantı açısından yaptıkları bu izahlar için delil olarak ileri sürdükleri veriler de dönemin belgelerinin incelenmesinden ortaya çıkan sonuçlar değildir. Bu yönüyle ihtiyatlı yaklaşmayı hak etmektedirler.

Diğer taraftan İslam Ansiklopedisine Vladimir Feodoroviç Minorsky tarafından yazılan 'Kürtler' maddesinde geçtiğine göre Çemişgezek beyleri kendilerini Abbasilere izafe etmektedirler (Minorsky, 1997: 1102). Bu durum Dersim ile Horasan arasındaki sözlü ifadelerde yer alan bağlantının yakın bir dönemde ortaya çıkarılmış ve milliyetçi söylemden etkilenmiş bir değerlendirme olabileceğini ima etmektedir. Nitekim son dönemlerde ortaya çıkan ve Ayfer Karakaya-Stump tarafından değerlendirilen bazı tarihi belgelerde Dersim kökenli Alevi ocaklarının kendilerini Kerbela civarında bulunan Bektaşî dergahları ve onların da ötesinde Vefai tarikatı geleneği ile bağlı

gördükleri anlaşılmaktadır. Bu belgelerde dönemin seyitlerinin resmi kayıtlarını tutan Nakibü'l Eşraflarca verilmiş seyitlik belgeleri, söz konusu ocakların en önemli izin belgelerinden biri olmaktadır. Bu durum Kürt Aleviliğini de içerecek bir şekilde Anadolu Aleviliğinin önemli bir kısmının kökenlerinin, Türkiye'nin güney kısımları olan Bağdat ve civarında ve Batıni /İsmaili geleneğin içinde aranması gerektiğini göstermektedir (2016: 37). Bu yaklaşım Kürt Alevileri ile Horasan arasındaki ilişkinin Türklerin orta Asya'dan Anadolu'ya gelmelerinden daha önce var olduğunu düşündürmektedir.

2.5.3.3. Türk ve Kürt Aleviliği Arasındaki Benzerlikler ve Farklılıklar

Bektaşî dergahı ile Dersim Alevileri arasında organik bir bağ geliştirme çabası, Dersim merkezli Aleviliğin de Hacı Bektaş Veli'nin odağında yer aldığı Sulucakarahöyük dergahı etrafında oluşan bir Alevilik olduğunun düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Ortaya çıkan son araştırmaların gösterdiği üzere Anadolu Aleviliğinin merkezi şahsiyeti sadece Hacı Bektaş Veli değildir. Hacı Bektaş Veli belki de yetersiz bir kategorize ile söylenecek olursa Türk Aleviliğinin merkezi şahsiyetidir. Anadolu'da yer alan Dersim merkezli Kürt Aleviliğinin merkezi şahsiyeti Vefailiğin kurucusu olan Ebu'l Vefa'dır. Doğum tarihini bugün bilinenden farklı olarak gösterse de İsmail Kaygusuz, Ebü'l Vefa'nın Fatımi İsmaili(Batıni) dailerinden biri olduğunu ve Hacı Bektaş, Dede Garkın ve Baba İlyas'ın onun süreğine bağlı birer yol ereni olduğunu ileri sürmektedir (Yalgın, 2016: 149). Dolayısıyla Hacı Bektaş Veli de bir Vefai bağlısıdır (Karakaya-Stump, 2016a: 199). Ayrıca bu bilgi Anadolu Aleviliğinin en temel teolojik etken olarak Batınilik üzerinden tanımlanması gerektiğini de göstermektedir.

Türkmen nüfus arasında Alevilik Babai hareketinden sonra Hacı Bektaş Veli Kültü üzerinden daha çok Batı Anadolu'da yaygınlaşmıştır. Dersim merkezli Kürt Alevileri arasında ise Ebu'l Vefa merkezi konumda kalmaya devam etmiştir. Bu süreç Safeviler dönemine kadar bu şekilde gelmiştir. Safeviler döneminden sonra hem Türk Aleviliği hem de Kürt Aleviliği üzerinde Erdebil dergahının etkili olduğu görülmektedir. Bektaşîliğin Babaganlar ve Çelebiler olarak ikiye ayrıldığı süreçte Safevilerin daha çok Çelebilere bağlı kalan kırsal Türkmen Kızılbaşları arasında etkili olduğu görülürken, Kürt Aleviliğinin Safevilerin etkisine girmesinde daha farklı bir

tablo ortaya çıkmıştır. Dersim Aleviliğinde hilafetname almanın merkezi, Erdebil dergahının birer şubesi gibi işlev gören Kerbela civarındaki Bektaşî Tekkeleri olmuştur. Doğrudan Erdebil dergahı merkezli verilen hilafetnameler için henüz ortaya çıkmış belgeler bulunmamaktadır.

Bektaşîliğin Çelebiler koluna bağlı Kızılbaşların Safevilere yönelişi sürecinde de Hacı Bektaş Veli dergahı 'irşadın merkezi olma' konumunu büyük oranda korumuştur. Dersim merkezli Kürt Aleviliğinde ise Vefai bağlılığı Safevi dergahının gerisinde kalmıştır. Bu süreçte Safeviler doğu Anadolu'da Alevi dervişlerine verdikleri icazetnamelerle birçok Ocakların açılmasına önyak olmuşlardır. Bu dönemde Anadolu'dan Safevilere doğru olan yönelişin birbiri ile doğrudan ilgisi olmayan iki ayrı koldan devam ettiği söylenebilir. Bu kollardan birisi merkezi Bektaşî dergahından onaylı Çelebi Ocaklarına bağlı Kızılbaşlar; diğeri ise Dersim merkezli daha önce Vefai geleneğine bağlı daha sonra Erdebil dergahından icazetli Ocaklara bağlı genellikle Kürt kökenli Kızılbaşlardı. Son zamanlarda ortaya çıkan bazı belgeler Safevilerin Anadolu Alevi ocaklarıyla irtibatının Kerbela Necef bölgelerinde bulunan Bektaşî dergahları üzerinden sağlandığına dair ipuçları içermektedir (Karakaya-Stump, 2016a: 37). Bunun sebebi ise Şiiler için önemli birer ziyaretgah olan Hz. Hüseyin'in mezarının Safevi sempatanlarınca bir nevi Hac ibadeti yerine ziyaret edilmesidir. Dolayısıyla burası Anadolu Kızılbaş topluluklarının da ziyaret merkezlerinden biri konumundadır. Bu bağlantı kendilerinden önce de bulunduğu için Safeviler Anadolu Alevileri/Kızılbaşlarıyla irtibatta burada bulunan Bektaşî tekkelerini de aktif olarak devreye sokmuş olabilirler.

Kızılbaşlarla sürdürülen bağlantı Çaldıran savaşı sonrasında da devam etmiştir. 1639 Kasr-ı Şirin antlaşması ile Osmanlı Safevi sınırı netleşmiş ve bu durum Safevi Anadolu Alevilerinin iletişimini zorlaştırmıştır. Fakat yine de bağlantı kopmamış ve Safevilerin 1736'da yıkılmasına kadar sürmüştür. Safevilerin yıkılmasından sonra Anadolu'dan Erdebil dergahına doğru olan ve iki ayrı koldan devam eden karşılıklı ilişki kopmuştur. Bu kopuştan sonra Anadolu'da Hacı Bektaş dergahı merkezli olan topluluklar Kırşehir merkezli dergaha bağlı olarak faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Safeviler sonrası dönemde Dersim Alevileri Kerbela'da bulunan Bektaşî dergahından kendilerinin seyit soylu olduklarının ispatlanması amacıyla Şecereler ve Hilafetnameler almışlardır. Bu hilafetnamelerde kendilerini merkezi Hacı Bektaş Veli dergahındaki

konumları ve bağılıkları ile tanımlayan ifadeler yerine, ‘Hz. Hüseyin ve diğer Ehl-i beyt büyüklerinin ziyaretgahlarını ziyaret etmiş olma, onlara bağılıklarını belirtme ve onların soyundan olma’ gibi ifadeler yer almıştır (Karakaya-Stump, 2016a: 128). Kürt Aleviliği ile Türk Aleviliğinin Safevi Öncesi ve Safevi döneminde merkezi olarak nereye bağlı olduğunun anlaşılması için aynı dönemde Bektaşî dergahı merkezinden verilen hilafetnameler ile Dersim bölgesinde bulunan hilafetnamelerin içerik karşılaştırmasının yapılması gereklidir.

Bektaşî tarikatı merkezi olan Kırşehir’deki dergah ile Alevi Kürtler arasındaki organik ilişkilere 19. Yüzyıl’da tanık olunmaktadır. Bu dönemden önce var olan ilişkiler her iki çevrede yaygın olarak bulunan ve ilmi geçerliliği tartışmalı olan söylencelerden ibarettir. Tarikatın 1826’da Yeniçeri ocağının kapatılmasına bağlı olarak ocağın bağlı olduğu Bektaşî tarikatı örgütlenmesinin de kapatılması sonrasında Bektaşîlerin Alevi Kürtlerle irtibat kurduğu görülmektedir (http://gomanweb.org...sedat_gazgin.htm- Er. Tr: 11.5.2018). Böyle bir ilişkiden ilk kez Britanya’nın Diyarbakır konsolosu olarak görev yapan Taylor bahsetmektedir. Taylor Kızılbaşlara uygun bir mezhep olarak tanımladığı Bektaşîliğin, 1866’da Kızılbaş Kürtlere yakın olan Arapgir’de bir tekke açtıklarını belirtmektedir (Gezik, 2016: 198). Bektaşîlerin bu dönemden itibaren bölgedeki aşiretlerle, onlar üzerinde etkili bir seyit ailesi olarak kabul gören Ağuçanlar aracılığıyla ilk düzenli ilişkileri kurdukları anlaşılmaktadır. Ağuçanlar mürşit konumlarından dolayı Alevi Kürtler arasında saygın bir yere sahiptiler. Bektaşîlerin onlar üzerinden Dersim’in iç bölgelerinde ve onu çevreleyen Batı Dersim bölgesinde etkili oldukları görülmektedir. Bu yolla Hacı Bektaş Veli Dersim Alevileri arasında tanındı ve Bektaşîlere ait Türkçe ayinlerin yapılması süreci başlamış oldu. Ağuçan Alevileri arasında yaygınlık kazanan Bektaşîliğin genel olarak Dersim ve Kürt Alevileri arasında yeterince kabul görmediği ise 1900’lü yılların başlarında yapılan bazı araştırmalarda görülmektedir. Bir İngiliz din adamı olan Trowbridge’nin 1908’de Antep yöresinde bir Alevi dedesi ile yaptığı bir röportajda Alevi dedesine merkezlerinin neresi olduğuna dair sorduğu soruda doğrudan Dersim’i duyduğunu Bektaşî merkez tekkesinin ise hiç gündeme gelmediğini belirtmiştir. Aynı röportajda kendilerine bağlanmak isteyen biri olduğunda ne yaptıkları sorulan dede, talibin kendileri tarafından eğitildikten sonra Dersim merkez ocaklarında bulunan pirlерinin yanına götürüleceğini söyler (Gezik, 2016: 199). Bu cevapta da merkez Bektaşî örgütlenmesinden

bahsedilmez. Bu durum Bektaşilerin Dersim Alevileri ile kurdukları bağın bütün Dersimi ve Kürt Alevilerini kapsamadığını, daha çok Malatya Alevilerini kapsadığını göstermektedir (http://gomanweb.org...sedat_gazgin.htm- Er. Tr: 11.5.2018).

1826 Yeniçeri ocağının kapatılması ve buna bağlı olarak Bektaşiliğin de kapatılmasını takiben Bektaşilik ile Kürt Aleviliği arasında bir ilişkinin geliştirilmeye çalışıldığı ama bu ilişkinin pek de başarılı olamadığı görülmektedir. Bunun en önemli sebebinin ise Dersim merkezli Kürt Aleviliğinde bölgenin seyit olarak bilinen aileleri tarafından doldurulan pir-mürşid boşluğunun olmamasıydı. 1514 Çaldıran sürecinden sonra sağlanan özerk yönetim ile toplumsal yapılanmanın bütün gereksinimleri kendi iç bünyelerinde karşılandığı için Bektaşi büyüklerine alan oluşturacak bir boşluk bulunmamaktaydı. Ayrıca Bektaşi dergahı temsilcilerinin Osmanlı merkezi yönetimi ile olan ilişkilerden dolayı seyitlerin onlara bakışı da bu bağlantının kurulamamasında etkili olmuş olmalıdır. Seyitler Bektaşileri kendilerini Osmanlı yönetimine bağlayan kimseler olarak gördükleri için, kendilerinin sahip oldukları merkezden bağımsız yönetimlerini Bektaşilerle paylaşmaları beklenmemeliydi (Gezik, 2016: 197).

Bektaşilerin Dersim Alevileri ile kurmak istedikleri bağlantıda Malatya Ağuçan Alevilerinin etkili olduğu bilinmektedir. Bunun sebebi Ağuçan aşireti Alevilerinin Sünni toplumla çok önceden komşu olmaları, onların daha önceden kendilerini koruma düşüncesiyle Dersim Alevileri ile var olan destek ilişkisine ek olarak, Bektaşilerle de bağ kurma çabalarından kaynaklanmış olmalıdır. Buna ek olarak Kürt Alevileri arasında nasıl yerleştiği bilinmeyen bir 'Abdal Musa' mitinin yerleşmiş olmasıdır. Bektaşilikte çok önem verilen Abdal Musa imajı Kürt Aleviliğinde oldukça olumsuz bir imaja sahiptir (Çem, 2011: 70, 277).

Kürt Aleviliğinde Bektaşilikle benzeşen ve farklılaşan noktalar bulunmaktaydı. Bu noktaların daha çok dinin batını yorumuna bağlı olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Buna göre vahdet-i vücud düşüncesi ortak inanıştır. Bu düşünce ile Muhyiddin-i Arabi'nin ortaya koyduğu ve Yaratıcı dışındaki varlıkların aslında bir varlık olmanın ötesinde birer gölge oldukları şeklindeki yaklaşım her iki Alevilikte yaratıcı ile varlık/evrenin birliği ve aslında varlığın dışında bir yaratıcının olmadığı düşüncesine dönüşmektedir. Diğer taraftan dört kapı kırk makam düşüncesi her iki Alevilikte de bulunmaktadır. Fakat Kürt Aleviliğinde dört kapının her birinin dinsel bir kişiliğe bağlanmakla geçileceği ve bu şekilde dini sorumluluğun yerine getirilmiş olduğu kabul

edilmektedir. Şeriat kapısı denilen aşama için, tamamen Batını bir yorumla 'kendilerinin doğuştan tarikatın üyesi olduklarını' dolayısıyla bu kapının kendileri için geçerli olmadığını düşünüyorlar. 'Şeriat' kapısının geçilmesi 'rehber'e bağlanmakla olur. 'tarikat' kapısını 'pirler', marifet kapısını 'musahiplik', 'hakikat' kapısını ise 'mürşidler' temsil etmektedir. Kendileri bunlara ömür boyu bağlanmakla dini vazifelerini yerine getirmiş olurlar. Kürt Aleviliğinde Bektaşilikteki gibi bir tarikat düzenine göre bağlılarına dini vazifeler getiren mükellefiyetler yoktur (Gezik, 2016: 203). Toplumsal düzenleri hiyerarşik olarak aşağıdan yukarıya 'talip- rehber(delil)- Pir- ve mürşid(piri pıran)' şeklindedir. İlişkiler pir- talip arasında şekillenmektedir. Piri pıran denilen en üst konum, 'Ser-Cemaat' denilen bir üst kurul tarafından seçilmektedir (Gezik, 2016: 205). Bu sistematığın içerisinde yer alan ve genellikle seyit olan pirler yılın belli dönemlerinde kendi talip bölgelerini gezerek taliplerin kendilerine bağlılıklarını tazilemekte ve bu arada talipler arasında var olan sorunları da çözüme bağlayarak toplumsal barışı tesis etmektedir (http://gomanweb.org...sedat_gazgin.htm- Er. Tr: 11.5.2018).

Seyitler/pirler yaptıkları bu hizmetlerin karşılığında kendi bağlıları olan taliplerden 'çıralık' denilen maddi bir destek almaktaydı. Pirlerin geçimi kendi bölgelerinde sürdürdükleri hayvancılık gibi ekonomik faaliyetlere ek olarak topladıkları 'çıralık' yardımlarıydı (http://gomanweb.org...sedat_gazgin.htm- Er. Tr: 11.5.2018). Dersimli ailelerden çeşitli gerekçelerle göç etmek zorunda olan ailelerin pirler tarafından ziyaret edilmesinde bu 'çıralık' yardımının etkili olduğu ve bu yolla o ailelerin Dersim Aleviliği ile geleneksel bağlarını sürdürmeye devam ettikleri görülmektedir (Gezik, 2016: 206).

Türk ve Kürt Aleviliği için vurgulanan farklılıklardan biri de Türk Aleviliğinin etrafında şekillendiği Bektaşilikte Osmanlının kuruluş dönemine denk gelen süreçte Hıristiyan ve Moğolların İslamlaştırılmaları için girişilmiş bir çaba olmasına rağmen, Kürt Aleviliğinde bu şekilde ifade edilebilecek bir çabanın bulunmadığı gerçeğidir (Gezik, 2016: 204).

Türk Aleviliği ile Kürt Aleviliği arasındaki önemli farklılıklardan birisi de iktidarlar ile olan ilişkilidir. Bektaşilik en başından Yeniçeri ocağı vasıtasıyla daha sonra da Balım Sultan'ın tarikatın başına getirilmesiyle Osmanlı yönetimi ile iyi ilişkiler içerisinde olmuştur. Aynı şeyi Bektaşi dergahına bağlı olan ve çoğunlukla Bektaşiliğin

Çelebiler kolu etrafında oluşan Kızılbaş Alevileri için söylemek olanaklı değildir. Bektaşiliğin tekke örgütlenmesi Osmanlı ile iyi ilişkiler içerisinde olmuşken Bektaşiliğin taşra örgütlenmesi olan ve başında merkezden icazetli babaların bulunduğu çevre dergahlara veya yerelde daha çok Çelebilere bağlı olan Ocaklara devam eden talipler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Bu kesimlerin Osmanlı yönetimi ile ilişkileri problemlidir. Kürt Aleviliğinde ise 1514 Çaldıran savaşından sonra Kürt aşiretlerin Bitlis beylerinden İdris-i Bitlisi'nin öncülüğünde Safevilere karşı Osmanlıya destek olmaları sonrasında Kürdistan bölgesinde sağlanan bölgesel otonomiden dolayı durum farklı olmuştur. Kürdistanın Alevi nüfusunun yoğun olarak bulunduğu Çemişgezek(Dersim) beyliği de bu otonominin bir parçası olduğu için Osmanlıda merkezileşme teşebbüslerinin başladığı Tanzimat sürecine kadar merkezi Osmanlı etkisinden olabildiğince bağımsız kalmıştır (Gezik, 2016: 192).

2.6. Aleviliğin Tarihi İle İlgili Genel Bir Değerlendirme

Osmanlı ve takipçisi Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde yaşayan ve çeşitli özelliklere sahip olan Alevi topluluklarının tarihsel kökenleri ile ilgili çok farklı yaklaşımlar dile getirilmiştir. Bu yaklaşımlar genellikle çeşitli politik amaçlara göre sınıflanmaktadır. Politik amaçların etkisiyle ortaya konulan çalışmalar, Alevilikle ilgili bağımsız bir köken bilgisine ulaşılmasını oldukça zorlaştırmaktadır. Özellikle Anadolu Aleviliğinin temel kaynak kabul ettiği ve Aleviliğin kendisine bina edileceği ve kolayca ulaşılabilir yazılı bir mirasın olmaması veya var olan kaynakların konuyu aydınlatıcı nitelikte olmayışı bu konuda yürütülen fikirleri spekülasyona açık hale getirmektedir.

Konunun aydınlatılması için dönemin en eski kaynakları üzerinde yeterli incelemelerin yapılmamış olması veya yapılan incelemelerin bazı ideolojik kaygılarla ortaya çıkarılmamış olması da üretkenliği ve verimliliği düşürmektedir. Yeni araştırmacılar kendilerini bir ideolojiler düzleminin içerisinde bularak işe başlamaktadır. Cumhuriyet sonrası batılılaşma ideolojisi ve Osmanlı mirasını göz ardı etme yaklaşımı, diğer konularda olduğu gibi Alevilik konusunda da arşiv çalışmalarını kısıtlı bir alana mecbur bırakmaktadır. Belirtilen şartlara rağmen Alevilik konusunda hem Türkiye'de hem Avrupa'da çeşitli çalışmalar ortaya konulmuştur. Aleviliğin incelenmesinde doğru sonuçlara ulaşabilmek için kavramsal ve tarihsel etimolojik bir yöntemle hareket edilmelidir.

Aleviliğin tarifi çeşitli şekillerde yapılmaktadır. Alevilik en yaygın olarak bilinen anlamı ile adını kendisinden aldığı ‘Hz. Ali taraftarlığı’ demektir. Ocak’a göre Alevilik Hz. Ali’ye bağlılık noktasında birleşen dini ve siyasi guruplar için kullanılan bir terimdir (1989: 368). Ali Yaman’a göre Alevi kavramının sözlük anlamı Hz. Ali’ye bağlı ve ondan yana olan kimse demektir. Bu bağlamda Alevilik Hz. Ali’yi sevmek ve onun soyu olan Ehl-i beyt’in yolundan gitmektir (2007: 20). Alevilik Ehl-i beyt yoludur. Kökeni Hz. Peygamberden sonra halifeliğin kimin hakkı olduğu konusuna dayanmaktadır. Ethem Ruhi Fırlı’ya göre Alevi kavramı ‘Hz. Ali’yi en üstün sahabi olarak gören ve Hz. Muhammed(asm)’den sonra onun, Allah’ın ve Hz. Muhammed’in tayini ile halife olması gerektiğini savunanlar’ manasında Şia kavramının eşanlamlısı olarak kullanılmıştır (2006: 5). Malikoff’un İran’da kullanılan Alevi ifadesini ‘Ali soyundan olmak’ diye çevirmesi ise Farsçanın kullanıldığı İran’a has olarak yapılan bir değerlendirme olmalıdır (1994: 23).

Hz. Muhammed(asm) 632 yılında vefat ettikten hemen sonra İslam toplumu Peygamberin yerine kimin idareci olacağı konusunu gündemine aldı. Kısa süren tartışmalardan sonra Hz. Ebubekir halife seçildi. İslam toplumu çok az istisnalar hariç kalmak üzere Hz. Ebubekir’e biat etti (Atay, 1983: 20). Hz. Peygamber’in kızı Hz. Fatıma Hz. Ebubekir’e biat etmedi ve altı ay sonra vefat etti. Hz. Ali de ancak Hz. Fatıma’nın vefatından sonra Hz. Ebubekir’e biat etti (Avcı, 1998: 541). Şia kaynaklarına dayanan iddiaya göre Hz. Peygamber vefat etmeden önce Hz. Ali’yi kendine halife olarak atamıştı. Fakat başta Hz. Ömer olmak üzere peygamberin sahabeleri Hz. Ali’ye haksızlık ederek onun halifeliğine engel oldular. Hz. Ali de Ali Yaman’ın değerlendirmesiyle iktidar mücadelesine girmeyi kendine yakıştırmadığı için kendinden önceki halifelere biat etti (2007: 72). Hz. Ali’nin biatından sonra kendisini destekleyen az bir kısım sahabeler de Hz. Ebubekir’e biat ettiler (Gölpınarlı, 2016: 25). Bundan sonra Hz. Ali’nin Hz. Peygamberden sonra birinci halife olması gerektiğini savunanlara ‘Hz. Ali’nin taraftarları’ manasında Şia denildi. Şia ifadesi ‘taraftar’ demektir. Hz. Peygamber bazı hadislerinde Hz. Ali ve Şia’sının kurtulanlar olduğunu belirtmiştir. Yani Şia ifadesi bizzat Hz. Peygamber tarafından kullanılmıştır. Mustafa Öz hadislerdeki Şia ifadesinin kelimenin sözlük manasını ifade etmek üzere kullanıldığını ifade etmektedir (2010: 111). Şia’nın değerlendirmesine göre ise bu hadiste Şia ifadesi ile kastedilenler, Hz. Ali’nin birinci halife olmasını savunanlardır.

Hız. Ali taraftarlığının siyasi bir gurup olarak ne zaman çıktığı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Şia ağırlıklı kaynaklar Şia'nın daha Hız. Peygamber sağken bulunduğunu savunmaktadırlar. Ehli Sünnetin kaynakları ise Şia'nın Hız. Peygamberin vefatından sonra Hız. Ali'nin hilafetini savunan az sayıda sahabe ile Haşimi kabilesinin bir kısmını ifade etmek için kullanılmaya başladığını ifade eder. Bunlar Hız. Peygamberden sonra halifelik makamının manevi bir miras olarak kendi kabilelerine geçtiğini savunmaktaydılar. Şia'nın ortaya çıkışının Hız. Osman döneminin sonlarına doğru olduğunu savunanlar da bulunmaktadır. Siffin savaşında Hız. Ali ile Muaviye taraftarlarının arasında çıkan savaş sonrasında Hız. Ali taraftarlarını ifade etmek için Şia kavramının kullanıldığını düşünöenler de vardır. Bu konuda kabul edilen ve sonraki gelişmelerle belirginleşen en temel etken Hız. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesi olduğu söylenebilir. Bu olaydan önceki Şia kavramları Şia'nın henüz mezhepleşmediği bir süreçte kavramın ya sözlük anlamıyla kullanıldığı ya da sonradan ifade ettiği siyasi anlamından uzak bir anlamda kullanıldığı söylenebilir (Öz, 2010: 111). Hız. Ali'nin kendinden önceki üç halifeye biat etmiş olması kendi hilafet dönemine kadar İslam toplumunun belli bir bütönlüğu korumasına neden olmuştu. Fakat Hız. Osman'ın halifeliğinin son yıllarında başlayan huzursuzluklar ve Hız. Osman'ın şehit edilmesi sonrasında Hız. Ali'nin halifeliği döneminde Müslöman coğrafyasında çeşitli karmaşalar yaşanmaya başladı.

Hız. Ali halife olunca kendinden önceki Halife Hız. Osman'ın katillerinin bulunup cezalandırılması konusundan dolayı kırılğan bir tartışma zemini bulunmaktaydı. Hız. Osman Mekke'de bulunan Ümeyye oğullarına mensuptu. Bu kabile ile Hız. Ali'nin mensup olduğu Haşimi kabilesi arasında İslamiyet öncesi var olan rekabet damarı Hız. Ali'nin halifeliği ile yeniden harekete geçmişti (Avcı, 2002:443). Ümeyye oğulları, Hız. Osman döneminde Şam valiliğine getirilen Muaviye'nin temsilciliğinde hilafete yeni gelen Hız. Ali'den, Hız. Osman'ın katillerini bulmasını ve kendilerine vermesini istediler. Bu talep aynı zamanda Hız. Ali'ye biat etmenin de şartı olarak öne sürölmekteydi (Betlik, 2016 36). Bu durum eskiden beri var olan Ümeyyeoğulları ile Haşimoğulları kabileleri arasındaki rekabetin bir dışavurumu idi. Hız. Ali ise bu konunun tam adaletle (adalet-i mahza) halledilmesi için Hız. Osman'ın katillerinin net tespitinin gerektiğini savunuyordu. Bunun süreç içerisinde araştırmalarla ortaya konulabileceğini, fakat bu sürecin sağlıklı yürömesi için aynı ölkede ikinci bir

iktidar odağı olarak hareket eden Şam valisi Muaviye'nin kendisine biat etmesi gerekiyordu. Muaviye Hz. Ali'ye biat etmedi. Bu sorun neticede Sıffin savaşına sebep oldu. Bu savaşta Hz. Ali tarafının üstünlüğü netleşince Muaviye taraftarları Amr İbnül As'ın yönlendirmesiyle mızrakların ucuna Kur'an sayfalarını taktılar. Bu yolla 'Kur'an aramızda hakem olsun' diyorlardı. Neticede karşılıklı yaşanan çeşitli tartışma ve görüşmelerden sonra Muaviye taraftarları kullandıkları bir hile yoluyla bütünüyle imha edilmekten kurtuldular. Muaviye tekrar Şam'a döndü ve Hz. Ali'ye biat etmemekte ısrarcı oldu (Fığlalı, 1989: 373).

Sıffin Savaşı Şia denilen kesimin oluşmasında hakiki bir neden olmasa da ilerleyen yıllarda Şia'nın tarihinde önemli bir aşama olarak yer almıştır. Sıffin savaşında Hz. Ali'nin tarafında yer alanları Şia olarak nitelendirip muhaliflere de Sünni demek mümkün olmadığı için bu olay sadece Hz. Ali Şia'sının belirginleşmesinde bir etken olarak değerlendirilebilir. 661'de Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan ve Hariciler denilen guruba mensup olan biri Hz. Ali'yi şehit etti. Bundan sonra Şam ve Mısır hariç bütün Müslümanlar Kufe'de Hz. Hasan'a biat ettiler (Yaman, 2007: 73).

Hz. Hasan Muaviye'nin de kendisine biatını almak amacıyla Muaviye üzerine gitmeye karar verdi. Muaviye ise Kufe'lileri Hz. Hasan'a biattan vazgeçirmek için mukabil bir ordu hazırladı. Neticede Hz. Hasan yapılan karşılıklı görüşmeler sonrası Muaviye'nin belirli şartlara uymayı vaat etmesiyle kardeşi Hz. Hüseyin'in muhalefetine rağmen halifelikten feragat etti (Fığlalı, 1997: 284). Bazı kaynaklar tarafından kabul edilmese de Hz. Hasan'ın halifeliği Muaviye'ye bırakmasının şartlarından biri de Muaviye'nin kendisinden sonra halifeliği oğlu Yezit'e bırakmaması; hilafeti bir aile hanedanlığına döndürmemesi idi. Hz. Hasan yapılan bu antlaşmadan yaklaşık on yıl sonra 670 yılında karısı tarafından zehirlenerek vefat etti. 679 yılında da Muaviye vefat etti. Fakat Muaviye vefat etmeden önce Hz. Hasan ile yaptığı antlaşmayı bozarak yerine oğlu Yezit'i hilafete geçirdi (Yaman, 2007: 73).

Yezit'in halife olmasıyla beraber Müslüman toplumunda adalet esaslı hilafet yönetimi, yerini hanedan yönetimi olan saltanata bırakmış oldu. Bu durum en başta Hz. Hasan'ın kardeşi İmam Hüseyin'in tepkisini çekti. Bu arada Yezit elde ettiği iktidarı için riskli olabilecek yerlere kuvvet göndererek İslam toplumunu kendisine biat etmeye zorladı. İmam Hüseyin Hazretleri buna karşı direnmek amacıyla şimdiki Irak toprakları içerisinde kalan Kufe'ye doğru yola çıktı. Kufe halkından başta Müslim Bin Ukeyl

olmak üzere on iki bin kişi Hz. Hüseyin'e biat etmişti. İmam Hüseyin kendisine biat edenlerin başına geçmek üzere Kufe'ye gidiyordu. Bu esnada Yezit'in ordusu Müslim Bin Ukeyl'i yakalayıp öldürdü. İmam Hüseyin etrafına toplanan Kufe'lilerle beraber yolculuğa devam ediyordu. Bu arada Kufe halkından aldığı haberler iç açıcı değildi. Gelen haberlerde 'Kufelilerin kalbi seninle beraber ama kılıçları Ümeyye oğullarıyla beraber' denilmekteydi. Bu arada geri dönme teklifleri de tekrarlanmaktaydı (Fığlalı, 1998: 519).

İmam Hüseyin Müslim Bin Ukayl'ın Yezit'in adamlarınca öldürülmesi sonrası, intikamını almadan dönmeyeceklerini söyleyen Müslim'in kardeşlerini desteklemek üzere, Yezit'in kendilerinden kat kat üstün ordusunun üstüne yürüdü. Fakat kendi çevresinde bulunanlar büyük oranda kendisini bırakıp kaçtılar. İmamla beraber bazı rivayetlerde yetmiş iki bazı rivayetlerde ise seksen kişilik yakın çevresi kaldı. Kufe halkı daha önce Hz. Ali'ye ve Hz. Hasan'a sahip çıkmadıkları gibi ihanet de etmişlerdi. İmam Hüseyin bu yönde yapılan uyarılara rağmen kendi hayatı pahasına da olsa saltanat yönetimine rıza göstermedi. Kufe yolculuğunda Kerbela denilen mevkiye gelince Yezit'in emriyle hareket eden bir ordu tarafından 680'de etrafında kalan az sayıda kişiyle beraber şehit edildiler (Yaman, 2007: 74). Bu olay İslam dünyasında var olan ve odağında Ehl-i beyt'in yer aldığı olayların en çok etki bırakanıdır. Şiilik akımının temelini, Kerbela'da akıtılan Hz. Hüseyin'in kanı olduğu söylenebilir (Strothmann, 1997: 503).

Kerbela olayı sonrası muhalefet siyasal şiddet yoluyla susturulmuş oluyordu. Emevi siyaseti galip gelmiş ve İslam öncesi döneme ait rekabetler yeniden harekete geçmişti. Emevi yönetimi Bu dönemde Hz. Ali soyunun üzerinde baskı ve gözetimini eksik etmedi. Toplum Ehl-i beyt'e düşmanlaştırma siyaseti yürütülmekteydi (Yaman, 2007: 75). O dönemde muhalefet etmek için güç ve itibar olarak Emevi hanedanına rakip olabilecek bir tek Haşimi ailesi vardı. Çünkü Haşimoğulları İslam toplumunun değerlendirmesiyle 'Peygamber ailesi' idi. Peygamber soyunun İslam'a taraftarlığı kan bağıyla da desteklenmekteydi. Bu durum Müslüman toplumunun siyasal iktidardan memnuniyetsizlik halinde kimin etrafında toplanacağı konusunda bir fikir vermekteydi. Emevi hanedanı bu durumu gözeterek peygamber soyunu sürekli baskı altında tuttu. Camilerde hutbelerde peygamber soyuna lanet ettirdi.

Emeviler peygamber soyuna yaptıkları bu baskılardan farklı olarak Arap toplumu dışında kalan Müslüman toplumuna da milliyetçi bir bakışla yaklaşmaktaydılar. Arap dışı toplumlar Müslüman da olsalar Arapların mevalileri kabul edilmekteydi. Arap milliyetçiliği Emevi siyasetinin önemli bir prensibi konumundaydı. Arap olmayan Müslümanlar mevali anlayışına göre ‘Araplara hizmet etmek zorunda olan azat edilmiş köleler’ konumundaydı (Yiğit, 2004: 425). Emevilerin bu siyaset anlayışlarından rahatsız olan Arap dışı Müslüman toplumlar, bir muhalefet odağı arayışına yöneldiler. Bu yönelişin adresi ise peygamber soyu Ehl-i beyt oldu. Bu durum aynı zamanda Ehl-i beyt’in sürekli siyasi baskılara maruz kalmasının nedenini de açıklamaktaydı (Gölpınarlı, 2016: 47).

Emeviler ile Ehl-i beyt arasındaki mücadeleler toplumsal muhalefetin Ehl-i beyt etrafında toplanmasına neden oldu. Emevilerin siyasetinden duyulan memnuniyetsizliklere başka bazı muhalefet nedenleri de eklendi. Bunlardan bir tanesi kısa bir sürede feth edilen ve binlerce yıldır var olan Pers/Sasani medeniyetinin mağlubiyetinden duyulan öfkenin yansımasıydı (El Mağribi, 2004: 152). Emevi Arapları Pers imparatorluğunun yıkılmasıyla yaralanmış olan Pers asabiyet duygusunu Arapların dışındaki Müslüman milletlere Mevali statüsü vermekle daha da güçlendirmiş oldular (Yiğit 2004: 425). Pers imparatorluğunun kısa bir sürede ikinci halife Hz. Ömer zamanında feth edilmesi genel olarak İslam’a ve Müslümanların o zamanki devlet başkanı Hz. Ömer’e düşmanlığı tetikleyen bir etkendi. Hem İran/Sasani imparatorluğunun yıkılmasından duyulan rahatsızlık hem de Emevilerin Arap milliyetçiliğine gösterilen reaksiyondan doğan muhalefet Ehl-i beyt’in etrafında toplanmıştı. Peygamber soyu çevresinde birleşen bu muhalefetin asıl özelliği, Emevi milliyetçiliğine karşı çıkmak ve saltanat siyasetine muhalefet eden Ehl-i beyt’i desteklemek değildi. Muhalefet düşüncesinde daha özel amaçlar bulunmaktaydı. Muhalefetin amacı İslam’dan intikam almaktı. İslam toplumunun içindeki muhalefeti desteklemek böyle bir amaca yönelik olarak başvurulan bir metot olarak işlev görmekteydi. Bunun en belirgin örneği Emevilerin Mevali siyasetlerini değiştiren Abbasilerin ilk döneminde ortaya çıkan Şuubiyye hareketi idi. Bu hareket Araplara karşı Arap olmayanların üstünlüğünü savunan özellikle İran asıllı kimselerden meydana gelmekteydi. Bu hareketin mensupları Arapları aşağılama ve küçümseme düşüncesiyle aynı zamanda İslamiyet’e saldırmaktan geri durmuyorlardı (Apak, 2010: 245).

Emevilerin Ehl-i beyt'e karşı takındıkları şiddetli tutumda Arap dışı muhalefet unsurlarının Arap düşmanlığı ortak paydasında Ehl-i beyt'in etrafına toplanmış olmasının Emevi siyasetçilerinde meydana getirdiği öfkenin de önemli payı vardı.

Emevi siyasetçilerin başta Ehl-i beyt olmak üzere muhalefet odaklarına karşı gösterdikleri sert tutumda ve otoriter yönetim anlayışında coğrafi yapının da etkisi vardı. İklim ve coğrafi etkenlerin siyasal sistemler üzerindeki etkisine başta İbn-i Haldun olmak üzere Montesquieu, Adam Simit ve Karl Marx da değinmiştir. Marx'ın ve diğer batılı düşünürlerin doğu toplumlarını tanımlamak için ortaya koydukları değerlendirmeler emperyal içerikler taşısa da bütünüyle göz ardı edilmemelidir (<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1153/13568.pdf>, Er Tr: 8.2.2018). Buna göre Marx'ın "Oryantal Despotizm" dediği sistem Ortadoğu'nun kurak ve düz arazisinden doğmuştu. Bu coğrafyada ortaya çıkan yönetimlerde bütün siyasi güç tek bir merkezde ve liderde toplanmakta ve çoğulculuğu doğuran adem-i merkeziyete imkan tanınmamaktaydı. Çöl ve geniş düzlüklerin bulunduğu coğrafi yapılarda hakimiyet kuran yönetimler de her hangi manevi ve vicdani bir kural veya dini inanışın öğretilerine göre hareket etmediklerinde, muhitin öne çıkardığı tutumlar etkili olmaktaydı. Böyle coğrafi bölgelerde iktidarı elde tutanlar çok katı ve baskıcı olmakta ve yönettikleri toplumlarda ortaya çıkan muhalefetlere şiddetli baskılar uygulamaktadırlar. Ehl-i beyt etrafında oluşan siyasal muhalefete Emevilerin verdikleri şiddetli tepkilerde bu etken de göz ardı edilmemelidir (Akyol, 2011: 105). Yezit'in Ehl-i beyt'e karşı Kerbelâ'da gösterdiği acımasızlık onun yaşadığı coğrafyanın yönetimler üzerindeki otoriterleştirici etkisinden bağımsız düşünülmemelidir. Dolayısıyla Ehl-i beyt'e uygulanan ağır siyasal baskı doğrudan Ehl-i beyt'in peygambere akraba oluşlarına yönelik bir tepki değildir.

Emevi döneminde muhalefete uygulanan siyasal şiddet, ortaya çıkacak olan tepkilerin karakteri için de belirleyici olmuştur. Bu dönemde uygulanan siyasal baskıların meydana getirdiği travma toplumun bir kesiminde 'bu zulüm ve baskı girdabından kendilerini çıkaracak bir kurtarıcı: mehdi' beklentisinin yerleşmesine neden olmaktaydı. Hissedilen bu ihtiyacın yöneleceği adres yine Ehl-i beyt oluyordu. Kurtarıcı aranacaksa bu, fazileti herkesçe bilinen ve ümmetin gözünde güvenilirliği şüphe götürmeyen peygamber soyu arasından çıkabilirdi. İslam toplumu sadece onların etrafında toplanabilirdi. Toplumun içindeki muhalefet kesiminin yaşadığı bu psikolojik

durum Ehl-i Sünnetçe de kabul edilen ‘mehdi’ inanişını ve beklentisini insani düzlemin dışına çıkarıyordu. Çekilen sıkıntılar ancak mehdinin gelmesi ile son bulabilirdi. Fakat sıkıntı ve zulümler o kadar büyüktü ki mehdinin sadece adaletli bir yönetici olması yeterli değildi. Mehdi aynı zamanda olağanüstü niteliklere sahip olmalıydı. İslam toplumuna deva olabilecek tercihleri yerine getirebilecek ve var olan devasa sorunlara çözüm olabilecek biri olmalıydı. Bu ise o kurtarıcının sıra dışı niteliklerle donatılmış biri olmasını gerektirmekteydi.

İslam toplumunda ve özellikle Şia’da kabul gören mehdi beklentisine dayalı inanişın bir kısmı, kaynağını ağır siyasal baskılara duyulan bir öfkeden almaktaydı. Mehdi inanişının diğer bir kaynağı İslam hukuku olan şeriattan ve İslam’ın insanların gündelik hayatlarına getirdikleri mükellefiyetlerden duyulan rahatsızlıklardan kaynaklanmaktaydı. Şia’nın daha çok galiye kollarında söz konusu olan bu arayış İslam şeriatından kurtulmanın bir yolunu ortaya koyma arzusunun ifadesiydi. Buna göre beklenen mehdi ile Kıyamet inanişi arasında bir bağ kuruldu. Mehdinin gelişi ile kıyamet kopacak ve eski düzenden ne varsa hepsi yıkılacaktı. Mehdi cennetasa yeni bir dünya kuracaktı ve bu yeni cennette ibadet, mükellefiyet ve şeriat olmayacaktı. Eski düzeni sürdüren zalim ve zorbalar yeni düzende kurulacak mizanda hesaba çekileceklerdi. Sonrasında mehdi yep yeni bir düzen kuracaktı. Ağır siyasal baskılardan dolayı sağlıksız bir psikolojik durumda olan toplumun bu beklentileri aynı zamanda batını inançların asıl etkeni olmaktaydı. Nitekim mehdi sonrası ortaya çıkacak olan düzenin İslam’ın gelmesiyle ortadan kalkan kadim İran düzeni olduğu tahmin edilebilir. Bu inanişın ana çerçevesinin ifade edildiği şekilde olabilmesi, tamamen yeni bir kurtarıcı rolde yer alacak olan mehdinin gelmesine bağlıydı. Gelecek olan mehdinin ilahi özelliklere sahip olması ve eski düzenin kurucu öncülerinden daha yetkin olması, yeni gelecek sistemin kabullenilmesini daha da kolaylaştıracaktı. Eskiye muhalefetin hukuksal bir problem olarak görülmesinin yolunun kapatılması, yeni sistemin kurucusunun eski sistemin kurucusundan daha üstün bir ilahi desteğe sahip olması sayesinde sağlanmış olacaktır. Cuveyni’nin de değindiği gibi sonradan siyasal bir eylemci olarak ortaya çıkacak olan mehdilik hareketlerinin birçoğunun İran menşeli olması, Şia inanişlarının gerisinde ihmal edilmemesi gereken eski İran/Pers kültürü ve Mecusi inanişları olgusunun olduğunu göstermektedir (1258: 523).

3. TÜRKİYE'DE ALEVİLİK

Günümüz Anadolu Aleviliğinin şekillenmesinde Osmanlılar ile Safevi devleti arasındaki münasebetler en önemli tarihi kesiti oluşturur. Babailik hareketinden itibaren siyasal bir eylem ile kendini gösteren Anadolu Aleviliği Safeviler ile birlikte yeni bir döneme girmiş olur. Kuruluşunda ve genişlemesinde büyük pay sahibi oldukları Osmanlının özellikle Fatih döneminden sonra vergilendirme politikasından dolayı yerleşikliği esas alması, genellikle göçebe yaşayan Türkmenlerin buna muhalefet etmesine neden olacaktı. Ayrıca yerleşik bir devlet düzeni kurmanın, kuralları belli bir şeriat/hukuk ihtiyacını öne çıkarması ve Osmanlının da buna yönelmesiyle serazat yaşamaya alışık göçmenler bundan rahatsız oldular. Dahası Osmanlının düzenli hukuk ihtiyacının bir sonucu olarak uygulamaya koyduğu ortodoks din düşüncesi Batını meşrep anlayışın buna muhalefet etmesini netice verecekti. Zaten Batını düşünce şeriat kurallarına başından beri muhalefet etmekteydi. Babailik hareketi ile kendilerini belirgin bir şekilde gösteren bu heterodoks göçebe Türkmen asıllı zümreler Osmanlının bu yeni yönelişinden rahatsızlık duydular. Osmanlının yeni fetihler yapma politikası gereği sürekli batıya doğru sürdürdüğü genişlemesinin sonucu olarak Anadolu halkının ihmal edilmesi ve üst düzey devlet bürokrasisinin daha çok medrese kökenli disiplinli kesimden karşılanmaya başlaması, kopuşu daha da hızlandırmaktaydı. Diğer taraftan genişlemenin getirdiği bir sonuç olarak ekonomik gider ve maliyetlerin yükselmesiyle vergi ihtiyacının artması ve buna bağlı olarak toprağa bağlılığa yönlendirme politikası da tepkinin nedenlerinden biriydi.

3.1. 1826'ya Kadar Osmanlı Devleti Alevi Toplumu İlişkileri

Bektaşî tarikatı Osmanlının ilk kuruluş yıllarında yeni fethedilen yerlerde tarım, hayvancılık, ticaret gibi ekonomik faaliyetlerin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Osmanlı ordusunun önemli bir kısmı olan Yeniçeriler manevi olarak Bektaşî dergahına bağlıydılar. Bektaşîliğe mensup babalar yeni fetihlere katılmakta ve yerel halkın İslamlaşmasında etkin bir rol almaktaydı. Bu İslamlaşma yerli halkın bu dinle yeni tanıştığını dikkate alan, eski inançların İslam'ın bazı özellikleri ile bağdaştırıldığı ve kaynaştırıldığı bir İslam'dı. Babailik ile başlayan bu süreç Anadolu'da Safevilerin etkin propaganda yaptıkları ve Anadolu'daki heterodoks İslami gruplar üzerinde etkili

olmaya başladıkları on beşinci yüzyıla kadar devam etti. Anadolu'daki heterodoks guruplar Babai geleneğinin bir devamı, Hacı Bektaş kültüne bağlı ve İslamlaşmada yeterince mesafe kat edememiş kesimlerdi. Safevilerin Anadolu'daki göçebe Türkmenler ve Kürt toplulukları üzerinde yaptıkları propagandalar sonucu heterodoks İslami guruplarda Kızılbaşlık temayülü etkin bir şekilde kendini gösterdi. Kızılbaşlığın bir siyasal aktör olarak ortaya çıkması, Osmanlıyı bazı arayışlara iten bir etken oldu. Balım Sultan'ın 1501'de II. Bayezid tarafından Bektaşî dergahının başına getirilmesinin böyle bir arayışın neticesi olduğu konusunda yaygın bir kanaat bulunmaktadır (Melikoff, 1994: 223). Buna göre Osmanlı yönetimince desteklenen Bektaşî dergahının rolü, henüz yüzeysel bir İslamlık yaşayan halk kitlelerini ve Safevi propagandası ile Kızılbaşlığa temayüllü kesimleri yönetimin gözetimi altında kurumlaştırma ve yönlendirme göreviydi.

Bektaşîlik, muhalif duruşları ile Osmanlı yönetimi için tehdit gibi duran Anadolu kırsal nüfusunu Osmanlıya sadık kılma çabasıındaydı. Safevi devletinin on altıncı yüzyılın başından itibaren siyasal bir özne olarak ortaya çıkıp Anadolu Kızılbaş unsurları için Osmanlı yerine alternatif bir müttefik olarak tezahür etmeleri, Anadolu'da doğuya yönelmiş bir halk hareketliliğini de beraberinde getirdi. Safevi etkisiyle meydana gelen bu halk hareketleri Osmanlıda bahsi geçen isyanların meydana gelmesinde etkili bir rol oynadı.

Safevilerin, kendi içlerinde yaşadıkları bir dönüşümden ve buna bağlı olarak sözü edilen isyanların azalmasından sonra, Anadolu'daki Kızılbaş toplumu ile olan irtibatlarında nispi bir zayıflama oldu. Safeviler hakim oldukları coğrafya olan İran'da müteşerri Şia'yı öne çıkarmaya başladılar. Bu değişimle beraber Anadolu göçebe nüfusunun Safevilere besledikleri sempatinin önemli bir gerekçesi ortadan kalkmış olmaktadır. Anadolu göçerlerinin Osmanlıya karşı Safevilere yakın durmalarının önemli bir nedeni Osmanlı'nın uygulamaya koyduğu düzenli bir hukuk sistemi olan şeriat ve Osmanlı'nın vergi politikası idi. Anadolu göçebe topluluğu için hukuk kurallarına uygun bir yaşam sürmek ve vergi mükellefi olmak onların yaşadıkları hayat şartları açısından oldukça sınırlandırıcıydı. Osmanlıya muhalefetleri temelde bu gerekçelere dayanıyordu. Safevilerin ilk başta isyancı bir sosyal çevre olarak Kızılbaş zümrelerine dayanması göçebe toplulukları için bir umuttu. Fakat Safevilerin de egemen bir devlet olarak ortaya çıkıp sosyal hayatı düzenleyen bir hukuk sistemine ve vergi

rejimine dayanmak zorunda kalması Anadolu kökenli Kızılbaş zümrelerinin Safevilere olan ilgisinin azalmasına neden oldu. Bu yüzden Safeviler İran coğrafyasında müteşerri Şia mezhebinin yaygınlaştırmaya çalışırken Anadolu'daki Kızılbaş toplumların kurallı Şia mezhebine uymasını talep etmediler. Safevilerin bu politikasının müteşerri Şialığın Kızılbaş topluluğunu pasifleştireceği korkusundan kaynaklandığı iddia edilmiştir (Gölpınarlı, 1992: 86).

Çeşitli kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı'nın İran'a Safevilerin tarafına geçişleri takip ettiği ve çeşitli şekillerde cezalandırdığı görülmektedir. On yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar olan dönemde Kızılbaşlıkla ilgili resmi belgelerin azlığı dikkat çekmektedir (Taş, 2015: 94). Safevilerin 1600'lü yıllarda Şah Abbas zamanında Kızılbaş zümreleri geri plana itmesi ve daha sonra da Safevi devletinin 1736 yılında yıkılması Osmanlı sınırları içerisinde Kızılbaşların daha sakin bir dönem geçirmesine neden olmuştur. Bu süreçte Osmanlı Devleti'nin Bektaşî tarikatı vasıtasıyla kendi içindeki Kızılbaş topluluklarını sistem içerisinde rehabilite etmekle meşgul olduğu söylenebilir. Bektaşîliğin Kızılbaş toplulukları üzerinde etkili olmasının Kürt Aleviliğinin merkezi olan Dersim bölgesi dışında kalan yerler için geçerli olduğu belirtilmelidir. Dersim'in statüsü Çaldıran'dan itibaren Kürdistan bölgesindeki diğer bölgeler gibi otonom bir nitelik sergilediği için merkezin müdahalesine maruz kalmamıştır. Osmanlı'nın son yıllarına kadar Dersim ile ilgili resmi belgeler daha çok Dersim'de bulunan aşiret mensuplarının çevrelerinde bulunan diğer sakinlere yönelik tacizlerini ifade eden şekavet belgeleridir. Osmanlı'nın son dönemleri aynı zamanda Dersim bölgesi için rapor hazırlama sürecinin de başlangıcı olmuştur. Bu süreçte Dersim'de devlet kontrolünün sağlanması için askeri çözümler önerenler olduğu gibi şekavetin sebeplerine eğilen ve fakirliği önlemeyi öneren raporlar da bulunmaktadır. Diğer taraftan bu bölgelerde cehaleti gidermeye yönelik iptidai okulların açılması da öneriler arasında yer almıştır (Taş, 2015: 97).

3.1.1. Osmanlı Devletinde Alevi İsyamları

Osmanlı Devleti ile Alevi toplumunun ilişkileri Aleviliğin Safeviler döneminde şekillenmiş olmasından sonra doğrudan bu adlandırma altında değerlendirilebilir. Bundan önceki dönem Alevilik/Bektaşîlik/Kızılbaşlık için teşekkül dönemini ifade eder. Bununla beraber Osmanlı'nın ilk dönemlerinde Aleviliğin günümüzde referansı olarak

kabul edilen bazı olaylar cereyan etmiştir. Bundan sonraki bölümde Osmanlı döneminde meydana gelen Alevi karakterli isyanlar ele alınacaktır. Bu isyanlardan en birincisi 1416 yılında çıkan ve 1420 yılında isyanın önderinin idamıyla sonuçlanan Şeyh Bedrettin İsyanıdır.

Şeyh Bedrettin İsyanı, Osmanlı Devleti'nin 1402 Ankara savaşı ile Moğolların bir kolu olan Çağatay hanlığının beylerinden biri olan Timur'a karşı mağlup düşmesi sonrasında başlayan fetret dönemine denk gelir. Osmanlı Devleti Ankara Savaşının mağlubu Yıldırım Bayezid'in oğulları İsa, Musa, Süleyman ve Mehmet Çelebiler arasında dörde bölünür. Çelebi Mehmet kardeşleri ile giriştiği taht mücadeleleri sonrası hakimiyeti sağlar. Bu süreçte merkezi otoritenin zayıflaması ile hem Müslüman hem de gayri Müslim halkta bazı sıkıntı ve memnuniyetsizlikler baş gösterir. Şeyh Bedrettin olayı bu süreçte ortaya çıkar. Olayın Selçuklular döneminde çıkan Babailer isyanı ile bazı benzerlikleri vardır. Bu yönüyle Aleviliğin tarihinde kendisinden söz edilmektedir.

3.1.1.1. Şeyh Bedrettin İsyanı

Osmanlı tarihinde Alevilikle bir şekilde ilintilendirilen ilk olay Şeyh Bedrettin isyanıdır. Şeyh Bedrettin 1339 ile 1368 yılları arasında gösterilen farklı tarihlerden birinde doğmuş, 1420 yılında Osmanlı aleyhine giriştiği bir isyan hareketinden dolayı idam edilmiştir. Bugün Yunanistan toprakları içinde kalan Edirne yakınlarındaki Simavna adlı kasabada doğmuştur. Babası İsrail için Simavna kadısı olduğu görüşü hakimken son zamanlarda bazı araştırmacılar bunun bir istinsah hatası olarak 'gazi' nisbesinin 'kadı' olarak kaydedilmesinden kaynaklanan bir yazım yanlışlığı olduğunu ya da kasıtlı olarak yanlış ifade edildiğini belirtmişlerdir (Severcan, 1997: 1). Buna göre İsrail aslında savaşçı bir gazi iken bazı kayıtlara yanlışlıkla kadı olarak geçmiştir. Şeyh Bedrettin bu yanlıştan dolayı Simavna kadısı oğlu olarak tanınmıştır. Annesi Hıristiyanken ihtida etmiş olan Melek Hanımdır (Dindar, 1992: 332).

Şeyh Bedrettin çeşitli hocalardan sarf nahiv, fıkıh, mantık, astronomi, felsefe gibi alanlarda çeşitli hocalardan dersler aldı. Daha sonra tasavvuf konusunda kendini yetiştirerek tarikata intisap etti. Edirne, Bursa, Konya, Şam, Kudüs ve Kahire'ye tahsil amacıyla gitti. Mekke ve Medine'yi Hac ziyareti vesilesiyle gezdi. İntisap ettiği Ahlatlı Şeyh Hüseyin'in tavsiyesiyle doğuya seyahate çıktı. 1402-3 yıllarında Tebriz'de Timur'un otağında İranlı alimlerle tartışma imkanı buldu. İran'dan tekrar Kahire'ye

döndü. Oradan da Edirne'ye dönmek üzere Konya ve Tire'ye geldi. Tire'de daha sonra kendisi tarafından başlatılacak olan isyan hareketine katılacak olan Börklüce Mustafa ile tanıştı. İzmir'den sonra Kütahya'ya geçerek isyanın elebaşlarından biri olan Torlak Kemal ile tanıştı ve daha sonra Edirne'ye döndü (Dindar, 1992: 332). Burada münzevi bir hayat yaşamaya başladı. 1411'de Yıldırım Bayezit'in oğulları arasındaki taht mücadeleleri sırasında Edirne'nin Şehzade Musa Çelebi tarafından ele geçirilmesiyle Bedrettin Kazaskerliğe tayin edildi. 1413 yılında Musa Çelebi kardeşi Mehmet Çelebi'ye yenik düşünce Şeyh Bedrettin ailesi ile birlikte İznik'e sürgün edilerek göz hapsinde tutuldu. Şeyh'e 1000 akçe de maaş bağlandı (Severcan, 1997: 3).

Şeyh bu durumu kabullenmeyerek tasavvuf görünüşlü siyasi teşkilatlanmaya başladı. Börklüce Mustafa Aydın'da ve Torlak Kemal'de Manisa'da Şeyh Bedrettin'in birer başlısı olarak faaliyetlere girişmiş ve önemli miktarda taraftar kazanmışlardı. Şeyh bu süreçte İznik'ten kaçarak Sinop üzerinden Rumeli yakasına geçti. Çelebi Mehmet 1416'de Börklüce Mustafa'nın sığındığı Selanik civarına kuvvet gönderdi ve orayı kuşattı. Bu kuşatma Şeyh Bedreddin'in Bulgaristan'da isyan etmesiyle geri kaldırılmıştır. Çelebi Mehmet, kuvvetleri ile Şeyh Bedrettin'in üstüne gitti ve onu mağlup etti. Şeyh tutuklanarak padişaha getirildi (Balivet, 2000: 91). Şeyh Bedrettin bir din alimi olduğu için Padişah şeyh hakkında hüküm vermesi için alimler heyetini toplattı. Bu heyet şeyhin faaliyet ve görüşlerinin dini hükümlerle bağdaşmayacağını, bundan dolayı malı ve ailesi korunmak üzere kendisinin idam edilmesine karar verdi. Nakledildiğine göre Çelebi Mehmet Şeyhe kendisi ile ilgili kararı yine kendisinin vermesini isteyince Şeyh Bedreddin kendi hükmünün idam olduğunu söylemiştir. Verilen karar 1420'de Serez'de infaz edilerek cesedi buraya defnedilmiştir (Severcan, 1997: 4).

Şeyh Bedrettin'in fıkıh ve tasavvufta oldukça ileri bir ilmi seviyede olduğu konusunda yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Şeyhin asıl kendinden söz ettiren özellikleri ise felsefi konularda ortaya attığı düşünceleridir. Vahdet-i mevcut'çu olan şeyhe göre yaratma Hakk'ın zuhurudur. Her şey Hakk'ın zatında Hakk'ın zâtı da her şeydedir. Kelamcıların savundukları imkan ve hudus sadece zahirdedir. Hakikatte alem vücud-u mutlak ve vaciptir. Dolayısıyla hulul ve ittihad düşüncelerine de karşı çıkan şeyhe göre bu düşünceler iki varlığın olmasını ve bunların birleşmesini gerektirirdi. Oysa varlık sadece O'ndan ibaretti. Alem Hakk'ın zuhurundan ibarettir ve dolayısıyla

yaratılmamıştır. ‘Allah nasıl isterse öyle yapar’ değildir (M. Şerafeddin, 1997: 109). Allah ‘alemin istidatlarına göre diler ve ister’. Şeyh Bedreddin Hakk ile halkı zahir ve batın olarak değerlendirmektedir. Hakk evrenin batınını halk da hakk’ın zahirini ifade eder (Sevim, 1997: 55).

Bedrettin’e göre öldükten sonra bedenler dirilmeyecektir (Cihan, 1997: 40). Bedenler suretlerin yoğunluk kazanmasından ibarettir. Ölümle suretler parçalanıp asıl olan kalır ve o asıl bir ve ortağı olmayandır. Şeyh aynı yaklaşımla cennet, cehennem ve melek inanışlarına da Batını yorumlar getirmektedir. Buna göre cennet ve cehennem iyi veya kötü hareketlerin vicdanda hasıl ettiği haz ve elemden ibarettir. Seni Hakka götüren her şey melek, onun dışındaki şeylere sevk eden şeyler şeytandır (M. Şerafeddin, 1997: 114). Diğer taraftan Şeyh Bedreddin cennet ve cehennem varlığını inkar edenin tekfir olunacağına da hükmetmiştir (Cihan, 1997: 46). Şeyh Bedreddin’in bu ve benzeri ifadelerinin, tarikat ehlinde manevi bir istiğrak hali olarak görülen şatahat kabilinden sözler olma ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır.

Şeyh Bedrettin’in bu Batını ve vahdet-i mevcutçu yorumlarına ek olarak hakkında en çok gündeme getirilen değerlendirmeler özel mülkiyet konusundaki düşünceleridir. Kendi eserlerinde bizzat yer almamakla birlikte Börklüce Mustafa ve taraftarları özel mülkiyeti tanımamaktadır. Bedrettinilere göre kadınlar dışında her türlü mülkiyet halkın ortak malıdır. Kadınlarla ilgili bu istisna bırakma düşüncesinin de aslında takiyye gereği olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Ayrıca kadın erkek beraber sazlı şaraplı dini toplantılar yapmaları ve ibahiliği savunmaları da şeyh Bedrettin taraftarlarında görülen özelliklerdendir (Severcan, 1997: 6).

Şeyh Bedrettin’in özel mülkiyet ile ilgili düşüncelerinin daha çok Börklüce Mustafa üzerinden yorumlanması bu fikirlerin gerçekten Şeyh Bedrettin’e ait olup olmadığı konusunda tartışmalara da yol açmıştır. Özel mülkiyet ile ilgili sözü edilen fikirlerin Şeyh Badrettin’e değil Börklüce Mustafa’ya ait olduğu ve bu iki tarihi şahsiyetin isyanlarının birbirinden farklı iki olay olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade edenler de bulunmaktadır (Sarıkaya, 2017: 812). Fakat Şeyh Bedrettin’in idamla yargılanırken dönemin uleması tarafından kendisine isnad edilen fikirler Şeyh Bedrettin’in de aynı düşüncelere sahip olabileceğini göstermektedir.

Dönemin Osmanlı kaynaklarında Şeyh Bedreddin ile ilgili çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bedreddin’den sonra gelen Osmanlı tarihçilerinden İdris-i Bitlisi Şeyh

Bedreddin'in yargılanması esnasında ulemanın kendisine 'şeytanın aldatmasına uyduğu, şeriatin dosdoğru yolunu elden bıraktığı, alemin intizamının sebebi olan helal ve haram hükümlerinde zındıka ve ilhadı ehl-i İslam arasında reva gördüğü, bütün dini ve dünyevi fesad ile beraber haksızlık ve huruç bayrağını İslam sultanına karşı kaldırdığı' şeklinde ithamlarda bulunduğunu ifade etmektedir (M. Şerafeddin, 1997: 133-134). Yine Heşt Behişt eseri sahibi İdris-i Bitlisi'nin Şeyh Bedreddin'in ağzından yaptığı aktarmada 'gaybi işaret ile kendi inananlarımla aleme sahip olmak için ortaya çıkıp huruç edeceğim ve memaliki müridlerim arasında taksim edeceğim. İlim kuvveti ve Tevhid sırrının gerçekleşmesiyle ehl-i taklidin, din(millet) kanunlarını ve mezhebini iptal ve geniş mezhebimizle bazı haramları helal kılacağım' dediği ifade edilmektedir (Kacıroğlu, 2011: 243). Fatih döneminin tarihçilerinden Behçetü't Tevarih sahibi Şükrullah Şeyh Bedreddin'in 'La ilahe illallah' deyip 'Muhammed Rasulullah' demediğini belirtmektedir (M. Şerafeddin, 1997: 126).

Şeyh Bedreddin'in bu ifadeleri üzerinden çeşitli yorumlar yapılmıştır. Aktarımlardan anlaşıldığı gibi Şeyh Bedreddin iktidar mücadelesini de içeren bir kalkışmaya girişmiştir. Etrafına toplanan insanlara bazı vaatlerde bulunmaktadır. Bunlardan hareketle Şeyh Bedreddin'in amacı ve nasıl bir sosyal çevreyi temsil ettiği anlaşılabilir. Müritleri arasında alemin mülkünü bölüşeceğinden bahsetmekle etrafına toplanan insanların fakirlik içinde oldukları düşünülebilir. İnananların bir kısmını taklit ehli bir kısmını da ilim ve tevhid sırrına erenler olarak ayırmak ve taklit ehlinin din kanunlarını ve mezhebini iptal etmeyi vaad etmekle batınilerin 'Şeriatin kurallarının zahir ehli için olduğu, sırrı manaya ulaşanlar için şeriata uyma zorunluluğunun olmadığı' şeklindeki düşüncesinden esinlendiği söylenebilir.

Diğer taraftan yaşadığı sosyal çevrenin Hıristiyan nüfusu da içeren bir muhit olmasından hareketle, Hz. İsa'nın Yahudi şeriâtından şarap gibi bazı haramları helal kılması gibi, kendisinin de İslam şeriâtından bazı haramları helal kılmak istediği anlaşılmaktadır. Böyle bir düşünce sahibinin bu hedeflerine ancak peygamber olduğunu iddia etmesiyle ulaşabileceği belli olduğuna göre Şeyh Bedreddin'in kendisini Hz. İsa(as) ve Hz. Muhammed(asm) gibi bir peygamber olarak gördüğü söylenebilir. Kendilerine böyle vaatlerin çekici geleceği kitleler devletin hukuk kurallarına göre yaşamaya alışık olmayan kesimler olabilir. Şeyh Bedreddin adına hareket ettiği kuvvetli ihtimal olan Börklüce Mustafa'nın taraftarları içinde birçok Yahudi ve Hıristiyan ile birlikte

Müslüman ahali de bulunmaktaydı. Şeyh Bedreddin adına hareket eden Börklüce Mustafa mal ortaklığını, basit bir elbise giymeyi, başın açık, saçların traşlı ve ayakların çıplak olmasını telkin ediyordu. Bu düşünceler ile İseviliğin özünde var olan zühde atıf yaparak Hıristiyan nüfusunu yanına çekmeyi arzulamış olmalıdır.

Vahdeti mevcuda kail olan şeyhin bu düşüncenin gereği olarak varlığın helal ve haram diye ikiye ayrılmasını kabul etmediği ve taraftarlarının bundan hareketle bazı gayri meşru toplantılar irtikap ettikleri şikayetleri olmuştur. ‘Müridlerinin hususi toplantılarda genç, ihtiyar, kadın, çocuk hep beraber mumları söndürüp birbirine karışarak şeriatın seddini yıktıkları ve sadedil heva sahiplerinin akidesinin kirlenmesine sebep oldukları’ şeklinde değerlendirmeler yapılmıştır (M. Şerafeddin, 1997: 137).

Şeyh Bedrettin’in yerleştiği ve birçok taraftarlarının bulunduğu eski adı Ağaç Denizi yeni adı Deliorman olan yöre her zaman cemaatdışılığın/heterodoksinin merkezlerinden biri konumunda olmuştur (Melikoff, 1994: 143). Şeyh Bedrettin’in desteklendiği çevrenin önemli özelliklerinden biri de daha önce Babailer hareketinin içinde yer almış kimselerin sınır uçları olarak gelip yerleştikleri yerlerden olmasıdır. Sarı Saltık gibi maiyetinde Batıni itikatların bulunduğu Baba İlyas ve İshak taraftarlarının hicri 662’de gelerek Şeyh Bedrettin taraftarlarının çokça bulunduğu Dobruca’ya yerleştiği bilinmektedir. Tarihsel olarak 1240 Babai isyanı ile 1416 Şeyh Bedrettin isyanı arasında bir hayli zaman olmasına rağmen buranın heterodoksinin eski merkezlerinden bir olduğu düşünüldüğünde Şeyh Bedrettin hareketinin Babailer isyanı ile düşünsel bir çizgi birliği taşıdığı kanaatine varılabilir. Şeyh Bedrettin olayını Anadolu Alevi tarihinin önemli bir halkası haline getiren özellik de konunun Babailer ile olan ilişkisinden dolayıdır. Şeyh Bedrettin’in şeriat kurallarından bazı haramları kaldıracağı şeklindeki ifadeler Bedretiniliğin de Babailik gibi mehdici bir hareket olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde bu vaatler daha önce Batınilik bahsinde izah edildiği gibi beklenen mehdinin şeriatın hükümlerini kaldıracağı inancını hatırlatmaktadır. Şeyh Bedreddin’in bu özellikleri ile Alevi tarihinde yer alması Aleviliğin Batınilikle doğrudan ilgili olduğunu da göstermektedir.

Şeyh Bedreddin vakasının Alevi tarihine ve senkretizmine en önemli etkisinin vahdetül mevcut inancı olduğu söylenebilir. Börklüce Mustafa tarafından savunulduğu düşünülen ve doğrudan Şeyh Bedreddin’in eserlerinde savunulduğu anlaşılmayan mal ortaklığı düşüncesi ise sol siyasal düşünürlerce referans alınan bir değerlendirme olarak

kalmaktadır. Bu düşüncenin doğrudan Alevi inancı içinde kabul gördüğü söylenemez. Fakat Alevi toplumunun özellikle 1980 öncesi dönemde sol siyasal yelpaze ile birlikte anılmasında Şeyh Bedrettin'in bu düşüncesinin önemli bir etkiye sahip olduğu düşünülebilir.

Günümüzde Kızılbaşlar tarafından Serez'de Şeyh Bedrettin'in asıldığı gün anısına ve Şeyhin Serez çarşısında çıplak olarak asıldığı günün yıl dönümünde üryanlar semahı denilen bir anma yapılmaktadır (Melikoff, 1994: 146). Bu semahta erkekler bir peştamal, kadınlar da bir kolu ve omuzu açıkta bırakan oldukça ince bir gömlek giyerler (Melikoff, 1994: 149).

3.1.1.2. Şah Kulu İsyanı

Şah Kulu isyanı Osmanlı Safevi ilişkileri çerçevesinde meydana gelen ve ekonomik temelli olmakla birlikte ideolojik bazı yönler de barındıran bir olaydır. Şah İsmail 1501'de Akkoyunlu devletini yıkarak Safevi devletini ilan ettikten sonra taraftar kitlesinin çoğunlukla Anadolu'da olmasından dolayı, burada yoğun bir propaganda faaliyetine girişti. Şah İsmail'in en büyük rakibi Osmanlı idi. Osmanlı Devleti'ne galip gelmek için bazı taktikler uyguluyordu. Anadolu Türkmen nüfusunun Osmanlı'nın devlet sistemindeki yenileşme hareketlerinden memnun olmamasının da kolaylaştırıcı etkisiyle Safevi propagandacıları, Anadolu'da halkı Osmanlı karşıtı ve Safevi yanlısı olarak yönlendirmeye çalışmaktaydılar.

Safeviler adına propaganda çalışmaları yürüten Erdebil halifelerinden biri de Şah Kulu denilen kişidir. Şah Kulu Erdebil dergahının önemli halkalarından biri olan Şeyh Haydar'ın halifelerinden Hasan Halifenin oğludur. Bu anlamda Erdebil dergahı ile organik bir bağı bulunmaktadır (Boray, 2011: 61). Şah İsmail'in özel daveti ile Erdebil'e çağrılan Şah Kulu orada yüksek düzeyde bir halife olarak yetiştirildi (Akgündüz ve Öztürk, 1999: 131). Daha sonra gizlice Anadolu'ya gelerek faaliyetlere başladı. Şah Kulu'nun faaliyetleri sonucu göçebe Türkmenlerden çok sayıda kimse ona taraftar oldu. Kızılbaş olan bu Türkmenler Osmanlı düzenini 'Yezit Düzeni' olarak isimlendiriyor ve Şah İsmail'in halifelerinin liderliğinde hem İran'a toplu göçler gerçekleştiriyor hem de nezir ve sadaka adıyla topladıkları paraları gizli ve düzenli bir şekilde Safevi idaresine ulaştırıyorlardı (Yaman, 2007: 86). Şah İsmail'in Şahkulu vasıtasıyla çokça taraftar elde etmesinde Osmanlı Padişahi II. Bayezit'in ılımlı kişiliği

ve Ahmet, Selim ve Korkut şehzadeler arasındaki mücadeleler de etkili olmuştur. Selim'in Trabzon'dan ayrılması, Ahmed'in buna karşı Amasya'dan Ankara'ya gelmesi ve Teke Sancağında bulunan Korkut'un da Manisa Sancağına gitmesi Teke Sancağındaki Kızılbaşların hareketlenmesine yol açtı. Osmanlı tarihçilerinden Hoca Sadeddin'in Teke yöresi halkı için sarf ettiği 'doğuştan yaramaz karakterli, insanlıktan eksik, nifakla dolu yüreklerinde fesatlıklar dolu ...' kimseler olarak tarif etmesi Şahkulu'nun etrafına toplanan kimselerin merkezi otorite ile problemlili ve devlet sistematiğine tabi olmak istemeyen kitleler olduğunu da göstermektedir (Eroğlu, 2016: 134).

İsyan 1510'da Şahkulu liderliğinde Teke Sancağına bağlı Korkuteli'nde on bin kişi tarafından başlatıldı. İsyancılar ilk iş olarak Şehzade Korkut'un Manisa'da oluşundan dolayı hazineye el koydular. Daha sonra yörenin kadısını idam ederek dört parça ettiler ve Antalya pazarını talan ettiler (Eroğlu, 2016: 135). Bu eylemler hareketin Osmanlı merkezi yönetimine karşı ve onun da ekonomik ve hukuksal boyutuyla ilgili olduğunu göstermektedir. İsyancılar Osmanlı otoritesine ve kendilerine uyguladıkları hukuk sistemine muhalefet ediyorlardı.

Bu süreçte II Bayezid yetkilerini vezirlere bırakmış ve kendini ibadete vermişti. Aynı zamanda hastaydı. Bu durum büyük bir otorite boşluğu anlamına geliyordu. Rüşvet ve talan kol geziyordu. Tımarlı sipahiler çift bozanların sebep oldukları asayişsizlik yüzünden merkeze akın ederek çare aramış, tımarlarını bırakan çift bozanlar da meydana gelen düzensizlikten dolayı Şahkulu tarafından başlatılan harekete katılmıştı. Bu esnada II. Bayezid'in ölüm haberinin yayılmasıyla veya isyancılar tarafından şayia edilmesiyle Şahkulu 'bundan sonra saltanat benimdir' şeklinde naralar atmıştı. Kütahya'ya saldıran Şahkulu burayı talan ettikten sonra Bursa'ya yönelmiş fakat daha sonra Bursa'ya saldırmaktan vazgeçmişti. Şahkulu'nun üzerine Anadolu Beylerbeyi Karagöz Paşa gittiyse de o da isyancılar tarafından mağlup edilerek öldürüldü (Hammer, 1997: 346). Şehzade Ahmed ve Vezir-i Azam Ali paşa Şahkulu'nun üzerine gitti. Şahkulu Kızılkaya denilen her tarafı kayalarla çevrili bir vadiye sığındı. Osmanlı birlikleri burayı otuz sekiz gün kuşattıktan sonra Şahkulu'nun kayalıklardan bir yol açarak Sivas'a doğru kaçtığı haberi geldi. Ali Paşa yanına aldığı iki bin kişi ile onları takip etti. Sarmısaklık köyü yakınlarında onlara yetişerek savaşa tutuştular. Hem Ali Paşa hem de Şahkulu savaş meydanında öldüler(1511). Her iki ordu

da dağıldı. Şahkulu'nun kurtulan taraftarları Safevi lideri Şah İsmail'in yanına gittiler (Hammer, 1997: 348).

Şah İsmail bu isyancıların, kendi ülkesinde iç isyan çıkarmak isteyenlere gözdağı vermek amacıyla, bir kısmını öldürttü bir kısmını da çeşitli yerlere dağıttı. Lider kadrosundan iki tanesini de kaynar kazanda yakarak öldürdü. Bu durumu da Osmanlı padişahı II. Bayezit'e bildirerek Osmanlı'ya karşı herhangi bir tutum içerisinde olmadığını ifade etmek istedi (Eroğlu, 2016: 138). Diğer taraftan Özbek hanı Şeybek'i mağlup ettikten sonra kafasını koparıp tahnit ederek Osmanlı Padişahına göndermekle de tehdit edici bir mesaj verdi (Hammer, 1997: 349). Şahkulu isyanından sonra Safevilere taraftar çıkan Aleviler Mora adasına sürgüne gönderildiler (Kunt, 2000: 111).

Şahkulu isyanına bakıldığında hareketin siyasi içerikli olduğu görülmektedir. Hareketin lideri olan Şahkulu'nun kurtarıcı mehdi kabul ettiği Şah İsmail adına bir kalkışma içinde olduğu görülmektedir (Yaman, 2007: 87). Bu yönüyle hem Babailer isyanı ile hem de Şeyh Bedrettin isyanı ile ortak özelliklere sahiptir. Kendisine taraftar olan kesimler en başta Osmanlı merkezi idaresine muhalif, hukuki bir sistem altında yaşamaya tahammülsüz yağmacı kimselerdir. İnanış olarak Safevi Erdebil tarikatına tabidirler. Kendilerine çiftbozan Anadolu köylülerinden de katılanlar olmakla hareketin içeriği genişlemiş ve büyümüştür.

Günümüzde Şahkulu isyanını değerlendirenlerden Osmanlı resmi tutumuna göre yaklaşanlar olayı 'Osmanlıya isyan etmiş Kızılbaş zümrelerinin bedeli ağır olmuş bir tenkil hareketi' olarak görmektedirler. Sol eğilimli olup konuyu değerlendirenler ise Şahkulu isyanına 'ezilmiş kesimlerin sömürücü Osmanlı düzenine karşı giriştikleri bir başkaldırı hareketi' olarak bakmaktadır.

3.1.1.3. Nur Ali Halife İsyanı

Nur Ali Halife isyanı doğrudan Şah İsmail'in yönlendirmesiyle çıkarılmış bir isyandır. Şah İsmail 1512'de Kızılbaşlara karşı sert tutumu ile bilinen I. Selim'in Osmanlı tahtına geçtiğini haber aldıktan sonra Rumlu Ali Halife'yi Anadolu'ya göndererek ona bu ülkedeki sofuları toplamasını emretti. Şah İsmail Yavuz'un kendisine karşı saldırıya geçeceğini düşünerek erkenden Osmanlı'ya iç kargaşanın içine sürüklemek istemiş olmalıdır. Nur Ali Halife Şebinkarahisar'da iken üç-dört bin evlik bir topluluk kendisine katıldı. Nur Ali Halife'nin Osmanlıya karşı isyana girişeceği

dönemde şehzade Ahmed de Konya'da kardeşi Yavuz'a karşı mücadele hazırlıkları yapmaktaydı. Bu durum Yavuz'u zor durumda bırakıp Nur Ali Halife'nin işini kolaylaştırmaktaydı (Sümer, 1992: 35). Sivas, Tokat, Amasya ve Çorum Kızılbaşları Nur Ali Halife'nin öncülüğünde ayaklandılar. Amasya'da bulunan Şehzade Ahmed'in oğlu Murat da babasının tahta oturmasını sağlamak amacıyla Nur Ali Halifeden faydalanma düşüncesiyle törenle Kızılbaş tacını giyerek Kızılbaş oldu. Nur Ali Halife Osmanlı kumandanı Faik Bey'i yendi. Bundan sonra Tokat ileri gelenleri kendisini karşıladılar ve Şah İsmail adına hutbe okuttular. Sultan Ali Halife yanında on bin Kızılbaş bulunan Şehzade Ahmet oğlu Murat ile birleştiler. Kısa bir süre sonra Tokat halkının bu duruma muhalefet ettiği anlaşılınca şehir Kızılbaşlarca yakıldı (Üzüm, 2002: 550). Şehzade Ahmet ise oğlunun Kızılbaş olmasını desteklemediği gibi onun Kızılbaşlarla beraber Osmanlıya karşı savaşmasını da tasvip etmemişti. Bundan dolayı Karaman'dan bir kuvvet yolladı. Bu kuvvet Koyulhisar denilen mevkide Murat'a yetiştirilse de mağlup düştüler. Kendisi Sivas'lı olan Nur Ali Halife görevini başarı ile tamamlayarak Erzincan'a döndü. Kısa bir süre sonra Yavuz kardeşi Ahmet ve onun oğlu Murat'ı tamamen bertaraf ederek Osmanlıda tam hakimiyetini sağladı (Sümer, 1992: 35).

Nur Ali Halife çıkardığı bu isyan sonrasında Safevi hakimiyeti altında bulunan Erzincan'a döndü. Daha sonra Çemişgezek'i kuşattı ve burayı idare eden Rüstem Bey savunma yapmadan Nur Ali Halife'ye gönüllü itaat etti. Bu itaatin Safevi Kızılbaşları ile olan inanç birliğinden kaynaklandığı şeklinde düşünceler bulunmakla birlikte bu durum kesin değildir. Rüstem Bey Nur Ali Halife tarafından Şah İsmail'e gönderildi. Rüstem Bey Şah İsmail tarafından Irak'ta bir bölgeye yönetici olarak gönderildi (Gündüz, 2017: 115).

Nur Ali Halife isyanına bakıldığında bu isyanın doğrudan Safevilerin bir kışkırtması sonucu çıktığı görülür. Osmanlı'da Yavuz ile kardeşleri ve yeğenleri arasındaki taht mücadeleleri de bu isyanın kolaylaştırıcı etkenleri olmuştur. Bu döneme gelindiğinde Anadolu coğrafyasında daha önceden Erdebil dergahı merkezli yürütülen propagandanın neticesi olarak Kızılbaş gurupların Osmanlıya muhalefeti belirginlik kazanmış durumdaydı. Safeviler Osmanlı ile mücadelelerinde hem Osmanlı sınırları içinde kendilerine sadık Kızılbaş topluluklarını mobilize ediyor hem de Osmanlı'nın

sınır boylarında ve Osmanlı hakimiyeti altında olmayan yerlerdeki Kızılbaşları yürüttükleri propagandalar ile Osmanlı aleyhine kışkırtabiliyorlardı.

Anadolu'daki kızılbaş topluluklarının Osmanlı aleyhine olarak Safevilere yönelişinin Safevi dergahına bağlılığın ötesinde ekonomik, siyasal ve içtimai nedenleri bulunmaktaydı. Nur Ali Halife tarafından çıkarılan isyan hareketi, doğrudan Anadolu Alevilerinin Osmanlı Devleti'ne karşı çıkardıkları bir isyan olmayıp Safevi propagandasının birincil etkisiyle çıkmış bir harekettir. Şahkulu İsyanından bu yönüyle ayrılır. Şahkulu isyanında Safevi etkisi daha örtük bir şekilde bulunmaktadır. Ekonomik ve siyasal memnuniyetsizliklerin batı Anadolu Kızılbaşları üzerindeki etkisi nispeten Safevilerin isyana teşvik edici propaganda etkisinden daha fazladır. Bu konunun değerlendirilmesi Türk Aleviliği başlığı altında Safevilerin etkisi incelenirken izah edildiği için kısa geçilecektir.

3.1.1.4. Bozoklu Şah Celal İsyanı

Anadolu'da on altıncı yüzyılı başlarında çıkan Alevi/Kızılbaş isyanlarından biri de yine Safevi tahriki ile çıkan Şah Celal isyanıdır. Bozok Türkmenlerinden ve Amasya'nın Turhal kasabası halkından Celal isminde dirlik sahibi bir kızılbaş etrafına toplanan yirmi bin kişi ile birlikte mehdilik davasıyla Tokat'a gelerek ayaklandı. Rumeli Beylerbeyi Ferhat Paşa ayaklanmayı bastırmakla görevlendirildi (Hammer, 1997: 414). Elbistan valisi Şehsuvar oğlu Ali Bey'e de haber verildi. Ferhat Paşa gelmeden Elbistan valisi Ali Bey Şah Celal'in üstüne yürüdü. Ayaklanmacılar Şah İsmail'e ulaşmak üzere Safevilere doğru giderken Ali Bey Erzincan'ın Akşehir bölgesinde Şah Celal kuvvetlerine yetişerek onları mağlup etmiş ve Şah Celal'i de öldürmüştür (Uzunçarşılı, 1988: 297).

Şah Celal isyanında kurtarıcı mehdi misyonu ön plandadır. Alevi paradigmasında mehdi bir kurtarıcı olarak gelip Ehl-i beyt'in düşmanlarından ve Hz Hüseyin'i şehit eden Yezit yanlılarından hesap sorup intikam alacaktır. Şah Celal'in kurtarıcı mehdi misyonuyla Osmanlı siyasal düzenine karşı ortaya çıkması Osmanlı'nın Yezit düzeni olduğu anlamını da içermekteydi. Bu isyanların çıktığı dönem aynı zamanda Safevilerin ilk teşekkül yıllarına denk gelmektedir. Safeviler Kızılbaş/Alevi teolojisinde bulunan mehdi bekleme inancını Osmanlıya karşı ihtilal hareketleri çıkarma ve desteklemede bir araç olarak kullanmışlardır (Ocak, 2005: 286).

Hareketin arkasında Safevilerin tahrik edici etkisinin olması ekonomik ve siyasal bazı gerekçelerin göz ardı edilmesini gerektirmez. Nitekim diğer Kızılbaş isyanlarında olduğu gibi Şah Celal isyanında da harekete katılanların ekonomik alt sınıf mensupları ve dar gelirliler olduğu görülmektedir. Bundan dolayı isyanın sosyal gelir dağılımı bozukluğundan kaynaklanan gerekçeleri de göz ardı edilmemelidir.

3.1.1.5. Kalender Çelebi İsyanı

Bu isyan hadisesi Osmanlı ordusu Mohaç savaşında iken Karaman'da çıkmıştır. Bektaşî dergahının postnişini Kalender Çelebi'nin etrafına toplanan yirmi-otuz bin Alevinin sancak beyleri ve eyalet valilerini mağlup etmesiyle büyümüş bir harekettir. Bu isyanda Çiçekli, Akça Koyunlu, Masadlı, Bozoklu gibi büyük Türkmen aşiretleri Kalender Çelebi'nin yanında yer almışlardı (İlgürel, 2001: 249). İsyan haberi dönemin padişahı Kanuni'ye ulaşınca isyanı bastırmakla Vezir-i Azam İbrahim Paşa görevlendirildi. İbrahim Paşa yanında beş bin civarında askerle beraber Kalender çelebi üzerine yürüdü. Yol esnasında daha önceden Kalender Çelebi'ye yenilen askerler de İbrahim Paşa'ya iltihak etmek istedilerse de İbrahim Paşa onları ordu karargahına almadı. Bunun sebebi Kalender Çelebinin ordusunun büyüklüğünün kendi askerleri tarafından anlaşılmasıyla mücadelede zaafa düşme ihtimaliydi (Hammer, 1997: 455). Bunun yerine isyancılara katılan Dulkadirli sipahilerinin boy beyleri davet edilerek onlarla anlaşma yapıldı. Bu anlaşmaya göre daha önce her ne sebeple olursa olsun dirlikleri ellerinden alınan ve bundan dolayı isyancılara katılan sipahilerin dirliklerinin kendilerine geri verileceği ilan edildi. Bu plandan sonra isyana katılan Dulkadirli sipahilerin ve Türkmen aşiretlerin ayrılmasıyla Kalender Çelebi'nin taraftarları çözülmeye başladı. Bunu gören İbrahim Paşa geceleyin yaptığı baskınla Kalender Çelebi'yi mağlup etti ve onu idam etti(1527) (Uzunçarşılı, 1988: 347).

