

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM
DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TÜRKİYE’DE ALEVİLERİN SOL SİYASET İLE
EKLEMLENMESİ: İNANÇ VE TOPLULUK
ÖRGÜTLENMESİNİN ETKİLERİ

Mehmet Buğra Yüz

2501151184

Tez Danışmanı

Doç. Dr. Ahmet Bekmen

İstanbul, 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : MEHMET BUĞRA YÜZ Numarası : 2501151184
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER Danışmanı : DOÇ. DR. AHMET BEKMEN
Tez Savunma Tarihi : 16.05.2019 Saati : 12:00
Tez Başlığı : " TÜRKİYE'DE ALEVİLERİN SOL SİYASET İLE EKİMLENMESİ: İNANÇ VE TOPLULUK ÖRGÜTLENMESİNİN ETKİLERİ "

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÖ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / ÖYÇÜKLÜĞÜYLE karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. HATİCE BİRSEN HEKİMOĞLU		KABUL
2- DOÇ. DR. AHMET BEKMEN		Kabul
3- DOÇ. DR. ÖMER TURAN		Kabul

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATI (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- DR. ÖĞR. ÜY. SİNAN YILDIRMAZ		
2- DR. ÖĞR. ÜY. EROL ÜLKER		

ÖZ

TÜRKİYE’DE ALEVİLERİN SOL SİYASET İLE EKLEMLENMESİ: İNANÇ VE TOPLULUK ÖRGÜTLENMESİNİN ETKİLERİ

MEHMET BUĞRA YÜZ

Bu çalışmada Aleviler ve sol siyaset arasındaki ilişki bir eklemlenme olarak ele alınarak eklemlenme nedenlerinden biri; inanç ve topluluk örgütlenmesinin etkileri incelenmektedir. Aleviler, toplumun diğer kesimleriyle benzer süreçlerden geçseler, aynı sınıfsal karatere sahip olsalar da yeni düzende edindikleri konumlar farklılaşmaktadır. Bu bağlamda vurgulanan nokta; yeni toplumsal formasyonda yer edinmede, işlevini yitirmiş inanç ve topluluk içi örgütsel ilişkilerin belirleyici rolünün olduğudur. Çalışmada öncelikle eklemlenmenin bütüncül boyutu olduğu ve tek bir nedene dayanmadığı ortaya koyularak eklemlenme nedenleri kuramsal bir çerçeveye oturtulacaktır. Sonrasında Alevilik tanımı ve Aleviliğin, yakınlaşmanın başladığı 1960’lı yıllara kadar Alevilerin geçirdiği tarihsel sürece değinilerek kuramsal boyutu verilen eklemlenme, Alevilik ve sol siyaset açısından incelenecektir. Çalışmanın asıl konusunu oluşturan eklemlenmeye neden olan inanç ve topluluk örgütlenmesi ayrı olarak ele alınacaktır. Aleviliğin inanç özellikleri ve örgütlenmesinin ana unsurları ile Marx ve Engel özelinde sol söylemin nasıl örtüştüğü, eklemlenmeye nasıl bir kaynak sağladığı, Alevi toplulukların modern öncesi nitelikleri gereği siyasal antropolijiden yararlanılarak gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, topluluk örgütlenmesi, inanç, eklemlenme, sol siyaset, Marksizm, siyasal antropoloji

ABSTRACT

ALEWIS' ARTICULATION TO LEFT POLITICS IN TUKEY: FAITH'S AND COMMUNITY ORGANISATION'S EFFECTS

MEHMET BUĞRA YÜZ

This study scrutinizes, the relation between Alewis and the left politisc as an articulation, one of the reason that effects of Alewis' faith and community organisation. Although passing through similar process and having similar class, the different parts of the society could participate in political sphere distinctively. In this context, the most important point that emphases on is dysfunctionalisation of organisation form in the former society formation and of community ties main role in the new order. There are many factor that brought about articulation, such as the effects of modernisation, historical process, contribution to new positions in the new formation. This thesis aims to explain the articulation in terms of holistic view. Initially, the theoretical frame of the causes of articulation are constructed. Secondly, the fact that the definition of Alewism, the historical background of Alewism until 1960 that beginning of the affiliation are referred. In this way, after theoterical and historical background, except form the effect of faith and community organisation, the reason fo the articulation between Alewis and left politics is examined in terms of the given theoretical frame. The fact that how the main elements of organisation and characteristics of Alewism faith accord with left political discourse and how they provide sources to the articulation are handled with speacially Marx and Engels' thoughts and analyses, political anthropological perspective.

Keywords: Alewism, community organisation, faith, articulation, left politics, Marxizm, political anthropology.

ÖNSÖZ

Bu tezde çalıştığım konuyu daha kuramsal düzeyde çalışmak için doktora saklamıştım. Fakat değişen koşullar nedeniyle erken hazırlama mecburiyetinde kaldım. Doktora saklamanın ve daha kuramsal boyutta çalışmak istememin nedeni adını koyamadığım ve adlandırmakta güçlük çektiğim durumları kendi açımdan anlaşılır kılmaktı. Anlaşılır kılma sürecimde siyasal antropolojiyi bir yol olarak sunan, derslerinde kafamızda boşlukta olan sorulara cevap bulmamızı sağlarken bir yandan da yeni sorular ekleyen Ankara Siyasal'dan değerli hocam Prof. Dr. Ayhan Yalçinkaya'ya minnet borçluyum. Dersleri ve eserleri sayesinde edindiğim yol bana tezin hazırlanmasında ve kişisel akademik kaygılarımı aşmada büyük bir olanak, yardım sağladı. Kendisiyle bu süreç içerisinde iletişim kuramadım. Umarım, bir şekilde teze ulaşır ve değerli yorumlarını öğrenme şansım olur. Lisanstan beri akademik yayınlarını takip ettiğim; iş hayatı, yurtdışı doktora kabul şartlarının sağlanması, tez yazımı derken süreci benim için kolaylaştıran; yüksek lisansa başladığım andan beri aslında kendisiyle çalışmak istediğim fakat uzun bir süreç sonunda çalışma olanağı bulduğum, zorlu bir süreç içerisinde bana vakit ayıran danışmanım Doç. Dr. Ahmet Bekmen'e teşekkür etmeyi borç bilirim. Ayrıca yoğun iş koşullarında tez yazımda yardımcı olan ve tez savunması öncesi sunum organizasyonu yapan yöneticim Fırat Uysal ve zamanlarını ayırıp beni dinleme sabrı gösteren çalışma arkadaşlarıma teşekkür ederim.

Mehmet Buğra Yüz

İstanbul, 2019

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR LİSTESİ	viii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

EKLEMLENMENİN KURAMSAL BOYUTU

A.Modernleşmenin Etkileri:	8
1. Dinselliğin Belirleyiciliğini Yitirmesi:.....	9
2. Toplumsal Yoğunlaşma:	13
a. Çözülen Geleneksel Bağların Yeni Düzen İçinde Yer Edinişi:	15
b. Karşıt Gruplara Karşı Korunma İhtiyacı:	17
B. Tarihsel Dönemin Etkileri:.....	17
C. Toplulukların Yeni Düzendeki İlişki Kurdukları Konumlara ve Yönelimlere Katkısı.....	18
D. Topluluk Örgütlenmesi ve İnancın Etkileri.....	18

İKİNCİ BÖLÜM

ALEVİLİK: KAVRAM, TANIM VE TARİH

A.Alevilik Kavramı ve Tanımı:	26
B. Aleviliğin Tarihi:.....	28
1. Osmanlı Öncesi Genel Durum:	28
2. Osmanlı Dönemi Kızılbaşlar:.....	30
3. Kurtuluş Savaşı Yılları:	37
4. Erken Cumhuriyet Dönemi:.....	38
5. Demokrat Parti Dönemi:	48
C. 1960- 1980 Türkiye’de Sol Siyaset ve Aleviler	52
1. 1960-1980 Türkiye’de Sol Siyasetin Genel Görünümü	52
2. 1960-1980 Aleviler ve Sol.....	64
a.Türkiye Birlik Partisi Deneyimi:	66

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALEVİLERİN SOL İLE EKLEMLENME NEDENLERİ

A. Modernleşmenin Etkileri:	73
1. Dinselliğin Belirleyiciliğini Yitirmesi:.....	73
2. Toplumsal Yoğunlaşma İçerisinde Aleviler:.....	77
a. Çözülen Geleneksel Bağların Yeni Düzen İçinde Yer Edinişi:	79
b. Radikal Sağ ve Faşist Fraksiyonların Saldırılarına Karşı Korunma İhtiyacı	81
B. Tarihsel Dönemin İçerisinde Aleviler:	84
C. Alevilerin Solu Besleme Yetisi	88
D. Topluluk Örgütlenmesi ve İnancın Etkileri.....	92

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ALEVİLİLERİN SOL SİYASET İLE EKLEMLENMESİNDE TOPLULUK ÖRGÜTLENMESİ VE İNANCIN ETKİLERİ

A. Alevi Toplulukların Yapısı ve İnanç Özellikleri.....	95
1. Aleviliğin Heterodoks ve Senkretik Niteliği	99
2. Alevilikte Tanrı, İnsan ve Ali	104
a. Tanrı-İnsan İlişkisinin Anahtar Kavramları: <i>Enel Hak, Vahdet-i Vücut, Vahdet-i Mevcut</i>	104
b. Ali'nin Yeri	106
3. Kurucu Anlatı: Kırklar Meclisi	110
4. Dedelik:	116
5. Cem Töreni:	129
5. Musahiplik	137
6. Alevilik Öğretisi, Dört Kapı ve Kırk Makam	140
B. SOL SİYASET KURAMI VE ALEVİ İNANCININ BAĞDAŞIKLIKLARI.....	143
1. Yabancılaşma ve Topluluk Anlayışı:.....	143
2. Dayanışma	149
3. Tarih ve Direniş	153
SONUÇ.....	158
KAYNAKÇA.....	165

KISALTMALAR LİSTESİ

ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AP	: Adalet Partisi
AYM	: Anayasa Mahkemesi
BP	: Birlik Partisi
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
Dev-Genç	: Devrimci Gençlik
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DİSK	: Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu
DİT	: Diyanet İşleri Teşkilatı
DP	: Demokrat Parti
DPT	: Devlet Planlama Teşkilatı
DTCF	: Dil ve Tarih, Coğrafya Fakültesi
FKF	: Fikir Kulüpleri Federasyonu
İTC	: İttihat ve Terakki Cemiyeti
İTÜ	: İstanbul Teknik Üniversitesi
KHK	: Kanun Hükmünde Kararname
MDD	: Milli Demokratik Devrim
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
MNP	: Milli Nizam Partisi
MSP	: Milli Selamet Partisi
PTT	: Posta Telgraf Teşkilatı
TBP	: Türkiye Birlik Partisi

TDK	: Türk Dil Kurumu
THKO	: Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu
THKP-C	: Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi
TİKKO	: Türkiye İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu
TİKP	: Türkiye İşçi Köylü Partisi
TİP	: Türkiye İşçi Partisi
TKP	: Türkiye Komünist Partisi
TKP-ML	: Türkiye Komünist Partisi/Marksist-Leninist
TÖB-DER	: Tüm Öğretmenler Birleşme ve Dayanışma Derneği
TRT	: Türkiye Rado ve Televizyon Kurumu
YDH	: Yön-Devrim Hareketi
YTP	: Yeni Türkiye Partisi

GİRİŞ

Toplumsal değişim toplum içerisindeki ve toplumla dışarıdan temas halindeki farklı kesimleri derinden etkiler. Özellikle içinde bulunulan toplumda dışarıda kalmış ve merkezileşen iktidarla sorunlu ilişkisi varsa. Toplumsal formasyonda yaşanan değişimler olarak adlandırabileceğimiz bu süreçte topluluklar yeni olanın içinde eskiden gelen bağlarını korumaya, koruyamasa da kendisine yaşam alanı bulmaya yönelir. Bazı topluluklar bu süreçte yeni iktidar örüntülerinin bir parçası olarak onunla uyumlu yeni bir kimlik inşa ederken bazıları da bu iktidar örüntülerinin dışında kalarak bu toplumsal ağlar ile gerilimli bir ilişki kurabilir. Alevi topluluklarının tarihsel süreçte yaşadıkları göz önüne alındığında gerilimli ilişki yaşadığı görülebilir.

Modernleşme ile karşılaşma açısından bakıldığında farklı toplulukların modern toplumda yer edinmeleri aslında bir tür eklemlenmeyi göstermektedir. Modernleşmenin biçimi, ne tür araçlarla ya da hangi kesim öncülüğünde gerçekleştiği soruları bir kenara bırakılırsa topluluğun bütün sinir uçlarına işleyen bu yeni formasyon ana merkezde yer alan bir olgudur. Topluluklar da bunun içerisinde kendilerine yer açma çabası ve gelenekselliklerini bırakarak yer alma zorunluluğundan dolayı bu ana gövdeye eklemlenme durumunda kalır. Aleviler açısından eklemlenme kavramı bu açıdan büyük önem taşır. Eklemlenme her şeyden önce bir sürece denk düşer ve Marksistlerin öne sürdüğü diğer boyutlarını, çelişki ve bileşim unsurlarını, da içinde barındırır.¹ İttifak ya da içinde yer alma yerine eklemlenme kavramının kullanılması önemlidir. İttifak daha çok karşılıklı çıkarları da içine alan anlaşma, uyuşma anlamını içermektedir.² Yine içinde yer alma, yaklaşma da ittifak kavramı gibi bir nevi “özerkliği” ifade ettiği için soruyu anlamlandırmada yetersiz kalacaktır. İlgili bölümlerde de değinileceği üzere Aleviler

¹ Meral Özbek, **Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski**, 11. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s 26.

² Türk Dil Kurumu, **Güncel Türkçe Sözlük**, (Çevrimiçi) http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c923a1ec53656.68297022, 15 Mart 2019.

kendi özerkliğini koruyarak sol siyaset içerisinde yer almamış, tersine karşılıklı beslemeye dayalı olarak sol siyasetle bütünleşme içerisinde girmişlerdir.³

Sol siyaset ve Alevilerin ilişkisi göz önüne alındığında eklemleme kavramı Marksist açıdan uyduğu görülmektedir. Her şeyden önce ortada biçimsel farklılık, bir ikilik ve bu ikiliğe dayanan bir çelişki göz önüne çıkar. Öncelikle sol siyaset diye kastdedilen akımlar, Marksizmin çekirdeğini oluşturduğu birçok fraksiyonu içermektedir ve bu fraksiyonlar tümüyle modern niteliktedir. Buna karşı Alevilik ise inaç ve örgütlenmesine bakıldığında modern öncesi özel toplumsal formasyonlardan birine işaret eder. Bu açıdan incelendiğinde bir çelişkinin biçimsel olarak göz önüne geldiği söylenebilir: Modern ve modern olmayan. Burada biçimsel farklılık yer alsa da Alevilerin kitleler halinde tarihsel koşulların biçimlendirmesiyle sol siyaset içerisinde yer aldığı göz önüne alındığında “süreç” unsuru belirginleşir.⁴ Aleviliğin hem kitlesel hem de söylemsel olarak solu beslemesi ve solun da Alevilere yer açması karşılıklı bir bileşimin varlığına işaret eder. Çelişki açısından bakıldığında yüzeyseldir, çünkü kuramsal düzeyde Aleviliğin özellikle Marksist kuramla benzerlikleri dikkat çekicidir. Ayrıca eklemleme belirtildiği üzere çelişkiyi içinde barındırır veya kendisi çelişkinin nasıl olacağını belirleme özelliğine sahiptir.⁵ Alevi gençlerin geleneksel bağlarıyla kurduğu ilişki buna örnek vaziyettir. Alevilik içerisinde dedelik kurumunun sol siyasetin öğretileriyle çeliştiğinin düşünülmesi sol siyaset içerisinde yer alan Alevi gençlerini ilgili bölümde de değinileceği üzere geleneksel kurumlarla çatışmaya itmiştir. Fakat dedelik kurumu yine değinileceği üzere aslında bir çelişkiyi yaratmak bir kenara, sol siyasetin idealize ettiği düzeni koruyucu nitelikte olabilir.