Kalenderoğlu isyanına bakıldığında isyana katılanların büyük oranda Alevi/Kızılbaşlar olduğu görülmektedir. Bundan hareketle Kalenderoğlu isyanının inanç temelli bir isyan olduğu düşünülmemelidir. İsyanın asıl nedeni dirliklerin dağıtılması konusundaki haksızlıklar ve daha önce verilen dirliklerin geri alınması gibi uygulamalardır. Dulkadiroğulları beyliği Osmanlıya katıldıktan sonra daha önce kendilerine dirlik verilmiş bazı kimselerin dirliklerinin ellerinden alınması onların bu isyana katılmalarında önemli bir amil olmuştur. Bunun göstergesi de İbrahim Paşanın

isyani bastırma taktiği olarak tımarları alınmış olanlara tımarlarının geri verileceğini söylemesiyle Kalender Çelebinin yanında isyana katılmış olanların İbrahim Paşaya itaat etmeleridir.

3.1.1.6. Baba Zünnün İsyanı

Baba Zünnun ayaklanması da bir vergilendirme olayı bahanesiyle patlak vermiştir. İçel Sancak beyi Mustafa Bey'in sancağın kadastro ile ilgili verdiği emir bölgenin sakinlerinden Alevi Türkmenleri rahatsız etmişti. Bu işle de Kadı Muslihiddin ile onun katibi Mehmed ilgilenmekteydi. Mustafa Bey'in verdiği emirden dolayı bir öfke meydana gelmiş tepki için bir bahane aranılır olmuştur. O bahane de kısa bir süre sonra geldi (Hammer, 1997: 454). Bozok'taki Alevi Türkmenlerinden Sülün oğlu'nun tasarrufundaki mezrada görevli memur iki yüz akçe vergi yazıyor. Sülün oğlu da tahrir memuru Kadı Muslihiddin ile Sancakbeyi Mustafa Paşa'ya başvurarak verginin yüz akçeye indirilmesini rica ediyor. Bu rica kabul edilmediği gibi Sülün diye meşhur olmuş Kadri Hoca Baba'nın, sakalı traş ediliyor. Diğer bir bilgide içlerinden bir dedenin de sakalı traş ediliyor. Bunun üzerine Sülün Kadri Hoca Baba'nın oğlu Şah Veli ve buranın Alevilerinden Baba Zünnun, Türkmen aşiretlerini ayaklandırıyorlar. Ayaklanmacılar Osmanlı'nın yerel birçok idaresi ile yaptıkları mücadelede Osmanlı güçlerini mağlup ediyorlar. Nihayetinde Diyarbakır Beylerbeyi Hüsrev Bey ile Adana'da Piri Bey ayaklanmayı bastırarak isyancılar etkisiz hale getiriliyor (Uzunçarşılı, 1988: 346).

Aynı sene içerisinde Adana'da Kara İsalı Türkmenlerinden Safevilerin daisi olan Veli Halife ve Domuz Oğlan, Tarsus'ta da Yekçe Bey isyanları vukua geldi. Bu isyanlar da Adana Beyi Piri Bey vasıtasıyla bastırılmışlardır (Hammer, 1997: 454).

Baba Zünnun ve onların isyan bölgesine yakın yerlerde çıkan ayaklanmalara bakıldığında daha önceki Alevi isyanlarında olduğu gibi bu isyanların da ekonomik gerekçelerin etkisiyle meydana geldiği anlaşılmaktadır. Vergi ve tımar politikasından dolayı Osmanlı merkezi idaresine kızgın olan ve gelir düzeyi yetersiz Kızılbaş Türkmenlerin Safevilerden aldıkları destek ve yönlendirmeler sonunda isyan ettikleri görülmektedir.

3.1.1.7. Celali İsyamları

Daha önceden çıkan Şah Celal isyanından itibaren Osmanlıda isyan girişiminde bulunmaya çalışanlara Celali denilmeye başlandı. Celali İsyamları on altıncı yüzyılın sonları on yedinci yüzyılın başlarında meydana gelen ve Osmanlı'nın çeşitli kademelerdeki devlet görevlileri veya Yeniçeri askerlerinin katılımıyla genişleyen başkaldırı olaylarıdır. Bu olaylara dünyada ve Osmanlıda meydana gelen bazı gelişmeler ve değişimler neden olmuştur. Osmanlı'nın en doğal sınırlarına ulaşmasıyla orduların giderleri büyük oranda artmıştı. Aynı dönemde Amerika kıtasının bulunmasının ekonomik sonuçları Osmanlı'yı etkilemeye başlamıştı. Amerika'dan gelen gümüş Osmanlıdaki fiyat dengesini bozmuştu. Fiyat hareketlerinden kaynaklı olarak gelirleri değer kaybı yaşayan kapıkulu askerleri, bu farkın kapatılmasını talep ettiler. Aynı zamanda savaş teknolojisi ile ilgili Avrupa'da yaşanan gelişmeler Osmanlı'nın Avrupa'ya karşı başarısızlığına ve bu da Osmanlı'nın savaş teknolojisinde Avrupa'yı taklit etmesine neden oluyordu. Ordunun ve kullanılan silahların yenilenmesi maliyeye yük getirirken yeni fetihlerin durmasıyla meydana gelen açığın kapatılması için yeni vergilerin konulması gündeme gelecekti. Vergilerin kaynağı ise Anadolu köylü üreticisi idi (Acun, 2018).

Amerika kıtasının bulunmasıyla Avrupa'da meydana gelen altın bolluğu ve eşzamanlı olarak yaşanan nüfus artışı ve sanayileşmenin hızlanması süreçleri bu kıtada gıda ve hammadde ihtiyacının artmasına neden oldu. Avrupa bu ihtiyacını karşılamak için Osmanlı ve doğuya yönelirken Osmanlı'da gıda darlığı yaşanmaya başladı. Yeni ticaret yollarının bulunması Osmanlı'nın ticaret gelirlerinin azalmasına neden olmuştu. Bu süreçte imparatorluk içindeki esnaf loncaları inhitat sürecine girmişti. Aynı dönemde İran ve Hindistan'a işlenmiş eşya karşılığı kıymetli maden akışı olduğu için para kıtlığı baş göstermişti (Acun, 2018).

Para ve gıda darlığının yaşandığı bir süreçte gelirleri belirli bir seviyenin altına düşmeyen özellikle Kapıkulu askerleri ellerinde meydana gelen servet birikimi ile para darlığı yaşayan kesimlere yüksek faizle para verdikleri için aradaki gelir düzeyi farkı daha da arttı. Böyle bir ekonomik ortamda toprak işleyen ve üretim yapan kesimler üretim yapma imkanlarını gittikçe kaybettikleri için arazilerini terk ederek belli guruplar halinde bir nevi haramilik denilebilecek çeteleşme yoluna gittiler. Bu dönemde kendi

arazisini bırakarak üretim yapmayı terk edenlere çiftbozan deniliyordu. Çiftbozan olup orada burada başıboş gezenlere de Levend denilmekteydi (Aktan vd., 2002: 7-12).

Çiftbozanlığa bağlı olarak sayısı artış gösteren levendat gurupları Celali isyanlarının başlaması sürecinde resmi devlet görevlileri arasında yaşanan rekabette bir tarafta yer alarak karmaşanın daha da derinleşmesine neden olmaktaydı. Şehir ve kasabalarda oturan ve sivil idare ve adli yetkileri ellerinde bulunduran kadılar ile kadıların etrafında kümelenen ayan ve eşraf bir tarafta yer alırken, hükümet mensupları ve umera denilen kimseler diğer tarafta yer almaktaydılar. Bu ikisi arasındaki rekabet ortamında levendat denilen çiftbozanlar, arazi ve sürü sahibi umera etrafında kümeleniyorlardı. Levendat denilen çiftbozanlar şehir ve kasabalardaki kadı ve ayanların nüfuz alanında üretim yapmaya devam eden köylü kesimin üzerine baskınlar yapmaktaydılar (Akdağ, 2017). Bu baskınlarda yerel hükümet temsilcilerinin himayesine mazhar oluyorlardı.

Tımarlı sipahilere göre daha avantajlı duruma geçen kapıkulları ile tımarlılar arasında da bir rekabet ortaya çıkmıştı. Yeniçeriliğin avantajlı duruma geçmesiyle tımarlı sipahiler kapıkulluğuna yönelik bir duruma gelmişlerdir. Diğer taraftan yeniçeriler hukuki olarak askeri kanunlara tabi oldukları halde kendilerine sivil idare ve adliye karışmazdı. Kapıkullarının sahip oldukları bu avantaja ek olarak çiftçilik ve ticaret yapabilmeleri onları daha da avantajlı kılmaktaydı. Halk ile kapıkulları arasında çıkan hukuksal sorunlarda kapıkulları avantajlı bir konumdaydılar. Hukuksal süreç reayanın aleyhinde işlemekteydi (Akdağ, 2017).

Celali isyanlarının başladığı süreçte Osmanlıda toplumsal durum içeride ve dışarıdaki iktisadi etkenlerin tesiriyle sosyal patlamalara gebe olabilecek bir konumdaydı. Belgelerde gurbet ve çingeniyen denilen bir guruptan da bahsedilmektedir ki bunlar dilencilik ve gezgincilik yaparken ellerindeki alet-i lehv ve lüb ile işsiz güçsüz leventleri ahlaksızlık ve yolsuzluklara sevk ediyordu (Akdağ, 1995: 150-151).

Osmanlı'nın Celali isyanları arifesinde içine düştüğü iktisadi krizin etkisiyle, ilmiye sınıfının sahip oldukları avantajlardan faydalanmak için, Anadolu'da medreselere bir yığılmanın olduğu görülmektedir. Medreseliler halkın arasında yardım toplamaya çıktıklarında bu durum hükümet görevlileri tarafından engellenmeye çalışılmış ve bu durum medreselilerin protesto eylemleri düzenlemelerine neden olmuştur. O dönemde kendilerine softa denilen medrese talebeleri ile levendatlar bazen

ayrı bazen beraber hareket ederek isyan faaliyetleri tertip etmekteydiler. İsyan faaliyetlerini engellemekle görevli tımarlılar ise yukarıda bahsedilen kapıkulluğu ve hükümet temsilcilerine karşı muhalefetlerinden dolayı bu isyancıları örtülü olarak himaye ediyorlardı (Aktan vd., 2002: 15).

Celali denilen isyanlar böyle bir sosyo ekonomik süreç içerisinde ortaya çıktı. Celali isyanlarında dikkat edilmesi gereken en önemli nokta hareketin inanç temelli olmanın çok ötesinde bir niteliğe sahip olmasıdır. Yani on altıncı yüzyılın sonunda Osmanlıya karşı ortaya çıkan Celali isyanları Alevilerin Sünni Osmanlıya karşı giriştikleri mezhep farklılığına dayanan bir isyan süreci değildir (Akdağ, 1995: 120). Bu isyan hareketlerinin asıl nedeni yukarıda izah edildiği gibi başta içeridekiler olmak üzere bazı dış etkenlerin de tesiriyle meydana gelen ekonomik ve sosyal sorunlar ile Osmanlı idaresinde meydana gelen bozulmalardır.

Bu dönemde birçok isyan hareketleri meydana gelmekle beraber en bilinenleri Karayazıcı Abdülhalim, Deli Hasan, Taviil Ahmet ve Canbolatoğlu isyanlarıdır. Karayazıcı Abdülhalim aslında Osmanlı merkezi idaresince yerel düzeyde meydana gelen asayiş olaylarına müdahale etmek üzere Malatya tarafına vazifelendirilen 'İl Erleri' denilen askeri birliklerin başına tayin edilmiş bir görevlidir. Sonradan çeşitli görevlendirmeler ile Sancakbeyi olacak kadar terfi etti. Bu görevde iken yapılan görev değişikliğini kabullenmek istemedi. Etrafına toplanan leventler ve köyünü terk eden köylülerle yeni gelen sancakbeyini öldürdüler. Karayazıcı Abdülhalim Urfa civarında yaptığı yağmalamalarla beraber orada kendisini kuşatmaya gelen birliklere karşı uzun müddet dayandı. Daha sonra merkezden istenen kendi taraftarlarından birisinin kuşatmacılara teslim edilmesi karşılığında kuşatma kaldırıldı. Kendisi kaleden çıktıktan sonra yine üzerine gönderilen kuvvetlere karşı otuz bin kişiyle karşılık verdiği halde 1601'de mağlup düştü ve kaçtı. Eceliyle öldü (Aktan vd., 2002: 15). Yerine oğlu Deli Hasan aynı gurubun başına geçti.

Deli Hasan Osmanlı güçleriyle yaptığı mücadelelerde elde ettiği galibiyetlerin etkisiyle Kütahya gibi yerlerde halkı tedhiş edici olaylar çıkardı. Merkeze giden şikayetleri, ordu Avusturya'ya karşı savaş ile meşgul olduğu için dikkate alma imkanı düşüktü. Bundan dolayı Deli Hasan'a 1603 yılında barış yoluyla Bosna Beylerbeyliği, etrafındaki kimselerden bazılarında da çeşitli idari görevler ve askerlere de Kapıkulluğu görevi verilerek isyan hareketi sona erdirildi (Boray, 2011: 78).

Deli Hasan isyanından sonra sekbanlıktan yetişme Tavail Ahmet adında birisi Karaman taraflarında 1605'te isyana başlayıp Celali olmuştu. Onunla başa çıkmak için gönderilen Osmanlı kuvvetleri de başarılı olamamış ve I. Ahmet onu isyandan vazgeçirmek için Şehrizer beylerbeyliğini ona vermek zorunda kalmıştır. Daha sonra kendisi Bağdat'ı da ele geçirmiştir. Sonunda 1607 yılında Kuyucu Murat Paşa Osmanlı adına Tavail Ahmet isyanını bastırmıştır (Boray, 2011: 78).

Celali isyanları döneminde ayaklananlardan biri de Kürt asıllı ve Kilis çevresini Yurtluk statüsünde idare eden Canbolat Bey'dir. Bu isyanın çıkış nedeni Halep Beylerbeyi ile ilgilidir. Kendisine Halep beylerbeyliği verilen Canbolatoğlu Hüseyin Bey Çağalazade Sinan Paşa komutasında İran seferine memur edilmiş fakat savaşa geç geldiği için ordu Safevilere karşı yenilmişti. Canbolatoğlu Hüseyin Bey yeniliden sorumlu tutulmuş ve idam edilmiştir (İlgürel, 1993: 144). Hüseyin Bey'in vekili olarak Halep'te bulunan Ali Paşa amcasının idam edilmesinden dolayı isyan etti. Şam ve Trablusşam'da hakimiyet sağladı. Kuvvetlerini Osmanlı ordusu gibi düzenledi ve kendi adına hutbe okuttu. Avusturya seferinden dönen Kuyucu Murat Paşa 1607'de şark seferine çıktı. Yapılan çarpışmada Ali Paşa Kuyucu Murat Paşa tarafından mağlup edildi. Kendisi Kilis ve Halep'e kaçtı. Halep'te halk tarafından kendisine tepki gösterildi. Canbolatoğlu ile beraber yakın kabilelerden Manoğlu Fahreddin Paşa ile Dürzi askerleri de Osmanlı ordusu ile savaşmıştı. Bu savaştan sonra Dürzi askerler de dağıldılar (Boray,2011: 80). Canbolatoğlu sığınacak emin bir yer bulamayınca padişahтан af diledi ve kendisini affettirmeyi başardı. Temişvar kalesi beylerbeyliğine görevlendirildi. Burada da halk ve askerler kendisinden şikâyetçi olunca Belgrad'da bulunan Kadızade Ali Paşanın yanına sığındı. Kuyucu Murat Paşanın müdahalesiyle hapis ve daha sonra idam edildi(1611) (İlgürel, 1993: 145). Bu olaydan sonra Canbolatoğlu aşireti ikiye bölündü. Sayıca az olan kısım sonradan Dürzi Canbolatoğlu ailesi olarak ortaya çıkacakları Lübnan'a gitti. Geriye kalan kısım bugünkü Türkiye Suriye sınırında bulunan Kürt dağının iki tarafında kaldılar ve on sekizinci yüzyıl boyunca Kilis'in siyasetini belirleyen güç oldular.

Celali olarak isimlendirilen isyanlardan bir tanesi de Celali Kalenderoğlu isyanı idi. 1592 yılında az bir kuvvetle Ankara civarında isyana başlamış daha sonra kendisine Ankara Sancakbeyliği verilmişti. Ankara'ya geldiğinde halk tarafından sevilmediği anlaşılmıştı. Kara Said gibi reisler ve Canbolatoğlu isyanından dağılan isyancıların

kendisine katılmasıyla otuz bin kadar kuvvetle Bursa, Manisa ve Aydın civarında baskınlar düzenledi ve bazı Osmanlı birliklerini mağlup etti. 1608 yılında Kuyucu Murat Paşanın Kalenderoğlu üzerine gitmesiyle Göksun taraflarında yapılan mücadelede Kalenderoğlu kuvvetleri dağıldı. Kalenderoğlu oradan doğu Anadolu'ya daha sonra da İran taraflarına geçti. Ordusunun bir kısmı dağıldı bir kısmı da Şaha katıldı (Boray,2011: 83).

Anadolu'da uzun süreli Celali isyanları sırasında halk çiftçilik yapamaz duruma gelmişti. Umumi asayiş bozulmuştu. Bu durumda 1609'da çıkarılan Adaletname adında fermanla Celâliliğin sebepleri, halkın çektiği ıstırapları belirtilir. 1500'lü yılların sonu 1600'lü yılların başlarında çıkan isyanlara bakıldığında bu isyanların 1510-1528 yılları arasında çıkan isyanlardan farklı niteliklere sahip olduğu görülür. Erken dönemde meydana gelen isyan hareketlerinde ekonomik gerekçeler oldukça etkili olmakla beraber Safevilerin tahrikine bağlı Mezhep farklılığının da isyanların önemli bir rengini oluşturduğu görülür. On altıncı yüzyıldan itibaren çıkan Celali isyanları ise tamamen Osmanlının ekonomik, askeri ve idari sisteminde meydana gelen aksama ve bozulmaların ve dünyanın diğer yerlerinde meydana gelen ekonomik ve teknolojik gelişmelerin etkisiyle ilgilidir.

3.2. 1826 Sonrası Osmanlı Devleti Alevi Toplumu İlişkileri

1826 yılında Yeniçeri Ocağı siyasal erke itaat etmediği gerekçesiyle kapatılmıştır. Yeniçeri ocağının kapatılmasının Bektaşilik açısından da önemli bir evrenin başlangıcı olması Yeniçeri ocağının Bektaşiliğin manevi himayesinde olması ile ilgilidir. Yeniçeri ocağı Sultan Orhan(saltanat dönemi 1324-1362) zamanında kuruldu (Akgündüz ve Öztürk, 1999: 41). Kuruluşundan itibaren Bektaşî dergahı ile bağlandı. Dolayısıyla Bektaşilik ta başından beri Osmanlı ordusunun en önemli kısmının üzerinde nüfuz sahibi bir tarikat konumunda oldu. Yeniçeri birliklerine Bektaşî babaları eşlik eder ve her Yeniçeri birliğine katılmadan önce Hacı Bektaş yoluna uyacağına yemin ederdi (Yaman, 2007: 126).

Yeniçeriliğin başka bir tarikat yerine Bektaşiliğe bağlanmasının nedeni konusunda çeşitli değerlendirmeler yapılabilir. Bunun nedeni Bektaşiliğin heterodoks ve İslami ibadet kurallarına riayette daha müsamahakar olmasının devşirmelerden oluşan Yeniçerilere daha uygun olduğu ve onların bu tarikata daha kolay uyum sağlayacağı

düşüncesi olabilir. Diğer taraftan Bektaşî dervişlerin Osmanlı ilk döneminde fetihlerde aldıkları roller de böyle bir bağlantının kurulmasında etkili olmuş olabilir.

Yeniçeri ocağı ile Bektaşilik arasındaki bağlantı yüzyıllar boyunca bu şekilde devam ettikten sonra Osmanlının birçok alanda yaşadığı yozlaşmanın orduya ve Yeniçerilere de yansması bu ordunun kaldırılmasını ve ocağın kapatılmasını gündeme getirdi. Haziran 1826'da Yeniçerilerin bir kere daha isyan etmeleri üzerine II. Mahmut halk, ulema ve Yeniçerilerin dışında kalan ordunun yardımcılarıyla isyanı bastırdı. Binlerce Yeniçeri askeri katledilerek ocak kapatıldı (Akgündüz ve Öztürk, 1999: 244).

Ocağının kapatılmasından sonra bazı Yeniçeriler tepkilerden korunmak amacıyla önceden beri bağlı buldukları Bektaşî dergahlarına sığındılar (Dursun, 2014: 197). Bektaşiliğin Yeniçerilerin sığınağı olması ve bunun de ileride meydana getireceği sıkıntıların düşünülmesi, Bektaşilik konusunu da gündeme getirdi. Padişah II Mahmut ocağın kapatılmasından sonra Bektaşiliğin de durumunu görüşmek üzere 8 Temmuz 1826'da Sadrazam, vezirler, Kazaskerler, Şeyhülislam, kadı, alim, tarikat şeyhleri ve büyük cami hocalarının katıldığı bir meşveret meclisi düzenledi (Yaman, 2007: 126; Akgündüz ve Öztürk, 1999: 244). Meşveret meclisinde tarikat şeyhlerinin bazıları Bektaşilik ile ilgili herhangi bir değerlendirme yapmazken bir kısım tarikat ehli ise bazı Bektaşilerde dine uygun olmayan özelliklerin bulunduğunu ifade ettiler. Ulema kesiminden bazıları ise bu tarikat ile ilgili daha net ifadelerle kuşkularını ifade ettiler. Meşveret meclisinde ayrıca Bektaşilerde dine aykırı davranışlarının bulunduğu ve bunun Yeniçeri ocağını etkilediği de ifade edilmiştir (Dursun, 2014: 197).

Meşverette alınan kararlarda eski Bektaşî tekkelerinin kapatılması ama yıkılmaması, son altmış yıl içerisinde yapılan Bektaşî tekkelerinin yıkılması, eski ve yeni tekkelerde bulunan şeyh ve dervişlerin araştırılarak suçlu olanların cezalandırılmasına karar verilmiştir. Bektaşilerin hepsinin mühlid ve zındık olmadığı, onların içinde iyi hal sahibi kimselerin bulunduğu, bundan dolayı Ehl-i Sünnet olanların sürgüne gönderilmemeleri, geriye kalanlarına ise dini telkinlerin yapılması ve itikatlarının düzeltilmesi gerekliliği vurgulanmıştır (Dursun, 2014: 196).

Bektaşî tekkelerinin kapatılması da aynı meşverette alınan kararlardandır. Başta İstanbul olmak üzere Rumeli, Anadolu, Mısır, Bağdat, Halep, Kıbrıs ve Girit'teki tekkelerin kapatılması kararlaştırılmıştır. Bu tekkelerden bazıları içlerindeki türbeler hariç bırakılmak üzere yıktırılmıştır.

Meşveret meclisinin kararı uygulamaya başlanmış ve Bektaşî tekkelerine ait eşya, emlak, hayvan, kitap ve binaların da kayıtlara geçirildikten sonra durumuna göre kullanılmasına karar verilmiştir. Buna göre vakıf olan arazilerin ilk önce vakfedene, mülkü olanların asıl sahiplerine veya varislerine, durumu uygun olan tekkelerin buldukları bölgenin mescit cami ihtiyacına, geriye kalanların kira, emanet, iltizam ve müsadere usulüyle değerlendirilip gelirlerinin yeni oluşturulan ordunun giderlerine harcanması için hazineye devredilmesine karar verilmiştir. Bu yolla Bektaşîlerin iktisadi bağımsızlıklarına hizmet eden mülkleri ellerinden alınmıştır (Maden, 2012: 10).

Bektaşîlerin Sünnileştirilmesi çalışmalarına da bu süreçte başlanmıştır. Bektaşî tekkelerinde bulunan dervişler ulemanın yoğun bulunduğu yerlere sürgüne gönderilmiştir. Bununla dervişlerin düşüncelerinin Sünniliğe yaklaşması, dervişlerin düşüncelerini başkalarına aktarma imkanına sınır getirilmesi ve onların talip kitlelerine ulaşmasının engellenmesi planlanmıştır. Aynı dönemde Bektaşîlere yapılanların halk arasında kabul edilebilir olduğuna inanılması için onların zındık ve mülhit oldukları, namaz kılmadıkları, Ramazan orucu tutmadıkları, içki içtikleri propaganda edilmiştir (Dursun, 2014: 198).

Kapatılmayan Bektaşî tekke ve türbelerine ise başka tarikatlardan şeyh ve türbedarlar atanmıştır. Özellikle merkez tekke olan Hacı Bektaş Veli dergahına ve Abdal Musa tekkesine Nakşî şeyh, diğer Bektaşî tekkelerine de Nakşî, Kadiri, Rufai, Sa'dî tarikat şeyhleri atanmıştır (Maden, 2012: 10).

Bektaşîler kendilerine yönelik bu baskılara karşı takiyye denilen yöntemle gizlenerek Sünnilik kisvesi altına girip saklanmışlardır. Bektaşîler bu dönemde Sünni bazı tarikat mensuplarını da etkilemişlerdir. Bektaşîler aralarında anlaşabilecekleri bir işaret dilini oluşturarak baskılara karşı kendilerini korumaya çalışmışlardır. Aynı dönemde Bektaşîlerin kendi aralarında topladıkları paralarla fon oluşturdukları ve II. Mahmut'a karşı tavır aldıkları da bilinmektedir (Dursun, 2014: 199).

Bektaşîlere yönelik Osmanlı merkezi yönetiminin bu tavrı kısa bir süre sonra daha II. Mahmut'un saltanatı devrinde yumuşama emareleri göstermiştir. Bu süreçte Bektaşî dervişlerinin, itikatlarının düzelmesi veya Nakşî olmaları şartıyla bağışlanacaklarına karar verilmiştir. Peyderpey affedilen dervişlerin 1832 yılından itibaren kapatılan tekkelerini gizlenmeye ihtiyaç duymadan yeniden açtıkları ve kısa bir süre sonra tarikatın tekrar güçlendiği görülmüştür. Özellikle Sultan Abdülaziz döneminde(1861-

1876) Bektaşiler tekrar eski güçlerine eriştiler. Hem devlet bürokrasisi içinde hem de ilmiyede görev almaya başladılar. Bektaşiler kendilerine karşı baskının hafiflemesinden yeterince faydalanmak ve yeniden meşru bir zemine kaymak için yayın faaliyetlerine de girmişlerdir. Yayın faaliyetleri II. Abdülhamit döneminde yavaşlamış ve II. Meşrutiyetle beraber yeniden artış göstermiştir (Maden, 2012: 15). Fakat dikkat çeken bir nokta şurasıdır ki Bektaşi tekkeleri ile ilgili resmi yasak Sultan Abdülmecit(1839-1861), Sultan Abdülaziz(1861-1876) ve Sultan Abdülhamit(1876-1909) döneminde de devam etmiştir. Bektaşilerin faaliyetleri resmi erkin kendilerine göz yumması şeklinde gerçekleşmiştir.

II. Meşrutiyetin ilanından sonra Bektaşiler konumlarını daha da güçlendirdiler. Bu dönemde kapatılan dergahlar tekrar açılmıştır. 1826 öncesi tarikat tekkelerinin bulunmadığı yerlere de yeni dergahlar yapılmıştır. Bektaşiler merkezi yönetimden, daha önce kendilerinin yerine başka tarikat şeyhlerinin atandığı dergahlara yeniden Bektaşi şeyhlerinin atanmasını ve kendilerinden alınan vakıfların tekrar iadesini talep etmişlerdir. Merkezi hükümet ise bu sorunu yerel yöneticiler eliyle çözüm bulmaya çalışmış ve bu süreçte Nakşi-Bektaşi post çekişmeleri yaşanmıştır. Aynı dönemde özellikle Rumeli'deki Bektaşi dergahlarının milliyetçilik ve bağımsızlık hareketlerini aktif bir şekilde destekledikleri görülmüştür (Dursun, 2014: 200).

Bektaşilerin meşrulaşma sıkıntıları yaşadıkları 1826 sonrası süreçte başka bir arayışa daha girdikleri görülmektedir. Bu da Osmanlı rejim muhalifleri ile birlikte hareket etme düşüncesidir. Jön Türklerle, İttihat ve Terakki Cemiyetiyle ve Masonlarla bağlantı kurma çabası Bektaşilerin meşruluk arayışlarının bir sonucuydu. Jön Türkler de Meşrutiyetin ilan edilmesinde Bektaşilerin de desteğini almak için tarikata ait tekke ve dergahları ziyaret ediyorlardı. Aynı eğilim Mason locaları için de geçerliydi. Masonluk gizli olduğu ve illegal kabul edildiği için Osmanlı son döneminde faaliyetlerini sürdürmekte ondan faydalanma düşüncesi ile Bektaşiliğe yakınlık gösteriyordu. Bektaşilik Yeniçeri ocağının kapatılmasıyla birlikte yaşadığı olumsuz tecrübeye rağmen varlığını koruyabilmiştir. Aynı gizlilikle faaliyette olan Mason locaları da varlıklarını sürdürmek için Bektaşiliğin yöntemlerinden faydalanmayı düşünmüş olmalıdır. Diğer taraftan Bektaşiler Osmanlı'nın son dönemlerinde Masonların güç kazandığını, Osmanlı yönetiminde karar mekanizmalarını etkileyecek bir düzeye çıktıklarını düşünerek kendileri hakkında var olan olumsuz tutumu değiştirmeyi hedeflemiş olabilirler.

Osmanlı merkezi yönetiminin Sünni eğilimli olduğu bilindiğine göre Masonlar Osmanlı yönetimine karşı heterodoks nitelikli Bektaşî tarikatından kendi ideolojik hedefleri için faydalanmayı tercih etmişlerdir. Masonlar, Bektaşîler ve İttihat ve Terakki Cemiyeti arasında nasıl bir ilişkinin olduğu tartışma konusudur.

3.2.1. Bektaşîlik ve Masonluk

Masonluk ile ilgili tahkikli ve bilimsel araştırma yapma imkanı neredeyse yok gibidir. Bunun nedeni Masonluğun özellikle o dönemlerde bir mafya örgütü gibi çalışmış olmasıdır. Masonluğun tarihine ilişkin yapılan yorumlar onu insanlığın çok eski döneminden başlatırlar. Mason ifadesi 'duvar ustası' anlamına gelir. Anlamından hareketle söylenecek olursa bu oluşum Süleyman peygamberin zamanında Süleyman mabedini inşa eden Hiram ustaya nispet edilerek ortaya çıkmıştır. Bu söyleneceye göre Süleyman mabedini inşa etmekle görevlendirilen Hiram usta inşaat sürecinde birçok işçi, kalfa ve ustaları çalıştırıp ona göre de ücret vermekteydi. Masonluğun bugünkü sembolleri ve kuralları Hiram'ın mabed inşasında çalıştırdığı kişilerle derecelerine göre kurduğu iletişim şekilleri ve mabedin inşasında uyguladığı metotlardan doğmuştur. Hiram'ın sonradan üç kalfa tarafından öldürülmesi ve cesedinin saklanmasıyla Süleyman Peygamberin onun cesedini aratıp buldurması ise Masonların muhalifleri ile mücadelelerinin metotlarını oluşturmuştur (Odyakmaz, 2005: 17-20).

Daha öncesine ait söylenceler olmasına rağmen Masonluğun tarihinin Hiram'la başlatılması yapının Yahudi karakterini ifade eder. Masonluk tarihinin neredeyse tamamı Yahudi tarihiyle özdeşdir. Fakat belli bir aşamadan sonra Masonluğun tarihinin Hıristiyanlık'la kesiştiği görülür. Haçlı seferleri sürecinde(1095-1291) Hıristiyanların orta doğuda kendi dinlerini korumak ve birbirleriyle yardımlaşmak amacıyla kurdukları ve Tapınak şövalyeleri olarak bilinen örgütsel bir yapı olarak belirlemiştir. Aynı yapının daha sonra Avrupa'ya taşınmasıyla kontrol dışı bir güç olarak görüldüklerinden Kilisenin tepkisiyle karşılaşmış ve Tapınak şövalyeleri tarafından kurulan Masonluk o dönemden itibaren bir yer altı örgütlenmesi olarak faaliyet göstermiştir(Yüksel, 2002: 109).

Masonluğun bu dönem ortaya çıkış şekline bakıldığında idealize ettiği düşüncelerin Hürriyet/Kilise baskısına muhalefet, gelenek dışılık/Kilisenin resmi tanımlı din anlayışına muhalefet ve anti clericalizme(dini otoriteye karşı çıkma) olduğu

görülmüştür (Melikoff, 1994: 232). Masonlar benimsedikleri bu düşüncelerini bir mafya örgütlenmesi şeklinde 1717 yılına kadar sürdürdüler. Bu tarihten sonra Operatif Masonluk (Duvar ustalığı-İşlemsel, pratik) dönemi sona erip Spekülatif Masonluk dönemi başlamıştır. Bu dönemde legal düzeyde faaliyet yürütecek şekilde Londra’da ilk Mason Locası açılır ve kısa bir süre sonra Fransa, Almanya, ABD ve Rusya’da faaliyetlerine başlar (Koloğlu, 2004: 216).

Masonluğun Osmanlıya gelişi 1800’lü yılların ikinci yarısından itibaren Avrupalı Mason örgütlerinin birer şubesi olarak ve genellikle gayri resmi şekilde olur. Bu dönem Mason faaliyetlerinin merkezi Selanik ve Makedonya çevresidir. 1909 yılından itibaren Masonluk Avrupalı örgütlerin bir şubesi olarak değil, doğrudan Osmanlı içinde resmi olarak da faaliyetlerine başlarlar. Enver Paşanın İttihatçılar içinde etkinliğinin artmasıyla beraber Masonların faaliyetlerinin de zayıfladığı görülmektedir (Arslan, 2009: 158). Cumhuriyet döneminde Mason kuruluşları dernek statüsüne alınmış. 1935’te Mason dernekleri faaliyetlerine dönemin Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal’in İçişleri bakanı Şükrü Kaya vasıtasıyla gönderdiği haber üzerine kendi istekleriyle ‘Türkiye Cumhuriyetinde hakim olan demokratik ve cidden laik prensiplerin tatbikatından doğan iyilikleri müşahade ederek faaliyetlerine’ son vermişlerdir. Şükrü Kaya ‘Türk Masonları kendi ideallerinin hükümetin esas programına dahil olduğunu görerek, kendi teşkilatlarını kendileri fesh etmişlerdir’ diye açıklama yapmıştır. 1946 yılında yeni cemiyetler kanununun yürürlüğe girmesiyle 1948’de Masonlar yeniden dernek açmaya başlarlar. 1955’te Ankara’da büyük localarını açarlar. Bu tarihten itibaren Türkiye Büyük Locası kendi obediyanı içinde kendine eşit veya üstün bir güç tanımayan tek bir merkezi yönetim şekline gelmiştir. Türkiye Büyük Locasının dünyadaki bütün Mason obediyanları tarafından tanınma süreci 1970 yılında tamamlanmıştır (Arslan, 2009: 151-2).

Kısaca ifade edilen bu tarihçeye göre Masonluk başından beri ‘gizli örgüt’ özelliği ön planda olan bir yapılanma olmuştur. Bu nedenle hakkında yapılacak değerlendirmelerin tahmin düzeyinin dışına çıkması zordur. Akredite bir tüzel kişilik olarak serbest üyeliğe dayalı bir yapılanma olmadığı için hakkında ileri sürülebilecek bütün iddialar spekülatif tarafı ağır basan değerlendirmelerdir. Masonluğun bu özelliği özellikle Yahudi tarihinin Müslüman alt şuurunda hep olumsuz imgelerle yer aldığı bir coğrafyada birbirine muhalif siyasi eğilimlerin rakiplerini Masonluk ithamıyla bertaraf

etme teorisi olarak oldukça işlevsel olmuştur. Masonluğun Türkiye özelinde gündeme gelişi Hürriyet mücadelesinin tarihini teşkil eden Yeni Osmanlılar hareketi ile çağdaş olduğu görülür. Bu çağdaşıktan hareketle Yeni Osmanlılar ve devamı olan Jön Türkler hareketi ile Masonluk arasında bir ilişkilendirme yapılır. Bu yaklaşıma göre Osmanlıda başlayan ve neticede Osmanlı'nın yıkılmasıyla sonuçlanan hürriyet hareketleri, aslında Masonların Osmanlı'yı yıkmak için öne sürdükleri bir takım çalışmalardır. Bu yaklaşım aynı zamanda Osmanlı toplumu arasında Hürriyet mücadelesinin ve demokrasinin neden derinleşemediğinin de bir cevabı olmaktadır.

Bektaşilik ile Masonluk arasındaki ilişkinin nasıl ortaya çıktığı konusunda yapılmış yeterli çalışma bulunmamaktadır. Bu konuda değerlendirme yapan araştırmacılar Bektaşilik ile Masonluk arasında kurulan bağlantının her iki yapının özünde barındırdığı teolojik özelliklerin birbirleri ile olan yakınlığından kaynaklandığını savunmaktadır. Her ikisi de hoşgörüyü, evrensel insani değerleri, liberalizm ve laikliği desteklemektedir. Teolojideki bu yakınlık ikisinin de birbirleri ile bağlantı kurmasına neden olmuş olmalıdır. Diğer taraftan Bektaşilik 1826 yılında Yeniçeri ocağının kapatılmasına müteakip uğradığı takibattan kurtulmak için Masonların desteğine ihtiyaç duyup faydalanmak ihtiyacı hissetmiştir. Bu ihtiyaç, yollarının Masonlarla kesişmesine yol açmıştır. Masonlar da Osmanlı seçkinlerinin bir kısmını kendi safına çekmek için o seçkinlerin mensup olduğu veya sempati duyduğu Bektaşilikten faydalanmak istemişlerdir. Bu durum Masonluk ile Bektaşiliğin bağlantı noktasını oluşturmuştur. Yapılan bu değerlendirmenin isabet derecesinin anlaşılması kolay değildir. Çünkü her iki taraf için de geçerli olmak üzere, belge çalışması yapılmaya elverişli bir doküman sıkıntısı bulunmaktadır. Var olan bilgiler hatırat düzeyinde veya çeşitli siyasi amaçların propagandası çerçevesinde dile getirilen görüşlerdir.

Kısıtlı değerlendirme yapma imkanına rağmen denilebilir ki Bektaşilik ile Masonluk arasındaki irtibatın temel noktası Jön Türklerin Fransız ihtilalindeki aktif rollerini gördükleri Mason örgütlenmesinin benzerinin, İslam coğrafyasında da kurulması gerektiğini düşünmeleridir. Bu düşüncenin bir sonucu olarak Bektaşilik, hürriyet mücadelesinde aktif örgüt çalışmaları yapmak için oldukça elverişli bir İslam Farmasonluk örgütü olarak düşünülmüştür. Bektaşilik de Jöntürklerin bu yaklaşımına uygun olarak çalışma ve örgütlenme yöntemlerini anlamak adına Masonlukla

ilgilenmiştir. Bu aşamadan itibaren senkretik yapısı gereği içinde birçok farklı akımın etkilerinin bulunduğu Bektaşiliğe, Masonluk da etki etmeye başlamıştır.

Jöntürklerde İslam Masonluğu kurulması ve bunun Bektaşiliğe uyarlanması düşüncesinin kendilerine ait bir düşünce olmadığı görülmektedir. Batıda bu düşünce 1840'lerden itibaren düşünülerek üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Yapılan çalışmalarda Bektaşiliğin İslam Masonluğu fonksiyonu görebilmesi, onun Batını karakteri ile bağlı olarak dile getirilmiştir. Bektaşiliğin bu özelliğinin batıda ortaya çıkan Masonluğa benzediği vurgulanmıştır (Koloğlu, 2004: 249). Bundan anlaşıldığı kadarıyla Jöntürklerin İslam Farmasonluğu kurma düşünceleri muhtemelen batıdaki oryantalist yaklaşımdan etkilenmenin bir tezahürüdür.

Türkiye'de Bektaşiliğin Masonluk ile ilişkisinin incelenmesi; daha çok Bektaşi olduğu halde Masonluğa da giren Bektaşilerin listesinin verilmesi, Bektaşi ayin ve erkanı ile Mason toplantı ya da törenleri arasındaki benzerliklerin ifade edilmesi ve ikisi arasındaki ortak doktriner özelliklerin vurgulanması şeklinde olmuştur. Konunun bu şekilde değerlendirilmiş olması arada organik bir bağın sağlanıp sağlanmadığını belirsiz bırakmaktadır. Masonluğun mu Bektaşilikten faydalanmaya çalıştığı yoksa Bektaşiliğin mi Masonluktan faydalanma çabasında olduğu var olan çalışmalar çerçevesinde belirlenmemektedir. Konunun spekülasyonlara açık olması ise karmaşayı daha da arttırmaktadır.

Jöntürkler 1894 tarihinden itibaren birçok kesimlerle destek istemek amacıyla ilişkiler geliştirmişlerdir. Bu arayışlardan biri de tarikat çevrelerinden destek alma çabalarıydı. Bektaşiler, Melamiler, Mevleviler, Halvetiler, Sünbülüye tarikatı ve Uşşakiye Tarikatı bunların en başında gelenleridir. Ayrıca 1896 yılı sonrasında yazıldığı düşünülen bazı ittihat ve Terakki kayıtlarında yeni üye kaydı ve propaganda faaliyetlerinin kesinlikle tekkelerde yapılmasını emretmektedir (Hanioğlu, 1989: 118-121).

İttihatçılar ile tarikatlar arasında var olan bu bağlantı, tarikat dergahlarının Meşrutiyet çalışmalarında güvenli mekanlar olmasıyla ilgiliydi. Bununla birlikte İttihatçıların Bektaşiliğe diğer tarikatlardan ayrı bir yaklaşımla baktıkları da görülmektedir. İttihatçıların bu dönemde Bektaşiliğe bir İslam Masonluğu misyonu yüklemek istedikleri anlaşılmaktadır. Bunda Bektaşiliğin heterodoks özelliklerinin dini düşüncede liberal eğilimli Jöntürk hareketi için cazip olmasının etkili olduğuna dair

görüşler dile getirilmiştir (Hanioğlu, 1989: 118). Masonluğun Avrupa’da Kilise karşıtı bir çizgide yer alarak hürriyetçi eğilimlerin artış gösterdiği zamana kadar yasaklı bir dönem yaşamış olması sonrasında özellikle Fransız ihtilali sürecinde hürriyet mücadelelerine katkıda bulunmuş olması, İttihatçıların bizde de Masonluğa benzer bir yapının bulunmasının gerekliliğini düşünmeye sevk etmiş olmalıdır. Bu yapı da ortodoks İslam dışında bir gurup olmalıdır.

İttihatçıların böyle bir düşünceye sahip olmalarının hürriyet mücadelesinde Avrupa’yı taklit etmek dışında başka hangi saiklerin etkisiyle hareket ettikleri bilinmemektedir.

Jön Türklerin böyle bir düşünce ile hareket etmeleri kendilerinin de çoğunlukla Mason oldukları şeklinde yaygın bir kanının yerleşmesine de neden olmuştur. Orhan Koloğlu gibi bazı yazarların özellikle Avrupa ülkelerindeki arşiv belgelerinden yaptıkları araştırmalardan ortaya çıktığı kadarıyla ‘İttihatçıların genellikle Mason olduğu’ düşüncesinin doğru olmadığı anlaşılmıştır (2005: 28). İttihatçıların Masonluğa girenlerinin de orada daha milli bir çizgide durdukları ve en azından Masonların ideallerinden ayrı bir yaklaşım ortaya koydukları sonraki gelişmelerden anlaşılmaktadır. Birçok kaynak tarafından Masonluğu kabul edildiği belirtilen Talat Bey ‘yabancı tesirlerden kurtulmak ve aynı zamanda asıl gayesi olan siyasi teşkilata başlayabilmek için arkadaşlarına evvela bir İslam farmasonluğu tesisini teklif etmiştir.’ Rıza Tevfik’in de batıdan bağımsız bir tür yerli masonluk arzuladığı bilinmektedir (Koloğlu, 2005: 318). Bazı İttihatçılar tarafından dile getirilen İslam Farmasonluğunun tam olarak neyi içerdiği ise bilinmemektedir. İttihatçıların Masonluktan İslam Farmasonluğuna mı evirildikleri yoksa İslam ile Masonluk arasındaki zorunlu çelişkinin mi onları İslam farmasonluğu noktasına getirdiği ya da Masonluğun ittihad-ı anasır konusunda başarısız olmasının mı bu noktaya gelmede etkili olduğu belirsizdir.

Diğer taraftan konunun bir de Avrupa medyasında gündeme geliş şekli vardır ki II. Meşrutiyetin ilanında elde edilen başarının mutlaka Masonluk benzeri bir örgütlenme ağı tarafından desteklenmiş olabilmesiyle açıklanabileceği kanaati dile getirilmiştir. ‘Esrarengiz İslami propaganda mekanizması’ olarak nitelendirilen bu örgütlenme ağının bir İslami tarikat olması ihtimali değerlendirilmekte ve bu tarikatın Bektaşilik olabileceği ima edilmektedir (Koloğlu, 2005: 317; Koloğlu, 2004: 248). Osmanlıdaki

İttihatçıların Avrupa'daki Jöntürkler vasıtasıyla Hürriyet mücadelesinde böyle bir örgütlenmeye gitme şeklinde yönlendirilmiş olmaları da ihtimal dahilindedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde İttihatçıların büyük oranda Masonluğa girmedikleri ve Mason ideallerine mesafeli oldukları görülmektedir. 1906 ile 1908 yılları arasında Meşrutiyet mücadelesinde İttihatçıların toplanma merkezleri olarak işlev gören Makedonya Rızorta Mason localarının Avrupa kaynaklı üye kayıtlarında sonradan kendilerine Masonluk isnat edilen birçok ismin aslında Mason olmadığı görülmektedir. İttihatçıların ileri gelenlerinden Talat Paşanın, İsmail Canbolat'ın Manyasizade Refik'in ve Fazlı Necip'in isimleri bulunan listede geriye kalan Mason üyeler alt düzeyde asker ve sivillerdir. Başka kaynaklarda Mason listelerinde ismine yer verilen Ahmet Rıza, Enver Bey, Niyazi bey gibi II. Meşrutiyetin ilanında birinci derecede rol almış İttihatçıların isimleri Mason listelerinde yoktur (Koloğlu, 2005: 26-28). Masonluğa giren ittihatçıların da Masonluğa giriş amaçlarının Masonluğun ilkelerini benimseyerek ona göre hareket etme düşüncesinden çok, teşkilat çalışmalarında Abdülhamit'in hafiyelerine karşı bu örgütü bir şemsiye olarak kullanma düşüncesi olduğu anlaşılmaktadır (Koloğlu, 2011: 141). Bu konuda daha gizli yürütülmüş bir ilişkiden bahseden Şükrü Hanioglu, 1903'te Ahmet Rıza etrafında toplanan İttihatçıların bir gurubunun içinde Masonların da bulunduğunu ifade etmektedir (1989: 90).

Sultan II. Abdülhamit'ten önce Mason olduğu bilinen Sultan V. Murat kısa bir süre (birkaç ay) tahta çıktı. Daha sonra Abdülhamit tahta çıkınca Sultan V. Murat Çırağan sarayında 1905'te vefat edene kadar gözetim altında tutuldu. Bu süreçte Masonlar başta Devlet-i Muazzama(İngiltere) nezdinde Sultan Murat-ı Hamis'i kurtarmak için mücadele verdiler. Bu durum Jöntürkleri kızdıran bir gelişmeydi (Hanioglu, 1989: 86). İttihatçılara göre Masonlar hürriyet mücadelelerinde samimi olsalardı hafiye, sürgün ve gözetim baskısını sadece V. Murat için değil bütün hürriyet mücadelecileri için vermeleri gerekirdi. Bundan anlaşılacağı kadarıyla Jöntürklerin Mason localarında toplanmaları locaların dönemin şartlarında kendilerine toplantı ve haberleşmede sağladıkları korumadan faydalanma amacından kaynaklanmaktaydı (Koloğlu, 2005: 32). Aynı düşüncenin devamı olarak İttihatçılar Ermeni, Bulgar ve Arnavut komiteleri ile de çeşitli ittifaklara girmişlerdir (Hanioglu, 1989: 92)

İttihatçıların Masonlarla ilgilerinin diğer bir nedeni Osmanlının farklı unsurlardan meydana gelen toplumunun milliyetçilik akımlarından etkilenmesini önlemek için Masonluğun en azından teoride evrenselliğe yaptığı vurgu ile ittihad-ı anasını sağlama çabasıydı. Fakat bu beklenti tam aksiyle sonuçlanmış ve Rumeli merkezli her milletin Mason örgütlenmesi kendi ulusal bağımsızlığını sağlamada bir araç olarak kullanılmıştır (Koloğlu, 2005: 312).

3.2.2. II. Abdülhamit ve Bektaşilik

II. Abdülhamit döneminde Bektaşilerin daha çok İttihatçılarla müttefik olarak hareket ettikleri bilinmektedir. İttihatçıların Abdülhamit'e muhalefetleri gereği Bektaşiler de muhalefette kalmışlardır. II Abdülhamit'in Bektaşilere karşı tutumunun 1826 yılında Bektaşî dergahlarının kapatılması politikası ile aynı olduğu söylenebilir. Bu politikada etkili olan çeşitli sebepler bulunmaktadır. Bunlardan birisi İttihatçıların Bektaşilikle kurdukları ittifakın II. Abdülhamit'in nazarında İttihatçılarla birlikte Bektaşileri de muhalefete yerleştirmiş olmasıdır. Diğer bir sebep II. Abdülhamit'in Panislamist siyasetinin Sünni İslam motifli olmasının gereği olarak Bektaşilerin ve Alevilerin bu siyasetin dışında bırakılmış olmasıdır. Bu dönemde birçok milleti içinde barındıran yapısıyla Osmanlının batılıların milliyetçi propagandasının hedefi haline gelmesi II. Abdülhamit'in İslamcılık politikasını bu propagandaya bir cevap olarak ortaya koymasına neden oldu. İslamcılık Osmanlıyı meydana getiren Müslüman milletlerin Osmanlıya din bağı ile bağlanmasını hedeflemekteydi.

Bu süreçte Osmanlı sınırları içindeki Alevi toplumunun Sünni toplumdaki farklı bir noktada durduğu görülmüştür. Osmanlının içinde bulunan Alevi toplumu II. Abdülhamit döneminden önce başlamış olan misyoner faaliyetlerinin en aktif yürütüldüğü nüfus çevreleri olmuştur. Batılı güçlerin gayrimüslimleri milliyetçilikle Osmanlı aleyhtarlığına yönlendirmeye çalışması ve bu propagandanın büyük oranda başarılı olması II. Abdülhamit'in İslamcılık politikasıyla Müslüman nüfusuna yönelmesine neden oldu. Misyoner faaliyetlerinin Alevi toplumunu Anadolu'nun kadim Hıristiyanlığının ve paganizminin İslam perdesine girmiş kalıntıları olarak bakmaları II. Abdülhamit'i Alevi toplumu üzerinde de bir politika geliştirmeye yönlendirmiştir (Karakaya, 2016: 229). II. Abdülhamit döneminde Alevi politikasının bir gereği olarak bu nüfusun ağırlıkta olduğu köylere cami ve okul inşa edilmiş ve buraya tayin edilen

hocalar vasıtasıyla misyoner propagandasının başarısı engellenmeye ve Alevi toplumunun Sünnileştirilmesine çalışılmıştır. Alevi toplumunun bulunduğu yerlere cami yapılması, Abdülhamit yönetiminin Alevileri, eğitimsizlikten dolayı İslam'ın pratiklerinden kopmuş bir topluluk olarak mı değerlendirdiği yoksa zaten İslam'dan kopuk olduklarını düşündüğü topluluğu bu yolla İslam'a bağlayarak Batılı propagandanın etkisini mi kırmaya çalıştığı belirsizdir.

II. Abdülhamit döneminde Alevi toplumu, gayrimüslim teba ile ittifak kuracağından korkulan ve Anadolu'nun da Karadağlılaşmasına neden olacak olan bir kesim olarak görülmekteydi. Karadağlılaşma sorunu, yerel halkın Osmanlı yönetimine karşı çete ve örgütler yoluyla çatışmaya girmesi ve bu yolla İngiltere gibi batılı ülkelerin dikkatini çekip batılı devletlerin Osmanlıya bu toplumların muhtariyetine aracılık etmesinin sağlanmasıdır. Osmanlı yönetiminde Karadağ ve Lübnan'da uygulanan bu yöntemin Anadolu'da da Ermeniler vasıtasıyla uygulanması korkusu bulunmaktaydı. Ermenilerin komşusu olan ve özellikle 'aşair ve ekrad meyanında bulunan Kızılbaş ve Alevi tabir olunan halk' bu korkunun en önemli unsuruydu. Dönemin arşiv belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla Alevi toplumu 'cahil', 'dalalette kalmış', 'rafizi', 'sadedil' gibi tabirlerle vasıflandırılmaktadır. Bu topluluk 'akaid-i batıla ile İslamiyet'ten külliye tecrit etmiş'tir. 'Yalnız namlarından başka bunların anasır-ı İslam'dan olduklarına delalet edebilecek hiçbir eser kalmamıştır' (Akpınar, 2016: 219). Bütün bu değerlendirmelerin II. Abdülhamit döneminde yaygın olan hafiyecilik ile olabileceği ve resmi belgelerin hafiyeye ihbarlarının etkisiyle hazırlanmış olabileceği de göz ardı edilmemelidir.

Bahsi geçen Osmanlı kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla Anadolu'nun bütün Aleviliğinin mi yoksa Dersim merkezli Kürt Alevilerinin mi böyle algılandığı yeterince belli değildir. Abdülhamit döneminde Osmanlı sınır bölgelerini gayri Müslim azınlıkların çıkaracakları fesattan korumak amacıyla kurulan Hamidiye alaylarına katılmak isteyen Dersimli aşiretlerin 'şafii mezhebinden olan diğer aşiretlerle anlaşamayacakları' gerekçesiyle bu alaylara alınmaması algının daha çok Dersimli Kürt Alevileri ile ilgili olduğunu göstermektedir (Fırat, 2007: 165; Akpınar, 2016: 222). Kürt Alevileri ile ilgili bu kaygının kaynağının da Anadolu'nun Ermeniler vasıtasıyla Karadağlılaşmasında Kızılbaşların Ermenilerle beraber hareket edecekleri ve kendilerini Sünni Osmanlıya yeterince bağlı hissetmedikleri düşüncesidir. Osmanlı belgelerine

olumsuz bir tanımlama ile giren Dersim Alevileri ile ilgili algının sonradan uygulanacak olan Cumhuriyet politikalarını da etkilediği söylenebilir.

Kızılbaş topluluğunun bu dönemindeki algısının olumsuzluğuna rağmen Abdülhamit'in Bektaşiliğin Babagan kolundan bazı kişileri Panislamist politikaya destek verdiklerinden dolayı valilik gibi makamlara atadığı görülmüştür. II. Abdülhamit bu yolla Arnavutluk'ta Bektaşi Arnavut yönetimi kurma çabalarını engellemeye çalışmıştır (Maden, 2012: 23).

3.2.3. II. Meşrutiyetin İlanı Sonrası İttihatçılar ve Bektaşilik

Baki Öz İttihat ve Terakki ile Bektaşilik arasındaki yakınlaşmanın İttihat ve Terakkinin Sünni ortodoksi ile farklı kutuplarda yer almasından kaynaklandığını savunsa da bu, tarihi realite ile uyumlu değildir (2004: 204). Çünkü İkinci Meşrutiyetin ilanına destek veren ulemeden birçok kimseler bulunmaktadır. Ulemanın Jöntürklerin gayretiyle ilan edilen Meşrutiyete taraftar olmaları İttihatçıların Sünni ortodoksi ile farklı kutuplarda yer almadığını gösterir. Bektaşilerin İttihatçılarla ittifakı, 1826 yılından beri Osmanlı yönetimi için yasaklı kalmış olan Bektaşiliğin Osmanlı'da statükoya karşı mücadele edenlerle birlikte hareket etme eğiliminden kaynaklanmaktadır.

Aynı dönemde İttihatçıların Bektaşilerle ittifakı ise daha önce uygulanan Osmanlıcılık ve İslamcılık siyasetlerinin başarısız görünmesinden kaynaklanmaktadır. 1909 yılından Milli Mücadelenin başladığı 1918 yılına kadar süren İttihatçıların iktidarı döneminde özellikle Balkanlarda meydana gelen ve milliyetçilik esasına dayanan bağımsızlık hareketleri Osmanlı yönetim bürokrasisinin Türk dışı unsurlardan umudunu kesmesine neden oldu. Anadolu son kale konumundaydı. 1912-13 Balkan Savaşlarından sonra belirginleşen Türkçülük eğilimi Bektaşi Tarikatında kendisine toplumsal bir dayanak bulmaya yöneldi (Gezik, 2016: 213).

Fransız ihtilalından itibaren Avrupa'dan çıkan milliyetçilik Osmanlıya da yayılmıştı. Aynı dönemde Batıcılık düşüncesi de önemli ölçüde benimsenmekteydi. Osmanlı, batı karşısında aldığı mağlubiyetlerin etkisiyle batıyı taklit etmeye yönelmişti. Batıcılık bu dönemde Osmanlının belli bir zümresi tarafından Osmanlının kurtuluşunun tek çaresi olarak görülmekteydi. Osmanlı Batıcılığının içeriğinde pozitivist yaklaşımla oluşturulmuş bir milliyetçilik ön plandaydı. Osmanlının modern standartlara uygun

okullar açarak batının gelişmişliğini yakalamaya çalıştığı bu süreçte, bürokrasi içerisinde bu okullarda yetişenlerin sayısı belli bir çoğunluğa ulaşmaktaydı. Hem doğrudan batıda eğitim almış hem de II. Abdülhamit döneminde açılan modern okullarda yetişmiş yeni kuşak aydınlar Osmanlının asırlardır uygulaya geldiği imparatorluk düşünel yapısına muhalif düşünüyordu. Osmanlı Devleti yönetimde Türklük vurgusu yapmayan bir devletti. Fakat milliyetçilik sonrası ortaya çıkan bağımsızlık hareketleriyle ayrılan bölgeler Osmanlının bu siyasetinin sorgulanmasına neden olmuştu. Dolayısıyla Osmanlı son dönem milliyetçiliği ‘batının etkisiyle ortaya çıkmış batı karşıtı’ bir milliyetçiliktir denilebilir.

Milliyetçi kadroların birleştiği çatı İttihat ve Terakki Cemiyetiydi. 31 Mart Vakasından sonra II. Abdülhamit’in halli ile İttihatçılar yönetimde ipleri bütünüyle ellerine almışlardı. İttihatçılar içerisinde milliyetçilik veya din konusunda birbirinden farklı tutumları bulunan guruplar bulunmaktaydı. Modernleşme genel kabul görmekteydi. Bunun nasıl yapılacağı konusunda ise birbirinden ayrı yaklaşımlar vardı. Osmanlının eski düzeninin tamamen terk edilerek bütünüyle batılı yeni bir siyasal düzen, hukuk ve kültür ithal edilmesini savunanlar olduğu gibi Avrupa’dan alacağımız şeylerde seçici olmayı ve Osmanlının yerli değerleriyle barışık bir batılılaşmayı önerenler de bulunmaktaydı.

İttihatçıların iktidarları döneminde muhafazakarlar ve salt modernistler çeşitli şekillerde etkili olmaktaydılar. Sözgelimi Birinci Dünya Savaşının başlamasından sonra savaş atmosferinin gereği olarak hilafet makamının öne çıkarılması ve cihad-ı ekber ilan edilmesi, Osmanlının tarihsel duruşuna uygundu. Aynı dönemde milliyetçiliğin okullarda yerleşmesi ve milliyetçi faaliyetlerin desteklenmesi ise bu çizgiye aykırı düşmekteydi.

İttihatçıların Osmanlının tarihsel geleneğine aykırı olarak ve batı menşeli milliyetçiliğin etkisiyle ilgilendikleri konulardan biri de Aleviliktir. Bilindiği gibi Osmanlı Sünni İslam’ı öngören bir devlettir. İttihatçı iktidarlar Osmanlının bu çizgisine aykırı olarak, milliyetçi bir tutum gereği, Alevilikle ilgilenmişlerdir. İttihatçıların Alevilikle ilgilenmelerinin sebebi kendilerinin Aleviliği Sünniliğe göre daha kabul edilebilir bir İslam yorumu olarak görmeleri ile ilgili değildir. Bu ilginin sebebi milliyetçi bir yaklaşımla ‘ulusal bir din meydana getirme’ düşüncesidir. İttihatçılar Alevi toplumunu İslam’dan olabildiğince az etkilenmiş kadim milli inanç ve

geleneklerini sürdürmeye devam etmiş Türk toplulukları olarak görmekteydiler (Ateş, 2011: 261).

Yapılan belge çalışmaları ile Masonluğa girdiği ortaya konulan ve İslam Farmasonluğu kurmak için öneride bulunan Talat Paşa 1917’de Sadrazam olduğu zaman parti umumi meclisini toplayarak “Bu milletin başına geçtik. Fakat Anadolu bizim için kapalı bir kutudur. Önce bunun içini tanımamız sonra bu millete layık hizmetlerde bulunacağımıza inanıyorum” diyor. O sıra Merkez-i Umumi hocası Ziya Gökalp Talat Paşanın bu teklifine şöyle karşılık veriyor:

“Biz siyasi bir inkılap yaptık. Halbuki en büyük inkılap içtimai inkılapdır. İçtima bünyemizde kültür sahasında yapabileceğimiz inkılaplar en büyüğü ve en verimli olanı olacaktır. Bu da ancak Türk cemiyetinin morfolojik ve fizyolojik yapısını tanımakla olur. Bunların başında Anadolu’nun muhtelif dinsel inançları, tarikatlar, sekt’ler ve Türkmen aşiretleri gelir. Bu kurumları incelemek üzere bilim gücü tam olan arkadaşları bu kutuyu açmaları için gönderelim.” (Dündar, 2015: 70)

Bunun üzerine parti umumi merkezi Kızılbaş ve Bektaşileri incelemek üzere Baha Sait Bey’i, görevlendirmiştir (<http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-16/milli-mucadele-kahramanlarindan-baha-sait-bey-biga-1882-istanbul-16-ekim-1939> -Er Tr: 12.2.2019).

İttihat ve Terakki hükümetinin bu çalışmalarına bakıldığında o dönemde otantik Türk kültür ögesi olarak Alevilere odaklanıldığı görülmektedir. Baha Sait bu konuda yaptığı araştırmalarını 1926-7 yıllarında çıkan Türk Yurdu Dergisinde yayınladı. Yayımlanmasının bu kadar gecikmesinin sebebi, Sarayın uyguladığı sansür olarak ifade edilmektedir. Bu yazılardaki ana tema Türklerin Arap ve Fars etkisinden kendilerini korumak için çeşitli hamleler yaptıkları, bu hamlelerin kısmen başarıya ulaştığıydı. Babailer isyanından sonra Hacı Bektaş vasıtasıyla devam eden Orta Asya Türklüğüne ait inanç ve kültür öğeleri Bektaşî dergahı vasıtasıyla kurumsal olarak devam edebildi. Bektaşî dergahlarında ibadet Türkçe yapıldı, Yunus Emre gibi şairlerini Türkçe yazan şairler vasıtasıyla kadim Türk kültürü kaybolmaktan kurtularak sonraki nesillere aktarılabildi. Baha Sait bu çalışmalarında Farsçayı kullanan Selçuklulara karşı Babailerin devamı olan ve Rum Abdalları tarafından kurulan Osmanlıyı ve Bektaşîliğe bağlanan ve o yolla Türkleşen Yeniçerileri öne çıkarmaktaydı. Yavuz’a karşı Türkçe deyişlerle Anadolu Kızılbaşlarını hareketlendiren Şah İsmail, on iki imamcı Balım Sultan’a karşı sekiz imamcı Çelebi ocakları Baha Sait tarafından öne çıkarılan konular arasındaydı. Çelebi ocakları Alevi toplumu ile daha iç içeydi ve bundan dolayı

Batınlılığın ifadesi olarak İmam Cafer Sadık'ın oğlu İsmail ismi üzerinde durulmaktaydı. Batınlılık İran'ın İslam'a bir tepkisi olarak tarif edilmekte ve İran milli kültürünün bu sayede ayakta kalabildiği belirtilmektedir (Baha Sait, 1995: 17-21). Bu vurgulamadan anlaşılacağı gibi aynı sonucun Türk milli kültürü için de geçerli olduğu hatırlatılmaktadır.

İttihatçılar döneminde yapılan çalışmalar Baha Sait'in çalışmalarından ibaret değildir. Bu süreçte bazı yayın çalışmaları ve saha araştırmaları da yapılmıştır. Aynı dönemde Durkheim'in etkisinde bulunan Ziya Gökalp'in yönlendirmesiyle İslamiyet yeni bir gözle görülmeye başlanmıştı. İslamiyet'in yalnızca Türklere has, Arap ve İran etkilerinden arınmış bir şeklinin olması gerektiğini düşünen fikir çevreleri, bunun Alevilik ve Bektaşilik tarafından temsil edildiğine karar verdiler. Bunların başında gelen isim ise M Fuat Köprülü olmuştur. Köprülü ile birlikte Türk Yurdu dergisi çevresinde toplanan Hamid Sadi, Hamid Vehbi gibi bazı kimseler de Baha Said gibi bu dergide bazı araştırma yazıları yayınlamaya başladılar. Bu yazıları İstanbul Darülfünunu İlahiyat Fakültesi Mecmuasında Yusuf Ziya Yörükân vb. hocaların araştırmaları takip etti (Görkem, 2000: 8).

İttihatçıların Bektaşileri Türk kültürünün aslı koruyucuları olarak görmeleri özellikle Anadolu Bektaşilerini milliyetçi bir noktaya taşımaktaydı (Massicard, 2007: 42). Her ne kadar Alevi toplumunun geneli ve özellikle Kürt Aleviliği için bunu söylemek mümkün değilse de Alevi toplumunun bu yeni yaklaşımdan etkilendiği söylenebilir. İttihatçılar döneminin Alevi politikası daha sonrasına miras bırakılmış ve benzer yaklaşımlar Cumhuriyet Döneminde de sürdürülmüştür.

3.2.4. Osmanlı Döneminde Alevilerle İlgili Genel Bir Değerlendirme

Osmanlı devletinin Safevilerle savaştığı I. Selim dönemine kadar olan kısım Alevi toplumu arasında olumlu atıflarla ifade edilmektedir. Bunun sebebi Osmanlı'nın kurucu unsuru arasında Babai isyanının sınır boylarına kaçan kesimlerinin de yer almasıdır. Safevi devletinin kuruluşu ve I. Selim'in bu devleti savaşta mağlup etmesinden itibaren Alevilerin Osmanlı algısında kırılma yaşanır. I Selim'in mağlup ettiği Şah İsmail Anadolu Alevi toplumunun yedi büyük ereninden/ozanından biridir. Şah İsmail sadece bir dinsel önder değil aynı zamanda bir siyasi önderdir.

Alevi toplumunun Osmanlı algısında önemli bir yere sahip olan I. Selim dönemi aynı zamanda Alevi toplumu ile ilgili siyasal ve toplumsal hareketliliğin en çok yaşandığı dönemdir. Bu dönem ile ilgili Alevi tarih algısında yerleşen değerlendirmelere göre I. Selim kırk binden fazla Alevi'yi katletmiştir. Bu konuda Osmanlı belgelerinde de doğrudan ifadeler bulunmaktadır. Bu belgelerde I. Selim (Yavuz) 1514 yılında Şah İsmail üzerine sefere çıkmadan önce Anadolu içlerindeki yöneticilere gönderdiği fermanlarda yediden yetmişe bütün Kızılbaşların kayıtlarının tutulup kendisine gönderilmesini istemektedir. Bu emir gereği yapılan tahkikatlarda kırk bin kişilik Kızılbaş listesinin oluşturulduğu da yine o dönemin Osmanlı kayıtlarında geçmektedir (İdris-i Bitlisi, 2016: 175). Aynı belgelerde isimleri belirlenen Kızılbaşların çeşitli cezalara çarptırıldığı; bir kısmının idam bir kısmının da sürgüne gönderildiği ifade edilmektedir (Yaman, 2007: 88). Dolayısıyla Osmanlı belgelerinde kırk bin Kızılbaş'ın idam edildiği şeklinde bir bilgi yer almamaktadır.

Konunun doğru tahlilinin yapılması için Kızılbaş kavramının anlamının netleştirilmesi gerekmektedir. Kızılbaş ifadesinin ilk defa Safevi hanedanından Şeyh Haydar(ö. 1488) tarafından kullanıldığı yaygın olarak kabul görmektedir. Şeyh Haydar aynı zamanda babası Şeyh Cüneyt'ten devraldığı miras gereği Anadolu'da siyasi faaliyetlerde bulunmaktaydı. Şah İsmail'in 1501'de kurduğu Safevi devletinin temeli, Şeyh Cüneyt ve Şeyh Haydar'ın Anadolu'da yürüttükleri siyasi çalışmalara dayanır. Diğer bir ifadeyle Şah İsmail temeli atılmış fakat meyvesi henüz çıkmamış bir miras devralmıştır. İşte Şeyh Haydar'ın Anadolu'da yürüttüğü bu siyasi faaliyetler esnasında kendisine taraftar olanlara askeri bir üniforma olarak giydirdiği kırmızı başlık, esasen Safevi tarikatına bağlanmışlığın ötesinde bir anlam da içermekteydi. Bu başlığın anlamı Safevi siyasi ideallerine ulaşmak için Safevi dini liderler etrafında askeri faaliyetlere katılmayı kabul edenlerin bir ayırıcı veya simgesi olmaktı. Diğer bir ifadeyle Safevi şeyhlerinin Şeyh Haydar'dan sonra Anadolu'da yürüttükleri faaliyetler sonucunda kendilerine bağlanan herkese bu başlıktan giydirdiği şeklinde bir bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kızılbaş ifadesi siyasal eylemci Safevi müritleri için kullanılan bir kavramdır. Safevi dergahına bağlanan bütün kesimleri içermemektedir (Civan, 2015: 123). Günümüzde de ordunun içerisinde giydiği başlık şekline göre isimlendirilen kısımlar bulunmaktadır. Bordo bereliler ifadesi bunun bir örneğidir.

Alevi çevrelerinde dile getirilen kırk bin Alevinin Yavuz tarafından idam edildiği ifadesi yukarıda yapılan değerlendirme çerçevesinde yeniden düşünüldüğünde yapılanın Erdebil merkezli Safevi tarikatı adına isyan içerikli aktif siyasi eylemlere katılanların cezalandırılması olduğu görülür. Böyle de olsa yapılanın doğru ve hukuksal olup olmadığı ayrı bir tartışmanın konusudur. Bilindiği gibi Osmanlıda örfi hukuk ve özel hukuk olarak ifade edilen ikili bir hukuk yapılanması bulunmaktaydı. Özel hukuk gerçek kişilerin kendi aralarındaki konularla ilgiliydi. Örfi hukuk ise devlet ile ilgili konularda söz konusuydu. Özel hukukun temel yasası şeriattı. Fakat örfi hukukun temel yasası eski Türk devlet geleneğinin bir devamı olarak Türk devlet örfüydü. Eski Türklerde devlet ve devlet yöneticisi kutsaldı. Bazı Türk taifeleri devlet yöneticisi olan hakanlarına secde etmekteydiler. Devlet algısının bu şekilde olduğu Osmanlıda örfi hukuk çerçevesinde yapılanlara bakıldığında birçok hak ihlallerinin, hukuksuzlukların yapıldığı görülür. Bunlardan en bilineni kardeş katli meselesidir. Nitekim Kızılbaş katlinin mevzusunu teşkil eden Sultan Selim, örfi hukuk bağlamında iki kardeşini ve beş yeğenini idam ederek padişahlık tahtına oturmuştur (Hammer, 1997: 363-365). Devletin bekası denilen su-i istimal edilmeye oldukça elverişli bir kaide için bu kadar hukuksuzluk yapılabilmeydi. Devletin bekası Osmanlı açısından hukukun önünde yer almaktaydı. Yavuz döneminde Kızılbaşlar ile ilgili alınan kararlar devletin bekası gerekçesiyle meşrulaştırılmıştır.

Yavuz'a Alevi katliamı isnat etmenin diğer bir versiyonu da Yavuz'un kırk bin Dersimli Kürt Alevisini katlettiği söylemidir. Bu ise tarihi olarak geçerli olması mümkün olmayan bir iddiadır. Çünkü Osmanlı belgelerinde kırk bin kadar Kızılbaş'ın tespit edilerek onların cezalandırılmasıyla ilgili kayıtlar 1514 tarihide yapılan Çaldıran savaşından önceki döneme denk gelir (Emecan, 2017: 102). Bu kayıtlar ile kastedilen Osmanlı sınırları içerisinde yer alan Kızılbaşlardır. Sözü edilen dönemde Dersim ve civarı Osmanlı sınırları içerisinde yer almamaktadır. O dönemde Osmanlı'nın doğu sınırı Trabzon, Amasya, Tokat ve Sivas'a kadardı (Ciwan, 2015: 126). Erzurum, Erzincan ve Dersim bu dönemde Safevilerin hakimiyeti altındaydı. Güneydoğu Anadolu, Maraş, Malatya, Adana, Mersin civarı Dulkadir oğulları beyliğine, daha güneydeki bölgeler ise Memlûklülere bağlıydı. Dulkadir Oğulları Beyliği ancak 1515'te Osmanlı topraklarına katılmıştır (Uzunçarşılı, 1988: 273). Dolayısıyla söz konusu edilen dönemde Yavuz'un kendisine bağlı olmayan topraklarda Alevi katliamı yapmış olması

ihtimal dışıdır. Hatta İdris-i Bitlisinin organize ettiği Kürt beyleri arasında Safevilere karşı Osmanlıdan destek alarak mücadele eden ve Safevileri Kürdistan bölgesinden çıkaran beyliklerin arasında Pir Hüseyin liderliğindeki Çemişgezek Beyliği de bulunmaktadır.

Bütün bunlar dikkate alındığında kırk bin Alevinin katledilmesi konusunda şunlar söylenebilir: Osmanlının 1514 Çaldıran savaşı öncesi sınırları içinde bulunan Safevi yanlısı olup onların tahrikiyle Osmanlı Devleti'ne karşı isyan girişiminde bulunmuş Kızılbaş Türkmenler cezalandırılmışlardır. Sayılarının kırk bin kadar olduğu tespit edilmiş ve Osmanlı örfi hukuku çerçevesinde değerlendirilerek başta idam ve sürgün olmak üzere çeşitli cezalara çarptırılmışlardır. Ayrıca saltanat mücadelesinde Yavuz'a karşı harekete geçen Şehzade Ahmed ve onun oğlu Şehzade Murat'ın Kızılbaşlarla ittifak kurarak Yavuz'a karşı isyan etmesi Şehzade Murat'la beraber Kızılbaşların da cezalandırılmasının gerekçesi yapılmıştır. Selimşahname'de İdris-i Bitlisi konunun başka bir tarafına da vurgu yapmaktadır.

“Bu işte(Kızılbaşların tespit ve cezalandırılmasında) sadakatli davranmasını bildirerek merhametin gözetilmesini buyurdu. Sakın mazluma felaket ulaşmasın halkın şikâyeti son hadde varmasın. Fakat mübaşir bu konuda emaneti tam olarak yerine getiremedi mala tamah ederek kan döktü, yaşla kuruyu birbirine karıştırdı. O kimsede hıyanet düşüncesi yoktu. Fakat tamah şeytan gibi yoldan çıkardı ne fayda hesap ve ceza günü amelinin karşılığını Allah'tan görecektir.” (İdris-i Bitlisi, 2016: 175-176)

Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla padişahın emrini yerine getirenler bu konuda hassas davranmayıp bazı suçsuzları da idam etmişlerdir. Sözü edilen dönemin benzeri uygulamaları günümüz Alevi toplumu açısından Sultan I. Selim ile ilgili olumsuz algının temel nedenini oluşturmaktadır.

Yavuz'dan sonraki dönemden Safevi hakimiyetinin sona erdiği 1730'lu yıllara kadar Anadolu Alevi toplumunun Osmanlı ile ilişkileri problemlidir. Aynı dönemde Osmanlı merkezi yönetiminin Bektaşî tarikatı ile geliştirmiş olduğu iyi ilişkilerin Alevi toplumunun Osmanlıya entegresine olumlu katkılar sağladığı da bilinmektedir. Osmanlının Bektaşî tarikatı ile ilişkileri 1826 yılında bozulmuştur. Bunun nedeni Bektaşîliğe bağlı olan Yeniçeri Ocağının bu tarihte kapatılmasıyla Bektaşî dergahının da kapatılmasıdır. Bektaşî dergahının kapatılması tarikatın faaliyetlerini belli bir döneme kadar gizli bir şekilde sürdürmesine neden olmuş ve bu süre II. Meşrutiyetin ilanına kadar sürmüştür. II. Meşrutiyet döneminde dergah yeniden eski konumuna kavuşmuş ve bürokrasinin ilgisini çekmiştir. Bektaşîliğin II. Meşrutiyet döneminde

belirli bir oranda bürokratik ilgiye mazhar olmasının nedeni tarikatın II. Meşrutiyetin ilanını faaliyetlerine katkı sağlamış olması ile ilgilidir.

3.3. Cumhuriyet Döneminde Aleviler

İttihatçıların Aleviler üzerine yaptıkları araştırma/incelemelerin Cumhuriyet sonrası dönem için bir ön hazırlık işlevi gördüğünden yukarıda bahsedildi. I. Dünya Savaşında Talat ve Enver Paşalar Bektaşilerden destek istemek amacıyla Hacı Bektaş Dergahını ziyaret etmişlerdi. Hacı Bektaş dergahına bağlı Çelebiler 7000 civarında bir askerle doğu bölgesinde Ruslarla savaşmışlardır (Küçük, 2003: 103). Çelebi Cemalettin Efendi Enver Paşa ve İttihatçıların talebiyle Doğu Anadolu'da özellikle Dersim bölgesi Alevilerinin Ruslara karşı savaşması için araya girmiş; fakat bu talep Dersimli Kızılbaş Kürtler tarafından, Ermeni Tehcirinin benzerinin kendilerine de uygulanacağı endişesiyle reddedilmiştir (Gezik, 2016: 215).

Milli Mücadele döneminde ulema ve tarikat şeyhlerinin desteğini arama adına diğer bir çok tarikat dergahlarıyla olduğu gibi Bektaşî dergahı ile de görüşmeler olmuştur. Milli mücadeleci bu talebine merkez Bektaşî dergahının olumlu cevap verdiği bilirse de bütün Bektaşî tekkelerinin Milli Mücadeleyi desteklediğini savunmak doğru değildir. Bazı Bektaşî tekkeleri tarafsız kalırken İstanbul'da bulunan bazı Bektaşî tekkeleri de İstanbul Hükümetini desteklemişlerdir (Massicard, 2007: 49). Milli Mücadelenin Ekim 1918 tarihinde imzalanan Mondros Ateşkes Antlaşmasından kısa bir süre sonra başlamasıyla (Küçük, 2003: 45) birlikte Anadolu'da çeşitli kesimlerle irtibatlar kuruldu. Destek istenen kesimlerden biri de Bektaşî dergahı bağlıları ve genel olarak Alevilerdi.

3.3.1. Milli Mücadele Döneminde Bektaşîler ve Aleviler

Mustafa Kemal istiklal savaşı döneminde Bektaşî dergahının Alevi nüfusu üzerindeki tesirinden Milli Mücadele lehinde faydalanmak için çeşitli teşebbüslerde bulunmuştur. 26 Haziran 1919 tarihinde Mustafa Kemal Paşa tarafından 2. Ordu Müfettişliğine şu telgraf çekiliyor:

“Tokat ve Yöresinin İslam nüfusunun % 80 ve Amasya yöresinin önemli bir kesimini Alevi mezhepten olanlar oluşturmaktadırlar. Ve Kırşehir'deki Baba Efendi Hazretlerine oldukça

bağlı bulunuyorlar... Dolayısıyla sözü geçer ve güvenilir kimi kişileri görüştürerek kendilerince uygun görülecek Müdafaa-i Hukuk-u Milliye ve Reddi İlhak Örgütlerini destekleyecek biçimde birkaç mektup yazılarak bu yöredeki Alevi sözü geçenlerine dağıtmak üzere gönderilmesini pek yararlı görüyorum.” (Şener, 2006: 61)

Telgraftan anlaşıldığı kadarıyla Bektaşî dergahının alevî nüfus üzerindeki etkisi göz önünde bulunduruluyor. Bu telgrafi değerlendiren Cemal Şener Mustafa Kemal’in Alevileri ‘bağımsızlıkçı, eşitlikçi, özgür düşünceli ve teokratik Osmanlı yönetimine karşı’ oluşlarını bilmeye dayandığını iddia etmektedir. Sadeleştirilerek verildiği anlaşılan telgrafın bağlamı dışında bir değerlendirmeye tabi tutulduğu görülmektedir. Telgraftan anlaşılması gereken Mustafa Kemal’in memleketin işgalcilere karşı zor durumda oluşunun Alevilerce de görüldüğünü ve bundan dolayı Alevilerin Milli Mücadeleye destek olmalarını beklediğidir. Bu telgraftan Mustafa Kemal’in Alevileri bağımsızlıkçı, eşitlikçi, özgür düşünceli ve teokratik Osmanlı yönetimine karşı olduklarına inandığını iddia etmek metinleri yanlış değerlendirmeye ilginç bir örnek olmaktadır. Diğer taraftan Cemaleddin Çelebi’den sonra Bektaşî dergahının Çelebiler kolunun başına geçen Veliyeddin Çelebi’nin 5 Mayıs 1922 tarihli Beyannamesi kendilerinin Milli Mücadeleyi Osmanlı’nın işgalden kurtulması olarak gördüklerini göstermektedir. Veliyeddin Çelebi o beyannamede ‘O muhteşem saltanatı(Osmanlı saltanatı), müstemleke efrad ve ahalisinden Yunan palikaryaları ayakları altına aldılar’ demektedir (Şener, 2006: 90).

Mustafa Kemal Paşa, Ali Fuat Paşa ve diğer bazı paşaların sayıları milyonlarla ifade edilen Bektaşîlerin desteğini almak için merkez Bektaşî dergahı temsilcileri ile görüşmeler yaptıkları görülmektedir. Bu amaçla Mustafa Kemal Paşa 23 Aralık 1919’da Hacı Bektaş’a uğramıştır (Dönmez, 2003: 103). Bektaşî dergahında o esnada Babagan kolunun temsilcisi Salih Niyazi Dede Baba, Çelebiler kolunun temsilcisi Cemaleddin Çelebi ve Nakşî şeyhi Hacı Hasan Efendi bulunmaktaydı. Aynı dönemde Salih Niyazi ile Cemaleddin arasında var olan dargınlığın dergahın Bektaşî ve Alevî nüfusu üzerindeki tesirini kıracağı endişesi vardı. Mustafa Kemal Paşa ve yanındaki heyet ikisinin barıştırılması için çalışmış ve bu konuda ilerleme sağlanmıştır (Küçük, 2003: 130).

Mustafa Kemal’in Aralık 1919’da Bektaşî dergahını ziyaret etmesi birçok Alevî yazarca Mustafa Kemal’in Bektaşîliğe intisabı şeklinde değerlendirilmektedir. Aynı yaklaşımı Alevî toplumu arasında da benimseyenler bulunmaktadır. Sözü edilen ziyarette ilgi çekici olan noktalardan biri Mustafa Kemal Paşa ile birlikte görüşmeye

katılan Mazhar Müfit Bey'in Bektaşilerin Çelebi kolunun önderinin Cumhuriyetçi olduğunu ifade etmesidir. Mustafa Kemal Paşa Cumhuriyet hakkında konuşmayı henüz erken bulduğu için ertelemiştir (Çıplak, 2017: 27).

Aynı dönemde İngiltere'nin İstanbul temsilciliğine çekilen protesto telgraflarında Hacıbektaş'tan gelen mektupların da bulunduğu görülmektedir. Müdafaa-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti Hacı Bektaş Şubesinde gelen telgraflar Belediye reisi Halil ve diğer bazı ileri gelenlerin imzalarını taşımaktadır (Küçük, 2003: 131). Bu eylemler Anadolu Milli Mücadelesinde Bektaşî dergahının aktif rolünü göstermektedir.

23 Nisan 1920 tarihinde Meclis açıldıktan sonra Hacıbektaş dergahında kutlama ve tören yapılmış, Kuran ve Mevlit okunmuş ve mebuslar için dua edilmiştir. Birinci Millet Meclisinde üç Bektaşî mebus bulunmaktaydı: Kırşehir mebusu Cemalettin Çelebi, Denizli mebusu Hüseyin Mazlum, Ergani mebusu Ahmet Nüzhet. Cemalettin Çelebi aynı zamanda 120 milletvekilinden 30'unun oyuyla reis ikinci vekilliğine seçilmiştir. Birinci vekilliğe Mevlevî şeyhi Abdülhalim Çelebi 91 oyla seçilmiştir. Yozgat mebusu İsmail Fazıl Bey 44 oyla ikinci vekilliğe seçilmişken Cemalettin Çelebiye duyduğu saygıdan dolayı hakkından vazgeçmiş ve bu makama Cemalettin Çelebinin gelmesini sağlamıştır (Küçük, 2003: 132-3). Fakat Cemalettin Çelebi hastalığından dolayı meclis çalışmalarına katılamamasına rağmen Ocak 1922'de vefat edene kadar milletvekilliği düşürülmemiştir (Şener, 2006: 99).

Bektaşilerin Milli Mücadeleyi desteklemelerine ek olarak aynı zamanda İttihatçılar döneminden kalma bazı yer altı faaliyetlerinde de buldukları görülmüştür. 23 Nisan 1920'de kurulan Müdafaa-i Milliye bir nevi Teşkilat-ı Mahsusa'nın devamı konumundadır (Küçük, 2003: 351). Bu gibi cemiyetlerin görevi Milli Mücadelecilere istihbarat toplamaktır. Bektaşilerin yeraltı örgütlerinde yer alması, Bektaşî tekkelerinin cephanelik olarak kullanılması ve Anadolu'ya silah ve adam kaçırma işlevi görmesine neden olmuştur (Şener, 2006: 83). Bektaşilerin aynı ve nakdi olarak da Milli Mücadelecilere yardım ettikleri iddia olunmuştur. Fakat yapılan bazı çalışmalar bu iddianın aksini doğrular niteliktedir. Bektaşî dergahını ziyaret eden Mustafa Kemal Bektaşî babalarına 50'şer lira para dağıtmıştır (Küçük, 2003: 152).

Bektaşilerin genel olarak Milli Mücadeleyi desteklemelerine rağmen özellikle İstanbul'da bulunan ve bürokrasinin üst kademelerinde çalışan bazı Bektaşilerin aleyhte çalıştıkları da bilinmektedir. Bunların başında Rıza Tevfik gelmektedir. Rıza Tevfik

Bektaşi olduğu halde mütareke sonrası dönemde Maarif Vekilliği ve Şura-yı Devlet reisliği yapmıştır (Kalın, 2014: 80). İngiliz Muhipler Cemiyetinin üyelerinden olan Rıza Tevfik daha sonra Milli Mücadele karşıtı cemiyetlerle ilgisinden dolayı (Küçük, 2003: 160) vatana ihanet suçlaması ile yargılanmış ve yüz ellilikler arasına alınmıştır (Noyan, 2007).

Milli Mücadele aleyhine olduğu iddia edilen ve Sultan Vahdettin tarafından kurdurtulan Tarikat-ı Salahiye’de aktif olarak yer alan Bektaşiler de bulunmaktadır. Tarikat-ı Salahiye hilafet ve padişahlık müessesini korumak amacıyla kurulmuştur (Yüksel, 2002: 69). Bu Tarikatta çalışanlardan biri de Bektaşi olduğu bilinen Kiraz Hamdi Paşadır. Kendisi İstiklal Mahkemesinde yargılanmış ve gıyaben ölüm cezası ile cezalandırılmıştır (Küçük, 2003: 168).

Merkez Bektaşi örgütlenmesinin Milli Mücadeleye desteğinin koşulsuz olmadığına dair bazı ipuçları bulunmaktadır. Bunlardan birisi, 15 Mayıs 1920 ile 27 Ağustos 1920 tarihleri arasında meydana gelen ve içlerinde Alevi aşiretlerin de bulunduğu Çapanoğlu isyanında Mustafa Kemal’in Cemalettin Çelebi’ye Alevileri Milli Mücadelecilerin yanına yönlendirmekte aracılık yapmasını istemesi, fakat Çelebinin hastalığını gerekçe göstererek buna teşebbüs etmemesidir (Massicard, 2007: 49).

3.3.1.1. Cumhuriyet Döneminde Alevi İsyamları

Milli Mücadele sürecinde Alevi toplumu arasında belirli düzeyde Milli Mücadeleye bir muhalefetin de olduğu görülmektedir. Bu muhalefetin kendini gösterdiği olaylardan biri Çapanoğlu İsyanı diğeri ise Koçgiri İsyanıdır. 1937-1938 yıllarında meydana gelen Dersim İsyanı da bir açıdan Alevi isyanı sayılabilir. Dersim İsyanı ayrı başlık altında ele alınacaktır.

3.3.1.1.1. Çapanoğlu İsyanı

Çapanoğlu İsyanı Hürriyet ve İtilaf Fırkası Yozgat reisi ve Bektaşi tekkesi bağlısı Çapanoğlu Edip ve kardeşi Celal tarafından çıkarılmıştı. Ayaklanmanın çeşitli gerekçelerinden bahsedilmektedir. Bunlardan birisi ayaklanmanın Alevilere otonomi kazandırma amacıyla çıkarıldığıdır. Diğeri bir gerekçe de ‘Ermenilere uygulanan tehcirin kendilerine de uygulanacağına dair yayılan bir dedikoduya Alevilerin verdiği bir tepki

olarak isyan çıkmıştır' denilmektedir. İsyana gerekçelerinin doğruluğu bir tarafa Cemaleddin Çelebinin bu isyanı sakinleştirmek için teşebbüse geçmediği görülmüştür. İsyana Çerkez Ethem tarafından bastırılmıştır (Küçük, 2003: 175).

3.3.1.1.2. Koçgiri İsyanı

Çapanoğlu isyanı gibi Dersim merkezli Kürt Aleviler tarafından çıkarılan Koçgiri isyanı da bir Alevi isyanı olarak ifade edilmektedir. Fakat bu kalkışma Aleviliğin merkeze alındığı bir isyan olmaktan ziyade Kürt milliyetçiliği duygusuyla çıkarılmıştır (Bruinessen, 1992: 31). Katılanların çoğu Alevi Kürtler olduğu için isyan Alevi niteliği ile öne çıkmıştır. 1918 yılı Aralık ayında kurulan Kürdistan Teali Cemiyetinin Dersim'deki faaliyetlerinin etkisiyle çıkarılan isyanda bağımsız Kürdistan talebi ön plandaydı (Gezik, 2016: 78). 1920'de Ankara ile yapılan haberleşmede bütün Kürdistan'ın bağımsızlığı talep edilirken çarpışmalarda başarısız olunmasıyla birlikte bu talep gittikçe Dersim ve çevresindeki Alevi bölgeleri ile sınırlandırıldı. İsyanın liderliğini yapan Koçgiri aşiretinin reisleri olan Alişan ve Haydar Beyler Ankara'dan doğrudan Alevilikle ilgili herhangi bir talepte bulunmadıysalar da isyanın organize edilmesinde Dersim dini merkezlerinden olan Hüseyin Abdal Tekkesi ön planda oldu. İsyanı planlayanlar Türk Alevilerini de isyan katmak için çaba gösterdiler. Yapılan çalışmalarda batı Dersim aşiretlerinin isyana katılacağı bir antlaşmaya rağmen Ovacık yöresi aşiretleri dışındaki aşiretler isyanın başlangıcından itibaren bundan vazgeçtiler. Doğu Dersim bölgesi bu isyandan uzak kaldı. İsyancılar mağlup düştüklerinde doğu Dersim bölgesi aşiretlerinden Kureşanlılar isyancıların Dersim'e girmelerini engellediler (Gezik, 2016: 79). Bunun Kürtlerin Millet Meclisi bünyesinde sahip oldukları konumla ilgili olduğu düşünülebilir. Kürtler ilk mecliste etkili bir konumda oldukları için bağımsız Kürdistan kurma düşüncesinin toplum arasında yaygınlaşması beklenen bir sonuç olmazdı.

Ayaklanma 6 Mart-17 Haziran 1921 tarihleri arasında çıkmış ve Nurettin Paşa komutasındaki ordu ile bastırılmıştı. Kızılbaş Kürt kimliğinin önde olduğu isyanda merkez Çelebi kolu isyanı durdurmak için herhangi bir teşebbüste bulunmamıştır. Çelebilerin Koçgiri isyanında duyarsız kalması Çelebilerin Kürt Alevileri üzerinde bir nüfuzlarının olmaması ile ilgili olabilir. Çünkü Kürt Aleviliği doğrudan merkez Bektaşiliğine bağlı olmayıp Dersim yöresinde bulunan kendi iç örgütlenmesine bağlı

olarak faaliyetlerini sürdürmekteydi. Merkez Bektaşilikte var olan Türklük vurgusu da Kürt Aleviliğinin, Bektaşî merkez örgütlenmesine mesafeli olmasına neden olmuş olabilir (Küçük, 2003: 177).

3.3.1.2. Mustafa Kemal ve Aleviler

Çapanoğlu ve Koçgiri isyanları istisna edilirse merkezi Bektaşî dergahının Mustafa Kemal'i destekledikleri söylenebilir. Fakat bu desteğin Mustafa Kemal ile Bektaşî felsefesi arasında bulunan bir ortaklıktan kaynaklanmadığı bilinmelidir. Bu konuda Cumhuriyetin kurucu kadrosunun Bektaşîlik başta olmak üzere tarikatlarla ilgili olumsuz bir kanaate sahip olduğu, fakat bu kanaatin Milli Mücadelenin başarıya ulaşmasına kadar örtük tutulduğu tezi gerçeğe daha yakın durmaktadır. Dönemin yayın politikasında da bu yaklaşım görülmektedir. Akşam gazetesinde tefrika olarak çıkan ve bir Bektaşî babasının evli bir kadınla yaşadığı aşk hikayesini ve Bektaşî ayinlerini anlatan Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun Nur Baba adlı romanının yayını durduruluyor. 'Bu süreçte Milli Mücadele için çalışan Bektaşîleri gücendireceği' endişesiyle yayının durdurulması Bektaşîliğe karşı var olan iyimserliğin konjonktürel olduğunu göstermektedir (Karaosmanoğlu, 1983: 16).

Tarikatların kapatılmasından önce bir nabız yoklaması ve daha sonra atılacak bazı adımlar için hazırlık olarak yayın yapmak üzere Mustafa Kemal'in kadrosu tarafından çıkarılan Hâkimiyet-i Milliye gazetesinde tarikatlar aleyhinde çıkan yazılarda Bektaşîlik ile ilgili ifadeler yer almaktaydı. Tarikatların kapatılmasına yönelik kanun teklifi meclise getirildiğinde yapılan konuşmalarda doğrudan Hacı Bektaş merkezi dergahı hedef alınmış ve Yozgat mebusu Süleyman Sırrı bu dergah hakkında mecliste şöyle demiştir:

“Hacı Bektaş Nahiyesinde iki sene müdürlük yaptım. Orada dergah namı altındaki mezelleğahın halini yakından gördüğüm için... dergahın bir takım nezirlerden(adak) hasıl olan paralarla, haneberduş(evde boş boş oturan) olarak birtakım tufeyli babalar, dedeler oraya gelmiş, emlak ve arazi satın almışlardır.” “Hacı Bektaş Nahiyesinde Arnavutluk'tan gitmiş birtakım katil cani adamlar yerleşmiştir. Etraftan oluk gibi akan milletin paralarıyla tarlalar, değirmenler satın almışlar, tapularını kendi namlarına çıkarmışlardır.”(Küçük, 2003: 190).

Süleyman Sırrı Bey'in bu şekilde konuşmasına meclisten herhangi bir tepki gelmemiştir. Bu dönem Mustafa Kemal'in muhaliflerinin meclis dışı kaldığı 1923

seçimleri sonrasında denk gelmekteydi ve bu nedenle çoğunlukla Mustafa Kemal'in modernlikle ilgili düşüncelerini paylaşan vekillerden oluşan bir meclis bulunmaktaydı. Mustafa Kemal mecliste tarikat yapılanmalarını eleştirmekteydi. Mustafa Kemal'in bir tarikat örgütlenmesi olarak Bektaşiliğe yakın durduğunu savunan yazarların düşüncelerinin gerçeği ifade etmediği hatta Mustafa Kemal'in bu yaklaşımın tam tersini savunduğu dönemin nutuklarından da anlaşılmaktadır.

“Efendiler; tekke ve zaviyelerle, türbelerin kapanması ve genel olarak tarikatlarla, şeyhlik, dervişlik, müritlik, çelebilik, falcılık, büyücülük ve türbedarlık vb. birtakım unvanların yasaklanması ve kaldırılması da, Takrir-i Sükûn Kanunu devrinde yapılmıştır. Bu konuda yapılan işler ve uygulama, toplumumuzun hurafe meraklısı ilkel bir kavim olmadığını göstermek bakımından ne kadar gerekli idi; bu takdir olunur.

Bir takım şeyhlerin, dedelerin, seyitlerin, çelebilerin, babaların dervişlerin arkasından sürüklenen falcılara, büyücülere, üfürükçülere, nüshacılara, talih ve hayatlarını emniyet eden insanlardan oluşan bir kitleye, uygar bir millet gözüyle bakılabilir mi?” (Atatürk, 1999:113)

Mustafa Kemal'in bu sözleri tarikatlar ve Bektaşilik için ne düşündüğünü ortaya koymaktadır. İfadelerin içinde geçen dede, baba, çelebi ifadeleri doğrudan Bektaşilikle ilgili ıstılahlardır. Diğer ifadeler ise hem Bektaşilik hem de başka tarikatlarla ilgilidir. Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi Mustafa Kemal tarikat yapılanmalarını yeni girilen bir yol olarak modernleşmeye aykırı görmekte ve bunların uygar bir topluma uymadığını ileri sürmektedir. Bu kadar açık ifadelere rağmen Mustafa Kemal'in Bektaşiler ve Alevilerle aynı yaklaşıma sahip olduğunu savunanlar büyük bir olasılıkla Kemalizm'in Laiklik ilkesinden hareketle böyle bir savunu içinde olmaktadır. Osmanlı döneminde yaşadıkları dinsel sıkıntılar, Alevi toplumunun modernliğe daha açık bir tutum sergilemelerini ve bu da Kemalizm'e yakın duran bir tutum içinde olmalarını netice vermiştir denilebilir. Bu önemli noktaya rağmen Mustafa Kemal'in Bektaşilik de dahil olmak üzere bütün tarikatları uygar ve modern bir topluma yakıştıramadığı da bilinmelidir. Buna binaen Mustafa Kemal'in Bektaşiliğini iddia etmek dayanağı olan bir iddia olmaktan uzak kalmaktadır.

3.3.2. Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasından Sonra Bektaşiler ve Aleviler

Cumhuriyet yönetici kadrolarının Bektaşilere ve Alevilere karşı tutumunda Lozan öncesi ve Lozan sonrası bir farklılaşmanın olduğu görülmektedir. Milli Mücadelenin yürütüldüğü Lozan öncesi döneminde Mustafa Kemal'in, toplumun birçok farklı

guruplarıyla olduğu gibi bu gurupların en büyüklerinden olan Bektaşî ve Alevilerle de iyi ilişkiler içinde olduğu görülür. Fakat bu ilişkinin konjonktürel ve pragmatist bir nitelikte olduğu unutulmamalıdır. Mustafa Kemal hem Milli Mücadele sürecinde hem de Lozan görüşmelerinin kesildiği döneme denk gelen Nisan 1923 seçimlerinde Bektaşîlerden faydalanmak için çeşitli girişimlerde bulunmuştur. Lozan görüşmelerinin kesintiye uğradığı bir vasatta seçimler yapıldı ve muhalif kanadın büyük bir çoğunluğu meclise giremedi. Dolayısıyla Lozan antlaşmasını kabul eden mecliste Mustafa Kemal'in muhalifleri tasfiye edilmişti. Bu meclisin oluşturulması için yapılan seçimlerde Mustafa Kemal'in Bektaşîlerden de faydalanmak için bazı yöntemlere başvurduğu şeklinde iddialar bulunmaktadır. Bu dönemle ilgili hatıralarını anlatan ve Teşkilat-ı Mahsusa yöneticiliği yapmış olan Hüsamettin Ertürk, Mustafa Kemal'in adaylarına destek olmalarını sağlamak için bizzat Mustafa Kemal tarafından Bektaşîler arasında çalışmakla görevlendirildiğini belirtmektedir (Tansu, 2016: 515-516). Birbiriyle çelişkili noktalar içermesine rağmen anlatılan hatıralar, Bektaşîlerin ve onlar vasıtasıyla Anadolu'daki Alevi nüfusun Mustafa Kemal'i desteklemesinde bazı istihbari yöntemlerin de kullanıldığı kuşkuvarına yol açmaktadır.

Lozan öncesi dönemde dergahın temsilcileri ile ve Alevi kesimlerle çok saygılı ve hürmetkar bir üslubun kullanılması dikkat çekerken, kısa bir süre sonra daha sorgulayıcı ve buyurgan bir üslup kullanılmaya başlanacaktır. Aynı üslubun diğer tarikat gurupları için de söz konusu olduğu bilindiğine göre yeni değişimin sadece Bektaşîlik ve Aleviliğe yönelik bir tepki olmadığı anlaşılır. Mustafa Kemal ve beraberindeki yönetici elitin tarikatlara karşı üslubunu sertleştirdiği bir vakıa olduğuna göre bu değişimi nasıl değerlendirmek lazım?

Lozan sonrası süreçte Mustafa Kemal'in modernleşme yönelimine daha radikal metotlarla sarıldığı görülür. Bunun sebebi, resmi tarih tezine bakılırsa, muasır medeniyetler seviyesine ulaşma hedefine odaklanıldığından tarikat benzeri yapıların bir toplumsal mühendislik yaklaşımı olarak modern topluma yakışmayan bir görünüm sergilemesidir.

İttihatçı kadroların bakiyesi olarak Cumhuriyet döneminde aktif rol alan Kemalist kadrolar pozitivist ideolojinin etkisi altındaydılar. Bunun bir sonucu olarak toplumun modernleştirilmesi hedeflenmekteydi. Modern eğitim kurumlarında tamamen laik bir yaklaşımla yeni nesiller yetiştirilmeliydi. Tevhid-i Tedrisat Kanunu çerçevesinde dini

eğitim veren medreselerin kapatılması ve laik eğitime geçilmesi bu yönelimin sonucu oldu. Aynı gerekçelerle tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması da bu dönemde oldu. Bektaşilerle kurulan Lozan öncesi ittifakın Bektaşiler ile Kemalistler arasındaki doktriner ortaklıktan gelmediği bu dönemde diğer tarikatlarla birlikte Bektaşiliğin de yasaklanması ve dergahının kapatılmasından anlaşılabilir.

Tekke ve zaviyelerle türbelerin kapatılmasına ve türbedarlıklarla birtakım unvanların men ve ilgasına dair Aralık 1925 tarihli kanun ile tarikatlar yasaklanmıştır. Kanunun maddelerine bakıldığında doğrudan Bektaşî ve Alevî ıstılahında yer alan kavramların da bulunduğu görülür:

Madde 1 - Türkiye Cumhuriyeti dahilinde gerek vakıf suretiyle, gerek mülk olarak Şeyhinin tasarrufu altında, gerek diğer suretlerle tesis edilmiş bulunan bilûmum tekkeler ve zaviyeler, sahiplerinin diğer şekilde temellük ve tasarruf hakları baki kalmak üzere kâmilen kapatılmışlardır. Bunlardan mevzu usulü dahilinde halen cami veya mescit olarak kullanılanlar ipka edilir. Bilûmum tarikatlarla, şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, naiplik, halifelik, büyüçülük, üfürükçülük, falcılık ve gaipten haber vermek ve murada kavuşturmak maksadiyle nüshacılık gibi unvan ve sıfatların istimaliyle, bu unvan ve sıfatlara ait hizmet ifa ve kisve iksâsı memnudur. Türkiye Cumhuriyeti dahilinde selâtine ait, veya bir tarikata ve yahut cerri menfaata müstenit olanlarla, bilûmum sair türbeler mesdut ve türbedarlıklar mülğadır. Kapatılmış olan tekke ve zaviyeleri veya türbeleri açanlar veya bunları yeniden ihdas edenler veya tarikat âyini icrasına mahsus olarak velev muvakkaten olsa bile yer verenler ve yukarıdaki unvanları taşıyanlar veya bunlara mahsus hizmetleri ifa veya kıyafeti iksâ edenler üç aydan eksik olmamak üzere hapse ve elli liradan aşığı olmamak üzere para cezasına çarptırılırlar (Hakyemez, 2014: 161-162).

Kanun çıkmadan önce Mustafa Kemal yaptığı konuşmalarda tarikatların yasaklanacağına dair bazı imalarda bulunmuştu. Kastamonu’da 30 Ağustos 1925’te söylediği bir nutukta türbelerin, tekkelerin ve zaviyelerin kapatılmasının ve tarikatların kaldırılmasının işareti vermiş ve “Ölülerden medet ummak, medeni bir cemiyet için, şindir(lekedir). Efendiler ve ey millet, biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler ve meczuplar memleketi olamaz. En doğru en hakiki tarikat, medeniyet tarikatıdır.” demiştir (Aktay, 2007: 76).

Millî Mücadele esnasında dini ve geleneksel kurumlara karşı daha ılımlı bir yaklaşım hakimken Lozan’dan itibaren bu durum yerini baskıcı bir tutuma bırakmıştır. Tarikatlara ve dinsel yapılara karşı benimsenen yeni ve baskıcı tavrın nedeni konusunda bazı görüşler öne sürülmüştür. Osmanlının son dönemlerinden itibaren, Avrupa modernleşmesinin etkisine girdiği bilinmektedir. Avrupa modernleşmesinin en önemli özelliklerinden birisi kilise karşıtlığıydı. Modernleşmenin bu özelliği Osmanlı aydınlarını da etkilemiş ve aynı yaklaşım hem Avrupa’ya giden Osmanlı aydınlarında

hem de sonradan Osmanlı modernleşmesinde rol alan aydınlarda kendini göstermiştir. Özellikle Fransız modernleşmesinde pozitivist bir yaklaşımın olması Osmanlı modernleşmesinde de belirleyici olmuştur. Ziya Gökalp, Abdullah Cevdet, Ahmet Rıza gibi yazar ve siyasal aktörlerde güçlü etkileri görülen pozitivist akımın din ve bilim arasında bir hiyerarşi kurması ve din düşüncesinin insanlığın bilimde geri kaldığı bir döneme ait olduğunun savunulması, aynı etkileri taşıyan siyasal erklerin dine karşı tutumunu da etkilemiştir. Yeni pozitivist algı, dinden ve metafizikten arındırılmış ve ‘topluma tapınmanın’ yeni kutsal olarak belirlendiği bir dönem olmuştur. Pozitivizme göre din doğada kaynağı bilinmeyen korku ve sevgiden kaynaklanmaktaydı. Artık bilim yoluyla her şeyin sebebi bilindiğine göre dine ihtiyaç kalmamıştır. Fakat insanlık bir şeylere tapmaya alıştığı için yeni bir mabud bulunmalıdır. Yeni mabud insanların içinde yaşadıkları toplumdur. Toplum soyut bir şey olduğuna göre yeni mabud toplumun içinden çıkan karizmatik lider veya liderler olmalıdır. Auguste Comte(1798-1857) tarafından kurulan pozitivist düşünce aynı zamanda politik bir sistem olarak da kurgulandığı için Comte eserini Pozitif Politika Sistemi olarak isimlendirmiştir (Öztürk, 2014: 61-64).

Tanzimat’tan Cumhuriyete gelene kadar pozitivistin etkileri artan bir dozla devam etmiştir. Cumhuriyetin kurucu kadrosunun pozitivistten etkilendiği bilinmektedir. Pozitivist kuram Cumhuriyet döneminde Türkiye’de uygulama alanı bulmuştur. Cumhuriyet sonrası dinsel kurumlar için yapılan baskıcı ve yasaklayıcı uygulamaların bu etkilerden kaynaklandığı söylenebilir.

Cumhuriyet döneminde dinsel kurumlara yasaklayıcı bir tutum içine girilmesi ile ilgili dile getirilen görüşlerden biri de Necip Fazıl gibi bazı İslamcı yazarlar tarafından savunulan Osmanlı mirası ile ilgili görüştür. Bu görüşe göre Lozan’da İslami niteliği ağır basan Osmanlı mirasının reddedilmesi, batı ile pazarlık konusu yapılmıştır. Türkiye Cumhuriyetinin tam bağımsızlığının başta İngiltere olmak üzere batılı ülkeler tarafından tanınması, Osmanlı mirasının reddedilmesine bağlanmıştır. Kemalistlerce pazarlık konusu yapılan ‘Osmanlı mirasının reddedilmesi’ karşılığında Türkiye Cumhuriyeti batılı ülkelerce tanınmıştır. Lozan sonrası dinsel kurumlara ve tarikatlara karşı gösterilen baskıcı tutumun başat nedeni bu pazarlıktı (Kısakürek, 1949). Osmanlı mirasının reddedilmesi ile ilgili görüş, Avrupa’nın Müslüman coğrafyasında bulunan sömürgeleri ile ilgiliydi. Osmanlı’nın hilafetin merkezi olarak bütün Müslüman coğrafyası üzerinde

bir etkiye sahip olması sömürgesi olan İngiltere ve diğer batılı ülkeler için bir tehdit olarak düşünülmekteydi. Lozan süreci bu tehditten kurtulmak için bir fırsat olarak değerlendirilmiştir. Kemalist yönetim Türkiye'nin sınır bütünlüğünün batılı ülkelere tanınması karşılığında Osmanlı mirasının terk edileceği konusunda teminat vermişti. Osmanlı'nın İslami geçmişinin batılı ülkeler tarafından bir tehdit olarak algılanması sömürgecilik siyaseti ve hilafetin politik etkisi ile ilgiliydi. Cumhuriyetin ilk iktidarlarının dinsel kurumlara karşı yasaklayıcı bir tavır içine girmelerinin Lozan sonrasında başlaması, bu değerlendirmenin haklılığını düşündürmektedir.

Cumhuriyetin özellikle Lozan sonrası yeni yönelimi iki açıdan Alevileri ve Bektaşileri gündeme getirmiştir. Bunlardan bir tanesi Bektaşiliğin de Osmanlı döneminden kalma ve dini kimliği belirgin olan bir tarikat olmasıyla yasaklanmasının gerekçesi olmasıdır. Diğer taraftan toplumun birleştirici kimliği olarak dinin geri plana itilmesinin meydana getirdiği boşluğun doldurulması için yeni bir kimlik ihtiyacı belirecektir. Bu yeni ihtiyaç Kemalist yönetimi yeniden Bektaşilikle buluşturmuştur.

Belirlenen yeni kimlik dinin yerine ikame edilecek olan Türk milliyetçiliği olacaktır (İrat, 2015: 109, 119). Abdülhamit döneminde imparatorluğun daha kozmopolit nüfusu için dinin ortaklaştırma yönü öne çıkarılmıştı. Balkan savaşlarıyla başlayan süreçte imparatorluğun gittikçe Anadolu'ya hapsolmesiyle nüfus yapısı eskiye oranla daha homojen bir nitelik kazandı. Anadolu ve Rumeli sınırları içindeki nüfus için Türklük yeterince bağlayıcı bir kimlik olabilirdi. Bu yaklaşımın benimsenmesiyle yeni durum 'Din Yok Milliyet Var' sloganıyla formüle edildi. 1926 yılında Ruşeni Eşref Bey tarafından yazılan 'Din Yok Milliyet Var' başlıklı kitap Mustafa Kemal'in okuduğu kitaplardan biriydi. Mustafa Kemal bu kitabı okumakla kalmamış aynı zamanda sayfa kenarlarına 'aferin alkışlar' şeklinde notlar düşmüştü. Kitabın vurguladığı konu özetle 'daha önceden toplumsal bir bağ olarak işlev gören din yerine Türk ulusalcılığı geçirilmelidir'.

“Bizim kutsal kitabımız, bilgiyi esirgeyen, varlığı taşıyan, mutluluğu kucaklayan, Türklüğü yükselten ve bütün Türkleri birleştiren “ulusalcılığımız”dır. O halde felsefemizde “din” sözcüğünün tam karşılığı “ulusalcılıktır.” Ulusunu seven, ulusunu yükselten ve ulusuna dayanan insan, her zaman güçlü, her zaman namuslu ve her zaman onurlu bir insandır. Yüksek bir ulusun, ulusalcı bireyleri, ak günde mutlu, kara günde dayanıklı ve kanlı günde ezicidir” (Helvacıoğlu, 2000).

Din yok ile kastedilenin Osmanlı'nın hilafet kimliği ile dini temsil rolü olduğu kesin bir yargı olarak öne sürülebilir. Dinin yerine konulan milliyetin Türk milliyetçiliği olduğu ise barizdir. Türk Milliyetçiliği yeni toplumsal harç olarak belirlenirken bu anlayışa göre biçimlendirilecek toplumun din anlayışının da yeni yaklaşıma uygun olması gerekirdi. Buna göre 'Din yok Milliyet var' denilirken, dinin bir üst kimlik olarak birleştiricilik rolü reddedilmektedir (İrat, 2015: 119). Mustafa Kemal'e ait konuşmalarda da aynı vurguya rastlanması konunun bir devlet politikası olarak belirlendiğini ifade eder:

“Türk inkılâbı, kelimenin ilk anda akla getirdiği ihtilâl anlamından başka, ondan daha geniş bir değişmeyi anlatır. Bugünkü devletimizin şekli, yüzyıllardan beri gelen eski şekilleri ortadan kaldıran en gelişmiş tarz olmuştur. Millet, varlığını devam ettirmek için efradı arasında düşündüğü müşterek bağ, yüzyıllardan beri gelen şekil ve mahiyetini değiştirmiş, yani ulus, din ve mezhep bağı yerine kişilerini Türk milliyetçiliği etrafında toplamıştır. Türk milleti, milletlerarası genel savaş alanında hayat ve kuvvet sırrı olacak ilim ve vasitanın, ancak çağdaş uygarlıkta bulunabileceğini değişmez bir gerçek olarak kabul etmiştir. İnkılâpların normal ve zorunlu gereği olarak genel yönetiminin ve bütün kanunlarının ancak dünyevî ihtiyaçlardan ilham alınarak yapılmasını bir hayat şartı saymıştır.” (Mustafa Kemal: 1925: 240)

Ulus'un kişilerini din ve mezhep bağı yerine Türk Milliyetçiliği etrafında toplaması ve Osmanlı mirasının reddedilmesi vurgusu beraber düşünüldüğünde doğacak boşluğun nasıl doldurulacağı da belirtilmiş olmaktadır.

Aynı dönemde Türk Yurdu dergisinde hem Fuat Köprülü hem de Baha Said gibi araştırmacılar tarafından çıkan yazılarda Aleviliğin 'Türklerin İslam öncesi inanışlarının İslam libası altında devam etmesini sağlayan bir kapalı kültür' olarak nitelendirilmesiyle (Köprülü, 1925) yeni siyasal yönelimin toplumsal müttefiklerinin Aleviler olacağına işaret edilmiştir denilebilir. Bu dönemde Aleviliğin kültürel boyutuyla araştırılması için çalışmalar yapılır. Fuat Köprülü, Ziya Gökalp, Ziya Yörükân ve Orta Asya Şamanizm'ini bilen Abdülkadir İnan, konu üzerinde çalışma yapmakla öne çıkan isimlerdir. Mustafa Kemal bu isimleri bizzat bu tür çalışmalara yönlendirmiş ve teşvik etmiştir. Yapılan çalışmalar Alevilerin Cem Ayinlerinin içeriğinin araştırılmasından çok Alevi toplumunda yaygın olarak bulunan toplumsal adetlerin ve ibadet şekillerinin Şamanizm'le paralellikleri üzerinde durulmuştur. Bu yolla Alevi ibadetlerinde Türklerin Orta Asya dönemindeki ibadetlerinin izleri aranmaktaydı. Ziyaret, ağaç ve ateş kültü, dedelere kutsallık izafesi, kadınlar ve kıyafetleri hakkında Sünni İslam'dan farklı olarak görülen serbestlik, cem ayinlerinde içki ve şarap kullanılması, keramet ve olağanüstülükler gösteren evliya kültü, ataların

türbelerine hürmetkarlık bunlardan bazılarıydı. Günümüz Alevilerinde yaygın olarak kabul edilen bu gibi inanışların aslında Orta Asya Türklüğü döneminden kalma olduğu iddia edilmekteydi. Bu araştırmacıların içinde belki de en yetkin olanı eserleri batı dünyasında da kabul gören ve referans gösterilen M. Fuat Köprülü'dür. Köprülü tarihsel süreç içerisinde Türk göçebe kültürü olarak Aleviliği Ahmet Yesevi, Hacı Bektaş-ı Veli ve Yunus Emre üzerinden günümüze bağlayan çalışmalar yapmıştır.

Bu çalışmaları destekleyen Mustafa Kemal de eski Türk inanışları ile Alevilik arasında kurulan bağı aynen benimsemiş görünmektedir:

“Müslümanlık aslında en geniş manasıyla müsamahakar ve modern bir dindir. Araplar onu kendi bünyelerine göre anlamışlardır. Sıcak bir iklimde oturan, suyu nadiren kullanan, umumi bir hareketsizlik içinde ömür süren bedevi Arapları için günde beş defa namaz kılmak çok ileri bir adımdır. Hz. Muhammed'in dini insanları harekete sevk etmek esasına dayanır. Halbuki bedevilerin tatbik şekliyle Müslüman ibadeti Türkler için çok hareketsiz sayılabilir. Semah dönen, şarkılar söyleyen, kopuzlar çalan, şiirler okuyan Türk, namazı az ve hareketsiz ibadet saymıştır. Dönerek ayakta ve hareket halinde Allah'a yaklaşma fikri Türk dehasının en tabii ifadesidir. Bir tarafta güzel bir müzik çalıyor. Diğer tarafta güzel sesli insanlar nefesler söylüyor ve ayağa kalkmış güzel kostümlü diğerleri hayali bir dönüşle ellerini göklere kaldırıyorlar, bunun estetiği fevkalade” (Filiz vd., 2008: 63)

Mustafa Kemal Alevilerin cem törenlerine ve Mevlevilerin semah dönmesine atıf yapmakta ve bunların namazdan daha hareketli ibadetler olduğunu söylemektedir. Buna göre semah ve cem törenlerindeki ibadetler Türk ibadetleri, namaz kılmak ise Arapların ibadetidir. Ayrıca Peygamberin zamanında beş vakit namaz o dönem Arapları için ileri bir düzeyi ifade etse de hareketli iklimlerin insanları olan Türklerin hareketli cem ve sema törenlerine nispetle çok hareketsiz kalmaktadır. Cemal Şener tarafından aktarılan bu ifadeler Mustafa Kemal'in 'Alevilik ve Mevlevilik ile eski Türk inanışları arasında bir illiyet bağı kurulması' düşüncesini aynen benimsediğini göstermektedir. Mustafa Kemal yukarıda aktarılan ifadelerinde 'Şamani dininde iken dans eden, şarkılar söyleyen, kopuzlar çalan, şiirler okuyan Türk, namazı az ve hareketsiz bir ibadet saymıştı' demektedir (Atatürk, 1999: 263). Cemal Şener Mustafa Kemal'in Alevi ibadet tarzına vurgu yapmış olmasıyla Aleviliği Şamani inanışının bir devamı olarak gördüğünü ifade etmek istemiş olmalıdır.

Bu değerlendirmeler çerçevesinde Aleviliğin Lozan sonrası dönemden itibaren Türklerin orta Asya dönemi otantik dinsel ibadet şekillerinin sürdürüldüğü bir inanç platformu olarak değerlendirildiği söylenebilir. Lozan sonrasında din yerine milliyetçiliğin ikame edilmesinde Türklük vurgusu öne çıkarılmış; daha sonra da

Türklerin yabancı etkilerden korunmuş dinsel inançları olarak Alevilik inanç ve kültürü öne çıkarılmıştır.

3.3.2.1. Bir Dönüşüm Aracı Olarak Alevilik ve Mevlevilik

Mustafa Kemal'in Bektaşilik ve Mevlevilik ile ilgili yaptığı değerlendirmelere bakıldığında dinde reform yapılması çabası içerisinde olduğu söylenebilir. Dönemin din görevlilerinden Hafız Yaşar'ın aktardıklarına göre Mustafa Kemal kendisine bir Mevlana ziyareti sonrasında 'Mevlana nasıl adamdır?' şeklinde bir soru sormuş. Hafız da '... her halde çok büyük bir adam olacak ki musiki, şiir, raks gibi dincilerin hoş görmedikleri şeyi tarikatına ayin ve esas yapmış' şeklinde cevap vermiş. Mustafa Kemal de "ben onun ne kadar liberal kafalı bir şair olduğunu bildiğim için 'huzuruna kupkuru girilmez' dedim birkaç kadeh çekip de girdim" (Borak, 2002: 98) şeklinde cevap vermiş. Aynı yaklaşımı teyit eden diğer bir anekdot Mustafa Kemal'in 'Mevlana'yı takdir ettiğini' (Atatürk, 1999: 262) belirttikten sonra onu; 'Müslümanlığı Türk ruhuna uyduran büyük bir reformatör' olarak gördüğünü belirten yaklaşımıdır (Borak, 2002: 100). Mustafa Kemal'in Mevlana için taşıdığı bu düşüncenin bir sonucu olsa gerek 1925 yılında kapatılan tarikat ve türbelerden farklı olarak Mevlevi dergahının ya hiç kapatılmadığı veya 1926'da tekrar açıldığı ve Mustafa Kemal'in 1931 yılında dergahı ziyaret ettiği görülür (İrat, 2015: 108).

1930'lu yılların başlarında Saadettin Kaynak tarafından saz eşliğinde okunan Mevrit de 'enstrümantal ilahilere yer verme' planının bir sonucu olarak hazırlanmıştır (Borak, 2002: 120). Bu teşebbüs de dinin bağlayıcı ibadet öğelerinden arındırılarak bir kültürel unsur haline getirilmesine bir örnek teşkil etmektedir. Belirlenen bu hedef için Alevi cem törenlerinde Türkçe olarak ve saz eşliğinde söylenen nefes ve deyişler Kemalistler için oldukça işlevsel ve anlamlı görünmekteydi.

Mevleviliğin ve Bektaşiliğin diğer tarikatlardan farklı olarak Kemalistler tarafından olumlu atıflarla anılmasının nedeni dönemin Cumhuriyet kadrosunda bulunan 'dinin millileştirilmesi' ve 'sadeleştirilmesi' yaklaşımından kaynaklanmaktaydı. Cumhuriyetin istediği temizlenmiş, ıslah edilmiş, hem modern hem de Türk olan bir İslam diniydi (Görkem, 2000: 7). Avrupa modernleşmesi sürecinde benzeri yaşanan bir yaklaşımla bizde de Avrupalı bir dönüşüm olması için aynı yol takip edilmeliydi. Dönemin bu düşünce ve uygulamalarına bakılarak yapılanın erken dönem

bir 'ılımlı İslam' çabası olduğu söylenebilir. İlimli İslam kavramlaştırması o dönem için kullanılmamış olsa bile içerik olarak İslam'ın batılı değerlerle çelişen içeriklerden arındırılarak modernizme elverişli bir hale getirilmesini ifade eder. Kemalizm döneminde Mevlevilik ve Bektaşiliğe böyle bir misyonun yüklendiği de görülmektedir.

3.3.2.2. Dinin Millileştirilmesi Bağlamında Bektaşilik

Milli dinler hedef kitlesi belli bir klan, kabile veya ulusla sınırlı dinlerdir. Evrensel dinlerin millileşmesinin bazı sebepleri vardır. Bunlardan biri evrensel dinin çeşitli nedenlerle yerel din öğelerine galip gelememesi sonucu evrensel dinin yerel kültürün boyasıyla boyanmasıdır. Evrensel dinin kurallarının en başından beri kesinleşmemiş ve belirsiz kalmış olmasından doğan tartışmalar ve bunun sonucu olarak yapılan yerel yorumlar da o dinin bir versiyonu olarak ortaya çıkmaktadır. Evrensel dinlerin yerelleşmesinin diğer bir belirleyici nedeni dinlerin hayatın bütünüyle ne kadar ilgili olduğudur. Hayatın din dışı kalan kısımları aynı dinin mensuplarınca yerel etkenler tarafından belirlendiği için farklılaşmalar meydana gelmektedir (Gündüz, 2010: 11-19).

Avrupa'da dinin millileşme sürecini İngiltere Kralı VIII Henri'nin kocası vefat eden yengesi Catherina ile evlenmesi sonrasında erkek çocuğu olmayınca onu boşamak istemesine karşılık papalığın buna karşı çıkmasıyla başlatanlar bulunmaktadır. Kralın Thomas Cranmer ve Thomas Cromwell gibi bazı din adamları vasıtasıyla boşanmayı papalık dışında halletmesiyle(1533) Avrupa'da papalığın dışında geçerli sayılabilecek bir dini otorite meydana gelmeye başlamıştır. İngiliz parlamentosu bu olayla birlikte papalığa bayrak açınca siyasal destekli bir alternatif dini merkez ortaya çıkmaya başlamıştır. Diğer taraftan dinin millileşmesinin asıl etkeni Almanya'da Luther'in 1517'de başlattığı reform hareketleri ile ilgiliydi. Başka bir etken ise İngiliz sosyo politik alanına hakim olmak için teokratik papalık ile laik Krallık arasındaki rekabettir. İngiltere'de ilahiyatçı Jhon Wyclif(1330-1384) Hıristiyanlığın otoritesinin manevi alanla sınırlı kalmasını ve dünyevi alana karışmamasını savunmuştur. Aynı düşünce on altıncı yüzyılın başlarında yaşamış çoğu İngiliz olmak üzere, Avrupalı din adamları tarafından da savunulmuştur. William Tyndale(1494-1536) tarafından yapılan Kitab-ı Mukaddesin İngilizce çevirisi 1526 yılından beri bilinmektedir. Bütün bunlar Hıristiyanlığın İngiliz versiyonu olan Anglikanizm Hıristiyanlığını meydana getirmiştir.

VIII. Henri normalde Roma Kilisesi olan Katolikliğe oldukça bağlı olduğu halde Avrupa'da ve İngiltere'de yayılan reform yanlısı hareketlerin etkisi ile İngiltere üzerinde kendi mutlak egemenliğini meydana getirmek istemiştir. O zamana kadar papalık, İngiltere'deki kiliseleri aracılığıyla toprakların beşte bir ile üçte biri kadar bir kısmına sahip olarak halktan topladığı vergileri krallık ile bölüşmekteydi. Kral Henri kilise arazisini devletleştirmekle kendi otoritesini kurmuş olacaktı. 1531 yılında kilisedeki din adamları ile yaptığı çeşitli toplantılar sonrasında Kral Henri kendisini İngiliz Kilisesinin İsa'dan sonraki başı olarak kabul ettirdi ve bundan böyle İngiltere'ye herhangi bir yabancı (papalık) müdahalesinin yolunu kapatmış oldu. Ayrıca alınan başka tedbirlerle kilisenin krallığa ödeyeceği vergi ve kilise hukukunun krallık hukukuna aykırı kısımlardan arındırılması için komisyon kurulmasına karar verildi. 1547'de ölene kadar İngiliz kiliselerinin Roma Papalığından ayrılması için çalışmalarına devam eden VIII. Henri İngiliz mahkemelerinin davalarını papalığa götürmelerini yasakladı. 1553-1558 yılları arasında İngiltere'ye hükmeden Mary Tudor döneminde tekrar Roma Katolikliğine dönme teşebbüsü olduysa da sonrasında tekrar milli kilise uygulamasına geçildi ve bu durum günümüze kadar böyle devam etti (Gündüz, 2010: 19-24).

Avrupa'da yaşanan dinin millileştirilmesi sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkan Anglikanizm gibi Türkiye'de de benzeri şekilde, İslam'ı Türkleştirme ve Türkçeleştirme çalışmaları olmuştur. Bektaşiliğin cem törenlerinde Türkçeyi kullanmış olmaları bu süreçte oldukça anlamlı kabul edilmişti. Nitekim günümüzde bir kısım Alevi yazarlar 'Atatürk, ibadetin Türk dili ile olması isterdi' diyerek Mustafa Kemal'in Türkçe ile yapılan cem törenlerine olumlu atıf yaptığını vurgulamak isterler (Şener, 2006: 143)

Dinin millileştirilmesi amacıyla 1928 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uzmanlar Komisyonu kurulmuştur. Bu komisyon sonradan tepkiler nedeni ile dağıtılmıştır. Fakat çalışmalar başka şekillerle devam etmiştir. Komisyon dinin yenileşmesi için çeşitli öneriler getirmiştir. Bu önerilere göre camilerde sıralar olmalı, ibadet temiz ayakkabılarla kılınmalı, ibadet, dua ve hutbelerin dili tamamen Türkçe olmalıdır. İmamlar ve müezzinler müzik bilgisine göre de yetiştirilmeli, ibadet mahallerine müzik aletleri konulmalıdır. Ayrıca ibadetlerde gelişmiş ve enstrümantal ilahilere yer verilmelidir. Komisyonun başkanlığını Alevilik ile Orta Asya Türk

inancıları arasındaki bağlantıları ortaya çıkarmakla görevli olan araştırmacılardan Fuat Köprülü'nün yapması, konunun Alevilikle doğrudan ilgili olduğunu da ortaya koymaktadır. Yapılmak istenen İslam'ın ulusallaştırılmasıdır ve Alevilik bu amaç için oldukça işlevseldir (Kara, 2017: 128).

Bu teşebbüsten sonra Mustafa Kemal, Reşit Galip(1897-1934) tarafından hazırlanan çalışmalara destek verir. Reşit Galip'in Mustafa Kemal'e sunduğu planda:

1. “ Müslümanlığın bir Türk dini olduğu ispat edilecek,
2. ...
3. Kulun, Tanrı'sına ibadet ederken söylediklerini kalbinden söylemesi gerekir. Kalbin dili de ana dildir. İnsan, en güzel hislerini ana diliyle ifade eder. Onun için duaların ana dille yapılması gerekir. Bu fikir savunulacak ve tartışılacaktır.
4. Bu fikirde birleştikten sonra duaların Türkçeleştirilmesi konusunda bir işbölümü yapılacaktır.”

Reşit Galip bu planı beraber hazırladıktan sonra Mustafa Kemal'in kendisinden ezanın Türkçeleştirilmesini emrettiğini ifade etmektedir (Borak, 2002: 117-8). Aynı yıllar da Fatih camisinde Kuran'ın meali 'Türkçe Kuran' nitelendirmesiyle seslendirilmekte ve Süleymaniye camisinde Türkçe Hutbenin okunması gibi çalışmalar yapılmaktaydı (Borak, 2002: 121).

Bu çalışmalardan dolayı Mustafa Kemal'e Luther-i Sani(İkinci Luther) ismi verilmişti. Yapılan yenilikler İslam'ı ve ibadet yerlerini Hristiyan Kiliselerine benzetme teşebbüsüydü (Bora, 2017). Mustafa Kemal'in bu çalışmaları yaparken batılı ülkelerin izledikleri metotları takip ettiği belirtilmelidir (Borak, 2002: 155).

Sünni İslam ibadet ve sembolleri üzerinde yapılan bu Türkçeleştirme çabalarına ek olarak maarif müfredatında da yenilikler yapılır. Osmanlı edebiyatı yerini ulusal olma iddiasındaki bir edebiyata bırakır. Alevi-Bektaşî geleneği içinde yer alan ve Arapça ve Farsçadan daha az etkilenmiş nefesler deyişler yeniden itibar kazanır. Dini ibadette bir Türk modeli olarak Alevilik, kadının da ibadet meclislerinde erkeklerle beraber yer alması, ayinlerde saz çalma ve içki içmenin serbest olması gibi özellikleriyle dininin sadeleştirilmesine de imkan tanımış olmaktadır (Massicard, 2007: 44)

Yeni kimlik biçme çabasıyla yapılan bu girişimlerde toplumdan dinden soyutlanması, dini terk etmesi isteniyor değildir. Bunun yerine Arapların dini olarak Sünni İslam'a karşı asıl Türk dini olan ve Aleviliğin gölgesinde yaşadığı varsayılan Şamanizm'e dönüşmesi istenmektedir. Bunun için ibadetin dilinin Türkçe yapılması

hayati derecede önemlidir. Aleviliğin Kemalist yönetim için ittifaka değer tarafı da burasıdır. Alevilik ittihatçılardan beri yapılan araştırmaların belgelediği gibi eski Türk dininin günümüze kadar ulaşmasını sağlayan bir korunak görevi görmüştür. Yeni anlayışa göre Alevilik İslam kisvesi giymiş Şamanizm'dir. Alevilik bu süreçte üç boyutuyla önem kazanmıştır. Bunlardan birisi Aleviliğin İslam ile olan ilgisidir. Aleviliğin bu boyutu Bektaşî dergahının kapatılması örneğinde görüldüğü gibi müsamaha gösterilecek bir nitelik olarak görülmemiştir. İkincisi, Aleviliğin Şamanizm vb. inanışlarla olan bağıny ifade eden mistik boyutudur. Aleviliğin bu yönü de Durkheim'den etkilenen Ziya Gökalp'in tesiriyle totem inancı olarak görüldüğü için ilkellik eleştirisine maruz kalacaktır. Geriye Aleviliğin üçüncü boyutu olan kültürel tarafı kalmaktadır ki bu yönü de modernliğin süzgeciyle süzöldükten sonra yeni bir form verilerek tekrar şekillendirilir (Massicard, 2007: 48). Alevilik modernlik süzgecinden geçirilmiş ve kültürel boyutuna indirgenmiş haliyle ulusal bir niteliğe kavuşturulmuş olur. Modernlik süzgeciyle süzölen kültürün önemli parçalarından biri de klasik Türk halk müziği ve onun sembolü olan sazdır. Alaturka müziğin yasaklandığı 1926 yılında saz çalmak da yasaklanmıştır (Bardakçı, 2010)⁹.

Milliyetçi yönelişin kendisine Aleviliği partner olarak seçmesinin en önemli nedeni Aleviliğin ibadet, ayin ve törenlerinde bütünüyle Türkçeyi kullanmasıdır. İbadet dilinin Türkçe olmasına dönemin yönetici kadrolarının verdiği önem, 1932 yılında ezanın Arapça okunmasının yasaklanarak Türkçe okunma zorunluluğunun getirilmesinden de anlaşılmaktadır.

Alevi kültürüne karşı tanınan bu olumlu yaklaşıma ve hoşgöröye karşın Bektaşî dergahının kapatılması bir paradoks olarak gözökmektedir. Mustafa Kemal Bektaşî ve Mevlevî tekkelerini sema dönölmeleri, müzik ve ney çalınması, içki içilmesi ve kadın erkek beraber ibadet ortamında bulunması gibi özelliklerinden dolayı olumlu atıflarla anarken genel olarak tekkelerin ömürlerini bitirdiklerini, zararlı hale geldiklerini savunmaktadır. Mevlevî dergahı kapatılmaktan istisna bırakılmıştır. Bunun nedeni yukarıda izah edildiği üzere ney çalarak sema dönme şeklinde yapılan bir ibadetin Mustafa Kemal tarafından 'Türk ibadet tarzının İslamiyet'e sızmış bir şekli' olarak düşünölmesidir. Bektaşîlerin ibadet şekillerinin Kemalistlerin toplumu Türk milliyetçiliği ekseninde türdeşleştirme çabaları için oldukça işlevsel görülmesine

⁹ Bu yasak 1976 yılı Demirel liderliğindeki Milliyetçi Cephe Hükümetine kadar devam etmiştir.

rağmen kapatılması Kemalizm'in Alevilere karşı tutumunun ikircikli tarafını meydana getirmektedir. Alevilere karşı bu tavrın nedeni siyasal şiddet destekli giden bir modernleştirme çabasının herhangi bir muhalefet ile karşılaşma riski olmalıdır. Bektaşiler Mevleviler gibi tekke çevresinde kümelenmiş az bir zümre değildir. Dolayısıyla yeni inkılaplar için riskli olabileceklerdir. Bektaşilerin dışlanması diğer bir nedeni otantik Türk geleneği olarak da kabul edilse Aleviliğin modernlik ile bağdaştırılamamasıdır. Alevilikte özel bir yere sahip olan sazın yasaklanması buna işaret eder. Aleviliğin kültürel özelliklerinin toplum türdeşleşmesine yapacağı olumlu katkının halk evleri, okullar ve çeşitli yayınlar vasıtasıyla Türk ulusuna devlet imkanlarıyla benimsetilmek istenmesi ideolojik devletten bağımsız Bektaşi dergahına olan ihtiyacı ortadan kaldırmaktadır. Bu tür çalışmalarda Alevi toplumu 'yeniliklere itiraz edecek kesimlere karşı inkılapçı yönetici kadroların halktan müttefikleri' konumunda olacaklardır.

Sürecin diğer tarafını oluşturan Alevilerin bu duruma tepkileri nasıl olmuştur? Alevi tarih hafızasında Osmanlı döneminde olumsuz olarak kabul edilen pek çok vakıa yaşanmıştır. Osmanlı'nın Sünni kimliği Alevi toplumu için devlet millet bütünleşmesinin önünde bir engel olarak görülmüş ve Aleviler Safevi tecrübesinde görüldüğü gibi bir alternatifle karşı karşıya geldiklerinde Osmanlıya muhalefet etmekten çekinmemişlerdir. Gerçi Osmanlı döneminde yaşanan Alevi isyanlarında ekonomik etkenlerin mezhep farklılığından daha fazla etkili olduğu bilinmektedir. Fakat mezhep farklılığı da isyanlarda etkili olmuştur. Bazı yazarlar Alevilerin, Osmanlıda yaşadıkları olumsuz tecrübelerin de etkisiyle kendileri tarafından gayri meşru kabul edilen¹⁰ Hilafetin kaldırılmasından dolayı Kemalist inkılapları desteklediklerini ileri sürmektedir (Şener, 2006: 132).

CHP'nin ilk döneminden itibaren Alevi toplumuna karşı belli bir ideolojik seçicilik gerekçesiyle de olsa gösterdiği yakınlığa rağmen Aleviler arasında çok da kök salmadığı görülmektedir. 1949 yılında Hasan Reşit Tankut tarafından Alevilerle ilgili hazırlanan gizli bir rapor Tek Parti Dönemi CHP'sinin Alevileri yanlış tanıdığını ve aynı zamanda onlara kuşku ile baktığını göstermektedir (Massicard, 2007: 47).

¹⁰ Aleviler imametin imanın şartlarından biri olarak vahiyle belirlendiği ve dolayısıyla devlet yönetme hakkının Ehl-i beyt soylu olanların hakkı olduğu şeklindeki Şia'nın düşüncesini büyük oranda paylaşmaktadırlar. Bu görüşe göre Osmanlı hilafeti gayri meşrudur. Osmanlıdaki Alevi isyanlarında bu düşünce de belirli oranlarda etkili olmuştur. Hilafetin Mustafa Kemal tarafından kaldırılması 'Alevi inancının gayri meşru saydığı bir kurumdan kurtulmak' olarak da değerlendirilmektedir.

Aleviliğin kültürel özellikleriyle Cumhuriyet ideolojisinin müttefiki olarak görülmesinin Alevileri başka bir açıdan ötekileştirdiği ise konunun diğer bir boyutudur. İşin bu yanı özellikle Kürt Aleviliği ve Dersim ile ilgilidir. Dersim’de ön hazırlıkları önceden planlanmış ve yapılmış olan çalışmalar sonucunda 1937’de patlak veren olaylar Cumhuriyet dönemi Alevi hafızasının da önemli bir aşamasını teşkil eder.

3.3.2.3. Cumhuriyet, Dersim, Alevilik ve Kürtlük

Kemalizm’in Tek Parti döneminde Alevileri sosyo kültürel bir müttefik olarak öne çıkarması aynı zamanda Anadolu’daki bir kesim Alevilerin de ötekileştirilmesinin ana nedeni olmuştur. Alevilik Türkçe yapılan ibadetleri ve diğer bazı özellikleri ile Türk İslam’ı olarak görülürken toplumun bu argümanın dışında kalan kesimleri ise asimilasyon uygulamasına maruz bırakılacaktı. Çünkü Anadolu Alevilerinin önemli bir kesimi çizilen resmi Alevilik fotoğrafının dışında kalmaktaydı. Bu Alevilerin yaşadığı bölge Dersim’di ve bu Aleviler Kürt’tü. Kemalist rejim Aleviliği milli Türk dini olarak görürken Dersim Alevilerini ise resmen ifade edilen söylemlere göre büyük tehlike sayıyordu.

Lozan Antlaşması ile girilen yeni yolda Milli Mücadele döneminde benimsenen söylem ve üslup terkedildi. Yeni söylemin ana niteliği Türk Milliyetçiliğiydi. Bağımsızlığı Lozan’da kabul edilen Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisindeki herkes Türk’tür. Türk olmadığını iddia edenlere Türk oldukları öğretilen veya asimilasyon uygulanacaktır. Yeni politika İttihatçılar dönemine dayanmakla birlikte Lozan’da Türkiye Cumhuriyetinin ulusal bir nitelikte tanınmasıyla birlikte önemli bir ivme kazanmıştır. Osmanlının çok uluslu niteliği Türkiye Cumhuriyetinde yerini tamamen Türk ulusçuluğuna bıraktı. Halifeliğin 1924’te kaldırılmasıyla birlikte Osmanlı sınırları içerisinde bulunan milletlerin ortak bağını ifade eden kurum sona ermiş olmaktadır.

Uygulanan yeni siyaset Cumhuriyet sınırları içerisindeki Alevi toplumu açısından paradoksal olarak ittifak ve ötekileştirme işlevini beraberce gördü. Türk etnik kökenli Aleviler hem Türk oldukları hem de eski Türk dininin taşıyıcıları oldukları açısından himayeye mazhar olurken, Kürt etnik kökenli Aleviler ise kimliklerinin her iki yönüyle de ötekileştirilmiş oldular. Kürt etnik kökeninden olmakla Türk milliyetçiliğinin ötekileri olurken, Alevi olup Türk olmamakla resmi Alevilik tezinin de dışında kalmış

oldular. Çünkü Alevilik resmi Cumhuriyet tezine göre Türklüğe has olarak kabul edilmekteydi.

Yeni dönemde modern devletin hakimiyet alanında toplumun kılcallarına kadar nüfuz ederek ulus devlet-vatandaş ilişkisi dışındaki bütün ilişkileri bertaraf etmesi Kürt Alevilerini de hedef haline getirdi. Tarikatların yasaklanması bu hedefe yönelik adımlardan biriydi. Bundan sonra vatandaş, merkezîyetçi ulus devletin kontrolü dışında başka bir bağ kuramayacaktı. Tarikat, şeyh, dede, alim, ağa gibi kurum ve unvanlar vatandaşın üzerinde devlet kontrolü dışında bir bağ oluşturarak devletin nüfuz alanını azaltmaktaydı. Tarikatların yasaklanması ve medreselerin kapatılmasıyla vatandaşın üzerinde gayri resmi nüfuz odakları bertaraf edilmiş oluyordu. Bu yönüyle Alevilik de vatandaşın üzerinde devlet kontrol mekanizması dışında etkinlik gösteren bir niteliğe sahipti. Yeni politik yönelim bunu kabul etmediğine göre tekke ve ocak merkezli Alevilik de yasak sınırları içinde kalmaktaydı. Kısaca resmi ideoloji dışında vatandaş üzerinde etkili olacak hiçbir odak kabul edilemezdi. Bu hedefe varmak amacıyla resmi ideolojinin topluma ulaştırılmasının yolları temin edilmeliydi. Toplum için resmi ideoloji dışında her hangi bir terbiye ediciliğe imkan tanınmamalıydı.

Vatandaş terbiye etmenin en önemli aracı 'okul' olarak belirlendi. Okullar yeni rejimin resmi propaganda merkezleri olarak faaliyet gösterecekti. Belirlenen yeni eğitimin en önemli niteliklerinden biri laik eğitim olacaktı. Dersim, Osmanlı döneminden beri merkezi otoritenin etki alanının dışında kalan bir bölgeydi. Dersim'in bu özelliği bölgenin yerel yapısının hem toplumsal hem geleneksel hem de siyasal anlamda öne çıkmasına neden olmaktaydı. Dersim Alevileri kendi içlerinde seyit aileleri, dedeler ve aşiret ağaları etrafında meydana gelen feodal ilişkilerin hakim olduğu bir toplumsal nitelik arz etmekteydi. Cumhuriyetin ideoloji nitelikli aşırı merkezîyetçi yaklaşımı için bu durum kabul edilebilir bir durum değildir. Benimsenen yeni ideolojik formun bu bölgeye eğitim yoluyla ulaştırılması için bazı teşebbüslerde bulunulmalıydı. Bu çabanın önünde ise Dersim'in coğrafi koşullarının zorluğu engeli bulunmaktaydı.

Kürt Aleviliğinin merkezi olan Dersim bölgesini Cumhuriyetin hedefi haline getiren nedenlerden birisi en geniş anlamıyla devlet kontrolünün sağlanmasında bölgenin zor coğrafi özelliklere sahip olmasıydı. Doğu Anadolu bölgesi Sultan I. Selim zamanında Osmanlı Devleti'ne bağlanırken imtiyazlı bazı özelliklere sahipti. Bu

imtiyazlardan biri yönetimin merkeziyetçiliği yerine yerelliğinin ön planda olmasıydı. Merkezi Osmanlı yönetimin nüfuzu bu tarihlerden itibaren doğu Anadolu'ya yeterince ulaşmamıştı. Bu, o dönem için bilinçli ve anlaşılabilir olarak kabul edilen bir durumdu. Tanzimat sonrası devlet yapılanmasında bazı yeni düzenlemelerle beraber merkezi devlet iktidarının nüfuz alanı genişletildi. Osmanlı ile Kürt nüfusu arasındaki ilk problem böyle bir zeminde neşvü nema buldu. II. Abdülhamit ve İttihatçılar döneminde doğu bölgesi üzerinde daha fazla kontrol sağlanması amacıyla çeşitli rapor ve çalışmalar hazırlandı. Bütün bu raporlarda Dersim bölgesi coğrafi özellikleri başta olmak üzere özel bir statü ile anılmaktaydı. Yapılan vurgu bu bölgede devlet kontrolünün yeterince sağlanamamasıydı. Cumhuriyet dönemine gelindiğinde resmi makamlarda konu daha fazla gündem oluşturdu. Dersim'in bu şekilde gündeme gelmesinin nedeni Kürt asimilasyon çabalarında bölgenin coğrafi olarak resmi devlet politikasına dirençli olma potansiyeline sahip olması ve bu nedenle de bir Kürtlük merkezi olma ihtimali taşımasıydı. Dersim'in bu özellikleri 1925 yılında meydana gelen ve kimilerine göre bir milli Kürt kalkışması ve kimilerine göre ise Şeyh Said önderliğinde halifeliğin kaldırılması ve şeriat hukukunun lağvedilmesine tepki olarak ortaya çıkan dinsel bir kalkışma olarak nitelenen isyan sonrasında şark ıslahat planı çerçevesinde ele alındı.

Şark Islahat Planı resmi tarihte Şeyh Said İsyanı olarak dile getirilen olaydan sonra Doğu Anadolu Kürt bölgesinde devlet kontrolünü sağlamak amacıyla hazırlanmıştı. Devlet kontrolü ile neyin kastedildiği ise planın ayrıntılarında ifade edilmekteydi. Mustafa Kemal 1926 yılında İsviçreli sanatçı ve gazeteci Emile Hüderbrand'a yaptığı açıklamada “geçmişte, birçok durumlarda Kürdistan'da ve Anadolu'nun diğer iç bölgelerinde, Cumhuriyetin iradesine karşı çıkmak eğilimi gösterdikleri zaman, onları demirden bir elle ezdim. Örneğin bir defasında önderlerinin altmışını şafakla astırdım. O unsur(Kürtler) dersini almıştır ve bir daha benimle kılıç ölçüştürmeye kalkışmayacaktır” (Bayrak, 2009: 323) demiştir. Bu ifadelerle kastedilen Şeyh Said isyanıydı ve olaylardan sonra Tahrir-i Sükun kanunu çıkarılmıştı.

8 Eylül 1925 tarihinde Cumhurbaşkanı, Başbakan ve diğer bakanların imzaladığı kararname ile İçişleri bakanı Cemil, Adliye bakanı Mahmut Esat, Genelkurmay ikinci başkanı Kazım ve mebus Abdülhalik'tan oluşan Şark Islahat Heyeti oluşturuldu. Bu heyet daha önce içinde Genelkurmay başkanı Fevzi Çakmak'ın da bulunduğu bazı kişiler tarafından hazırlanan raporları inceleyerek 24 Eylül 1925 tarihinde son şeklini

verdikleri ve hükümete sundukları Şark Islahat Planını hazırlıyorlar. Bu plan Bakanlar kurulunca yürürlüğe konuluyor. Planda askeri yöntemlere ek olarak nüfusun Kürtler aleyhine seyreltilmesi, Kürtçe konuşmanın yasaklanması, en alt düzeyde bile olsa bölgeye Kürt memur tayin edilmemesi, asker sevkinin kolay olması için yollar inşa edilmesi, yatılı okullar açılarak Türkçe konuşmanın yaygınlaştırılması gibi öneriler yer almaktadır. Raporun beşinci maddesinde daha önce Ermenilere ait olup terk edilmiş olan(muhtemelen tehcir sürecinde sürgün edilen Ermenilerin arazileri kastediliyor) arazilere Trakya'dan Karadeniz'den, İran ve Kafkasya'dan gelecek Türk asıllı nüfusun yerleştirilmesi ve bu arazinin Kürtlere icar(kiraya) bile verilmemesinden bahsediliyor. Bu yeni muhacirler için ev, arazi ve güvenlik gibi her türlü imkan tanınacaktır. On yıl içerisinde yarım milyon Türk nüfusu Kürt bölgelerin arasına yerleştirilerek Kürtlerin bu Türk nüfusun arasında Türkleşmesi sağlanacaktır (Bayrak, 2013: 35).

Onuncu maddede 'aşiret yapısının on sene zarfında ilgası ve halktan doğrudan doğruya hükümetle temas ve hukukunun bilvasıta hükümetçe muhafazası ve temini hususu peyderpey mevki-i fiille konacaktır' denilmektedir (Bayrak, 2013: 36). Bu madde ile dönemin idaresinin aşiret yapılanması ve tarikat şeyliği gibi gayri resmi etki meydana getiren ve toplum arasında yaygın olarak bulunan yapıların sakıncalı görüldükleri anlaşılmaktadır.

On üçüncü maddede aslen Türk olup Kürtlüğe karşı mağlup düşme ihtimali artan bazı vilayetlerde resmi daireler, okullar ve çarşı pazarlarda Kürtçenin konuşulmasının yasaklanması, konuşanların da hükümetin emirlerine muhalif ve karşı koymuş olma cezası ile cezalandırılacakları ifade edilmektedir. On dördüncü maddede aslen Türk olup Kürtlüğe mağlup düşecek mevkilerde bulunanlar ile ahali Arapça konuşanların bulunduğu Mardin gibi vilayetlerde Türk Ocakları ve mektep açılması ve her türlü fedakarlıkla kız okullarının açılarak kızların okullara rağbetlerinin süratle temin edilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Aynı maddenin devamında bilhassa Dersim'de yatılı okulların açılarak Dersim'in Kürtlüğe karışmaktan biran önce kurtarılmasından bahsedilmektedir. On beşinci maddede Dersim'lilerden isteyenlerin daha batıya hükümetin istediği yerlere nakledilmelerinin mümkün olduğu belirtilmektedir. On beşinci maddede Fırat'ın batısında yerleşmiş olup dağınık olarak bulunan Kürt nüfusunun Kürtçe konuşmasının mutlaka önlenmesi ve kız okullarına verilecek önemle kadınların Türkçe konuşmalarının temin edilmesi gerektiği belirtilmektedir. Yirmi yedi

maddelik planın diğerk maddelerinde doğu isyanında(Şeyh Said) yer alanların cezalandırılma şekillerinden ve bazı askeri tedbirlerden bahsedilmektedir (Bayrak, 2013: 38-39).

Kürt asimilasyonunun resmi bir politik uygulama olarak yapıldığı yıllarında Kürt bölgesi için yazılan birçok rapor bulunmaktadır. Raporlarda Dersim bölgesi özel bir başlık altında ele alınmaktadır. Bu raporlardan biri de 1935'te Başvekil İsmet İnönü'nün Doğu Anadolu'ya yaptığı gezi sonrası hazırladığı Kürt Raporudur. İsmet İnönü bu raporda Dersim hakkında değerlendirmeler yaptığı gibi Cumhuriyet sınırları içerisindeki Arap Alevileri olan Nusayriler için de ilginç yorumlar yapmaktadır. Rapora göre senelerden beri meydana gelen vakalardan kaçan Kürt ve Arap reisleri ülkenin güney sınırında yerleştirilmişlerdir. Fransızlar her an bu reisleri Türkiye'ye karşı isyancı olarak yönlendirip destekleyebilir. 'Fransız İstihbarat Zabitleri her istedikleri anda Kürt reislerini çeteler halinde memleketimize saldırmaya muktedirler.' Buna karşılık 'Fransızlara düşman olan unsurlardan aynı tertibi bizim getirmemiz de düşünülebilir.'

İnönü'nün bu raporu yazdığı dönemde Suriye'de Fransız işgaline karşı bağımsızlık mücadeleleri vardı. Türkiye içindeki Nusayri inanışlı Araplar Fransızlara karşı mücadele eden bağımsızlık hareketine sempati ile bakmaktaydı. Dönemin Cumhuriyet idaresi de Araplardan Fransızlar aleyhine faydalanmayı planlıyor. Fakat bunu yaparken kendi sınırları içindeki Kürtleri hedef haline getiriyor. Bunu da 'Fransızların Kürtleri kullanmak hevesine mukabil biz Arapları iyi muamele ile elde tutabiliriz' şeklinde formüle ediyor. Bu yaklaşımdan anlaşıldığı kadarıyla Türk Milliyetçiliği temelinde toplumun türdeşleştirilmesi çabası daha çok Kürt toplumu ile ilgilidir. Bunun da sebebi Kürt nüfusunun siyasal etki meydana getirecek kadar kesif olması olabilir. Cumhuriyet sınırları içindeki Arap toplumunun Türklüğe asimile olmaya muhalefet etmemesi de iyi muamelenin nedenlerinden biri olabilir. Diğer taraftan Suriye'deki Fransızlara karşı sınırlar dahilinde olan Araplardan faydalanma siyaseti de Nusayri Araplara iyi muamelenin diğerk bir nedeni olabilir.

Cumhuriyetin bu olumlu yaklaşımı Mardin'de yaşayan Sünni Araplar ve Hıristiyan Gildaniler için de geçerlidir. İnönü 'azınlıkları hükümete yakın ve sıcak tutmalıyız' 'Gildani köylerinin yerlerinden çıkarılmamalarını I. Genel Enspektör'e tebliğ ettim' 'Mardin vilayetinden çıkarılacak Hıristiyan ve Arapların yerlerini Kürtler derhal dolduracaklardır. Bu hal bizim için pek zararlıdır.' 'Diğerk taraftan, Suriye'de

Fransız Kürt siyasasına karşı bu Araplar bizim mukabil vasıtamız olacaklardır.’ (Öztürk, 2008: 26-29) diyerek asimilasyonda birinci hedefin Kürtler olduğunu ortaya koymuş olmaktadır. Türk milliyetçiliği temelinde yürütülen asimilasyonda Türk dışı bütün unsurlar etkilenmiştir. Araplar ve azınlıkta kalan diğer Hıristiyan gurupların Fransızlara karşı bir siyasal araç olarak kullanması o dönemde izlenen siyasetin bir parçası olmuştur. Kürt bölgelerinin Türkleştirilmesinde radikal bazı yöntemler kullanılırken Araplara karşı halk evleri açma şeklinde daha yumuşak metotlar izlenmiştir.

Başvekil İsmet İnönü doğunun bütün vilayetleri ile ilgili değerlendirme yaptıktan sonra Dersim hakkında da değerlendirmeler yapmaktadır. Dersim hakkındaki değerlendirme diğer vilayetlerden daha farklı olarak gündeme gelmektedir. Raporda Erzincan vilayeti Dersim halkının önünde bir kalkan olarak tasvir ediliyor. Erzincan’ın Dersim’in etkisiyle bir Kürtlük merkezi olması halinde korkunç Kürdistan’ın kurulmasından kaygılanmak gerektiğini belirtiyor (Öztürk, 2008: 51). Aynı yerde İnönü “Dersim’in semiz halkı’ gibi ifadeler kullanmakla Dersim halkına resmi bakışın nasıl olduğunu da ortaya koyuyor. Raporda doğrudan Dersim ile ilgili yazılan ifadeler Başvekilin şark gezisinin, ‘Dersim için önceden hazırlanmış bir planın uygulanmasına yönelik bir son araştırma yapmak’ amacıyla yapıldığını ima etmektedir. Raporda Dersim planı şu şekilde yer almaktadır:

“-Hazırlık ve silahsızlanma üç senede olacaktır.

-Dersim vilayetini yeni usulde teşkil edeceğiz. Muvazzaf bir kolordu kumandanı, vali ve üniformalı muvazzaf zabıtlar kaza kaymakamları olacaktır. Kaza memurlarından hiçbiri yerli olmayacaktır. Ve buldukça, emekli zabıtlar memuriyetlere tayin olunacaktır.

-İlbaylık(valilik) dairesi bir kolordu karargahı gibi, fakat maksada elverişli olarak teşkil olunacaktır. Asayiş, yol, maliye, ekonomi, adliye, kültür, sağlık şubeleri olacaktır. İdama kadar infaz ilbaylıkta bitecektir. Adliye usulü basit, hususi ve kesin olacaktır.

-İlbaylığın muhakeme etmek üzere Dersim haricinden istediği yerli alakalılar veya yatakları ilbaylığa göndermeye devlet teşkilatı mecburdur. Kazaların teşkilatı bu esasa göre yapılacaktır.

-İlbaylığın emrinde asgari yedi seyyar jandarma taburu bulunacaktır. Sabit jandarması ayrıdır. İlbaylığa yardım etmek genel enspektörlerin vazifesidir. İlbaylık bu teşkilat ile idareyi alacaktır.

-1935 ve 1936’da yolları, karayolları yapılacaktır. 1937 ilkbaharına kadar hazır olursa mürettep ve seferber 2. firka kuvvet ilbaylığın emrine 1937 ilkbaharında verilecektir. Süratle bütün Dersim silahtan tecrit olunacak. İlbaylığın o zamana kadar tetkiki neticesinde kuvvetle yapılmasını tasavvur ettiği, hükümete bildirdiği icraat da yapılacaktır.

-Bundan sonra Dersim’e verilecek şeklin safhası başlayacaktır. Bütün bu tasavvurlar gizlidir.

-İlbaylık yol, orman işletme, çabuk ve kesin adalet gibi bir idare ile işe başlayacaktır.

-İlbaylığın lüzum göstereceği diğer ihtiyaçları temin etmek ve eğer Dersimliler bizim düşündüğümüz zamandan evvel harekete kalkarlarsa programı hemen tatbik etmek zaruridir.

-Bu tasavvurlar icra vekilleri ve genelkurmay başkanı ile kamutay başkanından başka yalnız ilbay ve iki genel enspektör ve üç ordu müfettişi şahsen bileceklerdir. Maiyet memurları bilmeyeceklerdir.” (Öztürk, 2008: 57)

Raporun üslubundan anlaşıldığı kadarıyla Dersim üzerine tam teşekküllü bir askeri hareket yapılması planlanmış ve bu plan 1937 yılından başlamak üzere uygulamaya konulmuştur. Dolayısıyla 1937-8 yılında meydana gelen ve aşiret liderlerinden seyit Rıza'nın isyanına binaen yapıldığı iddia olunan Dersim Harekatının en az iki yıl önce bütün ayrıntıları ile planlandığı anlaşılmaktadır.

İnönü'nün raporundan sonra 25 Aralık 1935 tarihinde Dersim vilayetinin ismi Tunceli olarak değiştiriliyor. Daha sonra 31 Aralık 1935 tarihinde Tunceli Kanunu çıkarılıyor.¹¹ Bu kanuna göre süper yetkilerle görevlendirilen ve hem vali hem de kumandan olan bir müfettişe Dersim için yapılacak operasyonun yönetilmesi görevi verilmiştir. Bu göreve atanan kumandan ise General Abdullah Alpdoğan'dır (Gezik, 2016: 114).

İsmet İnönü'nün raporunun tam sureti ile yayınlanmaması raporda muhtemelen şimdiki durum açısından bilinmesinde sakınca kabul edilen noktaların olduğunu düşündürmektedir. Saygı Öztürk tarafından yorumlanarak neşredilen kısımlardan anlaşıldığı kadarıyla raporun ana hedefi Kürt asimilasyonunun tamamlanmasında gelinen aşamayı ve Dersim bölgesine yapılacak operasyonun planlamasını yapmaktır. 1935 senesi yazında yapılan bu geziden sonra Kürt vilayetlerini içine alan bölgelerde görevli birinci umumi müfettiş Abidin Özmen de aynı amaçla bir Kürt raporu hazırlar. Abidin Özmen'in raporu İnönü ve Şark Islahat Komisyonunun hazırladıkları raporun bir özeti şeklindedir. Özmen raporda Kürt asimilasyonundan ve Kürtlüğün ortadan kaldırılmasından açıkça bahseder. Bunun için en başta yapılması gereken yol ihtiyacının karşılanmasıdır. Yolların yapılmasında da askere alınacak Kürtlerin kullanılması ve onların askerliklerini amele taburlarında geçirmeleri, bu esnada kendilerine Türkçe öğretilmesi tavsiye edilmektedir (Öztürk, 2008: 124). Kürtler arasında şeyh ve ağa gibi önde gelenlerin Kürt asimilasyonunda engel çıkardıkları, bunların her yıl üç bininin garp vilayetlerine alınıp bu programın 15-20 yıl uygulanmasıyla asimile edilemeyenlerin ortadan kaldırılması, geriye kalanların da Türk kültürüne merbut hale getirilmiş olacağı belirtmektedir. Bu plan çerçevesinde batıya sürgün edilenlerden Alevi dede ve ağalarının oranını belirlemek resmi belge ve arşivlere ulaşma zorluğundan dolayı güçtür.

¹¹www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR)

Özmen'in raporunda Alevilerle ilgili yer alan ifade de nahiye müdürlerinin süvari olmaları, köy köy gezerek halkla temas etmeleri gerektiği belirtilmektedir. Türk, Kürt ve Alevi ailelerin birbirine kız alıp vermeleri, asker veya memur olarak doğuya gelenlerden Kürt kızları ile evlenip yerleşenlere buralardan arazi verilmesi tavsiye edilmektedir (<http://www.tbmm.gov.tr>.- Er Tr: 12.2.2019).

Abidin Özmen'in raporunda Dersim bölgesi ile ilgili ifadeler Kürt raporlarının amacını anlama konusunda bazı ipuçlarını içermektedir. "Dersim işi için de hükümetin mütebariz kararına bilgi hasıl olmuştur. Fakat umumi Kürtlük meselesi henüz halledilmemiş ve programlanmamış vaziyettedir." (Öztürk, 2008: 118). Yani hükümetin Dersim konusunda verdiği karar bilinmektedir. Fakat bu kararın uygulanması için Kürtlük meselesinin programlanmış ve halledilmiş olması süreci henüz tamamlanmamıştır. Demek Kürt bölgeleri ile ilgili yapılan araştırmalar hem asimilasyon çalışmaları için hem de Kürt bölgelerinin Dersim'e yapılacak bir operasyonda nasıl bir tutum sergileyeceklerini anlamak içindir.

Kürt bölgesi ile ilgili rapor yazarlardan biri de dönemin iktisat vekili Celal Bayar'dır. 1936 yılında yaptığı şark gezisinde bölge sorunlarının çözümünde sadece güç kullanmanın yeterli olmadığını, ekonomik ve sosyal bazı tedbirlerin de gerektiğini belirtmişti (Emre Aköz, Sabah, 30.10.2007). Ayrıca Şeyh Said ve Ağrı isyanlarından sonra Türklük ve Kürtlüğün yükseldiğini belirten Bayar 'isyan edenleri cezalandırmak için şiddetin manası anlaşılır ve yerindedir. İsyandan sonra fark gözetmeksizin idare etmek de, bundan ayrı ve mutedil bir sistemdir.' diyerek doğuda normalleşme için halka iyi muamele edilmesini tavsiye etmektedir. 'Kendilerine, yabancı bir unsur oldukları resmi ağızlardan da ifade edildiği takdirde, bizim için elde edilecek netice bir tepkiden ibaret olabilir.' Celal Bayar raporunda 'Bugün, Kürt diye, bir kısım vatandaşlar okutturulmamak ve devlet işlerine karıştırılmamak isteniyor.' demektedir (Bayar, 2009: 64). İnönü ile Bayar'ın raporları incelendiğinde İnönü'nün devlet şiddetine dayandığı Bayar'ın ise ekonomiyi daha öncelikli gördüğü söylenebilir. Bu yaklaşım farkının sonradan iktidara gelecek olan DP'nin Doğu Anadolu'ya bakışında da etkili olduğu söylenebilir.

Çıkarılan Dersim Kanunu çerçevesinde 1936 yılı boyunca bölgenin silahtan arındırılması, aşiret nüfuslarının tespiti, askere alma ve vergilendirmeye ek olarak yol, köprü ve karakol yapma çalışmaları yapıldı. Bunlara karşı Dersim'de özellikle dağlık

alanlarda yerleşmiş bulunan aşiretler asıl hedefin kendileri olduklarını bildikleri için karşı çalışmalara başlamışlardı. Direnme çalışmalarına Yukarı Abbasan aşireti reisi Seyit Rıza öncülük etmekteydi. Amaç gerekirse silahlı direniş göstermeyi hedeflemekteydi. Karşı çalışmalar geniş bir aşiretler ittifakı meydana getirmeyi hedeflemekte idiyse de aşiretler arasındaki var olan önceki sorunlardan dolayı bu mümkün olmadı. Dersim’de yaşayan altmıştan fazla aşiretten iç Dersim’de yaşayan Demenan, Haydaran ve Bahtiyaran aşiretleri direniş cephesine katıldı (Gezik, 2016: 114). Dönemin hükümetine karşı olan Koçan aşireti ise 1926 yılında kendilerine karşı yapılan harekattan aldıkları darbeler ve nüfus kaybından sonra bu ittifaka katılmadı.

Olayların fitili 1937 yılında ateşlendi. Demenan ve Haydaran aşiret mensupları 20-21 Mart akşamı kendi bölgelerine girişi sağlayan Harçık deresi üzerindeki ve Dersim’lilerin kendileri tarafından yapılan tahta köprüyü yıkıp, telefon hatlarını tahrip ettiler. Aynı eylemler başka yerlerde de tekrarlandı. Askeri hedeflere yönelik ilk eylem ise 26 Nisan 1937’de Sin Bucağı denilen yerde bir karakolun tahribi ile başladı. Mayıs ve Haziran ayı boyunca direnişçiler askeri hedeflere yönelik saldırılarını sürdürdüler. Bu ilk olaylardan sonra bölgeye geniş çaplı operasyonlar için sürekli askeri yığınak yapıldı. 22 Haziran 1937 ilk askeri operasyonların başladığı tarihtir. Operasyonların amacı direnişçi dört aşiretin ve direnişin lideri Seyit Rıza’nın etkisiz hale getirilmesiydi. 10 Eylül 1937’de Seyit Rıza yakalandı ve bu tarihe kadar devam eden operasyonlar direnişçilerin gücünü büyük oranda etkisiz hale getirdi. Seyit Rıza 15 Kasım 1937’de idam edildi (Ayşe Hür, Radikal, 16.11.2014). Bu tarihten sonra ordu operasyonları durdurularak mesele bölge valiliğine havale edildi. 1937 sonbaharı boyunca lokal düzeyde operasyonlar devam etti.

1938 Ocak ayında askerlerin bölgedeki keyfi uygulamalarından dolayı Kalan aşireti de direnişe ve karşı saldırıya geçti. Bu saldırılarda dokuz askerin ölmesi Genelkurmayın ilkbahardan itibaren Dersim geneline yönelik yeni bir hareket kararı almasına neden oldu. 12 Haziran’da başlayan hareket, Kalan aşiretine ve Haydaran ve Demenan aşiretlerinden geriye kalanlarına yönelikti. Yoğun uçak saldırıları ve köy yakmaları ile başlayan bu ikinci operasyon sürerken 30 Haziran 1938’de Celal Bayar Dersim meselesini kökünden halletmek için orduya görev verileceğini Meclise bildiriyor ve ilk toplu katliamlar yapılmaya başlanıyordu. Bu arada Qozu(Koçan) aşireti de direnişçilere katılmıştı. 27 Temmuz 1938’de Genelkurmay Başkanlığı bütün

Dersim'i kapsayacak şekilde iki hareketin daha yapılmasını kararlaştırdı.¹² Birincisi 10-17 Ağustos 1938'de diğeri 6-16 Eylül 1938'de planlanan hareketle kaçıların engellenmesi ve hareketin kısa sürede kesin sonuç alınacak şekilde yapılması istenmekteydi. Operasyonun Kalan ve Demenan aşireti ile Qozu aşiretinin bulunduğu bölgede derinlemesine, diğeri yerler de ise genel olarak yapılması emredilmişti. Önceki operasyonlardan kaçan Dersimlilerin yakalanarak ordu birliklerine teslim edilmesi ve bölgede ileri gelen ailelerden beş ile yedi bin insanın batıya sürgün edilmesi de alınan kararlardan biriydi. Operasyonlar sürecinde bölgede ele geçirilen insanlar neredeyse bütünüyle katledildiler. Olaylara karışmayan aşiretlerin bulunduğu bölgelerde ileri gelen seyit ve ağa aileleri de katledildiler. Son 17 günlük operasyonun bilançosu Genelkurmay kaynaklarına göre sağ ve ölü 7905 kişinin ele geçirilmesi idi (Gezik, 2016: 117). İki yıl süren operasyonların toplam bilançosu için ortaya çıkmış resmi bir kaynak yoktur. Genelkurmay arşivinde operasyonun bir kısmıyla ilgili 13 806 kişinin imha edildiği, 11 bin civarında kişinin de sürgüne gönderildiği bilgisi bulunmaktadır (Ayşe Hür, Radikal, 16.11.2014). Bölgede tanıklardan elde edilen bilgiler ise 40 ile 100 bin arasında değişmektedir (Gezik, 2016: 152).

Dersim olaylarının yaşandığı süreçte acımasız cezalandırma yöntem ve uygulamalarının anlatıldığı birçok hikaye vardır. Dönemin emniyet müdürlerinden İhsan Sabri Çağlayangil bölge halkından birçok kimseyi toplu halde mağaralara doldurarak zehirli gazlarla öldürdüklerinden bahsetmiştir. Üç yüz dört yüz kişilik kabilelerin toplu halde kurşuna dizildiğine dair pek çok anlatımlar mevcuttur.