Seçilen kavramın belirtilmesinden sonra Aleviler neden sol siyaset ile eklemleme gereği duyması tezin açıklamaya çalıştığı temel sorulardan biridir. Aleviler hiçbir neden yokken modern dönemde sol siyaseti yakın bulup eklemleme

³ Mehmet Ertan, “The Circuitous Politicization Of Alevism: The Affiliation Between The Alevis and The Left Politics (1960-1980),” **Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, 2008; Mehmet Ertan, ‘Örtük Politikleşmeden Kimlik Siyasetine: Aleviliğin Politikleşmesi ve Sosyalist Sol,’ **Birikim Dergisi**, sayı 309-310, Ocak-Şubat 2015, İstanbul, 2015, s 43-56.

⁴ Meral Özbek, **a.g.e.**, s. 27-28.

⁵ **A.e.**

gereği duymadılar. Eklemlenmenin farklı boyutları düşünüldüğünde Aleviler ve Komünistler arasındaki özdeşleşme karşıt grupların kafasında yer edinmesiyle de ilgiliydi. Eklemlenme sadece Alevileri ilgilendiren bir konu olmamakla birlikte toplumdaki Ortodoks inanca sahip muhafazakar ve milliyetçi kesimleri de mobilize etmeye yarayan bir şiar haline gelmeye başladı. 12 Eylül sonrasında özellikle de Alevi açılımı sırasında Aleviler ve Marksizm özelinde bir ayrışma yaratılmaya çalışıldı. Hatta Alevilerin 1960'lı yıllarda sol ile yakınlaşmasını solun dine karşı söylemlerini Alevilerin sineye çektiği iddia edilerek sadece kimlik özelinde din eksenli bir yorumlamayla eklemlenmeyi ayırıştırma ve Alevileri sorumlu gösteren yorumlar geliştirildi.⁶ Ayrıca Aleviliğin meteryalist yönü olduğunu vurgu yapan, bu yüzden Aleviliğin Marksist-sosyalist hareketler için uygun zemine sahip olduğuna değinen görüşler de çıktı.⁷ Farklı görüşlerden gelen bu yorumlar dikkate alındığında aradaki bağlantılar ya anakronik olarak ele alınmakta ya ideolojik itkilerle hareket edilmekte ya da farklı yönden ele alınmış eserlerde inanç ve örgütlenmenin etkileri daha basit düzeyde modernliğin getirdiği bölünmüşlük düzeyinde açıklanmaktadır.⁸ Buradan yola çıkarak daha antropolojik düzeyde, toplumsal formasyondaki değişimde eski topluluğun formunun itekleyici gücünün yeni düzende önemli bir yere sahip olduğu tezi diğer nedenlerle bütünlüklü bir biçimde açıklanacaktır.

Yukarıda da değinildiği üzere eklemlenmenin süreç unsuru burda, bütünlüklü biçimde belirleyici oldu. Eklemlenmenin modernleşmeden, tarihsel süreçlere, karşılıklı ilişkilerden inanç ve örgütlenmeye kadar birçok itekleyici gücü oldu. Buradan yola çıkarak, tek taraflı ve tek nedenli bir eklemlenmeye izin vermemek ve asıl soruyu bir çerçeveye oturtabilmek için tezin ilk bölümünde öncelikle Alevilerin sol siyaset ile eklemlenme nedenleri kuramsal olarak ele alınacaktır. Bu bölüm içerisinde Alevilerin eklemlenme nedenleri *modernleşmenin etkileri, dönemin etkileri, toplulukların yeni düzende ilişki kurdukları konumları ve yönelimleri besleme yetisi ve topluluk örgütlenmesi ve inancın etkileri* olmak üzere dört başlık altında sınıflandırılarak kuramsal çerçeveye oturtulmaya çalışılacaktır. Tezde asıl

⁶ Yasin Aktay, 'Sosyo-kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar,' **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, c. 4, s. 1, Ocak-Nisan 2007, s. 57-76, s. 66.

⁷ Esat Korkmaz, **Alevilik ve Aydınlanma**, 1. Baskı, Pencere Yayınları, İstanbul, 1997.

⁸ Ertan, "Örtük Politikleşmeden ...".

çalışma konusu olan ve ana soruyu oluşturan eklemlenmede topluluk örgütlenmesi ve inancın etkilerinin tek boyut olmadığı ve farklı unsurların da eklemlenmeye neden olduğu belirtilecektir. Sol siyaset modern döneme özgü siyasallığın bir yansıması olduğu için modernliğin getirileri bu bölümde ilk altbaşlık altında tanımlanacaktır. Modernleşme ile birlikte dinselliğin belirleyiciliğini yitirmesi, Aydınlanma'nın genel kabul gören etkisiyle toplumsalın dinsel olandan özerkleşmesi insanlık tarihinde yer edindi. Bu başlık altında dinselliğin belirleyiciliğini yitirdiği modern dönemde siyasal alanın, özel olarak modern siyasetin nasıl biçimlendiği açıklanacaktır. Modernleşmenin bir diğer etkisi olan toplumsal yoğunlaşma kavramı ile modernliğin toplumu gündelik yaşamdan makro düzeye kadar nasıl etkilediğine değinilecektir. Bu kavramla toplum içerisindeki farklı kesimlerin nasıl iç içe geçtiğinin kuramsal boyutu verilecektir. İkinci altbaşlık olarak eklemlenmenin süreç unsuruna vurgu yapan tarihsel dönemin etkisi belirlenmiştir. Tarihin o dönemindeki tartışmaların, toplumsal olayların, ana akım hareketlerin eklemlenmeye zemin yaratan özelliği vardır. Burada daha çok Aleviler ve sol siyasetin yaklaşmasına neden genel görünüme kuramsal cevap arandı. Postmodern tartışmaların hakim olmadığı dönem bu açıdan önemlidir. Döneme hakim olan sınıfsal tanımlamanın güçlü olduğu yerde eklemlenmenin tarihsel zeminin oluşumuna vurgu yapılacaktır. Üçüncü altbaşlıkta eklemlenmenin bileşim unsuru gereği bütünleşmeyi etkileyen yeni konuma katkılar anlatılacaktır. Eklemlenmenin karşılıklı düşünülüğünde yeni düzen içerisinde sağlanan konuma yapılan katkılar ya da katkı yapabilme gücü önemli yer tutar. İlişki böylelikle tek taraflı olmaktan çıkar ve eklemlenilen tarafa kültürel ve kitlesel olarak getirilen katkıyla karşılıklı bütünleşmeyi sağlar. Bu bölümde son altbaşlık olarak asıl soruyu irdelemeye yarayacak topluluk örgütlenmesi ve inancın etkileri kuramsal boyutta ifade edilecektir. Toplumsal formasyondaki değişilik sonucu eski bağların ve kurumların çözüldüğü anda yeni formasyonda toplulukların yer edinirken bu bağ ver kurumların nasıl etkilere sahip olduğunun kuramsal boyutu dünyanın farklı bölgelerinden ve zamanlarından örnekler sunularak somutlaştırılacaktır.

İkinci bölümde asıl soruyu somut olarak anlamlandırabilmek için Aleviliğin tanımı ve tarihi hakkında bilgi verilecektir. Alevilik nedir, nasıl bir süreç içerisinde oluşmuştur, süreç içerisinde mevcut iktidar ilişkilerinde hangi konumda yer almıştır

sorularına açıklık getirilecektir. Tarihsel sürecin anlatıldığı bu bölümde öncelikle Aleviliğin tanımı yapılacaktır. Bölümün ilk altbaşlığını oluşturan tanımının yanı sıra ikinci ve üçüncü altbaşlıklarda yer alan Alevilerin tarihi, 1960 öncesi ve sonrası olarak ayrılmıştır. 1960 öncesi dönem Alevilerin durumu hakkında genel bilgi vermek, Aleviliğin tanımı ve eklemlenme nedenlerin somutlaştırmak amacıyla anlatılacaktır. 1960 sonrası dönem eklemlenmenin gerçekleştiği döneme denk geldiği için öncelikle Türk siyasal yaşamında sol siyasetin genel görünümü hakkında bilgi verilecek daha sonra Aleviler sol içerisinde yer edinmeleri, Birlik Partisi deneyiminden bahsedilerek eklemlenmenin tarihsel boyutuna değinilecektir.

Üçüncü bölümde, ilk bölümde ortaya konulan, topluluk ve inanç örgütlenmesinin dışında kalan kuramsal çerçeve Alevilik ve Türkiye’de sol siyaset özelinde incelenecektir. Örnek olarak modernleşmenin etkileri eklemlenmeyi nasıl sağladığı, Türkiye modernleşmesi Alevileri nasıl sol siyaset ile eklemlenmeye yönlendirdiği sorularına cevap bulunacaktır. Dinselliğin belirleyiciliğini yitirmesiyle devletle ve toplumun diğer kesimleriyle nasıl ilişkiler kurulduğu, toplumsal yoğunlaşma ile bu ilişkilerin olumlu ya da olumsuz nasıl sonuçlar doğurduğu, bu süreçte Alevilerin yeni toplumda nasıl yer edindiğine değinilecektir. Bu bölümde Alevi toplumuna ait nüfus ve göç verilerinden; Malatya ve Çorum gibi katliamlara, modernleşmenin Alevilerin günlük hayatına etkilerine ait örneklerden yararlanılacaktır. Birinci bölümün altbaşlıklarının Aleviler ve sol siyaset üzerinden anlatıldığı bu bölümün ikinci altbaşlığında Aleviler ve sol arasındaki eklemlenmenin dönemsel, tarihsel boyutu anlatılacaktır. Sol siyaset o dönemde Alevilere ne gibi söylem sundu, solun o dönemde dünya ve Türkiye’deki yeri neydi ve Alevilerle nerelerde ortaklaşıyordu sorularının üzerinden gidilecektir. Buradaki üçüncü altbaşlıkta Alevilerin solu besleme yetisine değinilecek, sol siyasetin Alevileri keşfetme süreci, Aleviliğin kültürel, söylemsel ve kitlesel olarak siyalsal alanda sağladıklarına açıklık getirilecektir.

Eklemlenmenin dördüncü nedeni olan topluluk örgütlenmesi ve inancın etkilerinin Alevilik ve sol siyaset özelinde incelenmesi tezin asıl sorunu ve konusu olarak dördüncü ve son bölümde ayrı incelenecektir. Bu bölüm iki altbaşlık olarak belirlenmiştir. İlk altbaşlıkta Aleviliğin inanç ve topluluk örgütlenmesine ilişkin

genel bir bilgi verilecektir. Öncelikle Alevi toplulukların karşılık geldiği form hakkında bilgi verilecektir. Nasıl bir örgütlenmeye sahip olduğu gösterilecektir. Aleviliğin Tanrı inancı, Alevilik'te Ali'nin ve insanın konumu gibi inanç özellikleri; dedelik, musahiplik gibi topluluk örgütlenmesine ilişkin kurumlar ile gündelik yaşama ilişkin öğretiler, mitolojik anlatılardaki motifler hakkında sırasıyla bilgi verilecektir. Aleviliğin doğduğu ve modernlikle karşılaştığı zamana kadar kendi örgütlenme ve inancını bir şekilde koruduğu düşünüldüğünde burada devletin dışarıda temas kurulan bir bütün olduğu söylenebilir. Bu yüzden modern olmayan toplulukların incelenmesinde devlet merkezli siyaset bilimi okumalarının getireceği sorunlardan kaçınarak siyasal antropolojiden yararlanılmaya çalışılmıştır. Aleviliğin inanç ve örgütlenmesi incelenirken Ayhan Yalçinkaya'nın izinden Marchel Gauchet, Pierre Clastres ve İbn Haldun gibi kuramcılarının antropolojik bakış açılarına öncelik verilmiştir. Bu bakış açılarının sağladığı bir diğer önemli noktada da modern dönem öncesindeki parçalanmışlığı anlamlandırmasıdır. Modernlikle gelen siyasal alanın özerkliğini kazanması Alevi toplulukları incelerken bir sınırlama getirir. Çünkü bu topluluklarda siyasal olan kendi özerkliğine sahip değildir. Ayhan Yalçinkaya'nın ifadesiyle inanç ve örgütlenme üst üste biniktir⁹, siyasal olan aynı zamanda dinsel olana da vurgu yapmaktadır.

Bölümün ikinci altbaşlığında Aleviler hakkında verilen bilgiler ışığında Marx ve Engels'in görüşleri özeğinde Aleviliğin ve sol siyaset kuramının izlekleri arasındaki bağdaşıklıklar irdelenecektir. Burada musahiplik-yoldaşlık, düşkünlük-hainlik gibi genel geçer benzeşmelere değinmek yerine topluluk içerisinde ve Tanrı ile kurulan ilişkinin sol siyasette neye denk geldiği gibi daha kuramsal boyutta tartışma yürütülecektir. Burada amaç gündelik yaşamdaki benzerliklerden ziyade gündelik yaşamdaki benzerlikleri yaratan ve sembolleştiren genel çerçeve ve idealler üzerinden karşılaştırma yapılacaktır. Aleviliğin inanç ve topluluk örgütlenmesi nasıl özelliklere sahipti, ne tür unsurları içinde barındırıyordu, modernleşme çabası içerisindeki toplumla ve siyaset formuyla ne gibi çatışmalar ve çelişkiler yaşadı da sol siyaset Aleviler için bir alan sundu soruları özelinde eklemlenmenin nedenlerinden birine cevap aranacaktır.