Dersim olayları sürecinde yaşanan trajedi konuyu değerlendiren birçok yazar tarafından ya kısaca değerlendirilmiş ya da sorumluluğun bölge halkına yüklenmesi yaklaşımıyla ele alınmıştır. Konuyu ele alanların dönemin iktidarını sorumlu tutma konusunda da farklı yaklaşımları bulunmaktadır. Bunlardan birisi Alevilerle Kemalizm arasında bir ülkü birliğinin varlığından bahseden yazarların Dersim olayından dönemin Cumhurbaşkanı Atatürk'ü muaf tutma eğilimidir. Alevi toplumunun büyük bir kesimi de bu yaklaşımı benimsemektedir. Alevi toplumunda Dersim katliamının siyasi sorumluluğu daha çok İsmet İnönü'ye yüklenir. Oysa Seyit Rıza'nın idamından iki gün sonra Mustafa Kemal bölgede köprü açılışı yapmaktaydı (Ayşe Hür, Radikal, 16.11.2014). Mustafa Kemal Türkleştirme çalışmalarının bizzat takipçisiydi. Dersim,

¹²http://www.zazaki.de/turkce/dersim_soykiriminin_kronolojisi.htm, (Er Tr: 28.5.2018)

1927'den beri hazırlıkları yapılan ve 1935 yılında çıkarılan Tunceli kanunuyla yasallaştırılan bir konuydu. Diğer taraftan en az on dört bin kişinin hayatını kaybettiği ve ülkede bir vilayetin neredeyse haritadan silindiği bir olayın dönemin Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk tarafından bilinmemesinin iddia edilebilmesi ilginç bir paradoks oluşturur. Bu yaklaşım sahiplerinin Dersim olaylarının siyasi sorumluluğunu İsmet İnönü'ye, Genelkurmay başkanı Fevzi Çakmak'ın şoven milliyetçiliğine, Celal Bayar'ın burjuva tutumuna, müfettiş Abdullah Alpdoğan'ın demokratlıktan uzak tutumuna ihale etme eğilimlerinin altında Mustafa Kemal'i sorumlu tutmaktan sakınma tavrı yatmaktadır. Sözü edilen kimselerin de Dersim olaylarında siyasi sorumlulukları bulunmaktadır. Fakat en birinci sorumluluk, devletin en yetkilisi olarak Mustafa Kemal'e aittir. Mustafa Kemal'in 1936 yılı meclis açılış konuşmasında Dersim meselesi hakkında kullandığı ifadeler de bunu belgelemektedir:

“Dahilde işlerimizden en mühim bir safha varsa o da Dersim meselesidir. Dahilde bulunan iş bu yarayı, bu korkunç çıbanı, ortadan temizleyip koparmak ve kökünden kesmek işi her ne pahasına olursa olsun yapılmalı ve bu hususa en acil kararların alınması için, hükümete tam ve geniş yetki verilmelidir.” (Çem, 2011: 445)

Dersim konusu ile ilgili 4 Mayıs 1937'de yapılan bakanlar kurulu toplantısında 'çok gizli' kaydıyla karar alınmıştı. Bu toplantıya da Mustafa Kemal bizzat başkanlık etmişti (Çem, 2011: 446). Dersim hareketinin emrini bizzat Mustafa Kemal verdiği halde Kürt kökenli az bir kesim dışında Alevilerin büyük çoğunluğu Atatürk'ün Dersim hareketindeki sorumluluğunu kabul etmezler.

Bu konuda ilginç tutum sahiplerinden biri de Varto Alevi aşiretlerinden Hormek'in liderlerinden olan Mehmet Şerif Fırat'tır. Aleviliği Türklüğe has bir inanış olarak benimseyen ve konuyu resmi devlet tezi olarak dile getirenlere benzer şekilde algılayan Fırat, Cumhuriyetin Türkleştirme çabalarını da aynen desteklemektedir¹³ (2007: 239).

Dersim bölgesinde yapılan operasyonlardan sonra Kemalist ideolojinin Türkleştirme çabaları bu bölge için daha da yoğunlaştırılmış olarak devam eder. 1938

¹³ Aleviliğin Türklüğe has bir inanış olduğu konusunda günümüz Alevi toplumu arasında da birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı Alevi dedeleri bu düşünceyi net bir dille reddetmektedirler; bazıları ise Aleviliği eski Türk inanışlarının İslam'la sentezlenmiş hali olarak görmektedirler. Farklı bir yaklaşım olarak Aleviliğin senkretik yapısının bir sonucu olarak birçok inanç ve kültürden etkilendiği gibi eski Türk inanç ve kültüründen de etkilendiğini vurgulayan Aleviler de vardır. Aleviliği Türklüğe özgü bir inanış olarak değerlendirenlerin Aleviliğin İslam içi olduğu konusunda da ısrarcı olmaları ilginç bir dikotomi veya paradoks olarak durmaktadır.

olayları Dersim için geleneksel yapının sonu olmuştur. Aşiret yapılanması ve dinsel örgütlülük hali neredeyse sonlandırılmıştır. Ortaya çıkan yeni tabloda resmi devlet ideolojisi bütünüyle hakimiyet kurmuş ve Dersim’li Alevi kimliğinin Türkiye toplumu içerisinde kendine has özellikleri ortadan kaybolmuştur. Yeni yetişen kuşak okul vasıtasıyla doğrudan Türkçe konuşmakta ve ekonomik olarak elde edilen gelişmişlik devletin asimile etmek amacıyla sunduğu imkanlardan gelmekteydi. Bu yolla Kemalizm ve Türkleştirme kısa sürede Dersim’de kök saldı. Okul vasıtasıyla akılcılaştırma eski geleneksel yapının meydana getirdiği etkinin yerini aldı. Buna bağlı olarak kollektif hafıza da gittikçe sekülerleşmeye başladı (Gezik, 2016: 156). Bu amaçla Elazığ’da açılan okulun yöneticilerinden Sıdika Avar Ankara merkezden yönlendirmeli olarak yaptıklarını ‘Dağ Çiçeklerim’ adlı kitabında anlatmaktaydı. Bu kitapta Mustafa Kemal’in okullar Genel Müdürü vasıtasıyla Sıdika Avar ve benzerlerine ilettiği mesaj şuydu: ‘Sen Türk misyoneri olarak yatılıları özümseyeceksin, Atatürk’ün istediği bu...’ Sıdika hanım genel müdürün söylediklerini şöyle dile getiriyor: “Atatürk, bu dağ köylerinde bütün yoksunlukların Türkçe bilmemekten ileri geldiğini söylemiş, bunu isyan sebeplerinden biri olarak görmüştü. Onun için Türkçe’nin bu köylere ana ile sokulmasını arzu etmişti. Bu en köklü eğitimdi. Tarihte örneği vardı...” (Çem, 2011: 496)

Erdal Gezik Dersim’in 1938 olaylarından sonra geleneksel yapıdan kopmasının sadece olayların kitlesel katliamlar şeklinde olmasından kaynaklanmadığını belirtmektedir. Geleneksel yapıdan kopuşun en önemli sebebi Alevi toplumunun genel bir problemini olarak da görülebilecek olan ‘yazılı kaynakların olmayışı’yıdır. Kürt Alevileri arasında kullanılan Kırmancı(Zazaca)’nin kullanıldığı aşiretlerin iç parçalanmışlık içerisinde olmaları ve bu lehçenin kendini yazı diline aktaramaması onun üzerinden yapılacak kültürel aktarımın zayıflamasına neden olmuştu. 1920 ve 1930’lu yıllarda Türk Ocakları vasıtasıyla Kürtlerin Türkleştirilmesi amacıyla yürütülen faaliyetlerden biri olarak Dersim bölgesinde bulunan Kürtçe belge ve kitapların toplanmış olması da kültür aktarımını engelleyen sebeplerden biri olmuştur (2016: 164). Seyitler vasıtasıyla sözlü aktarıma dayanan dinsel birikimin yazıya dökülmemiş olması Dersim Alevi kültürünün 1938 olayları sonrasında köklü bir değişime uğramasının diğer bir nedeni olarak sayılabilir. Dersim vakasından sonra asimilasyonda büyük bir başarı elde edilmiştir. Bu başarıya ulaşılmasında göz ardı edilemeyecek nedenlerinden biri de

Dersim olaylarından kurtulan nüfusun kendi çocuklarını, ekonomik ve toplumsal statü kazanmanın biricik aracı olarak, Türkçeye yönlendirmiş olmasıdır.

Dersim olaylarına genel olarak bakıldığında yapılan operasyonların doğrudan bölgenin Alevi kimliğini hedef almadığı görülmektedir. Dersim operasyonlarının asıl hedefi bölgenin geleneksel ve dinsel örgütlenmesiyle merkezi devlet ideolojisinin nüfuz alanını sınırlandırmasıydı. Sözü edilen aşiret yapısı ve Dersim bölgesine has ocak Aleviliği ve seyit ailelerinin etkinliği, toplumun modernleş(tiril)mesinin önünde engelleyici bir konumdaydı. Ayrıca Lozan sonrası bağımsızlığı batı dünyasında tanınan Türkiye Cumhuriyetinin bu kazanımı Osmanlı döneminde var olan İslam'ı temsil misyonunun terk edilmesine bağımlıydı. Bunun gereği olarak yapılan ilk iş hilafetin kaldırılması oldu. Hilafetin kaldırılmasıyla ülke sınırları içerisinde yaşayan ve azınlıklar dışında kalan nüfusun ortaklığını belirleyen tanımlayıcı ilke değişmiş oldu. Hilafet döneminde toplum Müslüman kimliği ile ortaklaşmaktaydı. Yeni durumda ortaklığı tanımlayıcı kimlik din/İslam yerine milliyet/Türklük oldu.

Cumhuriyet sınırları içinde yaşayan gayri Türk unsurlar bu yeni politik yönelimde gönüllü veya zoraki Türklüğe evrilme çabalarına maruz kaldılar. Diğer ideolojik formülasyonların başarısızlığa uğramasıyla birlikte milliyetçiliğin Osmanlının son dönemlerinde yükselişe geçmiş olması, Cumhuriyetin eğiliminin alt yapısını oluşturdu. Bu milliyetçi eğilimin yöneldiği alanlardan birisi de batıda yaşanan sürece benzer şekilde 'milli din' oluşturma düşüncesiydi. Milli din oluşturmada ibadetin anadille yapılması en başta ulaşılmaması gereken bir hedef olarak öne çıktı. Türkçe ezan vb. projeler bu yönelimden kaynaklanmaktaydı. Bu Sünni İslam için yapılan bir müdahale idi. Alevilik ise ibadet dili olarak Türkçe kullanıldığı gerekçesi ile doğrudan Türk İslam'ı olarak değerlendirildi. Mevlevilik bu yaklaşıma göre raks ve musikiyi ibadet etme anlayışıyla yerine getirdiği için Türklüğün dehasının İslam'a nüfuz örneğiydi.

Cumhuriyetin Aleviliği bu yönüyle referans almasıyla Alevilik kültürel boyutu ile sınırlı kalmak üzere benimsendi. Halk evleri ve okullar Aleviliğin kültürel mirasında günümüze aktarılan asıl Türk kültürünün toplumun halk tabakalarına empoze edilmesi işlevi görecekti. Bir Türk anlayışı olarak Aleviliğin benimsetilmesi Alevilerin dinsel önderlerle bulunduğu Tekke/Ocak Aleviliğine tanınan bir imkan değildi. Çünkü bu yapılanmalar yeni benimsenen modernleşme çabalarına göre uygarlığa aykırı ve geri

kalmışlık alameti taşımaktaydı. Toplumun bu durumdan kurtarılıp uygar bir seviyeye getirilmesi için belirlenen resmi ideolojiye göre yeniden şekillendirilmesi gerekmektedir. Bunun olabilmesi için toplum ile resmi ideolojinin aktarım mekanizmaları arasına girecek ve toplumun modernleştirilmesini yavaşlatacak her türlü yapılanmanın bertaraf edilmesi gerekirdi. Tarikatların yasaklanması bu amaca yönelikti. Şeyh, seyit ve ağa gibi kimseler toplum üzerinde kayıt dışı otorite kuran kimselerdi. Dersim bölgesi merkezi devlet tarafından modernleştirmeye en çok ihtiyaç gösteren bölgeydi. Sünni halk üzerinde diyanet vasıtasıyla otorite kurabilen Cumhuriyet, Dersim Alevileri için bu imkandan yoksundu. Aşiret yapılanması diğer bir engelleyici konumundaydı. Diğer taraftan Kürt kökenli nüfus yeni benimsenen kimliğe asimile edilmeliydi. Kısaca Dersim bölgesi üç yönüyle yeni rejimin hedefi konumundaydı. Bunlardan biri Alevilik biri feodal aşiret yapısı biri de Kürtlüktü. İlk ikisi toplum üzerinde kayıt dışı otorite oluşturmakla resmi ideolojinin nüfuz alanını daraltıyordu. Kürtlük ise Dersim'e has olarak gündeme gelen bir konu değildi. Sünni Kürtler de resmi ideoloji çerçevesinde Türkleştirilme projesine maruz kalacaklardı.

Dersim olaylarından sonra ortaya çıkan yeni nesil, Kemalizm'e oldukça bağlı, eski Dersim dinsel ve geleneksel yapısından uzak ve hatta ona karşı eleştirel, eğitilmiş ve ekonomik olarak toplumsal statü sahibi Türkçe konuşan bir kuşaktır. Bu kuşak genel olarak yakın dönem atalarının yaşadığı trajedinin yerel halkın cehaletinden kaynaklandığını düşünmektedir. Kendileri ekonomik ve sosyal statü olarak atalarından daha iyi bir konumdadırlar. Bu imkanları Cumhuriyetin modernleştirici anlayışına borçlu olduklarına göre dönemin önde gelen isimlerine minnettardırlar. Bu durum Dersim için uygulanan asimilasyonun başarıya ulaştığına işaret eder.

Dersim olaylarında sürgün olarak batıya göç etmiş kesimlerden sonradan sol ve aşırı sol siyasal akımlarda yer alan kesimlerin olması toplumsal hafızanın silinmesinin bütünüyle mümkün olmadığına işaret etmektedir. Soğuk savaşın etkisini göstermeye başladığı dönemden itibaren Alevilik ile sol siyasal akımlar arasında kurulan ilişki asimilasyona duyulan kontrol dışı bir tepki olarak tanımlanabilir.

3.3.2.4. Tek Parti Döneminde Nusayriler

1921 Ankara Antlaşması ile Türkiye Hatay'ı Fransızlara bıraktı. Fakat Hatay'daki Türk nüfusu üzerinden bölgeyi Türkiye'ye katmak için çalışmalar devam etti. Türkiye,

Hatay üzerindeki iddialarını bu bölgede yaşayan Arap Alevilerin aslında 'Eti Türklerinden oldukları, Hasan Sabbah'ın öğretilerine bağlı oldukları' tezine bina etmişti. Bu teze göre Hasan Sabbah'ın Nizari İsmaililiğine bağlı olan Türklerden Doğu Anadolu'da kalanlar Kürtleşmiş, Batı Anadolu'ya gidenler Türklüklerini korumuş Güneye gidenler ise Araplaşmışlardı. Arap Aleviler denilen gurup Hasan Sabbah'ın güneye giden Türkleridir. Cumhuriyet politikası olarak dile getirilen bu yaklaşımın bölgenin sosyal gerçekliği ile bir ilgisinin olmadığı yapılan saha çalışmaları ile de ortaya konulmuştur. İnan Keser ve Hakan Mertcan tarafından yapılan yüz yüze görüşmeler Cumhuriyetin bu tezinin bölgede bulunan Alevi toplumu arasında kabul edilmediğini göstermektedir (2002: 25; 2015: 173).

Milletler Cemiyeti Hatay bölgesinin, içindeki kozmopolit nüfus yapısından dolayı, Suriye'ye veya Türkiye'ye verilmesini uygun görmedi. Sandler Raporu olarak bilinen metin kabul edilerek buranın 'ayrı varlık' olarak kalmasına karar verildi (<http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi...kurulusu-ve-turkiye,-> Er Tr: 19.6.2018).

Türkiye'nin bölgede yaşayan Nusayriilerin/Arap Alevilerinin Türk ırkından olduklarını ispatlamaya çalışmasıyla nüfus yapısı Türkler ve dolayısıyla Türkiye lehine değişmiş olacaktı. Bölgede yaşayan Arap nüfusunun kendilerini Türk olarak kabul etmeleri için 1937 yılında Hars Komiteleri kurulmuştur. Hars komitelerinin Arap Alevilerine temel yaklaşımı onları Eti Türkü olarak vasıflandırmak olmuştur (Önal, 2016: 121). Bu komiteler halk evleri gibi ortamlarda halka Türklük eğitimi vermek üzere faaliyet göstereceklerdi. Böylece bölgenin 1939'da Türkiye'ye referandumla katılmasının alt yapısı hazırlanmış oldu. Türkiye'nin bu politikasının Hatay'da bulunan Alevi Araplar arasında inanç önderleri düzeyinde yankı bulduğu ve bazı Nusayri toplum önderlerinin dönemin Türkiye liderleri ile görüşmeler yaptıkları bilinmektedir (Mertcan, 2015: 170,173, 178). 1939 yılında Hatay Türkiye'ye katıldıktan sonra Arap Alevilerini Arapça konuşma ve Arapça film izlemeyi engelleme, kılık kıyafetine müdahale şeklinde asimile etme politikası uygulanmıştır (<http://www.ummugulsum.com/eskiyeni-dergisinde-misir-filmleri>, Er Tr: 19.6.2018).

Tek parti dönemi ve soğuk savaş sürecinde Arap Alevilerinin siyasal tutumlarına bakıldığında Kürt Aleviliğine benzer bir görünümün olduğu görülür. Arap Aleviler Türkçülük politikaları çerçevesinde asimile edilmesi gereken birer toplumsal gurup olarak görülmüşlerdir. Kürt Alevilerinin asimilasyon çalışmalarında siyasal ve askeri

şiddet daha aktif kullanılırken Arap Alevilerinde ise kültürel aktiviteler ve eğitim yoluyla asimile etme çabaları ön planda olmuştur. Ayrıca Arap Alevilerin asimilasyonunda 'Eti Türkleri' söylemi ile hareket edilirken Kürt asimilasyonunda doğrudan siyasal baskıya boyun eğdirerek asimile etme yöntemi kullanılmıştır.

3.3.3. Soğuk Savaş Döneminde Aleviler

1945 yılı ortalarında II. Dünya Savaşının sona ermesiyle birlikte soğuk savaş dönemi başladı. Bu süreçte batı bloku ABD liderliğinde bir araya gelmişlerdi. SSCB liderliğinde bir araya gelen kutup ise Komünist Bloku oluşturdu. Bağlantısızlar olarak isimlendirilen gurup bu taraflardan birine dahil olmayanlardan meydana gelmekteydi. Fakat Bağlantısızlar gurubu etki derecesi olarak zayıf durumdaydı. 1945 ile 1989 yılları arasındaki dönem siyasal literatürde iki blok arasındaki askeri ve siyasi gerginlikten dolayı soğuk savaş dönemi olarak geçer. Soğuk savaş döneminde ülke hangi blokta yer almışsa bu durum iç siyasal hayatta da etkisini göstermekteydi.

3.3.3.1. 1950-1980 Arası Dönemde Siyasi Partiler ve Aleviler

Türkiye'de 1980 darbesi öncesinde yaşanan iç karışıklıklarda soğuk savaş döneminin etkisi yadsınamaz. Alevilik olgusu soğuk savaş döneminde sol kutup siyasetlerle birlikte anılagelmiştir. Bu çerçevede Türkiye'de birçok olaylar yaşanmıştır. Siyasal düzlemde yer alan partiler de kendilerini soğuk savaşın etkisinden kurtaramayarak konumlanmışlardır. Bu durum siyasal partilerin Alevi toplumuna yaklaşımını da farklılaştırmıştır. Aynı dönemde Alevi siyasallaşmasına dair de teşebbüsler olmuştur. Bundan sonraki bölümde soğuk savaş sonrası Türk siyasal hayatı ile Alevilik ilişkisi ele alınacaktır.

3.3.3.1.1. Demokrat Parti Dönemi (1950-1960)

DP'nin 1950'de iktidara gelmesinde birçok kesimlerin olduğu gibi Alevilerin de desteği vardı. Fakat Alevilerin DP'ye destekleri ilden ile farklılık gösteriyordu. DP dönemi Aleviler için modernleşmenin etkilerinin görülmeye başlandığı bir dönem olarak ifade edilebilir. Toplumun bir nesne olmaktan bir özne olmaya dönüştüğü DP döneminde toplumda birçok kesimlerde yaşanan rahatlama Alevilerde de görülmeye

başlandı. Ekonomik olarak elde edilen başarılar ve toplumun üzerinde ideolojik yönlendirmelerin kalkması rahatlamayı da beraberinde getirmişti. Lokal düzeyde yaşanan sıkıntılarda ise eski iktidar döneminden gelen bürokrasinin etkisi bulunmaktaydı. Ekonomik gelişmişliğin eğitim düzeyini arttırması, ticaretin ilerlemesine, ulaşım ve iletişim imkanlarının artmasına neden oldu. Bu süreçte eğitim vb. ihtiyaçlardan kaynaklanan göçlerle birlikte Alevi toplumunun kırsal hayatta sahip olduğu izole ve geleneksel hayat da değişmeye başladı. Kırsal hayatta iken birbirlerine karşı tutumlarında kendi geleneksel kalıpları içinde kalarak hareket eden kesimler yeni durumda şehir ve eğitim hayatının getirdiği zorunluluklardan dolayı aynı ortamı paylaştıkça aradaki önyargıların önemli derecede kaybolduğu görülmüştür. Bu durum Alevilerin uzamsal ve sosyal marjinalliğine son vermekteydi.

Alevi toplumu kırsal hayat şartlarında süregelen bir inanın mensupları olarak burjuvazisi olmayan bir kesimdi. DP döneminden itibaren Alevi toplumu sosyal bir tırmanma yolu olarak eğitime öncelik vermiş ve bu yolla serbest mesleklere de kapı açılmış olmaktadır. Sağlanan ilerlemeler Alevi toplumunun marjinallikten kurtulmalarına ve diğer toplumsal kesimler tarafından tanınmalarına neden oldu. Fakat aynı durum Alevilerin geleneksel mirasının zayıflaması ve yeni kuşak üzerindeki etkisini kaybetmesiyle neticelendi. Geleneksel dede-talip arasındaki bağların aşınmasıyla beraber şehir hayatında zaten zayıflamış olan dini alt yapı Alevi toplumunun sekülerleşmesine neden oldu. Dedelere bağlı olarak yapılan Alevi ibadetleri, taliplerin göç yoluyla dağılmasından dolayı yapılamaz oldu. Hatta ekonomik olarak taliplerin desteğine bağlı olan dedeler de göç ettiler. Buna bağlı olarak cemaatsal yapının sekülerleşmesi daha da hızlandı (Massicard, 2007: 53). Toplumsal çevre ile temasta ihtiyaç duyulan, bir kimliğe ya da aileden daha büyük bir topluluğa mensup olma hissi, Alevilerin de kendilerini ifade için bir kimlik arayışına iten etkenlerden biri olmuştur. Bu yeni arayış Aleviliğin dinsel ve geleneksel bir yapıdan sosyal bir yapıya dönüşerek yeniden yapılanmasını netice verecektir. Yeni yapılanmanın merkezi konumunda geleneksel yapıdan farklı olarak dedelik-tekke/ocak örgütlenmesi değil daha modern yapılanmalar olan parti, dernek, vakıf gibi örgütlenmeler yer alacaktır. Aleviliğin modern dönemden itibaren dedelik kurumu üzerinden aktarılan ve sözlü kültüre dayanan doktriner mirası bu dönemde yazıya aktarılmaya başlanmıştır.

Demokrat Parti iktidarı Devlet toplum ilişkilerinin ideolojik bir çizgiden ekonomik bir çizgiye kaydığı ve toplumun özneleşmeye başladığı bir dönemdir. Devlet artık dipçik zoruyla topluma ideoloji dayatan bir konumda olmaktan uzaklaşmaktadır. Bunun yerine daha önceden eğitim sisteminin içerisine yerleştirilen ve toplum tarafından tepkiyle karşılaşılmayan uygulamalar yaygınlaştırılır. Dönemin Başbakanı Adnan Menderes Cumhuriyet inkılaplarını ikiye ayırır. Toplum tarafından benimsenen inkılaplar devam ettirileceklerdir. Toplum tarafından benimsenmeyen inkılapların şiddet kullanılarak veya zor içeren yöntemlerle topluma dayatılmasından vazgeçilecektir. DP'nin bu politikası toplum arasında ekonomik gündemin öne çıkmasına neden olacaktı. Sanayileşmenin henüz ilk evrelerinde olduğu DP döneminde yoğun bir şekilde, insan gücüne dayalı tarımdan makinalı tarıma geçildi. Buna bağlı olarak elde edilen üretim artışı ihtiyaç fazlası tarım ürünlerinin pazarlanma ihtiyacını ortaya çıkardı. Kırsal bölgelerde yaşayan nüfus pazarlama ihtiyacından dolayı şehirlere yönelmeye başladı. Aynı süreci yaşayan Alevi toplumu için bu durum marjinalliğin sona ermesine neden oldu. Tarihsel süreçte göçebe ve bir kırsal kesim halkı olarak yaşayagelen Aleviler, sözü edilen pazar arayışı ve diğer bazı şartların ortaya çıkardığı bir sonuç olarak şehirlere göç ile değişmeye başladı. Cumhuriyet modernleşmesinin bir sonucu olarak zayıflayan Alevi dini temeli, gittikçe kent kültürü tarafından absorbe edildi. Geriye kalan, herhangi bir pratiği olmayan Alevi soy mensubiyetiydi. Doğal bir süreç olarak yaşanan bu durum Alevi gençleri arasında ateizm, deizm gibi dini reddeden yaklaşımların artmasına neden oldu. Bu eğilim ile başa çıkabilen Aleviler kent kültürü içerisinde kendi kimliklerini öne çıkararak örgütlenme eğilimine girdiler. Örgütlenmenin beraberinde getirdiği tanımlama ihtiyacı Alevi toplumu içerisinde birbirinden oldukça farklı Alevi tanımlarının meydana gelmesine neden oldu. Tekkelerin açık olduğu dönemde Aleviliğin Bektaşî tekke örgütlenmesi çerçevesinde yer alan bir tanımlaması varken yeni dönemde kurulan sivil toplum kuruluşları arasında birbirinden farklı Alevi yaklaşımları boy göstermeye başladı. İlk Alevi örgütlenmeleri de DP döneminde başlamıştı.

DP'nin parti programında doğrudan Alevi toplumuna atıf yapan bir madde yer almamaktadır. Umumi prensipler başlığı altında yer alan ve demokrasi anlayışını ortaya koyan maddede 'bütün devlet faaliyetlerinde milli iradeyi ve halkın menfaatini hakim kılmak, yurttaşın, ferdi ve içtimai bütün hak ve hürriyetlerine sahip olmasını gerçekleştirmek, yurttaşlar arasında hukuk eşitliğini, karşılıklı sevgi ve saygıyı ve

iktisadi menfaatlerde ahengi sağlamaktır.’ denilmekteydi (Yücel, 2001: 258). DP döneminde toplum ile devlet arasındaki gerilimin en asgari seviyeye inmiş olması, ferdi ve içtimai hak ve hürriyetlerin kullanılmasında eski dönemden oldukça ileri bir seviyenin yakalandığını göstermektedir.

‘Hükümeti ve teşkilatını, halkın dışında ve üstünde bir varlık değil, sadece halk tarafından amme vazife ve hizmetlerini görmek üzere kurulmuş bir idare cihazı saymak, esaslı bir prensibimizdir.’ (Yücel, 2001: 258). Bu yaklaşım devletin ideolojik bir aygıt olma özelliğinden önemli oranda vazgeçeceği taahhüdüdür. Tek parti döneminde ‘halka rağmen halk için’ yaklaşımının DP döneminde demokrasi lehine değiştiğini ifade eder. Bu yaklaşımın rahatlatacağı kesimlerden biri de Aleviler olacaktır.

‘Partimiz... Laikliğin din aleyhtarlığı şeklindeki yanlış tefsirini reddeder; din hürriyetlerini diğer hürriyetler gibi insanlığın mukaddes haklarından tanır.’ (Yücel, 2001: 258) maddesi ile bahsedilen din hürriyetinin uygulanan maddelerinde Sünni İslam’a yönelik değişiklikler, konunun Alevilerle ilgili boyutunun göz ardı edilmesine neden olmuştur. Ezanın Arapçaya çevrilme serbestisi ve okullarda din dersleri gibi tek parti döneminde uygulanan yasakların kaldırılması Alevilerin dışarıda bırakıldığı izlenimi vermektedir. Bu dönemde din serbestisinin Alevi toplumunu da ilgilendirir şekilde sağlanmış olabilmesi için tarikatların yasaklanması ve tekkelerin kapatılmasına dair uygulamanın Bektaşî dergahını da içerecek şekilde kaldırılması gerekirdi. Tarikatlarla ilgili yasağın aynen devam ettirilmesiyle Alevi inancının uygulanmasına dair konulan yasak DP döneminde de devam ettirilmiştir. Tekke yasağının laikliğin demokrat yorumuna uygun olarak kaldırılması Alevi toplumuna da din hürriyeti anlamına gelebilirdi. Fakat bu sağlanamamıştır. Yasağın devam ettirilmesinde hangi faktörlerin etkili olduğuna dair bazı yaklaşımlar öne sürülebilir. Bunlardan birisi Yasin Aktay tarafından dile getirilen Alevi toplumunun böyle bir talepte bulunmadığı düşüncesidir (2007). Alevi toplumu daha baskın olan Sünni çoğunluk içerisinde din hürriyeti talebini yeterince dile getirememiştir. Ayrıca o dönemde örgütlü toplumsal yapı konusunda gerekli seviye yakalanamadığı için Alevi toplumundaki örgütsüz yapı böyle bir talebin dile getirilmesini olanaklı kılmamıştır.

DP döneminde Alevilere din hürriyeti sağlanamamasında etkili olan nedenlerden birisi diyanet camiasında Aleviliğin heterodoks İslam olarak kabul edilmesidir. Diyanetin bu yaklaşımı siyasal iktidarların çözüm için harekete geçmesini

engellemektedir. Diyanet cami ile ilgili sağlanan hürriyetleri din hürriyeti için yeterli görmekteydi. Aynı sorunun Alevi toplumuna bakan kısmı ise caminin Bektaşî tekkesinin alternatifi olarak görülmesidir. Bu yaklaşıma göre cami Sünnî İslam'ın ibadet mahalli iken Bektaşî dergahı(şimdiki haliyle cem evi) Alevi ibadet yeridir. Cami açıkken dergah kapalıysa bu Sünnî İslam'a tanınan bir ayrıcalık olarak görülmektedir. Tarihsel olarak bakıldığında Alevilerin ibadet yerleri Bektaşî dergahlarıydı. Alevi toplumu camilere eskiden beri mesafeli olmalarına rağmen, camileri sadece Sünnî toplumuna ait bir ibadet mekanı olarak görmemekteydi. Alevi ibadet yerleri olan Bektaşî dergahları (güncel ifadesiyle cem evleri) diğer tarikat dergahlarından herhangi birisi gibi düşünülmemekteydi. Yani Nakşî ve Mevlevî dergahı caminin alternatifi olmadığı gibi Bektaşî dergahı da caminin alternatifi değildi (Aktay, 2007). Konu üzerinde, tarihsel ve ilahiyat boyutuyla, tartışmalar devam etmektedir.

DP döneminde Aleviler, çeşitli konular vesilesiyle gündeme gelmişlerdir. Konu hakkında çalışma yapan İsa Tolga Çıplak'ın hazırladığı Yüksek lisans tezinde bazı ayrıntılar yer almıştır. İlk ilişkiler DP muhalefette iken başlamıştır. Bektaşilikte dedebaba seçilen Ahmed Sırrı Halife Baba, İzmirli Hazine Avukatı Feyzi Akeren Baba'dan Bektaşî intisabı gören Adnan Menderes ile temas kurarak, Demokrat Parti yöneticileri ile Zeytinburnu ve Erenköy'de delegeleri vasıtası ile birer toplantı yapar ve Demokrat Parti'ye destek sözü verir. Menderes ile Bektaşiler arasında DP'nin seçimi kazanması halinde Hacıbektaş ilçesindeki dergâhın ve pir evinin eski statüsünün tanınarak Bektaşîliğe devri konusunda mutabakat sağlanır (2017: 52).

DP iktidar olduktan sonra baskıcı uygulamaların azalmasının bir örneği olarak Hacı Bektaş dergahına gelen ziyaretçiler hakkındaki muamele değişmeye başlar. DP dönemine kadar Hacı Bektaş Dergahını ziyaret için gelen bıyıklı herhangi bir ziyaretçi dergaha alınmamaktaydı. Jandarma böyle bir kişiyi Alevi sayarak ibadet için girmesin diye, onu dövüp bıyığını keserdi (2017: 66).

DP içinde Alevi siyasetçilerin bulunması Alevi toplumunun ilk dönemlerinde bu partiye destek verdiğini göstermektedir. DP içerisinde Dersim ve başka vilayetlerden Alevi milletvekillerinin bulunduğu bilinmektedir. Çorum IX. Dönem milletvekillerinden Dr. Ali Dedegarkınoğlu ismi doğrudan Aleviliği anımsatmaktadır. Yapılan araştırmalarda bu bilgi netleştirilememiştir. 1950 seçimlerinde Hüseyin Doğan Dede CHP'den Malatya milletvekili olmuş; fakat kısa bir süre sonra CHP'den istifa

ederek DP'ye geçmiştir (https://www.tbmm.gov.tr/TBMM_Album/Cilt2/index.html- Er Tr: 6.6.2018). Alevi ileri gelenlerinden olan ve Hacı Bektaş'ın Çelebiler koluna mensup Yusuf İzzettin Ulusoy, DP'den 1954-1957 yılları arasında milletvekilliği yapmıştır (https://www.tbmm.gov.tr/TBMM_Album/Cilt2/index.html- Er Tr: 6.6.2018). 1957 seçimlerinde Yusuf İzzettin Ulusoy DP'den, Rıza Ulusoy CHP'den Tokat'ta aday olmuş fakat CHP adayı seçimi kazanırken DP adayı kaybetmiştir (Çıplak, 2017: 77). Alevi siyasallaşmasının öncü isimlerinden Cemal Özbey de siyasete ilkin DP'den teşkilat görevlisi olarak başlamış fakat daha sonra DP'nin aleyhine geçmiştir. 60 ihtilalinden sonra açılan davada davacı olan Mustafa Geygel'in avukatı olarak DP'nin kapatılması için çalışmıştır (<https://noktahaberyorum.com/demokrat-partiyi-kapattiran-dpliler-mete-kaan-kaynar.html>- Er Tr: 17.10.2018). DP'nin Hacı Bektaş Dergahındaki önde gelen isimler vasıtasıyla Alevi toplumu ile bağ kurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

DP ilk kazandığı seçimlerden önce Bektaşilere verdiği teminata uygun olarak, merkezi Bektaş dergahı ile ilgili bazı adımlar atmıştır. Celal Bayar 1951'de meydana gelen bir sel felaketi vesilesiyle Hacı Bektaş Veli dergahını ziyaret eden ilk Cumhurbaşkanı olma sıfatına nail olmuştur (Çıplak, 2017: 66). 1954 yılı Maliye Bakanlığı bütçesinden Hacı Bektaş Veli türbesinin onarımı için 65.000 lira paranın Hacibektaş ilçe belediyesine verileceğine dair kanun onaylanmıştır (Çıplak, 2017: 67). Hacı Bektaş dergahının Millî Eğitim Bakanlığı'nın 1 Mart 1960 tarihli yazısı üzerine 2 Nisan 1960'da müze olarak açılmasına karar verilmiştir. Aynı karar gereği Cumhurbaşkanı Celal Bayar ve Başbakan Adnan Menderes'in imzasıyla Hacı Bektaş Veli dergâhından, 16 Eylül 1925'te 2509 numaralı kararname ile alınarak Etnoğrafya Müzesi'ne konulan eşyaların geri dergâha konulmasına karar verilmiştir (Çıplak, 2017: 66). Hacı Bektaş dergahının aslına uygun olarak onarılması çalışmaları 1958 yılında Millî Eğitim Bakanlığı bünyesinde başlamıştır. 1959 yılında dergahın tamiri Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından devam ettirilmiş; fakat onarımın tamamlanması 1964 yılında olmuştur (https://www.hacibektas.com/index.php?id=hacibektas_veli_muze- Er Tr: 28.5.2018).

DP döneminde Alevilikle ilgili yayınlar konusunda da bazı gelişmelerin yaşandığı görülmektedir. 22 Ocak 1953'te Demokrat Parti döneminin Millî Eğitim Bakanı Tevfik İleri tarafından imzalanan bir belgede Konya valisi Cemal Bardakçı'nın yayınladığı "Alevilik-Bektaşilik-Ahilik" adlı eserin okutulması istenmektedir (Çıplak, 2017: 108).

Alevilik ve Bektaşilik hakkında Demokrat Parti döneminde yayımlanan eserlere bakıldığında, bu konuda önemli bir ilerlemenin sağlandığı görülmektedir. Sadece bu alanda yayınlar yapan bir yayınevi ilk defa bu dönemde kurulmuştur. Marksist fikirli Sefer Aytekin Emek Basım Yayımevini kurarak, Alevilik hakkında birçok eser yayınlamıştır (Çıplak, 2017: 112).

Alevi toplumu ile ilgili olumsuz değerlendirmelerin yapıldığı bazı yayınların DP milletvekilleri aracılığıyla TBMM’de dile getirildiği ve bu yayınların düzeltiltiği görülmüştür. 10 Ekim 1953 tarihli Diyanet İşleri Başkanlığına ait olan bir arşiv belgesine göre, Demokrat Parti döneminde Maraş Vaizi Zekeriya Güvenen tarafından 1950 yılında yazılan ‘İman ve İslâm Rehberi’ adlı eserde Aleviler ile ilgili olumsuz değerlendirmeler yapılmıştır. Başvekalet Müsteşarı Diyanet İşleri Reisi Vekili Ahmet Salih Korur imzalı belgede konu diyanete aksettirilir. Vaizin yaptığı yorum “Alevilerin, Kızılbaşların kitapları olmadığından onların kestiği helâl olmaz. Onların evine misafir varan Müslümanın eğer misafir olan Müslüman kendi eliyle kesmiş de onlar pişirmişse yenir” şeklindedir. Diyanet İşlerine bu hadiseyi taşıyarak kitaptan o cümlelerin kaldırılmasını sağlayan kişi DP milletvekili Ahmet Başbüyük’tür. Başbüyük Mecliste Diyanet İşleri Bütçesi görüşülürken 22 Şubat 1951 tarihinde şu konuşmayı yapmıştır: “Arkadaşlar, halen Devlet bütçesinden maaş almakta bulunan Maraş Merkez Vaizi Zekeriya Güven adındaki zat şahsen tanınmış, ‘İyman ve İslâm Rehberi’ adında şu kitabı yayınlamış bulunuyor. Ve bu kitabını şuraya buraya sürmek için de müsaade almak suretiyle birçok memleketlere ve bu yanda Çorum'a da giderek Büyük Camide mütaaddit vaizlere vermiş bulunmakta.’ ‘Aldığım mektuplar da teyit ettiği üzere bilhassa seçmenlerin %42’sini Alevîlerin teşkil ettiği Çorum gibi bir yerde bütün vatandaşları birbirine düşüren tefrik sokacak surette vaizler vermiştir. Bu kitabından bir tanesini seçmenlerden birisi göndermiştir. Bu kitaptan mühim olan bir cümlesini müsaadenizle okuyayım. ‘Alevîlerin, Kızılbaşların kitapları olmadığından onların kestikleri helâl olmaz. Onların evlerine misafir olan Müslümanın etle pişmiş yemeklerini yemesi caiz değildir. Eğer misafir Müslüman kendi eli ile kesmiş de onlar pişirmiş ise yenilir.’ Arkadaşlarım; Müslümanlığın aslı vatandaşa tahakküm edecek bir din değildir. Bir kimsenin Müslüman olup olmadığını Müslümanlığın aslı insan vicdanlarına tahakküm etmek isteyen bir din değildir. Bir kimsenin Müslüman olup olmadığını kestirmek keza kolay bir şey değildir. “Din ile paranın kimde olduğu

bilinmez” şeklindeki atalar sözü de bunu ifade etmektedir. Tarihimizde Alevî ve Sünni dâvaları asırlarla devam etmiştir. Hakikatte Alevîler Hilâfette Ali taraftarı kimselerdir. Kitapları Kuran, dinleri de İslâm’dır.” (TBMM Zabıt Ceridesi, Dönem IX, Toplantı 1, Cilt 5 (22 Şubat 1951), s. 434)

DP İktidarının ilk yıllarında Bektaşilerin emniyet güçleri tarafından takibata uğradığına dair de medyada haberler çıkmıştır. 5 Ekim 1952 tarihli Milliyet gazetesi ve 6 Ekim 1952 tarihli Cumhuriyet gazetesinde İstanbul’da Bektaşilerin ayin yaparken yakalanması olayından bahsedilmektedir (Çıplak, 2017: 58). Bu haberlerden anlaşıldığı gibi Bektaşiler DP döneminde de tarikat yasağına uymadıkları gerekçesi ile takibata uğramışlardır. Yapılan soruşturmadan sonra Ahmet Sırrı Dede baba beraat etmiştir. Buna rağmen Türkiye’de gizli olarak faaliyet yürüttüğünü dikkate alan DP Hükümeti, Ahmet Sırrı Baba’yı Bakanlar Kurulu kararı ile Aralık 1953’te sınır dışı etmeye karar vermiştir (<https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-sirri-baba-> Er Tr: 17.10.2018). DP’nin bu uygulamasının devrim kanunlarından olan tarikat yasağı ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır.

DP döneminde din hürriyetleri konusunda sağlanan bazı ilerlemeler bu hürriyetlerin Sünni İslam ile ilgili olmasından dolayı DP’nin ‘sadece Sünni İslam’ın taleplerine duyarlı’ bir siyaset izliyormuş gibi bir algının meydana gelmesine neden olmuştur. Bu algı Alevi toplumunun 1950 seçimlerinde DP’ye verdikleri desteğin periyodik olarak geri çekilmesine neden oldu (Dönmez, 2003: 106). Alevi nüfusunun en yoğun yaşadığı vilayet olan Tunceli’nin 1950 seçimlerinde çıkardığı iki milletvekilliğinin ikisini de DP kazanmıştır. DP bu seçimlerde 13 bin civarında oy alırken CHP 9 bin civarında oy almıştır (https://www.tbmm.gov...1950&p_il_kodu=62,- Er Tr: 17.5.2018). Buna karşılık Alevi nüfusunun Tunceli’den sonra en yoğun yaşadığı yerler olan Erzincan ve Malatya’nın 1950 seçimlerindeki bütün milletvekillerini CHP kazanmıştır. Erzincan’da 1950 seçimlerinde CHP 38 bin civarı oy alırken DP 25 bin civarı oy almıştır. Aynı seçimlerde CHP Malatya’da 94 bin civarında oy alırken DP 64 bin civarında oy almıştır. Bu sonuçlardan doğrudan Alevilerin DP’ye karşı tutumlarının ölçülmesi olanaklı değildir. Fakat 1950 Tunceli seçim sonuçları Kürt Alevilerin büyük oranda DP’yi desteklediklerini göstermektedir. Alevi toplumunun 1950 seçimlerinde DP’ye yönelim oranını anlamak için ilçe merkezlerinde Alevi nüfus yoğunluğu olan yerlerin sonuçlarına bakmak gerekir. Bu dönemdeki seçim sonuçları

kayıtlı olmadığı için değerlendirme yapılamamaktadır. Tunceli’de 1954 seçimlerine gelindiğinde CHP 19 bin DP ise 17 bin oy almıştır. CHP’nin Tunceli’deki bu yükselişi DP’ye verilen Kürt Alevilerinin desteğinin geri çekilmeye başladığını gösterir (https://www.tbmm...sorgu_ Er Tr: 28.5.2018). Alevilerin en başından DP’ye verdikleri desteği geri çekmelerinde DP’nin din özgürlükleri konusunda Sünni İslam’ı önceleyen politikasının etkili olduğu söylenebilir.

Etno-dinsel Alevi guruplarından biri olan ve Tek Parti Döneminin Türk ulusalcılığına göre homojenleştirme siyasetinden doğrudan etkilenen Arap Alevilerin, soğuk savaş döneminden sonra DP’ye yöneldiklerini gösteren somut bir veri yoktur. Dönemin ayrıntılı seçim sonuçlarına ulaşamadığı için bu konuda ayrıntılı değerlendirme yapılamamaktadır. Arap Alevilerinden olan Abdullah Cilli’nin 1946 ve 1950 seçimlerinde CHP’den Hatay milletvekili seçilmesi tek parti döneminde Arap Aleviler ile ittifakın büyük oranda devam ettiğini gösterir. 1954 seçimlerinde ise Abdullah Cilli DP’ye geçmiştir. Buna tabanın DP’ye geçmesinin bir alameti olarak bakılabilir (Göçmen, 2010: 29). Fakat 1957 seçimlerinde Hatay’ın bütün milletvekillerini tekrar CHP kazanmıştır. 1954 seçimlerinde DP 76 136 oy alırken CHP 48 746 oy almıştır. 1957 seçimlerinde ise DP Hatay’da 60617 oy alırken CHP 62562 oy almıştır. DP’deki bu düşüşün Alevi oylarıyla ilişkisi belirsizdir (https://www.tbmm.gov.tr...genel_secimler- Er Tr: 19.6.2018). 1957 seçim sonuçları Arap Alevilerinin tekrar CHP’ye yöneldiğini göstermektedir. Abdullah Cilli’nin 1961 seçimlerinde YTP’den, 1965 seçimlerinde AP’den, 1969’da bağımsız ve 1973 seçimlerinde Demokratik Parti’den milletvekili seçilmesi aynı zamanda Arap Alevilerinin de siyasal olarak yönelimlerini göstermektedir. Buna göre seksen öncesi dönemde Arap Alevilerinin büyük oranda CHP’ye destek verdikleri, DP/AP’ye ise zaman zaman oy verdikleri ayrıca sağ partilerden olan ve DP ile siyasal olarak yakın olan YTP ve Demokratik Partiye destek verdikleri görülmektedir. Hakan Mertcan tarafından yapılan yüz yüze görüşmelerden anlaşıldığı kadarıyla, Arap Alevilerin DP’ye oy vermelerinin sebebi Aleviler, CHP’nin günlük hayata ve bireysel yaşama müdahaleleridir. Yapılan görüşmelerde Arap Alevileri CHP’nin baskılarına bir tepki olarak siyasal tercihlerde bulduklarını belirtmişlerdir. Aynı dönemde Nusayrilerin bir kesiminin ise CHP’ye destek vermeye devam ettiği bilinmektedir. CHP’ye destek veren Arap Alevilerin siyasi tercihlerinin nedenlerinden biri, tek parti döneminde kurulan

CHP=Devlet özdeşliği olabilir. Diğer bir ifade ile bu kesim CHP'nin korkusundan yine CHP'ye sığınma güdüsüyle hareket etmiş olmalıdır. CHP'ye karşılık DP'yi destekleyen Alevilerin en önemli gerekçeleri ise CHP'nin yasak getirdiği Arapça dil yasağının ve diğer dini ve kültürel faaliyetlerin üzerindeki yasakların kaldırılması, tarımsal üretimin artışına bağlı olarak meydana gelen ekonomik rahatlama, Türkiye'ye ait olma hissine gösterilen saygı gibi gerekçeler sayılabilir (Mertcan, 2015:252-253,265).

Arap Alevilerin tek parti dönemi idaresi ile etkili önderleri vasıtasıyla yakın ilişkiler içinde oldukları görülmüştür. Bu ilişki belli bir döneme kadar siyasal destek olarak devam etmiştir. 50'li yıllarda Arap Alevileri önemli ölçüde DP'ye de destek vermişlerdir. 1960 sonrasında Arap Alevilerin siyasal tutumları daha da çeşitlenmiş ve sağ sol eğilimler ve muhafazakar tutumlar kendini göstermeye başlamıştır. Fakat seksen öncesi sol siyasal fraksiyonlar içerisinde yer alan kadrolarda Arap Alevisi oranı daha düşük düzeyde kalmıştır.

DP dönemi Alevi toplumu için sosyal olarak sakin geçen bir dönem olmuştur. Bu durumun DP'nin topluma resmi ideoloji dayatma yaklaşımını benimsememesinden kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca tek parti döneminde çeşitli kesimlerine uygulanan resmi ideoloji baskısından dolayı toplum, DP'yi daha özgürlükçü bir politika izlemeye zorlamıştır. Aleviler de bu politikanın sonuçlarından olumlu etkilenmişlerdir. DP'nin 1960 askeri darbesiyle iktidardan uzaklaşmasıyla beraber Alevi toplumu için de yeni bir süreç başlamıştır.

3.3.3.1.2. Türkiye Birlik Partisi

DP dönemi, devlet ve toplum ilişkilerinin önemli oranda normalleştiği bir dönem olarak geçti. 1960 yılında DP'nin, Kemalist inkılaplara 'karşı devrim' olduğu iddiasıyla ve Kemalist inkılapların fabrika ayarlarına dönmesini sağlamak amacıyla askeri darbe yoluyla devrilmesi, Alevilik için de yeni bir sürecin başlangıcı oldu. Kemalist inkılapların ilk uygulandığı döneme benzer şekilde askeri darbe ile iktidara gelen 27 Mayısçılar, DP döneminde 'Atatürk inkılaplarından geriye dönüş' olarak nitelendirilen uygulamaları değiştirmek için 'topluma dayanan bir devrim' söylemine ihtiyaç duymaktaydı. Kemalistler Aleviliği otantik Türk dini ve kültürü olarak gördükleri gibi darbeciler de Kemalizm'in bu söylemine uygun olarak Alevi toplumuna yaklaşmışlardır. DP döneminde Sünni İslam için elde edilen kazanımların tekrar

Kemalizm dönemindekine uygun hale getirilmesi için darbeciler Alevi toplumu ile ittifak arayışındaydı.

Darbe sonrası Alevilik konusu Diyanet üzerinden gündeme geldi. Dönemin Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel Çankaya Köşkünü Alevilere açtı. Alevi ozanlarını davet etti. Av. Cemal Özbey başkanlığındaki bir heyeti kabul etti. Bu görüşmelerden sonra biri Hacı Bektaş'ta ikisi Ankara'da olmak üzere adı Hacı Bektaş olan üç dernek kuruldu (http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diger/26942/Bir_uzun_mucadele.html, (Er Tr: 28.5.2018). Cumhurbaşkanı tarafından 1963 yılında bazı Alevi ileri gelenlerinden 'Diyanet bünyesinde bütün mezheplerin temsil edildiği bir mezhepler bürosu kurulması' konusunda görüşlerini bildirmeleri istendi. Bu talep olumlu karşılık bulmuş olmalıdır ki dönemin İnönü liderliğindeki CHP-YTP-CKMP koalisyon hükümeti, Diyanet Teşkilatına bağlı Mezhepler Dairesinde bir Alevi masası kurulması amacıyla yasa tasarısı hazırladı. Tasarının meclise sunulması sağ basının şiddetle muhalefet etmesine neden oldu. Sağ basının bu muhalefetine tepki Alevi üniversite öğrencilerinden geldi. Ankara Üniversitesinde okuyan 50 Alevi öğrenci, içinde Alevi Masasının da yer alacağı Mezhepler Müdürlüğü kurulmasına ilişkin yasa tasarısını destekleyen ve basında Alevilere hakaret içeren yayımları protesto eden bir bildiri yayınladı (Massicard, 2007: 55). Bu bildiri hazırlayanların arasında sonradan Alevi hareketinde önemli bir yere sahip olan Mustafa Timisi gibi isimlerin bulunması olayın Alevi siyasallaşmasında önemli bir aşamayı ifade ettiğini gösterir. Meclise sunulan tasarı yasalaşmadan geri çekilmiş, fakat bu olaylar Aleviliğin gündeme gelmesine neden olmuştu. Aynı dönemde DP zamanında onarım çalışmaları başlayan Hacı Bektaş dergahı, müze olarak Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel ve üç bakanın katıldığı bir törenle(1964) hizmete açıldı (https://www.hacibektas.com/index.php?id=hacibektas_veli_muze- Er Tr: 28.5.2018).

1965 yılı Adalet Partisi iktidarından itibaren Alevilik yeniden çeşitli gerekçelerle gündeme gelmiştir. AP tarafından Diyanet İşleri Başkanlığına atanan İbrahim Elmalı'nın 'Alevilik sönmüştür' şeklindeki açıklaması yeni bir Alevi bildirisinin hazırlanmasına neden oldu. Aynı dönemde Aleviler ile Sünniler arasında çatışma riski taşıyan lokal düzeyde gerilimler yaşanmaktaydı. Gelen tepkiler üzerine hükümet Diyanet İşleri Başkanını, yurt dışına yaptığı seyahati gerekçe göstererek görevden

almıştır¹⁴. Elmalı'nın hükümet tarafından görevden alınmasıyla beraber gerilim tekrar düşmüştür (http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diger/26942/Bir_uzun_mucadele.html, (Er Tr: 28.5.2018).

Altmışlı yılların ilk yarısından itibaren Aleviler adına bazı yayın faaliyetleri de göze çarpmaktaydı. 1966 yılında çıkmaya başlayan Cem Dergisi bunlardan biridir. Aleviler hakkında yayın faaliyetlerinde Çelebi ailesinin rol aldığı görülmektedir.¹⁵ Altmışlı yıllar aynı zamanda Bektaşiler ile Aleviler arasında yakınlaşmanın da olduğu yıllardır. Bu dönemde yükseköğrenim gören ilk Alevi kuşağı ile serbest meslek sahibi kent sakini Bektaşiler arasında iletişim kurulduğu görülür. Yakınlaşmanın sebebinin uğrayacakları ayrımcılığa karşı ortak mücadele ihtiyacı olduğu söylenebilir (Massicard, 2007: 56).

Aleviliğin DP döneminden sonra yoğun olarak gündeme gelmesiyle beraber 1966 yılında Aleviler adına Birlik Partisi kuruldu. Partinin amblemi on iki yıldızla çevrili bir arslandı. Amblem doğrudan Aleviliği anımsatıyordu. Aslan Hz. Ali'yi, on iki yıldız da on iki imamı ifade ediyordu. Parti Alevi tabanına seslenmekle beraber siyasal düzenin Aleviliğe dayalı olması çabasında değildi. Partinin kurucularından Hasan Tahsin Berkman, gazeteci Kelime Ata'nın iddiasına göre NATO'da Çalışan, Milli İstihbaratta görev yapan, CKMP'de milletvekili adayı olan bir isimdi. Kuruculardan Av. Cemal Özbek Cemal Gürsel ile görüşen Alevi heyetinde bulunmuştu. Kuruculardan diğer biri olan Feyzullah Ulusoy da Çelebi ailesine mensuptu. Ayrıca iki emekli albay da kurucular arasında yer almıştı. 27 Mayıs darbesini yapan Milli Birlik Komitesinden Sıtkı Ulay da Birlik Partisinde siyaset yapanlardan biridir (Ata, 2007: 52-55) (<https://www.haberler.com/alevilerin-ilk-partisini-istihbaratci-general-haberi/>, (Er Tr: 25.5.2018). Programında kültürel sahada 'devrimci, halkçı, Türkçü ve Atatürkçü' bir politika takip edeceklerini belirten partinin tek parti CHP'si ile önemli oranda doktrin ortaklığına sahip olduğu görülür. Programının bazı maddeleri şu şekildedir:

- 15 —) Tezelden toprak, tarım ve mesken reformları yapmak
- 24 —) İbadet dilini ve dinî öğrenimi Türkçeleştirmek,

¹⁴ Diyanetin kurulduğu 1924 yılı ile 1965 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanının Hac dahil Yurt dışına seyahat etmesi yasaktı (<http://www.haber7.com/guncel/haber/858506-devletin-derdest-ettigi-diyamet-isleri-baskani>).

¹⁵ Çelebi ailesi soyadı kanunu çıkarıldıktan sonra 'Ulusoy' soyadını almıştır

- 25 —) Diyanet İşleri Başkanlığını, çeşitli inanç grupları arasındaki dengeyi ve eşitliği sağlayacak ve bunların inanç ve vicdan özgürlüğüne saygı gösterecek şekilde teşkilâtlandırmak,
- 26 —) Vatandaşlar arasındaki ırk, din, mezhep, renk, cins ayırımı yapılmasını önlemek; vicdan, din, mezhep ve inanç hürriyetlerini, ihlâl, tezyif ve tahkir edenlerin cezalandırılmaları için Türk Ceza Kanununa Sarih hükümler koymak,
- 27 —) Dinî eğitim ve öğretim yapılan yerlerde ve buralarda okutulan ders kitaplarında mezhep tefrikini önlemek, dinî eğitim ve öğretimi belli bir mezhebin tekeli altına sokmamak,
- Amaçlarımız ve Temel ilkelerimiz
- 9 — Herkesin vicdan ve dinî inanç ve kanaat hürriyetine saygı göstermek kamu düzenine veya genel ahlâka veya bu amaçlarla çıkarılan kanunlara aykırı olmayan ibadetler, dinî ayin ve törenleri serbest bırakmak, kimseyi ibadete, dini ayin ve törenlere katılmaya dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlamamak ve dini inanç ve kanaatlarından dolayı kınamamak (<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/802>, (Er Tr: 26.5.2018).

Parti programında CHP'nin altı ilkesine ek olarak tek parti döneminde yeterince başarıya ulaşamayan ibadet dilinin Türkçe yapılması gibi reformların yer alması Atatürkçülükte ileri bir düzeyi ifade eder. Partinin CHP'den temel farkının Diyanet konusunda olduğu görülür. Birlik partisi Diyaneti çeşitli inanç gurupları arasındaki dengeyi ve eşitliği sağlayacak şekilde yeniden yapılandırmayı hedefler. Diyanette Alevilikle ilgili bir birimin olmasıyla denge ve eşitlik sağlanmalıdır. Din eğitiminde belli bir mezhebin tekeli olmamalıdır. Bununla kastedilenin ders kitaplarında din eğitiminin Sünni İslam'a göre yapılması olduğu açıktır. Aynı şekilde (Alevi) ayin ve ibadetlerin de genel ahlaka ve kanunlara aykırı olmamak üzere serbest olması gerektiğinin vurgulanması Alevi ibadetlerinin o dönem için yasak olduğunu ima etmektedir. Parti programında açıklandığı üzere vaad edilen konulardan biri de toprak reformuydu. Parti bu madde ile Sol'a mesaj vermekteydi.

1967 yılında parti başkanı Hasan Tahsin Berkman ABD yanlısı açıklamalar yaptığı için parti başkanlığından düşürüldü. Onun yerine Millet Partisinden transfer edilen Hüseyin Balan seçildi. Hüseyin Balan döneminde partide bir kısım ayrılmalar yaşandı. Fakat bu ayrılmalar partiyi zayıflatacak düzeyde değildi.

Birlik Partisi Berkman ve Balan dönemlerinde dedeler vasıtasıyla Alevi toplumu ile buluşuyordu. Bu süreçte Alevi ozanlar köylerde partinin teşkilatlanmasında propaganda hizmeti görüyorlardı. Partinin Alevi halkı ile buluşmasında Bektaşî dergahı da önemli bir rol oynuyordu. Çünkü dergahın temsilcisi olarak Feyzullah Çelebi'nin de parti kurucuları arasında yer alması bu buluşmayı kolaylaştırmıştır. (http://www.uzumbaba.com/alevi/alevilerin_ilk_siyasi_partisi.htm- 17.10.2018).

Birlik Partisi 1968'de yapılan kısmi senato ve yerel seçimlerinde Alevi nüfusunun yoğunlaştığı orta Anadolu'da(Tunceli hariç) neredeyse bütün Alevi oylarını aldı. Ülke ortalaması olarak düşük bir oranda kalan partinin Amasya'da yüzde 20.7, Tokat'ta yüzde 16.2, Erzincan'da yüzde 15.6, Çorum'da yüzde 14.5, Malatya yüzde 6.8 ve Sivas'ta yüzde 6.2'lik başarı elde ettiği görülür (<http://www.kentakademisi.com/chp-nin-dogum-sancilari/11280/>- Er Tr: 15.5.2018). 1969 Milletvekili seçimlerinde Amasya'da yüzde 23.56, Tokat'ta yüzde 17.7, Erzincan'da yüzde 13.8, Çorum'da yüzde 16.88, Malatya'da yüzde 11.76, Sivas'ta 16.70 oy alması BP'nin Erzincan hariç bu illerin hepsinde oyunu arttırdığını gösterir. 1969 seçimlerinde Türkiye genelinde Birlik Partisi toplamda yüzde 2.8 oyla sekiz milletvekili çıkardı. Bunlardan üçü Ulusoy ailesindendi (https://www.tbmm.gov.tr...iller?p_secim_yili=1969&p_parti=5- Er Tr: 15.5.2018).

BP 1969 seçimlerinde sadece Kürt Alevi nüfusunun yoğun yaşadığı Tunceli'de yeterli desteği görmedi. Bunun nedeni, partinin Türkçülüğe ve Atatürkçülüğe çok vurgu yapması olabilir. Arap Alevilerin de Kürt Alevileri gibi 1969 yılında yapılan milletvekili seçimlerinde Birlik Partisine pek ilgi göstermedikleri anlaşılmaktadır. Hatay ilinde 137 880 seçmenden 2974 kişi(% 2.1) BP'ye oy vermiştir. Arap Alevilerin en yoğun yaşadığı Samandağ'da seçmenlerin % 0.9'u BP'ye oy vermiştir (12 Ekim 1969 Milletvekili Seçimi Sonuçları. Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, Yayın No: 610). Kürt Alevilere benzer şekilde BP'nin Arap Alevileri arasında da rağbet görmemesinin nedeni, BP'nin Türk milliyetçiliğine yaptığı vurgu olsa gerektir. Arapçaya yasak konulmasına tepki gösteren Arap kökenli Alevilerin Türkçe dışında kalan dillere karşı olduklarını parti programları ile ilan eden BP'ye destek vermeleri beklenemezdi.

1969 seçimleri sonrasında yapılan kongrede Birlik Partisi seçim sonuçlarını yetersiz bulduğu için başkan değişikliğine gitti. Yeni dönemde partiyi biraz daha sola yaklaştıracak olan Sivas milletvekili Mustafa Timisi genel başkan seçildi. Timisi döneminde parti programında da bazı değişiklikler yapıldı. Daha önce benimsenen donuk Atatürkçülük yerine 'oluşan, yiten ve yeniden oluşan' Atatürkçü devrim yaklaşımı benimsendi. Bu değişiklikle sol siyasete bir alan açılmış oldu. Değişim veya daha radikal ifadesi ile devrim, sürekli hale getirilmiş oldu. Bu aşamaya gelinmesinde Türkiye İşçi Partisinde siyaset yapanların açık etkisi bulunmaktaydı. Aynı dönemde

BP'nin diyanetle ilgili tutumunun da değiştiği görülür. Daha nce Aleviliğin de temsil edildiği bir Diyanet talep edilirken yeni durumda 'laik bir lkede Diyanete yer olamaz' yaklaşımı benimsendi.

BP'nin bu yeni yönelimi partide geleneksel Alevi toplumunun temsilcisi olan Ulusoy'ların BP'yi TP benzeri bir parti olmakla suçlamasına neden oldu. 1970 yılında Adalet Partisinin güven oylamasında  Ulusoy'lardan olmak üzere beş BP milletvekilinin kabul oyu vermesi bu vekillerin partiden ihraç edilmesine neden olmuştur. Bu aynı zamanda partinin geleneksel Alevi tabanından koparak sola kaymasının da tescili olur (alışlar, 2009: 54).

1970 yılında BP İnan adına çalışan bir parti olarak eleştirilmeye başlayınca isminin başına Türkiye ekleyerek Türkiye Birlik Partisi oldu. 1973 seçimlerinde parti, 1971 yılında kapatılan TP'li seçmenlerin oyunu almak için, TÜP ile seçim ittifakı yaptı. Bu seçimde parti Demokratik Sol olarak halkın karşısına on iki imamı hatırlatan on iki ilke ile ıktı. Bu on iki ilke şunlardı: Devrimcilik, Toplumculuk, Atatürkçülük, Demokrasi, Halkçılık, Devletçilik, Cumhuriyetçilik, Bağımsızlık, zgrlklk, Laiklik, Eşitlik ve Yurtseverlik. Bu seçimlerde parti % 1.1 ile sadece Mustafa Timisi'yi milletvekili setirebilmişti. 73 seçimlerinden sonra TBP sol fraksiyonlarla daha sıkı ilişkiler geliştirdi. Sol guruplar partinin kurumsal kimliğinden faydalanarak kendi düşüncelerine uygun sempatizan kazanmaya çalışıyorlardı. Parti yönetimi ile sol guruplar arasında bundan dolayı yaşanan görüş ayrılığı sol guruplardan bazısının kendi kadrolarını partiden çekmesine neden oldu.¹⁶ 1977 yılında yapılacak seçimlerde CHP ile ittifak kurulması çabasına CHP olumsuz karşılık verince tek başına girilen seçimde hiçbir milletvekili çıkarılmadı. 1980'de parti programında bir değişiklik daha yapılarak partinin komünizme karşı olduğu maddesi programdan çıkarıldı (Ertan, 2017: 47). Böylece komünizme kapı aralanmış oldu. 1980 yılında yapılan askeri darbeden sonra parti kapatıldı ve sonradan açılması için de herhangi bir teşebbüste bulunulmayınca ilk Alevi partisi olan TBP'nin kurumsal kimliği sona ermiş oldu.

TBP'nin siyasal serüveni dikkate alındığında Alevi toplumunun kimlik siyasetine bağlı bir siyasallaşmaya iki ayrı tepki verdiği görülür. Bunlardan birisi büyük şehirlere göç etmiş olan Alevilerin TBP'ye ilgi göstermedikleri görülür. Bunun nedeni g

¹⁶ Doğu Perinçek liderliğindeki Türkiye İhtilalci İşçi Köylü Partisi TBP içinde teşkilatlanmıştı. Bir süre sonra TBP'den partinin anahtarları istenmiş ve bu istek kabul edilmeyince bu partiden desteklerini çekmişlerdir (Ertan, 2017: 46).

yoluyla yer deęiřtirmenin Alevi toplumunu Alevi geleneksel yapısından uzaklařtırması olarak dūřünülebilir. Gōç yoluyla bařka yerlerde yařayan Alevi nūfusun BP yerine sol sōyleme sahip olan CHP ve İP gibi partilere yōneldięi gōrūlūr. Dięer taraftan geleneksel Alevilięin gōçten nispeten az etkilendięi bōlgelerde Alevilerin neredeyse topyekūn BP'ye destek verdikleri gōrūlūr. 1969 seęimlerinde Malatya, Erzincan, Çorum, Tokat ve Amasya gibi Alevilerin yařadıkları bōlgelerde BP'nin, Alevi nūfusunun bu bōlgelerdeki miktarına yakın bir oy oranı ile desteklenmiř olması bunu gōsterir. Bu sonuę daha çok Tūrk etnik kōkenine mensup Aleviler ięindir. Aynı dōnemde Kūrt Alevilięinin merkezi olan Tunceli'de BP'nin çok az desteklenmesi Kūrt Alevilerinin Alevi kimlik partisi olarak kurulan BP'ye destek vermedięini gōsterir. Bunun sebebi ise BP'nin tek parti dōneminde Alevilięin bir Tūrk inanıřı olarak deęerlendirilmesi řeklindeki Kemalist yaklařımı aynen benimsemesi olarak dūřünülebilir.

1969 seęimlerinden sonra BP'nin alınan sonucu yetersiz bulmasından dolayı bařkan deęiřiklięine gitmesi ve BP'de Mustafa Timisi dōneminin bařlamasıyla beraber hem Alevi toplumunda hem de Alevi partisi olarak kurulan BP'de sol siyasal sōyleme doęru bir yōnelmenin olduęu gōrūlūr. Soęuk savař anafurunun Tūrk siyasal hayatında etkisini arttırdıęı yetmiřli yıllarda seęmenlerin tercihleri de bundan etkilenmiřtir. Ortaya çıkıřında soęuk savař kořullarının etkisinin de rol oynadıęı milliyetçi siyasal sōylemin bu dōnemde partileřmesiyle beraber saę-sol siyasal sōylemine dayalı toplumsal kampařma Alevilerin de siyasal dūzlemde kendilerini sol yelpazede konumlandırmasına neden oldu. BP'nin yetmiřli yıllarda kimlik partisi olarak ve belki de Alevi seęmenindeki yōneliřin izini sūrerek sol sōyleme yōnelmesi de bunu gōsterir. Fakat Alevilerin sol siyasal akımlara yōnelmesi Alevi partisi TBP'nin de oylarının erimesine neden olmuřtur. Aleviler soęuk savař sūrecinde kimlik partisi BP yerine CHP'ye yōnelmiřlerdir. Bunun CHP'de yařanan bazı geliřmelerle ilgisi sonraki bōlümde deęerlendirilecektir.

3.3.3.1.3. CHP ve Alevilik

1966 yılında kurulan BP Alevi siyasallařması ięin bir bařlangıcı ifade etmekteydi. Alevi toplumuna dayanmayı hedefleyen BP'ye raęmen özellikle 70'li yıllarda Alevilerin CHP'ye gūçlü bir destek verdikleri gōrūlūr. Bu desteęin CHP'nin Cumhuriyetin kuruluşundan sonra Aleviler ięin oldukęa anlamlı kabul edilen Laiklięin

getirilmesi ve şeriatın kaldırılması ile ilgili olduğu iddia edilmektedir. CHP'ye verilen toptan bir Alevi desteğinden bahsedilemeyeceğinden dolayı bu değerlendirme gerçeği yeterince ifade etmemektedir. Alevilerin siyasal tutumlarının belirli zaman aralıklarında değişkenlik göstermesi de bunu göstermektedir. Alevilerin CHP'ye yönelmesinde kentleşme ile beraber yaşanan göçlerin Alevi sosyal yapısını değişime uğratmasından kaynaklanan kimlik bunalımı etkili olduğu gibi soğuk savaş şartlarının da etkisi bulunmaktaydı. Alevilerin CHP'ye verdikleri desteğin ideolojik ve mezhepsel gerekçelerden kaynaklandığı iddiası yerine ekonomik gerekçelere dayanması söylemi daha açıklayıcı gelmektedir. Mezhepsel gerekçeler soğuk savaş sürecinin de etkisiyle Alevilerin yakın durdukları sınıfsal tutumu etkilemiştir. Alevilerin CHP dışındaki partilere ve DP'ye verdikleri destek CHP ile koşulsuz bir ittifaklarının olmadığını göstermektedir. Fakat şurası bilinmelidir ki Alevi siyasal tutumunda Laiklik önemli bir belirleyici etken olmuştur.

Soğuk savaş sürecinde Türk siyasetinde önemli bir yer tutan 'anti komünist' söylem Alevi siyasal tutumunun CHP ile ilişkilendirilmesinde önemli derecede rol oynamıştır. 1950'li yıllardan itibaren sözü edilen komünizm karşıtlığında işlevsel olan milliyetçi ve İslamcı söylemin öne çıkması, kendini ekonomik alt guruplarla ilişkilendiren Alevilerin de kendilerini sol söylem yanında konumlandırmasına neden oldu. DP döneminde milliyetçi ve İslamcı akımların doğrudan komünizm karşıtlığını ifade edecek şekilde ortaya çıkmadığı görülür. DP'nin ezilmiş ve horlanmış halk kitlelerinin desteğiyle iktidara gelerek ideolojik devletten hizmetkar devlete geçme yolunda adımlar atması muhalif sol söylemin toplumsal zemin bulmasını engellemekteydi. Diğer taraftan ekonomik olarak alt düzeyde olan kesimlerin DP zamanında nispi olarak elde ettikleri ekonomik gelişmişlik de solun taban bulmasını imkan tanımamaktaydı. DP zamanında alt sınıfların devlet erkine ortak olmasının meydana getirdiği tatmin de başka yönelimleri azaltmaktaydı.

DP'nin tek parti döneminde mağdur edilen toplumsal kesimlerle kurduğu bağ toplumsal kesimlerden Sünni İslam'a mensup olanların DP'de siyaset yapmalarına neden olmuştur. Aleviler dışlandıklarından dolayı DP'de siyaset yapan kadrolarla aynı parti çatısı altında siyaset yapma olanağı bulamamışlardır. Ayrıca DP'nin Sünni İslam'a mensup olan kesimlerin sorunlarını çözmek için attığı adımlar Alevi kesimlerin DP'yi Sünni İslam'a yakın duran, Alevi taleplerine duyarsız bir parti olarak algılamalarına ve

ondan soğumalarına neden olmuştur. Alevilerin CHP'ye yönelmelerinde bu tecrübelerin de etkisi olmuştur.

Alevi CHP yakınlaşmasında etkili olan diğer bir durum milliyetçi hareket ve İslamcı hareketin müstakil birer siyasi akım olarak ortaya çıkmasıdır. Milliyetçi hareketin siyasal söylemini negatif bir tutum olarak antikomünizme bina etmesi Alevilerin korunma saikiyle CHP'ye yönelmelerine neden olmuştur. 1970'li yıllar Milliyetçi Cephe Hükümetlerinin koalisyon(AP, MHP, MSP, bazen Demokratik Parti) kurdukları dönemdir. Kentleşme sürecinde toplumsal görünürlükleri artan Alevi toplumunun Milliyetçi Cephe Hükümetlerini, İslamcı ortak ve soğuk savaş ikliminde kendini doğrudan sol karşıtlığına konumlandıran milliyetçi kanattan dolayı, tepkiyle karşıladıkları bilinmektedir. CHP bu siyasal düzlemde Aleviler için neredeyse tek alternatif olarak görülmekteydi.

Alevilerin CHP'ye yetmişli yıllarda verdikleri destekte en önemli etkenin CHP'de 1972 yılında meydana gelen genel başkan değişikliği ve sonrasında CHP'de meydana gelen değişim olduğu söylenebilir. Bu tarihte CHP genel başkan İsmet İnönü yerini 'ortanın solu' söylemini bir halk motivasyon sloganı haline getiren Bülent Ecevit'e bıraktı.

Ortanın solu söylemi CHP'nin kentleşme ve sanayileşme sürecinde yaşanan sosyoekonomik dönüşüme cevap verme çabasının ürünüdür. Bu söylem planlama, adil vergilendirme, kırsal kalkınma, hizmet ve yatırımlarda bölgesel eşitlik, her aileye sağlıklı konut, gecekondu sorununa çözüm, toprak reformu, kamusal sağlık hizmetleri, kamu işletmelerinde işçilerin karar alma süreçlerine katılımı gibi alt başlıklarla ifade edilen bir proje olarak dile getirilmiştir. Projenin hedefi kentleşmekte ve sanayileşmekte olan bir ülkenin sosyal adalet temelinde bir refah devleti olmasıydı. Alevilerin de kentleşme ile beraber alt gelirli ve orta gelirli sınıflar içinde yer alması, 'ortanın solu' söylemine sıcak bakmalarına neden olmuştur. Söylemi halk diline çevirerek popülist bir politik ifadeye çeviren CHP'nin yeni genel başkanı Bülent Ecevit sol siyasal yaklaşımın proletaryasına ve işçi sınıfına atıf olmak üzere 'halk' kavramını kullanır. Sosyalist ideolojide bulunan işçi sınıfı ile burjuva sınıfı arasındaki ekonomik sömürü üzerinden yaşanan mücadele Ecevit'in söyleminde halk ve iktidar sahipleri, halk ve elitler, halk ve aydınlar, halk ve devlet şeklinde çeşitlenen ikilemlere dönüşür (Ertan, 2017: 60). Ecevit 'halk' söylemini solun işçi sınıfını anımsatacak şekilde fakat Marx'ın devriminden

farklı olarak demokratik yollarla iktidar yapmayı vaad eder. Kendisini de bu ikilemlerden halk ile özdeşleştirir. Kendisiyle özdeşleşen mavisî, köylülerin yaygın olarak kullandığı kasketi ile halktan biri olarak görülür. Buna göre Ecevit iktidara geldiğinde halk ile iktidar sahipleri, elitler, aydın ve devlet arasındaki ayırım sona erecektir. Ecevit'in CHP'yi sol siyasal ideolojiyle buluşturan bu söylemi kentleşmeden ortaya çıkan varoş mahallelerinde yankı bulduğu gibi sanayileşmenin artmasıyla meydana gelen görece işçi sınıfı sayılabilecek kesimlerde de yankı buldu. Alevî toplumu kentleşmeden doğan ve şehir varoşlarında önemli bir yer tutan kesimlerden biri olarak bu söyleme oldukça yakın durdu.

Tarihsel hafızası dikkate alındığında Alevî toplumu, Osmanlı döneminden beri ekonomik ve sosyal statü olarak alt kesimleri temsil etmekteydi. Aynı durumun Cumhuriyet sonrası dönemde de devam ettiği düşünülürse sol siyasal ideolojinin ekonomik geri kalmışlık ve ezilmişlik söylemi Alevî toplumunu da ifade eder. Benzer şekilde Alevî tarihinin en başlarında yer alan Babailer isyanı ve 1500'lü yılların başında meydana gelen ve ekonomik gerekçelere dayanan Alevî isyanları düşünüldüğünde solun isyan/devrim söylemi de Alevîlikle kolayca özdeşleşebilecek bir yaklaşımdır. Dolayısıyla Ecevit liderliğindeki CHP'nin Alevîler arasında siyasal sempati toplaması beklenen bir netice olarak görülebilir. Gerçi CHP'nin Halkçılık prensibinin de Ecevit sonrasında uygulamaya konulan siyasal söylemle teorik bir bağlantısı bulunmaktadır. Fakat toplum arasında CHP halkçılığı için söylenen 'halk için halka rağmen' söylemi Ecevit'in sol bir söylem olarak halkı öne çıkarmasından farklı algılanmıştır. CHP halkçılığı Kemalist inkılapların halk tabakalarına ulaştırılması ve yaygınlaştırılmasını ifade ederken 'Ecevit halkçılığı' ise ekonomik ve sosyal statü olarak geri kalmış kesimlerin bundan kurtarılmasını ifade eder.

CHP'yi sol siyasal söylemle buluşturan Bülent Ecevit bu dönemde parti teşkilatlarını halka açtı. Bunun etkisi partinin üye kayıtlarına ve aldığı oy miktarına da yansdı. İstanbul'da CHP'ye üye olan seçmen sayısı 1968 ile 1975 yılları arasında yüzde 318 artış gösterdi. Aynı dönemde İstanbul'daki seçmen sayısının yüzde 58 artması üye artışının CHP'nin yeni söylemine bağlı olarak meydana geldiğini gösterir (Schüler, 1999: 111). Alevîlerin Ecevit liderliğindeki CHP'ye verdiği destek, 1970'lerde Alevî yerleşim yerlerinde CHP oylarındaki artıştan da anlaşılmaktadır. İnönü liderliğindeki CHP 1969 seçimlerinde nüfusun çoğunluğu Alevîlerden oluşan Tunceli'de yüzde 18.88,

Arguvan(Malatya)'da yüzde 31.6, Divriği(Sivas)'de yüzde 14.9, Almus(Tokat)'ta yüzde 13.4 ve Samandağ(Hatay)'da yüzde 33.4 oy almıştır. Bu dönemde Tunceli ve Arguvan'da TİP'in, Arguvan, Divriği ve Almus'ta da BP'nin Türkiye ortalamasının çok üzerinde bir temsil miktarına çıktığı bilinmektedir. 1973 seçimlerinde ise CHP Tunceli'de % 70, Arguvan'da % 84.9, Divriği'de % 38.9, Almus'ta % 48.7 ve Samandağ'da % 39.9 oranında oy almıştır. 1977 seçimlerine gelindiğinde ise bu oy oranları daha da artarak Tunceli'de % 66.27, Arguvan'da % 87.5, Divriği'de % 60.7, Almus'ta % 61.7 ve Samandağ'da % 91 seviyesine çıkmıştır (Ertan, 2017: 63).

CHP'nin elde ettiği bu seçim sonuçları Ecevit tarafından dile getirilen ortanın solu siyasal söyleminin Aleviler arasında büyük bir oranla sahiplenildiğini göstermekteydi. Dikkat çekici diğer bir nokta bu söylemin Kürt Aleviliğinin merkezi olan Tunceli de de yüksek bir seviyede destek bulduğudur. Daha genel bakıldığında Cumhuriyet sınırları içindeki, Arap Alevileri olan Nusayriler dahil bütün Alevi merkezlerinde büyük bir seviyeye ulaştığı görülür. Çıkan sonuç değerlendirildiğinde Alevi toplumunun bu dönemde kendini ekonomik sınıf düzlemi içerisinde emekçi sınıfla özdeşleştirdiği sonucuna ulaşılabilir.

3.3.3.1.4. Radikal Sol Partiler ve Aleviler

1970'li yıllar CHP'nin Alevi halkı için cazip gelen ortanın solu söylemine sahne olduğu gibi birçok sol gurupların da faaliyet dönemi olmuştu. İrili ufaklı sol siyasi guruplar da Alevilerle yakın ilişkiler geliştirmişlerdi. Bunun karşılıklı bir çıkar ilişkisi ile olduğu kadar Aleviliğin dinsel kimliği ile de ilgisi vardı. Kent varoşlarında yeterince entegre olamamış halde bulunan Alevi nüfusu ile sol gurupların kitleleşme ihtiyacının çakışması Aleviler ile sol akımların yakınlaşmasına yol açmaktaydı (Ertan, 2017 68). Diğer bir sebep ise geleneksel Alevilikten kopan genç kuşak Alevilerin bütünüyle seküler bir hayatın içerisinde kendilerini ekonomik bir mücadele sahasında konumlandırmalarıydı.

Yetmişli yıllarda sol partilerin Aleviler ile kurdukları ittifakta Aleviliğin Marksist yaklaşıma uygun olarak ele alınması da önemli bir yer tutmuştur. Bu dönemde Alevilik bazı kesimler arasında devrimci bir öğreti ve zamanından önce ortaya çıkmış bir kolektivizm biçimi olarak görülmeye başlanmıştır. Alevi tarihsel mirasında bu değerlendirmeyi haklı kılacak yeterince materyal bulunabilirdi. Alevi ozanlarının

nefeslerinde bulunan muhalefet unsurları bu dönemde devrimci bir anlam yüklenerek sosyalizme uyarlandı. Tarihsel Alevilikte yer alan bazı kavramlar sosyalist söyleme göre yeniden anlamlandırılarak gündeme geldi. Önceden Hakk(Allah)'a ulaşma amacı için uğraş verilirken şimdi onun yerini hak(hukuk) arayışı almıştı. Aleviliğin tarihsel simgelerinden olan Kızılbaşlıktaki kızıl renk, devrimin kızılına dönüştü. Alevilik bu süreçte sosyalizme uyarlanması sayesinde evrenselleşirken aynı zamanda dini ve ulusal boyutundan koparılmış olur. Radikal solun Alevilik ile kurduğu bu ittifak sağ kanat milliyetçi ve İslamcılarının Aleviliği dinsizlik olarak görmelerine de neden olmaktaydı. Bu bakış açısıyla Kızılbaşlık bazı kesimler tarafından 'kendisine karşı harekete geçilmesi gereken bir düşman' olarak değerlendirilmekteydi. İlimli Aleviler de sağ kanattaki bu yaklaşımdan etkilenmekteydi (Massicard, 2007: 60-61).

Sol ile Alevilik arasında meydana gelen bu yakınlaşmada özne konumunun Aleviliğe değil sola ait olduğu belirtilmelidir. Alevilik bu süreçte 'sol ile ittifak kurmanın kavramsal materyallerini sağlama' konumunda yer alır. Radikal sol ile Alevilik arasında meydana gelen ittifak solla özdeşleşmiş olan Aleviler ile Sünni kesim arasındaki saflaşmanın daha belirginlik kazanmasına neden olur. Özellikle iki kesimin beraber yer aldığı kentler mezhep çatışmalarının çıkarılmasına elverişli bir ortam haline gelir. Nitekim sonradan iki nüfus kesiminin beraber buldukları Malatya, Sivas, Maraş ve Çorum'da meydana gelen olaylar radikal solla özdeşleşmiş Alevilik ile Sünnilikle özdeşleşen radikal milliyetçilik arasında çıkmıştır. Aynı şekilde solun sosyalist ideolojinin pratik bir karşılığı olarak kurmaya çalıştığı 'kurtarılmış bölge' mahallelerinin de Alevi yerleşimciler tarafından kullanılan mahalleler olması solun Alevileri 'sosyalist ideolojinin uygulanmasına olanak tanıyan proletarya sınıfı' olarak konumlandırılmak istediğini göstermektedir. İstanbul'da sol gurupların etkisiyle kurulan Gazi, 1 Mayıs, Okmeydanı, Nurtepe ve Gülsuyu gibi mahalleler bu amaçla kurulan yerleşim yerleridir (Massicard, 2007: 61; Ertan, 2017: 68). Türkiye Emekçi Partisi, Aydınlık Hareketi, Halkın Birliği, Halkın Kurtuluşu gibi radikal sol gurupların örgütlendikleri kırsal bölgelerin Alevi köyler olması solun Alevi kesimle Alevilik üzerinden değil doğrudan sosyalizm üzerinden bağlantı kurduğunu göstermektedir.

Türkiye'de soğuk savaşın toplumsal kamplaşmaya yol açacak düzeyde kendini hissettirdiği 1970'li yıllarda yaşanan sağ sol çatışmalarının Arap Alevi toplumu arasında da etkisini gösterdiği bilinmektedir. 1965 seçimlerinde TİP Hatay'da

milletvekili çıkarmıştır. TİP'in Hatay'da çıkardığı milletvekili Yahya Kanbolat Çerkez asıllı olmakla birlikte İşçi Partisinden seçilmiştir. Arap Alevilerin TİP'e bu dönemde kısmi bir destek verdikleri anlaşılmaktadır. TİP 1965 seçimlerinde Türkiye genelinde % 2.97 oranında oy aldığı halde aynı seçimlerde Hatay'da % 4.61 oranında oy almıştır (https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/secim_sorgu.secimdeki_partiler?p_secim_yili=1965- Er Tr: 19.6.2018). Bu dönemde Arap Alevilerin siyasal alana Alevi veya Arap kimliği ile değil sol siyasal söylemle devrimci olarak katıldıkları görülmüştür. Etnik olarak Türk ve Kürt Alevilerinde görüldüğü gibi Arap Alevilerin de genç kuşakları radikal sol akımların içinde yer almışlardır. Orta yaş ve üstü olanların ise hem AP'ye hem de CHP'ye destek verdikleri görülmüştür. Radikal sola duyulan yakınlık Arap Alevilerin ekonomik, etnik ve mezhepsel olarak dışlanan bir kesim olmaları ile ilgilidir.

Aleviliğin solla yaşadığı yakınlaşmanın diğer bir yüzü Aleviler arasındaki kuşak farkından kaynaklanan tutumdur. Radikal sol akımlarda yer alanlar daha çok Alevilerin genç kuşaklarıydı. Orta yaş ve üzeri Alevi kesimi, CHP'nin ortanın solu açılımını sosyal demokrasi sınırları içerisinde kalarak dillendirmesini yeterli bulmaktaydı.

Radikal sol akımların siyasal söylemlerini Alevi tarihsel mirasından devşirirken başvurdukları en önemli malzemelerden biri Alevi müzikleriydi. Türkiye İşçi Partisinin 1965 seçimlerinde Pir Sultan Abdal'ın 'gelin canlar bir olalım' deyişini kullanması ve aynı zamanda Alevi ozanlarının propaganda amacıyla düzenledikleri Alevi geceleri de müzik üzerinden kurulan yakınlaşmanın örneğiydi (Ertan, 2017: 67).

Alevilerin seksen öncesi soğuk savaş sürecinde siyasallaşma eğilimlerine bakıldığında üç ayrı yaklaşımın olduğu görülür. Bu konuda yapılmış ayrıntılı istatistiksel çalışmalar olmamasına rağmen bazı değerlendirmeler yapmak olanaklıdır. Bunlardan biri, göçten nispi olarak az etkilenmiş ve Çorum, Malatya, Sivas, Tokat ve Erzincan gibi Orta Anadolu bölgesinde yoğunlaşan Alevi toplumunun bir kimlik partisi olarak ortaya çıkan BP'ye yüksek oranda destek verdikleri görülür. Fakat bu destek yetmişli yıllarda ülke sınırları içerisinde soğuk savaş ikliminin, şiddeti de içerek şekilde gündeme gelmesiyle ve CHP'de hem söylemsel hem lider düzeyinde yaşanan değişikliğin de etkisiyle BP'den CHP'ye kaymıştır. BP'nin Alevi kesimlerden gelen desteği kaybetmesinde geleneksel Aleviliğe ilişkin takındığı olumsuz tutum da etkili olmuştur. Ağırlıklı olarak CHP desteklenmesine rağmen aynı dönemde radikal sol akımlar da Alevi köyleri arasında örgütlenme imkanı bulmuştur.

Aşırı kentleşmeden meydana gelen Alevi nüfusun özellikle genç kuşaklarının CHP ve BP yerine daha radikal sol çizgide yer alan sosyalist akımlara yöneldiği görülür. Bu kesimler CHP'nin sol söylemini daha yumuşak buldukları için daha radikal ve devrimci marjinal sol partilere yöneldiler. Genç kuşak Alevi kesimin BP'ye destek vermemesi BP'nin sol bir söylemle değerlendirilmesinden kaynaklanmaktaydı. Bu söyleme göre Alevi toplumu dedeler tarafından sömürülmekteydi. BP ise geleneksel Aleviliğin önde olduğu bir anlayışla ortaya çıkmıştı. Hem merkezi Bektaşî Çelebileri hem de dedeler tarafından desteklenmekteydi. Göçler vasıtasıyla geleneksel Alevi inanişından sıyrılan genç kuşak Aleviler, BP'yi sömürücülerin partisi olarak değerlendirdikleri için desteklememekteydi. Bu kesimlerin kimliği Alevi olmaktan önce soldu (Dönmez, 2003: 49). Sol radikal akımlarının itici gücü geleneksel Alevilik bağlarından kopan Alevi kökenli gençlerdi. 1960 ile 1980 yılları arasında Alevi toplumu ile ilgili en genel değerlendirme için BP, CHP ve Radikal sol akımlar arasında değişen bir yelpazeye siyasal destek verilmiştir denilebilir. Bunların arasında en geniş kapsamlısı CHP'ye verilen ve 1980 darbesine doğru tekrar azalma trendine giren destektir. Aleviler arasında Kürt Aleviliğinin radikal sol eğilimlere Türk etnik kökenli Alevilerden daha fazla ilgi gösterdiği de ayrıca belirtilmelidir. Bunun nedeni Cumhuriyetin tek parti döneminde Kürt kimliğinin, travma yaşayacak düzeyde uğradığı siyasal şiddet olmalıdır. Uygulanan siyasal şiddet CHP'nin Kürt toplumu arasında sempati toplamasını engellemiştir. Bunun tek istisnası Tunceli'nin Ecevit CHP'sine verdiği ve tamamen sol beklentilere dayanan destektir. Alevi toplumunun 1980 öncesinde yaşadıkları siyasal tecrübeler daha sonraki siyasal tutumlarının belirlenmesinde ve kimlik siyasetinin itici kadrolarının yetişmesinde önemli bir rol oynamıştır.

3.3.3.1.5. Milliyetçi Hareket ve Alevilik

Cumhuriyet öncesi dönem hariç tutulursa Milliyetçi Hareket köken olarak 1940'lı yılların ortalarına doğru meydana gelen Turancılık akımına dayanır. Bu akım 1948 yılında DP'den ayrılan vekiller tarafından kurulan ve fahri genel başkanlığını Fevzi Çakmak'ın yaptığı Millet Partisiyle siyasal bir aktör olarak ortaya çıkmıştır. Daha sonra Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi olarak 1969 yılına kadar devam etmiş ve bu tarihten sonra Milliyetçi Hareket Partisi olarak siyaset sahnesinde yer almıştır (https://www.mhp.org.tr/htmldocs/basbug/hayati/mhp/basbugumuzun_hayati.html- Er

Tr: 22.5.2018). Milliyetçi hareketin Alevilik ile ilişkilendirilecek tarafı ise partinin yetmişli yıllarda Sol siyasal uçlara karşı yürüttüğü şiddet içerikli mücadeleden kaynaklanmaktaydı. MHP'nin yetmişli yıllarda üslendiği fonksiyon incelendiğinde soğuk savaşın kutuplarını meydana getiren taraflardan birinin temsilcisi gibi hareket ettiği görülür. Aynı siyasal manivelanın diğer tarafında ise sol siyasal akımlarla özdeşleşen Alevi toplumu olduğu için MHP'nin seksen öncesi Türk politik hayatında Alevi toplumuna yönelik önemli bir pozisyonu bulunduğu söylenebilir.

Soğuk savaş sürecinde ABD Komünist düzenin en güçlü siyasal temsilcisi olan SSCB'yi dünyanın geri kalan kısmından izole etmek amacıyla Yeşil Kuşak Projesini uygulamaya koydu (Kılıç, 2015: 54). Bu projenin gereği olarak sosyalist düşüncenin savunduğu değerlerin yaygınlaşmasını önlemek gerekliydi. ABD sosyalist değerlerin devrim motivasyonu sağlayacak şekilde Müslüman toplumları arasında yaygınlaşmasını önlemek için İslami muhafazakarlık içeren bir milliyetçiliği desteklemeydi. SSCB ateizmle özdeşleşen komünist düzeni savunuyor ve bu düzenin emperyal amaçlarla yaygınlaşmasına çalışırken buna muhalefet etmek için din vurgusu önde olan bir milliyetçiliğin öne çıkarılması gerekliydi. Dinsizlik, İslami mensubiyeti olan bir toplum için önemli bir karşı durma motivasyon aracı olarak fonksiyon görmeydi. Buna karşılık sol siyasal söylem mücadelesini ekonomik sınıflara bina ettiğine göre buna karşı çıkmak için kapitalist dönemin ürünü olan ulusçuluğun öne çıkarılması gerekliydi. Çünkü sosyalist söylem emekçi sınıfa vurgu yaparken aynı zamanda ulus üstü ve evrensel olmaya da vurgu yapmaktaydı. Dünyadaki bütün emekçiler kendi ülkelerinde sömürücü düzeni alt etmek için ortak mücadele etmeliydiler. Bu söylem milli devletlerin varlığını tehlikeye atmaktaydı. Bununla mücadele etmek için milli devlet aygıtının muhafazası gerekliydi. Devlet muhafaza edilirken devletin üzerinde egemenlik kurduğu vatan söylemi de beraberinde öne çıkarılmıştır. Yeni söylemde devlet ve vatan kavramları kutsal birer imge olarak dile getirilmiştir.

Devlet ve vatan kavramlarının kutsallığı ile İslami cihad arasında geleneksel İslami toplumdan gelen aşinalıkla bir bağ kuruldu. Devlet ve vatan için yürütülen mücadele 'cihad', bu uğurda yaşanan kayıplar 'şehit' olarak nitelendirildi. Mücadelenin sembolleri olan 'bayrak' ve 'marşlar' kutsallaştırıldı. Kurulan bu ilişkinin 'karşı' tarafında ise 'komünist', 'dinsiz' ve daha da anlamlısı 'kızılbaş' olarak nitelendirilen

kesimler bulunmaktaydı. Sol söylemin Kızılbaş'ın kızılından komünizmin kızıl'ını çıkardığı gibi radikal milliyetçi söylem de 'kızılbaş'ın kızıl'ından dinsizlik anlamı çıkarmakta ve sağcı militanları bu vurgu ile motive etmekteydi. Böylece bu kesime karşı yürütülen mücadele kutsal bir savaşa dönüşmüş olmaktadır. Kavramsallaştırmanın bu şekilde yapılması aynı zamanda soğuk savaş döneminde radikal sağ ile radikal sol arasındaki mücadelenin çok kanlı geçmesinin ideolojik kurgusunu oluşturmuştur. Sol söylemin komünizme vurgu yapması dinsizlik suçlamasının haklılığının delili olur. 'Toprak işleyen su kullananındır' sloganıyla özel mülkiyetin tanınmadığının belirtilmesi İslam'ın özel mülkiyeti kabul eden ilkeleriyle çatışırken mücadele bir mal ve can müdafaasına dönüşür.

Bir maddi cihat aracı olarak kabul edilen devlet aygıtının kutsallığı, bu süreçte 'milli devlet'e transfer edilir. Buna Türk tarihinde devlete izafe edilen kutsallaştırıcı (Bora, T., ve K. Can, 2004: 147) anlam da yüklenince devletin dokunulmazlığı daha da meşrulaşır. Bu yaklaşım aynı zamanda 'vatan/devlet için her şey feda' yaklaşımına dönüşür. Şiddet kullanmanın tek meşru aygıtı olan resmi devlet yetkisi, bu kuralın gereği olarak devlet adına çalışan yetkilendirilmemiş kişilere de geçmiş olur. Dolayısıyla bazı infazlar doğrudan bu yaklaşımı benimseyenlerce gerçekleştirilir.

ABD'nin yeşil kuşak projesinin bir gereği olarak gündeme gelen ve ideolojik içeriği dinsel ve seküler unsurlarla harmanlanan bu söylem yetmişli yıllarda Türkiye'de yaşanan illegal ve çatışmacı ortamı meydana getirmiştir. Bu çatışmaların bir tarafında radikal sol akımlar diğer tarafında radikal sağ olarak milliyetçi kesimler bulunmaktaydı. Milliyetçi hareket görünüşte ideolojik gerekçelere dayanırken ülke dışı siyasal bir projenin parçası olarak tabloda yer almaktaydı. Çatışmanın taraflarından aşırı sağ kesimin sınıfsal temeli daha belirsizken sol söylemin sınıf vurgusu daha belirgindir.

Ülke dışı bir desteğin kolaylaştırıcı etkisi olmadan illegal bir silahlı mücadelenin verilmesi söz konusu olamayacağına göre radikal sol ve radikal sağ'ın dış bağlantıları yadsınamaz. 70'li yıllarda meydana gelen silahlı çatışmaların dış bağlantılarına dair yapılan çeşitli ifşaatlar bu durumu belgelemektedir (Tanlak, 1997). Bu yıllarda CHP genel başkanı olan ve ortanın solu söylemiyle Alevi toplumunu CHP'ye bağlamayı başaran Bülent Ecevit'in vefatından sonra arşivinde çıkan MİT belgesindeki bilgiler seksen öncesi Alevi Sünni ya da sağcı solcu olaylarında dış etkileri ve Milliyetçi Hareketin bu konuda aldığı rolü göstermektedir:

“Bugün MİT, MHP ve kontrgerilla ile müşterek bir çalışma içerisine girmiş, asıl görevini yapmayıp tamamıyla MHP yanlısı bir kuruluş haline gelmiştir. Diyarbakır ve bölgesi Daire Başkanı, bölgesindeki MHP’lilere gelen kaçak silahların yurda sokulmasında her türlü kolaylığı sağlar. Karı koca müthiş ülkücü olduklarından yaptıkları bu hizmete karşılık MHP’lilerden ve silah kaçakçılarından bol para alırlar. MİT hukuk müşaviri ve Psikolojik Savunma Başkanı, Türkeş’in talimatıyla hareket eder. “Kahramanmaraş olayı MİT’ten (...) (...) (...)’ın (...)’ın (isimler yazarca gizlendi.) müşterek planlamaları ile çıkarılmıştır. (...) “Türkeş oraya ..’in tavassutuyla ..’u tayin ettirerek Güney Bölgesi’ni ele geçirmiş ve Kahramanmaraş olayını rahatlıkla tertip ettirmiştir.” (<http://www.milliyet.com.tr/ecevit-e-mit-ten-gelen-belgelerdeki-muthis-sir/siyaset/haberdetayarsiv/11.11.2006/177551/default.htm>, (Er Tr: 23.05.2018)

5.2.1980 tarihinde MGK adına ilan edilen fason bir bildiri ‘asil, milliyetçi ve dini bütün halka’ hitaben ‘Kahramanmaraş olaylarını bahane ederek ayaklanma girişiminde bulunan Alevi-Kızılbaş kızıl bölücü köpeklere hadlerinin bildirildiği’ belirtilmektedir. Aynı bildiri ‘gözaltına alınan, işkenceye tabi tutulan ırzına geçilen tüm öğrenciler yine Alevi-Kızılbaşlılar’ denilmektedir. Bildirinin dördüncü maddesinde “Brezilya’daki ölüm mangaları gibi Türkiye’de de ‘Alevi-Kızılbaş köpeklere karşı kullanılmak üzere (asker, polis, sivil) üçlüsünden müteşekkil bir birlik kurulmuştur. Bu ölüm mangaları Alevi-Kızılbaşların yoğun olarak bulunduğu kurtarılmış bölgelerde gayet başarılı bir şekilde görev yapmaktadırlar” denilmektedir. Yedinci maddede ‘emniyette 2500 Alevi polisin görevine son verilerek yerine 7500 ülkücü, milliyetçi, Ehl-i Sünnet polis memuru alınacağı’ ifade edilmektedir (Bayrak, 2009: 165-167). İfadelerde mücadele edilen kesimin Kızılbaşlar olarak ifade edilmesi yapılanların meşrulaştırılmasında bu kavramın ne kadar fonksiyonel olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan mücadeleyi yürütenlerin Alevi karşıtı bir söylem olarak Sünni kesime dayanmayı hedefledikleri anlaşılmaktadır. Bu söylem aynı zamanda seksen öncesi meydana gelen Malatya, Maraş, Sivas ve Çorum olaylarının kitlesel bir nitelik sağlamasında kullanılan argümanı da göstermektedir. Bu yaklaşımın etkisiyle olaylar bir anda Alevi Sünni çatışmasına dönüşmüştür.

Bu ifşaatların belirli bir kesim için dile getirilmesi propaganda amaçlı olarak değerlendirilebilir. Bilinmesi gereken, çatışmanın diğer tarafında yer alanların da silahlı şiddet kullanmasının dış desteksiz olmasının imkansız olduğudur. ABD tarafından desteklenen mücadele ile komünizme karşı bir duyarlılık meydana gelmiştir. Türkiye sınırları içerisinde taraflardan birinin sol görünümlü Alevilerin olduğu ağır çatışmalar meydana gelmiş ve beş altı yıl gibi bir sürede binlerle ifade edilen kayıplar yaşanmıştır.

Milliyetçi Hareketin 1973 ve 1977 seçimlerinde illere göre aldığı oy oranlarına bakıldığında Alevi karşıtlığının Milliyetçi Hareket partisi seçmeninde etkili olduğu görülebilir. 1973 seçimlerinde parti % 3 oyla üç milletvekili çıkarmıştır. Bu milletvekillerinden birisi Alevi ve Sünnilerin birlikte yaşadıkları Yozgat'tan seçilmiştir. 1977 seçimlerinde parti oylarını % 6'ya çıkarmış ve on altı milletvekili çıkarmıştır. Bu seçimlerde MHP Erzincan'da % 18.84, Maraş'ta % 15.5, Sivas'ta % 13.17, Çorum'da % 12.75, Tokat'ta % 10.63, Malatya'da % 9.17, Tunceli'de % 4.71 oranında oy almıştır (https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/secim_sorgu.secim_parti_iller?p_secim_yili=1977&p_parti=28- Er Tr: 24.5.2018).Türkiye genelinde çıkardığı on altı milletvekilinden Alevi ve Sünni nüfusun birlikte yoğun olarak bulunduğu neredeyse her vilayette bir milletvekili çıkarmıştır. Bu sonuç göstermektedir ki MHP seçmeninde 'Alevi nüfusuna muhalif bir siyasi tutum belirlemek' etkili olmaktadır.

Milliyetçi hareketin solla mücadelede kullandığı İslami söylem Alevilerin dışlanmasında ve ötekileştirilmesinde Sünni kesimi motive edici etki meydana getirmiştir. Sol ve Alevi kesimlerle mücadelede illegal olarak yürütülen operasyonların toplumun geri kalan kesimi tarafından yeterince eleştirilememesi, yürütülen propagandanın güçlü etkisinden kaynaklanmaktaydı. Kızılbaşlara yapılanlar, onların komünist olarak nitelendirilmelerinden dolayı Sünni toplum arasında tepkiyle karşılanmamaktaydı.

Seksen öncesi meydana gelen olaylar antikomünist duyarlılığı oldukça yüksek bir seviyeye çıkarmıştır. Bu aynı zamanda seksen sonrası gelen Liberalleşmenin antikomünist bir ekonomik sistem olarak toplum arasında yaygın bir şekilde benimsenmesinin psikolojik ortamını hazırlamıştır. Seksen sonrasında soğuk savaşın diğer kutbunu meydana getiren SSCB'nin dağılma trendine girdiğinin belli olmasıyla, yeni ortaya çıkacak olan Cumhuriyetlerin Rusya'nın nüfuz alanından kurtarılması gündeme gelecekti. Bunun sağlanması için Türk İslam Sentezi projesi gündeme geldi. Bu projede Alevi toplumu yine dışarıda bırakılmıştı. Türk İslam Sentezi çerçevesinde getirilen yeni formülün Alevilere etkisi sonraki bölümlerde ele alınacaktır.

3.3.3.1.6. Merkez Sağ Partiler ve Aleviler

Soğuk savaş döneminin çatışmalı geçen döneminde siyaset sahnesinde yer alan en büyük parti Adalet Partisidir. 1965-1971 yılları arasında tek başına, 1975-79 arası

dönemde aralıklı olarak Milliyetçi Cephe hükümetlerinde koalisyonun büyük ortağı olarak ve 12 Kasım 1979'dan 12 Eylül 1980'e kadar azınlık hükümeti olarak iktidarda bulunmuştur. Bu partinin Alevi toplumu karşı izlediği politikanın DP çizgisinin bir devamı olduğu söylenebilir. Merkez sağ partisi olan Adalet Partisi ideolojik kimlik taşınamaması ve pragmatik bir özelliğe sahip olmasıyla bilinmektedir. Partinin soğuk savaş sürecinde DP'den tevarüs ettiği 'antikomünist' yaklaşımı aynen koruduğu görülür. Yerellik anlamına gelen milliyetçilik de bu partinin sahip olduğu özelliklerdendir. Partinin komünizm karşıtı ve milliyetçi özelliğinin siyasetin sol kanat versiyonları ile bütünleşmiş Aleviler için soğuk karşılanacağı beklenebilir.

AP'nin özellikle Doğu Anadolu'da feodal ilişkilere girmesi ve aşiret ağaları ile ittifaklar kurması sol söylem açısından eleştiri konusudur. Bu özelliklerinden dolayı Alevilerin AP'ye yakınlık duymadıkları görülmektedir. Aynı şekilde AP'nin Sünni İslam'ın siyasal taleplerine duyarlı olması da Alevilerin AP'ye ilgi duymamasına neden olmuştur. Buna rağmen AP'nin 1965 seçimlerinde Kürt Aleviliğinin merkezi olan Tunceli'de % 26.85 oranında oy aldığı görülmektedir (<https://www.tbmm.gov.tr...>- Er Tr: 24.5.2018). Diğer Alevi merkezlerinin ayrıntılı seçim sonuçlarına ulaşamadığı için AP'ye Alevi desteği sağlıklı bir şekilde ortaya konulamamaktadır. 1969 yılında AP'den ayrılan bir gurubun AP'nin bütçesine destek vermemesinden dolayı meydana gelen iktidardan düşme riski, BP'den gelen beş kabul oyu ile atlatılmıştı. AP bütçesine onay veren BP'li vekiller geleneksel Aleviliği temsil eden isimlerdi. Bu isimlerden Hüseyin Balan'ın daha sonra AP'den milletvekili olması AP ile geleneksel Alevilik arasında belirli bir yakınlığın olduğunu da göstermektedir (<http://www.uzumbaba.com...htm>- (Er Tr: 24.5.2018). Fakat seksen öncesi dönemde Alevilerin kitlesel olarak CHP'ye destek verdikleri bilinmektedir.

3.3.3.1.7. Milli Görüş ve Aleviler

Milli Görüş hareketinin siyaset sahnesine çıkması 1970 Ocak ayında kurulan Milli Nizam Partisi ile olmuştur. 1948 yılında kurulan Millet Partisi içerisinde bir eğilim olarak bulunan İslamcı kanat daha sonra 1951 yılında İslam Demokrat Partisi adıyla partileşmiş ve bu parti 1952 yılında mahkeme kararı ile kapatılmıştır. İslamcı söylemle siyaset yapanlar sağ ve milliyetçi partilerde siyaset yapmaya devam etmişlerdir. Bu süreç Milli Nizam Partisine kadar devam etmiştir. Milli Nizam Partisi(MNP) Milli

Görüş Hareketi olarak Necmettin Erbakan liderliğinde siyaset yapmaya başlamıştır. 1971 muhtırasından sonra parti kapatılmış, 1973'te Milli Selamet Partisi(MSP) kurulmuş ve Milli Görüşü temsil etmiştir.

İslamcı siyasetin ilk ortaya çıktığı döneme bakıldığında hareketin 1950 yılında iktidar olan DP'yi CHP'ye karşı pasif siyaset izlemekle ve aslında CHP'den farkı olmamakla suçladığı görülür. CHP'den farklı olmamak diye yapılan suçlamanın konusu ise tek parti döneminde İslam'a getirilen kısıtlamaların kaldırılmasında çekingen bir tutum sergilenmesidir. DP'nin Arapça ezan yasağı gibi tek parti uygulamalarını kaldırması bu kesimi tatmin etmemiştir. Dolayısıyla İslamcıların eleştiri konuları batılılaşmadan kaynaklanan siyasal elit modernleşmesinin bir sonucu olarak meydana gelen dinin sosyal hayatta görünmez kılınması, ahlaki düzlemde meydana gelen gerileme etrafında düğümlenmekteydi. İslamcı bakış açısının bu konular üzerine odaklanması Kemalist cumhuriyetin hilafeti kaldırması, laikliği getirmesi, şer'i mahkemeleri ilga etmesi, din eğitimini yasaklaması gibi uygulamalarının muhalefet edilecek konular arasına gireceği anlamına gelmekteydi. Değiştirilmesi hedeflenen uygulamalardan birisi eğitim vasıtasıyla kitabi İslam'a uygun olarak dinsel ortodoksinin temin edilmesidir (İnceoğlu, 2009: 45). Diğer taraftan dış politikada batıya yönelmiş politika ve ittifakların kurulması ve İslam dünyasının politik bir müttefik olmaktan çıkarılması da muhalefet edilen konular arasındaydı.

İslamcılarının dayandığı toplumsal kesimlerin ağırlıklı olarak tarikat çevreleri olması ve laik kesimlerin belirli derecelerde 'öteki' olarak algılanması partinin toplumsal algı ve imajı olarak görülmekteydi.

Cumhuriyetin ilk kuşak İslamcılarını ve daha sonra onlarla aynı söylemsel evrene sahip Milli Görüş Hareketinin sözü edilen yaklaşımları, Alevi toplumu açısından tedirginlik meydana getirmiştir. Alevilerin Cumhuriyetin en önemli reformu olarak şeriatın kaldırılmasını ve laikliği gördükleri bilinmektedir. 'Osmanlı tarihinde yaşanan Alevi isyanlarında şeriat hukukuna dayanarak Alevi katliamları yapıldığı' şeklindeki Alevi kabulü, milli görüşün Aleviler için karşı durulması gereken bir siyasal hareket olarak değerlendirilmesine neden olmuştur. Alevi kesimlerin hızlı kentleşme sürecinde geleneksel Alevilikten kopması ve bütünüyle seküler bir topluluk haline almasıyla, Milli Görüşün ahlaki kalkınmaya yaptığı vurgunun hedefi haline gelmişlerdir. Milli Görüş Aleviler için iktidara gelince laikliği kaldırarak ve şeriat hukukunu yeniden getirecek

bir parti olarak görülmektedir. İslami eğitimin yaygınlaştırılmasıyla toplumun bu yolla Sünni İslam çerçevesinde dindarlaştırılacağı endişesi de Milli Görüşün Alevi algısında yer alan korkularından biridir. Dolayısıyla Alevi bakış açısına göre Milli Görüş iktidarında Aleviler, Sünniliğe asimile edilecek bir kesim olacaklardır.

Milli görüşün Aleviler arasındaki algısının toplumsal mühendisçi ve asimile edici olmasına karşılık, Milli Görüş'ün Alevi algısı da din üzerinden kategorize etmeyi içeren yaklaşımlar barındırmaktadır. Buna göre Alevi toplumu Osmanlı siyasi yaklaşımının bir devamı olarak, 'İslam içiliği tartışmalı olan' bir kesimdir. Dinsel bir 'biz ve onlar' kategorizasyonunun 'onlar' cephesinde yer almaktadırlar. Bu yaklaşım Alevi toplumunun bir başka açıdan ötekileştirilmesi anlamına gelmektedir. İslamcıların bu bakış açısı toplumdaki özellikle heterodoks gurupların Sünni İslam bir algı üzerinden değerlendirdiğini göstermektedir. Alevilerin İslamcı siyasetten tedirginlik duyacağı nokta da burası olsa gerektir. Algıya göre iktidara gelen İslamcılar Alevileri Sünni İslam'a göre asimile edecekler ve kendi değer yargılarını mecburi İslami eğitim yoluyla Alevi toplumuna kabul ettireceklerdir.

Milli görüşün ekonomik olarak sosyal gelir adaletsizliğini düzeltmeye yönelik vaatleri, sol akımlara ekonomik gerekçelerle yakın duran Alevilerin milli görüşe sempati ile bakmasına neden olmamıştır. Ekonomik vurgularına bakıldığında İslamcıların Alevilerce sempati ile karşılanmaları beklenirken İslamcılar ve Alevilerin ideolojik tutumları bu yakınlaşmaya fırsat vermemiştir. Bu yönüyle bakıldığında Alevilerin İslamcılara karşı yaklaşımlarının mezhep farklılığından kaynaklanan gerekçeler içerdiği görülür.

İslamcıların sahip oldukları ideolojik özellikler aynı zamanda Alevilerin kısmi olarak destekledikleri merkez sağ partilerden neden uzaklaştıklarının da cevabı olmaktadır. Aleviler İslamcıların kendileri için ön gördükleri vatandaş kalıbından korunmak amacıyla CHP'ye yönelmişlerdir. CHP laikliğin getirilmesinde öncü role sahip olduğu için Aleviler kendilerine siyasi kalıp biçen partilere karşı bu partiye sığınmaktadırlar. Cafer Solgun Erzincan'da bir Alevi köyünde bir seçim propagandası esnasında konuştuğu Alevilerin CHP'ye tam da bu gerekçelerle destek verdiğinden bahsetmiştir. CHP'ye neden destek verdikleri sorulan muhtar 'Cumhuriyet, laiklik tehlike de de ondan. Şeriat gelecek yoksa...' şeklinde cevap vermekle Alevilerin şeriat ve dolayısıyla İslamcı partilerden yaşadığı tedirginliği ifade etmiştir (2008: 30).

1973 yılında yapılan seçimlerde MSP'nin diğer yerlere oranla daha yüksek oy aldığı yerlerin Aleviler ile Sünnilerin birlikte yaşadığı vilayetler olması Alevi karşıtlığının Siyasal İslam'a yönelmede etkili olmuş olabileceğini göstermektedir. Türkiye ortalaması % 11 olan parti, Alevi nüfusunun en yoğun yaşadığı iller olan Maraş'ta 26.73, Sivas'ta % 25.75, Çorum'da % 21.73, Malatya'da 19.93, Tokat'ta % 18.16, Amasya'da % 17.83, Erzincan'da % 16.13, Tunceli'de % 2.58 oy almıştır. (https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/secim_sorgu.secim_parti_iller?p_secim_yili=1973&p_parti=32- Er Tr: 24.5.2018). Bu sonuçlar göstermektedir ki Alevi ve Sünni nüfusun beraber yaşadıkları vilayetlerde mezhep farklılığı, birbirine karşı siyasal pozisyon almada etkili olmaktadır. 1977 seçimlerinde MSP oyları % 8'e düşmüş. Fakat Alevi Sünni nüfusunun beraber buldukları illerde Türkiye ortalamasından daha yüksek oy alındığı görülmektedir. Bunun istisnası ise Erzincan olmuştur. Bu seçimlerde MSP Çorum'da % 8.26, Erzincan'da % 5.87, Maraş'ta % 15.64, Malatya'da % 20.33, Sivas'ta % 14.04, Tokat'ta % 10.4, Tunceli'de % 1.03, Yozgat'ta % 12.96 oranında oy almıştır. Partinin 1973 yılından 1977 seçimlerine kadar en çok oy kaybettiği illerin de yine Alevi ve Sünnilerin birlikte yaşadığı vilayetler olması dikkat çekicidir. Kürt Aleviliğinin merkezi olan Tunceli'de ise partinin çok düşük oranda oy aldığı görülmektedir. Bunun nedeni Tunceli'de Alevi toplumuna aykırı siyasal bir tercihte bulunacak kadar bir Sünni nüfusun yaşamamasıdır. 1977 seçimlerinde MSP'nin oy oranının düşmesinin nedeni ise partinin seçmen tercihinden farklı bir yaklaşımla o dönemin hakim siyasal kategorizasyonuna göre solcu Ecevit ile koalisyon kurması ve sağ kesimde solcu militanların affi olarak bilinen affa imza atmasıdır. Seçmenin bu gerekçelerle partiye verdikleri desteği çekmesi ve bu desteğin nüfusun karışık bulunduğu yerlerde neredeyse % 50 civarında olması Alevilere karşı tutumun bu parti seçmeni için belirleyici olduğunu göstermektedir.

3.3.3.2. Seksen Öncesi Alevilere Yönelik Siyasal Şiddet Eylemleri

Seksen öncesi Alevi Sünni çatışmalarının daha kitlesel boyutta yaşandığı olaylar meydana gelmiştir. Bu olaylar esnasında Alevi toplumu hem ekonomik olarak çok zarara uğramış hem de birçok Alevi vatandaşı hayatını kaybetmiştir. Malatya, Sivas, Maraş ve Çorum seksen öncesi Alevi Sünni çatışmasının en kitlesel boyutta yaşandığı şehir merkezleri olmuştur.

3.3.3.2.1. Malatya Olayları

Seksen öncesinde Marksist sol ideolojiyi bayraklaştıran siyasal karakterli hareketler ile radikal sağ görüşlü hareketler arasında çıkan çatışmalarda binlerce insan hayatını kaybetmiştir. Bu gerginlik ve çatışmalarda sağ militanların Sünni söylemlerle hareket ederek Sünni toplumunu da çatışmaların içine çekmeye çalışması, bazı yerlerde kitlesel çatışmalara neden olmuştur. Bahsedilen kitlesel olayların fitilinin 17 Nisan 1978 Malatya Belediye Başkanı Hamit Fendoğlu'nun bombalı bir suikast sonucu öldürülmesi ile yakıldığı görülmektedir (Çalışlar, 2009: 165). Hamit Fendoğlu Malatya'nın Sünni kesimi, tarafından oldukça sevilen, arkasında büyük bir aşiret desteği olan, geleneksel kişiliği ile öne çıkan bir siyasetçiydi. Bu özelliklere sahip bir siyasetçinin öldürülmesi Malatya'lı sempatizanlarını galeyana getirdi. Cinayet sonrasında, halkın da galeyana gelmesiyle, gizli bir odak Alevileri ve solcuları hedefe koyarak galeyana gelmiş olan halkı Alevilerin oturduğu mahallelere ve onların iş yerlerine yönlendirdi (Dinç, 2003: 238-9). Göstericiler arasında yüzleri maskeli olanlar vardı ve yürüyüşe geçtiklerinde maskeliler en önde gidiyorlardı. Anlaşıyordu ki belirsiz bir odak halkı Alevi Sünni ayrımı üzerinden çatıştırmak istiyordu. Bu olaylarda Alevi iş yerlerinin birçoğu yağmalandı ve hasar gördü. Sol partilerin binaları saldırıya uğradı. Sonuç: 9 ölü, yüzlerce yaralı, bir sürü yağmalanmış ev ve iş yeri...(Ruscuklu, 2008: 212-4)

Halkın tepkilerinin Alevi kesime yönlendirilmesi ile yapılmak istenenin Alevi-Sünni çatışması meydana getirmek olduğu anlaşılıyor ve bu büyük oranda başarılıyordu. Toplumun belli bir kesiminin, hiçbir somut delil yokken Hamido sempatizanlarının tepkisinin hedefi haline getirilmesiyle, çatışmanın boyutu derinleşmiş ve kitleselleşmiş oluyordu. Hamido olayı amaçlanan sonuca ulaşılabildiğini gösterince 'gizli el' olayları arttırmaya ve daha da kitleselleştirmeye devam etti. Çünkü halkı galeyana getirmenin formülü bulunmuştu. Dini hassasiyetleri olan, ama muhakeme etmede yeterli donanıma sahip olmayan insanları kitle psikolojisi içinde belli yerlere sürüklemek, 'birilerinin' baş vurduğu bir yöntem olacaktı.

3.3.3.2.2. Sivas Olayları

Malatya operasyonu başarılı olunca aynı plan başka kalıplarla başka yerlerde yürürlüğe konuldu. 3 Eylül 1978' de Sivas'ta Alevi olan Alibaba Mahallesinde çatışma

çıkar. Olaylarda önce ‘Müslüman gençlik’ Alevileri uyaran bildiriler dağıtır. Saldırganların kendilerini ‘Müslüman gençlik’ olarak adlandırmaları, yukarıda bahsedildiği gibi, kavgaya kitleleri de katmak amaçlıdır. Sivas’ta çıkan çatışmalarda 9 kişi hayatını kaybeder. Yüzlerce kişi yaralanır (Massicard, 2007: 62). Sivas’ta da başarılı olunmuştur. Çatışmalarda kitlelerin yer alması planlayıcıların başarısının ölçüsüdür. Fakat maalesef başarısız oldukları bir operasyon yoktur. Bu yüzden bu operasyonları düzenleyen karanlık odaklar faaliyetlerine devam ederler.

3.3.3.2.3. Maraş Olayları

19 Aralık 1978’de Kahramanmaraş’ta sağcılara ait bir sinemada bir bomba patlar. Bombayı solcuların/Alevilerin koyduğu haberi hızla yayılır. 21 Aralıkta iki solcu öğretmen öldürülür. Bu öğretmenlerin cenazesi camiye götürülür. Diğer gün cenazeleri almak ve cinayeti protesto etmek için büyük bir kalabalık toplanır. Bu kalabalık Alevi ve sol kesimden insanlardan oluşmaktadır. Bunlara karşılık Sünni kesimden olan bir halk kitlesi ise bu militanların cenaze namazının kılınamayacağını, bunların camiye alınmaması gerektiğini, cenazeleri vermeyeceklerini vs. söyleyerek belli İslami sloganlar eşliğinde Alevi kalabalığa karşı ilerlemeye başlar. Tahrik edilmiş ve galeyana gelmiş iki taraf Alevi mahallesi yakınında karşı karşıya gelir. İki taraf arasında meydana gelen çatışmalarda resmi rakamlara göre 110 gayri resmi rakamlara göre ise bunun birkaç katı insan hayatını kaybeder ve binlerce insan yaralanır (Ruscuklu, 2008: 238-44). Bülent Ecevit’in arşiv belgelerine göre olaylarda MİT’in önemli bir rolü vardı (Çalışlar, 2009: 166). Türkiye’de kitlesel olarak çıkan çatışmalardan bilançosu en ağır olanı Maraş olaylarıdır. Maraş olayları bütün Türkiye’yi ayağa kaldırır. Ülkenin birçok yerinde Alevi Sünni çatışmaları yaşanır.

3.3.3.2.4.Çorum Olayları

1980 Mayıs’ında Çorum’da MHP militanları solculara saldırır. Çatışmalar belli aralıklarla çıkar. Haziran’ın ilk günlerinde ölü sayısı 50’yi bulur (Massicard, 2007: 63).

Bu olayların yaşandığı yerlerin ortak özelliği Aleviler ile Sünnilerin birlikte yaşıyor olmasıdır. Genellikle saldırılar, aşırı milliyetçilerin Sünni bir söylemle çoğunlukla ahaliyi de peşine takarak kitlesel olarak Alevi kesimin hem mahallelerine

hem de iş yerlerine saldırması şeklinde başlayıp ilerlemektedir. Gelinen aşamada bilinmektedir ki bu saldırıların amacı Alevi-Sünni çatışması meydana getirmektir. Fakat Alevi ve Sünni kesimlerin tahrikler yoluyla birbirine karşı pozisyon almaları, aralarında belirli bir seviyeye kadar gelmiş bir gerilimin olduğunu göstermekteydi. Olayların kitlesel bir içerik kazanması belki de iki kesim dışındaki birilerinin tahrikiyle meydana gelmişti. Alevilik ve Sünnilik bu tertipçilerin amaçlarına ulaşmak için sığındıkları birer paravan görevi görüyordu. Fakat toplum arasında bu söylemlerin taraftar bulması meydana gelen sonuçların bilançosunu ağırlaştırmıştır.

Bu çatışmaların çıkış nedenleri için bazı fikirler öne sürülmüştür. Neredeyse bütün olaylarda Marksist söyleme atıf yapan yazarlar çatışmaları Aleviler ile Sünniler arasındaki sosyoekonomik değişiklikler ile izah etmeye çalışmaktadırlar (Massicard, 2007: 63). Buna göre Aleviler 1950'den başlamak üzere şehirlere ve yurt dışına göç etmiş ve belirli bir ekonomik ve sosyal atılım içerisine girmişlerdi. Avrupa'da biriken Alevi sermayesinin Türkiye'ye dönmesiyle bu durum daha da belirginleşmiştir. Kapitalist şartlardan dolayı var olan yoğun rekabet şartları Aleviler ile Sünniler arasında kitlesel çatışmalara neden olmuştu. Sünniler Alevilerin içine girdikleri bu atılımı kendi çıkarlarına aykırı buldukları ve hoş karşılamadıkları için bu çatışmalar meydana gelmişti. Dolayısıyla kaba bir tasnifle Sünni topluluk çatışmanın çıktığı illerde Burjuva sınıfını temsil etmektedir. Alevi toplumu ise dar gelirli kesim olarak Burjuva ile çatışma içerisindedir. Alevi toplumunun tarihsel konumuna bakıldığında kırsal bölgelerde yoğunlaşan bir yerleşim haritasına sahip olduğu görülmektedir. 1950'li yıllardan sonra meydana gelen sosyoekonomik değişimlerin etkisiyle yaşanan göçlerle şehirlerde bir Alevi nüfus birikmesi meydana gelmiştir. Fakat bu göçler Alevi toplumuna has olarak meydana gelmemiştir. Aynı dönemde Alevilerin geçirdiği ekonomik değişimin benzerini kırsal bölgelerde yaşayan Sünni topluluklar da yaşamıştır. Eğer çatışmaların altında doğrudan ekonomik gerekçeler varsa bunun Alevi Sünni farklılaşması dışında bir şekilde ortaya çıkması gerekirdi. Büyük şehir varoşlarında göç yoluyla meydana gelen Alevi nüfus birikmesinin sol siyasal ideolojiye yönelmekle kendini göstermesine sosyoekonomik sınıfsal bir yönelim olarak bakılabilir. Fakat aynı yaklaşımın seksen öncesi bazı illerde yaşanan mezhep çatışması(Alevi-Sünni) için de öne sürülmesi yanıltıcı olabilecektir.

Seksen öncesi olaylarının asıl motive edici etkeni, birbirinden izole toplulukların uzun dönemler boyunca birbirleri aleyhine yapılan propagandalarla ifade ede geldikleri ön yargısal yaklaşımların, soğuk savaş söylemleri çerçevesinde meydana gelen keskin cepheleştirmenin etkisiyle, çatışmaya dönüşmesi olmuştur. Diğer taraftan çatışmaların yaşandığı yıllar Türkiye’de kapitalizmin çok da etkili olmadığı devletçi ekonominin cari olduğu yıllardı. Ekonomik rekabetin asıl kızıştığı 1980 sonrasında çatışmaların çok daha lokal kalması ekonomi dışı faktörleri göz önünde bulundurmamızı gerektirmektedir. Çatışmaların bu kadar kanlı ve kitlesel olmasının altındaki başka bir neden, dini ve milli duyguların siyasal bir söylem olarak kullanılmasının kitleler üzerindeki etkisidir. Aşırı sağ ideolojinin İslam’da var olan mümin- kafir sınıflandırmasını kendi siyasal eylemlerinin taraflarıyla özdeşleştirilmesi çatışmanın sağ bloğunda bulunanların dinsel bir motivasyonla hareket etmelerine neden olmuştur. Mücadele edilen taraf olarak sol söylemin, din için sahip olduğu yargıların düşmanca olması, sağ söylemi seslendirenler için mücadelenin siyasal bir aktivasyondan dinsel bir eksene oturmasına neden olmuştur. İki uç söylemin arasındaki derin fark çatışmanın sonuçlarını ağırlaştırmıştır.

3.3.4. Seksen Sonrası Aleviler

12 Eylül 1980’de Türkiye’de yapılan askeri darbe sonrasında siyasal sistemin bazı niteliklerinde meydana gelen değişimler Aleviler için de anlamlı bazı sonuçlar ortaya çıkardı. Bunlardan bir tanesi henüz askeri darbenin etkilerinin devam ettiği 1986 yılında Atatürk Yüksek Kurulu¹⁷ ve MGK çerçevesinde gündeme gelen Türk İslam Sentezinin resmi ideolojinin bir umdesi olarak seçilmesinin Aleviler üzerindeki etkisiydi. Eşzamanlı olarak küresel düzeyde meydana gelen bazı değişiklikler de Türkiye’de Alevi kimliğinin belirginleşmesinde etkili oldu. Türkiye ve dünya üzerinde meydana gelen değişimlerin de etkisiyle Aleviler seksen sonrasında hızlı bir örgütlenme sürecine girdiler. Seksen öncesinde Alevi kimliği daha çok sol ideolojinin gölgesinde bir sınıfsal argüman olarak gündeme gelirken seksen sonrasında bu durumun değişerek doğrudan Alevi kimliğinin öne çıktığı bir örgütlenmenin yaşandığı görülmüştür.

¹⁷ Atatürk Yüksek Kurulu; Başbakan, Genelkurmay Başkanı, Tanıtma ve Enformasyon'dan sorumlu Devlet Bakanı, Milli Eğitim Bakanı, Kültür ve Turizm Bakanı, Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreteri ve YÖK Başkanından oluşmaktadır.

Alevi kimliğinin belirginleşmesine ek olarak Türkiye'nin AB'ye üyelik sürecinde meydana gelen ilerlemelerden sonra Alevilik konusunun da gündeme geldiği görülmüştür. 1998'den itibaren Türkiye'nin AB'ye aday ülke statüsüne alınmasıyla beraber AB ilerleme raporlarında Alevilik konusu neredeyse düzenli olarak yer almıştır. Bundan sonraki bölümde seksen sonrası Türk İslam sentezi, SSCB'nin dağılması, küreselleşme ve AB bağlamında Alevi toplumu ve siyaset ilişkileri ele alınacaktır.

3.3.4.1. Türk İslam Sentezi Bağlamında Aleviler

1980 darbesinden sonra Türkiye'de siyasal sistem kendini bazı noktalardan yenilemek zorunda kalmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında dinin yerine ikame edilen milliyet anlayışı 'din yok milliyet var' şeklinde formüle edilmişti. 1980 sonrasında bu yaklaşım yerini Türk İslam Sentezine bıraktı (Karabaşoğlu, 1998: 108). Kavram ilkin 1970'li yıllarda Türkiye için en uygun ideolojik yönelime bir cevap bulmak amacıyla Aydınlar Ocağı olarak bilinen bir derneğin hazırladığı raporlar çerçevesinde gündeme gelmişti (Akarçay, 2008: 114). 20 Haziran 1986 tarihinde toplanan ve Cumhurbaşkanı Kenan Evren tarafından yönetilen bir toplantıda, Atatürk Yüksek Kurulu Aydınlar Ocağının ideolojisini oluşturan Türk İslam Sentezine resmi ideoloji kimliğini vermiştir. Aynı toplantıda 'Türk-İslam sentezini temel alan bir kültürün bütün millete kabul ettirilmesine yönelik bir rapor benimsemiştir.' (<http://www.cumhuriyetarsivi.com..tml-Er Tr: 26.5.2018>)

Türk İslam Sentezinin bir resmi ideoloji vizyonu olarak öne çıkarılmasına, tek parti döneminde Bektaşî ve Mevlevilere yüklenen 'milli dinin toplumsal kitlesi olma' misyonunun bu kez başka bir kesim için öne çıkarılması olarak bakılabilir. İlk aşamada millileştirilmiş dini Türklüğe özel bir forma getirme hedefi için Alevilik ve Mevlevilik öne çıkmaktaydı. Bu aşamada Bektaşî tarikatında kadın erkek beraberliğinde icra edilen hareketli cem törenlerine, içki içmeye (dem) ve nefes ve deyişlerin Türkçe okunmasına vurgu yapılmaktaydı. Türk İslam Sentezi ideolojisinde ise hedef biraz daha genişletilmekte ve "kültürün içerisine, Laiklik unsurunu zedelemeyen, din unsurunu eklemeliyiz. Ümmet ile millet arasındaki ayrım doğru yapıldığı takdirde, dinin milli kültüre destek olacağı görülecektir" denilmekteydi. Böylece milli kültüre katkı yapan unsurlar olarak Bektaşîlik ve Mevleviliğe, kırmızı çizgiler korunmak üzere Sünnî İslam da eklenmektedir. Atatürk Yüksek Kurulu raporunda geçen 'Milli kültürün

oluşturulması sürecinde İslam dininin sekülerizasyon vasıflarından istifade etmesini bilmeliyiz' ifadesi sözü edilen devamlılığı ortaya koymaktadır.

Milli din oluşturulması üst başlığı altında yapılan dinin kültürleştirilmesi çalışmalarının ilk toplumsal müttefikleri Aleviler olurken ikinci aşamanın toplumsal müttefikleri Sünni cemaat çevrelerinden seçilmişlerdir. İkinci aşamanın birkaç açıdan ilk aşamadan farkları vardır. Birinci aşama yaşayan bir pratikler manzumesinin üzerine bina edilirken ikinci aşama sun'i olarak üretilen bir toplumsal kesim üzerine bina edilmiştir. Kısaca Sünni İslam'ın büyük oranda kitabi nitelikte olması ve ortodoksiliği bu hedefin yerine getirilmesini zorlaştırmıştır. Bu zorluk, ilgili amaçlara uygun toplumsal müttefiklerin bir toplumsal mühendislik faaliyeti olarak üretilmesiyle aşılmaya çalışılmıştır. İki dönem arasındaki diğer bir fark birinci dönemde siyasi bir ilke olarak laikliğin uygulanması öne çıkarken, seksen sonrası dönemde toplumsal bir laikleşme olarak sekülerizmin öne çıkması söz konusudur. Diğer bir fark birinci dönemde din gericilik olarak nitelendirilirken seksen sonrası dönemde din milli kültürün eklentisi ve araçlarından biri olarak işlev görmektedir.

Türk İslam Sentezinin bir siyasi rejim ideolojisi olarak öne çıkarılması, hedeflenen sonuçlara ulaşmak için uygun kesimlerle ittifak kurmayı gerektirmektedir. Bu kesimler başta Fethullah Gülen Hareketi olmak üzere 12 Eylül sonrası desteklenen çeşitli cemaatsal yapılarıdır. Bu yapıların ekonomik ve bürokratik imkanlarla desteklenmesi diğer taraftan Alevi toplumunun da dışlanmasını gerektirmekteydi. Aleviler seksen öncesi siyasi atmosferde sol yelpaze ile anıldığı için yeni yönelim olarak Türk-İslam formülasyonunda yer alamamaktaydı.

Yeni söylem Sünni kesime göz kırparken Aleviler ve Kürtleri dışlıyordu. Gelinen noktada 12 Eylül'ün askeri ve sivil kadroları Türk İslam sentezini Anadolu'nun yeni harcı olarak benimsemişlerdi (Karabaşoğlu, 1998: 109). Türk İslam sentezinin Cumhuriyetin ilk yıllarındaki milli din oluşturma hedefinden farkı; yeni dönemde ittifak edilen kesimin Aleviler değil Sünniler olmasıydı. Bu yeni söylem yeni sorunları beraberinde getirdi. Çünkü bu söylem de, Kemalizm'in ilk dönem Türkçü söylemi gibi, dışlayıcı bir niteliğe sahipti.

Türk İslam sentezinin yeni dünya konjonktürü ile de ilgisi vardı. Dağılan SSCB'nin ardından bağımsızlığını kazanan yeni Orta Asya Türk devletleri ile kurulacak ve sürdürülecek olan ilişkilerin alt yapısı Türk İslam Senteziydi. Bu yeni vizyon

Türkiye Cumhuriyetinin sol siyasal yelpaze ile kaynaşmış bir imaja sahip olan Alevi kesimi ile mesafeli olmasını gerektiriyordu. Çünkü yeni bağımsızlığını kazanmış ülkeler böyle bir Türkiye'yi eski SSCB ile ilişkilendirebilirlerdi. Bu yeni konjonktür ABD'nin yeni kurulan Orta Asya ülkeleri ile kuracağı ilişkide, Türkiye'ye verdiği rol ile de irtibatlıydı. ABD bu yeni ülkelerle Türkiye üzerinden ilişki kuracaktı. Bunun için de o ülkelerle tarihi bağları olan Türkiye, vazgeçilmez bir müttefik olacaktı. Burada Türk İslam söylemine sahip olan Fethullah Gülen hareketinin araçsal bir rol üstlendiği görülmektedir. Türkiye'de bu hareketin bürokratik kanallarla desteklenmesi diğer bir yönüyle Alevi toplumunun dışlanmasına neden oldu.

3.3.4.2. Alevi Kimlik Hareketini Etkileyen Ulusal ve Uluslararası Koşullar

1980 sonrasında Alevi kimliğini etkileyen değişikliklerden biri de küreselleşmedir. Küreselleşmenin bütün dünyada öne çıkması ulus devlet yapılarının eski konumlarının sorgulanmasına neden oldu. Türkiye özelinde güçlü merkezîyetçi üniter devletin bütün kontrolü elinde bulundurmasıyla beraber toplumsal düzeyde meydana gelen bazı hareketlenmeler global seviyede yaşanan gelişmelerle ilgiliydi. Bu gelişmelerden biri SSCB'de 1985 yılında Mihail Gorbaçov döneminde başlayan yumuşama siyaseti ve sonrasında 1991 Aralık ayında SSCB'nin dağılması olayıdır. Sovyetlerin dağılmasıyla beraber ekonomik sınıflar arasındaki gelir bozukluğuna bina edilen sınıf siyaseti büyük yara almıştır. Bunun bütün dünyada siyasal ideolojiler üzerinde etkileri olmuştur. Seksen öncesinde sol siyasal düzlem ile özdeşleşecek şekilde siyasete etki etmiş olan Aleviler sınıf temelli bir siyasetin zemin kaybettiğini görerek eski imajlarından sıyrılmaya çalışmışlardır.

Küresel ölçekte üretim tarzında meydana gelen değişiklikler de bazı siyasi sonuçlar meydana getirmekteydi. Bu değişikliklerden birisi de Fordist üretim tarzının yerini Post-Fordist üretim tarzına bırakmasıdır. Post-Fordist üretim örgütlenmesiyle beraber fabrika üretiminin küçük envanterlere bölünerek ulusaşırı taşeron firmalara devredilmesi, fason üretimin yapıldığı ve serbest işçilerin çalıştığı atölyelerin üretim noktaları olmasına neden oldu. Güvencesiz kadın, çocuk ve göçmenlerin çalıştığı atölyelerin küresel üretime ürün yetiştiren birimler haline gelmesi, aynı zamanda geleneksel sendikacılık anlayışının ve sınıf siyasetinin aşınması anlamına geliyordu. Sınıf siyasetini aşındıran nedenlerden biri de SSCB'nin güç kaybı ve sonrasında

dağılmasıydı. Aynı dönemde küreselleşmenin bütün dünyada güçlenmesiyle ulus devletler de sorgulanmaya başladı. Küreselleşmeyle beraber ulus devlet ile dış dünya arasındaki siyasal, sosyal ve ekonomik duvarlar aşınmaya başladı. Neo liberalizm ile bilgi, mal ve hizmetlerin ulusal sınırların ötesine geçmesi kolaylaştı. Toplumsal ilişki ve örgütlenmeler ulusaldan bölgesel ve uluslararası mekana kaydı ve yerel ilişkiler gittikçe ulusaşırı ilişkilerle iç içe geçti. Küreselleşmenin ulus devletin sınırlarını aşındırmasıyla birlikte ulusaltı etnik, dini ve kültürel kimlikler de güçlenmeye başladı (Ertan, 2017: 75-76).

Esnek üretim anlayışı ve küreselleşmenin etkisiyle ulus devletlerin etkisinin azaltılması siyasetin istikrarsızlaştırılmasını ve bu da etnik ve dini nitelikli yerel kimliklerin ortaya çıkmasına neden oldu. Küreselleşmenin getirdiği karmaşık ilişki ağları içerisinde yerel kimlikler, ihtiyaç duyulan güvenli limanlar olarak rağbet görmeye başladı.

Siyasette ulus ve sınıf yerine kültürel kimliklerin öne çıkmasının postmodernizmle de ilgisi vardı. “Postmodernizm, rasyonelite, doğruluk, kesinlik ve objektivite gibi kavramlar karşısında dünyayı çoklu, değişken ve belirsiz yorumlama eğiliminde olan bir düşünce biçimidir” (Ertan, 2017: 77). Modern dönemde aklın mutlak kesinliğe dayalı yargılara ulaşabileceği şeklindeki inancın tartışmasız kabul görmesi iktidar erkine yaslananların sahip oldukları ideolojik yargıları topluma dayatmasına neden olmaktaydı. Kabul edilen mutlak doğru, toplumun ileri ve geri toplum olmasının mihengi konumunda yer almaktaydı. Bu yaklaşımın siyasal bir ideolojiye kaynaklık etmesi, kabul gören mutlak doğruya karşı yerel kimliklerin göz ardı edilmesini veya bertaraf edilmesini gerekli kılmaktaydı. Farklı etnik, dinsel ve kültürel kimliklere hayat hakkı tanımayan bu düşünsel iklim postmodernizmin gelişmesiyle beraber yerini mutlak gerçeklikten yoksun belirsiz, yorumlara bırakıyordu. Düşünsel düzlemde meydana gelen ve mutlak akılcılığı sorgulayan gelişmeler aynı zamanda toplumsal ve kültürel konuların değerlendirilmesini de etkilemiştir. Postmodern dönemde üzerinde siyaset üretilen temel konu kültürdü. Kültürün öne çıkmasıyla beraber yerel renkler ‘tanınma’ hedefine doğru harekete geçmeye başladı. Türkiye’de doksanlı yıllardan itibaren etnik, dini ve kültürel kimliklerin görünürlük kazanmasında böyle bir düşünsel değişimin de etkisi bulunmaktaydı.

Türkiye’de Kürt kimliğinin aktif bir siyasi öge olarak ortaya çıkması Kemalizm’in ilk dönem katı Türkçülüğünün zihinsel kalıplarını yaraladığı ölçüde diğer bazı kimlik hareketlerine de kaynaklık etmiştir. Alevilerin doğrudan kendi isimlerine atıf yaparak ortaya koydukları toplumsal örgütlenmeye Postmodernizm, küreselleşme ve SSCB’nin yıkılması gibi global düzeyde yaşanan gelişmelerin Türkiye’ye etkilerinin bir sonucu olarak bakılabilir.

Türkiye iç siyaseti açısından bakıldığında Alevi örgütlenmesine Türk-İslam Sentezinin bir resmi ideoloji yönelimi haline getirilmesine duyulan tepki olarak bakılabilir. Aynı şekilde Kürt siyasal hareketinin uyarıcı etkisi ile İslamcı hareketin güçlenmesinden duyulan kaygının da savunmaya yönlendirici etkisinin bulunduğu düşünülebilir.

İlk Alevi dernekleri 1950’li yıllardan itibaren kurulmaya başlanmıştır. Fakat bu dernekler tarikatları yasaklayan kanundan dolayı Alevi adının geçmediği, kültür, turizm ve tanıtma dernekleri olarak kurulmuştur. 1955 yılında Ankara’da kurulan ‘Ocak Köyü Kalkınma Derneği’ (<http://www.ocakder.org/taxonomy/term/7-> (Er Tr: 13.6.2018) ve 1957’de İstanbul’da kurulan ‘Divriği Kültür Derneği’ (<http://www.haberankara...-> Er Tr: 13.6.2018) Türkiye’de kurulan ilk Alevi dernekleridir. 1963 yılında Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel’in müzaheretinde Ankara’da kurulan ‘Hacı Bektaş Turizm ve Tanıtma Derneği’ (<http://www.hacibektasvakfi.web.tr-> Er Tr: 13.6.2018) daha genel düzeyde kurulan ve doğrudan merkezi Bektaşî dergahı ile irtibatlı olan bir dernektir. 1964 yılında Pir Sultan Abdal adına Ankara’da yapılan bir anma toplantısında program esnasında Sivas Folkloru olarak icra edilen semahta Allah Allah ifadeleri geçtiğinden dolayı izleyici olarak katılan resmi bir görevli tarafından zikir çekiliyor gerekçesiyle mahkemeye verilmiş ve dava 1966’da beraatla sonuçlanmıştır (<http://dersimnews.com-> Er Tr: 5.6.2018). Bu mahkeme konunun resmi cenahta nasıl karşılandığını gösteren bir örnek olarak Alevi örgütlenmesinin önünde ne gibi engellerin bulunduğunu gösterir. 1960’lı yıllarda Hacı Bektaş adına çeşitli illerde yaklaşık yirmi dernek kurulur ve Alevi adı anılmaksızın Cem ve Ehl-i beyt gibi Alevi dergileri yayınlanmaya başlar. 1960’lı ve 1970’li yıllar Alevilerin hem Türkiye Birlik Partisi olarak hem de sol örgütler içerisinde yer alarak örgütlendiği yıllardır. Fakat Alevi ismi hala açık bir şekilde kullanılarak örgütlenmeye gidilememektedir (Üzüm, 1999: 337).

1980 sonrasında sol, siyasal söylem düzeyinde çökse de solun kültürel yanları nostaljik bir unsur olarak müzik ve konserlerde dile getirilmeye devam eder. Protest müzikte Ahmet Kaya¹⁸ devrimci müzikte Gurup Yorum¹⁹ ve Alevi müziğinde Arif Sağ, Musa Eroğlu gibi isimler tarafından icra edilen konserlere büyük kalabalıklar katılır.²⁰ Kalabalıkların konser türü organizasyonlarda bir araya gelmesi Alevi kültür aktarımını sağladığı gibi (Akdeniz, 2014: 10) 1980 sonrası Alevi örgütlenmesini de tetikler. Alevi örgütlenmesinde başta Almanya olmak üzere Avrupa Alevileri öncü konumda yer alır. Türkiye Alevi örgütlenmesinin 1980 sonrası dönemini ise 1970’li yıllarda sol örgütlerde tecrübe sahibi olmuş isimler üstlenir. Seksen sonrası Türkiye’de kurulan Alevi dernekleri Hacı Bektaş adına kurulanlar ile Pir Sultan Abdal adına kurulanlar olarak iki ayrı kanaldan devam eder. Pir Sultan adına kurulan dernekler seksen öncesi sol terminolojiye vurgu yapmaya devam ederler (Özmen, 2011: 17). Bu derneklere göre Alevilik bir isyan ve haksızlıklarla mücadele geleneğidir. Hacı Bektaş adına kurulan dernekler ise Aleviliği bir inanç geleneği olarak gören Alevilerce kurulur. Alevi ismi kullanılarak kurulan ilk Dernek Avrupa’da 1988 yılında açılmıştır. 2 Temmuz 1993 yılında meydana gelen Sivas Madımak Otelinde yaşanan şiddet eylemleri Alevi örgütlenmesini 1980 sonrasında tetikleyen en önemli olay olarak tarihe geçer (Üzüm, 1999: 337). Bu olaydan sonra Alevilerin yaşadığı hemen her yerleşim biriminde Alevi dernekleri kurulur.

3.3.4.3. 1980 Sonrası Siyasi Partiler ve Aleviler

Alevilerin 90’lı yıllarda Barış Partisi bünyesinde siyasallaşma tecrübesinin başarısız olmasının da etkisiyle, Türk siyasetinde yer alan partilerin Alevi oylarına yönelik bazı politikalar belirledikleri görülmektedir. Bu politikalarda dikkat çeken noktalardan biri hem siyasal partilerde hem de Alevi toplumunda seksen öncesi tutumlarda önemli ölçüde değişikliklerin yaşanmasıdır. Seksen öncesi dönemde Alevi oylarının kategorize edilmesi nispeten daha kolayken seksen sonrasında bu konuda büyük bir çeşitlilik göze çarpmaktadır. Sağ sol düzlemi ve mezhebe bağlı tercihler, yerel düzeyde yapılan Alevi siyasal tercihlerinde etkili olmakta, fakat ulusal düzeyde bir

¹⁸ <http://politikaakademisi.org...ismi-ahmet-kaya/>- Er Tr: 13.6.2018

¹⁹ <https://www.aksam.com...-362-> Er Tr: 13.6.2018

²⁰ <http://dergipark.gov.tr...13-> Er Tr: 13.6.2018

belirleyici olmaktan çıkmaktadır. Seksen öncesinde Alevi oyların önemli ölçüde Ecevit CHP'sinde toplanmasına benzer şekilde, 1980'li yılların sonunda Alevi oyların büyük oranda Erdal İnönü liderliğindeki SHP'de toplandığı görülmüştür. Fakat bu kısa sürmüş doksanlı yıllardan itibaren Alevi oyları, programları birbiriyle bağdaşmayan siyasal partilere bölünmüştür.

1983 yılında darbe sonrası yapılan ilk genel seçimlere sadece üç partinin girmesine izin verilmiştir: MDP, ANAP ve HP. Bu partilerden Eski CHP çizgisine yakın olan HP Tunceli ve Tokat gibi Alevi nüfusun yoğun olduğu yerlerde yüksek oranda oy aldı (https://www.tbmm.gov.tr/develop...yili=1983&p_parti=21- Er Tr: 22.6.2018). Fakat diğer Alevi oylarının büyük bir kısmını dört eğilimi birleştirme iddiasındaki ANAP aldı. HP'nin aldığı oylar için seksen öncesi Alevi siyasal tutumunun devam ettiği değerlendirilmesi yapılabilir. ANAP'ın aldığı Alevi oyları ise seksen öncesi çatışmacı ortamdaki kaçınıp daha barışçı bir ortam arzusundan kaynaklanmaktaydı. ANAP'ın 1986 yılından itibaren MGK'da bir rejim ilkesi olarak belirlenen Türk İslam Sentezini benimsemesiyle beraber dört eğilimi birleştirme söylemine olan güven azaldığı için Alevi oyların tekrar sol partilere yöneldiği görülmektedir. ANAP 1987 seçimlerinde Tunceli'de % 19.12 oranında oy alırken 1991 seçimlerinde aynı partinin oyları % 10.74'e düşmüştür (https://www.tbmm.gov.tr...secim_sorgu.genel_secimler- Er Tr: 22.6.2018). 1983 yılında HP'nin Tunceli'de aldığı oylarla, 1987 ve 1991'deki seçimlerde SHP'nin aldığı oyların birbirine yakın olması Tunceli özelinde Alevi siyasal tercihlerinin sol partilerde kalmaya devam ettiğini göstermektedir.

Alevilerin SHP'ye olan desteklerinin 1993 yılında meydana gelen Sivas olaylarına kadar devam ettiği söylenebilir. Massicard'ın tespitiyle Sivas Madımak olayından sonra SHP Alevi Partisi olarak anılmaktan çekindiği için olaya yeterince sahiplenememiş, bundan dolayı Aleviler verdikleri desteği geri çekmeye başlamışlardı. Bu dönemde sol partilerin Alevilerle ilgili söylemlerinin zorunlu din derslerinin kaldırılması ve Diyanette farklı mezhep bürolarının da yer almasını savunmak şeklinde olacaktır. 90'lı yılların sonlarına doğru Alevilerin DSP'ye desteğinin de önemli ölçüde çekildiği görülür. Bunun sebebi DSP'nin bir siyasal söylem olarak mezheplerin kurumsallaşmasına karşı çıkması ve Alevi ve Sünnileri birleştirmekten bahsetmesidir (2007: 204).

Ulusoy ailesinden Yusuf İzzettin Ulusoy'un DYP'nin kurucuları arasında yer alması (<http://www.dyp.com.tr/icerikoku2.asp?ids=265-> Er Tr: 25.6.2018) geleneksel Aleviliğin sağ partilerle kurduğu ittifakı göstermektedir. 1995 yılında Tunceli milletvekili Kamer Genç'in DYP'ye geçmesi de bu desteği ifade eder.

Tablo 3.1 Alevi Nüfusunun Yoğun Olduğu İllere Ait 1991-1999 Arası Genel Seçim Sonuçları

Seçim Yılı	Partiler	Tokat %	Amasya %	Erzincan %	Tunceli %	Malatya %	Sivas %	Çorum %
1991	CHP	23.41	26.16	33.36	59.01	26.23	23.03	23.20
	DSP	6.08	6.09	2.67	1.64	2.95	7.23	6.46
	DYP	21.73	24.54	12.84	3.43	6.58	13.36	21.89
	ANAP	19.58	22.99	28.88	10.74	41.19	17.72	20.08
	RP(Kutsal İttifak)	28.94	20.01	22.06	5.62	22.80	38.39	27.98
MHP ve IDP bu seçimlere RP listesinden girmişti.								
1995	CHP	15.93	17.49	26.82	23.46	14	14.26	19.22
	DSP	5.11	10.20	1.82	3.78	3.96	3.89	5.35
	DYP	15.55	17.02	9.99	16.82	8.17	10.63	15.73
	ANAP	15.94	17.02	10.42	9.17	23.04	23.49	13.60
	RP	30.81	23.37	32.43	2.67	37.28	39.39	30.52
	MHP	12.98	12.19	14.77	5.50	8.36	5.84	11.55
1999	CHP	13.18	12.12	18.94	18.35	14.31	11.13	15.23
	DSP	9.34	17.32	8.10	9.11	5.92	8.16	9.46
	DYP	11.90	12.78	13.74	15.58	5.97	7.95	13.95
	ANAP	8.07	10.39	7.49	8.12	7.21	5.49	5.88
	FP	20.40	15.68	18.71	2.41	25.33	27.82	17.93
	MHP	29.24	24.32	25.09	7.19	19.82	19.03	29.82

Kaynak: https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/secim_sorgu.genel_secimler, (Er. Tr: 25.6.2018)

Alevilerin DYP'ye desteğinin bu partinin RP ile 1996'da koalisyon kurmasıyla beraber geri çekildiği şeklinde dile getirilen bir değerlendirme vardır. Alevi örgütlerinden bir kısmının 28 Şubat sürecinde hükümete el çektirmek isteyen askerlerle aynı tepkilere sahip olduğu bilinmektedir. Fakat DYP'ye Alevilerce verilen desteğin geri çekilmesi şeklinde yorumlanacak bir veri bulunmamaktadır (Massicard, 20017: 205). Yukarıdaki tabloda Alevi toplumunun yaşadığı bilinen illerde, doksanlı yılların seçim sonuçları verilmektedir. Tokat'ta 1991'den 1999'a kadar olan seçimlerde sol partilerden CHP ve DSP'nin, sağ partilerden de DYP ve ANAP'ın oylarının düştüğü RP ve daha sonra da MHP'nin oylarının ise arttığı görülmektedir. Fakat bu değişiklikte Alevi oyların hareketi tespit edilememektedir.

Amasya'da 1991'den 1999'a kadar CHP ve DSP'nin oyları değişkenlik gösterse de oranını korumaktadır. DYP ve ANAP'ın oyları düzenli olarak azalmaktadır. RP'nin oyları önce artmakta sonra azalmaktadır. MHP'nin oyları ise düzenli artmaktadır. Bu sonuçlara göre Amasya'da merkez sağ oyların kimlik partilerine yöneldiği söylenebilir. RP'nin devamı olan FP'nin oylarının 1999 seçimlerinde azalması o dönemde partiye açılan kapatma davasından dolayı olmalıdır. RP'ye giden oyların bu dönemde MHP'ye yöneldiği görülmektedir.

Erzincan'da 1991'den 1999'a kadar olan süreçte CHP ve DSP'nin oylarının kendi içinde değiştiği, DSP'nin oylarının CHP aleyhine arttığı görülmektedir. DYP ve ANAP'ın 1991'deki oyları 1995'te yarı yarıya düşüyor, 1999 seçimlerinde ise oranını koruyor. RP ve MHP'nin oyları 1991'den 1995'e kadar iki katına çıkıyor. 1999 seçimlerinde FP'nin oylarının MHP'ye gittiği görülmektedir. Buna göre doksanlı yıllarda Erzincan'da merkez sağ oyların kimlik partilerine gittiği söylenebilir. Alevi siyasal yönelimini değerlendirmek için yeterli veri yoktur.

Tunceli'de 1991 seçimlerinde CHP ve DSP'nin aldığı oylar 1995'te % 50'den daha büyük bir oranda düşüyor. 1999 seçimlerinde ise kendi içinde bir oy transferi yaşanıyor. Tunceli'de sol partilerin düşen oyların yarıya yakını merkez sağ partilere, diğer yarısı ise Kürt Siyasal Hareketine (HADEP) gidiyor. 1995 seçimlerinde HADEP Tunceli'de % 16.99 oranında, 1999 seçimlerinde de % 13.39 oranında oy alıyor. Doksanlı yıllarda Kürt Alevi nüfusunun yaşadığı illerden Tunceli'de oyların kimlik partisi olarak Kürt Siyasal Hareketine yöneldiği görülmektedir.

Malatya’da 1991 seçimlerinden 1995 seçimlerine kadar CHP ve DSP oylarının üçte bir oranında düştüğü, 1999 seçimlerinde DSP’nin biraz yükseldiği görülüyor. 1991’den 1999’a kadar merkez sağ oyları keskin bir düşüş yaşıyor. Bu oyların 1995 seçimlerinde RP’ye, 1999 seçimlerinde ise MHP’ye gittiği anlaşılmaktadır. Bu seçim sonuçlarından Malatya’daki Alevi nüfusunun yönelimi için net bir fikir yürütülememektedir. Fakat yapılan görüşmelerde Alevilerin MHP’ye karşı bilinen tutumundan farklı olarak, 1999 Malatya belediye seçimlerinde bu partinin adayı Mehmet Yaşar Çerçi’yi destekledikleri ifade edilmiştir.

Sivas’ta 1995 seçimlerinde CHP ve DSP’nin oyları yaklaşık % 30’dan % 18’e düşmektedir. 1999 seçimlerinde bu oran az bir artışla korunmaktadır. Merkez sağın oyları 1991’den 1995’e bir miktar yükselmekte 1999 seçimlerinde sert düşmektedir. RP’nin 1991 seçimlerindeki oy oranı 1995 ve 1999 seçimlerinde önce artıyor daha sonra azalıyor. FP’nin azalan oylarının MHP’ye gittiği söylenebilir. Sivas Alevileri için de verili bir değerlendirme yapılamamaktadır.

Çorum’da 1991 seçimlerinde CHP ve DSP oyları yaklaşık % 29 iken 1995’te bu oran % 24’e düşüyor. 1999 seçimlerinde CHP’nin oyu azalırken DSP’nin oyu artıyor. Merkez sağ oyları her seçimde yaklaşık %10 civarında azalıyor. RP ve MHP’nin oyları ise gittikçe artıyor. Sivas da merkez sağ seçmenin oylarının kimlik partilerine yöneldiği görülmektedir.

Alevi nüfusunun yoğun olarak yaşadığı bu yedi ilde doksanlı yıllardaki seçim sonuçları Alevi nüfusunun siyasi yönelimleri hakkında aydınlatıcı bir bilgi vermemektedir. Buna rağmen doksanlı yıllarda kimlik partilerinin de Alevi kesimlere yönelik politika ve söylemler geliştirdiği ve Alevilerin de bu söylemlere duyarsız kalmadığı söylenebilir. Sayılan yedi ildeki siyasal yönelim için denilebilir ki sağ seçmen kimlik partilerine yönelirken Alevi seçmenler, belirgin olmamakla birlikte, sol partileri desteklemeye devam etmiş ve merkez sağ partilere yönelmişlerdir. Alevilerin bazı guruplarının da sol Alevi özdeşliğine dair yaptıkları özeleştirici ve sorgulama diğer bazı alternatifleri gündeme getirmiş ve Alevi siyasal tercihleri ulusal partiler arasında çeşitlenmeye başlamıştır (<http://www.tgrthaber.com.tr/editorun-sectikleri/83153.html>-Er Tr: 25.6.2018).

CHP ile Alevi oyları arasındaki kopuklukta etkili olan nedenlerden biri CHP’nin Alevi partisi olarak bilinmekten uzaklaşma eğilimi içerisine girmesidir. 1990’lı yıllarda

İstanbul CHP il başkanlığına yeni görevlendirme ile getirilen isim, CHP başkanı olan Deniz Baykal tarafından kamuoyuna ‘Hem Türk Hem de Sünni’ diye takdim edilmiştir (<http://www.milliyet.com.tr/1997/10/23/yasam/alevdizi.html>- Er Tr: 25.6.2018). Bu değerlendirme CHP’nin Alevi Partisi olarak anılmaktan rahatsızlık duyduğunu ve bundan kurtulmak istediğini göstermektedir.

Doksanlı yıllarda seksen öncesi kesinlikle beklenmeyen bazı siyasi yakınlaşmalar da gerçekleşir. 1994 belediye seçimlerinde Azeri Şii Türklerin yaşadığı Kars’ta belediye SHP’den MHP’ye geçer (<https://www.yerelnet.org.tr...yil=1994&belediyeid=128233>- Er Tr: 25.6.2018). Aynı durum Erzincan’da da yaşanır. Erzincan’da MHP’li belediye başkanı açıkça Alevilere yakınlaşmaktan bahseder ve seçimde bir kısım Alevilerin desteğini de alarak seçimi kazanır (<http://www.erkincan-bld.gov.tr...baskanlar.html>- Er Tr: 25.6.2018). 1999 seçimlerinde MHP Amasya’da bir Aleviyi aday gösterir ve seçimi kazanır (<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/alevi-oylari-dagildi-39070014>- Er Tr: 25.6.2018). Massicard bazı Alevilerle yaptıkları görüşmelerde 1999 seçimlerinde Çorum’da, Şii eğilimli bazı Alevilerin İslamcılara oy verdiğini, Sivas’ta da bir kısım Alevilerin milliyetçilere karşı İslamcıları desteklediklerini tespit eder (2007: 205). 1990’lı yıllarda Aleviler CHP ve DSP gibi solda konumlanan partilere oy verdikleri gibi sağın çeşitli renklerine de belirli oranlarda destek vermişlerdir. Dolayısıyla bu dönem Alevi siyasal tutumu için, sol ağırlıklı bir tercihin hakim olduğu, fakat partizan bir özdeşleşmenin olmadığı söylenebilir.

Partilerin doksanlı yıllarda Alevilere karşı tutumuna bakıldığında pragmatik bir yönelimin ideolojik bir sınıflandırmanın yerini aldığı görülür. Alevi nüfusun ağırlıkta olduğu yerleşim birimlerinde partiler genellikle Alevi adaylar gösterirler. 1999 seçimlerinde Refah Partisinin yerine kurulan Fazilet Partisinin Tunceli’deki adayı Hıdır Bulut bir Alevi dedesidir (<https://www.yenisafak.com/arsiv...gundem/index.html>- Er Tr: 25.6.2018).

Alevi toplumunda örgütlü yapılanmanın zayıf olduğu seksen öncesinde siyasal tercihlerde aracı konumunda bazı etkenlerin yer aldığı görülür. Bunlardan birisi Bektaşî gayri resmi dergah örgütlenmesi, diğeri feodal ilişkilerin belirleyici olduğu aşiret yapılanmasıdır. Bektaşî Tarikatının Türkiye’deki bütün Aleviler üzerinde mobilize etkisinin olduğunu söylemek mümkün değildir. Tarikatın Alevi seçmenler üzerinde

dergah kökenli Ulusoy ailesi üzerinden ve Çorum, Amasya ve Tokat yerelinde etkili olduğu görülür (Aktürk, 2013).

1960'lardan sonraki süreçte özellikle feodal aşiret yapılanmasının güçlü olduğu doğu bölgesinde Alevi aşiretlerden kitlesel olarak tercih yapanlar bulunmaktadır. Adıyaman'da Hıdırsor aşireti reisi Sabri Tanrıverdi bir ironi örneği olarak feodalizme karşı olan TİP'te aday olur ve aşiret toplu olarak bu partiyi destekler. Seksen öncesi aşiretler arasındaki rekabet ve çatışma da seçim tercihleri için belirleyici olabilmıştır. 1969 seçimlerinde Tunceli Kureyşan Aşireti kitlesel olarak AP'yi desteklerken, Hiran Aşireti CHP'yi destekler (Massicard, 2013: 121).

Feodal ilişkilere ek olarak Sünni kesimler arasında yaygın olan tarikat şeyhlerinin etkisine benzer şekilde Alevi dedelerinin de özellikle geleneksel ilişkilerin güçlü olduğu seksen öncesi dönemde Alevi oyları ile siyasi partiler arasında aracı oldukları görülmüştür. Partiler belirli bir seçmen kitlesi üzerinde etkili olduklarını bildikleri dedeler ile yakın ilişkiler geliştirerek Alevi oylarını kanalize etmeye çalışmışlardır. Malatya'da Doğan Dede, Tokat ve Sivas Alevileri üzerinde etkili olan Hubyar Ocağı dedesi Şeyh Mehmet buna örnek verilebilir (Massicard, 2013: 122).

Alevi nüfusun kırsaldan kentlere doğru göç etmesiyle beraber geleneksel dergah, ocak ve dede merkezli Alevilik erozyona uğramaya başladı. Bu durum Alevi siyasal tercihlerinde etkili olan aracı kurumların da değişmesine neden oldu. Alevi dinsel önderlerinin Alevi nüfusu ile bağları gittikçe zayıfladı. Göç öncesi aşiretsel ilişkiler yerini sınıfsal/ekonomik kavramlara bıraktı. Geleneksel Aleviliğin kültürel kodlarına yabancı olarak yetişen ve sol ideoloji ile tanışan yeni kuşak Aleviler dedeliğe bir feodal sömürü kurumu olarak bakmaya başladı. Buna bağlı olarak dedelerin kent kültüründe yetişen yeni Alevi kuşak üzerinde siyasal olarak da etkisi kalmadı.

DP döneminin sonlarına kadar Alevi nüfusu köylerde kalmaktaydı bu dönemde Türkiye genelinde eşgüdümlü bir Alevi siyasal tercihten bahsedilememektedir. 1960'lardan sonra Alevilerde mezhep farklılığına bağlı bir siyasallaşma başladı. Büyük oranda TBP'de toplanan Alevi oylar 1970'li yıllarda hızlı kentleşmeye bağlı olarak gittikçe sınıfsal bir nitelik almaya ve başta CHP olmak üzere sol söylemlili partilere yönelmeye başladı.

1980 sonrası dönemde Alevi örgütlenmesi büyük bir artış gösterdi ve bu örgütler Alevi oyları ile siyasal partiler arasında aracı rolü oynamaya başladılar. Bu süreçte

Alevi örgütler partilerle Alevilik için lobi faaliyetleri de yürütmeye başlarlar. 1982 anayasasının, meclis dışı aktörleri siyasetten uzak tutucu içeriğinin 1995 yılında değiştirilmesiyle beraber Alevi örgütlerinin partiler üzerindeki etkisi de artmaya başlar (Gülmez, 1999: 15). Örgütlerin bu dönemde topluluk çıkarlarını savunmak için politika geliştirdikleri ve ideolojik değil pragmatik davrandıkları söylenebilir. Fakat bu tutumun da kendi içinde birçok farklı siyasal çeşitliliği barındırdığı bilinmelidir. Doksanlı yıllarda Hacı Bektaş Veli Dernekleri ve Pir Sultan Dernekleri siyasal taleplerini din dersleri ve diyanetin kaldırılması üzerine bina ederler. Bu talepler CHP'den daha sol partilere işaret eder. CEM Vakfı Alevilere vaad edilen maddi destek üzerinden siyasal tercih belirtir ve Çiller liderliğindeki DYP'ye yaklaşır. İslami guruplara yakınlık da Alevi birliklerinin destek verecekleri partiler için bir belirleyici olabilmektedir. İdeolojik olarak yakınlık duyulan DSP'nin bir kısım İslami guruplarla geliştirdiği ilişkiler bazı Alevi örgütlerinin bu partiye kota koymasına neden olmuştur (Massicard, 2007: 214).

Alevi örgütlerin kendi aralarında Alevilik ile ilgili yaklaşımları ve siyasal tutumlarının değişkenliği de bu örgütlerin Alevi seçmen kitlesi üzerindeki etkisini düşürmektedir. Birbirlerine karşı aldıkları yıkıcı tutum örgütlerin hem pazarlık gücünü azaltmakta hem de seçmen gözünde güvenilirliklerini kırmaktadır. Schüler bundan dolayı 1990'lı yıllarda Alevi örgütlerinin partilerle kliental bir ilişki geliştirdiklerini savunmaktadır (1999). Alevi örgütlerinin partilerle yaptıkları seçim pazarlıklarında mezhep önemli bir etken olmakla birlikte etkisini birçok açıdan yitirebilmektedir.

Alevilerin göç sonrası meydana gelen demografik tablodaki dağılımı siyasal temsil düzeyini olumsuz etkilemiştir. Alevi nüfus kesafetinin çok olduğu seçim bölgelerinde kendilerine yakın olan partiler vasıtasıyla seçilebilme imkanları, göç sonrası meydana gelen dağınık nüfus profilinden dolayı güçleşmiştir. Metropollere göçen Alevilerin de mezhep hassasiyeti ile siyasal tutum sergilemeleri beklenen bir durum olarak gözükmemektedir. Alevi temsiline zayıflaması sonuç olarak partilerin Alevi taleplerine duyarlı bir yaklaşım sergilemekten kaçınmasına neden olmaktadır.

1996 yılında kurulan Refah Yol koalisyonu ile beraber başlayan İslamcı iktidar döneminde Alevi konusu farklı bir gerekçe ile gündeme geldi. Alevi ayrımcılığı, İslamcı Refah Partisinin meşruluğunu tartışmaya açmak için bir araç olarak öne çıkarıldı. Aynı yaklaşım 2002 sonrası iktidara gelen AKP döneminde de tekrarlandı.

2005 yılında CHP’li Alevi vekil Ali Rıza Gülçiçek tarafından cem evlerinin ibadethane olarak tanınması için hazırlanan kanun teklifine 57 imza toplanmıştır. Aynı yıl Berhan Şimşek tarafından Madımak Otelinin müze haline getirilmesi için CHP’li vekillerden 52 imza toplanır. Bu iki kanun teklifi de mecliste reddedilmiştir (Massicard, 2007: 222). Fakat Madımak Oteli Sivas İl Özel İdaresi tarafından kamulaştırılarak 2011 yılında Bilim ve Kültür Merkezi olarak hizmete açılmıştır. Alevi toplumu arasında Madımak Otelinin müze yapılmasına özel bir önem atfeden Aleviler çoğunluktadır. Alevi örgütlenmesinin Alevi siyasal temsiline dönüşmemesi, taleplerin kabul edilmesini engellemektedir.

3.3.4.4. Doksanlı Yıllarda Alevilere Yönelik Yaşanan Şiddet Eylemleri

1980 sonrası Alevi örgütlenmesinde bazı çekinceler yaşanmıştır. Bu çekincelerin aşılmasında doksanlı yıllarda Alevi kesim ile ilgili meydana gelen olaylar sürükleyici bir etkiye sahip olmuştur. Alevi örgütlenmesi bu olaylardan sonra büyük bir ivme kazanmıştır. Sivas Madımak Oteli olayı yaşanan seksen sonrası saldırıların ilkiydi. 2 Temmuz 1993’te Sivas Pir Sultan Abdal Derneği bir kültürel etkinlik düzenledi. Bu etkinliğe birçok sanatçı ve aydın katılmıştı. Bu etkinliğe katılanlardan birisi de Aziz Nesin’di. Aziz Nesin ateistti ve bunu gizlemiyordu da. Fakat Aziz Nesin Sünni kesimin çok tepkisini çeken Salman Rüşdi’nin ‘Şeytan Ayetleri’ adlı romanını Türkçeye çevirmişti. Bu yüzden Sünni kesim tarafından tepki ile karşılaşmıştı. İşte Aziz Nesin’in bu geçmişine tepkili olan Sünniler onun 1993’te Sivas’taki etkinliğe katılacağını duyduklarında protesto için etkinliğin yapıldığı Madımak Oteline geldiler. Protestocuların sadece protesto için gelmedikleri sonradan anlaşılacaktı. Protestocular oteli ateşe vererek yaktılar. Yangın sırasında otelde bulunan ve göstericilerden kaçma fırsatı bulamayan 33 kişi otelde diri diri yanarak veya dumandan boğularak can verdiler. Dört kişinin de kurşunlanarak öldüğü anlaşıldı. Bu olaylar sekiz saat sürdüğü ve otelde bulunanlar, üst düzey yöneticilerden güvenlik desteği istedikleri halde olayların kontrolü kuşku verici bir şekilde gecikti (Massicard, 2007: 85).

Siyasi çevrelerin büyük bir kısmı olayların tahriklerden dolayı meydana geldiğini, Alevi çevrelerden bazıları ise bu olayı Alevi tarihinde birçok örneği bulunan kendi mezhepsel kimliklerine bir saldırı olarak değerlendirdiler. Sivas’ta seksen öncesi de buna benzer bir olay olmuş dokuz kişi hayatını kaybetmişti. Bu olay da o tür olayların

bir devamı mıydı? Yoksa bazılarının dediği gibi Aziz Nesin'in kalabalığı tahrik etmesi miydi? Olayın neden bu şekle girdiği bütünüyle anlaşılamadı. Fakat her halükarda bu şekildeki bir tepkinin demokratik tepki ile açıklanması mümkün değildi. Yine olayın içinde bazı derin güç odaklarının parmağı vardı. Çünkü sekiz saat süren olayların hükümetçe engellenememiş olması derin bir planın varlığını gösteriyordu. Resmi açıklamalar olayın bir mezhep çatışması olmadığı yönündeydi.

Bu olayın hem meydana geliş şekli hem de medyada yer alış şekli Aleviler üzerinde şok etkisi meydana getirdi. O sırada iktidarda olan ve Alevilerin oy vererek desteklediği SHP'nin tutuk bir tavır içerisine girmesi, Alevi kesimin kendini daha sahipsiz hissetmesine neden oldu. Bu durumda örgütlenmeye olan ihtiyaç daha belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştı. Bu olaydan sonra Alevi örgütlenmesinde ve örgütlere katılımında büyük bir hızlanma görüldü. Birçok yerlerde yapılan gösterilere büyük katılımlar oldu. Bu olay aynı zamanda Alevi kimliğinin meşrulaşmasına ve daha açıktan ifade edilmesine neden oldu.