⁹ Ayhan Yalçinkaya, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, 1. Baskı, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, s.29

BİRİNCİ BÖLÜM

EKLEMLENMENİN KURAMSAL BOYUTU

Yeni düzende yer edinme biçimi ne olursa olsun yer edinmenin birçok nedeni mevcuttur. Değişim toplulukların geçmişten beri süre gelmiş ilişkilerini ve var oluşunu koruyamadığı için topluluklar ya yeni formasyonun yarattığı konumlarda kendine yer bulacak ya da kendilerine o formasyona uygun konum yaratmak zorunda kalacaklardır. Açılan yeni alan onlar için varlıklarını koruyabildikleri bir liman işlevi görecektir. Eklemlenme sözcüğü Aleviler ve sol siyaset arasındaki ilişkiyi anlamlandırmada uygun olacaktır. Bu durumda eklemlenme nedenlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Öncelikle Alevilerin modernleşen Türkiye’de yer edinme çabası tez konu olduğu için eklemlenin en büyük nedeni modernliğin etkileridir. Yeni toplumsal formasyon olarak modernite nasıl bir düzen getirdi ve modern olmayan topluluklar, toplumlar bu düzenle karşılaştıklarında nasıl tepkiler verdi? Modernite insanı, siyaseti ve dini nasıl kurguladı ve onunla etkileşime geçen topluluklar onun içerisinde nasıl var olmaya çalıştığı sorusu kuramsal boyutun ana soruları oluşturmaktadır. Bu durum sadece topluluklar ve modern siyaset arasında değil, modern siyasetin hüküm sürdüğü coğrafi alanda farklı kesimlerin de birbirleriyle olan ilişkilerini etkilemiştir. İkinci olarak modernleşme denilen yenilik uzun bir süreci kapsayan, tartışmalı da olsa kendisini hala sürdüren bir forma işaret eder. Topluluklar bu süreçte bir anda bir şeylere karar verip kendilerine bir yer bulmamıştır. Sürecin içerisinde dönemlerin, tarihsel koşulların etkileri mevcuttur. Toplumun farklı kesimleri, devletler, kitlelerin siyasal düzenden beklentileri, dünya konjonktürü bu süreç içerisinde birçok değişime uğramıştır. Oluşan paradigma ve vaadler karşısında toplumun farklı kesimleri ittifaklar kurup bozabilirler ya da kurulan ittifakı bütünleşme ile sonuçlandırabilirler. Dönemin koşullarının etkisi bu yüzden eklemlenme için zemin inşa ederek olanak sağlayabilir ya da var olan birlikteliğe son verebilir. Eklemlenmenin bir diğer özelliği de karşılıklı içermesidir. Topluluklar modernleşmeye adapte olmaya çalışırken karşılıklarına çıkan siyasal akımlara kapılarak bir seçim yapma, o siyasal akımların da onları hemen kabul

A.Modernleşmenin Etkileri:

Feodalizmin çözölüşüyle, toplumsal, siyasal, geçimsel devrimler ve devinimlerle birlikte yerine yeni bir toplumsal form inşa edildi. Toplumsal formasyondaki bu değışim bize modern toplumu inşa ederek sonuç verdi. Endüstri Devrimi, Fransız Devrimi gibi kendisini daha sonra küresel ölçekte hissettirecek değışimlerdi, bunlar. Geçimsel alanda tarımsal etkinlikler terk edilerek endüstrileşmeye gidildi. Dinsellik dinin gerilemesiyle birlikte liberal demokratik sistemlerdeki gibi özel alana hapsedilmeye ve belirleyiciliğini yitirmeye başladı. Bir diğör önemli alan siyasal alanda ise modern forma bürünmüş siyaset yani devletin farklı bir formu olan ulus-devlet inşa edildi.

Endüstri Devrimi, Fransız Devrimi gibi kendisini daha sonra küresel ölçekte hissettirecek değişimlerden Dünya’da neredeyse nasibini almayan modern insanla temas kurmamış kabileler dışında kimse kalmadı. Türkiye de Osmanlı ile başlayan modernleşme Cumhuriyet ile taçlandırılarak en yoğun dönemini yaşadı. Modernleşmeden ve bunun sonucunda ortaya çıkan Cumhuriyet’in uyguladığı politikalardan ülke coğrafyasında yaşayan herkes etkilendi. Etkilenen her kesim kendisine özgü tepkisiyle yeni toplumsal formasyondaki siyasal alanda kendilerine yer edinmeye başladı. Aleviler de modernleşmenin etkisiyle kendilerine bu düzen

içerisinde yeni ittifaklar ve hareketler geliştirdi. Modernleşmenin Alevileri sürüklediği bu durumu anlamak için modernleşmenin getirdiklerini kısa şöyle özetleyebiliriz:

1. Dinselliğin Belirleyiciliğini Yitirmesi:

Geleneksel siyasal, geçimsel ve dinsel kurumların çözülüşüyle modern toplum bunların sınırlarını çizer, ayırır ve kendine içkin kurallarıyla kendi alanlarını yönetmesini sağlar. Karşımıza toplumsal alanın üç ayağını oluşturan siyasal, geçimsel, dinsel alan ayrılarak çıkar. Kısaca modernlik bu birlikteliğe son vererek her bir alanı ayrıştırdı ve her birine birer özerklik alan kıldı. Buradaki en önemli atıflardan biri Emile Durkheim'dır. Durkheim'a göre Aydınlanma bir sınırdır ve Aydınlanma öncesinde dinsel olan ve toplumsal olan arasında bir özdeşlik mevcuttur; dinsel örgütlenmenin mantığı toplumsal örgütlenmenin de yapı taşıdır.¹⁰ Aynı çözümlemeyi Pierre Clastres politika üzerinden yapar: Toplumsal alandan ayrı bir politik alan yoktur; toplumsal alan politikayla sınırlıdır.¹¹ Talal Asad'ın tanımıyla modernleşme ile birlikte yapısal farklılaşma ilkesi ortaya çıktı. Asad'ın söz ettiği yapı kavramı etik, bilim, ekonomi, siyaset için kullanılmıştır. Her bir yapı kendi içinde dinselliğin belirleyiciliğinden arınmış özerkliklere sahip alanlar olarak ortaya çıkmaktadır.¹² Kurulan bu özerk alanlarda kısaca çıkan yeni formlar şöyledir: Geçimsel alanda endüstrileşme, siyasal alanda modern siyaset olarak adlandırılan ve devletin özel bir formu olan ulus-devlet, dinsel alanda da -sekülerizm ya da laiklik dense de - Marcel Gauchet'nin dinden çıkış. Dinden çıkış bir sürecin tanımıdır; hala devam eden bir sürecin. Gacuhet tanımını kısaca şöyle yapmaktadır: "*Dinden çıkış, din inancından çıkış anlamına gelmiyor; dinin her şeyi yapılandırdığı toplumların siyasal biçime mahkum ettiği ve toplumsal bağın ekonomisini tanımladığı bir dünyadan çıkış anlamına geliyor.*"¹³ Gauchet'den yapılan alıntıya göre dinden çıkış, siyasal biçimin dinsel belirleyicilikten arındığı bir durumu işaret eder. Asad'da da

¹⁰ Ahmet Emre Çoban, **Kutsal ve Siyasal, Siyasal ve Kutsal**, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2010, s 21-23.

¹¹ Pierre Clastres, **Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları**, çev. Alev Türker ve Mehmet Sert, 1. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 105.

¹² Talal Asad, **Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik**, çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2007, s. 217.

¹³ Marcel Gauchet, **Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi**, çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2010, s. 13

görüldüğü gibi siyasetin özerkliğine giden tanımlamayı yapar. Söz konusu değişim genelde siyasetin tanımını değiştirirken özelde iktidarı açıklama biçimini de değiştirir. İktidar açıklanırken dinsel referans gösterilmez. Yeni düzenle birlikte eskiden Öteki'nden gelen, kendini insanların iradesi dışında dayatan ve insanları aşan bir şeyi temsil eden iktidar, artık insanın seviyesine inmiş, insanların isteklerinin temsilcisi konumuna gelmiştir.¹⁴ M. Gauchet'nin dinden çıkış olarak tanımladığı bu süreci Talal Asad sekülerleşme olarak ele alır. Asad, sekülerizmi antropolojik boyutta incelemeye çalışır. Ona göre sekülerizm sadece siyaset ve dinin ayrışması değildir: Sekülerizm kendiyle etkileşime geçen ne varsa –siyaset, etik v.s.- onun ön koşuludur. Devlet ile din arasındaki sınırı yine sekülerizm, yine devlet belirler.¹⁵ Devletin dinle çizdiği kendi sınırlarını kendisi belirleyerek yine bir özerkliğe vurgu yapılır.

Gauchet, Asad gibi sekülerleşme ya da laiklik kavramını kullanmayı seçmez. Çünkü ona göre bu kavramlar Kilise kaynaklı olarak ortaya atılmış olup, sadece dinselliğin dayatması karşısında insanların özerkleşmesini, yani standart bir durumu ifade ederken; dinden çıkış, dinsel ötekiliğin kendisini farklılıklara dönüştürerek yeniden toparlamasını da içeren ve devam etmekte olan bir sürece denk gelir.¹⁶ Buna örnek olarak da dine dönüş olarak adlandırılan postmodern dönemdeki canlanışı verir: Dini sahne önüne çıkaran şey bizzat onların gerilemesidir.¹⁷ Yine ona göre dinin/inancın aşkın çekirdeği vardır, bu çekirdeğin zayıflaması ve dinsel kurumların artık kendi alanlarında otorite olamaması sonucu artık biçimler ya da yaşam tarzları vurgulanmaya başlar: İnançlar kimliklere dönüşmeye; insanlar eskiden kimliklerin çıkarılarak girildiği kamusal alana bu özel kimlikler sayesinde girmeye başlar.¹⁸ M. Gauchet'ye ek olarak verilmesi gereken diğer önemli kuramcı Elias Canetti'dir. Canetti, Kitle ve İktidar kitabında dinin geriye dönüşünü kitleler üzerinden anlatır:

Ani olarak yasaklanan dinlerin hepsi intikamlarını bir tür dünyevileşmeyle alırlar. İnançların niteliği büyük ve beklenmedik bir gaddarlık içinde

¹⁴ A.e., s. 14.

¹⁵ Asad, a.g.e., s. 217.

¹⁶ Gauchet, a.g.e., s. 17.

¹⁷ A.e., s. 83.

¹⁸ A.e..

bütünüyle değişir. Onlar hala eski inanç ve kanaatlerini koruduklarını sanırlar. Oysa bambaşka insan olmuşlardır.¹⁹

Artık dinler kendilerini siyasal alanda var etmeye başlamışlardır. Modernlikle gelen yöntemler benimsenmiş, din dinsel olarak çözülmüş siyasal olarak dirilmiştir.²⁰ El-Azmeh'nin deyişiyle “*kutsal olan siyasallaşmış, siyasal olan kutsallaşmıştır.*”²¹

Toplumsal alanların dinseliliğin referansından arındırılarak yeniden kuruluşunda yukarıda siyaset ve siyasallık üzerinden verilen örnekte de görüldüğü gibi özerklik kavramını ortaya çıkarır. M. Gauchet'e göre dinden çıkışın öncesine işaret eden dönemde kilit kavram yaderklik, yani heteronomidir. Heteronomi özerkliğin, otonominin karşıtıdır. Modern öncesi dönemde,

(...) kral siyasal çehreli, özümsemiş bir din değil de nedir? Kral demek maddeleşmiş ve bizzat iktidarın biçiminde anlam bulan yaderklik demektir; ast ile üst arasındaki hiyerarşik bağ yoluyla merkezdeki iktidardan çıkıp toplumsal gövdenin en küçük dallarına kadar ulaşan yaderklik. (...) Dinseliliğin gökten yere taşıdığı yetke (ötekilik) boyutu, iktidarın dinle açıklandığı dönem bittiğinde sihirli bir değnekle bir anda kayboluvermez. Eskiden öteki'den gelir, yukarıdan iner ve kendini insanların iradesi dışında dayatırdı.²²

Gauchet'nin ifadesinden de anlaşılacağı gibi yaderklik bir bağlılığı, ötekine bağlılığı içerir. Bu bağlılık dinselilikle ilgilidir. Dolayısıyla bir aşkınlığa işaret eder. Aşkınlık içeren heteronomi, zaman ve mekanın mitik olarak algılanmasını temel alır: Zaman modern dönemdeki gibi doğrusal değil döngüseldir; ilk zamanlar mitine, kuruluş zamanına, ilk var olma zamanına geri dönme istemi söz konusudur.²³ Daha sonra ayrıntılı değinileceği gibi ayinler ve ritüeller bu zamana dönüşü simgeler. Heteronominin karşıtı olan ve içkinliği içeren otonomi/özerklik ise topluluğun kendi

¹⁹ Elias Canetti, **Kitle ve İktidar**, çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 2016, s. 25.

²⁰ Gauchet, **a.g.e.**, s. 84.

²¹ Manuel Castells, **Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür II. Cilt: Kimliğin Gücü**, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2008, s. 35.

²² Gauchet, **a.g.e.**, s. 14.

²³ Cemil Oktay, **Siyaset Bilimi İncelemeleri**, Alfa Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2012, s. 26-27 ve 33.

kendine yeterliliğini ifade eder: Her zaman ve mekanda geçerli kurallar yerine dinsellikten arınmış, gerekliliklere göre değişen kurallar ve değerler temel alınır.²⁴

Dinden çıkış toplumlar için yeni arayışları beraberinde getirir. Bu arayışlardan biri elbette anlama, anlamlandırmaya ilişkindir. Dinin sunduğu anlamlar bütünü modernite ve Aydınlanma'nın akılcılığı ile anlamsız gelir. Kitleler için buradaki en önemli boşluğu ideoloji doldurur. Dinden çıkmış toplumlarda ideoloji dinin karşıtı olarak onun yerini alır: Toplumların kolektif seçimlerinin haklılığını kanıtlamaya, onların kendilerini açıklamaya olanak sağlar.²⁵ İdeolojinin buradaki işlevi toplumsal gerçekliğin insanlara görünüşte kendiliğinden nasıl geldiğiyle, bu gerçeklik içinde nasıl söz konusu olduklarıyla ilgilidir.²⁶ İdeolojiler, insanlara toplumu anlaşılır kılarak kendi öznelliklerini kurma ve bu gerçeklik içinde yer edinip yol haritası çizer.

Özerkliğin getirdiği kendi kendine yetebilme, gerekliliklere göre değişebilme özelliği tekil insanı da tebaa, kul olmaktan çıkarır. Geleneksel bağlarından koparılmış insanlar ulus-devletin bir parçası olarak bireyler ve yurttaşlar olarak kurgulanır. Bireyler, yurttaşlar ile devlet arasındaki roller de bu değişime göre biçimlenir. Dinlerin getirdiklerinin aksine devlet, tarafsız bir rol üstlenmeye başlar. Devletin karşısında yurttaşların farklılıkları göz ardı edilip baskılanmamış; fakat bir üst kimliğe ulaşma yolunda aşılması gereken engeller görülmeye başlanmıştır.²⁷ Modern dönemin ortaya çıkardığı yurttaşların kimliklerini çıkararak kamusal alanda yer almaları bu anlayışın bir ürünü olarak görülebilir. Bireyler devlet karşısında eşittir ve devlet evrensellik iddiası ile bireylere eşit davranma, her birine karşı eşit mesafeli hareket etme ilkesiyle yaklaşır. Bireyler artık devletin karşısında eşitlik ilkesi üzerine kurulu ilişkide birer vatandaş olarak tanımlanır. Farklılık ilkesi burada kendisini göstermez. Liberal düşüncenin ortaya koyduğu kamusal alan-özel alan ayrımı burada kendisini gösterir. Farklılık ilişkisi kamusal alana taşınmadan özel alana ait bir vurgu olarak kabul edilir. Devlet ve kamusal alan 'ayrımcı olmama'

²⁴ A.e., s. 33.

²⁵ Marchel Gauchet, "Yeniden 'Büyük Bir Anlatı' Söyleşi. Zeynep Savaşçın," **Yurttaşını Arayan Demokrasi**, çev. Zeynep Savaşçın, 1. Baskı, İletişim Yayınları, 2013, İstanbul, s. 316.

²⁶ Terry Eagleton, **İdeoloji**, çev. Muttalip Özcan, 1. Baskı, Ayrıntı Yayınları, 1996, s. 41.

²⁷ Gauchet, **Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi**, s. 68-69.

üzerine kurulur. Liberal düşünce demokrasi fikrini bu yüzden eşitleştirici ideoloji işlevi üzerine kurar. Farklılıklar bu alanlara taşınmaz. Farklılıklar sivil toplum ve özel alan içerisinde kendi varlığını sürdürürken devletle kurulan ilişkide ve kamusal ilişkilerde bunlar belirleyici olamaz. Dolayısıyla kurulan vatandaşlık ilişkisi ulus-devlet formu içerisinde devlete ve ulusa bir aidiyet sağlasa da kültürel olarak içi boşaltılmış ve haklar-sorumluluklarla donatılmış bir ilişkidir.

2. Toplumsal Yoğunlaşma:

Modernleşme insanlığı alaşağı ederek yeni bir varoluş yaratır. Bu varoluş eskisine benzemez. İnsanları hem kolektif olarak hem de tek tek baştan aşağı yeniden kurgular. Dolayısıyla eski zamandan ve eski mekandan ayrı yaşam alanları kurmaya başlar. İnsanları tek tek ve kolektif olarak kuşatan yeni toplumsal form ile modern siyasetin ya da başka deyişle ulus-devletin iki özelliğiyle karşılaşılır: Egemenlik ve ulus.

Poggi'ye göre modern devletin sahip olduğu özellikler farklılaşma, zora dayalı yönetim, egemenlik, toprak, merkezileşme, yurttaşlık, bürokrasi, ulus olma ve demokratik meşruiyettir.²⁸ Egemenlik ve ulus temel unsur olarak diğer özelliklerin önüne geçer. Egemenlik kavramı toprak üzerindeki nüfusu otorite altına almayı, o toprak üzerinde hakimiyet kurmayı ve bu hakkı başkasıyla paylaşmamayı anlatır.²⁹ Egemenliğin içte yansıması zora dayalı idare biçiminde karşımıza çıkar. Bu unsur Poggi'nin de belirttiği gibi devlet, dışarıda kendisi gibi başka devletlerin de var olduğu ve onlarla rekabet içinde bulunduğu ortamdır, içeride ise toprağında tüm güç ve yönetim yetkilerinin tek sahibidir³⁰; yani kendisinden başka siyasallığı kabul etmez.

Modern devletin bir diğer ve çekirdek unsuru ulustur. Adını da zaten ulustan alan modern devlet formu kendisini bir ulus üzerine inşa eder. Poggi bu durumu şöyle ifade eder: “Önceleri devlet kurmak ulusu kurmaktan önce gelirdi. Sonraki ulusçu aşamada ise önceden kurulmuş olan bir ulus varoluşu ve o ulusa devlet verme

²⁸ Gianfranco Poggi, **Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, çev. Aysun Babacan, 3. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011. s. 29-46.

²⁹ A.e., s. 30.

³⁰ Gianfranco Poggi, **Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım**, çev. Aysun Babacan, 1. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001, s. 108-113.

fikri gelişti.³¹ Poggi'nin de ifade ettiği gibi devleti modern olarak inşa eden çekirdek unsur ulusun kendisidir. Devlet toplumsal bir değişim sonucunda kurgulanmış bu ulus üzerine inşa edilerek kurumsal yapılanmaya gider.

Ulus, İngilizcesi nation olan, Latince doğmak anlamına gelen nasci sözcüğünden gelir. Yalnızca etnik bir örgüyü değil; din, dil ya da kurumsal bir miras paylaşımına dayalı bir ilişki, bağ, kader duygusu, duygusal yönü güçlü bir aidiyet duygusunu ifade eder.³² Dolayısıyla ulus sadece devletin inşasında rol oynamaz, aynı zamanda toprak üzerinde yaşayan nüfusu sadece insan olma topluluğndan çıkararak topluluğa yeni bir anlam atfeder. Devlet kendi varlığını kurgularken egemenlik kurduğu toprak üzerinde yaşayan nüfusa da bir varlık sunar. Kendi karşısında, hakim olduğu topraklarda yaşayan nüfus artık basit bir insan topluluğu değildir. Bu topluluğu oluşturan bireyler belirli hak ve yükümlülüklerle donatılarak yurttaş olarak kurgulanırlar.³³ Topluluk yelerinin karşılıklı etkileşime geçerek bir bütünlük göstermesini ve ortaklık duygusunu geliştirir. Devletin egemenliği altında yaşayan topluluk ulusa, ulus yeleri de bir yurttaşa dönüşür.

Modern siyasetin egemenlik ve ulus unsurlarından kaynaklı olarak toplum bir homojenleştirilmeye itilir. Belirli bir coğrafyada yaşayan insanlar arasında farklı siyasallığın bulunması, bu siyasallıklar içerisinde insanların farklı kurgulanışları ortadan kalkarak tek bir çatı altında yurttaşlara dönüşmüştür, insanlar. Endüstrileşme ve yeni siyasal kurgu ile birlikte yaşanan toplumsal homojenleşme devlet ve yurttaşlarını, yurttaşlar ve diğer yurttaşları daha i içe sokar. lke coğrafyasındaki en ücra yerlere kadar yolların bağlanması, eğitim v.b. araçlarla insanlara ulaşılması toplumsal ilişkileri sıklaştırdığı gibi kentleşme ile birlikte farklı grupların hem devletle hem de toplumun diğer kesimiyle olan temasını arttırmıştır. Bu durum modernleşmenin getirdiği ve Durkheim'ın ortaya attığı toplumsal yoğunlaşma kavramı ile alakalıdır. Maddi ve dirik yoğunluk olarak ikiye ayrılan toplumsal yoğunluk; kısaca toplumun içinde farklı unsurların ilişkilerinin sıklaşması ve bu sıklaşmanın hızlanmasıdır.³⁴ Endüstrileşme sonucunda ortaya çıkan kentleşme süreci

³¹ Poggi, **Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, s. 38.

³² A.e., s. 36-37.

³³ A.e., s. 33.

³⁴ Oktay, **a.g.e.**, s. 262-264.

ile kentler sermaye ve kültürel birikimin mekanlarını oluşturduğu için maddi yoğunluğun temel unsuru haline gelir.³⁵ Maddi yoğunlaşma ile birlikte ortaya çıkan iletişim araçlarının çoğalması ve yaygınlaşması, ulaşım araçlarının kullanılması beraberinde dirik/tinsel yoğunlaşmayı da getirir. Yani ilişkiler hem maddi hem de tinsel anlamda sıklaşır. Toplum içindeki farklı unsurlar ve çatı görevindeki devletle olan ilişkiler daha sıkı bir temasla gerçekleşir.

a. Çözülen Geleneksel Bağların Yeni Düzen İçinde Yer Edinişi:

Modernliğin yıkıcı etkisi olduğuna birçok kez değinildi. Modern toplum formu geleneksel bağların çözülerek yerine yeni bağların, ilişkilerin kurulduğu bir formdur. Geleneksel toplumsal ilişkilerde yer alan iktidar ilişkileri, insanın kurgulanışı modern toplumda geçersiz kalır. Modern toplumun bir diğer özelliği de edilgen haldeki insanı etken bir forma sokmaktır. Bu da modernleşmeyle birlikte özerkliği kabul edilmiş siyasal alanın kurgulanışıyla ilgilidir. Modern dönemde Aydınlanma'nın etkisiyle egemenliğin kaynağı Tanrı'dan ulusa devredilmiştir. Toplum artık kutsal ve ilahî düzenle değil akıl ve kendi kuralları üzerinden açıklanmaya başlanmıştır. Toplumun üyeleri de bu değişimden bağımsız değildir, elbette. Uluslaşma, ulus-devletleşme sürecinde insan kuldan yurttaşa dönüşerek edilgen bir nitelikten etken bir niteliğe evrilmiştir. Yurttaşlığın etken ve edilgen birçok boyutu olsa da en azından yaşama dahil birçok temel hakkının hükümdara bağlı olmadığı, siyasal alana etkin bir biçimde katılabilme hakkına sahip olduğu yeni bir düzen kurulmuştur. Bu dönem, 19. yy.'dan itibaren, bu yüzden ideolojiler çağı olarak adlandırılmıştır. 19. yy'dan itibaren insanlar kitleler halinde siyasal alanda etki uyandırmaya, rejimlerin yıkıcısı ve kurucusu olmaya başlamış; toplumsal alana ilişkin görüşler küçük ve entelektüel grupların uğraş alanı olmaktan çıkmıştır.³⁶ Dolayısıyla buradaki önemli kavram kitle katılımıdır.

Kitleler, rejimlerin kuruluşu ve yıkılışında etkin katılıma sahiptir. İdeoloji kitleler açısından bakıldığında önemli bir role sahiptir. Öncelikle yukarıda da değinildiği gibi ideoloji kişilere bir anlam, bir anlamlandırma olanağı sağlar.

³⁵ A.e., s. 263.

³⁶ Birsen Örs, "Karmaşık Dünyayı Anlaşılır Kılmak," **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, ed. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2007, s. 6.

Toplumsal karmaşıklığını bir mantığa kavuşturur. Bunun yanı sıra ideoloji kitleleri harekete geçirir. Ortak anlam dünyası etrafında kitleleri toplayarak mobilize eder. Her şeyden önemlisi ideoloji bunlarla bir bütün olarak kişiye kimlik kazandırır. Geleneksel toplumsal ağlarını kaybetmiş bireye geniş ve tutarlı bir görüş içerisinde nasıl rol ve misyon üstlenmesi gerektiğini içeren bir kimlik,³⁷ var oluşunu kurgulama olanağı sunar. Dolayısıyla modern dönemde, çözülen eski bağların yerine yenisini ideolojiler inşa eder.

İdeoloji ile birlikte yeni formada yer edinme mekanın da etkisi altındadır. Modern toplumsal formun en önemli mekanlarını kentler oluşturmaktadır. Kentler siyasal, geçimsel alanların merkezi, artık değer üretildiği esas mekanlar olmaya başlar. Toplulukların yeni düzen içerisinde yer edinmeleri bu açıdan bakıldığında yeni düzenin mekanları ve bu mekanlarda yaşayan diğer kesimlerle olan ilişkilerini de içermektedir. Kent içerisinde belirli çevrelerde yaşayan kimlikler kendi sosyal ağlarını kent içerisinde kurmaya başlarlar. Kent içersine taşınan akrabalık ilişkileri ve mezhepsel kimlikler göçmenlerin siyasal konumlarını belirleyici bir role sahip olur.³⁸ Göçmenler bu bağlar sayesinde dayanışma ağları kurarlar. Danielson ve Keleş de bu bağa katkıda bulunurlar: Gecekondu yerleşimlerinde yaşam mücadelesi veren göçmelerin dayanışma ağları daha güçlüdür.³⁹ Bu dayanışma ağları kendisine modern hareketler içerisinde yer bulmaya çalışır.

Kemal Karpat da kent içerisinde yerleşen göçmenlerin siyasal yönelimlerinin kırsaldan gelen geleneksel değerlerinin çerçevesince belirlendiğini savunur.⁴⁰ Mehmet Ertan ve Sabır Güler bu yer edinişi İranlı sosyolog Sami Zubaida üzerinden açıklarlar. Zubaida'ya göre kentsel alanda siyasal güçler, modern anlamda sınıf da olsa toplumsal dayanışma bağlarından beslenirler ve Zubaida siyasal güçlerin ortak çıkar ya da geleneksel bağlılıklardan doğduklarını, ancak siyasi biçimlerini mevcut

³⁷ A.e., s. 12.

³⁸ Alan Dubetsky, "Kinship, Primordial Ties, and Factory Organization in Turkey: An Anthropological View," *International Journal of Middle East Studies*, 7, No:3, July, 1976'dan aktaran Mehmet Ertan, *The Circuitous Politicization Of Alevism: The Affiliation Between The Alevis and The Left Politics (1960-1980)*, s. 18.

³⁹ Danielson and Keleş, *The Politics of Rapid Urbanization*, s. 124.'den aktaran Mehmet Ertan, *a.g.e.*, s. 18.

⁴⁰ Kemal Karpat, *The Gecekondu: The Rural Migration and Urbanization*, London: Cambridge, 1976, s. 19'dan aktaran Mehmet Ertan, *a.g.e.*, s. 19.

sosyo-politik ortam içinde aldıklarını iddia eder.⁴¹ Kent içerisindeki dayanışma ağları toplulukların kırsal alandan getirdikleri topluluk ilişkileri ve bağları ile beslenir. Bu durum yeni mekanlarda yer edinebilmek, yer edinince de tutunabilmek için gerekli dayanışmayı içerir. Toplulukların sahip olduğu değerler yer edinme çabası ile siyasal yönelimleri açısından belirleyici olmaya başlar.

b. Karşıt Gruplara Karşı Korunma İhtiyacı:

Toplumsal yoğunlaşmanın arttığı dönemde modernliğin yıkıcı etkileri ile karşılaşan toplulukları yeni düzenin mekanlarında bir arada yaşamaya iter. Özellikle çatışmanın tarihsel arka planda belirleyici olduğu toplumlarda topluluklar arası çatışma toplulukların geleneksel örgütlenmelerinin etkisi ile kent mekanlarına taşınmaya başlar. Bu durumda topluluklar hem yeni düzende çözülen ilişkilerin yerine bir konum arayışına girerken hem de tarihsel olarak çatışma içerisinde bulundukları ve aynı mekanları paylaşmaya başladıkları diğer kesimlere karşı kendilerini korumaya çalışır. Yeni düzendeki konumlarını seçme kendilerini koruma içgüdülerinden de etkilenir. Dolayısıyla yeni edinecekleri konum bir yandan kendi varlıklarını kabul edebilecek bir yandan da onları farklı tehditlere karşı koruyabilecek bir konum olmalıdır.

B. Tarihsel Dönemin Etkileri:

Eklemelenmenin nedenlerin biri de koşulları oluşturan tarihsel süreçtir. İki ayrı grup farklı formasyonlarda aynı coğrafya üzerinde yer alsa da birbirleri ile temasa geçmeleri belirli koşulların oluşmasına bağlı olabilir. Örneğin modern dönem bu süreci başlatan bir örnektir. Çünkü artık kendi içine kapalı ve devletten kendini koruyabilmiş topluluklar modern devletin doğası gereği kendilerini koruyamaz hale gelmiş, değinileceği üzere ona alternatif siyasallıklarla var olamaz olmuştur. Geçimsel, siyasal devrimin hızlandıran bu süreç temasın ve koşullar değiştikçe ilişkilerin değişimini de etkilemiştir. Örneğin Aleviler ve solun yakınlaştığı, temas kurmaya başladığı dönem yine değinileceği üzere postmodernliğin öncesine denk gelir ve kimliğin ağır bastığı, kimliklerle görünür olan bir dönemden ziyade bütünselliğin,

⁴¹ Sabır Güler, “Bir İnanç Sistemi Olarak Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi Türkiye Birlik Partisi Deneyimi,” *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara, 2007, s. 96-97; Ertan, a.g.e., s.19.

kitleselliğin belirgin olduğu döneme gelir. Fatmagül Berktaş'ın deyişiyle küreselleştikçe paraçalanan dünya⁴² henüz ortaya çıkmamıştır. Dolayısıyla daha çok geçimsel konuların gündemde olduğu yoksulluk, işsizlik gibi sınıfsal karakteri ön planda olan sorunların tartışıldığı bir dönemdir.⁴³ Aleviler de bu süreçte bu tartışmalardan bağımsız kalmamış, süreç içerisindeki konumları da böylelikle belirlenmeye başlamıştır. Tarihsel süreç ortaklıkların gelişimini, temasını, buluşma alanlarını sağladığı için eklemleme açısından büyük bir önem teşkil edecektir.