Alevi örgütlenmesini etkileyen diğer önemli olay 12 Mart 1995'te İstanbul Gazi Mahallesi'nde meydana geldi. Olayların gelişmesiyle ilgili birbirinden farklı anlatımlar olsa da o gün bir arabanın içinden silahlı kişiler Alevilerin takıldığı dört kahveyi ve bir pastaneyi taradılar. Bu sırada bir kişi öldü yirmiden fazla kişi yaralandı. Sonradan ateş açan kişilerin aracı gasp ettikleri ve şoförünü de öldürdükleri anlaşılacaktı ([http://www.dunyabulteni.net/haberler/292166/gazi-olaylari-12-mart-1995te-baslamisti-Er Tr: 21.6.2018](http://www.dunyabulteni.net/haberler/292166/gazi-olaylari-12-mart-1995te-baslamisti-Er%20Tr%3A%2021.6.2018)). Diğer gün bu olayları protesto etmek için göstericiler toplandı. Fakat bu kez göstericilerin üzerine ateş açıldı. Burada da iki kişi öldü birçok kişi yaralandı. Bu olaylardan sonra bu kez çevre semtlerden gelen ve radikal sol eğilimli militanlar barikatlar kurup polis ile karşı karşıya geldiler. Burada da ateş açıldı ve on altı kişi öldü yüzlerce kişi yaralandı. 15 Mart'ta protestocular bu kez polisin kullandığı yönteme karşı eylem yaptılar. Bu göstericilere de ateş açıldı ve dört kişi de burada hayatını kaybetti. Gazi olaylarının sonucu 21 kişi hayatını kaybetmiş 400'den fazla kişi yaralanmıştı (Ertan, 2017: 130).

Gazi olayları da Sivas olayları gibi Alevi örgütlenmesini tetikleyici bir etki meydana getirdi. Konunun medyada dile getiriliş şekli de bu konuda Aleviler için bir etken oluşturdu. Fakat Gazi olayları sırasında aşırı solun Alevilerin yanında yer alması bazı Alevileri rahatsız etti. Çünkü Aleviler seksen sonrası örgütlenmelerinde sol bir

kimlikle değil doğrudan doğruya Alevi kimliği ile örgütlenme hareketlerine girmişlerdi. Yani seksen öncesi sol ve Alevi birlikteliğinden sıyrılmak istiyorlardı. Solun Gazi olayları sırasında Alevilerin yanında yer alması seksen öncesi Alevi sol ittifakını hatırlatabilirdi. Bu yüzden bazı Aleviler böyle bir özdeşliğin kurulmasından rahatsızlık duydular (Massicard, 2007: 87).

Sivas olayları Alevi örgütlenmesini oldukça hızlandırdı ve Alevi kimliğinin alenileşmesine neden oldu. Gazi olayları ise, Alevi örgütlenmesine katkısı olduysa da, Alevilerde 'solculukla özdeş olarak algılanma' korkusu meydana getirdi.

3.3.4.5. Sivil Toplum ve Aleviler

Doksanlı yıllardan itibaren kurulan ve hukuki olarak vakıf ve dernek statüsünde olan Alevi örgütlerinin kendilerini cemevi olarak adlandırdıkları görülmektedir (Rençber, 2012: 81). Amaç vakıf ve derneklerin hukukiliğinden hareketle resmi ibadethane statüsü elde etmek için mücadele veren cem evlerine, ibadethane olma yolunda fiili durum meydana getirmektir. Fakat Alevilerin bu talebi resmî kabul görmemektedir.

Türkiye ve Avrupa'da toplamda 2000 civarında Alevi Derneği bulunmaktadır. Bunların yaklaşık 1400 tanesi küçük ölçekli köy dernekleri şeklinde olup geriye kalan 600 dernek daha büyük yerleşim yerlerinde, şehir ve ilçelerde kurulan derneklerdir. 600 derneğin 240'a yakını Avrupa'da 360 kadarı da Türkiye'nin şehir merkezlerinde kurulmuşlardır. Derneklerden 5000 üyeli olanları olduğu gibi yaklaşık 50 civarında üyesi olanlar da vardır. Toplamda şehir merkezlerindeki Alevi derneklerine üye olan Alevilerin sayısının 300 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir. Köy dernekleri de hesaba katılırsa üye sayısının bu miktarın iki katı kadar olduğu söylenebilir (<http://dersimnews.com>- Er Tr: 5.6.2018).

Fiili olarak cemevi statüsünde çalışan Alevi dernek ve vakıf merkezlerinin daha önce dergah ve ocakların işlevine yakın bir fonksiyonla Alevi sosyal faaliyetlerinde merkezi bir konumda yer aldığı görülmektedir. Cem törenleri, sosyal aktivite kursları, cenaze merasimleri, sosyal amaçlı yemekler, konferans ve konserler gibi sosyal ve kültürel faaliyetler cem evlerinde icra edilebilmektedir (Rençber, 2012: 82).

Alevi vakıf ve dernekleri kendi aralarında çeşitli federasyon ve konfederasyonlar bünyesinde bir araya gelmektedirler. Bunlar Alevi dernek ve vakıflarının çatı

örgütlenmeleridirler. Türkiye ve Avrupa'daki Alevi örgütlenmesi sekiz büyük konfederasyon ve federasyon bünyesinde toplanmıştır. Bu örgütlenmelerde Türk ve Kürt Aleviliğinin iç içe geçmiş olarak bulunduğu yapılar söz konusu olduğu gibi her birinin ayrı olarak bulunduğu yapılar da söz konusudur.

Alevi örgütlerin arasında gecikmeli olarak ortaya çıkan Arap Alevileri kendi içinde etnik bir homojenliğe sahiptir. Arap Alevileri olan Nusayri toplulukların da çeşitli dernek ve vakıflar bünyesinde örgütlendikleri görülmektedir. Türkiye'de örgütlenen farklı diğer bir grup da Zeynebiye hareketidir. Bu hareket Iğdır bölgesinde bulunan ve Anadolu Alevilerinden farklı olarak İran Şia'sı ile aynı inançsal özelliklere sahip olan Şii Türklerden meydana gelmektedir.

Alevi Bektaşî Federasyonu

Bu federasyonun ilk kuruluş teşebbüsü 1994 yılında Alevi-Bektaşî Temsilciler Meclisi(ABTM) adı altında olmuş, daha sonra Alevi Bektaşî Federasyonu(ABF) olarak Eylül 2000'de kurulmuştur. Fakat Ankara Valiliği bu isme itiraz etmiş ve yargıya intikal eden süreç 2002 yılında Yargıtay'ın bu isme onay vermesiyle federasyon tüzel kişilik kazanmıştır. Alevi ismiyle resmen STK kurulmasının yasallaşması bu olaydan sonradır. Federasyonun şubeleri Ankara İstanbul gibi büyük şehirlerde ve Batı Anadolu'da yaygındır. Federasyonda çoğulculuk, eşitlik, demokrasi, laiklik ve barış gibi değerlere siyasal vurgu yapılmaktadır. Federasyon Diyanet İşleri Başkanlığının lağvedilmesi gerektiğini savunmaktadır. ABF'nin 214 üye derneği ve yaklaşık 120 bin üyesi bulunmaktadır (<http://dersimnews.com/alevilik/alevileri-kim-temsil-ediyor.html>- Er. Tr: 5.6.2018). Başkanı Hüseyin Güzelgöl'dür (26.5.2018'den beri).

ABF'ye bağlı Alevi Kültür Dernekleri(AKD) 102 şubeye ve yaklaşık 60 bin üyeye sahiptir. Ankara ve İzmir gibi büyük şehirlere ek olarak Dersim bölgesinde yaygındır. Dernek Atatürkçülüğe mesafeli görünmektedir. Demokrasi, laiklik, insan hakları vurgusu ve ayrımcılığa muhalefet bu derneklerde öne çıkmaktadır. Alevilik tanımlama ve algılaması konusunda da bu kesimler bilinen resmi veya yaygın Alevilikten farklıdır. Bu dernek çevrelerinde Kürt Aleviliği vurgusu öne çıkmaktadır. Alevilik İslam'dan farklı olarak görülmektedir. Bu kesimlere göre Alevilik Mezopotamya'nın İslam öncesi inanışlarının devamıdır. Ayrıca Aleviliğin resmi

tanımlamasına muhalefet etmek de bu dernekte öne çıkan özelliklerden biri olarak dikkat çekmektedir (<http://www.alevikulturdernekleri.com/>- Er Tr: 5.6.2018).

ABF'ye bağlı diğer bir dernek olan Pir Sultan Abdal Kültür Derneği(PSAKD) 61 şubeye ve yaklaşık 40 bin üyeye sahiptir (<http://www.alevifederasyonu.org.tr/>- Er Tr: 13.6.2018). Ankara, İstanbul, İzmir gibi büyük şehirlerde ve Sivas gibi bazı Orta Anadolu vilayetlerinde şubeleri bulunmaktadır. Bu dernek çevreleri seksen öncesi kentlere göçen ve sol siyasal kanat ile özdeşleşen Alevilerin tipik örnekleridirler. Alevilerin bu fraksiyonunda emek vurgusu, 1 Mayıs, insan hakları, demokrasi ve laiklik öne çıkan siyasal değerler olarak görülmektedir. Dernekte etnik vurgu yerine sınıf vurgusu ön plandadır.

ABF'ye bağlı Aleviler, Aleviliği bir dini gelenek olarak değil daha çok bir siyasal eylem ve isyan geleneği olarak algılamaktadırlar. Alevi ozanlarının isyankâr mirasını canlandırmak ve dile getirmek bu kesimde çok önemsenen ve vurgulanan bir yaklaşımdır. Alevi Kültür Dernekleri(Kürt Aleviliği) ve Pir Sultan Abdal Kültür Derneğine ek olarak ABF'ye bağlı lokal düzeyde 34 dernek daha vardır (<http://www.alevifederasyonu.org.tr/>- Er Tr: 13.6.2018).

Alevi Vakıflar Federasyonu

Sadece vakıfları bünyesinde bulunduran bu federasyon 2005 yılında kuruluş için teşebbüs etmiş 2008 yılında kuruluşu onaylanmıştır. 63 şubesi vardır. En büyük üyesi 1995 yılında İzzettin Doğan tarafından kurulan Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezidir(CEM Vakfı). Alevi Vakıfları Federasyonunun 63 şubesinin 49 şubesi CEM Vakfının şubeleridir (<http://www.cemvakfi.org/>- Er Tr: 13.6.2018). Bu federasyon çevreleri, Aleviliğin Osmanlı geleneğinin devamı olarak düşünülebilir. Osmanlı döneminde Bektaşî tekkesinde yer alan Çelebilerin devamı olan Ulusoy ailesine mensup bazı kimselerin bu vakıfta kurucu oldukları görülmektedir. Daha önce teşebbüs edilen Alevi siyasallaşmasında bu vakıf mensuplarından bazıları da yer almışlardır. Vakfın önemli özelliklerinden biri Aleviliğin bir isyan geleneği olarak nitelendirilmesine karşı çıkmalarıdır. Dolayısıyla bu vakıf çevresinde kümelenen Alevilerin dini yönü ağır basmaktadır. Fakat bu kesim dini özellik olarak, daha önce bahsi geçen Ehl-i beyt Şia'sı ile aynı değildir. Bunlar Aleviliğin Türk Müslümanlığı ve tasavvufu olduğunu, Sünniliğin ise Arap Müslümanlığı olduğunu savunmaktadırlar. 'Sünni İslam'ın,

İslam'ın Arap yorumu olmasına karşılık, Aleviliğin İslam'ın Türk yorumunu olduğu ' yaklaşımı bu kesimce savunulan konulardan biridir (Reed, 2002: 292). Atatürkçülük, laiklik, ülkenin bölünmez bütünlüğü vurguları bu vakıf çevrelerinde dikkat çekici düzeydedir (<https://www.zeynelabidinvakfi.org.tr>- Er Tr: 14.6.2018). Başkanı Remzi Akbulut'tur(2018) (<http://www.avf.org.tr/>- Er Tr: 5.6.2018).

Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı

1994 yılında Ali Doğan'ın öncülüğünde kurulmuştur. Diğer kurucularına bakıldığında vakfın müteahhit, işadamı ve sendikacı gibi ekonomik ve sosyal statü olarak üst düzeyde bir kesim tarafından kurulduğu dikkat çeker. Ankara merkez olmak üzere İç ve Batı Anadolu'da şubeleri bulunmaktadır. Türkiye genelinde 44 şubesi bulunmaktadır. Genel Başkanı Ercan Geçmez'dir(2018). Bu vakıf Hacı Bektaş felsefesini 'bütün kültürel kesimlere yaşama imkanı tanıyacak' bir Alevilik anlayışı ile yaşatmaya çalışan bir STK konumundadır. Demokrasiye, laikliğe ve özgürlüğe vurgu ve ötekileştirmeye ve ayrımcılığa muhalefet bu vakıf çevrelerinin özelliklerindedir. Ulusal bir örgütlenmeye sahiptir (<http://www.hacibektasvakfi.web.tr/>- Er Tr: 5.6.2018). Vakfın genel özelliği daha çok Aleviliğin kültürel boyutuna vurgu yapmasıdır (Massicard, 2007: 90).

Alevi Dernekleri Federasyonu(ADF)

2008 yılında kurulmuştur. Genel Başkanı Zeynal Şahan'dır(2018). Belli bir dedeler gurubu etrafında şekillenen, geleneksel Türk Aleviliğinin Türklük vurgusu güçlü bir fraksiyonudur. Laiklik, demokrasi, Atatürkçülük ve şeriat karşıtlığı bu Alevi kesiminde öne çıkan siyasal vurgulardır. Alevilik İslam'ın Türk yorumu olarak görülmekte ve Türkçe ibadet vurgusu öne çıkmaktadır. ADF Kemalizm'in, ibadet dilinin Türkçe olmasından dolayı Aleviliğe 'milli Türk dini' olarak bakmasını en çok benimseyen Alevi çevresi olduğu söylenebilir. Alevi dernekleri arasında işbirliğini sağlamak ve Aleviliğe yönelik araştırmalar yapmak bu federasyonun amaçlarındandır (<http://www.aleviderneklerifederasyonu.org>- Er Tr: 5.6.2018).

Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu

1988 yılında Almanya Alevi Cemaati Federasyonu olarak kurulan AABK, 1993 yılında adını Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu olarak, daha sonra diğer Avrupa ülkelerinde kurulan Alevi Federasyonlarının üst bir çatı örgütü olmak üzere Avrupa Alevi Birlikleri konfederasyonu olarak değiştirmiştir. AABK'nin 141'i Almanya'da olmak üzere 248 üye derneği vardır. Birçok Avrupa ülkesinde örgütlüdür. Almanya, Danimarka, Avusturya ve İsviçre'de eyalet ve federal hükümetler düzeyinde tanınan konfederasyonun genel başkanı Hüseyin Mat'tır(2018). AABK'nin amacı Alevi kültür ve kimliğini korumak ve Avrupa'ya uyum sağlamasını temin etmektir (<http://alevi.com/TR/>- Er Tr: 5.6.2018).

Demokratik Aleviler Federasyonu(FEDA)

Kürt hareketi tarafından Avrupa'da 'Kürdistan Aleviler Birliği' adıyla kurulmuştur. Federasyon son şekliyle Demokratik Alevi Federasyonu ismini almıştır (<http://dersimnews.com>- Er Tr: 5.6.2018). FEDA'nın en belirgin özelliği Aleviliği Kürtlerin İslam öncesi dini olan Zerdüştlüğün kalıntısı olarak görmesi ve Kürt kökenli olarak tanımlamasıdır. Bu kesime göre Alevilik, İslam'a karşı direnen Zerdüş inancı Kürt toplumunun günümüze kadar devam eden inancının adıdır. Ateşe kutsallık veren Mecusilerin dininin diğer bir ismi Aleviliktir(Aleve tapanlar). Bir kısım Türk milliyetçilerinin Aleviliği İslam öncesi Türk inancı olarak görmesi gibi Kürt milliyetçilerinin bir kısmı da Aleviliği Kürtlerin İslam öncesi inancının bütün baskılara rağmen zor kırsal alanlarda devam etmiş bir şekli olduğunu düşünmektedir. Türkçeyi ibadet dili olarak kullanan Aleviliğin bu özelliğinin milli Türk dini oluşturmak için referans kabul edilmesi gibi, bir kesim Kürt milliyetçileri de Kürt etnik kökeninden Alevilerin Kürtçeyi ibadet dili olarak kullanmalarından dolayı Aleviliği 'milli Kürt dini' olarak görme eğilimindedir.

Aleviliği milli Kürt dini olarak görme yaklaşımı bir yönüyle Türk milliyetçiliğinden çekilmiş bir kopya ise de diğer taraftan PKK ve Kürt siyasal hareketinin böyle bir ideolojik bağ üzerinden Alevi toplumu ile bir yakınlık kurmaya çalışmasıdır. Bu ideolojik yaklaşımın nedeni PKK'nın daha önce Alevi toplumu arasında taraftar bulmakta zorlanmasıdır. Kürt Aleviliği için yapılacak bir

değerlendirme olarak PKK'nın bu siyasal hamlede belirli bir düzeyde başarıya ulaştığı söylenebilir.

Tahtacı Kültür Dernekleri Federasyonu(TADEFE)

2016'da kurulan bu Federasyonun 17 şubesi bulunmaktadır. Bu federasyonun şubeleri daha çok İzmir çevresinde ve Ege bölgesinde yoğunlaşmaktadır (<http://dersimnews.com>- Er Tr: 5.6.2018). Bu dernek çevrelerinde Tahtacıların geleneksel yapısına ve kültürel faaliyetlerine dikkat çekilmektedir. Alevilere karşı yapılan ayrımcılık ve Türkiye'de Alevi toplumunun yaşadığı sıkıntılar dile getirilen konulardan bazılarıdır. Atatürkçülük vurgusu bu Alevilerde dikkat çekmektedir. Kürt siyasal hareketine karşı bir tutum sergileyen bu dernek çevresindeki Alevilerde Türk milliyetçiliği vurgusu da dikkat çekici düzeydedir. Tahtacı Alevilerin ileri düzeyde Atatürkçü ve milliyetçi olmasında, tek parti döneminde yapılan incelemelerin ve Alevilerle kurulan yakın ilişkilerin bu kesimler üzerinden yapılmış olmasıyla ilgili olmalıdır.

Dünya Ehl-i Beyt Vakfı

1997 yılında ekonomist Fermani Altun tarafından kurulmuştur (<https://www.ehlibeyt.org.tr/>- Er Tr: 5.6.2018). Bu vakıf daha çok Aleviliğin dini boyutunu öne çıkarmaktadır. Adından da anlaşılacağı gibi on iki imam Şiiliğine yakın bir söyleme sahiptir. Bunlar Aleviliğin tanımlanmasında Kuran'ın temel referans olması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu yönüyle de İran'ın resmi mezhebi olan Caferilikle ilişkili bir söyleme sahiptir. Bu vakıf Türkiye'de diğer Alevi kesimden çok Sünni kesim ile irtibatlıdır. Fakat vakfın kitlesel bir tabandan çok bir girişimci grupla ilişkisi vardır. Yani toplumsal tabanı zayıftır.

Sayılan Alevi örgütlenmeleri genel olarak üç ana grup olarak sınıflandırılabilir. Birincisi; Aleviliğin kültür ve folklor yönünü öne çıkarmaktadır. Bunlar Aleviliğin siyasi ve dini yönüne mesafeliler. TADEFE bu kesime örnek teşkil eder. İkinci kesim; Aleviliği bir isyan geleneği olarak öne çıkaran kesim, bunlar Aleviliğin kültür yönüne vurgu yapsalar da asıl vurguyu siyasal direniş geleneğine yapmaktadırlar. Alevi Kültür Dernekleri ve Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri'nin de üyesi olduğu Alevi Bektaşî Federasyonu, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, Avrupa Alevi Birlikleri

Konfederasyonu ve Demokratik Alevi Federasyonu örgütlenmeleri bu kategoride sayılabilir. Bu örgütlenmeler seksen öncesi sol ideoloji ile özdeşleşen Aleviliği hatırlatmaktadırlar. Üçüncü kesim; Aleviliğin dini yönünü öne çıkaranlardır. Bu üçüncü kesim kendi içinde iki kısma ayrılıyor. Bunlardan biri Aleviliğin siyasal direniş geleneği olduğu savını reddediyor, kültürel yönünü ikinci planda tutuyor, dini yönden ise Aleviliğin İslam'ın Türk yorumu olduğunu savunuyor. Cem Vakfı'nın üyesi bulunduğu Alevi Vakıflar Federasyonu ve Alevi dernekler Federasyonu bu guruba dahil edilebilir. Tahtacı Kültür Dernekleri de hem Türkmen hem de Alevilik vurgusuyla bu kategoride değerlendirilebilir. Üçüncü kesimin diğer kısmı temel kaynak olarak Kuran'a vurgu yapıyorlar. Sünni toplumu ile iyi ilişkilere sahipler. Aleviliğin kültürel ve siyasal direniş yönünü kabul etmiyorlar. Hz. Peygamber'den sonraki halifelerin seçimi ve bazı ibadet farklılıkları noktasında Sünnilerden ayrılıyorlar. Geri kalan konularda ise Sünni toplumla aynı kabullere sahipler.

Alevilerin seksen sonrası örgütlenmesinde, devlet imkân ve kadrolarının kendileri ile ittifak kurulan bir kısım Sünnilere tahsis edilmesinden duyulan rahatsızlığın da etkisi bulunmaktaydı. Bu örgütlenmede seksen öncesinin etkileri kendini hissettiriyordu. Çünkü Alevilik hareketi seksen öncesinde sol siyasal yelpazede yer almaktaydı. Seksen sonrası dönemde yeni devlet politikası olarak benimsenen Türk İslam Sentezi çerçevesinde iktidar erki tarafından dışlanan kesimlerden biri de Alevilerdi. Bu duruma karşılık Aleviler tepki olarak daha hızlı bir örgütlenmeye gittiler. Fakat yeni durumun bazı riskleri de vardı. Çünkü Aleviler seksen öncesi solla özdeşleşen imajlarıyla siyasal rejim için potansiyel tehlike gurubuna dâhil olmuşlardı. Bunun için yeni dönem örgütlenmesinde bu kesime mensup insanlar rahat davranamıyordu. Şimdiki örgütlenmelerinin seksen öncesinin devamı olarak algılanma riski vardı.

Seksen sonrası örgütlenmesinde darbe öncesi tecrübe sahibi olmuş Aleviler veya Aleviliği bir isyan geleneği olarak algılayan kişiler öne çıkmıştı. Bu kişiler bazı dernek ve vakıfların açılmasını sağlamışlardı. Ayrıca örgütlenme olanakları daha kolay olan Avrupa, özellikle Almanya'dan kadro desteği aldıkları da görülmektedir. Çünkü Aleviliğin Avrupa'da örgütlenmesi Türkiye'den hem daha hızlı hem de daha rahat olmuştur. Bu yüzden örgütlenme konusunda Avrupa'da tecrübe sahibi olmuş kişiler ve seksen öncesi Alevi örgütlenmesinde yer almış militanlar yeni dönem örgütlenmesinde lokomotif rolü oynamışlardır (Çalışlar, 2009: 103). Yerel düzeyde Alevi

örgütlenmesinde ise Alevi toplumu arasında eşraf düzeyinde olan veya devletin belli kademelerinde çalıştıkları için belli bir toplumsal statüye sahip olan kişiler etkili olmuştur. Bu kişiler de Alevi örgütlenmesinin yerel ayaklarını oluşturarak belli bazı vakıf ve derneklerin açılmasında rol aldılar.

Arap Aleviliği Örgütlenmesi

1980'den sonra Türk İslam Sentezinin bir rejim ilkesi olarak uygulanmaya başlamasıyla birlikte belirlenen formülasyona uymayan birçok kesimler hem okullarda hem askerlik sürecinde hem de mülakatlı kadro alımlarında ayrımcılığa maruz kalmıştır. Ayrımcılığa maruz kalan önemli guruplardan biri de Arap Alevileri olmuştur. Arap Alevileri de ayrımcılığın etkisiyle STK'laşma eğilimine giren etno dinsel Alevi guruplardan biridir. Fakat diğer etno-dinsel Alevi gurupları ile karşılaştırıldıklarında Arap Alevilerinin bu konuda hem daha geç kaldıkları hem de daha az organize oldukları görülmektedir. 1990 yılında kurulan ASDA Derneği ve daha sonra ASDA'dan ayrılanlar tarafından kurulan ASDA Vakfı Arap Alevileri tarafından bazı sorunlarla mücadele etmek ve talepler dile getirmek üzere kurulmuştur (<https://tr-tr.facebook.com/Asda-Akdeniz-Sosyal-Dayan...-1425482569952/>- Er Tr: 19.6.2018). Güney Eğitim Vakfı(GEV) 1994'te ekonomik olarak üst sınıf mensubu bir kısım Arap Alevileri tarafından, başarılı fakat yoksul öğrencilere burs temin etmek amacıyla kurulmuştur (<http://guneyegitimvakfi.org.tr/>- Er Tr: 19.6.2018). Alevi Kültürünü Araştırma Derneği(AKAD) 2006 yılında Aleviliği tanıtmak, yaygınlaşmasına katkıda bulunmak ve ilmi yöntemlerle araştırmak amacıyla kurulmuştur (<http://www.akad.org/>- Er Tr: 19.6.2018). Arap Aleviliğini Koruma ve Yaşatma Derneği(AKYAD) 2011'de Samandağ'da Arap Aleviliğini ve Arapçayı korumak amacıyla kurulmuştur.

Daha lokal düzeyde kurulan bazı Alevi dernekleri de bulunmaktadır. Ehl-i Beyt Kültür ve Dayanışma Vakfı(EHDAV), Alevi İslam İnancını Yaşatma Derneği(ALİYAD), Ehlidar Kültür Merkezi gibi bazı Alevi örgütleri buna örnek verilebilir (Mertcan, 2015: 341). Arap Alevilerin örgütlenme çalışmalarında doğrudan Arap Alevi kimliğine vurgu yapmakta daha kapalı bir yöntem izledikleri görülmektedir. Bu sonucun ortaya çıkmasında Arap Alevilerin biraz pejoratif bir söylemle 'Nusayri' olarak isimlendirmelerinin de etkisi bulunmaktadır. Son dönemlerde değişmeye başlasa da aynı yaklaşımın Kızılbaş ismiyle anılan Aleviler için de tecrübe edildiği görülmüştür.

Hem Kızılbaş Alevilerin ham de Nusayri Alevilerin bu isimlendirmelere gittikçe artan bir oranla sahip çıktıkları görülmektedir. Arap Alevilerinin inanç önderlerinden olan Mahmut Reyhani Nusayri ismini, Arap Alevilerin Ehl-i beyt çizgisi ile kurdukları bağı temsil eden kişiye atıf olarak değerlendirmektedir (Mertcan, 2015: 304). Vakıf ve derneklerinin siyasal yönelimlerine bakıldığında Arap Alevilerinde Atatürkçülük ve laiklik vurgusunun önde olduğu görülmektedir. Arap Alevilerin de diğer Alevi üst federasyonları gibi Avrupa'da başlayan bir yönelimle üst birlikler kurmak üzere çalışmalara girdikleri de dikkat çekmektedir.

2010'lu yıllardan itibaren Nusayriilerin Türk siyasal söylemlerinde Suriye rejimi ile ilgili olarak da gündeme geldiği görülmüştür. Arap baharı gösterilerine karşı gösterdiği antidemokratik tutumu ile bilinen Suriye lideri Beşar Esad ailesinin Nusayri kökenli olması Nusayriliğin de gündem oluşturan siyasal konuların arasına girmesine neden olmuştur. Bu durum Türkiye sınırları içerisindeki Nusayriilerin, kendileri ile Suriye rejimi arasında organik ve duygusal bir bağ varmış gibi bir algı meydana gelmesinden rahatsızlık ve tedirginlik duymalarına neden olmuştur. Nusayriilerin Suriye rejiminin paramiliter güçleri ile ilişkili bir kesim olarak algılanmaları bu kesimlerde korku ve endişeye neden olmuştur (<https://www.yenisafak.com/gundem/hatayda-esede-destek-icin-provokatif-yuruyus-406356>- Er Tr: 20.6.2018).

Zeynebiye Hareketi

Türkiye'de nüfusunun yaklaşık yarısı Şii olan vilayetlerden biri olan Iğdır'da Zeynebiye hareketi olarak bilinen bir kesim bulunmaktadır. Hareket, lideri olan Selahattin Özgündüz tarafından 1978 yılında başlatılmıştır. Harekete bağlı Şii kesimler Aşura Matem Merasimleri gibi İran Şii nüfusunun tarihsel inanışlarına benzer çeşitli aktiviteler ve organizasyonlar düzenlemektedirler. Bu nüfus kesimleri Iğdır, Kars gibi İran'a yakın bölgelerde bulunmakla beraber büyük şehirlerde de bulunmaktadır (<http://www.zeynebiye.com/>- Er Tr: 18.6.2018). Ehl-i Beyt Vakfına benzer şekilde bu kesim de İran'daki Şia inanışına yakın bir inanç profiline sahiptir. Anadolu Aleviliği ile ortak bir tarih ve teolojik içeriğe sahip görünmemektedir. Iğdır Alevilerinin İran Şia mezhebi ile teolojik ortaklıkları belirgin olmakla beraber bu kesimlerin kendilerini Türkiye Cumhuriyetine ait gördükleri anlaşılmaktadır. Osmanlı sınırları içinde ve Doğu Anadolu'da yaşayan Alevilerin İran coğrafyasında kurulmuş olan Safevilere sempati

duydukları bilinmektedir. Günümüz Iğdır Türk etnik kökenli Caferilerinde, İran medreseleri ile irtibatlı bir görünüm dikkat çekmekle beraber, siyasal olarak Türkiye'ye aidiyete bir aleyhtarlık yaklaşımı görülmemektedir. 2013 yılında Iğdır müftülüğünce hazırlanan bir raporda Iğdır Caferileri konusunda bazı bilgiler yer almaktadır.

R A P O R

İlimizin sosyal yapısı: Yoğun olarak Kürt ve Azeri Türkü olarak bilinen iki ayrı toplumdandır. Kürt kesimi Sünni, Azeri kesimi Şia'ya mensup Caferi inancına sahiptirler. Nüfus oranları ise yarı yarıyadır.

Yıllardır beraberce yaşayan her iki toplum, hısım ve akrabalık bağlarıyla bir arada iç içe yaşamaktadırlar. Mezhep bağlılığını inanç açısından ciddiyetle savunurlar. Ancak mezhepsel açıdan aralarında ayrışımı oluşturacak husumeti oluşturmazlar. Kan davaları, toprak anlaşmazlıkları, kız kaçırılmaları gibi husumet olayları ayrışım sebebi görülmemektedir,

...

Her iki kesimin de sosyal ve kültürel açıdan devletimizin her türlü imkânlarından yararlanarak huzur ve güven içinde rahat bir yaşam sürdürdükleri müşahede edilmektedir.

Kürt kesiminden gençler ideolojik taleplerini terörize uygulamalarla dile getirirken, Azeri kesiminden de bazı grupların ve mollaların inançsal (mezhepsel) ideolojik düşüncelerini dini argümanlarla seslendirdiklerini görmek mümkündür.(Muharrem ayında Iğdır ili bir matem kenti gibidir.)

İlimiz müftülüğü bu alanda çok çeşitli çalışmalarını sürdürmektedir. Ehl-i Beyt Âlimleri dernekleri ile ortak programlar ve karşılıklı ziyaretlerle iletişim ortamını sağlamaktadır. Cami içi, cami dışı din hizmetleri ile toplumun dini açıdan aydınlatılması görevini yerine getirmeye çalışmaktadır.

İlimizde bulunan 226 Caminin 80 tanesi Azeri kesime ait bulunmaktadır...

Müftülüğümüzce verilen din hizmetlerinin tek taraflı kaldığını belirtmek yanlış olmayacaktır. Çünkü Şia'ya mensup vatandaşlarımız mollaların baskısından dolayı müftülüğe bağlı camilere gelememektedirler. ...

Azeri (Caferi) camilerinde mollaların, belirli günleri (Aşure, Muharrem ayı, Tevhit günleri v.s.) vesile ederek sadece mezhepsel telkinleri yaptıklarını..., İranlı müçtehitler tarafından sözde vekil tayin edilen, sekiz - on yıl İran'da eğitim gördüklerini söyleyen mollalar, halkın üzerinde etkilidirler.

...

Müftülüğümüzce yapılan bütün verimli çalışmalara rağmen, Ehl-i beyt sevgisi, söylemi ile Şia (Caferi Mezhebi) mensuplarının, Camilerini din hizmeti açısından Diyanet İşleri Başkanlığı himayesinden ayrı tutmaları, ülkemiz geleceği açısından ayrıca değerlendirilmelidir.

İran - Nahcivan - Ermenistan'a komşu Iğdır ilimizden başka illerimize hatta yurt dışına mezhep tutuculuğu ihracına başladığı, yeni yeni açılan derneklerle kendisini göstermektedir. Ezanlarını, imsak ve iftar saatlerini birkaç dakika ayrı okumaları, bayramlarını İran'a uyumlu zamanlarda yapmaları, sürekli yapılan dini programlarında İranlı Mollaları konuşmacı olarak getirmeleri, tutuculuğun ve özendiriciliğin çalışmaları olduğu düşünülmelidir.

...

Caferi cemaatinin molla adıyla kabul ettiği kimselerin eğitimlerinin Türkiye'de verilmesi yönünde tedbirlerin alınması; gerekirse ilkökul mezunu dahi olsa, mollalara yasal imkân sağlanarak camilere başkanlıkça atamalarının yapılması,

Başkanlıkça, Iğdır başta olmak üzere bazı illerde bulunan mollaların Ankara'ya özel davet edilerek, misafir olarak ağırlandırılması, ...

...

İlimizde bulunan Caferi camilerinin Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı hale getirilmesi, mollaların (imamların) ülkemizde yetiştirilmesi, atamalarının Diyanet İşleri Başkanlığınca yapılmasının önemli olduğunun düşünüldüğünü, bilgi ve takdirlerinize arz ederim.

.....
Iğdır İl Müftüsü

(<http://www.igdirim76.com/haber/il-huftusu-cuneyt-kulazin-yazdigi-iddia-edilen-caferilerle-ilgili---rapor/945/>- Er Tr: 18.6.2018)

Rapordan anlaşıldığı kadarıyla Iğdır bölgesinde yaşayan nüfusun yarıya yakını Türk etnik kökenli olmakla beraber İran'ın Caferi mezhebine mensuptur. Bu nüfus ile Sünni/Şafii mezhebine mensup Kürt nüfusu arasında etnik ve inançsal bir gerginlik görülmemektedir. Komşuluktan ve aralarında kurulan akrabalıktan dolayı sıcak ilişkiler bulunmaktadır. Fakat Şia'ya mensup nüfusun Diyanetin camileri yerine İran'dan eğitilmiş mollaların etkili olduğu camileri tercih etmesi eleştirilmektedir. Halkın mollaların baskısı altında olduğu ifade edilmekte ve halkın bu baskıdan kurtarılabilmesi için mollaların eğitimin İran yerine Türkiye'de yapılmasının sağlanması tavsiye edilmektedir. Türkiye tarafından yetiştirilen mollalara yasal imkan tanınması ve Diyanete bağlı olarak camilere atamalarının yapılması da aynı raporda ifade edilmektedir.

Bu rapora bazı Caferi STK'larının gösterdikleri tepkiler kendilerini siyasal aidiyette Türkiye'ye bağlı hissettiklerini göstermektedir. Iğdır Ehlibeyt Alimleri Derneği Başkanı Veli Beder "Türkiye Cumhuriyeti'nin asli unsuru olan bizler hiçbir zaman vatan ve milletimize ihanet içerisinde olmadık ve olmayacağız da. Iğdır'lı hiçbir (her bir) Türk, devletine ve milletine karşı, kurşun atmayı bırakın, taş atanların hatta yan gözle bakanların karşısında bir dev misali durmuştur" (<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/muftunun-raporu-...-24952842-> Er Tr: 18.6.2018).

Iğdır Caferi nüfusunun siyasal alanda çok değişik tercihler yaptığı görülmektedir. 1995 milletvekili seçimlerinde Iğdır'dan seçilen iki milletvekilinden biri DYP diğeri DSP'dendir. 1999 seçimlerinde iki milletvekilinden biri Kürt siyasal hareketinden diğeri Fazilet Partisindedir. 2002 milletvekili seçiminde seçilen iki vekilden birini bağımsızlar(Kürt siyasal hareketi) diğeri de CHP kazanmıştır. 2007 Milletvekili seçiminde çıkarılan iki milletvekilinin biri AKP tarafından çıkarılmış diğeri bağımsız(Kürt siyasal hareketi) olarak seçilmiştir. 2011 seçimlerinde iki milletvekilinden biri Kürt siyasal hareketinin gösterdiği bağımsız aday olurken diğeri MHP'den seçilmiştir (<http://www.yhk.gov.tr/tr/12-haziran-2011...9-> Er Tr: 18.6.2018). 2015 seçimlerinde Iğdır'dan seçilen iki milletvekili de HDP'dendir. 1992 yılında il olan Iğdır'ın siyasal tercihlerine bakıldığında özellikle Şii mezhepli nüfusun çok değişken siyasal tercihlerde buldukları görülmektedir. Tam bir kesinliği ifade etmemekle

birlikte bu sonuç Iğdır Caferi nüfusunun ideolojik ve mezhepsel tercihler yerine pragmatik tercihler yaptığını göstermektedir.

Iğdır Caferileri etrafında meydana gelen Zeynebiye hareketinin lideri Selahattin Özgündüz'ün yeğeni Ali Özgündüz'ün 2011 yılında CHP'den milletvekili seçilmesi Zeynebiye Hareketinin İslamcı partiler dışında sol bir partiyi de destekleyebileceğini göstermektedir. Türkiye özelinde düşünüldüğünde Caferilerin İran siyasal rejiminden farklı bir siyasal yönelime sahip olduğu söylenebilir.

3.3.4.6. Barış Partisi Tecrübesi

Seksen sonrası Alevilerin politik hayata ve örgütlenmeye yönelmelerinin en önemli nedenlerden biri Alevilerin doksanlı yılların başında yaşadıkları katliamlı saldırılardır. Bu saldırılardan en önemli tetikleyici etken 1993 yılında Sivas Madımak otelinde yaşanan ve 35 kişiden çoğunun yanarak hayatını kaybetmesine neden olan olaydır. 1995'te yaşanan Gazi olayları da örgütlü tepkiyi tetikleyen diğer bir olay olmuştur. Özellikle 1993'te yaşanan Sivas olaylarında Alevilerce yoğun olarak desteklenmiş olan SHP'nin Alevileri savunan bir tavır geliştirememesi Alevilerin mevcut partilerden umudunu kesmesine ve özcü örgütlenmeye daha fazla önem vermelerine neden olmuştur. 1991 seçimlerinde SHP'de seçilen 88 milletvekilinin 27'si Aleviydi (<http://alevinet.com/2012/12/10/chp-alevi-partisi-oldu-yaygarasi-ve-gercekler/> (Er Tr: 21.6.2018). SHP 1993 Madımak saldırısında merkez sağ partisi DYP ile koalisyon ortağıydı ve koalisyonda 4 tane de SHP'li Alevi bakan vardı (Massicard, 2007: 219). Buna rağmen Sivas Madımak otelinde çıkan olaylara sekiz saat boyunca güvenlik güçlerinin müdahale ettirilememesi ve SHP'nin olaya duyarsız kalması Alevilerin bu partiye olan güvenini sarstı. Madımak olayından sonra kabinedeki Alevi bakan sayısı bire düştü. Aleviler arasında doğrudan Alevi kimliğiyle örgütlenme tartışmaları artmaya başladı.

Alevi politikleşmesini tetikleyen diğer bir neden Türk Siyasal İslamının 1990'lı yıllardaki temsilcisi olan Refah Partisinin 1995 seçimlerinde en çok oyu alan parti haline gelmesinin başlattığı laiklik tartışmalarının Alevi kesimlerde meydana getirdiği tedirginliğin itici gücüydü. Aynı dönemde Kürt siyasal hareketinin yükselişe geçmesinin kimlik siyaseti yapmakta meydana getirdiği kolaylaştırıcı rol de etkili oldu. Kürt kimliği duyarlılığına bağlı olarak terör eylemleri gerçekleştiren PKK'ya karşı

yürütülen mücadelenin paramiliter unsurlar eliyle yürütülmesinden kaynaklanan faili meçhul cinayetler birçok kesim arasında siyasal sisteme olan güvenin kaybolmasına neden oldu. Alevilerin böyle güvensiz bir siyasal sistemde kendilerini savunabilecekleri güvenli bir politik tepki platformuna ihtiyaçları vardı. Alevi politikleşmesi bu ihtiyaçlara bir cevap arayışı olarak doğdu.

İlk birleşme Alevi Bektaşî Temsilciler Meclisi adıyla gerçekleşti. Meclisin bileşenleri Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, Hacı Bektaş Veli Kültür ve Tanıtma Derneği, Şahkulu Sultan Dergahı, Karacaahmet Sultan Dergahı, Semah Kültür Vakfı, Cem, Nefes ve Kervan dergileriydi (<http://www.rusencakir.com/Degisim-Surecinde-Alevi-Hareketi-3/2254-> Er Tr: 25.6.2018). Bütün Alevi renklerini bünyesine katma hedefiyle ortaya çıkan ABTM içindeki bileşenler arasında geleneksel Alevi kurumlarının mecliste yeterince temsil edilmediği konusu üzerinden fikir ayrılığı başladı (<https://www.alevibektasi.eu-> Er Tr: 25.6.2018). Meclis bileşenlerinin Diyanete karşı tutumlarında da birbirine uymayan yaklaşımlar mevcuttu. Bileşenlerden Cem dergisi Alevilerin Diyanette temsil edilmesini savunurken diğerleri Diyanetin bütünüyle kaldırılmasını savunmaktaydı. Cem dergisi bu tartışmadan dolayı Meclisten çekildi. Meclisteki diğer bileşenler arasında tartışmaya neden olan asıl konu ise meclisin bir Alevi partisine dönüşüp dönüşmemesi konusuydu. Mecliste önemli bir ağırlığı olan PSAKD bir Alevi partisine kesinlikle karşı çıkmaktaydı. Dinsel bir kimlikle parti kurmanın ve siyaset yapmanın laiklikle bağdaşmayacağı düşünülüyordu. Diğer taraftan Siyasal İslam'a bu gerekçe ile karşı çıkan Alevilerin mezhepsel kimliğe dayalı bir söylemle siyaset yapması kabul edilebilir değildi. Meclisin diğer bileşenleri ve özellikle Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu ise Alevilerin dernekleşme siyasetinin Alevi sorunlarını çözmede yetersiz kaldığını dolayısıyla daha etkili bir örgütlenme olarak partileşmenin bir ihtiyaç olduğunu savunmaktaydı. Hacı Bektaş Veli Kültür ve Tanıtma Dernekleri ve diaspora Alevilerini temsil eden Avrupa Alevileri tercihlerini partileşme yönünde ifade edince ibre bir Alevi partisinin kurulması yönüne kayd (Ertan, 2017: 241).

ABTM bir Alevi partisinin kurulması çabasının bir hazırlık evresi görevini gördü. ABTM'nin Alevi partisinde karar kıldığı 1995 yılı Aralık ayında seçim yapılacaktı ve Alevi partisi örgütlenmesinin seçimlere yetişmeyeceği belliydi. Bu durumda meclis 21 bağımsız adayla seçime katılmaya karara verdi. ABTM ile neredeyse eşzamanlı ve

ondan bağımsız olarak Tunceli’li Alevi kökenli işadami Ali Haydar Veziroğlu Demokratik Barış Hareketini kurdu. DBH Veziroğlu’nun ekonomik gücünden destek alan bir hareketti. Bağımsız adaylar yoluyla seçimlere katılma düşüncesi ABTM’nin yolunun Veziroğlu’nun DBH’si ile kesişmesine neden oldu. Adayların bağımsız değil DBH listesinden seçimlere katılmasına karar verildi. Fakat propaganda sürecinde DBH’nin içinde farklı sesler çıkmaya başladı. Hareketin içinde yaşanan tartışmalar hem seçim çalışmalarının verimsiz gitmesine hem de hareketin kısa bir süre sonra seçimlerden çekilmesine neden oldu (Massicard, 2007: 197). Bunun nedeni için dile getirilen iddialardan biri hareketin, CHP seçmenlerinin oylarını alacağı ve bunun da CHP’yi baraj altı bırakabileceği düşüncesidir. Nitekim seçimlerde CHP’nin %10.71 oranında oy alması kaygının yerinde olduğunu göstermişti.

Seçimlerden sonra DBH partileşme çalışmalarını alenileştirdi. ABTM bileşenlerinden HBVKD seçim sonrasında eski tavrını değiştirerek partileşmeye karşı çıkmaya başladı. PSAKD seçimden önceki tavrını sürdürerek partileşmeye muhalefet etmeye devam etti. ABTM bileşenlerinden sadece AABF partileşmeyi savunmaktaydı. Buna rağmen Alevi camiasının önde gelen isimleri DBH bünyesinde partileşme çalışmalarına devam ettiler. Derneklerin çoğu partileşmeye karşı çıkarken Alevilerin önde gelen isimleri partileşmeyi savunmaktaydı (Ertan, 2017: 247).

Nihayetinde partileşme teşebbüsü gerçekleşti. Hareketin programı DBH’yi kuran Ali Haydar Veziroğlu, Semah Vakfının genel sekreteri Cafer Özer Koç ve Alevi hareketinin önde gelen aktivistlerinden Reha Çamuroğlu’nun içinde bulunduğu bir gurup tarafından kaleme alındı (Ertan, 2017: 248). Demokratik Barış Hareketinin programına bakıldığında Alevi siyasallaşmasının seksen öncesi TBP’den oldukça farklı bir noktaya taşındığı görülür. Birlik partisinde bulunan Türkçe ve Türklük vurgusunun DBH’de Türkiyeliliğe dönüştüğü görülür. İddiaların tersine DBH’nin sol bir parti olmadığı, programındaki Marksizm eleştirisinden ve özelleştirme vurgusundan anlaşılmaktadır. Parti programı post-cold-war world(soğuk savaş sonrası dünya) şartlarına uyumu ifade edecek şekilde hazırlanmıştır denilebilir. Ekonomide denetlenen ve rekabete dayalı serbest piyasa, dış politikada etnik ve dini yakınlığa dayalı müttefiklikler kurulmasına karşı çıkan ve statükoyu ifade eden ‘Yurtta sulh cihanda sulh’ ilkesi, soğuk savaşın kutupları arasında yaşanan sanayi rekabetinden dolayı ihmal edilen çevre politikalarına vurguyu ifade eden ekolojizm DBH’in programında yer alan

konulardır. Dünyanın batısının doğusunu, kuzeyinin de güneyini sömürdüğü bir manzarada sömürgecilik muhalefeti ve evrensel ulus üstü sosyal adalet vurgusu da parti programında dikkat çekmektedir (Demokratik Barış Hareketi, 1996).

DBH programında etkisini gösteren söylemlerden bir de radikal demokrasidir. Ertan'ın ifadesiyle 'Radikal demokrasi sınıf odaklı ekonomi analizleri ile devlet odaklı siyaset analizleri yerine kimlik eksenli kültürel siyasetlere imkan tanıyan çoğulculukla karakterizedir'. DBH radikal demokrasi yönelimli olarak kendisini 'Liberal Sol' diye tarif etmiştir (2017: 253).

Doğrudan Alevilikle ilgili olarak yapılan değerlendirmelerde diyanetin kaldırılması, inanç serbestliğinin sağlanması gibi vurgular yer almaktadır. Cumhuriyetin Aleviler açısından 'hayatlarının güvence altına alındığı' bir dönemin başlangıcı olarak görüldüğü de programda vurgulanmaktadır. Programda paradoksal olarak laikliğin bir Kemalizm ilkesi olarak uygulanmasından dolayı Mustafa Kemal'e minnettarlık duyulmakta diğer taraftan Diyanet'in bizzat Mustafa Kemal tarafından tesis edilmiş olduğundan bahsedilmemektedir (Demokratik Barış Hareketi, 1996).

DBH Alevi kimlik partisi olarak ortaya çıkmamış; bunun yerine Alevi toplumunun da politik taleplerine cevap teşkil edecek bir siyasal proje olarak ortaya çıkmıştır. Kadro olarak destek veren kesimler göz önünde bulundurulduğunda hareketin bir kısım Alevi örgütlerinin yönetici ve üyeleri tarafından kurulduğu görülmektedir. Başta partinin bir Alevi partisi olarak kurulacağı duyurulmuşsa da fakat bu birçok Alevi örgüt tarafından 'inanca dayalı siyaset yapmaya karşı oldukları' gerekçesiyle eleştirilmiştir. Eleştirilere partinin bir Alevi partisi değil bir 'sol parti' olduğu açıklamalarıyla cevap verilmiştir.

Sonradan Barış Partisi olarak yola devam eden DBH ilk başkanlığa, Alevi partisi imajından sıyrılmak için Alevi olmayan Prof. Dr. Mehmet Eti'yi getirmiştir (Kaynar, 2007: 307). Alevi partisi olarak tanınmanın kendilerine verilecek siyasal desteği azaltacağı düşünülüyordu. Alevi partisi olarak kurulup Alevi partisi olarak tanınmaktan çekinmek Barış Partisinin temel çelişkisiydi.

Kurulduktan kısa bir süre sonra partinin birçok yönetici ve kurucuları partiden ayrılmışlardır. Programında 'Diyanet İşleri Başkanlığının bir devlet kurumu olmaktan çıkarılacağı' şeklinde bir ifadenin yer almasının Siyasi Partiler Yasasına ve Anayasanın 136. Maddesine aykırılığı dolayısıyla partiye kapatma davası açılacağı belli olmuş ve

parti yöneticileri kendilerine siyaset yasağı gelmeden istifa etmişlerdir. DBH Partisinden ayrılan yönetici ve kurucular Barış Partisini kurmuşlardır (Massicard, 2013: 113).

Barış Partisinin başına, kuruluşta en büyük ekonomik desteği sağlayan Ali Haydar Veziroğlu geçti. Parti programında bazı güncellemeler yapıldı. Diyanetin kaldırılması ile ilgili madde yumuşatılarak Diyanette reform yapılacağı duyuruldu. Parti siyasal propaganda faaliyetlerine katılırken hem Kürt sorunu ile ilgili eski sistem partilerinden farklı bir tutum sergileyerek ‘analar ağlasın’ sloganıyla faaliyet gösterdi. Diğer taraftan aynı dönemde bazı üst düzey devlet görevlileri ve siyasetçiler ile mafyanın birlikte hareket ettiğini belgeleyen Susurluk Kazası meydana geldi. Kazada İstanbul Emniyet Müdür Yardımcısı Hüseyin Kocadağ²¹, DYP Şanlıurfa Milletvekili Sedat Bucak ve kırmızı bültenle aranan eski ülkücü mafya önderlerinden Abdullah Çatlı aynı araçta iken Balıkesir’in Susurluk ilçesinde kaza yaptılar (Pala, 2008: 38). Kaza Türkiye’de derin devlet tartışmalarını yeniden tetikledi. Barış Partisi de bu tartışmalara ‘temiz siyaset’ sloganı ile dahil oldu. Hem Kürt sorunu hem de devlet adına yapılan yasadışı eylemlere muhalefet etme yaklaşımı Barış Partisinin ses getiren siyasi çalışmaları olarak yankı buldu (Ertan, 2017: 255).

1999 seçimlerine gidilirken Barış Partisi Türkiye genelinde istenilen havayı yakalayamamıştı. Seçim barajının %10 olduğu düşünülürse bu Barış Partisinin baraj altında kalacağı anlamına geliyordu. Bu nedenle Barış Partisi meclise girmek ve gurup kurmak için ittifak arayışlarına başladı. Barış Partisi önce ÖDP ile ittifak pazarlıkları yaptı (<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/ecevite-tarikat-...-suclamasi-39029238-> Er Tr: 21.6.2018). Fakat ittifakta bir partinin diğer parti adına seçime girmesi dolayısıyla kendi isminden feragat etmesi gerekiyordu. Her iki parti de kendi isimleriyle seçimlere girmekte ısrarcı oldukları için Barış Partisinin ÖDP ile ittifakı gerçekleşmedi. Barış Partisi bundan sonra CHP ile ittifak görüşmelerine başladı (<https://www.yenisafak...6-> Er Tr: 21.6.2018). CHP Barış Partisine 8 milletvekili kontenjanı vermeyi kabul etmişti. 1995 seçimlerinde CHP % 10 barajını kıl payı geçmişti. Dolayısıyla Barış Partisi ile ittifaka CHP’nin de ihtiyacı vardı. Fakat Barış Partisi mecliste gurup kurabilmek için 20 milletvekili istedi. Her iki parti de kendi tercihlerinde ısrarcı oldukları için Barış Partisi ile CHP ittifakı da gerçekleşmedi. Barış Partisi 1999 seçimlerine doğrudan kendi adıyla

²¹ Hüseyin Kocadağ bir Alevi dedesinin oğludur.

katılmaya mecbur kaldı. Fakat alınan sonuç hayal kırıcıydı. Barış Partisi Türkiye genelinde oyların % 0.25'ini alabildi (<https://www.tbmm.gov.tr/develop...1999-> Er Tr: 21.6.2018). Seçim sonuçlarını değerlendiren yöneticiler seçmenin Barış Partisine güvenmediğini anlamışlardı. Yönetim partiyi fesh ederek malvarlığını Milli Eğitim Bakanlığına bağışlamaya karar verdi. Barış Partisinin aldığı oy oranının bu kadar düşük olması ülkenin diğer siyasi gündemi ile doğrudan ilgiliydi. 28 Şubat sürecinden sonra iktidara gelen Bülent Ecevit başkanlığındaki DSP sol oyların yöneldiği adres olmuştu. Aynı süreçte PKK lideri Abdullah Öcalan'ın seçimlerden yaklaşık iki ay önce yakalanarak Türkiye'ye getirilmesi DSP'nin oylarını arttıran önemli bir başarı olarak kayıtlara geçmişti. DSP'nin yakaladığı yükseliş trendi başka sol partilerin oylarının da buraya akmasına neden oldu (Ertan, 2017: 257).

Barış Partisinin 1999 seçimlerinde başarısız olmasının diğer bir nedeni 28 Şubat Süreci ile ilgili olmalıydı. 28 Şubat 1997 tarihinde toplanan ve Türkiye siyasi sistemi üzerinde, AB sürecinde yapılan reformlara kadar güçlü bir etkisi olan MGK, dönemin iktidarı olan Refahiyol koalisyonunun İslamcı kanadını hedef alan bir muhtıra yayınladı. Bu muhtırada yükselişe geçen irtica tehlikesine karşı alınması gereken somut tedbirler hükümete salık verilmekteydi. Aynı dönemde medyada çıkan yayınlarda İslami camia eleştirilmekte ve irticaya karşı çıkmak için yayınlar yapılmaktaydı. Spekülatif yöntemlerle yapılan yayınlarda toplumun inanç hassasiyetleri Atatürkçülük ve laiklik üzerinden ciddi saldırılara hedef yapılmaktaydı. Toplumun büyük çoğunluğuna göre bu saldırıların arkasında askerlerin desteği vardı.

Türkiye'de irtica gerekçesiyle askerlerin siyasete müdahalesinden sonra genellikle Alevi konusu da gündeme gelmiştir. Bunun ilk örneği 27 Mayıs'tır. 27 Mayıs darbesinden sonra Alevilik konusu, resmi ideoloji tarafından Sünnilikle özdeşleştirilen irticaya karşı Kemalizm ve laiklikle özdeşleştirilerek gündeme gelmiştir. Konunun o döneme ait kısmı yukarıda izah edilmiştir. Resmi ideolojinin bu tutumu 28 Şubat sürecinde de aynen tekrarlanmıştır. Asker desteği ile yürütülen irtica karşıtı kampanya toplumsal olarak Alevi nüfusuna dayandırılmaya çalışılmıştır. Bu tutumda etkili olan iki durumdan bahsedilebilir. Bunlardan biri Kemalizm'in Tek Parti Döneminde 'din yerine milliyet' tercihine bağlı olarak gündeme gelen 'milli din' meydana getirme çabasında Aleviliğe bu rolü yüklemeye çalışmasıdır. Askerin siyasi sistem üzerinde etkili olduğu

darbe sonrası dönemlerde, Aleviler doğrudan böyle bir tartışmanın öznesi olmadıkları halde, Alevilik konusu gündeme gelmektedir.

Konunun diğer boyutu ise Alevilerin laiklik hassasiyetleri ile ilgilidir. Osmanlı döneminden kalan tarihsel bir tecrübenin Alevi hafızasında bıraktığı bir miras vardır. Buna göre Aleviler Osmanlı hukuku olan şeriata karşı bir tutum içinde olmuşlardır. Çünkü Aleviler Osmanlı döneminde yaşadıkları mezhepsel ve toplumsal sıkıntıları devletin Sünni mezhep olmasına ve şeriat hukukunu uygulamasına bağlarlar. Bu yaklaşım Türkiye'deki Caferi mezhepli Şia gurupları hariç bütün Alevi kesimleri tarafından kabul edilen bir düşüncedir. Cumhuriyet döneminde şeriat hukukunun kaldırılarak yerine Avrupa'dan kanunların getirilmesi Alevi toplumu tarafından büyük bir inkılap olarak görülmüş ve desteklenmiştir. Alevilerdeki bu hassasiyet, onların siyasal tercihlerinde de büyük bir belirleyici etken olmuştur. Alevilerin İslamcı partilere muhalif siyasal tercihlerde bulunmaları bu önemli nokta ile ilgilidir.

Kemalist ideolojinin Aleviliği Sünniliğe karşı milli bir paravan olarak görmesi ve Alevilerin laiklik hassasiyeti 28 Şubat sürecinde birbiri ile kesişti. Bu dönemde asker siyasal sistem üzerinde ağırlığını göstermekteydi. Alevilik Kemalizm'in tek parti döneminden miras kalan bir konu olarak tekrar gündeme gelmişti. 28 Şubat'ı destekleyen çevreler irtica tehlikesine karşı halkta bir duyarlılık meydana getirmek amacıyla ittifak kuracakları toplumsal kesim arayışında Alevi toplumu ile buluşmak istemişlerdir. Bazı Alevi kesimler RP'nin siyasal sistemi değiştireceği şeklinde kampanyalarına karşı laikliği koruma güdüsüyle 28 Şubatçı güçlerle ittifak kurmuşlardır.

Barış Partisinin 1999 seçimlerinde temiz siyaset sloganını bayraklaştırarak yürüttüğü seçim çalışmaları Alevi toplumu arasında taraftar bulmadı. Bunun bir nedeni Alevilerin büyük bir kısmının şeriatçı imaja sahip olan RP ile mücadele eden 28 Şubatçı partilere yönelmesidir. Barış Partisinin siyasette başarısız olmasının diğer bir nedeni parti başkanı Ali Haydar Veziroğlu'nun kaynağı konusunda ikna edici açıklamalar yapılmayan sıra dışı servetinin parti için harcanmasının seçimde meydana getirdiği güvensizlik olmalıdır (<http://www.milliyet.com.tr/1998/12/25/siyaset/siy02.html>- Er Tr: 25.6.2018). Partinin seçim çalışmaları harcanan ekonomik servete dayanmaktaydı. Partilerin başarısının temel nedeni olan destekçilerin özverili çalışması yoktu.

Mehmet Ertan Barış Partisinin başarısızlığının diğer bir nedenini, Aleviliğin heterodoksiden kaynaklanan kozmolojik belirsizliğine bağlamaktadır (2017: 266). Alevilik içerik olarak senkretik özelliği ve heterodoks yapısı ile karakterize bir öğretilerdir. Fakat Aleviliğin bu özelliğinin bir kimlik siyaset ögesi olmasını engelleyecek bir neden olarak görülmesi diğer Alevi örgütlenmeleri ve diğer kimlik hareketleri ile karşılaştırıldığında açıklayıcı gelmemektedir. 1980 öncesinde bir Alevi Partisi olarak kurulan Türkiye Birlik Partisinin aldığı oy oranına ve elde ettiği başarıya bakıldığında Alevi kozmolojisinin kimlik siyaseti için önleyici bir etken olmadığını görebiliriz. 1966 yılında kurulan TBP'nin Alevi nüfusunun yoğun olarak yaşadığı illerde neredeyse Alevi nüfusuna orantılı olarak aldığı oy miktarı Alevi heterodoksisinin siyasallaşma için bir engel olmadığını gösterir. Barış Partisinin TBP'ye oranla başarısız olmasının nedeni Aleviliğin kozmolojisinden çok partinin geleneksel Alevilikle ilişki kuramamasıdır. Partinin içindeki kadroların modern değerlere göre yetişmiş siyasetçiler olması, geleneksel Alevi toplumunun parti ile Alevilik arasında bir bağ kurmasına imkan vermemiştir. Barış Partisinin ne söylemlerinde ne de programında geleneksel Aleviliğe vurgu yapacak bir belirti bulunmamaktaydı. Diyanet reformu gibi söylemler ise Aleviliğin tepkisel taleplerini ifade eder, doğrudan Aleviliğin kendisini değil.

Türkiye Siyasal İslamı bir tarikat gurubuna dayandığı halde diğer birçok tarikattan ve İslami guruplardan destek alabilmiş ve zamanla iktidara gelebilmiştir. Aynı tecrübenin Barış Partisi ile Alevi toplumu arasında sağlanamaması partinin modern siyasal söylemler ile geleneksel Alevilik arasında bir bağ kuramamasındandır.

Barış Partisi tecrübesinden sonra anlaşılmaktadır ki Alevi toplumu kendi mezhepsel kimliklerinin de siyasal bir değer bulduğu çokkültürcü bir siyasal arena yerine, kendileri ile Alevi olmayanlar arasında mezhepsel farklılığın belirsizleştiği Türkiyeli olma gibi siyasal kavramlar üzerinden politik hayata katılmak istemektedirler.

3.3.4.7. Aleviler ve Darbeler

Alevi toplumunun askeri darbeler sürecinde de çeşitli gerekçelerle gündeme geldiği görülmüştür. 27 Mayıs ve 28 Şubat'ta Aleviliğin Sünniliğe karşı bir toplumsal müttefik olarak gündem olduğu görülmüştür. 12 Eylül'de ise Türk İslam Sentezi çerçevesinde Aleviliğin geri plana itildiği hatta sakıncalı bir çevre olarak değerlendirildiği görülmüştür.

3.3.4.7.1. 27 Mayıs 1960 Darbesi ve Aleviler

Cumhuriyet döneminin ilk darbesi olan 27 Mayıs'ta Alevilerin öncelikle 'Türk kimliğinden başka bir kimlikle tanımlanmanın toplumu böldüğü' yaklaşımı üzerinden gündeme geldiği görülmektedir. Darbenin lideri Cemal Gürsel Erzurum'da halka yaptığı konuşmada 'Bizi cahil insanlar, mezhep ve din meselesini ileri sürerek, birbirimize düşürüyorlar. Bir adam Alevi ve Şii olabilir... Hıristiyan da olabilir... Fakat ben bu adama ayrı bir gözle bakmam...' dediğini ifade eder. Aynı konuşmada Gürsel "biz birbirimizi Kızılbaş, Hanefi diye değil, Türk diye seveceğiz..." şeklinde konuşmuştur. 27 Mayıs'ın DP döneminde Cumhuriyetin bir politikası olarak 'din yerine milliyetçiliği ikame etme' hedefinden sapma olduğu ve bunun yeniden tesis edilmesi gerektiği bağlamında Aleviliği gündeme taşıdığı anlaşılmaktadır. Sünni nüfusun Alevi toplumunu dışladığı ve bunun ise 'Türk' kardeşliği ile bağdaşmadığı yaklaşımı, hem bakanlar kurulunda hem de halka yönelik konuşmalarda gündeme gelmiştir (Koçak, 2010: 383).

Aleviliğin 27 Mayısçılar arasında diğer gündeme geliş nedenlerinden biri vahdet'ül vücud felsefesi ile ilgili olmuştur. 27 Mayıs lideri Cemal Gürsel Kuran'da bir ayetin manasının "Sizi halk ettim ve size bir nefha sundum..." şeklinde olduğu ve bu ayetin ifade ettiği manaya göre insanın tanrının bir parçası olduğunu ileri sürmüştür. Konunun Bektaşiler ve Melamiler tarafından da böyle anlaşıldığını ve onların 'enelhak' diyerek insanın yaratıcıdan bir parça olduğu yaklaşımını benimsediklerini ifade etmiştir. Konunun bu minvalde gündeme getirilmesi insanın sürekli hareket ve çalışma halinde olması gerektiğini izah sadedinde olmuştur. Aleviler bu felsefeyi benimsediklerinden dolayı çalışkanlık yönlendirmesine daha fazla elverişli bir topluluk olarak kabul edilmişlerdir (Koçak, 2010: 383).

Alevilerin 27 Mayıs döneminde gündeme gelmesinin diğer gerekçelerinden biri Kürtlük ile Alevilik arasında kurulan bağıdır. 27 Mayısçılar kendilerinin ve toplumun Alevileri Kürt kabul etmesinin, Alevilerin Kürtlüğe yönelmelerine neden olduğunu; çözümün de Alevilerin Türk kültürünün gerçek taşıyıcıları olduğunun bütün toplumda benimsenmesi olduğunu ileri sürülmüştür. "Tarihî tetkikler, Hazreti Muhammed'in Türk asıllı Kureyş kabilesinden olduğunu göstermektedir. Şarkta bir Kureyşan aşireti vardır. Aslı Kureyş aşiretidir. Demek ki, bu aşiretin bir kısmı buraya gelmiş, bir parçası

da Arabistan'a gitmiştir. Ayırıcı bütün faktörleri ortadan kaldırmak vazifemizdir..." (Koçak, 2010: 557). Alevilerin Kürtlüğe meyilli oldukları ve bundan kurtarılmaları için diyanette Alevilik masasının ihdas edilmesi gereği üzerinde durulmuştur. 27 Mayısçılara göre Aleviler, ihmal edildikleri için, Kürtçüleri besleyen bir gurup olarak meydana çıkmışlardır. "Diyanet İşleri Reisliğinde bu işlerle meşgul olacak bir Alevilik masası ihdas etmek mecburiyetindeyiz. Aleviler de, Sünniler gibi, Diyanet İşleri [Başkanlığı]'nda bir merci bulduktan sonra, suhuletle Kürtçülükten ayrılırlar" -Hayri Mumcuoğlu- (Koçak, 2010: 558). 27 Mayısçıların Alevilere ilgisinin Kürt politikası ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Darbe yönetiminin Alevilikle; 'Kürtlüğü ortadan kaldırmak' ve 'Kürtlerin aslında Türk oldukları' yaklaşımı üzerinden ilgilendiklerini gösteren başka örnekler de bulunmaktadır. 1945 yılında bir Alevi aşiret ileri geleni olan Varto'lu Mehmet Şerif Fırat tarafından Doğu İlleri ve Varto Tarihi adlı bir kitap kaleme alınmıştır. Bu kitapta Kürt ve Zazaların Türk asıllı olduğu, Kürt diye ayrı bir milletin olmadığı ve dolayısıyla Aleviliğin asıl Türk dini olduğu söylemleri dile getirilmiş ve bu kitap Cemal Gürsel'in önsözü ile 1962 yılında yeniden basılmıştır (<https://tr.pdfdrive.com/27-may%C4%B1s-bakanlar-kurulu-tutanaklar%C4%B1-cemil-ko%C3%A7ak-d117517128.html>, -(Er Tr: 9.2.2019).

27 Mayıs darbesini yapanların Aleviliği sözü edilen bağlamlarda gündeme getirmelerine karşılık Alevilerin buna nasıl tepki verdiklerinin değerlendirilmesi, veri eksikliğinden dolayı oldukça önemli zorluklar içermektedir. Fakat darbe sonrası Alevi toplumuna mensup heyetlerin Cumhurbaşkanı Gürsel ile görüşmeler yapmaları ve daha sonra bu görüşmelere bağlı meydana gelen bazı faaliyetler, Alevilerin darbecilere olumlu baktığına dair ipuçları içermektedir. Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel ile görüşen Alevi heyetinin başkanlığını yapan ve Alevi siyasallaşmasının öncü isimlerinden olan Cemal Özbey siyasete ilkin DP'den teşkilat görevlisi olarak başlamış, fakat daha sonra DP'nin aleyhine geçmiştir. 60 ihtilalinden sonra açılan davada davacı olan Mustafa Geygel'in avukatı olarak DP'nin kapatılması için çalışmıştır (<https://noktahaberyorum.com/demokrat-partiyi-kapat...-mete-kaan-kaynar.html>- Er Tr: 17.10.2018). Aynı dönemde Cemal Gürsel'in davetiyle Çankaya Köşkü Alevilere açıldı. Alevi ozanlar köşkte ağırlandı. Cumhurbaşkanı ile yapılan görüşmelerin sonucu olarak biri Hacı Bektaş'ta ikisi Ankara'da olmak üzere adı Hacı Bektaş olan üç dernek kuruldu (http://www.cumhuriyet.com.tr...uzun_mucadele.html, -Er Tr: 28.5.2018). İlk Alevi

siyasallaşması olan Birlik Partisinin kurucularından birinin Cemal Özbey olması Alevi toplum öncülerinin de darbecilerin Alevi toplumuna ilgisine olumlu tepki verdiğini göstermektedir.

12 Mart 1971 askeri muhtıra sürecinde Aleviliğin gündeme geldiğini gösteren pek fazla bir veri bulunmamaktadır. 12 Mart muhtırasının verilmesine gerekçe gösterilen parlamento ve hükümetin “yurdumuzu anarşi, kardeş kavgası, sosyal ve ekonomik huzursuzluklar içine sokmuş” olduğu suçlaması ile müdahale meşrulaştırılmıştır (Ertem, 2018: 658). Anarşi olarak ifade edilen olayların o dönemde sol karakterli bir askeri müdahaleye ortam hazırlamak için solcu militanlarca yürütülen eylemler ve şiddet olayları olduğu bilinmektedir. Alevi toplumunun sol guruplara sempati beslediği yetmişli yıllar aynı zamanda Alevilerin solun gölgesinde siyasal bir tutum sergiledikleri ve sol nitelikli bir askeri müdahaleye Alevi düşüncüsü dışında gerekçelerle taraftar olduğu söylenebilir. Bundan dolayı 12 Mart muhtırasına Alevilerin desteğinin sol bir içerik taşıdığı söylenebilir. Diğer taraftan 9 Mart'ta sol nitelikli bir askeri müdahalenin son aşamasına kadar gelindiği fakat bu müdahalenin MİT personeli Mahir Kaynak tarafından deşifre edilmesiyle başarısız olduğu bilinmektedir (Meclis Araştırma Komisyonu Raporu, Kasım 2012, s: 59). Sol nitelikli 9 Mart müdahale planının başarısız olmasıyla 12 Mart muhtırası bir taraftan sağ bir partinin iktidarına son verirken diğer taraftan üç solcu militanı(Deniz Gezmiş, Hüseyin İnan, Yusuf Aslan) idam etmiştir (Meclis Araştırma Komisyonu Raporu, Kasım 2012, s: 34). Benzer tasarruflar Alevilerin 12 Mart muhtırasına cephe almalarına sebep olmuştur denilebilir.

3.3.4.7.2. 12 Eylül 1980 Darbesi ve Aleviler

12 Eylül 1980 darbesinin söylemsel en temel gerekçesi, önlenemeyen anarşiydi. Darbe öncesinde genellikle Alevi inancına mensup olan solcu militanlar ile milliyetçi ideolojiye mensup sağcı militanlar arasındaki yoğun şiddet olayları yaşanmaktaydı. Askeri darbenin anarşiyi durdurma gerekçesiyle siyasal sisteme müdahale etmesinden sonra yapılan yargılamalarda Alevi kökenli militanlar darbenin en ağır sonuçlarını hisseden kesimlerden biri olmuşlardır. Alevilerin seksen öncesi sol ile yaşadıkları kaynaşma, darbenin ağır baskılarından Alevi toplumunun da ağır bir hisse almasına neden olmuştur (Aktay, 2007: 66).

Darbe sonrası izlenen politikalar Alevi toplumu için olumsuz içerikler taşımaktaydı. 12 Eylül 1980’de Türkiye’de yapılan askeri darbe sonrasında siyasal sistemin bazı niteliklerinde meydana gelen değişimler Aleviler için de anlamlı bazı sonuçlar ortaya çıkardı. Bunlardan bir tanesi henüz askeri darbenin etkilerinin devam ettiği 1986 yılında Atatürk Yüksek Kurulu²² ve MGK çerçevesinde gündeme gelen Türk İslam Sentezinin resmi ideolojinin bir umdesi olarak seçilmesinin Aleviler üzerindeki etkisiydi.

1980 darbesinden sonra Türkiye’de siyasal sistem kendini bazı noktalardan yenilemek zorunda kalmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarında dinin yerine ikame edilen milliyet anlayışı ‘din yok milliyet var’ şeklinde formüle edilmişti. 1980 sonrasında bu yaklaşım yerini Türk İslam Sentezine bıraktı (Karabaşoğlu, 1998: 108). Kavram ilkin 1970’li yıllarda Türkiye için en uygun ideolojik yönelime bir cevap bulmak amacıyla Aydınlar Ocağı olarak bilinen bir derneğin hazırladığı raporlar çerçevesinde gündeme gelmişti (Akarçay, 2008: 114). 20 Haziran 1986 tarihinde toplanan ve Cumhurbaşkanı Kenan Evren tarafından yönetilen bir toplantıda, Atatürk Yüksek Kurulu Aydınlar Ocağının ideolojisini oluşturan Türk İslam Sentezine resmi ideoloji kimliğini vermiştir. Aynı toplantıda ‘Türk-İslam sentezini temel alan bir kültürün bütün millete kabul ettirilmesine yönelik bir rapor benimsemiştir.’ (<http://www.cumhuriyetarsivi.com..tml-Er Tr: 26.5.2018>)

Türk İslam Sentezinin bir resmi ideoloji vizyonu olarak öne çıkarılmasına, tek parti döneminde Bektaşî ve Mevlevilere yüklenen ‘milli dinin toplumsal kitlesi olma’ misyonunun bu kez başka bir kesim için öne çıkarılması olarak bakılabilir. İlk aşamada millileştirilmiş dini Türklüğe özel bir forma getirme hedefi için Alevilik ve Mevlevilik öne çıkmaktaydı. Bu aşamada Bektaşî tarikatında kadın erkek beraberliğinde icra edilen hareketli cem törenlerine, içki içmeye(dem) ve nefes ve deyişlerin Türkçe okunmasına vurgu yapılmaktaydı. Türk İslam Sentezi ideolojisinde ise hedef biraz daha genişletilmekte ve “kültürün içerisine, Laiklik unsurunu zedelemeyen, din unsurunu eklemeliyiz. Ümmet ile millet arasındaki ayrım doğru yapıldığı takdirde, dinin milli kültüre destek olacağı görülecektir” denilmekteydi. Böylece milli kültüre katkı yapan unsurlar olarak Bektaşîlik ve Mevleviliğe, kırmızı çizgiler korunmak üzere Sünni İslam da eklenmektedir. Atatürk Yüksek Kurulu raporunda geçen ‘Milli kültürün

²² Atatürk Yüksek Kurulunun kimlerden oluştuğu 17 nolu dipnotta belirtilmiştir.

oluşturulması sürecinde İslam dininin sekülerizasyon vasıflarından istifade etmesini bilmeliyiz' ifadesi sözü edilen devamlılığı ortaya koymaktadır.

Milli din oluşturulması üst başlığı altında yapılan dinin kültürleştirilmesi çalışmalarının ilk toplumsal müttefikleri Alevilerden, ikinci aşamanın toplumsal müttefikleri Sünni cemaat çevrelerinden seçilmişlerdir. İkinci aşamanın birkaç açıdan ilk aşamadan farkları vardır. Birinci aşama yaşayan bir pratikler manzumesinin üzerine bina edilirken ikinci aşama sun'i olarak üretilen bir toplumsal kesim üzerine bina edilmiştir.

Türk İslam Sentezinin bir siyasal rejim ideolojisi olarak öne çıkarılması, hedeflenen sonuçlara ulaşmak için uygun kesimlerle ittifak kurmayı gerektirmektedir. Bu kesimler başta Fethullah Gülen Hareketi olmak üzere 12 Eylül sonrası desteklenen çeşitli cemaatsal yapılarıdır. Bu yapıların ekonomik ve bürokratik imkanlarla desteklenmesi diğer taraftan Alevi toplumunun da dışlanmasını gerektirmekteydi. Aleviler seksen öncesi siyasal atmosferde sol yelpaze ile anıldığı için yeni yönelim olarak Türk-İslam formülasyonunda yer alamamaktaydı.

Yeni söylem Sünni kesime göz kırparken Aleviler ve Kürtleri dışlıyordu. Gelinen noktada 12 Eylül'ün askeri ve sivil kadroları Türk İslam sentezini Anadolu'nun yeni harcı olarak benimsemişlerdi (Karabaşoğlu, 1998: 109). Türk İslam sentezinin Cumhuriyetin ilk yıllarındaki milli din oluşturma hedefinden farkı; yeni dönemde ittifak edilen kesimin Aleviler değil Sünniler olmasıydı. Bu yeni söylem yeni sorunları beraberinde getirdi. Çünkü bu söylem de, Kemalizm'in ilk dönem Türkçü söylemi gibi, dışlayıcı bir niteliğe sahipti.

Türk İslam sentezinin yeni dünya konjonktürü ile de ilgisi vardı. Dağılan SSCB'nin ardından bağımsızlığını kazanan yeni Orta Asya Türk devletleri ile kurulacak ve sürdürülecek olan ilişkilerin alt yapısı Türk İslam Senteziydi. Bu yeni vizyon Türkiye Cumhuriyetinin sol siyasal yelpaze ile kaynaşmış bir imaja sahip olan Alevi kesimi ile mesafeli olmasını gerektiriyordu. Çünkü yeni bağımsızlığını kazanmış ülkeler böyle bir Türkiye'yi eski SSCB ile ilişkilendirebilirlerdi. Bu yeni konjonktür ABD'nin yeni kurulan Orta Asya ülkeleri ile kuracağı ilişkide, Türkiye'ye verdiği rol ile de irtibatlıydı. ABD bu yeni ülkelerle Türkiye üzerinden ilişki kuracaktı. Bunun için de o ülkelerle tarihi bağları olan Türkiye, vazgeçilmez bir müttefik olacaktı. Burada Türk İslam söylemine sahip olan Fethullah Gülen hareketinin araçsal bir rol üstlendiği

görülmektedir. Türkiye’de bu hareketin bürokratik kanallarla desteklenmesi diğer bir yönüyle Alevi toplumunun dışlanmasına neden oldu.

3.3.4.7.3. 28 Şubat 1997 Postmodern Darbesi ve Aleviler

28 Şubat 1997 tarihinde toplanan ve Türkiye siyasi sistemi üzerinde, AB sürecinde yapılan reformlara kadar güçlü bir etkisi olan MGK, dönemin iktidarı olan Refahyol koalisyonunu hedef alan bir muhtıra yayınladı. Bu muhtırada yükselişe geçen irtica tehlikesine karşı alınması gereken somut tedbirler hükümete salık verilmekteydi. Aynı dönemde medyada çıkan yayınlarda İslami camia eleştirilmekte ve irticaya karşı çıkmak için yayınlar yapılmaktaydı. Spekülatif yöntemlerle yapılan yayınlarda toplumun inanç hassasiyetleri Atatürkçülük ve laiklik üzerinden ciddi saldırılara hedef yapılmaktaydı. Toplumun büyük çoğunluğuna göre bu saldırıların arkasında askerinin desteği vardı. Muhafazakar kesimlerde yaygın olarak kabul edilen bir görüşe göre 28 Şubat müdahalesinde ordunun ve bürokrasinin içinde yer alan Alevi kökenli bürokratların önemli bir rolü vardı. Konu hakkında yapılan çalışmalarda bu değerlendirmeyi destekleyecek bir veri bulunamamıştır (<http://sahipkiran.../25/aleviler/>, -Er Tr: 9.2.2019).

Türkiye’de irtica gerekçesiyle askerlerin siyasete müdahalesinden sonra genellikle Alevi konusu da gündeme gelmiştir. Askeri bürokrasi siyasete müdahalesinin toplumsal kesimler tarafından desteklenmesine özel bir önem atfeder. Bu destek müdahalenin en önemli meşrulaştırma aracı olarak işlev görür. 28 Şubatta irtica gerekçesi ile siyasete müdahale edilmesinin meşrulaştırma aracı olarak Alevi toplumunun laiklik hassasiyetinden faydalanılmaya çalışılmıştır. Darbeci askerlerin toplumun bir kesimine dayanarak müdahaleyi meşrulaştırmaya çalışmalarının ilk örneği 27 Mayıs’tır. 27 Mayıs darbesinden sonra Alevilik konusu, resmi ideoloji tarafından Sünnilikle özdeşleştirilen irticaya karşı Kemalizm ve laiklikle özdeşleştirilerek gündeme gelmiştir. Konunun o döneme ait kısmı yukarıda izah edilmiştir. Resmi ideolojinin bu tutumu 28 Şubat sürecinde de aynen tekrarlanmıştır. Asker desteği ile yürütülen irtica karşıtı kampanya toplumsal olarak Alevi nüfusuna dayandırılmaya çalışılmıştır. Bu tutumda etkili olan iki durumdan bahsedilebilir. Bunlardan biri Kemalizm’in Tek Parti Döneminde ‘din yerine milliyet’ tercihinin bağlı olarak Aleviliğe ‘milli din’ rolü yüklemeye çalışmasıdır. Askerin siyasi sistem üzerinde etkili olduğu darbe sonrası dönemlerde, Aleviler

doğrudan böyle bir tartışmanın öznesi olmadıkları halde, Alevilik konusu gündeme gelmektedir.

Konunun diğer boyutu Alevilerin laiklik hassasiyetleri ile ilgilidir. Osmanlı döneminden kalan tarihsel bir tecrübenin Alevi hafızasında bıraktığı bir miras vardır. Buna göre Aleviler Osmanlı hukuku olan şeriata karşı bir tutum içinde olmuşlardır. Çünkü Aleviler Osmanlı döneminde yaşadıkları mezhepsel ve toplumsal sıkıntıları devletin Sünni mezhep olmasına ve şariat hukukunu uygulamasına bağlarlar. Bu yaklaşım Türkiye'deki Caferi mezhepli Şia gurupları hariç bütün Alevi kesimleri tarafından kabul edilen bir düşüncedir. Cumhuriyet döneminde şariat hukukunun kaldırılarak yerine Avrupa'dan kanunların getirilmesi Alevi toplumu tarafından büyük bir inkılap olarak görülmüş ve desteklenmiştir. Alevilerdeki bu hassasiyet, onların siyasal tercihlerinde de büyük bir belirleyici etken olmuş ve demokrasi dışı müdahaleler bu yolla meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Alevilerin İslamcı partilere muhalif siyasal tercihlerde bulunmaları bu önemli nokta ile ilgilidir.

Kemalist ideolojinin Aleviliği Sünniliğe karşı milli bir paravan olarak görmesi ve Alevilerin laiklik hassasiyeti 28 Şubat sürecinde birbiri ile kesişti. Bu dönemde asker siyasal sistem üzerinde ağırlığını göstermekteydi. Alevilik Kemalizm'in tek parti döneminden miras kalan bir konu olarak tekrar gündeme gelmişti. 28 Şubat'ı destekleyen çevreler irtica tehlikesine karşı halkta bir duyarlılık meydana getirmek amacıyla ittifak kuracakları toplumsal kesim arayışında Alevi toplumu ile buluşmak istemişlerdir (Solgun, 2014). Bazı Alevi kesimler RP'nin siyasal sistemi değiştireceği şeklinde kampanyalarına karşı laikliği koruma güdüsüyle 28 Şubatçı güçlerle ittifak kurmuşlardır (<https://www.haksozhaber.net/28-subat-ergenekon-aleviler-ve-sunniler-20222yy.htm>- Er Tr: 9.2.2019). Buna bağlı olarak Alevilerin büyük bir kısmı şariatçı imaja sahip olan RP ile mücadele eden 28 Şubatçı partilere yönelmişlerdir. Alevi örgütlerinden bir kısmının da 28 Şubat sürecinde hükümete el çektirmek isteyen askerlerle aynı tepkilere sahip olduğu bilinmektedir (Massicard, 20017: 205). Alevilerin 28 Şubat sürecine desteğinin özellikle laiklik duyarlılığından kaynaklandığı görülmektedir. 28 Şubat ve sonrasında “sizi bu Sünni dindarların baskıcılığından ancak biz koruruz” mesajı verilince, Alevi kesimde ciddi bir çoğunluk “Ne yapalım, demokrasi olmasa da olur. Sünni korkusu çok daha önde.” deyip bu hareketleri

alkışladılar. Alkışlamasalar bile en azından tepki göstermediler (https://www.tbmm.gov.tr...darbe_muhtira/index.htm, (Er Tr: 6.2.2019).

Genel bir değerlendirme yapılacak olursa Alevi toplumunun askeri darbelerle ilkesel olarak karşı oldukları ve bu konuda demokratik bir tutuma sahip oldukları şeklinde bir sonuca ulaşmak mümkün görünmemektedir. Alevilerin askeri darbelerle karşı 'iyi darbe kötü darbe' şeklinde bir tutuma sahip oldukları ve bu tutumun devamı olarak 27 Mayıs darbesi ve 28 Şubat müdahalesine yakın durdukları, 12 Eylül darbesine ise muhalefet ettikleri en genel bir yargı olarak söylenebilir. Alevi toplumunun askeri darbelerle karşı izledikleri tutumun Aleviliğin teolojik içeriğiyle ve Alevi tarihsel hafızasında yer alan isyan geleneği ile ilişkisi daha derin bir doktriner değerlendirmeyi gerektirmektedir. Türkiye'ye özel şartlardan dolayı bazı Alevi ileri gelenlerinin siyasal sistem üzerinde silahlı-silahsız bürokrasinin ağırlığını görerek inançsal taleplerine çözüm olacak yeni arayışlara yöneldikleri bile görülmüştür²³ (<http://www.milliyet.com.tr/2000/08/13/yasam/yas01.html> 13 Ağustos 2000, Er Tr: 1.7.2012). Bütün bu tespitlere rağmen sayısal veriler dayalı nicel bir araştırmaya bağlı olarak Alevilerin askeri darbeleri desteklediği şeklinde kesin bir değerlendirme yapılamamaktadır.