C. Toplulukların Yeni Düzendeki İlişki Kurdukları Konumlara ve Yönelimlere Katkısı

Eklemlemenin karşılıklı bir eylemliliği gerektirdiği düşünüldüğünde tek taraflı ve çıkar odaklı bir eylemler bütünü olmadığı görülür. Eklemlemeyi farklı tarihsel kökenlerden ve unsurlardan beslenen iki ayrı kitlenin saf çıkar ya da birbirini yok etme çabası olarak görmek hataya sürükler. Eklemlemedeki amaç toplulukların varlığını farklı koşullar, farklı formlar altında sürdürmeyi amaçlar ve karşılıklılık içerir. Dolayısıyla iki farklı kitle bir anda gelip ittifak kurma, bütünleşme kararı almaz. Öncelikle birbirini kabul etme, kabul ettikten sonra varlıklarını sürdürebilme, bunun sonucunda ortak bir amaca yönelebilmeyi gerektirir. Karşılıklılık içerisinde birbirlerini beslerler. Bu beslenmenin kitleselliğin ve desteğin artması, meşruiyet sağlama, kültürel, tarihsel ve geleneksel birikimlerden yararlanma, koruyucu gücü sağlama gibi birçok boyutu mevcuttur. Giriş bölümünde de değinildiği üzere katkı eklemlemenin bileşim, yani bütünleşme⁴⁴ boyutuyla ilgilidir. Alevilik ve sol siyaset örneğinde anlatılacağı gibi Alevilik özellikle sosyalist hareket için yerel kültürel ve tarihsel birikim, kitlesel destek sağlamıştır. Sol siyaset ise Alevilik için korunma, varlığını sürdürebilme alanı sağlamıştır.

D. Topluluk Örgütlenmesi ve İnancın Etkileri

Yeni düzenin mekanlarında, yani kentlerde dışarıdan gelenlerin siyasal konumlarının kırsal alandan getirdikleri akrabalık ilişkileri ve geleneksel bağlarla

⁴² Fatmagül Berktaş, **Politikanın Çağrısı**, 4. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 143.

⁴³ Agnes Heller ve Ference Feher, **Postmodern Politik Durum**, çev Şükrü Argın ve Osman Akınbay, 1. Baskı, Öteki Yayınevi, Ankara, 1993, s. 193-194.

⁴⁴ Özbek, **a.g.e.**, s. 26-28.

ilgili olduğuna yukarıda değinilmişti. Burada tamamlanması gereken durum bu bağların nasıl etkilendiğiyle de ilgili. Çünkü siyasal konumun ve yönelimlerin belirlenmesi yalnızca kentte ortaya çıkan bir durum değildi. Ulus-devletleşme, yurttaşlık bağının kurulması devletin egemenliğini kurduğu tüm topraklar üzerinde yaşayan herkesi etkisi altına almıştı. Yeni siyasallaşma süreci asıl olarak kentlerde kendisini gösterse de kent dışındaki alanlar bu süreçten bağışık değildi. Yeni düzenle birlikte kırsal kesimde yaşayanlar da oy kullanma hakkı elde etmiş, devletin kapsayıcı politikalarının muhatabı haline gelmiştir. Dolayısıyla kentte siyasal yönelimin ve konumun geleneksel ilişkiler ve bağlarla belirlenmesi tezi kırsal kesim için de geçerlidir. Hatta biraz daha ileri gitmek pahasına bu durumun evrensel bir yönü olduğu ve tarihin farklı dönemlerinde de bir etken olduğu söylenebilir.

Özellikle ortodoks ve heterodoks inançlar arasındaki farklılıklardan bahsederken Alevilik ve Bektaşilik arasındaki farklara dikkat çekmek için toplulukların örgütlenmelerine, yapılarına ve bunlarla inancın, örgütlenmelerin ilişkilerine değinilir. Kent-kır ayrımı, mevcut iktidar ile kurulan ilişkiler, yeni düzende yer edinme çabaları daha önceki inanç ve örgütlenmelerin etkisiyle biçimlendiği söylenir. Buradaki benzerlik İbn Haldun’a atıfla Hazeri ve Berberi topluluklar arasındaki ayrımın ve bu toplulukların birbiriyle olan fetihçi ilişkileri üzerine temellenir. Berberi toplulukların özelliği dayanışmacı bağa sahip olmalarıdır. Dayanışma duygusu bu toplulukların kandaşlık üzerine kurulduğunun bir göstergesidir. Kandaşlık; üretim, coğrafya, nüfus gibi maddi temeller üzerinde gelişen bir gerçekliktir. Bu gerçeklik giderek gerçek anlamda biyolojik kan bağılılığından, kan bağılılığı var imişçesine işleyen bir “*birlik duygusu*”, “*kolektif aksiyon*” haline gelir.² Kandaşlık ilişkisinin yarattığı bu kavram; berberi topluluklarda kendini güçlü bir şekilde hissettiren asabiyyettir. Asabiyyet topluluk içinde kendini bir duygu olarak gösterir. Fakat sadece duygu olarak kalmamış aynı zamanda eyleme de dönüşmüştür. Asabiyyetin yarattığı bu eylem diğer topluluklarla aralarında bir denge kurmayı sağlamıştır. Çünkü asabiyyet önce belirli bir topluluk

içinde aksiyon yaratmakta; ikinci olarak diğer çatışan asabiyyetleri bütün ve kuvvetli bir topluluk haline dönüştürmektedir.⁴⁵

Bu toplulukların göçer özellikte olmaları ve asabiyyetlerini kaybetmemeleri onların bedevi özelliklerini yansıttığını göstermektedir. Bedevilik, İbn Haldun'un somut bir ayrımının bir parçası olarak sosyal ve ekonomik bir yaşam tarzına işaret eder⁴⁶ ve varoluşlarını sürdürecekt derecede üretim yapan topluluklar olarak tanımlanır. Bedevi topluluklarda siyasal örgütlenme bu sosyal ve ekonomik yaşam tarzına göre oluşur. İbn Haldun bunu riyaset (reislik)/ başkanlık biçiminde tanımlar. Başkan ya da reisi topluluktan ayrı olarak düşünmek yanıltıcı olur. Başkanlığı asabiyyet içinde değerlendirmek gerekir. Çünkü başkanın görevi toplumda ekonomik ve sosyal devamlılığı baltalayan eylemleri yasaklamaktır.⁴⁷ Bedevilerin siyasal örgütlenmesinde karşımıza çıkan başkan ve topluluk arasındaki ilişkidir. Başkanın asabiyyet içinde değerlendirilmesi onun "eşitler arasında birinci" olduğunu gösterir. Hazeri topluluklar ise bedevilerin tam tersi olarak artık yerleşik düzene geçmişler ve "mülk"e sahip olmuşlardır. Mülke sahip olan toplulukları ayıran en önemli özellik kandaşlık bağlarının çözülmesi, gereksinimden daha fazla üretim yapılması ve tümüyle yerleşik yaşama geçilmesidir. Yani uygarlaşmadır. İbn Haldun riyaset, halifelik ve hükümdarlık kurumlarını yine bedevi-hazeri ayrımı üzerine kurar. Mülkün ortaya çıkışıyla birlikte yerleşikleşen berberi toplulukların eşitler arası birinci konumundaki başkanı, reisi eşitler üzeri birinci konumundaki hükümdara dönüşür. Halifelik ise bu iki form arasındaki yere denk gelmekte, birinci olarak olmasa bile birinciliğe evrilen bir kuruma işaret etmektedir. Ona göre peygamberin ölümünden sonra; "Yönetim önce halifelik biçimindedir ve hükümdarlık biçiminden uzaktır, sonradan halifelik ile hükümdarlığın anlamı birbirine karışmış; üçüncü devirde ise büsbütün halifelik hükümdarlık biçimini almıştır."⁴⁸ Berberilerin hazerileşmesi, yani mülkün oluşumu berberilerin kandaşlık örgütlenmesine dayanarak hazerileri fethetmesi ile başlar. Hazeriler kandaşlık bağları çözüldüğü için berberilerin dayanışmacılığının saldırılarına kolay direnemez. Böylelikle fethedilen

⁴⁵ Hassan, Ümit, **İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi**, Doğu Batı Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2011, s. 203.

⁴⁶ A.e., s. 145.

⁴⁷ A.e., s. 214.

⁴⁸ A.e., s. 258.

olur. Berberiler ise fetheden olarak Hazerilerin sahip olduğu birikimin üzerine yerleşerek onlara benzemeye başlarlar ve bunun sonucunda kandaşlıklarını yitirerek Hazerileşmiş olurlar.⁴⁹ Buna örnek olarak Osmanlı'nın Bizans'ı fethetmesi sonucu Bizans'ın devlet aygıtının üzerine oturarak Bizans geleneğinin sürüdürülmesi ve Osmanlı'nın kimilerince III. Bizans olarak tanımlaması gösterilebilir.

İbn Haldun'un kuramı örgüt ve inancın etkileri için öncelikle bir zemin sunar. Berberi topluluklar Hazerileri fethettikçe onların yapısını benimser ve uygarlaşır. Aynı şey İslamlaşma sürecinde de görülür. Mülk ortaya çıktıkça, yani kentleştikçe İslamla karşılaşan topluluklar farklı tepkiler verir. Bir kısım tümüyle devletli olanı benimserken bir kısmı da karşısına çıkan yeni düzende yer edinmeye, ona karşı farklı direniş hatları ya da benimseme yöntemleri geliştirmeye başlar. Bu durum kendi varlıklarını koruma güdüsü ve topluluğun bünyesi ile ilişkilidir. Şaman topluluklar İslam ile karşılaştıklarında farklı tepkiler göstermiş, göçlerin ve istilaların da etkisiyle farklı gruplarla buluşma olanağı bulmuştur. Bu topluluklar konar-göçer, yarı göçebe özelliklere sahiptirler. Kızılbaşlığın ortaya çıkışı da tam olarak bu noktada gerçekleşir. Kızılbaşlık olarak tanımlanacak ve daha sonra ayrıntılı olarak verilecek inanç ve örgütlenme örneği eski geleneklerini, inançlarını ve örgütlenmelerini İslamla harmanlamış toplulukları ifade eder. Bu toplulukların en önemli özelliği devletle, marko iktidar ilişkileri ile kurduğu gerilimli ilişkilerdir. Topluluklar konar-göçer, yarı göçebe özelliklerini korumaya devam etmekle birlikte İslam'la birlikte gelen yeni formu bütünüyle benimseyememiş, buna karşı olarak İslam'ı kendi bünyelerine katarak yeni düzende varlıklarını sürdürmeye çalışmışlardır. Kızılbaşlık ve Bektaşilik arasındaki fark da kendisini burada göstermektedir. İbn Haldun'un Berberi-Hazeri ayrımında berberilerin hazerileri fethederek hazerileştikleri noktada Hazeriler ile fetih üzerinden bir ilişkiye girmeyip onlardan uzakta kalan, devletleşenlerle girdikleri ilişkide iktidar örüntülerinin dışında kalan topluluklar mevcuttur.

Durumu farklı kuramlarla da desteklemek, biraz daha farklı açılardan da ele almak mümkündür. Söz konusu olan iki farklı toplumsal formasyonun karşı karşıya

⁴⁹ İbn Haldun, **Mukaddime**, çev. Zakir Kadiri Uygan, C: 1, 2. Baskı, 3 cilt, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul, 1968, s. 389.

gelmesi, eskini sürdürmekte olan toplulukların yenisinde yer edinişidir ki bu durumu evreler halinde görmek de mümkündür. Özellikle Van Gennep ve Victor Turner daha antropolojik bakışla toplulukların değişim süreçlerini inceler. Gennep incelemesini ritler üzerinden yapar. Özellikle geçiş ritlerini incelerken aşamalardan bahseder. Ona göre ritin birinci aşaması eski durumdan ayrılmayı (*seperation*), ikinci aşaması iki durum arasındaki eşiği (*transition, liminal*), üçüncü aşaması ise yeni duruma yerleşmeyi (*incorporation*) ifade eder.⁵⁰ Burada iki ayrı statü arasındaki geçiş ritler üzerinden aşamalandırılırken ikinci aşama dikkat çekici niteliktedir. İlk ve son aşama bir durumu, statüyü işaret ederken eşik olarak adlandırılan ikinci aşama statüsüzlüğü, yeni statüye girişin anahtarını ifade eder. Turner'ın katkısı ise bu aşamaya ilişkin olarak ortaya çıkar. Turner ayinsel süreci toplumsal yaşama uygular:⁵¹ Eşiksellik yapılandırılmış durumlar arası durum olarak nitelenir ve bu evrede türdeşlik, eşitlik, mülksüzlük, cinsiyetsizlik, hiyerarşisizlik söz konusudur. Turner buradan yola çıkarak yapı ve *communitas* ayrımı yapar. *Communitas* kavramını seçmesinin nedeni olarak yaptığı ayrımın siyasal-dinsel, kutsal-yercil ayrımı gibi kolaylaştırmak istememesinden kaynaklanır: *Communitas* statik ve değişimsiz yapının karşısında yer alır: Yapı grup ve ilişkilerin kurumsallaşması ve kalıcılığını içerirken diğeri yapılandırılmamış olanı ifade eder.⁵² *Communitas*a örnek olarak da tarikat ve hippileri verir.

Öncelikle modern öncesinin özelliklerine sahip bu topluluklarda henüz özerkleşme oluşmadığı için yeni dinin benimsenmesi toplumsal formasyonda ortaya çıkan değişime işaret eder. Geçimsel, sosyal ve siyasal bir takım değişimler dini alanda da kendini göstermiş ve çok tanrılı inancın terk edilerek tek tanrı inancının kabul edilmesine yol açmıştır. Buna dair benzer çözümleme Freud'da da görülür. Mısır'da tek tanrılı Aton dini ortaya çıktığında evrensel tek tanrı anlayışı benimsenir. Aton dininin ortaya çıkışıyla birlikte genç firavun IV. Amenhopet imparatorluk kurar

⁵⁰ Arnold Van Gennep, **The Rites of Passage**, çev. M. B. Vizedom ve G. L. Caffee, The University of Chicago Press, Chicago, t.y., s. 11.

⁵¹ Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 27; Stephen Bigger, "Thresholds, liminality and fruitful chaos: revolutionary change in education?", (çevrimiçi) https://eprints.worc.ac.uk/834/1/Turner_article_Submitted.pdf, 2019, s. 3, © 2019.

⁵² Victor Turner, **The Rituel Process: Structure and Anti-Structure**, Aldine Du Gruyter, New York, 1969, s. 96.

ve Aton dini devlet dini haline gelir.⁵³ Tek tanırlı dinin ortaya çıkışı yerel tanrıların yerine geçilmesi aynı zamanda yerel kabilelerin imparatorluk altında birleştirilerek merkezi devletin ortaya çıkışına işaret eder. İslamiyet'in getirdiği tek tanrı inancının da böyle değerlendirilmesi gerekir. Çünkü İslamiyet ile birlikte toplumsal formasyon büyük bir değişme uğramış ve yeni bir siyasal düzen ortaya çıkmıştır. Bu yeni düzende İslamlaşan toplulukların bir kısmı merkezi devletin getirdiği iktidar örüntülerine eklenerek ortodoks inancın bir parçası olmuş, bir kısmı da bu örüntülerin dışında kalarak heterodoks inancı benimsemiştir. Kızılbaşlık bu noktada heterodoks İslamı benimseyen toplulukları ifade etmiştir. Bektaşilik ise bu süreçte kentleşmeyle ifade bulmuş, yeni iktidar örüntülerinin bir parçası olarak yeni kurulan devlet ile kurumsallaşmıştır. Bu konuda kapsamlı incelemeyi Ron Geaves yapmış, bu farklılıkları farklı kişilerin incelemelerine de dayandırarak Türkçeye *dinin seviyeleri* olarak çevirilebilecek *levels of religion* kavramı altında toparlamıştır.