3.3.4.8. Avrupa Birliği ve Aleviler

Alevi toplumunun örgütlenme düzeyinin artışına bağlı olarak Türkiye-Alevi Toplumunu münasebetleri uluslararası platformlarda da gündeme gelmiştir. Alevilerin gündeme geldiği uluslararası platformların başında AB gelmektedir. AB'nin 1999 yılından itibaren aday ülke statüsüne kavuşan Türkiye'den istediği reformlardan bir kısmı Aleviler ile ilgiliydi. Türkiye'nin demokratikleşme sürecini ve üyelik için gerekli reformları izlemek amacıyla 1998 yılından itibaren düzenli olarak yayınlanan ilerleme raporlarında Alevilerle ilgili talepler dile getirilmiştir. Alevilere yönelik olarak

²³ "Cem Vakfı Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan, siyasi partilerin yıllardır Alevi sorununun çözümü için her defasında söz verdiklerini ama sözlerini yerine getirmediklerini ifade etti. Devlet adamı tutabileceği sözü vermeli ve bunun gereğini yapabilmelidir. Yalancı eşittir siyaset adamı, imajının silinmesi gerekir. Sorunlarımız büyük. Bunların çözümü için söz veren siyasi partiler her defasında sözlerini tutmadılar. Bu yüzden umudumuz Millî Güvenlik Kurulu. Bu meseleyi ancak MGK çözebilir. Buna da inanıyorum" <http://www.milliyet.com.tr/2000/08/13/yasam/yas01.html> 13 Ağustos 2000, (Er Tr: 1.7.2012)

uygulanan ayrımcılıkların ifade edildiği raporlarda Türkiye'nin atması gereken adımlar sıralanmıştır.

Bütün ilerleme raporlarında Alevilerle ilgili konular İnsan Hakları ve Azınlıkların Korunması başlığı altında ele alınmıştır. İlki 1998 yılında yayınlanan İlerleme Raporunda düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne ilişkin bölüm, ülkede 'ibadet özgürlüğüne büyük ölçüde saygı gösterilmeye devam edilmiştir.' denilerek başlamaktadır. Alevi nüfusuna vurgu yapılan raporda din eğitiminin Sünni İslam'a göre verildiği ve bu eğitimi verenlerin hükümetten maaş aldıkları belirtilmektedir. "Din özgürlüğü konusunda, devlet ilkokullarında dinsel eğitim (Sünni) zorunludur. Türkiye'nin Alevi Müslümanları en az 12 milyon kişi olarak tahmin edilmektedir. Sünni din adamlarının aksine, hükümetten maaş alan Alevi din adamları yoktur" (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018) denilen raporda Alevi din adamlarının devletten maaş almaması eleştirilmektedir.

1999 ilerleme raporunda doğrudan Alevilerle ilgili bir kısım yer almamaktadır.

2000 yılı İlerleme Raporunda 'Alevilere yönelik resmi yaklaşımda herhangi bir değişiklik olmadığı' belirtilmektedir. Alevilerin şikayetlerinin, 'Sünni camileri ve dinsel vakıflarının inşası için mali destek' sağlanmasına karşılık aynı desteğin Aleviler için sağlanmadığı ve 'okullarda ve ders kitaplarında Alevi kimliğini yansıtmayan zorunlu din eğitimi verilmesi' üzerinde yoğunlaştığı belirtilmektedir. Bu konuların hassas olduğu vurgulanmakla beraber 'bunlar hakkında açık bir tartışmaya girmek mümkün olmalıdır' denilmektedir (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2001 yılı İlerleme Raporunda 'Sünni olmayan Müslüman topluluklarının durumunda hiçbir gelişme kaydedilememiştir. Alevilere yönelik resmi tutum değişmemiştir. Alevilerin sorunları hala Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından dikkate alınmamaktadır' denilen raporda Alevilerin başlıca şikayetlerinin üç alanda odaklandığı belirtilmektedir. Bunlardan birincisi 'okullarda zorunlu din derslerinin' olmasıdır. İkinci şikayet 'din kitaplarının Alevi kimliğini tanımaması' olarak ifade edilmektedir. Üçüncü konu mali destek ile ilgilidir. Buna göre sadece 'Sünni İslam'a yönelik cami ve vakıflara mali destek' verilmektedir(https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2002 yılı İlerleme Raporunda Alevi konusu, isminde inanç atıflı ifadelerin yer aldığı derneklerin kurulmasına yönelik anayasal yasak ile bağlantılı olarak gündeme gelmektedir. Buna göre; ‘Şubat ayında, Alevi ve Bektaşî Oluşumları Birliği Kültür Derneği, Anayasanın 14 ve 24’üncü maddeleri ve Dernekler Kanununun 5’inci maddesi uyarınca, Müslüman dini topluluklarına atıf yapacak şekilde Alevi veya Bektaşî adı altında dernek kurulamayacağı gerekçesiyle feshedilmiştir.’ Derneğin kararı Yargıtay’a taşınması üzerine, ‘kararın uygulanması, Yargıtay kararına kadar bekletilmektedir.’ İkinci reform paketi ile ‘Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Kanununa değişiklikler getirmiş’ ve kanunun 21’inci maddesini kaldırmak suretiyle toplantı ve gösteri düzenleme hakkı kamu kuruluşlarına da teşmil edilmiştir. Konu ile ilgili yayın yapan ve Türkiye’nin tavrını eleştiren Anadolu’nun Sesi adlı yayın kuruluşuna RTÜK tarafından ilgili kanunun 4(g) maddesi gerekçesiyle 180 gün yayın durdurma cezası verilmiştir. Medeni ve Siyasi Haklarla ilgili değerlendirmede ‘Aleviler konusunda gelişme olmadığı’ belirtilmiştir (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2003 İlerleme Raporunda ‘Sünni olmayan Müslüman toplulukların durumuna ilişkin olarak, Aleviler konusunda bir değişim olmuştur. Nisan 2003’de, daha önce yasaklı bulunan Alevi ve Bektaşî Dernekleri Birliğine, faaliyetlerini sürdürmesine imkan tanıyacak bir hukuki statü tanınmıştır’ denilerek bir önceki ilerleme raporunda belirtilen sorunun çözümüne ilişkin adımların atıldığı belirtilmiştir. Bu ilerlemeyle birlikte ‘Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığında temsil edilmesi ve Alevi kimliğinin okullardaki zorunlu din eğitiminde tanınmaması konusunda sorunların sürdüğü’ belirtilmiştir (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2004 yılı İlerleme Raporunda din özgürlüğü konusunda ‘Sünni olmayan Müslüman azınlıkların statüsünde hiç bir değişikliğin’ olmadığı belirtilmektedir. Aynı raporda ‘Alevilerin bir dini topluluk olarak resmen kabul edilmemesi’ eleştirilmektedir. Rapora göre ‘Aleviler, ibadethanelerini açarken genellikle güçlüklerle karşılaşmaktadırlar ve okullardaki zorunlu dini eğitim, Sünni olmayan kimlikleri tanınamaktadır.’ Zorunlu dini eğitim bir Alevi çocuğun anne ve babası tarafından AİHM’e şikayet edilmiştir. Alevilerin diyanetle ilgili düşüncesinin ifade edildiği raporda ‘Türkiye’nin laik bir devlet olarak bütün dinlere eşit muamele yapması ve tek bir dini (Sünniler) doğrudan desteklememesi gerektiği’ belirtmektedir. Ayrıca raporda

‘Alevilerin hala bir Müslüman azınlık olarak tanınmadıkları’ belirtilmektedir (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2005 yılı İlerleme Raporunda ‘dini özgürlüklere ilişkin olarak, Ekim 2004’ten bu yana, gerek mevzuat gerek uygulama bakımından sadece çok sınırlı gelişme kaydedilmiştir’ denilmektedir. Dernekleri düzenleyen mevzuatta iyileştirmelerin olduğu belirtilen raporda ‘mevcut yasal çerçevenin, dini toplulukların, dinlerini tanıtmak ve korumak amacıyla hukuki bir kişilikle dernek kurma hakkını hala tanımadığını’ vurgulamaktadır. Alevilerin cem evlerinin ibadethane olarak kabul edilmesi ve Diyanette temsil edilmesine ve zorunlu din derslerine ilişkin sıkıntıları devam etmektedir. ‘Sünni olmayan Müslüman toplulukların durumunda bir değişiklik olmadığı’ ve Alevilerin bir dini topluluk olarak resmen tanınmadığı görülmektedir. Alevi cem evlerinin yasal statüsü bulunmamakta ve bunlar kamu bütçesinden mali destek alamamaktadırlar. Raporda cemevi inşası ile ilgili ‘Ocak 2005’te Alevi topluluğunun Ankara’da bir cem Evi inşa etmesine ‘cem evinin bir ibadet yeri olarak değerlendirilmeyeceği gerekçesiyle’ izin verilmemiştir. Alevi örgütlenmesinin artışına değinilen raporda ‘Aleviler taleplerini dile getirmekte daha etkin olmalarına, giderek daha fazla sesli olmalarına rağmen, devlet makamları ve özellikle Diyanet mevcut uygulamayı değiştirme gereğini kabul etmemektedir’ ve ‘Alevi çocukları okullarda, özgün değerlerini kabul etmeyen zorunlu Sünni dini eğitime maruz kalmaktadırlar’ denilmektedir. Zorunlu eğitimle ilgili AİHM’e açılan dava devam etmektedir. Aleviliğin de zorunlu din eğitimine alınması için Şubat 2005’te Eğitim Bakanlığı açıklama yapmıştır. İlerleme raporunda ayrıca Avrupa Konseyine bağlı İrkçılığa ve Hoşgörüsüzlüğe Karşı Avrupa Komisyonu’nun Şubat 2005’te yayınlanan Türkiye’ye ilişkin üçüncü raporunda yer alan ifadelere yer verilmiştir. Bu rapora göre ‘dini eğitim seçmeli olmalı veya tüm dini kültürleri’ kapsamalıdır. Aynı rapor ‘kimlik kartlarında din hanesinin kaldırılmasını’ da tavsiye etmektedir (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2006 İlerleme Raporunda da dini özgürlüklere ilişkin olarak ibadet özgürlüğüne saygının genel olarak devam ettiği belirtilmektedir. Bu konuda sağlanan ilerlemeye ilişkin ‘Alevi topluluğun durumuna dair hiçbir gelişme olmamıştır. Aleviler ibadethanelerini (cem evleri) açmakta güçlüklerle karşılaşmaktadırlar. Cemevleri ibadethane olarak tanınmamakta ve resmi makamlardan mali yardım alamamaktadırlar’

denilmektedir. Alevilerin zorunlu din dersleri ile ilgili sıkıntısı vurgulanmakta ve bu konuda AİHM'deki mahkemenin devam ettiği hatırlatılmaktadır. Önümüzdeki seneden itibaren orta öğretim müfredatında Alevilere değinilmesinin ön görüldüğü; fakat Alevilerin ayrımcı uygulamalarla karşılaşmaya devam ettiği belirtilmektedir (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2007 yılı İlerleme Raporunda da daha önce Alevilerle ilgili belirtilen konuların yer almaya devam ettiği görülmektedir. Buna göre 'dini özgürlüklere ilişkin olarak, ibadet özgürlüğü genel olarak teminat altındadır.' 'Nüfus Hizmetleri Kanununun Uygulanmasına İlişkin Yönetmelik, 2006 Kasım ayında yürürlüğe girmiştir.' Bu yönetmeliğe göre aile nüfus kayıtlarında dine ilişkin olarak talep edilen bilgilerin, sadece vatandaşların yazılı beyanına bağlı olarak yazılması, değiştirilmesi ve silinmesi sağlanmaktadır. Fakat yönetmeliğe rağmen, 'nüfus cüzdanları gibi idari belgeler, doldurulabilecek veya boş bırakabilecek olan din hanesi içermektedir.' 'Bu durum, ayrımcı uygulamalara yol açabilecektir.' Cemevleri ile ilgili sorunlar devam etmektedir. Rapordaki ifadelerle 'Aleviler cem evleri açmakta sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Cem evleri, ibadet yeri olarak tanınmamakta ve resmi makamlardan yardım almamaktadırlar.' Raporda zorunlu eğitimle ilgili din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinin zorunluluğu belirtilmektedir. Önceki raporlarda belirtilen Alevi bir aile²⁴ tarafından AİHM'e açılan dava davacı lehine sonuçlanmıştır. AİHM Ekim 2007'de verdiği kararda oybirliğiyle, 'Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 1 No'lu Protokolünün (eğitim hakkına ilişkin) 2'nci maddesinin ihlal edilmiş olduğuna' karar vermiştir. Bu kararda mahkeme hükümetin Türk toplumundaki dini çeşitliliği gözetmediğini not etmiştir. Yasal düzenlemelerin ve uygulamadaki kısıtlılıkların devam ettiği raporda vurgulanmaya devam etmiştir. Raporda 'düşünce, vicdan ve din özgürlüğü alanında, Kasım ayında kabul edilen mevzuat nüfus kütüklerinde din hanesinin doldurulması gerekliliğinin kaldırıldığı fakat gayri-Müslim cemaatlerin ve Alevilerin karşılaştıkları sorunların devam ettiği' belirtilmiştir (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2008 İlerleme Raporunda Alevi açılımı ile ilgili Türkiye'de gündeme gelen konulara değinilmiştir. Dini özgürlüklere ilişkin olarak, ibadet özgürlüğüne saygının genel olarak devam ettiği belirtildikten sonra Alevilerle ilgili olarak, 'hükümetin bu

²⁴ Hasan ve Eylem Zengin-Türkiye davası (başvuru sayısı: 1448/04)

cemaat ile diyalogun geliştirilmesi ve kaygılarına cevap verilmesi konusunda bir girişimi açıkladığı' belirtilmiştir. Başka yeni bir gelişme olarak 'bir belediye meclisi bir cem evini ibadethane olarak kabul etmiş ve camilerle aynı tarifeden su faturası verilmesi uygulamasını başlatmıştır.' Raporunda hükümetin açıkladığı inisiyatifi tam olarak uygulamadığı ve Alevilerin 'başta eğitim ve ibadethanelere ilişkin olmak üzere, mevcut sıkıntılarının sürdüğü ifade edilmiştir.' Bu sıkıntıların devamından dolayı Başbakan'a Aleviler konusunda danışmanlık yapan bir AKP milletvekili istifa etmiştir.

Eğitim konusunda zorunlu din derslerinin devam ettiği ve AİHM'in önceki raporlarda da bahsedilen kararında bu derslerin bütün dinlerle ilgili bilgilendirmenin ötesinde İslam inancının temel prensiplerini öğretici bir içeriğe sahip olduğu belirtilmekte ve Türkiye'den iç mevzuatını AİHS'nin 1. Protokolünün 2. Maddesine uygun hale getirmesi istenmektedir. Ağustos 2008'de bir Alevi Federasyonu AİHS'nin bu hükmünün uygulanmadığı ve 'yeni ders kitaplarının bir kısım yanlış yönlendirmeler içerecek şekilde Aleviler hakkında yanlış bilgiler içerdiği' iddiaları ile Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi'ne başvurmuştur. Mart 2008'de Danıştay'a açılan iki farklı davada 'Alevi ailelerin çocuklarının din derslerinden muaf olması' yönünde karar verilmiştir. Raporunda 'Cem evleri hakkında biri Danıştay'da olmak üzere mahkemelerde bekleyen iki davanın bulunduğu, her iki davanın da, Alevilerin cem evi inşaatı için arazi taleplerinin reddedilmesiyle ilgili' olduğu belirtilmektedir. Cem evleri ibadethane olarak kabul edilmemekte ve idari makamlardan mali destek alamamaktadır. Raporunda belirtildiğine göre 'düşünce, vicdan ve din özgürlüğü alanında, özellikle Vakıflar Kanunu'nun kabul edilmesi suretiyle ilerleme kaydedilmiştir.' Fakat kanunun uygulanması ile ilgili kaygılar bulunmaktadır. Bu kanunun uygulanması ve 'Alevilerin endişelerinin giderilmesine yönelik çabaların artırılması zorluk arz etmeye devam etmektedir.' Raporunda ilerlemeler olduğu belirtilmekte fakat AİHM'e uygun yasal bir çerçevenin hala sağlanamadığı ifade edilmektedir (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2009 İlerleme Raporunda hükümet yetkililerinin yeni yakınlaşma adımlarından bahsedilmiştir. 'Aralık 2008'de Kültür Bakanı, ilk Alevi Enstitüsünün açılışına katılarak geçmişte devletin yol açtığı acılar nedeniyle Alevilerden özür dilemiştir. Ocak 2009'da Başbakan geçen yıl olduğu gibi bu yıl da Alevilerin iftar yemeğine katılmıştır.' Aynı yaklaşımın bir devamı olarak 'Hükümet, Alevilerin sorun ve beklentilerinin açıkça

tartışılmasına yönelik çalıştaylar düzenlemiş ve bu girişim Alevi cemaatince olumlu karşılanmıştır. Kamu yayın kuruluşu olan TRT’de, Alevilerin Muharrem²⁵ kutlamaları üzerine bir dizi program yayımlamıştır.’ Bu adımlar raporda sembolik jestler olarak değerlendirilmiş ve ‘Kültür Bakanlığının 1993 olaylarının²⁶ mağdurları anısına Sivas’taki Madımak Otelinde bir kültür merkezi kurulmasını gündeme getirmesini o jestlerden biri olarak değerlendirmiştir.

Cem evleri konusunda bazı ilerlemeler sağlanmıştır. Rapordaki ifadelere göre ‘üç belediye meclisi, cem evlerini ibadet yerleri olarak tanımış ve cem evlerine camilere tanınan aynı mali kolaylıkları sağlamıştır.’ Zorunlu din dersleri ile ilgili de mahkemeler tarafından Aleviler lehine kararlar verilmeye başlanmıştır. ‘Antalya, Ankara ve İstanbul’daki idare mahkemeleri, Alevi öğrencilerin zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi dersinden muaf tutulmaları yönünde karar vermiş, İzmir İdare Mahkemesince verilen benzer bir karar da Danıştay tarafından onanmıştır.’ Raporda sağlanan ilerlemelere rağmen devam eden sorunlarla ilgili olarak ‘zorunlu din dersleri’ ve ‘kimliklerde din hanesinin bulunması’ konuları yer almıştır. Cem evleri ile ilgili devam eden iki dava bulunmaktadır. Üç belediye meclisinin cem evlerini ibadethane olarak kabul etmesine rağmen bu mekanların ibadethane olarak tanınmamasına ilişkin genel politika değişmemiştir. Bu ilerleme raporunda Alevilerle ilgili ilk defa dile getirilen konulardan biri de Alevi ibadetlerinin güvenlik güçlerince izlendiği ve kaydedildiği iddiasıdır. Raporda ‘Aleviler aleyhine yayınlardan dolayı üç gazete hakkında Alevi Bektaşî Dernekleri Federasyonu tarafından mahkemeye dava açıldığı ifade edilmiştir. Hükümetin Aleviler ve gayrimüslim cemaatlerle bir diyalog başlattığı belirtilmekte, Aleviler ve gayrimüslim cemaatlerle ilgili kısıtlamalara son veren, AİHS ile uyumlu bir yasal çerçevenin oluşturulmasının gerekliliği vurgulanmaktadır (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2010 İlerleme Raporunda ‘Alevi toplumuna yönelik açılımın devam etmesi, farklı sosyal ve meslek grupları ve Alevi temsilcileri ile yedi çalıştayın yapılmış olması, Şubat 2008 tarihli Vakıflar Kanunu’nun uygulanmasına, bazı gecikmeler ve prosedürel sorunlara rağmen devam edilmesi’ sağlanan ilerlemeler olarak sayılmıştır. Bunlarla

²⁵ Muharrem, Hicri takvimin ilk ayıdır. 10 Muharrem Hz. Hüseyin’in şehit edildiği gündür. Aleviler bu olayın anısına Muharrem ayının ilk günlerinde matem orucu tutarlar.

²⁶ 2 Temmuz 1993 tarihinde bir grup, Pir Sultan Abdal Kültür festivaline ev sahipliği yapan Sivas’taki Madımak Otelini kuşatmıştır. Otelin yakılması sonucunda çoğunluğu festivale katılan Alevi yazar, şair ve sanatçılar olmak üzere 35 kişi ölmüştür. Ölenlerin yarıya yakını Sünni inanışlıdır.

birlikte devam eden sorunlar da dile getirilmiştir. Zorunlu din dersleri uygulaması hala devam etmektedir. AİHM'in bu konuda 2007'de verdiği karar hala uygulanmamıştır. Nüfus cüzdanında din hanesi yer almaya devam etmektedir. Konu ile ilgili Ocak ayında Sinan Işık'ın Türkiye aleyhine AİHM'e açtığı davada mahkeme nüfus cüzdanlarında din hanesinin bulunmasının zorunlu olmasının AİHS'nin ihlali anlamına geldiğine karar vermiştir. Cem evleri ile ilgili açılan davalarda davacı taraflar mahkemeleri kaybetmiştir. Mayıs 2010'da, bir cem evi AİHM'ye başvurmuştur. Cem evlerinin bazı belediye meclisleri tarafından fiilen ibadet yeri olarak tanınmasına rağmen, bunların ibadet yeri olarak tanınmaması yönündeki genel politika değişmemiştir. Raporda Alevilerle diyaloglar devam etmesine rağmen sorunların devam ettiği ve temel haklar konusunda bazı ilerlemeler kaydedildiği belirtilmiştir (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2011 İlerleme Raporunda 2009 Alevi açılımı kapsamında gerçekleştirilen yedi çalışmayı takiben, Mart 2011'de nihai bir rapor yayımlandığı ifade edilmiş ve Milli Eğitim Bakanlığının, Alevilikle ilgili bilgileri de içeren yeni bir din eğitimi kitabı yayımladığı belirtilmiştir. Bu kitaplar, 2011-2012 öğrenim yılından itibaren kullanılmaya başlanacaktır. Raporda cem evleri ile ilgili 'az sayıda belediye meclisinin fiilen cem evlerini ibadet yeri olarak tanıdığı ifade edilmiştir. Yeni bir gelişme olarak Sivas'taki Madımak Otel²⁷ kamulaştırılmıştır. Aleviler, otelin müzeye dönüştürülmesini talep etmişlerdir. Raporda din eğitimi ile ilgili değerlendirmede 'zorunlu din eğitiminin devam ettiği bunun AİHM'de verilen karara aykırı olduğu ve mahkeme kararının henüz uygulanmadığı' belirtilmiştir. Nüfus cüzdanında din hanesi için AİHM'in verdiği kararın yeterince uygulanmadığı, din hanesi boş bırakılanların din derslerinden de muaf tutulmasının nadiren gerçekleştiği raporda ifade edilmiştir. Din hanesine 'İslam'dan başka bir şey yazdırmak isteyenlere görevlilerin baskı uyguladığına dair bilgiler bulunmaktadır. Kimlik kartlarında din hanesinin bulunmasının Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesini ihlal ettiğine dair AİHM'nin 2010 Sinan Işık'ın şikayetine binaen verdiği karar hâlâ uygulanmamıştır. Cem evleri ile ilgili olarak bu mekanların 'ibadet yerleri olarak tanınmadığı, Alevilerin bu yerlerin açılmasında sık sık güçlüklerle karşılaştıkları' belirtilmiştir. İdarenin cem evlerini ibadethane kabul etmemesine karşılık açılan davada mahkeme idareyi haklı bulmuş ve konu AİHM'e taşınmıştır. Alevilerin,

²⁷Kültür Bakanlığı, sembolik bir jestle, 2009 yılında, 1993 yılında hayatını kaybedenlerin anısına Madımak Otelinde bir kültür merkezi kurulması tartışmasını başlatmıştır.

‘yerinde olmayan kısıtlamalar olmaksızın faaliyet gösterebilmelerine yönelik AİHS ile uyumlu bir hukuki çerçeve oluşturulması yaklaşımı diğer raporlarda yer aldığı gibi bu raporda da yer almıştır (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2012 İlerleme Raporunda yer alan bir ifadede ilk defa Kürt Alevilere yönelik bir değerlendirme yer almıştır. Buna göre Başbakan ‘Kasım 2011 tarihinde yaptığı açıklamada 1937-38 tarihleri arasında Tunceli’de (Dersim) ağırlıklı olarak Kürt Alevilerin bulunduğu bölgede devlet tarafından gerçekleştirilen olayların hesabını vermeye hazır olduklarını ifade etmiştir.’ Eğitimle ilgili olarak raporda ‘2012-2013 eğitim-öğretim yılı için Milli Eğitim Bakanlığı tarafından Alevi inancı ile ilgili bilgiler içeren yeni din eğitimi kitapları hazırlandığı’ belirtilmiştir. Diğer taraftan Alevi açılımının sürdürülemediği cem evi sorununun çözülemediği; Alevilerin evlerinin işaretlenmesi şeklinde ayrımcılıkların meydana geldiği ifade edilmiştir. Aynı raporda dile getirilen hukuksuzluklardan biri olarak 2008’de Vakıflar Kanununda yapılan değişiklik gereği olarak el konulan vakıfların taşınmazlarının iadesinin Alevi vakıflarını kapsamaması bir ayrımcılık olarak ifade edilmektedir. Bu raporda da Alevilerin faaliyetlerini kısıtlayan şartların AİHS’ne uyumlu hale getirilmesi belirtilmektedir (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2013 İlerleme Raporunda Kasım 2012’de Cumhurbaşkanının ev sahipliğinde ilk defa Alevi iftarı düzenlendiği ifade edilmiştir. Milli Eğitim Bakanlığınca düzenlenen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarında Aleviliğe de yer verilmiş ve bu derslerden gayrimüslim öğrencilerin muaf tutulduğu belirtilmiştir. Bu raporda da Alevi açılımının gereklerinin yerine getirilmediği, cem evlerinin hala ibadethane kabul edilmediği yeni cem evi açılmasında bazı zorluklarla karşılaşıldığı belirtilmiştir. Diğer taraftan raporda, Alevilerin yenilenen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitabındaki Alevilerle ilgili bilgilerden rahatsız olduğu ve kamu hizmetlerinde ayrımcılığa maruz kaldıkları belirtilmektedir. Camilerin elektrik ve su masraflarının devlet tarafından karşılanmasına karşılık cem evlerinin elektrik ve su giderlerinin devlet tarafından karşılanmamasının ve el konulan vakıfların taşınmazlarının iadesinde Alevi vakıfların istisna bırakılmasının ayrımcılık olduğu konuları da raporda dile getirilen konulardan bazılarıdır. Yapılması gerekenler olarak raporda iç hukukun AİHS’ye uyumlu hale getirilmesi gerektiği

belirtilmektedir (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2014 İlerleme Raporunda cem evinin ibadethane kabul edilmemesi, yeni cem evi açmakta yaşanan güçlükler, yeni hazırlanan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitaplarında Alevilerle ilgili bilgilerin hazırlanmasında bazı Alevi kuruluşlarına başvurulmasına rağmen kitap içeriklerinin bu kuruluşların verdiği bilgilere uygun olmadığı belirtilmiştir. Bu raporda yeni yer alan bir değerlendirme olarak Alevilerin Üçüncü Boğaz Köprüsünün isminin Yavuz Sultan Selim olmasından rahatsız oldukları ifade edilmektedir. Bazı medya kuruluşlarında Aleviler aleyhine ifadelerin yer alması da Alevilerin uğradığı ayrımcılık olarak ifade edilmektedir (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2015 İlerleme Raporunda Aleviler nispeten daha kısaca yer almıştır. Buna göre ‘Yargıtay’ın, cem evlerinin ibadet yeri olarak tanınmasına ilişkin kararının uygulanması ve Alevilere karşı işlenen saldırıların etkili adli takibinin yapılması konuları da dâhil olmak üzere Aleviler ile ilgili bekleyen sorunların da ele alınması gerekmektedir’ denilmektedir. Raporda cem evleri ve zorunlu din kültürü dersleri ile ilgili mahkeme kararlarının din ve vicdan özgürlüğüne saygı için elverişli bir ortamı meydana getirdiği ifade edilmiştir. Zorunlu din derslerinden muafiyet, nüfus cüzdanından din hanesinin yer alması, dini topluluk ve kurumların tüzel kişiliği gibi konulara da özel önem verilmesi raporda yer alan isteklerdendir (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2016 İlerleme Raporunda ‘Ocak ayında Türk hükûmetinin, Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesine, AİHM'nin cem evleri ile ilgili vermiş olduğu karar ve zorunlu din dersleri ile ilgili vermiş olduğu iki adet kararın uygulanması ile ilgili olarak iki eylem planı sunduğu’ belirtilmiştir. Aynı raporda zorunlu din dersleri ve nüfus kartlarında din hanesinin yer alması ile ilgili AİHM kararlarının uygulanmasının özel önem taşıdığı belirtilmektedir. Türk makamlarının Alevi kültürüne yönelik yayım veya yayıncılık faaliyetleri sürdüren bazı medya kuruluşlarının kapatılmasına ilişkin kararı raporda endişe verici gelişmelerden biri olarak yer almaktadır (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

2018 İlerleme Raporunda ‘Hükûmetin AİHM’in cem evleri ve zorunlu din dersleri ile ilgili vermiş olduğu kararların uygulanması ile ilgili olarak 2016’da Avrupa Konseyi

Bakanlar Komitesine sunduğu eylem planını uygulamadığı' belirtilmiştir. Raporla Alevilerle ilgili olarak ifade edilen 'zorunlu din dersleri ve nüfus kimliklerindeki din hanesi ile ilgili olarak AİHM'in verdiği kararların uygulanması için gerekli dikkatin gösterilmesi' istenmektedir. Bütün raporlarda olduğu gibi bu raporda da 'Avrupa standartları ile uyumlu kapsamlı bir yasal çerçeve oluşturulması gerektiği' ifade edilmektedir (https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html- Er Tr: 26.6.2018).

Raporların geneline bakıldığında Aleviler ile ilgili 'Cem evlerinin ibadethane olarak kabul edilmesi ve bütçeden mali destek sağlanması, Zorunlu din derslerinin kaldırılması, nüfus cüzdanlarından din hanesinin yer almaması konuları dikkat çekmektedir. Diyanette Alevilerin temsil edilmesi, Alevi din adamlarına da maaş bağlanması, Din Bilgisi kitaplarında Alevilere doğru bir şekilde yer verilmesi, medyada Aleviler ile ilgili olumsuz yayınların engellenmesi, Alevilerin uğradıkları sosyal, hukuki ve ekonomik her türlü ayrımcılıkların kaldırılması gibi konular da raporlarda yer almaktadır. AB raporlarında dile getirilen bu talepler çeşitli Alevi kesimlerince de dile getirilmiştir.

Alevilerin hem Avrupa'da hem de Türkiye'de geniş bir örgütlenme ağı içerisinde yer almalarından dolayı Türkiye ile ilgili sorunlarını AB üzerinden Türkiye'ye iletebildikleri görülmektedir. Bunun bir belirtisi olarak örgütlenme düzeyi düşük olan Arap Aleviler ve Şiiliğe yakın Azeri Türklerin bu konuda diğer Türk ve Kürt kökenli Aleviler kadar başarılı olamadıkları görülmektedir.

3.3.4.9. AK Parti Dönemi ve Aleviler

AK Parti milli görüş hareketinin yenilikçiler ve gelenekçiler olarak ikiye ayrılmasından sonra yenilikçi kanadın 2001 yılında partileşmesinden doğmuş bir parti olarak 2002 kasım ayında iktidara gelmiştir. Bu dönemde 28 Şubat 1997 askeri müdahalesinin Türkiye siyaseti üzerindeki etkisi yoğun olarak devam etmekteydi. 28 Şubatın müdahalesinin gerekçesi olarak görülen milli görüş hareketinin içinden çıkan AK Partinin 2002'de iktidara gelmesiyle birlikte Laiklik tartışmaları yeniden alevlendi. Laiklik konusunda özel bir hassasiyete sahip olan Alevi toplumu bu süreçte iktidar muhaliflerinin özel bir anlam yükledikleri bir kesim olarak gündeme gelmişlerdir. Kaygıların temeli milli görüş geleneğinden gelen bir parti olarak AK Partinin özellikle Alevi toplumunu ilgilendirir şekilde siyasal sistemi İslamileştireceği ve bu yolla Alevi

toplumunu da siyasal zor içeren yöntemlerle Sünni İslam'a asimile edeceği konularında odaklanmaktaydı. AK Parti iktidarı bu tür kaygıları AB üyeliği sürecine daha yoğun şekilde katkı sağlamakla bertaraf edici bir yöntem izledi. Batı dünyasına karşı İslam Birliğini savunan ve AB'yi bir 'Hıristiyan kulübü' olarak değerlendirmek milli görüşün dış politikasının ana eksenini oluşturmaktaydı. AK Partinin milli görüşün bu yaklaşımına aykırı olarak laikliği de garanti altına alacak olan AB reformlarına yönelmesinin hedeflerinden biri kendisine yönelen 'laiklik karşıtı' suçlamalarını etkisiz hale getirmektir. İktidar partisi bu yolla İslamcı gizli bir ajandası olmadığı ve demokratikleşmeye içtenlikle inandığı mesajı vermekteydi.

İktidar karşıtı kesimlerin laiklik üzerinden gösterdikleri tepkilerin toplumsal olarak Alevilere dayandığı görülmüştür. Askerin siyaset üzerindeki etkisinin demokratik bir çerçeveye oturtulması amacıyla yapılan yasal düzenlemeler, siyasal sistem üzerinde askeri vesayeti savunan kesimlerin AK Partinin 'laiklikle problemlili bir yaklaşıma sahip olduğu' argümanı ile engellenmeye çalışılmıştır. Bu söylemle laiklik hassasiyeti olan çevrelerin mobilize olması sağlanacaktı. Ayrıca AB'nin laiklik konusundaki duyarlılığından iç siyasette iktidar partisi aleyhine faydalanma amacı güdülmekteydi. Bu tepkilerin amacının askeri vesayeti sürdürmeye yönelik olduğunu söylenebilir. Konunun Alevi toplumu ile ilgisi bu noktadan itibaren başlamaktadır denilebilir. Bu süreçte Alevi toplumunun laiklik konusundaki hassasiyeti, askerin siyaset üzerindeki etkisinin kırılmasına yönelik reformları engellemek amacıyla araçsallaştırılmıştır. Diğer bir ifade ile Alevilerin laiklik duyarlılığı, laiklikle problemlili bir siyasal gelenekten gelen AK Parti iktidarının askeri vesayeti kaldırma yönelimine karşı fonksiyonel görülmüştür. Laiklik söylemiyle ortaya çıkan cumhuriyet mitingleri sözü edilen araçsallaşmanın en somut göstergesi olmuştur. 2007 yılında yeni Cumhurbaşkanı seçilmesi gündeme geldiğinde özellikle başörtüsü üzerinden yoğun laiklik tartışmaları yaşanmış ve cumhuriyet mitingleri bu tartışmaların bir parçası olarak organize edilmiştir. Tepkilerin amacı laiklikle bağdaşmayacak bir nitelikte olduğu ileri sürülen AK Parti Cumhurbaşkanı adayını Abdullah Gül'ün Cumhurbaşkanı seçilmesine engel olmaktı. Cumhuriyet mitinglerine Alevi STK'ları ve toplumu yoğun ilgi göstermiştir (<https://www.evrensel.net/haber/244203/aleviler-daha-genis-birlik-istiyor>, Er Tr: 30.1.2019). Cumhuriyet mitinglerinin ve dindarlık gerekçeli Abdullah Gül'ün Cumhurbaşkanlığını engelleme çabalarının 2007 genel seçimlerinde AK Partinin aldığı

oy oranını yükselttiği söylenebilir. AK Partinin Sünni İslam'ın siyasal temsilcisi olarak değerlendirilip engellenmeye çalışılması Sünni dinsel hassasiyetin AK Partiye daha fazla yönelmesine neden olmuştur.

AK Parti genel başkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın Alevilerle ilgili kullandığı ifadeler partinin Sünni inancı mesaj verir nitelikte olduğu görülmektedir. “Dedelerden icazet almayacağız.” “Beni bir mezhebin temsilcileri yargıladı.” gibi ifadelerle Aleviliği muhalif bir kodda değerlendirdiği görülmektedir (Cansun, 2013: 458). AK Parti liderinin Aleviliği İslam'ın içinde bir mezhep olarak değerlendirdiği, Alevilikle ilgili başka değerlendirmelere soğuk yaklaştığı da dikkat çekmektedir. 2007 seçimlerinde üç Alevi milletvekilinin AK Parti'de yer alması partinin Alevi toplumunun da seçmen desteğini önemseydiğini göstermektedir (<http://www.milliyet.com.tr/-ak-parti-de-3-alevi-milletvekili-mi-var--siyaset-1309042/>, Er Tr: 30.1.2019).

AK Parti döneminde Alevi STK'larının genellikle iktidar aleyhine bir siyasal tutum sergiledikleri görülmüştür. 2009 yılında başlayan Alevi açılım süreci bazı Alevi kesimlerce olumlu bir adım olarak değerlendirildi ise de AK Parti hakkında genel Alevi yaklaşımının olumsuz olduğu söylenebilir (<http://www.agos.com.tr/tr/yazi/6456/devletve-ak-parti-alevilerin-chpli-olmasindan-memnun>, Er Tr: 30.1.2019). Alevi STK'ları medyada çıkan beyanlarında genellikle iktidar partisini eleştirmişlerdir (Cansun, 2013: 456).

Tablo 3.2 2002-2018 Arası Tunceli İline Ait Genel Seçim Sonuçları

Tunceli seçim sonuçları	2002 %	2007 %	2011 %	2015(Haz.) %	2015(Kasım) %	2018 %	2018 (%) Başkanlık
AK Parti	6.6	12.3	15.7	11.5	12.9	14.7	Tayyip Erdoğan: 8.7
CHP	24.6 (2 MV)	16.6	57.5 (2 MV)	20.5	27.9 (1 MV)	26.3 (1 MV)	Muharrem İnce: 58.1
DEHAP/ Bağımsız/ HDP	32.5	60 (2 MV)	22.3	60 (2 MV)	54.8 (1 MV)	51 (1 MV)	Selahattin Demirtaş:21.1

Kaynak: <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/sspsCumhurbaskaniYeni.jsf?cid=20398>, (Er Tr: 31.1.2019), <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/sspsYeni.jsf?cid=20398>, (Er Tr: 31.1.2019), <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/ssps.jsf>, (Er Tr: 31.1.2019)

Alevi toplumunun siyasal olarak AK Partiye mesafeli olduğu, Alevi nüfusunun homojen olarak bulunduğu bölgelerin seçim sonuçlarından da anlaşılmaktadır. Tablo 3.2 de görüldüğü gibi Kürt Aleviliğinin merkezi olan Tunceli’de AK Partinin oylarını % 6.6’dan % 15’lere kadar yükselttiği görülmektedir. Fakat bu yükselişin doğrudan Kürt Alevilerin AK Partiye yönelişinden kaynaklandığını gösterir bir veri bulunmamaktadır (Bingöl, Kaçer, 2018: 84). Çünkü bu ilde az da olsa Sünni inanişaya mensup nüfus da bulunduğu için AK Partiye verilen desteğin Kürt Alevilerinden geldiği sonucuna varılamamaktadır. Başkanlık seçiminde Erdoğan’ın aldığı oyun partisinin aldığı oy oranından bir miktar fazla olması Erdoğan’ın az da olsa Kürt Alevilerinden oy almış olabileceğini gösterir.

Tablo 3.3 2011-2018 Arası Arguvan İlçesine Ait Genel Seçim Sonuçları

Arguvan seçim sonuçları	2011 %	2015(Haz.) %	2015(Kasım) %	2018 %	2018 (%) Başkanlık
AK Parti	20.1	15.4	19.2	15.6	Tayyip Erdoğan: 18.9
CHP	73.5	56.8	57.3	52.5	Muharrem İnce: 71.6
DEHAP/ Bağımsız/ HDP	4.6	22.8	19.8	26.6	Selahattin Demirtaş: 8.3

Kaynak: <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/sspsCumhurbaskaniYeni.jsf?cid=20398>, (Er Tr: 31.1.2019), <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/sspsYeni.jsf?cid=20398>, (Er Tr: 31.1.2019), <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/ssps.jsf>, (Er Tr: 31.1.2019)

Malatya iline bağı Arguvan ilçesi Türk etnik kökenli Alevi nüfusunun ağırlıkta olduğu nadir yerleşim yerlerinden biridir. Bu ilçenin 2011 yılından sonraki seçim sonuçlarına bakıldığında AK Partinin % 15-20 arası bir oy aldığı görülür. Bu ilçede nüfusun az bir kısmının Sünni inanlı olduğu düşünülürse buradaki Alevilerin AK Partiyi ve Erdoğan'ı az da olsa destekledikleri şeklindeki bir sonuca ulaşamamaktadır.

Benzer sonuçların Arap Alevileri açısından da geçerli olduğunu seçim sonuçlarından anlaşılmaktadır.

Tablo 3.4 2011-2018 Arası Samandağ İlçesine Ait Genel Seçim Sonuçları

Samandağ seçim sonuçları	2011 %	2015(Haz.) %	2015(Kasım) %	2018 %	2018 (%) Başkanlık
AK Parti	9.6	5.7	6	5	Tayyip Erdoğan: 6.9
CHP	86.3	58.2	71.7	57.9	Muharrem İnce: 89.9
DEHAP/ Bağımsız/ HDP		12.5	19.3	32.3	Selahattin Demirtaş: 1.6

Kaynak: <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/sspsCumhurbaskaniYeni.jsf?cid=20398>, (Er Tr: 31.1.2019), <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/sspsYeni.jsf?cid=20398>, (Er Tr: 31.1.2019), <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/ssps.jsf>, (Er Tr: 31.1.2019)

Hatay iline bağı Samandağ ilçesi Arap Alevileri olarak bilinen Nusayrilerin nüfusun büyük bir kısmını meydana getirdikleri yerleşimlerden biridir. Bu ilçenin 2011 yılından sonraki seçim sonuçlarına bakıldığında AK Partinin % 9-5 arası oy aldığı görülür. Bu ilçedeki nüfusun da küçük bir kısmının Sünni inanlı olduğu düşünülürse buradaki Alevilerin AK Partiyi ve Erdoğan'ı az da olsa destekledikleri şeklindeki bir sonuca ulaşamamaktadır.

Genel olarak bu seçim sonuçlarına bakıldığında Alevi toplumunun AK Parti tarafından başlatılan Alevi açılımına rağmen bu partiyi desteklemedikleri görülmektedir. Alevilerin AK Partiye karşı besledikleri önyargının partinin İslamcı geçmişi ile ilgili olabileceği gibi Alevi toplumunun bu partinin döneminde de özellikle yüksek düzeyli bürokrat atamalarında uğradığı ayrımcılıkla da ilgili olabilir. Diğer taraftan AK Partinin Alevi toplumunu Sünni inanişına has bir bakış açısıyla değerlendirmesi Alevilerin bu partiye kendi inanç kodları ile yaklaşımlarına neden olmaktadır. Bu yönüyle konu bir toplumsal kesimin eşit yurttaşlık hakkından gereğince faydalanamama sorunu olmaktan çıkarak farklı inançtan kesimlerin birbirine muhalif tutum sergilemesine dönüşmektedir.

3.3.4.9.1. Alevi Açılımı(2009-2010)

AB ilerleme raporlarında sıkça dile getirilen Alevilerle ilgili taleplerin Türkiye Hükümeti tarafından yerine getirilebilmesi ve Alevi vatandaşların sorunlarının daha geniş bir çerçeveden ele alınabilmesi amacıyla 2009 yılında AK Parti Hükümetince Alevi açılımı gündeme getirildi. Açılımda Alevi toplumunun gelinen zaman dilimi itibarıyla yaşadıkları haksızlıklar, mağduriyetler ve ayrımcılıklar çözüm yollarıyla beraber ele alındı. Çalıştaylara Alevilerin çeşitli kesimlerinden temsilciler ile Sünniliğe mensup bir kısım aydın ve yazarlardan yaklaşık 400 kişi katıldılar. İlki 3-4 Haziran 2009 tarihinde Ankara'da yapılan çalıştayların sonuncusu 27-30 Ocak 2010 tarihinde yapıldı. Çalıştaylarda ortaya çıkan sonuçlar rapor haline getirilerek hükümet yetkililerine takdim edilmiştir. Çalıştayların koordinatörlüğünü yürüten Necdet Subaşı yapılan bu çalışmaların izole yaşam şekline bağlı olarak toplumlar arasında meydana gelen önyargıların bertaraf edilmesinde önemli bir hizmet gördüğünü ifade etmektedir (<http://www.nec..asi.com...>- Er Tr: 28.6.2018).

Alevi çalıştaylarında değerlendirilen konulara bakıldığında AB ilerleme raporlarında 'İnsan Hakları ve Azınlıkların Korunması' bağlamında istenen reformların ana başlıkları oluşturduğu görülmektedir. AB ilerleme raporlarına Alevi dernek ve vakıfların çalışmaları sonucunda giren Alevi talepleri Alevi açılımında yapılan çalıştayların da ana konularını meydana getirmekteydi.

Çalıştaylarda konuların ele alınış şekillerine bakıldığında mevcut Alevi dillendirmesine ek olarak, konunun Aleviler dışındaki toplum kesimi mesela; Sünniler

açısından getireceği sonuçlar üzerinden ele alındığı dikkat çekmektedir. Diğer taraftan Alevilerin ülkenin bütünlüğü ve toplumsal barış konusunda hassas davrandıkları dikkat çekmektedir. Dikkat çeken konulardan bir tanesi Alevilerin taleplerini dile getirirken Kemalist inkılaplardan biri olarak tekke ve zaviyeleri yasaklayan kanunun kaldırılmasını talep etmekten özenle kaçınmalarıdır. Aleviler Bektaşî Dergahını da kapatan bu kanunun değiştirilmesinin Kemalizm'i tartışmaya açma ihtimalinden çekinmektedirler. Tartışmanın derinleşmesini ve daha sağlıklı sonuçların ortaya çıkmasını engelleyen bu yaklaşım AB ilerleme raporlarında da yer almaktadır. "Bu konular oldukça hassastır, fakat bunlar hakkında açık bir tartışmaya girmek mümkün olmalıdır" denilen raporlarda konunun derin boyutlarıyla tartışılmasının önemine dikkat çekilmektedir.

Çalıştayın amaçları ön raporda şu şekilde sıralanmıştır:

- İlgili kamuoyunun Alevilik hakkındaki belli başlı değerlendirmelerine ulaşmak,
- Alevilerin temel sorunları hakkındaki görüşlerine ulaşmak,
- Alevi sorununun çözümü konusunda ne tür önerilere sahip olduklarını gözlemlemek,
- Genel kamuoyunun açılım bağlamında oluşturabileceği refleksleri tespit etmek,
- Birlik, beraberlik ve kardeşliğin önündeki engelleri belirlemek, fırsat ve imkân alanlarını çoğaltmak,
- Bir yol haritası için gerekli olan bilgi akışını kontrol etmek

(<http://www.alevicanlar.net/konu/alevi-calistaylari-on-raporu-tam-metin.7551/>- Er Tr: 28.6.2018).

Doğrudan Alevi sorunları ve taleplerinin değerlendirildiği 7. Çalıştayda ele alınan konular ise şunlardır:

1. Alevilik: Çerçevlendirme Sorunları
2. Kimlik ve Beyan Sorunları
3. Anayasal ve Hukuksal Sınırlar
4. Diyanet İşleri Başkanlığı
5. Zorunlu din dersleri
6. Madımak Otelinin Düzenlenmesi
7. İnanç Rehberleri (Dedelik)
8. Cemevlerinin Statüsü

Son çalıştayda ele alınan Aleviliğin tanımlanmasına ilişkin birinci başlıkta Aleviliğin ‘İslam üst başlığı altında “hak-Muhammed-Ali” kavramları etrafında oluşan bir inanç ve erkan yolu’ olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Aleviliğin tanımlanması tartışmalarında özellikle Alevi katılımcıların devletin Aleviliğe bir tanım getirmek gibi bir hakkı olmadığı hassasiyeti üzerinde durulmuştur. Daha başka bir ifade ile Aleviler Aleviliğin tanımlanmasının bizzat Alevilere bırakılması gereken bir konu olduğunu dile getirmişlerdir. Aynı başlık altında Aleviliğin İslam içi ve dışı oluşu da tartışma konusu olmuştur. Sonuç olarak yukarıda verilen en genel tanım, üzerinde uzlaşılan görüş olmuştur (Alevi Çalıştayları Ön Raporu, 2010).

Kimlik ve Beyan Sorunlarına ilişkin müzakerede Aleviler Alevi kimliği üzerinden uğradıkları ayrımcılıkları dile getirmişlerdir. Bu ayrımcılıkların nedenleri vurgulanmıştır. Günümüz Alevi toplumu arasında, kamu atamalarında ve ekonomik paylaşımında Alevilere ayrımcılık yapıldığı algısı yaygın olarak vardır.

Anayasal ve Hukuksal Sınırların konuşulduğu toplantıda Aleviliğin Tekke ve Zaviyeler Kanunu ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu üzerinden konuşulmasının sakıncalı görüldüğü ifade edilmiştir. Alevi katılımcıları konunun bu kadar derinliğe inilmeden basit mevzuat düzenlemeleri ile çözülebileceğini ifade etmişlerdir.

Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili müzakerede Diyanetin resmi bir kurum olarak laiklikle bağdaşmadığı ifade edilmiş fakat Türkiye’nin kendine has şartları ileri sürülerek lağvedilmesinin mümkün olmadığı düşüncesi katılımcılar tarafından benimsenmiştir. Diyanetin Türkiye’deki birçok dini gurubu temsil edecek şekilde özerkleştirilmesi de konuşulan öneriler arasında yer almıştır. Aleviler Diyanet hizmetlerini kendilerine verilmiş bir hizmet kategorisinde görmediklerinden dolayı bu kurumu besleyen vergilerden de muaf tutulmak istemişlerdir. Bu konu da bir öneri olarak kayda geçilmiştir.

Zorunlu Din Derslerinin müzakere edildiği toplantıda bu ad altında verilen eğitimin Alevi inancı ile örtüşmediği ve Sünniliği esas aldığı için Alevlere de zorunlu olmasının asimilasyon anlamına geldiği ifade edilmiştir. Çözüm olarak zorunlu din derslerin kaldırılması yerine müfredatın Alevi hassasiyetlerini de dikkate alacak şekilde yeniden düzenlenmesi üzerinde durulmuştur. Diğer bir seçenek olarak anayasada mevcut olan özel bir durumdan bahsedilmiştir. Buna göre anayasa isteğe bağlı din

öğretimini vermeye fırsat veren bir seçeneği de ön görmektedir. Alevilerin anayasanın bu maddelerinden faydalanmalarının da mümkün olduğu vurgulanmıştır.

Madımak Oteli düzenlemesinin konuşulduğu müzakerede Sivas'ta meydana gelen ve 21'i Alevi 35 kişinin hayatını kaybettiği olaya bir Alevi Sünni çatışması olarak bakılamayacağı hem Alevi hem de Sünni katılımcılar tarafından ifade edilmiştir. Otel ile ilgili Alevi talebi buranın bir müze haline getirilmesidir. Fakat toplantıda bunun bazı sakıncaları dile getirilmiş bunun yerine binanın yıkılması ve yerinin park yapılması önerisi üzerinde durulmuştur. Ayrıca Sivas olaylarının aydınlatılması için girişimde bulunulması teklif edilmiştir.²⁸

Dedelik kurumunun konuşulduğu müzakerede dedelerin Alevi cem törenlerinin ve diğer ibadet ritüellerinin en merkezinde yer aldıkları ifade edilmiştir. Buna rağmen modernliğin hakim olduğu son süreçlerde dedelerin eski fonksiyonlarını kaybettikleri ifade edilmiştir. Yeni dönemde dedelerin modern dönem ihtiyaçlarını da karşılayacak şekilde yeniden eğitilmesi teklifi üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır (Nihai Rapor, 2010: 170). Dedelere maaş konusu da toplantıda konuşulan konular arasında olmuş, fakat bu konuda uzlaşılan bir sonuca ulaşılamamıştır.

Cemevlerinin statüsünün konuşulduğu müzakerede cem evlerinin ibadethane olup olmadığı konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Bu tartışmalarda Sünni tepkiyi ifade edenler cem evlerinin ibadethane kabul edilmesinin cemevi ile camiye eşdeğer düzeye çıkaracağını savunmuşlardır. Diğer taraftan cem evinin ibadethane olarak kabul edilmesinin diğer tarikat dergahlarının resmi statülerini ve buna bağlı olarak Tekke ve Zaviyeler Kanununu gündeme getireceği dile getirilmiştir. Bunun yerine cem evlerinin de ihtiyaçlarının karşılanacağı hukuki bir statünün kazandırılmasının cem evleri için daha işlevsel görüldüğü belirtilmiştir. Bunun için mevzuatta ibadethanelerden bahseden metinlere “Birer inanç ve erkân merkezi olarak değerlendirilen cem evleri de kanunlarda ibadethanelere tanınan bütün imkânlardan yararlanır.” Ya da “Cemevlerine de aynı imkânlar sağlanır.” ifadeleri eklenerek cem evlerine de hukuki statü sağlanabileceği önerisi kabul edilmiştir (Nihai Rapor, 2010: 176).

Çalıştay sonuçları Nihai Rapor haline getirilerek hükümete sunulmuştur.

AK Partinin Alevilerle ilgili yapacağı açılımın ilk işaretleri 2007 yılında Alevi Siyasal Hareketinde tecrübeli bir isim olan Reha Çamuroğlu'nun Başbakan tarafından

²⁸ Madımak Oteli kamulaştırılarak 2011 yılında Kültür Merkezine dönüştürülmüştür.

danışman olarak alınması ve milletvekili seçtirilmesiyle verilmiştir. AK Partiden milletvekili olan Reha Çamuroğlu Alevi açılımı sürecinde aktif rol oynamıştır.

Açılım Alevi kesimler arasında birbirinden farklı tepkilere neden olmuştur. Süreç devam ederken Alevi yaklaşımı, ihtiyatlı bir iyimserlik ve bekle gör tedirginliği olarak ifade edilebilir. Aleviler iktidara bilinen Sünni İslam çizginin temsilcisi olarak baktıkları için atılan adımlar kuşkuyla karşılanmaktaydı. Bu kuşku Alevilerin siyasi iktidarlara ve özellikle de Siyasal İslamcı iktidarlara karşı taşıdıkları, özel hayata müdahale tedirginliğinin bir devamı olarak görülebilir. Bu yaklaşıma göre Alevi açılımı Alevilerin Sünniliğe asimilasyonunun bir hazırlık çalışmasıydı. Bir kısım Aleviler ise açılıma sorunların ifade edileceği bir platform olarak ilgi duydular.

Çalıştaylardan sonra hükümete iletilen raporun gereklerinin yapılmamasının Alevilerin iktidara olan güvensizliklerini arttırdığı söylenebilir. Reha Çamuroğlu Alevi Açılımının gereklerinin yerine getirilmediğini savunmaktadır. Bunun nedeninin de Türkiye'nin Suudi Arabistan, Katar ve Birleşik Arap Emirlikleri gibi Sünni ülkeler arasında lider olma arayışı olduğunu ileri sürmektedir. İç politikada Alevi kesimlere yakın durmak İran ve Suriye ile yakın durmak anlamına geleceği için bu duruş Sünni ülkeler nazarında Türkiye'yi zor durumda bırakabilir. Çamuroğlu'nun dikkat çektiği diğer nokta Türkiye ile Suriye arasındaki konular ile ilgilidir. Suriye rejiminin Arap Aleviliği olarak bilinen Nusayriliğe yakın olması, Suriye rejimine muhalefet eden Türkiye'nin Alevilerle yakın durmasına imkan tanımamaktadır. Reha Çamuroğlu açılım sürecinde Türkiye'nin yapması gerekenleri yerine getirmemesini Suudi rejimine yakınlık ve Suriye rejimine muhalefet üzerinden açıklamakta ve bunun Alevilerde büyük bir hayal kırıklığı meydana getirdiğini belirtmektedir (<http://www.hurriyet.com.tr...-maras-icin-niye-ozur-dilemiyor-27592342-> Er Tr: 28.6.2018). Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı 2011 yılında Alevi açılımı için ortaya çıkan Nihai Raporu eleştiren bir 'karşı rapor' düzenlemiş ve çalıştaylar sonucu hazırlanan raporu da Alevilerin 'gerçek sorunları yerine,' 'makbul Alevilikleri ve Alevileri üretmeye' yönelmekle suçlamıştır. Tavırlarını da 'bu raporda dile gelen zihniyeti "tümüyle, toptan reddetmeyi" örgütümüze, Alevilere ve tarihe karşı bir borç ve saygın bir görev biliriz' şeklinde ifade etmişlerdir (<http://hacibektasvakfi....aleviler-artik-burada-oturmuyor.doc> - Er Tr: 28.6.2018).

Aleviliğin Türklüğe has bir inanış olarak kabul gördüğü Baba Mansur Ocağı da çalıştay raporuna oldukça eleştirel bakmaktadır. Eleştiriler genellikle ‘birlik bütünlük söylemleriyle Alevi haklarının çiğnenmesine’ ve ‘örtük şekilde Sünni rızayı dayanan çözümlere’ yöneltilmektedir (<http://www.babamansur.org.tr/yazarlar.asp?..kat=12-> Er Tr: 28.6.2018).

Alevî-Bektaşî Araştırmaları Merkezi Direktörü Şenol Kaluç raporun tamamen Sünni bir yaklaşımla ve devleti merkeze alarak hazırlandığını ifade etmektedir (2011: 123). Alevi Açılımı Cumhuriyet tarihinde bir ilk olmakla önem kazanmakta ve bundan sonraki çalışmaların başlayacağı noktanın neresi olacağına işaret etmektedir. Hazırlanan raporun eleştiriye açık olması sürecin devam ettiğini ifade eder. Çünkü konu ile ilgili tartışma hala devam etmektedir. Alevi açılımının AK Partiye oy kazandırdığı şeklinde bir sonuca ulaşmak pek mümkün görünmemektedir. Alevilerin Nihai Rapor üzerinden önceden var olan önyargılarını temellendirecekleri bir gerekçe elde ettikleri söylenebilir.

AK Parti döneminde Aleviler ile ilgili yapılan açılım her ne kadar gerekleri yerine getirilmeyen bir teşebbüs olarak kalmışsa da diğer taraftan yapay gündemler yoluyla birbirini ile yabancılaşan kesimlerin müzakere ortamlarında bir araya gelip sorunları tartışma atmosferi yakalanmıştır. Daha öncesinde böyle bir gündemle bir araya gelmeleri mümkün görülmeyen toplumsal kesimler bir araya gelerek müzakere imkanına sahip olmuştur. Bu ise karşılıklı önyargıların bertaraf olmasına katkı sağlamıştır.

3.3.4.10. Kürt Siyasal Hareketi(HDP) ve Aleviler

Kürt siyasal hareketi Türk siyasetinde legal bir siyasal parti formatında Haziran 1990 yılında SHP’den ihraç edilen Kürt kökenli bazı milletvekilleri tarafından Halkın Emek Partisi(HEP) adıyla kuruldu. Aynı süreçte illegal siyasal faaliyetler ve terör eylemleri yürüten PKK’nın kullandığı metotlar legal alanda siyasal hayata giren Kürt siyasal hareketinin faaliyetlerinin de PKK ile ilişkilendirilmesine neden oldu. Kürt hareketinin terör eylemleri gerçekleştiren PKK’nın etkisinde siyasal faaliyetler yürütmesi partilerinin yasal olarak kapatılmasının neden olmaktaydı. Doksanlı yıllarda yapılan seçimlerde Kürt hareketini temsil eden partilerin yüzde on barajından dolayı meclise girememesi bu partinin doğal müttefikleri olarak kabul ettiği Kürt toplumundan başka kesimlerle ilişkiler geliştirme stratejisine yöneltmiştir. Kürt hareketinin bu

stratejiye uygun olarak ilişkiye geçtiği toplum kesimlerinden bir de Aleviler olmuştur. Partinin özellikle Kürt etnik kökeninden olan Alevilerle doksanlı yıllardan itibaren belirli düzeyde ilişkiler geliştirdiği ve bunda da başarılı sonuçlar elde ettiği görülmektedir.

Kürt hareketi içinde Kürt kökenli Alevilerin yer almasının tarihi Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar gitmektedir. Bu dönemde özellikle batı Dersim bölgesindeki Alevi Kürtler tarafından bağımsız Kürdistan talebi ile çıkan Koçgiri isyanı Kürt ulusal hareketine Alevi Kürtlerin ilgisini gösteren olaylardan birisidir(Gezik, 2016: 78). Türk milliyetçiliğine benzer Kürt hareketinin içinde de ‘Kürt milli dininin’ oluşturulma çabası Kürt hareketini Alevilikle ve Alevi Kürtlerle buluşturan önemli bir nokta olarak gündeme gelmiştir. Soğuk savaşın Türkiye’de siyasal olarak ağırlığını hissettirdiği yetmişli yıllarda Alevi toplumunun sol söylemle bütünleşik siyasal tutumu sol karakterli Kürt hareketinin Alevilikle iç içeliğine katkı sağlamış ve doksanlı yıllardan itibaren meydana gelen Kürt- Alevi ittifakının altyapısını ve kuluçka dönemini oluşturmuştur.

Seksen sonrası Kürt hareketinin kimlik siyaseti çerçevesinde Türk siyasetinde bir aktör olarak görülmeye başlanmasıyla beraber meydana gelen ulusallaşma yönelimi çerçevesinde, Kürt toplumuna ulusal din inşa etme süreci başladı. Bu süreç Kürt hareketinin ‘Kürt milli dininin’ Alevilik olduğu sonucuna ulaştırdı. Kürt ulusalcılarına göre Alevilik Kürtlerin İslam öncesi dini olan Zerdüştlüğün kalıntısıydı ve Kürt kökenliydi. Bu kesime göre Alevilik, İslam’a karşı direnen Zerdüşst inancıyla Kürt toplumunun günümüze kadar devam eden inancının adıdır. Ateşe kutsallık veren Mecusilerin dininin diğer bir ismi Aleviliktir(Aleve tapanlar). Bir kısım Türk milliyetçilerinin Aleviliği İslam öncesi Türk inancı olarak görmesi gibi Kürt milliyetçilerinin bir kısmı da Aleviliği Kürtlerin İslam öncesi inancının bütün baskılara rağmen zor kırsal alanlarda devam etmiş bir şekli olduğunu düşünmektedir. Türkçeyi ibadet dili olarak kullanan Aleviliğin bu özelliğinin milli Türk dini oluşturmak için referans kabul edilmesi gibi, bir kesim Kürt milliyetçileri de Kürt etnik kökeninden Alevilerin Kürtçeyi ibadet dili olarak kullanmalarından dolayı Aleviliği ‘milli Kürt dini’ olarak görmektedir.

Aleviliği milli Kürt dini olarak görme yaklaşımı bir yönüyle Türk milliyetçiliğinden çekilmiş bir kopya ise de diğer taraftan PKK ve Kürt siyasal hareketinin böyle bir ideolojik bağ üzerinden Alevi toplumu ile bir yakınlık kurmaya

çalışmasıdır. Bu ideolojik yakınlaşmanın nedeni PKK'nın ve Kürt hareketinin daha önce Alevi toplumu arasında taraftar bulmakta zorlanmasıdır. Kürt Aleviliği için yapılacak böyle bir değerlendirmenin ve siyasal hamlenin belirli bir düzeyde başarıya ulaştığı söylenebilir. Fakat Kürt hareketi Kürt Alevileri arasında taraftar kazanırken Türk kökenli Alevilerin bu siyasal harekete mesafesi belli bir döneme kadar devam etmiştir. Son yıllarda yapılan seçimlerde Kürt Alevileri dışındaki Alevilerden de Kürt hareketine bir yönelişin olduğunu gösteren belirtiler vardır.

Tablo 3.5 2002-2018 Arası Tunceli İline Ait Genel Seçim Sonuçları

Tunceli seçim sonuçları	2002 %	2007 %	2011 %	2015(Haz.) %	2015(Kasım) %	2018 %	2018 (%) Başkanlık
AK Parti	6.6	12.3	15.7	11.5	12.9	14.7	Tayyip Erdoğan: 8.7
CHP	24.6 (2 MV)	16.6	57.5 (2 MV)	20.5	27.9 (1 MV)	26.3 (1 MV)	Muharrem İnce: 58.1
DEHAP/ Bağımsız/ HDP	32.5	60 (2 MV)	22.3	60 (2 MV)	54.8 (1 MV)	51 (1 MV)	Selahattin Demirtaş:21.1

Kaynak: <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/sspsCumhurbaskaniYeni.jsf?cid=20398>, (Er Tr: 31.1.2019), <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/sspsYeni.jsf?cid=20398>, (Er Tr: 31.1.2019), <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/ssps.jsf>, (Er Tr: 31.1.2019)

Kürt hareketinin yüzde on seçim barajı engelinden kurtulmak amacıyla bağımsız adaylarla seçime girme stratejilerinden dolayı partinin net oyu hesaplanamamaktadır. Parti kendi ismiyle ilk defa 2015 Haziran ayında seçime girmiş ve yüzde on barajını geçerek meclise girmeyi başarmıştır. Kürt hareketinin Tunceli'de elde ettiği seçim sonuçları partinin Kürt Alevileri arasında artan bir destek profili yakaladığını göstermektedir. 2002'de bağımsızlar % 32.5, 2007'de % 60, 2011'de % 22.3 oranında oy almıştır. Bu sonuçlardan Kürt hareketinin Tunceli'de aldığı oy oranının tespit edilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü bölgenin kendine has aşiretçi toplum

yapısından dolayı bağımsız adayların Kürt hareketi ile bağlantılı olarak seçimlere girdikleri belirsizdir. 2007 yılında Tunceli’de seçilen iki bağımsız milletvekilinden biri Kamer Genç diğeri Şerafettin Halis’tir. Şerafettin Halis’in Kürt hareketi ile bağlantısı bilinmektedir. 2015 Haziranından itibaren parti kendi ismiyle seçimlere girmiş ve Tunceli’de % 60 oy alarak Tunceli’nin iki milletvekilliğini de kazanmıştır. 2015 Kasım seçimlerinde ise partinin oy oranı % 60’tan % 54.8’e düşmüş ve kazandığı milletvekili sayısı da bire düşmüştür. Partinin azalan oylarının CHP’ye gittiği tahmin olunabilir. Çünkü CHP 2015 Haziranında aldığı %20.5 oy oranını 2015 Kasımında % 27.9’a yükseltmiştir. 2018 seçimlerinde partinin oyları önceki seçimlere oranla biraz daha düşerek % 51 olmuştur.

Çıkan sonuçlar değerlendirilecek olursa Tunceli’nin eskiden beri CHP yanlısı siyasal tutumu, Kürt hareketinin kendi siyasal partisi ile seçimlere katıldığı 2015 yılından itibaren değişmeye başlamıştır. Bu ilde oyların yarısından fazlası Kürt hareketine gitmiştir. Fakat bu desteğin kalıcılığı şüphelidir. Son yirmi yılın seçim sonuçları değerlendirildiğinde seçmenlerin zaman zaman CHP ile Kürt hareketi arasında değişen bir siyasal tercih ortaya koydukları görülmektedir. İki milletvekilinden birini CHP’nin diğerini Kürt hareketinin kazandığı bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Tablo 3.6 2011-2018 Arası Arguvan İlçesine Ait Genel Seçim Sonuçları

Arguvan seçim sonuçları	2011 %	2015(Haz.) %	2015(Kasım) %	2018 %	2018 (%) Başkanlık
AK Parti	20.1	15.4	19.2	15.6	Tayyip Erdoğan: 18.9
CHP	73.5	56.8	57.3	52.5	Muharrem İnce: 71.6
DEHAP/ Bağımsız/ HDP	4.6	22.8	19.8	26.6	Selahattin Demirtaş: 8.3

Kaynak: <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/sspsCumhurbaskaniYeni.jsf?cid=20398>, (Er Tr: 31.1.2019), <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/sspsYeni.jsf?cid=20398>, (Er Tr: 31.1.2019), <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/ssps.jsf>, (Er Tr: 31.1.2019)

Türk Aleviliğinin merkezlerinden ve homojen Alevi nüfusa sahip ilçelerden biri olan Arguvan'ın seçim sonuçları Kürt hareketinin Türk Aleviler arasında da yükselişte olduğuna dair ipuçları içermektedir. 2011 yılında yapılan genel seçimlerde CHP % 73.5 oranında oy alırken bu oran 2015 Haziranında % 56.8'e düşmüştür. Düşen bu oyların Kürt hareketine gittiği kolayca tahmin edilebilir. Çünkü Kürt hareketi 2011'de Arguvan'da % 4.6 oranında oy alırken 2015 Haziranında bu oran % 22.8'e yükselmiştir. CHP 2015 Kasım ayında oylarını % 56.8'den % 57.3'e yükselterek biraz arttırmış HDP ise % 22.8'den % 19.8'e inerek oy kaybetmiştir. 2018 seçimlerinde CHP'nin oylarındaki düşüş trendi devam etmiş ve % 57.3'ten % 52.5'e düşmüştür. HDP'nin oyları ise % 19.8'den % 26.6'ya yükselmiştir. Arguvan'daki bu seçim tablosundan anlaşıldığı gibi Kürt hareketinin Türk Aleviler arasında da desteklenmeye başladığı gibi bir sonuca varılabilir.

Tablo 3.7 2011-2018 Arası Samandağ İlçesine Ait Genel Seçim Sonuçları

Samandağ seçim sonuçları	2011 %	2015(Haz.) %	2015(Kasım) %	2018 %	2018 (%) Başkanlık
AK Parti	9.6	5.7	6	5	Tayyip Erdoğan: 6.9
CHP	86.3	58.2	71.7	57.9	Muharrem İnce: 89.9
DEHAP/ Bağımsız/ HDP		12.5	19.3	32.3	Selahattin Demirtaş: 1.6

Kaynak: <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/sspsCumhurbaskaniYeni.jsf?cid=20398>, (Er Tr: 31.1.2019), <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/sspsYeni.jsf?cid=20398>, (Er Tr: 31.1.2019), <https://sonuc.ysk.gov.tr/module/ssps.jsf>, (Er Tr: 31.1.2019)

Arap Alevilerinin merkezlerinden olan ve homojen Alevi nüfusunun bulunduğu Samandağ ilçesinin seçim sonuçları, Kürt hareketinin Arap Alevileri arasında ne kadar desteklendiğine dair veriler içermektedir. 2011 seçimlerinde CHP Samandağ'da % 86.3 oranında oy almışken bu oran 2015 Haziranında % 58.2'ye düşmüştür. Kürt hareketi ise ilk defa parti olarak girdiği seçimlerden % 12.5 oranında oy almıştır. CHP'nin oylarının Kürt hareketine gittiği seçim tablosundan anlaşılmaktadır. 2015 Kasım ayında CHP Samandağ'da oy oranını % 58.2'den % 71.7'ye yükseltmiş, fakat bu yükseliş Kürt hareketine verilen desteği azaltmamıştır. Kürt hareketi de oylarını % 12.5'ten % 19.3' yükseltmiştir. 2018 seçimlerinde CHP'nin oyları % 71.7'den % 57.9'a inerek düşmeye devam etmiş; HDP'nin oyları ise % 19.3'ten % 32.3'e yükselmiştir. Samandağ ilçesinin seçim sonuçları Kürt hareketinin Arap Alevileri arasında da destek bulmaya başladığını göstermektedir.

Alevi nüfusunun homojen olmadığı seçim bölgelerinde seçim sonuçlarından hareketle Kürt hareketi ile Aleviler arasındaki ilişkisellik ortaya konulamamaktadır. Kürt Aleviliğinin merkezi olan Tunceli, Türk Aleviliğinin merkezlerinden biri olan Arguvan ve Arap Alevi nüfusunun yaşadığı Samandağ ilçesindeki seçim sonuçlarından anlaşıldığı kadarıyla Kürt hareketinin Kürt etnik kökeninden olan Aleviler tarafından desteklenmeye başladığı gibi Kürt etnik kökeni dışındaki Alevi toplulukları tarafından da desteklenmeye başladığı görülmektedir. elde edilen verilerin kısıtlı olmasından dolayı bu konuda iddialı yargılara varmak yanıltıcı olsa da böyle bir eğilimin varlığı göze çarpmaktadır. Alevi toplumundaki bu eğilimin seksen öncesi Alevi-sol ittifakının bir yeniden dönüşü olarak değerlendirilmesi de mümkün gözükmemektedir. Kürt hareketinin temsilcisi olan HDP'nin radikal demokrasinin yöntemleriyle hareket ederek toplumun ezilen veya haksızlığa uğrayan kesimlerinin savunuculuğunu üslenmesinin özellikle alevi toplumu arasında yankı bulduğu söylenebilir. Dolayısıyla Alevilerin seksen öncesinde 'ortanın solu' söylemini dile getiren Ecevit CHP'sine yükledikleri anlamın benzerini şimdi de HDP'ye yükledikleri sonucuna ulaşılabilir.

HDP'deki Alevi toplumunun sorunlarına ilişkin yönelimi partinin 2017 yılında Alevi raporu yayınlamasına neden oldu. Partinin İzmir milletvekili Müslüm Doğan tarafından hazırlanan raporda Alevilerin sorunları ve çözüm önerileri dile getirilmektedir. Genel olarak bakıldığında HDP'nin Alevi raporunun bilinen Alevi sorunundaki konularla aynı yaklaşımları dile getirdiği görülmektedir. Farklı olarak Alevi açılımında dile getirilen Alevi taleplerinden Alevi dedelerine maaş bağlanmasına, Aleviliği 'devlete bağımlı hale getireceği' gerekçesiyle karşı çıkmaktadır. Diğer taraftan Alevi açılımında doğrudan bir talep olarak dile getirilmeyen Tekke ve zaviyelerin kapatılmasına ilişkin 1925 tarihli yasanın sadece Bektaşî dergahına serbestlik verecek şekilde değiştirilmesini teklif etmektedir. Aynı önerinin bir devamı olarak müzeye dönüştürülen Bektaşîliğe ait dergahların ve bu dergahlara ait kıymetli veya tarihsel değerlerin tekrar Alevi toplumuna iadesi talep edilmektedir.

HDP'nin Alevi raporunda açılımında diyanet ile ilgili dile getirilen yaklaşımda da farklılaşma görülmektedir. Diyanetin varlığı doğrudan Kemalist bir uygulama olarak ifade edilmekte ve bu kurumun varlığı laiklik bağlamında eleştirilmektedir. HDP Alevi raporunda diyanete sadece denetim rolü verilmekte ve diyanetin inançlar arasında diyalog sağlayan bir kurum olması gerektiği belirtilmektedir. Diyanetin hiçbir dini ve inancı finanse etmeyen, din ve inançları kamu düzeni, kamu güvenliği ve kamu sağlığı açısından denetleyen bir kurum olması gerektiği ifade edilmektedir (<https://www.hdp.org.tr/tr/raporlar/hdp-raporlari/alevi-...-raporu/11118>, Er Tr: 31.1.2019).

HDP'nin Alevi raporunda dile getirilen diğer bir yaklaşım Sünnî İslam ile ilgili verilen kamu hizmetlerine bütünüyle yasaklayıcı bir yaklaşımla muhalefet edilmesidir. Raporda "devlet, özellikle çocuk ve gençlerin ruh sağlığı, gelişim koşullarını gözeterek denetleyici olmalı, belirli bir yaşın altındaki hiçbir çocuk velisi istese dahi, bu kurslara(Kuran kurslarına) kabul edilmemelidir." denilmektedir (<https://www.hdp.org.tr/tr/raporlar/hdp-raporlari/alevi-...-raporu/11118>, -Er Tr: 31.1.2019). Türkiye'nin siyasal aktörleri arasında radikal demokrasiye örnek verilen bir parti olarak görülen HDP'nin Kürt ulusal hareketi olarak en çok oy aldığı Kürt toplumunun hakim inancı olan Sünnilikle problemlili bir dil kullanması ilginç bir siyasal paradoks gibi durmaktadır.

Raporda kullanılan dilden hareketle denilebilir ki HDP Kürt toplumundan siyasal destek aldığı noktadan başka toplumsal ittifaklara yönelirken Sünni İslam inancı Kürtlere karşı muhalif bir söylemi seslendirmektedir. Bir taraftan bir radikal demokrasi yaklaşımı olarak farklı kesimlerden ezilmişlerin haklarının savunuculuğunu yaparken diğer taraftan toplumun sayısal olarak çoğunluğunu meydana getiren kesimlere karşı muhalif bir siyasal yaklaşıma yönelmektedir.



4. SONUÇ

Aleviliğin tarihsel başlangıcı farklı şekillerde açıklanmaktadır. Pir-i Türkistan olarak bilinen Ahmet Yesevi'nin Türk topluluklarını etkilemeye başlaması Anadolu Türk Aleviliği için başlangıç olarak kabul edilebilir. Sosyal yaşamı göçebelige ve sade hayata dayanan ve medrese İslam'ının gerektirdiği disipline uyması beklenmeyen Türkler, Ahmet Yesevi'nin basit bir Türkçe ile ettiği nasihatlerle İslam dairesine girdiler. Orta Asya kırsalında buluştukları göçebe Türk taifelerinin daha önceki sosyal ve dini yaşantılarını dikkate alan Ahmet Yesevi'nin bağluları onlara kopuz çalıyor, şiirler okuyor ve geleneksel içeceklerini içiyorlardı. Göçebe taifeler Ahmet Yesevi'nin öğrencilerini daha önce 'Bab' dedikleri dinsel önderleri konumunda görmekte ve kadın erkek beraberce onların sohbet halkalarına dahil olmaktadır. Dinsel önderlerin göçebe toplulukları arasında elde ettikleri sıra dışı saygın konum bu topluluklarda daha sonra evliya kültü olarak yerleşti. Bu toplulukların İslam öncesinde kutsadıkları ata mezarları, kutsal tepeler, mukaddes ağaçlar ve çeşmeler gibi tabiat öğeleri zamanla ziyaret kültürüne dönüştü.

Ahmet Yesevi öğretisi ile Batınlığın bulunduğu alanın Horasan bölgesi olduğu bilinmektedir. Batınlığın kadim İran medeniyetinin İslam'a karşı aldığı mağlubiyete bir reaksiyon olarak geliştiği konusunda güçlü bir kanaat dile getirilmektedir. Batınlık hem ibadet içeriği ile İslam'a, hem de İslam'ın hukuk sistemi olarak şeriata karşı duyulan tepkinin yeni bir 'dinsel ve hukuksal formun müessisi' olarak mehdi nosyonu üzerinden meşrulaştırılması olarak değerlendirilebilir. Batınlığın hemen bütün fraksiyonlarında hüdavend-i kıyamet denilen ve gelmesiyle kıyametin kopacağı mehdi inancı vardır. Bu inanışta mehdinin gelişinin anlamı; kıyametin kopması, eski düzenin yerle bir olması, ibadet ve şeriatın kalkmasıyla yeni bir hayat düzeninin kurulmasıdır. Aleviliğin tarihinde öne çıkan isyan teşebbüslerinde hüdavend-i kıyamet misyonunu temsil eden bir önderin güçlü rolü vardır. Ahmet Yesevi öğretisi ile Batınlığın buluşma noktası Türklerin batıya göç yolu üzerinde yer alan İran coğrafyasıdır. Bu döneme kadar Ahmet Yesevi öğretisi volk İslam'ı temsil etmekteydi. Batınlık volk İslam'a Türklerin İran coğrafyasından geçerek batıya gelmeleri sürecinde katılmıştır denilebilir.

Türk Batıniliginde etkili olan diğeri bir faktör Moğollardır. Moğolların ortodoks İslam'a karşı heterodoks İslam'ı desteklemeleriyle Batınilik medrese etkisinden uzak Türkmenler ve Türk göçerleri arasında doktriner bir nitelik kazanmaya başlamıştır.

Türklerin Moğolların baskısıyla Orta Asya'dan batıya doğru yaptıkları göçlerle İran'ın Horasan Bölgesine doğru gelen Türk göçmen kabileleri hayvanlarını geniş bölgelerde otlatmak için dağlık alanları tercih etmekteydiler. Batıya göç eden Türk kabilelerinin önemli bir kısmı Abbasi Arap devletine bağlı olarak İslam'ı tanımaya ve yönetim kademelerinde görev almaya başladılar. Kısa bir süre sonra teşekkül eden Selçuklu yönetimi yerleşikliği teşvik etmekte ve idarede Acem/İrani unsurlara yer vermektedir. Yerleşik hayata verilen önem vergi ihtiyacından gelmekteydi. Selçuklu yönetiminin vergi politikaları ve yerleşik hayata ilişkin çalışmaları göçebe Türk taifeleri arasında şiddetli reaksiyonlara neden oldu. 1240 yılında göçebe Türkmenlerin, kutsal önderleri Baba İlyas ve onun müridi Baba İshak rehberliğinde Selçuklu yönetimine karşı çıkardıkları isyan böyle bir reaksiyonun neticesiydi. Babai İsyanı olarak bilinen bu hareket Anadolu Aleviliğinin bir siyasal isyan olarak kendini gösterdiği ilk olaydır. İsyancı Türkmen taifeleri zamanın yönetimini oldukça zorlamış fakat sonunda yenilmişlerdir. Baba İlyas ve İshak isyan esnasında ölmüşlerdir. İsyandan sonra Babai halifeleri ülkenin uç beyliklerine ve sınır uçlarına gitmişlerdir. Bu isyancılardan biri olması muhtemel olan Hacı Bektaş Veli de kendi oymağıyla beraber Kırşehir'in Suluca Karahöyük mevkiine yerleşerek bölgede bulunan Hıristiyanların İslamlaşması çalışmalarını yürütmüştür. Yaşamı hakkında çok az bilgi bulunan Hacı Bektaş Veli'nin Baba İlyas ve İshak gibi Batınilige mensup bir dai olarak yaptığı çalışmalar, sonradan teşekkül edecek olan Bektaşiliğin en önemli referansı olacaktır.

Moğolların Asya'dan batıya doğru yaptıkları saldırıların da etkisiyle batıya doğru göç eden Türkmenler Anadolu'nun çeşitli yerlerine dağıldılar. Babai İsyanıdan sonra sınır boylarına giden Türkmen Beyleri Anadolu'da teşekkül eden beyliklerde önemli bir etkiye sahiplerdi. Anadolu Selçuklularının zayıflamasından sonra meydana gelen beyliklerden biri olan Osmanlı Beyliği güçlendikçe diğer beylikleri de kontrolü altına aldı.

Anadolu'da Osmanlının kontrolü sağlamasından kısa bir süre sonra yönetim anlayışı da değişmeye başladı. Daha önce aşiret yapılanmasına uygun olan anlayış yerine, yönetim işlerinin karmaşıklaşmasıyla beraber profesyonel ve uzmanlaşmaya

dayanan yönetim anlayışına ihtiyaç duyulmaya başlandı. Bu ihtiyaç uzmanlaşmayı sağlayacak eğitim kurumları olarak medreseleri öne çıkardı. Eşzamanlı olarak ittifak kurulan toplumsal kesimler değişmeye başladı. Uzmanlaşmanın getirdiği yeni paradigma ile beraber Osmanlı eski aşiretçi yönetim anlayışını değiştirmeye ve yerine medresede yetişmiş yeni bir yönetici sınıfa yöneldi. Aynı dönemde savaş giderlerini karşılamak için ortaya çıkan vergi ihtiyacı vergilendirmeye konu olacak olan tarımsal üretimin artırılmasını gerektiriyordu. Bu ise yerleşikliğin artmasıyla sağlanabilirdi. Anadolu'da hakimiyet sağlamaya başlayan Osmanlı bundan dolayı hem vergileri hem de yerleşikliği artırıcı politikalara yöneldi. Bu eğilim daha önce Selçuklular döneminde yaşanan Babai İsyanına benzer bir şekilde Osmanlıyı Anadolu göçebe ve kırsal nüfusu ile karşı karşıya getirdi. Merkezi otoritenin vergisel ve hukuksal kontrolü altına girmeyi kendi sosyal ve ekonomik yaşantıları ile bağdaştıramayan Anadolu göçebe nüfusu Osmanlı ile duygusal bağlılığını kaybetmeye başladı. Bu kesimler Osmanlıya alternatif olacak siyasal bir güce yöneldiler. Bu yeni güç İran'ın kuzeyinde Erdebil merkezli kurulan ve göçebelere daha informel bir yaşam vaad eden Safevilerdi.

Anadolu köylüleri üzerinde yaptıkları propagandacı irşad çalışmaları ile önemli bir taraftar kitlesi elde eden Safevi tarikatı 1501'de Tebriz'de Akkoyunlu devleti yerine yeni bir idare kurduğunda Anadolu Türkmen nüfusundan önemli bir kısmı kendilerinin sempaticanıydı. Safevi Devletinin kurucusu Şah İsmail efsanevi kişiliği, içli şiirleri ve deyişleri ile Anadolu köylüleri üzerinde büyük bir nüfuz elde etmişti. Yüzlerini Osmanlıdan Şah İsmail'e çeviren Türkmenler Safevilere sıra dışı bir bağlılık sergiliyorlardı. Şah İsmail bu Türkmen kesimleri üzerinde yazdığı şiirleri ile etkili olmaktaydı. Safevi tarikatının bu Türkmen kesimleri arasında yaygınlaşması Anadolu Aleviliğinin erkan, adap ve ritüel yönüyle olgunlaştığı dönem olarak kabul edilmektedir.

Osmanlı, sözü edilen Türkmenler üzerinde, onlarla aynı doktriner kabullere sahip olan Bektaşilik üzerinden kontrol sağlamaya teşebbüs etmiştir. Osmanlı Yönetimi Balım Sultan'ı bu amaçla Bektaşî dergahına göndermiş ve Safevi Tarikatına yönelen Türkmenleri Bektaşiliğe bağlamakla kontrol altında tutmak istemiştir. Safevileri Çaldıran'da yenmesinden sonra Osmanlı Devleti önemli ölçüde bu hedefine ulaşmış fakat Safevilerin Anadolu Türkmenleri üzerindeki nüfuzu sona ermemiştir. Osmanlı kendi içinde Safevilere sempati duyan Türkmenleri hem toplumsal hem hukuksal hem

de siyasal baskı altına almıştır. Osmanlı resmi yazışmalarında bu kesimlerle ilgili rafizi, zındık, mülhid gibi pejoratif kavramlar çokça yer almıştır.

Osmanlı ordusunun Yeniçeri Ocağı denilen ve devşirmelerden oluşan kısmının da bağlı olduğu Bektaşî Tarikatı 1826 yılına kadar merkezi hükümetin Alevi/Türkmen nüfusu üzerindeki kontrolüne önemli katkılar sağlamıştır. Bu tarihten sonra Yeniçeri Ocağının kapatılmasıyla beraber Bektaşî dergahları da kapatılmış ve bu tarikat sakıncalı kabul edilmeye başlanmıştır. Osmanlıda geleneksel yönetim sistemine alternatif bir muhalefetin Meşrutiyet talebiyle öne çıkmasıyla beraber Bektaşîler bu muhalefete hem katılmışlar hem de kendi mekanlarını onların çalışmalarına açmışlardır. Yönetimsel muhaliflerle bu dönemde kurulan ittifak Bektaşîliğin İttihatçılar ve tek parti dönemi Kemalist yönetimi için özel anlamlar yüklenen bir tarikat olmasına neden olmuştur.

Tek Parti yönetiminin Lozan'dan sonra dinsel kimliğe son vererek Türk ulusçuluğuna yönelmesiyle beraber 'dinin millileştirilmesi' gündeme geldi. Bu bağlamda Bektaşîlik/Alevilik Türklüğün otantik dininin günümüze kadar ulaşmasını sağlayan bir sosyal şemsiye olarak görülmeye başlandı. Alevilikte anadilde ibadet edilmesi, ibadetlerde kadın erkek münasebetlerinin Sünnî İslam'dan farklı olması Aleviliğin Kemalistlerce ittifaka değer tarafları olarak öne çıktı. Aynı dönemde tarikatların ve Bektaşîliğin yasaklanmasıyla beraber Aleviliğin dinsel içeriği işlevini kaybetmeye başladı. Aleviliğin dinsel bir inanış olarak devam etmesinde merkezi bir öneme sahip olan tekke ve ocak örgütlenmesi ve kutsal dini önderler olan baba ve dedeler, tarikat yasağı kapsamında çalışmalarını durdurmak zorunda kaldılar. Aleviliğin bu dönemde modernlik süzgeciyle süzülerek dinsel bir ayıklamaya tabi tutulması ve kültürel bir içeriğe kavuşturulmasıyla beraber dinsel içerik gittikçe zayıflamaya başladı. Dedeliğin ve tarikat dergah ve ocaklarının yasaklanması, taliplerin resmi eğitim dışında bir eğitim görmemesiyle Alevilik kültürel içeriğiyle devam eden bir öğreti düzeyine indi.

Cumhuriyetle beraber Geleneksel Aleviliğin mekânsal alanlarından kopması Alevi sekülerleşmesinin ilk aşamasıydı. Dedelerin toplumsal nüfuzunu ortadan kaldıran militer nitelikli bu dönüşüm dede talip buluşmasını kanunen yasaklıyordu. 1950'li yıllarda toplumsal değişimle beraber meydana gelen göç ve demografik hareketlilik, Alevi sekülerleşmesinin ikinci aşamasıydı. Alevilerin yaşadığı demografik hareketlerin Alevi siyasal tutumuna etkisi, göçün geleneksel Alevilikten kopuşa neden olmasından

dolayıdır. Bu yıllarda sağlanan ekonomik hareketlilikten sonra artan kentleşme ile beraber, Alevilik geleneksel köklerinden kopmaya başladı. Yüz yüze ilişkilerin hakim olduğu köy yerleşmelerinde dinsel hayatın merkezinde yer alan dede ile talipleri arasındaki sosyal hayatın benzerinin şehir varoşlarında yerleşen Alevi nüfusu arasında sürdürülmesi olası değildi.

Kentleşme ile beraber geleneksel Aleviliğin mekânsal alanlarından yaşanan kopuş Aleviliğin dinsel kimliğinde büyük bir aşınmaya neden oldu. Aynı şekilde geleneksel Alevi kurum ve ilişkileri yeni demografik düzende devam ettirilemediği için, genç Alevi kuşakları Aleviliğin geleneksel kurumlarını feodal düzenin bir devamı olarak görmeye ve sol söyleme yelken açmaya başladılar. Aleviliğin sol ile kurduğu seksen öncesi ittifakın temel sebeplerinden biri bu kopuştur. Aynı dönemde orta kuşak ve üstü Aleviler ise geleneksel ilişkiler yerine daha formel ilişkilerin geçerli olduğu parti dernek örgütlenmesine kayarak değişim geçirdiler. Alevi toplumunun yaşadığı bu dönüşüm iki ayrı yönelimi doğurdu.

Geleneksel ilişkilerin elimine olmasından meydana gelen kültürel şok Alevilerin Alevi kimliğini dede-talip ilişkisinden parti-dernek gibi daha formel ilişkilere döndürmesine neden oldu. Bu yeni ilişki daha prosedürel ve yazılı krallara dayalı bir ilişkiydi. Kentleşmenin doğurduğu bu yeni ilişkide içsel ve duygusal bağlılık boyutu yer almamaktaydı. Yeni ilişki siyasal ve toplumsal temsile dayanmaktaydı. İlişkilerin yaşadığı bu dönüşümün Alevi gelenekselliğinin aşınmasını durdurmaya yönelik bir etkisi yoktu. Yeni dönem geleneksel yapı toplumsal aidiyet ve ortaklaştırıcı tarih dışında bir içermeyi taşımamaktaydı. Alevi toplumunun geleneksel dede-ocak önderliğine dayalı sosyal hayatının yaşadığı bu kayıp yeni bir seküler refleks olarak Aleviliğin bir kimlik hareketine dönüşmesine neden olacaktı. Dedenin ocak/dergah ilişkiselliğinin yokluğundan doğan boşluk dernek, lokal, parti ocaklarıyla kurulan ilişkiyle doldurulmaya çalışılacaktı. Yaşanan bu dönüşümde geleneksel Aleviliğin temsilcileri olan dedeler sekonder birer aktör olarak yer aldılar. Bu, kentleşme sonrası Alevi orta ve yaşlı kuşağın yaşadığı bir dönüşümdü.

Göçe bağlı kentleşmeden genç kuşakların yaşadığı dönüşüm orta kuşağınkinden farklı bir yönelime sahip olmuştur. Geleneksel Aleviliğin inanç kodlarıyla yeterince tanışmamış olan yeni nesil Aleviler seküler bir yaşama yöneldiler. Alevilerin bu kuşağı Geleneksel Aleviliği modern öncesi feodal ilişkilerin bir izdüşümü olarak

değerlendirdiler. 60'lı yıllarda Türkiye'de etkisini daha keskin bir şekilde göstermeye başlayan soğuk savaşın da bu bakış açısında önemli bir payı vardı. Sol toplumsal sınıflandırmaya göre Alevilik tarihsel olarak sol yelpazede kodlanmaktaydı. Genç kuşak Alevi ilişkiselliği de sol söylem üzerinden şekillendi. Göç sonrası ortaya çıkan genç Alevi kuşağının bu yönelimi sekülerleşmekten doğan boşluğu telafi etmeye yönelik bir çabalama değildi. Bu kuşak dinsel Alevi kimliği yerine sekülerliğin diğer bir boyutu olarak Aleviliğin sınıfsal düzlemine yöneldiler. Bunun en önemli sonucu üçüncü taraflarla değil doğrudan Aleviliğin kendisiyle ilgiliydi. Sınıf tanımlı bir Alevilik, geleneksel Alevilikle çatışmayı gerektiriyordu. Diğer bir ifade ile 1960'lı yıllardan sonra genç Alevi kuşakları sol söylemin etkisiyle radikal sağ ile yaşadıkları çatışmaya ek olarak Aleviliğin geleneksel içerikleri ile de çatışmacı bir dil geliştirdiler. Yeni dile göre dedelerin talipler ile kurduğu ilişki ve dedelerin taliplerden ekonomik bir değer olarak Hakkullah denilen ayni veya nakdi yardım alması bir sömürü ilişkisiydi. Bu bakış açısıyla Alevi genç kuşağının sömürüyle mücadelesinde dedeler de hedefe konulmaktaydı. Geleneksel Aleviliğin yaşadığı üçüncü aşınma solun Aleviliğe yönelik bu yaklaşımı ile ilgiliydi. Solun bu dönemde Aleviliğe etkisi dinsel bir kimlik olarak Alevi aidiyeti yerine sınıfsal bir ifade olarak Alevi aidiyetiyle tanımlanan bir Alevi kitlesinin meydana gelmesiydi. Aleviliğin bu süreçte solla kurduğu bu bağ Aleviliğin sınıfsal kategorisi ile ilgiliydi. Alevi inanç kimliği bu sınıfsal kodda oldukça silik bir öge olarak yer almaktaydı.

60'lı yıllardan itibaren geleneksel ve sınıfsal Alevilik olarak iki farklı yaklaşım görülmeye başladı. Yaşanan bu bölünmeden sonra Alevi toplumunun siyasal eğilimde iki ayrı adrese yöneldikleri görülüyor. Bunlardan birisi geleneksel Aleviliğin siyasallaşmasını ifade eden TBP'dir. Diğeri 70'li yıllarda lider değişikliği ile Kemalizm'le Sol arasında bir sentez sağlamaya çalışan CHP ile diğer sol tandanslı partilerdir.

TBP sınıf siyaseti söyleminin hakim olduğu 1960 ve 70'li yıllarda siyasette yer almış bir Alevi kimlik partisi denemesidir. 1960'lı yıllarda yapılan seçimlerde önemli başarılar elde etmiş ve Alevi nüfusunun nispi olarak homojen bulunduğu yerlerde neredeyse Alevi nüfusuyla eşdeğer miktarda oy almıştır. TBP'nin bu sonucu elde etmesinde geleneksel Aleviliğin temsilcilerinin bu partide siyasal aktör olarak yer almaları etkili olmuştur. Dönemin hakim siyasal söyleminin etkisiyle sol düzleme kayan

parti geleneksel ve muhafazakar Alevilikle bağlarını kopardığında partiye yönelen Alevi desteği neredeyse bütünüyle başka siyasal kulvarlara yönelmiştir.

1960-1980 arası Alevi siyasal tutumunda belirleyici olan global ve bölgesel etkenlerin bulunduğu görülür. Sol siyasal söylemin yükselişi ve ona karşı bir duruş olarak Yeşil Kuşak Projesi küresel etkenler olarak; radikal sağ ve Siyasal İslamcı siyasal söylemlerin yükselişi ise bölgesel etkenler olarak sayılabilir. Aynı dönemin Alevi siyasal yöneliminin karakteristiklerinde tepkisellik, sınıfsal özdeşleşme, mezhepsel kimliğe yönelme, mezhepsel kimliği koruma gibi konular etkili olmuştur. Ekonomik sınıfsal haritada sahip olunan yer de etkili olmuştur denilebilir.

Alevilerin CHP'ye ve marjinal sol siyasal kulvarlara yönelmesinin çeşitli gerekçeleri bulunmaktadır. Bu gerekçelerden bir kısmı küresel aktörlerle ilgilidir. ABD ile SSCB arasındaki soğuk savaş, Alevi toplumunun siyasal yelpazede sol kanatta yer almasının en önemli gerekçesi olarak sayılabilir. Alevi toplumu teolojik inancı, sınıfsal niteliği ve tarihsel geleneği itibarıyla sol söyleme yakın durmaktaydı. Bu söyleme göre ABD ve müttefikleri emperyalist sömürücü burjuva sınıfını, SSCB ve müttefikleri ise ezilen alt ekonomik gelirli işçi sınıfını temsil etmekteydi. Aleviler ise hem ekonomik olarak alt gelirli kesimlerden meydana gelmektedir hem de tarihsel olarak iktidar güçleri ile çatışmacı bir geleneğe sahiptirler. Alevi teolojisinde önemli bir yer tutan Kербela vakası da Aleviliğin sağ sol siyasal sınıflandırmada nereye konumlanacağı konusunda belirleyici olmuştur. Buna göre 1980 öncesi Alevi siyasal tutumu kendini soğuk savaş söyleminin gölgesinde ifade etmiştir denilebilir.

1970'li yıllardan itibaren ABD'nin etkisiyle Türkiye'de yükselişe geçen antikomünist söylemi bayraklaştıran radikal sağ söylem ve Alevilerin kendileri için oldukça anlamlı gördükleri laiklik için itirazcı bir söyleme sahip olan Siyasal İslam da, Alevilerin CHP'ye yönelmesinde etkili oldu.

Alevilerin CHP'ye yönelmesinde etkili olan diğer önemli bir neden CHP'nin yetmişli yıllarda yaşadığı bir dönüşüm ile ilgilidir. 1972 yılında CHP genel başkanlığına Bülent Ecevit seçilmiş ve bu değişiklik CHP'nin sol söylemi daha güçlü bir vurgu ile dile getirmesine neden olmuştu. Bülent Ecevit'in başkanlığıyla beraber seslendirdiği sol söylem toplumun alt gelirli birçok kesimi gibi Alevi toplumunu da heyecanlandırarak bir içerikle dile getirilmekteydi. 1970'li yıllar CHP'nin bu yeni söylemiyle Türkiye'de

büyük bir heyecan dalgası yakaladığı yıllardı. Aleviler bu yıllarda büyük oranda CHP'ye destek vermişlerdi.

Alevi toplumu arasında CHP'nin dile getirdiği yeni sol söylemi yetersiz bulan ve marjinal sola yönelen kesimler de vardı. Bunlar Alevi genç kuşaklarıydı ve CHP'nin sosyal demokrasisi yerine daha devrimci bir siyasal tutuma sahiplerdi. 1960'lı yıllarda bu siyasal tutumu TİP temsil etmekteydi. Devrimci Alevi gençler daha çok bu partide yer almaktaydı. 1971 muhtırasıyla TİP kapatıldıktan sonra genç devrimci Aleviler radikal sol örgütlere yöneldiler. Radikal sol CHP'nin sosyal ekonomik denge öneren sosyal demokrasisi ile yetinmemekteydi. Bu kesimlere göre tek yol devrimdi.

Seksen sonrası sol siyasal söylemin en önemli temsilcisi olan SSCB'nin parçalanmasıyla beraber sınıf siyaseti bütün cazibesini kaybetti. Sınıf siyasetinin önemini yitirmesi ve ulus devletin küreselleşme karşısında zayıflamasıyla eşzamanlı olarak kimlik hareketlerinin ortaya çıkması Alevi siyasal tutumunun yeniden şekillenmesine neden oldu. 1980 öncesi Alevi genç kuşakları sınıf siyasetinin başarısızlığa uğraması sonrasında daha önce feodal dönem ilişkilerinin bir ürünü olarak gördükleri Aleviliği bu kez bir kimlik siyaseti formatıyla sahiplenmeye başladılar. Sol söylem bu kez Alevi kimliğinin içinde nostaljik ve müzikal bir bileşen olarak yer almaya başladı. 1990'lı yıllarda meydana gelen Alevilere yönelik saldırıların uyarıcı etkisiyle kimliksel görünüm olarak Alevicilik büyük bir ivme kazandı. 1980 öncesinde eylem tecrübesi edinmiş yetenekli kadrolar Alevici harekete dahil oldular. Bu aynı zamanda 80 öncesi genç kuşağının dinsel kimliği reddeden bir noktadan, bir Alevi kimliğine yönelmeyi ifade eden muhafazakârlaşmasıydı.

1980 sonrası ortaya çıkan diğer kimlik hareketleri de Alevi kimliğinin yükselişinde tetikleyici rol oynadı. Kürt ve İslamcı siyasal hareketlerinin hızlı yükselişiyle beraber kimlik siyasetlerine açılan alan Aleviliğin de doğrudan bir kimlik siyaseti olarak faal duruma geçmesine yol açtı. Madımak Oteli saldırısından sonra hızla örgütlenme yoluna giren Alevilerin kimlik siyaseti adına kurdukları siyasal parti başarılı olamadı. Bir Alevi kimlik partisi olarak ortaya çıkan ve daha sonra Barış Partisine dönüşen DBH Türkiye Birlik Partisinden farklı olarak Alevi kimliğine vurgu yapmayan ve Alevi Partisi olma imajından kaçınan bir yaklaşıma sahip oldu. Barış Partisi Alevi kimliğine yönelik bir siyaset yerine bütün kimliklerin özgürlüğüne ve evrensel değerlere vurgu yaptı. Alevi kimliğinin özgürlüğünü demokratikleşen bir Türkiye'nin içinde

aradı. Türkiyelilik vurgusu bu partide bütün kimliklerin kendilerine yer bulacağı bir çerçeveyi ifade etmekteydi. Kimlik partisi olarak Barış Partisi diğer kesimlerden destek bulamadığı gibi Alevi toplumundan da destek bulamadı. Bunun nedeni diğer birçok etkenle birlikte partinin Alevici bir hareket olmasına rağmen Alevi vurgusu ifade edecek bir söyleme sahip olmamasıydı. Bu durum Alevi toplumunun Barış Partisini desteklemesini engellemiştir.

Örgütlenme aşamasında açığa çıktığı gibi Aleviler arasında birbirinden farklı siyasi eğilimler bulunmaktaydı. Bu eğilimlerden birisi Alevi Bektaşî Federasyonu altında toplanmıştı. Alevi Bektaşî Federasyonu örgütlü Alevi nüfusunu en fazla bünyesinde taşıyan üst yapıydı. Bu yapı Aleviliği bir siyasal isyan geleneği olarak görme eğilimindedir. Örgütlenmenin alt bileşenleri Pir Sultan Abdal Dernekleri ve Hacı Bektaş Veli Kültür Dernekleridir. Bu örgütlenmelerde Alevi önderlerinden olan Hacı Bektaş Veli ve Pir Sultan Abdal, kendi döneminin siyasal otoritelerine isyan etmiş birer tarihsel kişilik olarak görülürler. Alevilerin bu kesimi 1980 öncesi sol ve radikal sol söyleme böyle bir yaklaşımla destek olmuşlardır. 1980 sonrası aynı tutum Alevi kimlik hareketinin şekillenmesinde de önemli bir yere sahip olmuştur. Pir Sultan Abdal Dernekleri Alevici hareket olarak ortaya çıkan Barış Partisini önce desteklemiş daha sonra ise Aleviliği muhalefetten uysallığa ve konformizme yönelteceği düşüncesi ile muhalefet etmişlerdir. Bu Alevi örgütlenmesi non konformist bir siyasal tutuma sahiptir.

Merkezi Hacı Bektaş Dergahının örgütlenmesi olarak görülen Hacı Bektaş Veli Vakıfları ise Aleviliği dini bir gelenek ve Türklerin İslam yorumu olarak görme eğilimindedir. Geleneksel Alevi örgütlenmesi olarak Kırşehir Hacı Bektaş Dergahı etrafında oluşan bu örgütlenme Aleviliğin bir siyasal isyan geleneği olarak görülmesine karşı çıkar. Bu vakıf çevrelerinin savunduğu Alevilik PSAKD'nin tersine konformist bir siyasal tutumu temsil eder. 1980 öncesi kimlik partisi olarak ortaya çıkan TBP'nin programı bu Alevi çevresinin siyasal yaklaşımları ile büyük bir paralellik gösterir. Atatürkçülük ve laiklik bu Alevi kesiminde öne çıkan siyasi vurgular olarak yer alır. Hacı Bektaş Vakıfları bu siyasal tutumlarına uygun olarak seksen öncesinde devrimci sol örgütlerle mesafeli oldular. Bu Alevi kesimi 1960'lı yıllarda TBP'ye, daha sonra ise CHP ve Merkez Sağ partilere destek verdiler. İzzettin Doğan'ın CEM Vakfı ve Şahkulu Dergahı çevreleri de Alevilik için Hacı Bektaş Vakıflarına benzer bir yaklaşıma

sahiptir. Bu Alevi gurupları tarihsel Bektaşiliğin Osmanlı döneminde sahip olduğuna benzer bir konuma sahiptir. Siyasal rejim ve sistem ile uyum, bu Alevi çevrelerinin genel siyasal tutumlarını ifade eder. Etno dinsel bir tanımlamayla Aleviliği Türk İslam'ı ve Türklüğe has olarak görmek, bu Alevi çevrelerinin önemli bir özelliğidir. Aleviliği etnik bir çerçeveden görmelerine rağmen bu Alevi çevreleri siyasal olarak Türk milliyetçiliği vurgusuyla siyaset yapan ve radikal sağ çizgide yer alan MHP ile seksen öncesi ve sonrasında mesafeli olmuşlardır.

Aleviliğin Türklüğe has bir inanış olarak görülmeye başlamasıyla beraber Türk Aleviliği, Aleviliğin içinde bir sect olarak ortaya çıktı. Tek parti döneminde dinin millileştirilmesi bağlamında Alevilik otantik Türk dini olarak görülmeye başlandı ve resmi bir tanımlamayla yüz yüze geldi. Simetrik bir şekilde aynı yaklaşım Kürt Siyasal Hareketi içinde de gelişmeye başladı. Kürt Siyasal Hareketine göre Alevilik, Kürt toplumunun İslam öncesi kadim dini olan Zerdüştlüğün günümüze kadar ulaşan şekliydi. Bu yaklaşımın Kürt Alevileri arasında da destekleyicileri bulunmaktadır. Kürt Alevilerin içinde Alevi kimliğinden bağımsız olarak Kürt milliyetçiliği bağlamında Kürt siyasal hareketine bir yöneliş bulunmaktadır. Osmanlının sonlarından itibaren etnik vurgulu Kürt siyasal hareketine Kürt Alevilerin daha çok ilgi gösterdikleri 1920 Koçgiri İsyanından da anlaşılmaktadır. Koçgiri isyanından itibaren Kürt siyasal hareketine büyük oranda Kürt Aleviliği eşlik etmiş, 1990'lı yıllardan sonra bu siyasal hareket Aleviliği Kürt kadim dini olarak görmeye başlamıştır.

Aleviliğin etno dinsel ideolojik bir yorumla değerlendirilmesi Türkiye'de etnik Alevi toplulukların birbiri ile ilişkilerini etkilemiştir. Kürt Aleviliği olarak bilinen Dersim merkezli Alevilik, Aleviliği Türklüğe has olarak gören merkezi Alevilikle genellikle mesafeli olmuştur. Fakat Kürt Aleviler arasında resmi Alevilik tezine uygun olarak Aleviliği, coğrafi köken itibarıyla Horasan taraflarından gelen Türklerin aslını korumuş dini geleneği olarak gören bir kesim de bulunmaktadır. Bu kesimin günümüzde çok az taraftarı vardır. Kürt Aleviliği istisnai olarak Aleviliği etnik çerçevede yorumlamaktan çok bölgesel olarak yorumlama eğilimindedir. Ulaşım ve iletişimin gelişmediği modern öncesi geleneksel dönemde Dersim Alevileri Aleviliği Kürtlüğe has, Sünniliği Türklere has olarak görmekteydi. Bu dönemde Dersimli bir Alevi için Türk Sünni, Kürt Alevi demektir. Fakat bu değerlendirmeden Dersim Aleviliğinin eskiden beri milliyetçi bir Alevilik algısına sahip olduğu anlaşılmamalıdır.

Kürt Alevilerinin siyasal tutumunda çeşitlilik göze çarpmaktadır. Kürt Alevilerinin önemli bir kesimi 1980 öncesi ve sonrasında İP'i, diğer radikal sol partileri ve CHP'yi desteklemişlerdir. 1980 sonrasında CHP'ye verilen destek kısmen devam etmiştir. Kürt Siyasal Hareketi 1990'lı yıllardan itibaren desteklenmeye başlanmış ve aynı zamanda bağımsız adaylar yoluyla siyasal katılım gerçekleşmiştir.

Türkiye'de etno dinsel Alevilik bağlamında değerlendirilen diğer bir Alevilik türü Arap Aleviliği olarak bilinen Nusayriliktir. Bu Aleviler örgütlenmeye en geç başlayan kesimdir. Arap Alevilerinin siyasal tutumuna bakıldığında etnik bir siyasallaşma yöneliminin, Türk siyasal ikliminin elverişsizliğinden olsa gerek, bir karşılığının olmadığı görülmektedir. Arap Alevileri Türk dış politikasının bir parçası olan Hatay Meselesinden itibaren gündeme gelmişlerdir. Resmi Türk tezi Arap Alevilerin aslında Eti Türkleri olduğu şeklindedir. Eti Türkleri olan Nusayriler Arap toplulukları arasında kalarak Arapça öğrenmiş ve asıl dilleri olan Türkçeyi unutmuşlardır. Bu yaklaşımla Arap Alevilerinin kullandığı Arapçaya yasak getirilmiştir. Arap Alevilerinin bir bölümü arasında bu resmi propaganda kabul görmüş ve dönemin CHP iktidarı ile ittifak kurulmuştu. Fakat Arap Alevilerin büyük çoğunluğu 1950'den itibaren asimilasyoncu tavrından dolayı CHP'den kopmuş ve DP ve devamı partilere yönelmişlerdir. 1980'e kadar ikili siyasal tutum devam etmiştir. 1980 öncesinde radikal sol örgütler de Arap Alevileri arasında destek bulabilmişlerdir. 1980 sonrası Arap Alevilerine bakıldığında siyasal tutumun sağ ve sol partilere dağıldığı görülmektedir. Nusayrilerin 1980 sonrasında CHP'ye olan yakınlıklarına CHP'nin Arap Alevilerine ilk tavrının bir devamı olarak bakmamak gerekir. CHP'nin İlk tavrı asimilasyoncu iken 1990'lı yıllardan itibaren bu partiye duyulan yakınlık laiklik hassasiyetinden kaynaklanmaktadır.

Alevilik içerisinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği tartışmalı olan İğdır ve Kars gibi İran sınır bölgelerindeki Şii Azeri Türklerinin Türk siyasal partilerine bakışta mezhebi bir tutum sergiledikleri belirgin değildir. Bu kesimlerin siyasal tavırlarının radikal sağ, İslamcı, merkez sağ ve merkez sol partilere dağıldığı görülmektedir.

Ehl-i Beyt Vakfı gibi bazı Alevi örgütleri dar bir toplumsal çevreyi temsil ettikleri için siyasal tavırları değerlendirmeye alınmamıştır.

Cumhuriyet döneminden itibaren Alevi toplumunun siyasal tutumunda belirleyici olan etkenlere bakıldığında Alevi teolojisinden Türk modernleşme sürecinde izlenen

Alevi politikalarına, Alevilerin yaşadıkları demografik hareketlerden Alevilerin sınıfsal kodlarına, Alevilerin etno dinsel renkliliklerinden Alevilerin uğradığı şiddet içerikli saldırılara kadar birçok faktörün etkili olduğu görülür. Soğuk savaş sonrası meydana gelen siyasal iklim, Yeşil Kuşak Projesinin Türkiye'deki temsilcilerinin etkisi ve daha sonra kendini gösteren küreselleşme de Alevi siyasal tutumunda etkili olan dış faktörler olarak görülmektedir.

Alevi toplumu ile CHP arasındaki yakınlıkta Alevi teolojisinin rolü de göz ardı edilmemelidir. Aleviliğin etkisinde kaldığı Batıni düşüncede yer alan hüdavend-i kıyamet beklentisi Alevi siyasal tavrını etkileyen nedenlerden biridir. Alevilik ve Batınilikteki mesihanik beklentinin adı olan hüdavend-i kıyamet'in Anadolu Alevileri tarafından Atatürk'e uyarlandığı söylenebilir. Bu uyarılama Hudavend-i Kıyamet misyonuna da gayet uygundur. Çünkü Atatürk şeriatçı düzeni yıkarak şeriatsız yeni bir düzen kurdu. Bu aynı zamanda eski düzenin alt üst edilmesi, yani kıyametinin kopmasıydı. Yeni düzen laiklik adına teminat altına alındı. Atatürk'ün Alevi toplumunda saygın bir yer edinmesinin Batınilik/Alevilikteki Hudavend-i Kıyamet makamı ile ilgili olduğu söylenebilir. Laikliğin bütün Alevi toplulukları tarafından vurgulanan bir siyasi ilke olarak görülmesi Alevi tarihi ve teolojisinden bağımsız düşünülmemelidir. Alevilerin laikliğe karşı bu tutumları, aynı zamanda Siyasal İslam ile arasındaki gerilimi de açıklayan noktadır. Alevi toplumunun CHP ile kurdukları ittifaka da Siyasal İslam'a duyulan reaksiyonun bir sonucu olarak bakılabilir.

Alevi siyasal tutumunda etkili olan diğer bir etken modernleşme sürecinde izlenen Alevi politikasıydı. Aleviliğin bu dönemde Türk toplumunun antik dönemden beri sahip oldukları inanış ve kültürlerinin günümüze kadar korunarak gelmesini sağlayan bir kapalı kültür olarak değerlendirilmesi Aleviliğin milliyetçi bir renge dönüşmesine neden oldu. 'Türk Aleviliği' kavramı bu dönemin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Aynı tavra daha geç bir dönemde reaksiyoner bir tepki olarak Kürt Aleviliği ortaya çıkmıştır. Her iki etno Alevilik milliyetçi karakterlidir. Her iki milliyetçi Alevilik türevi Avrupa modernleşmesinin yaşadığı 'milli din' tecrübesinden izler taşımaktadır. Türk Aleviliğini benimseyen kesimler Türkiye'de CHP ile ittifak kurmuşlardır. 90'lı yıllardan itibaren Türk Milliyetçiliğinin temsilcisi MHP'nin Alevilere 'hakiki Türk kültürünün temsilcileri' olarak yaklaştığı görülmektedir. Kürt siyasal Hareketinin de Aleviliğe karşı benzer bir anlayışla yakınlaşmaya başladığı bilinmektedir.

Alevi siyasal tutumunda etkili olan diğerk bir etken Aleviliğinin etno dinsel milliyetçi tanımlamalara konu edinmesidir. Aleviliğinin milliyetçi formlarla ifade edilmesinde başat neden Aleviliğinin Türklüğe has olarak tanımlanmasının meydana getirdiği taklit ve tepkiselliklerdir. Türk Aleviliğinde İran Şiiğine yakın Azeri Aleviliği, Kürt Aleviliğinde de Zaza Aleviliği etnik köken içinden yeniden bir etnik köken Aleviliğinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Türk Aleviliğinde siyasal tutum bu anlayışı başından beri yerleştirmeye çalışan CHP ile özdeşleşmiştir. Fakat Azeri Aleviliği Şia'ya yakın olmakla beraber birbirinden farklı partilere de yakın durabilmektedir. Azeri Alevilerde diğerk Alevilerden farklı olarak radikal Sol'a bir mesafe vardır. Dikkat çekici diğerk nokta seksen öncesi Alevi Sünni çatışması şeklinde meydana gelen çatışmaların bir mirası olarak Türk Aleviler MHP'ye mesafeli iken Azeri kökenli Alevilerin MHP'ye yakın durdukları görülmektedir.

Alevi siyasal tutumunda etkili olan diğerk bir etken Alevilerin içinde buldukları ekonomik şartlardı. Alevilerin sınıfsal olarak içinde buldukları düzlem, Alevilerin yer alacakları siyasal yelpazede belirleyici olmuştur. Ellili yıllardan itibaren kent varoşlarında yığılan Alevi nüfusu solun sosyal gelir adaletine vurgu yapan söylemine duyarsız kalmadılar. Bozuk düzene muhalefet söyleminin Alevi tarihsel hafızasında sahip olduğu yer ile solun sosyal adalete vurgu yapan siyasal tepkiselliği arasında kurulan ilişkisellik Alevilik ile sol arasında mutual bir bağıntının kurulmasına neden oldu. Seksen öncesi CHP ve radikal sol partilerle Alevi toplumu arasındaki bağ böyle bir temele dayanmaktadır.

Benzer ilişkilerin Kürt Aleviliğinde de yaşandığı görülmektedir. Resmi ideolojinin bir ürünü olarak ortaya çıkan 'Zazaların Kürtlere ayrı bir kavim olduğu veya Türk olduğu' söylemi Zaza Alevilerinin de siyasal tutumda farklılaşmasına neden olmaktadır. Zaza Alevilerinin Kürt siyasal hareketine bu siyasal söylemden dolayı daha mesafeli oldukları görülmektedir.

Alevi siyasal tutumunda tetikleyici en büyük etken Alevilere yönelik saldırılardır. Bu saldırıların Alevi siyasallaşmasında en büyük etkisi örgütlenme, kamusal alanda aleni olarak görülme ve kimlik siyasetine yönelmedir. Madımak Oteli saldırısının bütün Aleviler için ortak düşmana karşı ortak tepkiyi tetikleyen en önemli olay olduğu söylenebilir.

Alevi siyasal tutumunu etkileyen diğerk bir faktör küresel gelişmelerdir. Türk siyasal hayatında Alevilerin konumunu etkileyen ülke dışı küresel etkenler de bulunmaktadır. Bu etkenlerin en başında soğuk savaş süreci gelmektedir. Soğuk savaş sürecinde ABD ve SSCB arasındaki sıcak çatışmaya gebe siyasal gerilim ülke içi seçmenlerin de kutuplaşmasına neden olmuştur. Alevi toplumunun sınıfsal kod olarak alt gelirli düzeyinde yer alması onların sosyalist tabakanın temsilcisi olarak SSCB'nin doğal müttefikleri durumuna getirmekteydi. Aynı dönemde ABD SSCB'yi, kuzey küreden güneye geçmesini engelleyecek Yeşil Kuşak Projesiyle, izole etme çabasıındaydı. Alevi toplumunu ekonomik düzey olarak sosyalist tabakaya yakın olması onların Yeşil Kuşak Projesinin tam karşısında konumlanmasına neden oldu. 80 öncesi Türkiye'de ABD destekli radikal sağ ile genellikle Alevi toplumunun ilgi duyduğu radikal sol arasında yaşanan çatışmalar bu atmosferin sonucuydu. ABD SSCB yanlısı sol örgütlenmeye diğerk ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de paramiliter güçler aracılığıyla karşılık vermekteydi.

Çatışmacı süreç Türkiye'de 1980 askeri darbesine kadar devam etti. 1990'da SSCB'nin rekabetten çekilmesiyle beraber ekonomik sınıf söylemlerine dayanan çatışmacı siyasetlere duyulan ilgi oldukça azaldı. Yeni dönem kimlik siyasetlerine elverişli olan küreselleşmeydi. Küreselleşme sürecinde ulus devletlere karşı yerel kimliklerin öne çıktığı siyasal hareketler ortaya çıkmaya başladı. Alevi kimliğinin siyasallaşma eğilimine girmesi de bu dönemde meydana gelen bir eğilimdi. Fakat bu teşebbüs Alevilerden gerekli desteği göremediği için başarılı olamadı.

Bütün bu sonuçlar göz önüne alınarak en başında ileri sürülen hipotezlere bakılabilir. Birinci hipoteze göre 'Alevi toplumunun siyasal tercihlerinde ekonomik etkenler mezhep farklılığına dayalı gerekçelerden daha belirleyicidir' denilmekteydi. Bu çalışma, ileri sürülen hipotezi doğrulamaktadır. Alevilerin CHP'ye Kemalist İnkılaplar döneminde verdiği destekte mezhebi bir tutumun olduğu söylenebilir. Fakat bu desteğin ekonomik bir veri ile karşılaştırılma imkanı yoktur. 1950'den itibaren Alevilerin büyük oranda DP'ye yönelmelerinin en önemli nedeni ekonomik gerekçelerdir. Seksen öncesi soğuk savaş rekabetinin etkisini en çok gösterdiği yetmişli yıllarda Alevilerin hem CHP hem de radikal sol ile kurdukları ittifakta temel belirleyici, ekonomik gerekçelerdi. 1980 sonrasında Madımak saldırısından sonra hızla örgütlenen Alevilerin tavrı bir mezhep iç dayanışmasına daha çok benzemektedir. Yaşanan Alevi saldırıları Alevi kimliğine

yönelik olarak algılandığı için buna karşı gösterilen örgütlenme tavrı da bir mezhep aktivasyonu olarak görülebilir. Fakat bu örgütlenmede ekonomik bir kayıp söz konusu olmadığına göre mezhep farklılığına bağlı örgütlenme ile ekonomik gerekçelere bağlı siyasal tavırlar arasında korelasyon ilişkisi kurulamamaktadır. Fakat hem Cumhuriyet döneminde hem soğuk savaş öncesi ve sonrası dönemde Alevi toplumunun geliştirdikleri siyasal tavırlarda ekonomik etkenlerin en başta geldiği söylenebilir.

İkinci hipotezde ‘Alevi toplumunun siyasal tercihleri dönemsel farklılıklar göstermiştir’ denilmektedir. Bu hipotezin doğruluğu birçok kez test edilmiştir. Öncesi ve sonrasıyla Soğuk savaş dönemi, Alevi toplumunun siyasal tercihlerinin değişkenlik gösterdiği en belirgin zaman dilimleridir.

Üçüncü hipoteze göre ‘Alevilerin siyasal yelpazede sol kanat hareketlerle kurdukları ittifakta soğuk savaş dönemi Türkiye-ABD ortak politikalarının etkisi olmuştur’ denilmektedir. Bu hipotezin de doğrulandığı görülmektedir. Soğuk savaş döneminde Türkiye’de yaşanan çatışmalarda Alevilerin sol yelpazede konumlanmasında bu politikaların önemli bir etkisi olmuştur.

KAYNAKÇA

Abbashi, M., “Safevilerin Kökenine Dair”, Belleten, c. XL, No: 158, 1976, s. 287-329

Ahmedova, Zamira, Türkler Arasında İslâmiyet’in Yayılmasında Tasavvufun Rolü, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2006

“Ahmet Yesevi”, MEB Türk Ansiklopedisi, 1. cilt, 1. baskı, İstanbul 1968

Akarçay, Erhan, Bir Muhafazakarlaştırma Projesi olarak Türk-İslam Sentezi(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir 2008

Akdağ, Mustafa, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası, 1. baskı, Cem Yayınevi, İstanbul 1995

Akdeniz, Serap, “Tahtacı/Alevi Kültürel Belleğinin Aktarımında Müziğin Rolü”, Uluslararası Hakemli Müzik Araştırmaları Dergisi, 1. cilt, 2. sayı, 2014 (1-17)

Akgündüz, Ahmet ve Öztürk, Sait, Bilinmeyen Osmanlı, 1. baskı, OSAV, İstanbul 1999

Akkuş, M., “Ateş ve Ocak Kültünün Anadolu’da Yaygınlaşmasında Moğolların Etkisi”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 68. sayı, Ankara 2013, (15-32)

Akpınar, Alişan, Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşılık(Der: Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş), 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2016

Aksu, Hüsamettin, “Hurufilik” İslam Ansiklopedisi, 18. cilt, Türk Diyanet Vakfı, İstanbul 1998

Aksüt, Hamza, Aleviler, Yurt Kitap yayıncılık, 1. baskı, Ankara 2009

Akşin, Sina, Türkiye Tarihi 2/Osmanlı Devleti 1300-1600, 1. baskı, Cem Yayınevi, İstanbul 2002

Aktan, C C., D, Dileyici, Ö, Saraç, “Osmanlı Tarihinde Vergi İsyamları I, Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 7. cilt, 2. sayı, 2002 (1-20)

Aktaş, Vahap, Safvetü’s-Safa’ya Göre Anadolu’da Kızılbaz (Alevi)İnancının Teşekkülü Ve Anadolu’da Kızılbaz(Alevi)–İktidar Münasebetleri(XIII. yüzyıl)(Yayınlanmamış doktora tezi), Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş 2013

Aktay, Y., “Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar”, Milet ve Nihal dergisi, 4. cilt, sayı: 1, Ocak – Nisan 2007, (57-76)

Aktürk, Şener, Türkiye’nin Kimlikleri, 1. baskı, Etkileşim Yayınları, İstanbul 2013

Akyol, Mustafa, Özgürlüğün İslami Yolu(Çev: Ömer Baldık), 1. baskı, Doğan Kitap, İstanbul 2011

Alaaddin Ata Melik Cuveyni, Tarih-i Cihan Güşâ(Çev: Mürsel Öztürk), 1. baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2013

Algar, Hamid, “Hasan el Askeri”, TDV İslam Ansiklopedisi, 16. cilt, İstanbul 1997

Apak, Adem, “Şuubiyye”, TDV İslam Ansiklopedisi, 39. cilt, İstanbul 2010

Ata, Kelime, Alevilerin İlk Siyasal Denemesi: (Türkiye) Birlik Partisi 1966-1980, 1. baskı, Kelime Yayınevi, Ankara 2007

Arslan, H., “Başlangıcından Günümüze Arap Alevîliği-Nusayrilik”, Mîzânü'l-hak İslami İlimler Dergisi, 1. sayı, 2016 (101-111)

Aşıkpaşazade, Aşıkpaşazade Tarihi, (Çev: Necdet Öztürk), 1. baskı, Bilge Kültür Sanat, İstanbul 2013

Atatürk, Mustafa Kemal, Din ve Laiklik Üzerine(Der: Doğu Perinçek), 3. baskı, Kaynak Yayınları, İstanbul 1999

Atay, Hüseyin, Ehl-i Sünnet ve Şia, (1. Baskı) Ankara Üniversitesi ilahiyat Fakültesi Yayınları No: 159, Ankara 1983

Ateş, Ahmed, “Batıniye”, MEB İslam Ansiklopedisi, 2. cilt, 5. baskı, Eskişehir 1997

Ateş, Kazım, Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler, 1. baskı, Phoenix Yayinevi, Ankara 2011

Avcı, Casim, “Hilafet”, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt: 17, İstanbul 1998

Avcı, Casim, “Kureyş”, TDV İslam Ansiklopedisi, 26. cilt, İstanbul 2002

Avcu, Ali, “Karmatîler’in Doğuşu ve Gelişim Süreci”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü yayınlanmamış doktora tezi, Ankara 2009

Aydoğmuşoğlu, Cihat, Safevi Devleti Tarihi, 1. baskı, Gece Kitaplığı, Ankara 2015

Azamat, Nihat, “Hacı Bayram-ı Veli”, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt: 14, 1996

Azamat, Nihat, “Erdebili Alaeddin”, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt: 11, 1995

Baha Sait Bey, İttihat Terakki'nin Alevilik Bektaşılık Araştırması(Haz: Nejat Birdoğan), 2. baskı, Berfin Yayınları, İstanbul 1994

- Baha Said Bey, Türkiye’de Alevi-Bektaşi, Ahi, ve Nusayri Zümreleri(Haz: İsmail Görkem), 1. baskı, T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000
- Balcıoğlu, Tahir Harimi, Türk Tarihinde Mezhep Cereyanları (Mukaddeme Hilmi Ziya Ülken), 1. baskı, Kanaat Kitabevi, Ankara 1940
- Ballı, Hasan Hüseyin, Fazlullah-ı Hurufi ve Hurufilik (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir 2010
- Batnilik, İslam Ansiklopedisi, Cilt: 2, 5. baskı, MEB, Eskişehir 1997
- Batnilik, Türk Ansiklopedisi, Cilt: V, 2. basılış, MEB Basımevi, İstanbul 1967
- Balivet, Michel, Şeyh Bedreddin(Çev: Ela Güntekin), 2. baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2000
- Bausani, Alessandro, “Hurufiyya”, (çev: Nezahat Öztekin) The Encyclopaedia of İslam New Edition, V. III., London Luzac, 1971
- Bayar, Celal, Şark Raporu(Sadeleştiren: Nejat Bayramoğlu), 2. baskı, Kaynak Yayınları, İstanbul 2009
- Bayrak, Mehmet, Alevilik- Kürdoloji- Türkoloji Yazıları, 1. baskı, Özge Yayınları, Ankara 2009
- Bayrak, Mehmet, Kürt ve Alevi Tarihinde Horasan, 2. baskı, Özge Yayınları, Ankara 2014
- Bayrak, Mehmet, Şark Islahat Planı, 2. baskı, Özge Yayınları, Ankara 2013
- Bektaş, MEB Türk Ansiklopedisi, 6. cilt, 1. baskı, Ankara 1953

Betlik, Ali, Alamut Kalesi, 1. Baskı, Kemer Yayınları, İstanbul 2016

Bingöl, Y., Kaçer M., “AK Parti Dönemi Sünni ve Alevi Zazaların Seçmen Davranışları”, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt: 8, Sayı: 15, 2018 (65-87)

Birdoğan, Nejat, Alevilik, (4.Baskı), Kaynak Yayınları, İstanbul 2003

Birdoğan, Nejat, İttihat ve Terakki'nin Alevilik Araştırması, (2. basım), Berfin Yayınları, İstanbul 1995

Bora, Tanıl, vd, Türk Sağı Mitler, Fetişler, Düşman imgeleri(Der: İnci Özkan Kerestecioğlu, Güven Gürkan Öztan), 3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2016

Bora, Tanıl ve Can, Kemal, Devlet ve Kuzgun, 1. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2004

Bora, Tanıl, Cereyanlar, 4. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2017

Borak Sadi, Atatürk ve Din(Günümüz Türkçesi: Arif Hikmet Bildik), 2. baskı, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul 2002

Boray, Ferit Erden, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İsyandar, 1. baskı, Kum saati Yayınları, İstanbul 2011

Bruinessen, Martin Van, Ağa, Şeyh, Devlet(Çev: Banu Yalkut), 3. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2004

Bulut, H. İ., “Safevîlerin Ehl-İ Sünnet Karşıtı Politikaları”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı: 76, 2015 (15-30)

- Cansun, Ş., “Türkiye’de Aleviler ve Siyasi Partiler İlişkisi: Cumhuriyet Gazetesi Üzerinden Bir İnceleme”, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, 5 (2), 2013 (453-465)
- Cihan, A. K., “Bedreddin Simavi’in İnsan Anlayışı”, Şeyh Bedrettin Kongresi Tebliğleri(Editör: Ahmet Hulusi Köker), Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1997
- Ciwan, Murat, Çaldıran Savaşı’nda Osmanlılar Safeviler ve Kürtler, 1. baskı, Avesta Yayınları, İstanbul 2015
- Çakmak, Y., “Dersim Yöresindeki Ocakların Kızılbaş/Alevi ve Bektaşî Geleneğiyle İlişkisi”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı: 74, 2015 (131-150)
- Çalışlar, Oral, Aleviler, (1. baskı), Doğan Kitap, İstanbul 2009
- Çamuroğlu, Reha, Değişen Koşullarda Alevilik, (3. baskı), Doğan Kitapçılık, İstanbul 2000
- Çelenk, M., “Safevilerin Din Politikası ve İran’ın Şiileşme Seyri”, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 4. sayı, 2014, (s. 7-35)
- Çelik, A., “Fatimiler Devletinin Kuruluşu”, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 15. cilt, 2005, 2. sayı, 433-453
- Çem, Munzur, Dersim’de Alevilik, (1. baskı), Peri Yayınları, İstanbul 1999
- Çem, Munzur, Dersim Merkezli Kürt Aleviliği, 2. Baskı, Vate Yayınevi, İstanbul 2011

- Çıplak, İsa Tolga, Demokrat Parti Döneminde Aleviler ve Bektaşilerin Siyasi Ve Sosyo-Kültürel Faaliyetleri (1950-1960)(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir 2017
- Dalkıran, S., “Alevi Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme”, EKEV Akademi Dergisi, 6. Yıl, Sayı: 10, Kış 2002 (95-117)
- Dedeyev, B., “Safevi Tarikatı ve Osmanlı Devleti İlişkileri”, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Volume 1/5, Fall 2008 (205-223)
- Dedeyev, B., “Sosyo-Kültürel İlişkiler Bağlamında 15. Yüzyıl-16. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Anadolu’dan Azerbaycan’a Türkmen Göçleri”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı: 77, 2016 (103-125)
- Demircioğlu A., “İbn Haldun’un Mukaddime’si Bağlamında Şiilik ve Alevilik”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı: 69, 2014 (153-166)
- Demokratik Barış Hareketi, TBMM Kütüphanesi, Ankara 1996
- Dinç, Ahmet, Hamido, 3. baskı, Zaman Kitap, İstanbul 2003
- Dindar, Bilal, “Bedreddin Simâvî”, TDV İslam Ansiklopedisi, 5. cilt, İstanbul 1992 (331-334)
- Dönmez, Mehmet, Sosyal Bütünleşme Açısından Alevilik- Malatya Uygulaması- (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü, Malatya 2003
- Dursun, Ö., “Kitap Tanıtım ve Değerlendirme: Fahri Maden, Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşiliğin Yasaklı Yılları”, Tasavvuf Dergisi, 34. sayı, 2014 (195-201)

Dünder, Fuat, Modern Türkiye'nin Şifresi, 6. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2015

Düster tertip No: 3, cilt: 7, s. 113

Efecan, İnceoğlu, Türkiye'de Siyasal İslamcılığın Evrimi(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2009

Elvan Çelebi, Menakıbu'l- Kudsiyye Fi Menasıbi'l-Ünsiyye (Haz: İsmail E. Erünsal, Ahmet Yaşar Ocak), TTK Basımevi, Ankara 1995

Emecan, Feridun, "Şahkulu Baba, Tekeli", TDV İslam Ansiklopedisi, cilt: 38, 2010

Emecan, Feridun M., Yavuz Sultan Selim, 2. baskı, Kapı Yayınları, İstanbul 2017

Eraslan, Kemal, "Ahmet Yesevi", TDV İslam Ansiklopedisi, 2. cilt, İstanbul 1989

Erdem, İ., "Olcaytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri", Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları dergisi 20. cilt, 31. sayı, Ankara 2000 (1-35)

Eröz, Mehmet, Alevilik Bektaşılık, 3. baskı, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 1992

Eroğlu, Haldun, Osmanlı'da Muhalefet, 1. baskı, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul 2016

Ertan, Mehmet, Aleviliğin Politikleşme Süreci, 1. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2017

Ertem, C., “12 Mart 1971 Askerî Müdahalesi Sonrası Ara Rejim ve Türkiye Siyasetine Etkileri (1971-1974)”, Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi, Yıl: 8, Cilt: 8, Sayı:14, 2018

Eymen Fuâd es-Seyyid, “Fâtımîler”, TDV İslam Ansiklopedisi, 12. cilt, İstanbul 1995, (228-237)

Filiz, Şahin vd., Atatürk, Din ve Laiklik, 1. baskı, Yeniden Anadolu Ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları, Antalya 2008

Fığlalı, Ethem Ruhi, “Hasan”, TDV İslam Ansiklopedisi, 16. cilt, İstanbul 1997

Fığlalı, Ethem Ruhi, “Hüseyin”, TDV İslam Ansiklopedisi, 18. cilt, İstanbul 1998

Fırat, Mehmet Şerif, Doğu İlleri ve Varto Tarihi, 1. baskı, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2007

Fred A. Reed, Anadolu kavşağı, Çev: Furkan Aydiner, (1. baskı), Karakalem yayınları, Ekim 2002 İstanbul

Garthwaite, Gene R., İran Tarihi(Çev: Fethi Aytuna), İnkılap Yayınları, İstanbul 2011

Gezik, Erdal, Alevi Kürtler, 3. baskı, İletişim yayınları, İstanbul 2016

Gezik, Erdal, Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik(Der: Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş), 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2016b

Göçmen, Ali, Aleviler(1. baskı), Vesta Yayınları, İstanbul 2010

Gökalp, Y., Zeydilik ve Yemen’de Yayılışı(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2006

- Gökalp, Y., “Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci Ve Tarihçesi”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt: 7, sayı: 2, 2007 (55-93)
- Gökalp, Yusuf, “Zeydiyye”, TDV İslam Ansiklopedisi, 44. cilt, İstanbul 2013, (328-331)
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Alevi Bektaşî Nefesleri, 2. baskı, İnkılap Kitabevi, İstanbul 1992
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Hurufilik Metinleri Kataloğu, 2. baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1989
- Gölpınarlı, Abdülbaki, “Hurufilik”, Türk Ansiklopedisi, Cilt: 19, 1. baskı, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1971
- Gölpınarlı, Abdülbaki, “İsmaililer”, MEB Türk Ansiklopedisi, 20. cilt, Ankara 1972
- Gölpınarlı, Abdülbaki, Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatler, (7. baskı), İnkılap Yayınları, İstanbul 2016
- Görkem, İsmail, Türkiye’de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri, 1. baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000
- Gülmez, M., “1995 Anayasa Değişiklikleri ve Sendikal Haklar”, Amme İdaresi Dergisi, 32. cilt, 1. sayı, 1999
- Gültekin, M., “Sarılar Köyü Çıralık Çepni Alevi Ziyareti ve Türk Ağaç Kültüne Bağlı Bazı İnanış ve Uygulamalar”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı: 70, 2014 (73-96)
- Gündüz, Ş., “Evrensel Dinin Millileştirilmesi: Anglikanizm ve Türk İslam’ı”, Milet ve Nihal Dergisi, 7. cilt, 3. sayı, 2010, (8-38)

Gündüz, Tufan, Son Kızılbaz Şah İsmail, 1. baskı, Yeditepe Yayınevi, İstanbul 2017

Güneş, M., “Arap Aleviliğinde Kadının Yeri: Hatay Örneği”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı: 66, 2013 (189-212)

Güray, C., “Abdalân-ı Rûm Topluluklarının İnanç Gelenekleri Üzerinden Semah İbadetinin Temellerine Bir Bakış”, Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi, Sayı: 2, 2014, (5-14)

Hakyemez C., “Tekke ve Zaviyeler Kanunu Çerçevesinde Alevîlik-Bektaşilik”, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13. cilt, 25. sayı, 2014 (161-174)

Hammer, Joseph Von, Osmanlı Tarihi Cilt I(Çev: Mehmet Ata; Bugünkü dile aktararak yeniden yazan: Abdulkadir Karahan), 1. Baskı, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1997

Hanioglu, Şükrü, Osmanlı, İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük, 1. cilt, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 1989

Harman, M., “ İnsan-ı Kâmil Yazı Resimlerinin İkonografik ve Sembolik Anlamlarına Dair Bir Çözümleme”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 70. sayı, 2014 s. 97-120

Helvacioğlu, E., “Ruşeni ve Kitabı Üzerine Ruşeni Barkın: Din Yok Milliyet Var”, Bilim ve Ütopya Dergisi, 68. sayı, Şubat 2000

Hızlı, M., “Somuncu Baba”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Cilt: 2, Sayı: 2, 1987

Hurufilik, İslam Ansiklopedisi, Cilt: 5/1, MEB, Eskişehir 1997

İdris-i Bitlisi, Selim Şah-Name(Haz: Hicabi Kırlangıç), Hece Yayınları, Ankara 2016

- İlgürel, Mücteba, “Canbolatoğulları”, TDV İslam Ansiklopedisi, 7. cilt, İstanbul 1993
- İlgürel, Mücteba, “Kalender Şah”, TDV İslam Ansiklopedisi, 24. cilt, İstanbul 2001
- İlhan, Avni, “Bâtıniye” TDV İslam Ansiklopedisi, 5. cilt, 1992
- İnalçık, Halil, Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600) (Çev: Ruşen Sezer), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004
- İrat, Ali Murat, Aleviliğin ABC’si, 3. baskı, Profil Yayınları, İstanbul 2015
- Işık, Z., “Osmanlı İmparatorluğu’nda Eğitim-Kültür Politikaları Yoluyla Bektaşilik ve Kızılbaşlıği Tasfiye Girişimleri (1826 Sonrası)”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı: 76, 2015 (31-54)
- Javanshir, Babak, “İran’daki Türk Boyları ve Boy Mensubu Kişiler (Safevi Dönemi- 1. Şah Tahmasb Hakimiyetinin Sonuna Kadar /1576)”(Yayınlanmamış Doktora Tezi), Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul 2007
- Kacıroğlu, M., “Tarihin Nesnesinden Kurmacanın Öznesine Şeyh Bedreddin Yahut Tarihsel Bir Kimliğin Yeniden İnşası Üzerine”, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 30. sayı, 2011 (239-274)
- Kalın, F., “Rıza Tevfik Bey’in Dinî Düşüncesi”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 23. sayı, 2014 (79-101)
- Kaluç, Şenol, ““Alevi Çalıştayları Nihai Raporu” Üzerine Bir Değerlendirme,” Liberal Düşünce, Yıl: 16, Sayı: 63, Yaz 2011 (87 – 124)
- Kara, H., “Tek Parti Dönemi Din Politikası (1923-1946)”, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9. cilt, 19. sayı, 2017, (s. 111-136)

- Karadeniz, Y., “Safevi Devleti’nin Kuruluşu Meselesi: Kızılbaşların Ortaya Çıkışı”
Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 2, Sayı: 3, 2014 (53-67)
- Karakaya Stump, Ayfer, Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık Alevi Kaynaklarını, Tarihini
ve Tarih yazımını Yeniden Düşünmek, 2. baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi
Yayınları, İstanbul 2016
- Karakaya-Stump, Ayfer, Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik(Der: Yalçın Çakmak-İmran
Gürtaş), 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2016
- Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, Nur Baba(Haz: Atilla Özkırmı), 7. baskı, İletişim
Yayınları, İstanbul 1983
- Kavak, A., “Hoca Ahmed Yesevi ve Yunus Emre’nin Türklerin Tasavvufî Kültürüne
Katkıları”, Universal Journal of Theology 2 (2), 2017, 133-142,
- Kaya, Mahmut, “Dar’ül Hikme”, TDV İslam Ansiklopedisi, 8. cilt, İstanbul 1993
- Kayaoğlu, İ., “Mevlana’nın Çağdaş Derviş Tarikatları, Babalar, Kalenderiler ve
Diğerleri”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 31. cilt, 1. sayı, 1990
147-155
- Kaynar, Mete, Cumhuriyet Dönemi Siyasi Partileri 1923-2006, 1. baskı, İmge Kitabevi
Yayınları, Ankara 2007
- Keser, İnan, Nusayriler, 1. baskı, Chiviyazilari Yayınevi, İstanbul 2002
- Kiel, Hedda Reindl, “Rum Mehmed Paşa”, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 35, 2008
- Kılavuz, Ahmet Saim, “Ali el Hadi”, TDV İslam Ansiklopedisi, 2. cilt, İstanbul 1989

- Kılavuz, Ahmet Saim, “Ali er Rıza”, TDV İslam Ansiklopedisi, 2. cilt, İstanbul 1989
- Kılavuz, Ahmet Saim, “Zeynelabidin”, TDV İslam Ansiklopedisi, 44. cilt, İstanbul 2013
- Kısakürek, Necip Fazıl, Vesikalar Konuşuyor, 1. baskı, Büyük Doğu Yayınları, İstanbul 1949
- Koçak, Cemil, 27 Mayıs Bakanlar Kurulu Tutanakları I. Cilt (1. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, 2010 İstanbul
- Koçoğlu, K., “Mâturîdiyyenin Temel Kaynaklarında Râfıza ve Râfîzî Fırkalar”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 38. sayı, Erzurum 2012 s.216-246
- Koloğlu, Orhan, Abdulhamid ve Masonlar, 4. baskı, Pozitif Yayınları, İstanbul 2004
- Koloğlu, Orhan, İslam Aleminde Masonluk, 1. baskı, Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul 2011
- Koloğlu, Orhan, İttihatçılar ve Masonlar, 4. baskı, Pozitif Yayınları, İstanbul 2005
- Köprülü, M. Fuat, “Ahmed Yesevi” MEB İslam Ansiklopedisi, 1. Cilt, Eskişehir 1997
- Köprülü, M. Fuat, “Bektaş”, MEB İslam Ansiklopedisi, 2. cilt, 5. baskı, Eskişehir 1997
- Köprülü, M. Fuat, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 2. baskı, DİB Yayınları, Ankara 1966
- Köprülü, M. Fuat, Türkiye Tarihi(Haz: M. Hanefi Palabıyık), 1. baskı, Akçağ Yayınları, Ankara 2005

- Köprülü, M. Fuat, Türk Tarih-i Dinisi(Haz: Metin Ergun), 1. baskı, Akçağ Yayınları, Ankara 2005
- Kunt, Metin, Türkiye Tarihi 2(Yayın Yönetmeni: Sina Akşin), 6. baskı, Cem Yayınevi, İstanbul 2000
- Küçük, Hülya, Kurtuluş Savaşında Bektaşiler, 1. baskı, Kitap Yayınevi, İstanbul: 2003
- Küpelı, Özer, Osmanlı Safevi Münasebetleri, 1. baskı, Yeditepe Yayınları, İstanbul 2014
- Lewis, Bernard, “İsmaililer”, MEB İslam Ansiklopedisi, 5/2. cilt, Eskişehir 1997
- Maden, Fahri, Bektaşilerin Serencamı, 1. baskı, Kapı Yayınları, İstanbul 2012
- El Mağribi, Ali Abdulfettah, “Kadim Doğu Düşüncesi İle İslam Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine”, Kelam Araştırmaları(Çev: İbrahim Aslan), 2: 2, Aynü’ş-Şems Üniversitesi Edebiyat Fakültesi/Mısır 2004
- Massignon, L., Nusayriler, İslam Ansiklopedisi, 9. cilt, 1. baskı, MEB, Eskişehir 1957
- Massicard, Elise, Alevi Hareketinin Siyasallaşması(Çev: Ali Berktaş), 1. baskı, İletişim yayınları, İstanbul 2007
- Massicard, Elise, The Alevis in Turkeyand Europe, First Published 2013 by Routledge
- Meclis Araştırma Komisyonu Raporu, Kasım 2012
- Melikoff, İrene, Uyur İdik Uyardılar(Turan Alptekin), 2. baskı, Cem Yayınevi, İstanbul 1994

Mertcan, Hakan, Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler(3. baskı), Karahan Kitabevi, Adana 2015

Kalın, F., “Rıza Tevfik Bey’in Dinî Düşüncesi” Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 23, 2014/1, (79-101)

Karabaşoğlu, Metin, Camide Dans Var,3. baskı, Karakalem Yayınları, İstanbul 1998

Minorsky, V., ‘Kürtler’, MEB İslam Ansiklopedisi, 6. cilt, 1. baskı, Eskişehir 1997

Mohammesnejad, H., “Erdebil Tarikatı ve İlhanlılar: Tasavvuf ve Siyaset İlişkisinde Yeni Dönem”, Ankara Üniversitesi Tarih Araştırmaları Dergisi, C: 34, S: 57, s.99-120, 2015

Muhammed Şerafeddin, “Şeyh Bedreddin”(Türkçeye Aktaranlar: Seyfullah Sevim, Menderes Gürkan, Davut İltaş), Şeyh Bedrettin Kongresi Tebliğleri(Editor: Ahmet Hulusi Köker), Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1997

Noyan, Bedri, Veli Baba Menakıbnamesi, 1. baskı, Can yayınları, İstanbul 1993

Noyan, Mehmet, Milli Mücadelede Yüz ellilik Olayı ve Rıza Tevfik Bölükbaşı, Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, İzmir 2007

Nusayriler, Yeni Türk Ansiklopedisi, 7. Cilt, 1. Baskı, baş redaktör: Ayvaz Gökdemir, Ötüken Yayınları, İstanbul 1985

Parmaksızoğlu, İsmet, Nusayri, İslam Ansiklopedisi, 25. cilt, 1. baskı, Başredaktör Yılmaz Öztuna, Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1977

Ocak, Ahmet Yaşar, “Alevi”, TDV İslam Ansiklopedisi, 2. cilt, İstanbul 1989

Ocak, Ahmet Yaşar, Anadolu'da Babailer İsyanı, 1. baskı, Dergah Yayınları İstanbul 1980

Ocak, Ahmet Yaşar, "Baba İlyas", TDV İslam Ansiklopedisi, 4. cilt, İstanbul 1991(a)

Ocak, Ahmet Yaşar, "Baba İshak", TDV İslam Ansiklopedisi, 4. cilt, İstanbul 1991(b)

Ocak, Ahmet Yaşar, "Bektaşılık", TDV İslam Ansiklopedisi, 5. cilt, İstanbul 1992

Ocak, Ahmet Yaşar, "Ebü'l Vefa El Bağdadi", TDV İslam Ansiklopedisi, 10. cilt, İstanbul 1994

Ocak, Ahmet Yaşar, "Hacı Bektaş-ı Veli", TDV İslam Ansiklopedisi, 14. cilt, İstanbul 1996

Ocak, Ahmet Yaşar, Türk Sufiliğine Bakışlar, 8. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2005

Onat, H., "Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine", İslamiyat, 3. sayı, 2003 s. 111-116,

Önal, T., "Ulus-Devlet İnşasında Nusayrî Politikaları ve Hars Komiteleri", Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, (78), 2016 (113-138)

Öngören, Reşat, "Safeviyye", TDV İslam Ansiklopedisi, 35. cilt, İstanbul 2008

Öngören, Reşat, "Safiyüddin-i Erdebili", TDV İslam Ansiklopedisi, 35. cilt, İstanbul 2008

Özdemir, Ali Rıza, Kürt Aleviliği, 1. baskı, Kripto Yayınları Ankara 2016

Öz, Mustafa, "Cafer es Sadık", TDV İslam Ansiklopedisi, 7. cilt, İstanbul 1993

- Öz, Mustafa, “Dürzilik”, TDV İslam Ansiklopedisi, 10. cilt, İstanbul 1994
- Öz, Mustafa; Eş Şeka, Mustafa Muhammed, “İsmailiyye”, TDV İslam Ansiklopedisi, 23. cilt, İstanbul 2001
- Öz, Mustafa, “Muhammed el Bakır”, TDV İslam Ansiklopedisi, 30. cilt, İstanbul 2005
- Öz, Mustafa, “Musa el Kazım”, TDV İslam Ansiklopedisi, 31. cilt, İstanbul 2006
- Öz, Mustafa, “Nizariyye”, TDV İslam Ansiklopedisi, 33. cilt, İstanbul 2007
- Öz, Mustafa, “Rafiziler”, TDV İslam Ansiklopedisi, 34. cilt, İstanbul 2007(b) (396-397)
- Öz, Mustafa, “Şia”, TDV İslam Ansiklopedisi, 39. cilt, İstanbul 2010
- Öz, Baki, Alevilik ile İlgili Osmanlı Belgeleri, (3. baskı), Can Yayınları, İstanbul 1997
- Öz, Baki, İttihat-Terakki ve Bektaşiler, 1. baskı, Can Yayınları, İstanbul 2004
- Özcan, H., “Hataî'nin Elifnâme Şeklinde Yazdığı Düvazdeh”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı: 76, 2015 (191-204)
- Özcan, Nuri, “Bektaşî Musikisi”, TDV İslam Ansiklopedisi, 5. cilt, İstanbul 1992
- Özlu, Z., “Bektaşî Tekkelerinin Gelirlerine Dair Gözlemler”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, 69. sayı, Ankara 2014 (15-40)
- Özmen, F. A., “Politik Bir Gençlik Kuşağı: Post 80 Alevi Gençliği”, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, 3. cilt, No: 1, 2011 (11-22)
- Öztürk, H., “Pozitivist Felsefenin Türkiye'ye Yansımaları”, Felsefe Dünyası, Sayı: 59, 2014 (60-76)

Öztürk, Saygı, İsmet Paşanın Şark Raporu, (5. baskı), Doğan Kitapçılık, İstanbul 2008

Pala, Anıl, Türk Siyasal Yaşamında Özgürlük ve Dayanışma Partisi (1996-2006),
Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek
Lisans Tezi İzmir 2008

Reed, Fred A., Anadolu Kavşağı(Çev: Furkan Aydın), 1. baskı, Karakalem Yayınları,
İstanbul 2002

Rençber, F., “Alevi Geleneğinde “Cem Evinin” Tarihsel Kökeni” Din bilimleri
Akademik Araştırma Dergisi, cilt: 12, Sayı: 3, 2012 (73 -86)

“Safeviler”, MEB Türk Ansiklopedisi, 28. cilt, 1. baskı, Milli Eğitim Basımevi, Ankara
1980

Saraç, Necdet, Yavuz’un Aklı, 1. baskı, Asi Kitap Yayınları, İstanbul 2015

Sarıkaya, F., “Şeyh Bedreddin İsyanı İle Karıştırılan Bir Ayaklanma: Börklüce Mustafa
İsyanı”, Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Yıl: 9, Sayı:
26, 2017 (796-818)

Schüler, Harald, Türkiye’de Sosyal Demokrasi Particilik Hemşehrilik Alevilik(Çev:
Yılmaz Tonbul; Yayına Hazırlayan: Tanıl Bora), 1. baskı, İletişim Yayınları,
İstanbul 1999

Severcan Ş., “Şeyh Bedreddin’in Hayatı ve Eserleri”, Şeyh Bedrettin Kongresi
Tebliğleri(Editör: Ahmet Hulusi Köker), Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri
1997

- Sevim, S., “Davud-u Kayseri ve Şeyh Bedrettin’de Varlık Kavramı”, Şeyh Bedrettin Kongresi Tebliğleri(Editör: Ahmet Hulusi Köker), Erciyes Üniversitesi Matbaası, Kayseri 1997
- Sezgin, A., “Osmanlı ve Cumhuriyetin Kuruluşunda Bektaşiler ve Günümüzde Bektaşilik”, Köprü Dergisi, 62. sayı, İstanbul 1998
- Solgun, Cafer, Alevilerin Kemalizm’le İmtihanı, 1. baskı, Hayykitap Yayınları, İstanbul 2008
- Solgun, Cafer, Alevi Sorunu (1. Baskı), Totem Yayınları, 2014 İstanbul
- Strothmann, Rudolf, “Şia”, MEB İslam Ansiklopedisi, 11. cilt, Eskişehir 1997
- Sunar, Cavit, Melamilik ve Bektaşilik, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1975
- Sümer, Faruk, Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü, 1. baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara 1992
- Şahin, Haşim, “Somuncu Baba”, TDV İslam Ansiklopedisi, cilt: 37, 2009
- Şener, Cemal, Atatürk ve Aleviler, 16. baskı, Etik Yayınları, İstanbul 2006
- Tan, Muzaffer, İsmailiyye’nin Teşekkül Süreci(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005
- Tanlak, Ömer, İtiraf Eski Ülkücü MHP’yi Anlatıyor, 3. baskı, Kaynak Yayınları, İstanbul 1997
- Tanman, M. Baha, “Hacı Bektaş-ı Veli Külliyesi”, TDV İslam Ansiklopedisi, 14. cilt, İstanbul 1996

Tansu, Samih Nafiz, İki Devrin Perde Arkası, 1. baskı, Parola Yayınları, İstanbul 2016

Taş, K., “Tunceli/Dersim’in Osmanlı Hâkimiyetine Girişi ve Osmanlı’nın XVI. Asırdan İtibaren Sınırları İçindeki Kızılbaşlara Karşı Tutumu ve Bunun Dersim’e Etkisi”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, 76. sayı, 2015 (79-107)

TBMM Zabıt Ceridesi, Dönem IX, Toplantı 1, Cilt: 5 (22 Şubat 1951) s. 434

T.C. Devlet Bakanlığı, Alevi Çalışmaları Nihai Raporu, Ankara, 2010

Teber, Ö.F., ““Vücûd-Nâme” Örneğinde Bektaşî Erkânâmelerinde Hurufî Unsurlar”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13 (1), 2013 (57-72)

Tekindağ, Ş., “Yavuz Sultan Selim’in İran Seferi”, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, 22. sayı, 1968 (49-78)

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, 2. cilt, 5. baskı, TTK Basımevi, Ankara 1988

Ünal, İ.H., “İslam Kültüründe Kırk Hadis Geleneği ve Şeyh Hamid-i Veli'nin Hadis-i Erbain Şerhi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Cilt: 39, Sayı: 1, 1999 (137-146)

Üzüm, İlyas, “Hüsniyye”, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 18, 1999

Üzüm, İlyas, “Kızılbaş”, TDV İslam Ansiklopedisi, 25. cilt, İstanbul 2002, (546-557)

Üzüm, İlyas, “Nusayrilik”, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 33, 1. baskı, 2007

- Üzüm, İlyas, Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler Bektaşiler Nusayriler(Y Haz: İsmail Kurt, Seyid Ali Tüz), Ensar Neşriyat, İstanbul 1999
- Yalçın, Erdoğan, Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik(Der: Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş), 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul 2016
- Yaman, Ali, Alevilik-Kızılbaşlık Tarihi, 1. baskı, Nokta Kitap Yayınları, İstanbul 2007
- Yazıcı, Tahsin, “Cüneyd-i Safevi”, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 8, 1993
- Yazıcı, Tahsin, “Haydar Kutbuddin”, TDV İslam Ansiklopedisi, Cilt: 17, 1998
- Yazıcı, Tahsin, “Safeviler”, MEB İslam Ansiklopedisi, Cilt:10, 1997
- Yaşar, K., “Türkiye’de Halk İnançları ve Alevilik”, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi, Sayı: 9, 1999
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Mehdi”, TDV İslam Ansiklopedisi, 28. cilt, İstanbul 2003
- Yılmaz, O., “Alevilikte Eski Türk Dini (Göktanrı İnancı) ve Şamanizm’in Etkileri”, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi, Cilt: 1, Sayı: 4, 2014
- Yilter, S., “Şemî Şemullâh’ın Şerh-i Mesnevî’de Râfızîlik Meselesine Bakışı” Hikmet Akademik Edebiyat Dergisi, 3. yıl, 6. sayı, 2017, (150-160)
- Yiğit, İsmail, “Mevali”, TDV İslam Ansiklopedisi, 28. cilt, İstanbul 2004
- Yörükan, Yusuf Ziya, Şamanizm(Haz: Turhan Yörükan), 4. baskı, Ötüken Yayınları, İstanbul 2013
- Yücel, M. Serhan, Demokrat Parti, 1. baskı, Ülke Kitapları, İstanbul 2001

Yüksel, Müfid, Bektaşilik ve Mehmet Ali Hilmi Dede Baba, 1. baskı, Bakış Yayınları, İstanbul 2002

İnternet Adresleri/Gazete Yazıları

“Hurufiler'in Yakılan Kutsal Kitabı Şaşırtıcı Sırlarla Doludur”, (Murat Bardakçı, Sabah gazetesi 26.12.2017)

<http://seyyidseyhabdurrahmanerzincani.blogspot.com/p/blog-page.html>, (Lütfü Kırmızı, 29.12.2017).

<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1153/13568.pdf>, (Er Tr: 8.2.2018)

<http://blog.milliyet.com.tr/babailer-ve-babai-ayaklanmasi/Blog/?BlogNo=439174>
(Mehmet Özgür Ersan) (Erişim Tarihi: 12.2.2018)

[http://tr.wikishia.net/view/F%C3%BCru-u_Din-\(Er. Tr: 15.2.2018\)](http://tr.wikishia.net/view/F%C3%BCru-u_Din-(Er. Tr: 15.2.2018))

[http://tr.wikishia.net/view/Usul-i_Din-\(Er. Tr: 15.2.2018\)](http://tr.wikishia.net/view/Usul-i_Din-(Er. Tr: 15.2.2018))

[http://tr.wikishia.net/view/%C4%B0mamet-\(Er Tr: 15.02.2018\)](http://tr.wikishia.net/view/%C4%B0mamet-(Er Tr: 15.02.2018))

<http://www.beyaztarih.com/selcuklu-tarihi/babailik-ve-babailer-isyani>(Selahattin Döğüş; Er. Tr: 19.02.2018)

<http://turkoloji.cu.edu.tr/HALK%20EDEBIYATI/34.php>,(Bayram Durbilmez; Er Tr: 22.02.2018)

https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=755:huenkar-haci-bekta-i-vel-do-oel-6691271&catid=38:aratrmlar-kategori&Itemid=54,
(Ali Yaman, Er Tr: 23.02.2018)

<https://www.cafrande.org/alevi-bektasiligin-tarihi-kokenleri-bektasi-kizilbas-bolunmesi-ve-neticeleri-irene-melikoff/>, (Er. Tr: 27.02.2018)

<http://www.turkulerimiz.biz>, (Er. Tr. 27.2.2018)

<http://sahkulu.org/yedi-ulu-ozan-kimdir/>, (Er Tr: 27.02.2018).

https://acikders.ankara.edu.tr/mod/page/view.php?id=16706#_ftnref3, (Er Tr: 28.02.2018)

<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/272841>, (Osman Kaşıkçı, Er Tr: 2.3.2018)

<http://www.milliyet.com.tr/1998/05/10/yazar/akyol.html>, (Taha Akyol-Er Tr: 3.3.2018)

<https://www.alevibektasi.eu>, (Köprülü: 1925; Er Tr: 5.3.2018)

<http://www.binboga.org/safevilere-turk-demek-carpitmadir/> (Bayrak, Mehmet, Er Tr: 14.3.2018)

<http://web.firat.edu.tr/sosyalbil/dergi/arsiv/cilt11/sayi1/257-274.pdf> (Er Tr: 21.3.2018)

<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/834/10557.pdf> -(Er. Tr: 21.3.2018)

<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/26/1243/14194.pdf>, (Mustafa Akdağ-Er Tr: 14.04.2018)

<https://www.tarihtarih.com/?Syf=26&Syz=381816>, (Fatma Acun-Er Tr: 13.04.2018)

<http://dtcfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dtcf/article/download/4270/4168>, (Mustafa Akdağ-Er Tr: 14.04.2018)

<http://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/225117-ataturkun-aturka-musiki-yasagi>, (Murat Bardakçı, 2010) (Er Tr: 7.5.2018)

https://www.alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=790:bek-tasiligin-menseleri&catid=38:2014-11-29-00-06-44&Itemid=54#sdfootnote1sym (Fuat Köprülü: Bektaşiliğin Menşeleri 1925) (Er Tr: 4.5.2018)

http://www.zazaki.de/turkce/dersim_soykiriminin_kronolojisi.htm (Er Tr: 14.5.2018)

<http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ayse-hur/dersim-hakinda-kuyruklu-yalanlar-1232341/>, (Ayşe Hür: 16.11.2014- Er Tr: 14.05.2018)

https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc016/kanuntbmmc016/kanuntbmmc01602884.pdf, (Er Tr: 14.5.2018)

https://www.sabah.com.tr/yazarlar/akoz/2007/10/30/celal_bayar_in_kurt_sirri, (Emre Aköz, Sabah 30 Ekim 2007), (Er Tr: 14.05.2018)

https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/secim_sorgu.secim_parti_iller?p_secim_yili=1969&p_parti=5, (Er Tr: 21.5.2018)

<http://www.kentakademisi.com/chp-nin-dogum-sancilari/11280/>, (Er Tr: 18.5.2018)

http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diger/26942/Bir_uzun_mucadele.html, (Er Tr: 18.5.2018)

<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/802>, (Er Tr: 18.5.2018)

<http://dersimnews.com/alevilik/alevileri-kim-temsil-ediyor.html>- (Er. Tr: 5.6.2018)

<https://www.haberler.com/alevilerin-ilk-partisini-istihbaratci-general-haberi/> (Er Tr: 18.5.2018)

https://www.hacibektas.com/index.php?id=hacibektas_veli_muze , (Er Tr: 18.5.2018)

https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/secim_sorgu.secim_cevresi_partiler?p_secim_yili=1950&p_il_kodu=62, Er Tr: 17.5.2018

<http://www.haber7.com/guncel/haber/858506-devletin-derdest-ettigi-diyamet-isleri-baskani>, (Er Tr: 18.5.2018)

http://www.uzumbaba.com/alevi/alevilerin_ilk_siyasi_partisi.htm, (Er Tr: 18.5.2018)

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/ijopor/article/view/5000182251/5000161468> (Mehmet Kılıç, Er Tr: 23.5.2018)

<http://www.cumhuriyetarsivi.com/katalog/192/sayfa/1987/4/23/10.xhtml>, (Er Tr: 26.5.2018)

<http://www.ocakder.org/taxonomy/term/7>, (Er Tr: 13.6.2018)

<http://www.haberankara.com/divrigi-kultur-dernege-baskani-metin-aktan-ile-roportaj/10812/>, (Er Tr: 13.6.2018)

<http://www.hacibektasvakfi.web.tr>, (Er Tr: 13.6.2018)

<http://dersimnews.com> (Er Tr: 5.6.2018)

<http://politikaakademisi.org/2017/05/31/turkiyede-protest-muzigin-ocnu-ismi-ahmet-kaya/>, (Er Tr: 13.6.2018)

<https://www.aksam.com.tr/tugce-tatari/yazarlar/grup-yorumun-sucu-ne/haber-177362>, (Er Tr: 13.6.2018)

<http://dergipark.gov.tr/download/article-file/160013>, (Er Tr: 13.6.2018)

<https://www.alevibektasi.eu>, (Ali Yaman, Cumhuriyet Sonrası Aleviliğe Genel Bir Bakış- Er Tr: 5.6.2018)

<http://www.alevikulturdernekleri.com/>, (Er Tr: 5.6.2018)

<http://www.alevifederasyonu.org.tr>, (Er Tr: 13.6.2018)

<http://www.cemvakfi.org>, (Er Tr: 13.6.2018)

<https://www.zeynelabidinvakfi.org.tr>, (Er Tr: 14.6.2018)

<http://www.avf.org.tr/>, (Er Tr: 5.6.2018)

<http://www.aleviderneklerifederasyonu.org>, (Er Tr: 5.6.2018)

<http://alevi.com/TR/>, (Er Tr: 5.6.2018)

<https://www.ehlibeyt.org.tr/>, (Er Tr: 5.6.2018)

<http://www.zeynebiye.com/>, (Er Tr: 18.6.2018)

<http://www.igdirim76.com/haber/il-huftusu-cuneyt-kulazin-yazdigi-iddia-edilen-caferilerle-ilgili---rapor/945/>, (Er Tr: 18.6.2018)

<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/muftunun-raporu-tartisma-yaratti-24952842>, (Er Tr: 18.6.2018)

<http://www.ysk.gov.tr/tr/12-haziran-2011-xxiv-donem-milletvekili-genel-secimi/4929>, (Er Tr: 18.6.2018)

<https://www.yenisafak.com/gundem/hatayda-esede-destek-icin-provokatif-yuruyus-406356>, (Er Tr: 20.6.2018)

<https://tr-tr.facebook.com/Asda-Akdeniz-Sosyal-Dayan%C4%B1%C5%9Fma-E%C4%9Fitim-Sa%C4%9Fl%C4%B1k-ve-K%C3%BClt%C3%BCr-Vakf%C4%B1-841425482569952/>, (Er Tr: 19.6.2018)

<http://guneyegitimvakfi.org.tr/>, (Er Tr: 19.6.2018)

<http://www.akad.org/>, (Er Tr: 19.6.2018)

<http://alevinet.com/2012/12/10/chp-alevi-partisi-oldu-yaygarasi-ve-gercekler/>, (Er Tr: 21.6.2018)

<http://www.rusencakir.com/Degisim-Surecinde-Alevi-Hareketi-3/2254>, (Er Tr: 25.6.2018)

<https://www.alevibektasi.eu>, (Er Tr: 25.6.2018)

<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/ecevite-tarikat-destekcisi-suclamasi-39029238>, (Er Tr: 21.6.2018)

<https://www.yenisafak.com/politika/chp-baraj-cikmazinda-579656>, (Er Tr: 21.6.2018)

https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/secim_sorgu.secimdeki_partiler?p_secim_yili=1999, (Er Tr: 21.6.2018)

<http://www.milliyet.com.tr/1998/12/25/siyaset/siy02.html>, (Er Tr: 25.6.2018)

https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/secim_sorgu.secim_parti_iller?p_secim_yili=1983&p_parti=21, (Er Tr: 22.6.2018)

https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/secim_sorgu.genel_secimler, (Er Tr: 22.6.2018)

<http://www.dyp.com.tr/icerikoku2.asp?ids=265>, (Er Tr: 25.6.2018)

https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/secim_sorgu.genel_secimler, (Er Tr: 25.6.2018)

<http://www.tgrthaber.com.tr/editorun-sectikleri/83153.html>, (Er Tr: 25.6.2018)

<http://www.milliyet.com.tr/1997/10/23/yasam/alevdizi.html>, (Er Tr: 25.6.2018)

https://www.yerelnet.org.tr/belediyeler/belediye_secimsonuclari.php?yil=1994&belediyeid=128233, (Er Tr: 25.6.2018)

http://www.erzincan-bld.gov.tr/icerik/36/tarihce__baskanlar.html, (Er Tr: 25.6.2018)

<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/alevi-oylari-dagildi-39070014>, (Er Tr: 25.6.2018)

<https://www.yenisafak.com/arsiv/1999/nisan/12/gundem/index.html>, (Er Tr: 25.6.2018)

https://www.ab.gov.tr/ilerleme-raporlari_46224.html, (Er Tr: 26.6.2018)

<http://www.necdetsubasi.com/calismalar/makale/36-konsept-ve-konsensus>, (Er Tr: 28.6.2018)

<http://www.alevicanlar.net/konu/alevi-calistaylari-on-raporu-tam-metin.7551/>, (Er Tr: 28.6.2018)

<http://www.hurriyet.com.tr/gundem/ak-parti-maras-icin-niye-ozur-dilemiyor-27592342>, (Er Tr: 28.6.2018)

<http://hacibektasvakfi.web.tr/uploads/publications/aleviler-artik-burada-oturmuyor.doc>, (Er Tr: 28.6.2018)

<https://alevikutuphanesi.wordpress.com/tag/nusayri/>-(Er. Tr: 9.10.2018)

<http://dergipark.ulakbim.gov.tr/eruid/article/viewFile/5000067431/5000062646>,
(Harun Güngör, Er Tr: 23.02.2018)

<https://mycanlar.com/2017/04/06/alevi-islam-anlayisina-gore-tarikat-abdesti-ve-alinisi/>-
(Er. Tr: 10.10.2018)

http://gomanweb.org/GOMANWEB2/2008_gomanweb/Gomanli_yazarlar/Sedat_Gezgin/sedat_gazgin.htm, (Er. Tr: 11.5.2018)

https://www.tbmm.gov.tr/TBMM_Album/Cilt2/index.html- (Er Tr: 6.6.2018)

<https://noktahaberyorum.com/demokrat-partiyi-kapattiran-dpliler-mete-kaan-kaynar.html>- (Er Tr: 17.10.2018)

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-sirri-baba>- (Er Tr: 17.10.2018)

<http://www.altinicizdiklerim.com/resimler/Ali'siz%20Alevilik%20-%20Faik%20Bulut.pdf>- (Er Tr: 20.10.2018)

<https://docplayer.biz.tr/48447534-Yrd-doc-dr-huseyin-odabas.html>- (Er. Tr: 28.1.2019)

<http://www.dicle.edu.tr/a/skaradogan/3/cbirkok.pdf>- (Er. Tr: 28.1.2019)

<https://www.evrensel.net/haber/244203/aleviler-daha-genis-birlik-istiyor>, (Er Tr: 30.1.2019)

<http://www.milliyet.com.tr/-ak-parti-de-3-alevi-milletvekili-mi-var--siyaset-1309042/>,
(Er Tr: 30.1.2019)

<http://www.agos.com.tr/tr/yazi/6456/devlet-ve-ak-parti-alevilerin-chpli-olmasindan-memnun>, (Er Tr: 30.1.2019)

<https://sonuc.ysk.gov.tr/module/sspsCumhurbaskaniYeni.jsf?cid=20398>, (Er Tr: 31.1.2019)

<https://sonuc.ysk.gov.tr/module/sspsYeni.jsf?cid=20398>, (Er Tr: 31.1.2019)

<https://sonuc.ysk.gov.tr/module/ssps.jsf>, (Er Tr: 31.1.2019)

<https://www.hdp.org.tr/tr/raporlar/hdp-raporlari/alevi-toplumunun-sorunlari-ve-cozum-onerileri-raporu/11118>, (Er Tr: 31.1.2019)

<https://www.haksozhaber.net/28-subat-ergenekon-aleviler-ve-sunniler-2022yy.htm>-
(Er Tr: 9.2.2019)

<http://sahipkiran.org/2016/10/25/aleviler/> (Er Tr: 9.2.2019)

https://www.tbmm.gov.tr/arastirma_komisyonlari/darbe_muhtira/index.htm, (Er Tr: 6.2.2019)

<https://tr.pdfdrive.com/27-may%C4%B1s-bakanlar-kurulu-tutanaklar%C4%B1-cemil-ko%C3%A7ak-d117517128.html>, -(Er Tr: 9.2.2019)

<https://noktahaberyorum.com/demokrat-partiyi-kapattiran-dpliler-mete-kaan-kaynar.html>- (Er Tr: 17.10.2018)

http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diger/26942/Bir_uzun_mucadele.html, (Er Tr: 28.5.2018)

<http://www2tbmm.gov.tr/d26/10/10-226104gen.pdf>, -(Er Tr: 12.2.2019)

<http://www.atam.gov.tr/dergi/sayi-16/milli-mucadele-kahramanlarindan-baha-sait-bey-biga-1882-istanbul-16-ekim-1939>, -(Er Tr: 12.2.2019)

<https://islamansiklopedisi.org.tr/batiniyye>, -(Er Tr: 12.2.2019)

<http://web.deu.edu.tr/ilyas/yayinlarim/batinilik.htm>, -(Er Tr: 12.2.2019)