Geaves, A.J. Arberry'nin yaptığı dinin seviyeleri ayırımına dayanarak yola çıkar. Arberry'e göre yüksek mistisizm ve düşük halk inancı ve pratikleri olmak üzere dinin iki seviyesi mevcuttur.⁵⁴ Arberry bu bölünmeyi daha çok her bölgenin ayrı bir mürşidi, keşişi olduğu kırsal alana dayandırırken Geaves, Sufilik üzerinden yola çıkar ve yok olmuş olsa bile güncel olarak Müslümanların inanç ve pratiklerinde dini bu yüksek ve düşük formlarının yaşadığını söyler.⁵⁵ Geaves ikinci olarak Ernest Gellner'in ortodoks ve heterodoks ayırımına yer verir. Ona göre ortodoksi kentlilikle ilgili olup okumuş kesime hitap eden, ulema tarafından öğretilen inancı; heterodoksi ise Sufinin izleyicisi olan okumamış, kırsal kesimi ifade eder.⁵⁶ Geaves'a göre dinin bu biçimde formlara bölünmesi tümüyle faydasaldır. Elitlerin ve pratiklerin kutsallığa ihtiyacı vardır ve değişik formlarda din bu kurumlara meşruiyet sağlar. Ayrıca ortodoksi akımına sahip olmayan inançlarda Danda köylüleri gibi

⁵³ Sigmund Freud, **Musa ve Tektanrılı Din**, çev. Oya Kasap, Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2012, s.53.

⁵⁴ A.J. Arberry, **Sufism**, 2. Baskı, London,: George Allen&Unwin, s. 121'den aktaran Ron Geaves, "Levels of Religion," **Study of Religion: An Introduction to Key Ideas and Methods**, ed. George D. Chryssides vd., b.y., Continuum Books, Wiltshire, 2007, s. 26-27 ve 144.

⁵⁵ Ron Geaves, **a.g.e.**, s. 144.

⁵⁶ Ernest Gellner, "The Pendulum Swing Theory of Islam," **Sosylogy of Religion**, ed. R. Harmondworth vd., Penguin Yayınları, 1968, s. 135'den aktaran Ron Geaves, **a.g.e.**, s. 147.

topluluklarda kadınlar da çözüm üretmede yer alırlar.⁵⁷ Geaves ayrıca Srinivas'ın görüşlerini de dinin seviyeleri üzerinden ele alır. Ortodoksi ve halk dini arasındaki karşıtlık toplumsal bölünmeyle ilgili olup ortodoksinin ilişkilendirildiği elitler kazandıkları hak ve faydalarla toplumun diğer kesimleri üzerinde yer alırlar.⁵⁸ Buradan da çıkarılacağı üzere toplulukların dinleri, inanışları ile topluluğun örgütlenmesinin bir bağlantısı vardır. Sahip olunan örgütlenme burada inancı etkileyen bir unsur gibi gözükür. Geaves'in ifadesiyle dinin, inancın seviyesi toplulukların içindeki bölünmeyle ilgilidir.

Dinden çıkışın yaşandığı modern toplumsal formasyonda Geaves'in görüşleri tersten okunabilir: Dinselliğin gerileyerek toplumların yeni formasyonda hem bütün olarak hem de tekil üyeler olarak yer almalarını geçmişten gelen örgütlenmeleri ve inançları belirleyici etkiye sahiptir. Geaves buna örnek olarak 20. yy'da Hindistan içerisindeki farklı inanç gruplarının politize olmalarını gösterir. Burada onun için öne çıkan kavram "*quimic*"tir. Roger Ballard tarafından kullanılan bu kavrama göre öne çıkan düşünce ilerleme, yakınlaşma ve çıkar üzerinedir. Ona göre topluluklar topluluk olarak safları kapatmak, ortak siyasal, geçimsel ve toplumsal çıkarları ilerletmek için dinsel fikir ve etkinlikleri kullanır.⁵⁹ Hindistan'da Sikhizm içindeki Khalsa Hareketi bağımsız devlet fikri ile mobilize olurken, Hindutva Hareketi Hint kültürel kimliği ve Hint milliyetçiliğine bağlanmış, İslami hareketler ise dinselliği ön plana çıkarmıştır.⁶⁰ Oluşan bu akımlar topluluklar arası bütünleşmeyi ve kaynaşmayı sağlamadan ziyade biz ve diğerleri ayrımı yapan, diğerleri ile eşitliğe karşı çıkan, köktendincilik üzerine kurulu bir anlayış yaratmıştır.⁶¹ Geçmişten gelen bağlarla yeni dönemde Hindistan'da farklı inanç ve örgütlenmelerden gelen toplulukları böylelikle modern döneme eklemlenmeye, entegre olmaya çalışmıştır. Buna benzer bir durum Vanatinaili kabilesinde de vardır. Bu kabilede anahan dönemin özelliklerine rastlanmakta ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği belirgin olarak görülmemektedir. 1975

⁵⁷ Ron Geaves, **a.g.e.**, s. 155.

⁵⁸ M. N. Srinivas, *The Cohesive Role of Sankritisation*, Oxford University Press, Delhi, 1989'dan aktaran Ron Geaves, **a.g.e.**, s. 157.

⁵⁹ Roger Ballard, "Panth, Kismet, Dhram te Qaum: Continuity and Change in Four Dimensions of Punjabi Religion", **Globalisation and The Region: Explorations of Panjabi Identity**, ed.P. Singh vd., Conventry University Press, Conventry, 1996'den aktaran Ron Geaves, **a.g.e.**, s. 167-168.

⁶⁰ Ron Geaves, **a.g.e.**, s. 168.

⁶¹ **A.e.**, s. 168.

yılında sömürge sonrasında Papua Yeni Gine'deki ulusa meclise katılan ve yerel meclise sahip olan bu halk ulusal meclise temsilci gönderirken kadın yöneticilerin de olduğu görülür.⁶² Bölünmemiş toplulukların içindeki eşitlik bağının farklı toplumsal form içinde de devam ettiği burada açıkça görülür. Her ne kadar topluluk farklı bir forma adapte edilse de geçmişteki bağlarının ve örgütlenmelerinin etkisi yeni formda kendisini sürdürme çabası içerisinde.

Ortaya atılan kuramlarla değerlendirme yapmak gerekirse tekrar etmek pahasına toplulukların eski örgütlenmelerinin çözülerek yeni toplumsal formda, yapıda yer edinişleri sahip oldukları örgüt ve inançlarının etkisindedir. Yeni oluşan yapıda communitas, eşiksellik evresindeki topluluklar yer edinirken communitasta sahip olduğu özellikleri, yani eşitliği, mülkiyet anlayışını her ne kadar yapı belirli sınırlandırmalar getirse de sürdürme çabası içerisine girebilir. Bu durum toplulukların yapıyla eşitsiz ve bileşik biçimde bütünleşmesiyle ilgilidir. Bazı gruplar sahip oldukları iktidar örüntülerinin karşılığını yeni form içerisinde bularak kolay ve uyumlu biçimde eklemlenirken bazı gruplar sahip oldukları örgütlenmelerin ve inanışlarının etkisiyle zor ve kendilerine farklı biçimlerde yer açma durumunda kalmıştır. İbn Haldun'u farklı biçimde okursak uygarlaşarak berberiliğini, yani geçmiş örgütlenmelerini kaybetmeler de uygarlık içerisinde bu bağlar farklı ilişkiler görünümü alarak topluluğu, topluluk üyelerini ayakta tutmaya çalışmıştır. İnançlarının seviyeleri, örgütsel bağlılıkları onları Hindistan örneğinde olduğu gibi milliyetçiliğe kanalize ederken, Alevilik örneğinde olduğu gibi sol siyasete kanalize etmiştir. Ya da Batı sömürgelerindeki örnekler gibi ideolojinin yanında kurulan modern meclislerde ilkel durumdaki cinsiyet eşitliğini sürdürmüşlerdir.

⁶² Daniel G. Bates, **21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji: İnsanın Doğadaki Yeri**, 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 403-404.

İKİNCİ BÖLÜM

ALEVİLİK: KAVRAM, TANIM VE TARİH

A. Alevilik Kavramı ve Tanımı:

Aleviliğin neye karşılık geldiğini anlamak için yapılan tanımlamalar birçok tartışmayı ve farklı görüşleri beraberinde getirir. Bazı görüşler gerçek İslam, bazı görüşler Türklük, bazı görüşler laiklik üzerinden bir tanımlaya gider. Fakat bu görüşlere genel olarak bakıldığında tanımların bilimsel, antropolojik bilgiden ziyade ideolojik nedenlerle yapılan tartışma zemininde yapılmaktadır. Her ne kadar farklı tanımlara yer verilse de Alevilik tanımı elde edilirken akademik olarak ortak kavramlara yer verildiği görülmektedir.

Alevi sözcüğü İslamiyet'te son peygamber olarak kabul edilen Hz Muhammed'in amcasının oğlu ve damadı ve dördüncü halife olarak kabul edilen Ali'nin adından gelmektedir. Köken olarak Arapça'dan gelen Alevi sözcüğü –i ekiyle türetilmiş “*Ali ile ilgili*” anlamına gelen kişi ya da kavramları nitelemek için kullanılan bir sıfattır ve Arapça ile Farsça'da “*Hız. Ali soyundan gelen, Hız. Ali yanlısı*” olarak kullanılmaktadır.⁶³ Sözcük sadece Farsça ve Arapça'da yer almamakta, Osmanlıca'da da görülmektedir. Osmanlıca'da “1. *Hız. Ali'ye intisabı olan kimse*; 2. *Kızılbaş*.”⁶⁴, TDK'de “*Hız. Ali'ye bağlı olan kimse*.”⁶⁵ ve “*Ali'yi tutan*”, “*Ali'nin yolunda giden*”⁶⁶ olarak tanımlandığı görülür. Ayrıca farklı inanç ve coğrafyalarda da Aleviliğe yüklenen anlamlar değişmektedir. Örneğin; Melikoff, İran'da Alevi'nin “*Ali'nin soyundan gelen, Seyyid*” anlamında kullanıldığını aktarır.⁶⁷

⁶³ Özgür Savaşçı, “Alevi Sözcüğünün Kökeni”, **Alevilik**, Haz. İsmail Engin ve Havva Engin, Kitap Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul, 2004, s. 17.

⁶⁴ Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ankara, 1970, s. 19'dan aktaran Özgür Savaşçı, **a.g.e.**, s. 17.

⁶⁵ Türk Dil Kurumu, **a.g.e.**, (Çevrimiçi)

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b488952f086a2.45327240, 25 Mart 2018.

⁶⁶ Fuat Bozkurt, **Aleviliğin Toplumsal Boyutları**, 2. Baskı, Tekin Yayınları, İstanbul, 1990, s.7.

⁶⁷ Irène Mélikoff, **Uyur İdik Uyardılar: Alevilik Bektaşilik Araştırmaları**, Demos Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2015, s.34, Fuat Bozkurt, **Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik**, Doğan Kitap, 1. Baskı, İstanbul, 2015, s. 7.

Anadolu’da Alevi sıfatının kullanımı çok uzun zamana dayanmaz. 19. yy’de kullanılmaya başlanan Alevi sözcüğünü Sadeddin Nüzhet Ergun 19. ve 20. yy’deki Bektaşî şairlerini adlandırmak için kullanmıştır.⁶⁸ Alevi sözcüğünün yaygınlaşması ise Kızılbaş sözcüğüne yüklenen olumsuz anlamlardan kaynaklanmıştır. Kızılbaş tanımlamasına yüklenen kötü anlamlar ise bu adlandırma altında yer alan toplulukların devletle olan ilişkilerinden kaynaklanmaktadır. “*Asi, zındık, Rafîzi, Mülhit*” gibi kötü olarak nitelenen anlamlarda kullanılan Kızılbaş deyiimi 15 yy.’den itibaren kullanılmıştır. İlk önce Şah İsmail’in babası olan, 1488’de öldürülen Şeyh Haydar döneminde kırmızı serpuş giyen Safevi yandaşlarını adlandırmak, sonrasında Safevilerle yakın ilişkiler kuran göçebe ve yarı göçebe tam olarak İslamlığı kabul edemese de on iki imam inancına bağlanmış toplulukları tanımlamak için kullanılmıştır.⁶⁹

Alevilik için yapılan birçok tanımlama mevcuttur. Bu tanımlamaları Ömer Uluçay şöyle özetlemektedir: Yol, tarikat, yaşama biçimi, felsefe, din, mezhep, İslamiyet’in bir yorumu, Batını-tasavvufi bir görüş ve dünya görüşü.⁷⁰ Alevilik üzerine yapılan bu tanımlamalar farklı ideoloji ve görüşlerin birer yansıması olarak kalmakta, Aleviliği anlama, onun gerçekliğini kavramadan ziyade Aleviliği kendi ideolojik zemininde bir yere oturtturarak onu bu tasarım içine hapsetmektedir. Bu zeminde yapılan tanımlamalar Alevi topluluklarını yanlış ifade etmektedir. Bazen suçlamak, bazen Alevi toplulukların desteğini almak, bazen de bu toplulukları “ehlileştirmek” amacıyla yapılabilen tanımlamalar sağlıklı araştırma yapılmasını engellemektedir. Burada güdülen amaçlar dikkate alınarak ve ortaya atılan savı daha iyi çözümleyebilmek için Aleviliğin bir tanımını yapmak, sınırlarını çizmek gerekecektir. İdeolojik zeminde yapılan tartışmalardan ziyade bilimsel olarak yapılan araştırmalar ışığında Alevi toplulukların özellikleri üzerinden bir tanımlamayla ele alınacak Alevilik şöyledir: Alevilik bir inanç, felsefeden ziyade belirli bir toplumsal formasyona, kendine özgü bu formasyonun getirdiği siyasal, dinsel, geçimsel örgüt yapısına sahip toplulukları işaret etmektedir. Alevi topluluklar denildiğinde

⁶⁸ Mélikoff, **a.g.e.**, S.34; 51-52, Bozkurt, **a.g.e.**, s. 7.

⁶⁹ Mélikoff, **a.g.e.**, s.52.

⁷⁰ Ömer Uluçay, **Şah Hatayi ve Alevilik: İnanç, Töre, Öge, Ahlak**, y.y., 1. Baskı, Adana, 1993, s.135-136.

belirtilecek özellikteki toplumsal formasyona ve bunun getirdiği örgütlenmeye sahip topluluklar dikkate alınacaktır.

B. Aleviliğin Tarihi:

1. Osmanlı Öncesi Genel Durum:

Anadolu coğrafyasında 11. yy'de büyük bir hareketlilik başlar. Ora Asya ve yakın coğrafyalardan Anadolu'ya doğru bir göç akımı oluşur. Göç akımı 13. yy'de Moğollar'ın yayılışıyla daha hızlanır ve Anadolu coğrafyası devingen bir görünüm sergiler. Orta Asya ve daha yakın coğrafyadan gelen bu göç dalgasında göçen topluluklar belirli özelliklere sahiptir. Yerleşik yaşama tümüyle geçememiş bu topluluklar göçebe ya da yarı göçebe niteliktedir. Yerleşikliğe bağlı siyasal ve toplumsal örgütlenmeye sahip olmayan bu topluluklar İslamlık öncesi inançlarını sürdürmeye devam etmekteydi. İslamlık öncesi inanışlardan olan Şamanlık bu toplulukların örgütlenmesinde önemli rol oynamaktadır. Her ne kadar İslam'a ait motifler bu topluluklar içinde kendine yer edinse de İslam eski inançlarının üzerinde bir örtü niteliğindeydi, topluluklar ritüellerini ve örgütlenmelerini İslam örtüsü altında sürdürmeye devam ediyordu.⁷¹ Şamanlıkta yer alan kam, ozan, şaman gibi unvanlar yeni coğrafyalarda baba gibi unvanlarda farklılaşarak kendisini sürdürmekteydi.

Anadolu'ya artan göçler ve göçlerle gelen boyların yapılarındaki değişiklikler kendisini topluluk örgütlenmesinde de gösterir. 13. yy'de artan göçlerde boylara liderlik eden kişiler bulunmaktaydı. Horasan Yolu ile geldikleri için Horasan Erenleri de denilen bu boylara öncülük edenler baba ya da dede olarak adlandırılmaktaydı.⁷² Dede ve babalar Şamanlıktaki kam ve ozanların niteliklerine sahip kişilerdi. Hacı Bektaş Veli de Horasan Erenlerindendi ve muhtemelen Baba İlyas'ın taraftarı ve onun arkasından gelenlerden biriydi.⁷³ Baba olarak nitelendirilen öncüler devlet ile olan ilişkilerde önemli yere sahipti. Çünkü göçebe ya da yarı göçebe toplulukların yaşadığı sorunlar karşısında devlete karşı ayaklanmaları bu kişiler öncülüğünde olmuş ve bu ayaklanmalara bu öncülerin adı verilmiştir. Baba İlyas da bu

⁷¹ Mélikoff, a.g.e., s.185.

⁷² A.e., s.36.

⁷³ A.e.

örneklerden birisidir. 13. yy'de Anadolu Selçuklu döneminde yaşanan sorunlar bu toplulukların ayaklanmasına neden olmuştur. Ayaklanmaların en büyük nedeni şüphesiz geçimsel koşullardır. Anadolu'ya gelen göç akımları, devletleşme süreciyle gelen kentleşme; yerleşik yaşama geçiş ve toprakların kullanımında çeşitli sorunlar getirmiştir. Ortak kullanıma, ortak mülkiyete tabi topraklar giderek küçülmüş, bu da göçebe ve yarı göçebe toplulukların hareket alanını kısıtlamaya, temel geçimsel etkinliklerini yerine getirememelerine neden olmuştur.⁷⁴ Yerleşikliğin genişlemeye başlaması, kentli nüfusun giderek artması buradaki nüfus ile konar-göçerler arasındaki farkı derinleştirmiştir. Bir devlete bağlı topraklar altında yaşayan nüfus iki ayrı görünüm sergilemekte ve konar-göçer toplulukta kiler aşağılanmaya başlanmıştır.⁷⁵ Her ne kadar aynı kökenden gelseler de farklılaşan iki topluluk arasındaki ayrımla kentlilerin kendi lehine kullanmaya başladığı bir hiyerarşik görünüm yaratılmaya çalışılmıştır. Oluşan bu yarı konar-göçer toplulukların psikososyal durumunu etkileyerek geçimsel sorunların daha yoğun yaşanmasına neden olmuştur. Topluluklar yaşadıkları eşitsizliklere karşı ve temel geçimsel etkinliklerini sürdürmek için ayaklanmışlar ve bu ayaklanmalar “babalar” öncülüğünde olmuştur. Amasya bölgesindeki Türkmenler tarafından baba olarak kabul gören Baba İlyas, 1240 yılında kendi bölgesinde Anadolu Selçuklu devletine karşı isyan başlatır. Kendisi Orta Anadolu'da kalırken halifelerini hazırladığı eylemler dahilinde farklı bölgelere gönderir. Gönderdiği halifelerinden biri de Malatya, Elbistan, Adıyaman ve Maraş'ı da içine alan bölgeye giden Baba Resul olarak da adlandırılan Baba İshak'tır.⁷⁶ Anadolu'nun birçok bölgesine yayılacak olan bu ayaklanma dalgası Babailer İsyanı olarak adlandırılacaktır. Babailer isyanı sadece Baba İlyas ve takipçilerinin katıldığı bir ayaklanma olarak kalmaz. Büyük çoğunluğunu ve ana gövdesini konar-göçer Türkmenler⁷⁷ oluştursa da Anadolu'da yaşayan farklı topluluklar da ayaklanmaya katılır. Köylüler, Müslümanlar, Gayrimüslimler, yağmacılar, maceraperestler, çeşitli heterodoks inanaca sahip tarikatların katıldığı bu ayaklanmalara babalarla birlikte heterodoks şeyhler ve

⁷⁴ Fuat Bozkurt, **Aleviliğin Toplumsal Boyutları**, s.16; Ahmet Yaşar Ocak, **Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksizminin Teşekkülü**, 2. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 1996, s.39.

⁷⁵ Ocak, **a.g.e.**, s. 41-44.

⁷⁶ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 20.

⁷⁷ **A.e.**, s. 21.

dervişler öncülük etmekteydi.⁷⁸ Farklı kesimlerin; Kalenderilerin, Haydarilerin, Yesevilerin, Vefailerin katıldığı bu ayaklanma dalgasında söz konusu kesimleri bir arada tutan birçok benzerlik mevcuttur. Bu topluluklar her şeyden önce heterodoks nitelikli olup senkretik, mistik ve bazıları mehdici bir inanışa sahiptirler.⁷⁹

Babali Ayaklanmalarının en önemli özelliği Aleviliğin Anadolu’da yerleşmesini ve örgütlenmesini sağlamasıdır. Babali Ayaklanması’nın yayıldığı Orta, Doğu ve Güney Doğu Anadolu bölgelerinde Aleviliğin yoğun olarak yerleşmesi, Baba İlyas’ın haleflerinden birinin Hacı Bektaş Veli olması, onun öğretideki yeri, Alevi toplulukların o dönemde sahip oldukları yaşayış biçimleri,⁸⁰ daha sonra Kızılbaş olarak adlandırılacak bu toplulukların Kalenderilik inancını içinde barındırması⁸¹ Aleviliğin bu ayaklanmaya dayandığını göstermektedir. Bu dönemde Alevi, Kızılbaş gibi nitelemeler olmamakla birlikte bu topluluklar Babailer olarak adlandırılmakta, Alevilikteki Ali kültü henüz oluşmamış olup Tanrısal önderlik anlamında “Baba Resul” dedikleri Baba İlyas’ları bulunmaktaydı.⁸²

2. Osmanlı Dönemi Kızılbaşlar:

Anadolu Selçuklu Devleti dağılmaya başladıktan sonra Anadolu’da farklı bir hareketlenme görülmeye başlanır. Merkezi ve güçlü bir otoritenin kalkması onunla sorun yaşayan özellikle heterodoks inanışa sahip dervişlerin hareket alanını genişletir. O dönemde Anadolu’da bu dervişler “Baba” ya da “Abdal” unvanıyla anılmaktadır. Urum/Rum Abdalları olarak da anılan bu dervişlerden biri de Alevi ritüellerinde de anılacak olan Abdal Musa’dır.⁸³ Osmanlı’nın kuruluş dönemine denk gelen bu dönemin özelliği tam olarak devletleşmenin gerçekleşmemesine bağlı olarak Osmanlı’nın kurucularında da Batini inançların olmasıdır. Abdal Musa bu dönemde yeniçerilerle birlikte akınlara katılmakta, Orhan Bey dervişler için aşevi yaptırmakta, Batini inanışlar buradaki destekle birlikte askerler, akıncılar arasında

⁷⁸ Ocak, **a.g.e.**, s. 55-62

⁷⁹ **A.e.**, s. 76-83.

⁸⁰ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 25-25.

⁸¹ Ayhan Yalçinkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, Ankara, 1996. s. 13.

⁸² Erdoğan Aydın, **Kimlik Mücadelesinde Alevilik**, Geniletilmiş 2. Baskı, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2007, s.104.

⁸³ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 28-29.

yaygınlaşmıştır.⁸⁴ Anadolu'daki bu görüntü dikkate alındığında konar-göçer ve heterodoks inanışa sahip toplulukların devletleşme yoluna başlayan otoriteyle arasında bir çatışma olmadığı görülmektedir. Fakat iyi giden bu ilişki Osmanlı devletleştikçe, devlet kurumsallaştıkça bozulacaktır. 15. yy'ın başlarında Timur yayılması ile özellikle Batı Anadolu'da yaşanan geçimsel, toplumsal sorunlar halkı Balkanlar'a, Trakya'ya göç etmeye zorlamıştır. Yıldırım Beyazıt ile birlikte devletleşme süreci ve buna bağlı kurumsallaşma süreci hızlanmıştır. Bu sürecin getirdiği sonuç olarak yönetici sınıf ile halk arasında kopukluk, kadılar arasında rüşvet gibi kabul görmeyen davranışlar ortaya çıkmış; soylu Hristiyan ve Müslümanlar ayaklanmıştır.⁸⁵ Anadolu'daki bu görünüm Şeyh Bedreddin ayaklanması için zemin hazırlamıştır. Bu dönemde Alevilik ve Kızılbaşlık tanımlarının oluşmadığı ve ayaklanmalara daha sonra bu adlarla anılacak olan toplulukların destek verdiği görülür. İsyanı yön veren Şeyh Bedrettin'in batını olduğu tartışmalı olsa da farklı coğrafyaları gezdiği sırada Batını inançtaki topluluklarla etkileşim halinde olduğu ve ayaklanmaya katılan toplulukların batını inanca sahip olduğu görülür.⁸⁶ Şeyh Bedreddin Ayaklanması Bedreddin'in halefleri Börüklüce Mustafa ve Torlak Kemal'in öncülüğünde başlar ve Batı Anadolu'ya yayılır.⁸⁷ İsyan Osmanlılar tarafından bastırılrsa da Anadolu'daki tüm halk eylemlerinde Şeyh Bedreddin'e atıfta bulunulur.⁸⁸

Osmanlı'nın kuruluş döneminden İstanbul'un Fethi'ne kadar geçen süreç İbn Haldun'un siyaset kuramının bir yansıması gibidir. Topluluk bu süreçte bedevilikten hadariliğe geçişi yaşar. Geçiş süreci tamamlandığında bedevi toplulukların özelliklerini taşıyan Türkler fethettiği toplulukların özelliklerini benimseyerek onların sahip olduğu kurumları özümseyerek hadariliğe geçer. Böylelikle Bizans'tan aldığı yönetim geleneğiyle devlet oluşumuna sahip olur ve Anadolu'daki bedevi özelliklere sahip topluluklarla bağını koparmaya başlar. II. Mehmed dönemiyle

⁸⁴ A.e., s. 30-31.

⁸⁵ A.e., s. 37.

⁸⁶ Tayfun Atay, **Çözümlememiş Bir Tarih Sorunu: Şeyh Bedreddin İsyanı**, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyum Bildirileri, İstanbul, 1998, (çevrimiçi) <http://www.insanbilimi.com/2012/12/cozumlenememis-bir-tarih-sorunu-seyh.html#/2012/12/cozumlenememis-bir-tarih-sorunu-seyh.html>, 2018.

⁸⁷ A.y.

⁸⁸ Bozkurt, a.g.e., s. 40

eğitimde medrese modeli benimsenmiş, eğitim dili olarak Arapça kullanılmış, devşirmelerin önü açılarak Türk soyluların mallarına el konulmaya ve Türk soylu yöneticiler (Çandarlı ailesi gibi) yönetimden uzaklaştırılmaya başlanmıştır.⁸⁹ Sünnilik medrese eğitiminin benimsenmesiyle devletin temel taşı olmaya başlamıştır. Devletleşme ve buna bağlı Sünnileşme ile birlikte devletle batını, heterodoks inanışa sahip topluluklar arasında ayrışma kurumsal niteliğe bürünmüştür.

II. Mehmed'den sonra Osmanlı Devleti coğrafyasında devlet ve heterodoks-batını inanca sahip topluluklar arasındaki ayrışma çatışmaya dönüşmüş, sonucunda bu topluluklara verilen sıfatlar aşağılayıcı nitelik kazanmış, bu toplulukların bir çoğu kılıçtan geçirilerek kıyımlara uğramış, topluluklar devletin ve devletin kendi merkezine koyduğu Sünni kesimin erişiminin zor olduğu bölgelere göç etmeye başlamıştır. Kızılbaş olarak adlandırılacak topluluklar Kalenderilik ve Halvetlilik karışımı bir inanca sahip, Şeyh Safi tarafından kurulan, Şeyh Haydar döneminde Anadolu'ya halefleri yollanarak Anadolu ile sıkı etkileşim kuran Erdebil Ocağı'na bağlıdır.⁹⁰ Erdebil Ocağı'nda kendi döneminde Şeyh Haydar yandaşlarına "tac" giydirir. Bu tac beyaz tülbent üzerine sarılan, yukarı doğru gittikçe sivrilmiş 12 dilimli kırmızı başlıktır.⁹¹ Başlıktaki 12 dilim ve kırmızı rengin birer anlamı vardır. İslam ve eski Şamanlığın motifleri yavaş yavaş bir araya gelerek 12 dilim 12 imama denk gelmekte, kırmızı ise şehitliği simgelemektedir.⁹² Kızılbaş deyişi bu dönemden sonra yerleşmeye başlar ve Safevi yandaşlarını tanımlamak için kullanılır. Şeyh Haydar'ın oğlu olan Şah İsmail de kendi yandaşlarına Kızılbaş olarak hitap etmektedir.⁹³ Şah İsmail başa geçtikten sonra Anadolu'daki yandaşları ile yol ayrımına gitmemiş, daha sıkı etkileşim kurmuştur. Bu dönemde kurulan sıkı iletişim sonucu İran'da Orta Anadolu'ya kadar geniş coğrafyada Şah İsmail yandaşları yoğun bir şekilde yayılmışlardır.⁹⁴ Anadolu toprakları bu yayılma ile de ilgili olarak 16. yy'de çalkantılı bir dönem geçirmeye başlar. Türkmen boylarının Osmanlı ile kopuşu, Şah İsmail döneminde tarikatın devlet kurumsallaşmasına doğru ilerleyişi, Şah İsmail ve

⁸⁹ A.e., s. 32-33

⁹⁰ Bozkurt, a.g.e., s. 42-45; Yalçınkaya, a.g.e., s.13.

⁹¹ Bozkurt, a.g.e., s. 42.

⁹² A.e., s. 43.

⁹³ Bozkurt, Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik, s. 9.

⁹⁴ Krisztina Kehl-Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler: Anadolu'da Yaşayan Ezoterik Bir İnanç Topluluğu Üzerine Araştırma**, 1. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 29.

haleflerine duyulan bağılılık Türkmen beylerini ve boylarını Safevi safına itmiştir. Kızılbaşlar'ın Safevi ile yakınlaşması padişah olan II. Beyazıd'ı tedirgin eder ve bu dönemde sürgün de dahil olmak üzere Kızılbaşlar'a baskı uygulanmaya başlar.⁹⁵

Bu dönemin en büyük özelliği baskılarla birlikte Anadolu'da birçok yerde ayaklanmalar zincirinin ortaya çıkmasıdır. Bu ayaklanmaların başı Şah İsmail'in Anadolu'ya gelen halifesi Nur Ali'nin örgütlediği ayaklanmadır. Bu ayaklanma ile Nur Ali Kızılbaşlar'dan topladığı süvarilerle Tokat bölgesini ele geçirir.⁹⁶ Nur Ali'nin örgütlediği bu ayaklanmayı Şah İsmail'in halifesi Hasan Halife'nin oğlu olan Şah Kulu'nun örgütlediği 1519 Şah Kulu ayaklanması izler. Şah Kulu ayaklanması Babali Ayaklanmalarına benzer. Her ne kadar Kızılbaşlar gövdesini oluştursa da Anadolu'daki farklı unsurlar da ayaklanmaya katılır ve ayaklanmanın tek nedeni Kızılbaş-Sünni ya da kentli, devletli-konar göçer topluluklar arasındaki çatışma değildir. II. Beyazıd zamanında devlet memurları arasında yayılan rüşvet, adaletsizliğin artması, taşra yönetiminin timar ve çiftlikleri kullananlardan alıp kendi adamlarına vermesi ayaklanmanın en önemli nedenleridir.⁹⁷ Ayaklanmaya bu açıdan bakıldığında kullandıkları toprakları ellerinden alınan köylülerin de katıldığı, ayaklanmanın geçimsel nedenleri de olduğu görülebilir. Başlayan bu ayaklanmalar zincirini en keskin biçimde bastırmaya çalışacak olan II. Beyazıd'ın oğlu olan Yavuz Sultan Selim olacaktır. Selim'in askeri yöntemler kullanmadan önce yapacağı ilk iş eylemlerine meşruiyet sağlamak ve devletli/Sünni kesimi iknaya hazırlamak olur. Selim, Çaldıran Seferi'ne çıkmadan ve büyük Kızılbaş kırımına girişmeden önce Şeyhülislam ve müftü unvanındaki din adamlarına fetva ve risale hazırlatarak bastıracağı toplulukları düşmanlaştırır ve İslam-dışı, dinsiz ve kafir ilan eder.⁹⁸ Çaldıran Seferi Anadolu'daki Safevi etkisini kırmak için yeterli olmaz. Selim'in Mısır seferine çıkması ile Anadolu'da yine Kızılbaşların gövdesini oluşturduğu ayaklanmalar zinciri ortaya çıkar. Daha sonra Celali İsyanları olarak adlandırılacak bu ayaklanmaların ilki Bozok çevresinde ve Celal adında birinin örgütlemesiyle

⁹⁵ Hanna Sohrweide, Der Sieg der Safaviden im Persien und Seine Rückwirkungen auf Die Schiiten Anatoliens im 6 Jahrhundert, İslam Band 41, 1965, s. 138'den aktaran Fuat Bozkurt, **Aleviliğin Toplumsal Boyutları**, s.48-49; Krisztina Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 31.

⁹⁶ Bozkurt, a.g.e., s. 53.

⁹⁷ A.e., s. 54.

⁹⁸ A.e., 57-59.

ortaya çıkar. Yine bu ayaklanmaların nedeni sadece Kızılbaş-Sünni arasındaki çatışmadan çıkmaz. Yaşanan geçimsel bunalımlar, devlet memurlarının soygunları, timarlı sipahiler, çiftçiler ve köylülülerin yaşadığı sorunlar ayaklanmanın en önemli nedeninin ve sadece Kızılbaş karaktere sahip olmadığının göstergesidir.⁹⁹ Çaldıran Seferi'yle birlikte devlet memurları harekete geçirilerek, Kürt beylikleri ile anlaşarak büyük bir Kızılbaş kıyımına girişilir.¹⁰⁰ Bu kıyımla birçok Kızılbaş infaz edilir. Bu ayaklanmalar Alevi tarihi için Cumhuriyet sonrası sol hareketin de kullanacağı birikim yaratır. Kanuni döneminde, 16. yy.'ın ikinci yarısında devam eden kıtlık ve çekişmeler, bu çekişmelerden sonra ortaya çıkan Celali Ayaklanmalarına yeni zincirler ekler. Bu ayaklanmaların yarattığı birikime dayalı ortaya çıkan en önemli ozanlardan biri de ayaklanmalara katılan, 1560'da¹⁰¹ astırılan Pir Sultan Abdal'dır.

Osmanlı'nın devletleşme serüveninde ilk önce Kızılbaş olarak adlandırılacak topluluklar büyük değişimler geçirerek sonucu kıyıma kadar varan sorunlarla karşılaşır. Fakat bu dönem onlar için bir sınırın çizildiği, günümüzde sahip olan ritüel ve inançların son biçimini aldığı bir dönemdir. Öncelikle Erdebil Ocağı ve Şeyh Haydar yandaşlığından kalma Kızılbaş deyişi bu dönemde yerleşmiş ve bu topluluklar Zındık, Rafizi ve Mülhit gibi anlamlara bağlanan¹⁰², Kızılbaş olarak bilinmeye başlamıştır. Kızılbaş deyiminin yanı sıra Safeviler ile kurulan etkileşim ve birlik sonucu Şii inanca bağlı unsurların bu topluluk nezdinde benimsenmeye başladığı ve kendi inanç dünyaları ile bağdaştırdığı görülür. Safevilerin yoğun propagandaları sonucu Tanrı'nın insanoğlu suretinde görüldüğü tecelli, ruh göçü olan tenasüh, Allah'ın bedene dönüşü olarak Ali'nin tecessümü ve on iki imam inancı bütünleşerek¹⁰³ kendine özgü bir inanç biçimi ortaya çıkmıştır.

Osmanlı'nın devletleşme sürecinde ortaya çıkan bir diğer sınır da Alevilikle birçok benzerliğe sahip olan Bektaşilerle olan sınırdır. Ritüellerinden, inanışlarına kadar birçok benzerliğe sahip olan bu iki topluluk arasında Osmanlı'nın sonuna

⁹⁹ A.e., 64.

¹⁰⁰ A.e., 61.

¹⁰¹ Abdülbaki Gölpınarlı, **Pir Sultan Abdal: Hayatı, Sanatı, Şiirleri**, 3. Baskı, Varlık Yayınları, İstanbul, 1969, s. 10.

¹⁰² Mélikoff, **a.g.e.**, s. 53.

¹⁰³ A.e., s. 52.

kadar sürececek olan bir ayrışma bulunmaktadır. Bunun asıl nedeni Bektaşiliğin devletle olan uzlaşmacı ilişkisinde yatar. Bu dönem içerisinde Kızılbaşlık olumsuz bir anlam taşıırken Bektaşilik olumsuz bir anlama sahip değildir. Kızılbaşlar, devletleştikçe Osmanlı ile yollarını ayırır ve kıyıma kadar giden baskı yöntemlerine maruz kalırken Bektaşilik tam tersi devletin kurumlarını besleyen bir yapı olmuştur. Kızılbaşlar genel olarak göçebe, yarı göçebe topluluklar halinde yaşarken Bektaşilik Balkanlara kadar yayılmış okumuş kişilerin yer aldığı kente özgü bir örgütlenmeye sahiptir.¹⁰⁴ Bektaşiler vakıfları aracılığıyla Osmanlı’da yardım almakta ve Şeyhülislamlık dahil bürokrasinin en üst noktasına kadar adam gönderebilmekte, hatta bazı padişahların –II. Beyazıd gibi- Bektaşî olduğu söylenmektedir.¹⁰⁵ Mélikoff, Bektaşî tarikatı heterodoks İslam’a karşı ve bu inanca sahip halk kitlelerini denetim altına almak ve bu kitleleri yönlendirmek için Osmanlı’nın görevlendirilmiş olabileceğini ifade eder.¹⁰⁶ Bektaşiliğin kurumsallaşması yine Osmanlı’nın devletleşme sürecine denk gelmektedir. II. Beyazıd Bektaşiliğe özel önem verir ve kurumsallaşmasına yardımcı olur. II. Beyazıd Hacı Bektaş Tekkesi Postnişliği’ne Balım Sultan’ı getirir ve dergah türbesinin kubbesini yaptırır.¹⁰⁷ Bektaşilerin Osmanlı ile olan bağının en görünür olduğu yapı Yeniçeri Ocağı’dır. Şeyhülislamlığa kadar yükselebileme olanağı olan Bektaşilerin devletle asıl bağı Yeniçeri Ocağı’na dayanır. 1363 yılında I. Murad döneminde kurulduğu düşünülen Yeniçeri Ocağı, o dönemin kuralı olan; kurulacak olan her yeni örgütün bir pire bağlanması zorunluluğu gereği Hacı Bektaş Tekkesine bağlanmıştır.¹⁰⁸ Yeniçeri Ocağının kurulması devletleşme sürecinin bir parçası olduğu için Hacı Bektaş Tekkesi merkezi yapı ile bütünleşirken göçebe, yarı göçebe, batını inanca sahip topluluklar bu yapıdan dışlanmaya başlamıştır. Bektaşiliğin devlet ile olan iyi ilişkisi Yeniçeri Ocağı’nın kaldırıldığı 1826 yılına kadar sürer, sonrasında Bektaşiler de yönetim karşıtı topluluklarla yakınlaşma içerisine girer.¹⁰⁹ Bektaşilik Osmanlı döneminde kötü bir anlama sahip olmazken Kızılbaşlık asilik, ahlaksızlıkla eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Kızılbaşlar bu süreçte Bektaşilerle derin bir ayrılık içerisine girmiş ve

¹⁰⁴ A.e., s. 25.

¹⁰⁵ Bozkurt, a.g.e., s. 72-73.

¹⁰⁶ Mélikoff, a.g.e., s. 56.

¹⁰⁷ A.e., s. 22.

¹⁰⁸ Bozkurt, a.g.e., s. 29.

¹⁰⁹ Bozkurt, *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, s. 40.

Bektaşilerin devletle olan ilişkilerini göz önüne alarak onları “dönük, döneke”¹¹⁰ olarak adlandırmışlardır.

Ayaklanmalar zinciri ve buna bağlı Kızılbaşlar üzerinde artan baskı Yavuz Sultan Selim döneminde kıyımla doruk noktasına ulaşmıştır. Ayaklanmaların bastırılması, Kızılbaşların yok edilmek istenmesi onları içine kapanık topluluklar haline getirir. Bu topluluklar artık devletin ulaşabileceği yerlere uzak yerlere göç etmeye ve yerleşmeye başlamışlardır. Yasaların ve devletin ulaşmasının zor olduğu yere göç eden Kızılbaş topluluklar 17. yy’de Osmanlı siyasal yapısında etkin bir rol oynamamaya, bu da Osmanlı’nın Kızılbaşlar özelinde daha öncekilere benzer baskı araçları kullanmamasına ve önlem almamasına neden olmuştur.¹¹¹ Kızılbaşların devlet ve Anadolu’nun Sünni unsurlarından uzak bölgelere göç etmesi onları tümüyle içine kapalı topluluklar haline getirmiş, topluluğa katılmak için gerekli olan “soy ilkesi” geçerli olmaya başlamıştır.¹¹²

Kızılbaşların içine kapanık olarak geçirdiği ve devletle, diğer Sünni kesimle ilişkilerinin en alt düzeye indiği bu süreç Osmanlı’daki modernleşme çabalarıyla sona ermeye başlar. II. Mahmut ile Yeniçeri Ocağı kaldırılarak Bektaşiliğin devletle olan ilişkileri gerilimli bir hal alır. İstanbul, Budapeşte, Kahire ve Dimetoka gibi önemli Osmanlı kentlerinde Dedeababalık örgütlenmelerine sahip Bektaşiler, Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması girişimi sırasında yaşanan ayaklanmalardan dolayı şeyhleri ve üyeleri padişah tarafından ortadan kaldırılmıştır.¹¹³ Bektaşiliğin de devletle arasının gerilimli bir hal alması onları farklı gruplarla işbirliğine zorlamaya başlar. Osmanlı’daki modernleşme hareketini itekleyen Jön Türkler ile İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin Kızılbaşlığa ve Bektaşiliğe özel ilgisinin olduğu gözlemlenir. Aydınlanmacı düşüncüyü benimseyen Jön Türkler, İttihat ve Terakki’nin Talat Paşa, Rıza Tevfik gibi önde gelenlerinin Bektaşi tarikatına bağlı olduğu bilinmektedir.¹¹⁴ İttihat ve Terakki’nin güç elde etmesi ve Türklüğü ön plana çıkarmaya çalışması sonucu belirli bir arayış ortaya çıkar. Bu arayışa göre Anadolu ve Türklük yeniden

¹¹⁰ Bozkurt, **Aleviliğin Toplumsal Boyutları**, s. 51.

¹¹¹ Krisztina Kehl-Bodrogi, **a.g.e.**, s. 35.

¹¹² **A.e.**

¹¹³ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 73-74.

¹¹⁴ **A.e.**, s. 73.

keşfedilmeye başlanır. Anadolu söz konusu olduğunda Kızılbaşlık, Türkmenlik birer inceleme nesnesine dönüşür ve İTC'nin odak noktalarından biri haline gelir. İTC'nin kurucularından İbrahim Temo askeri okul yıllarında Alevi-Bektaşî edebiyatına yöneldiğini belirtmiştir.¹¹⁵ II. Meşrutiyet sonrası modernleşme hareketleriyle ortaya çıkan farklı ideolojiler olsa da bu ideolojiler kendisini İttihat ve Terakki ile somutlaştırmaktadır. Sosyalist ve milliyetçi ideoloji bu cemiyet içerisinden çıkmakta ya da en azından bu cemiyet ile temasta bulunmaktadır. İttihat ve Terakki için bu dönemde Türklüğün keşfi yukarıda da belirtildiği gibi önemli bir etkinlikti. Cemiyet bundan dolayı Anadolu'ya ve Arap, Fars etkisi ile bozulmamış Türklüğü bulmaya soyundu. İTC için Kızılbaşlar bu yüzden bulunmaz bir nimet görevi gördü. İTC'nin Kızılbaşlar üzerine yaptığı araştırmaları Baha Sait üstlenmekte ve İTC'nin Anadolu'ya, Kızılbaşlara dair yaptığı araştırmalar 1910 yılında Türk Ocağında parti seçkinlerine sunulmuştur.¹¹⁶

II. Meşrutiyet dönemi sosyalist hareket Kızılbaş ve Anadolu'dan ziyade kentli küçük ve sınırlı sayıdaki işçi sınıfına dönük bir yol izlemiştir. İTC içerisinde milliyetçilik ile temas içinde olsalar da Kızılbaşlık, Anadolu halkları yerine devlet nezdinde statüleri bulunan Ermeni, Rum, Yahudi azınlıklar ve Türkler arasında "işçilik" üzerinden birliktelik ve sınıf bilinci oluşturmaya yönelmiştir.¹¹⁷ Bu dönemin en önemli özelliği Türk kimliğinin yaratılmaya başlanması, ulus-devletin temellerinin atılmasıdır. Alevilik de bu dönemde Türklük, Aydınlanma gibi eksenlerde incelenmeye çalışılmış, homojen bir toplum yaratılmak için gerekli zemin hazırlanmıştır.¹¹⁸

3. Kurtuluş Savaşı Yılları:

Kurtuluş Savaşı zamanında Anadolu'dan destek almak için Bektaşî dergahı ve tekkeleri ile iletişime geçilmiş, Bektaşî tekkeleri Alevi-Bektaşî topluluklarla iletişime geçilmek için aracı rol üstlenmiştir. Hacı Bektaş postnişini Çelebi

¹¹⁵ İbrahim Temo'nun İttihat ve Terakki Anıları, Arba Yayınları, İstanbul, 1987, s:VIII, 9'dan aktaran Baki Öz, **Alevilik Nedir?**, 4. Baskı, Der Yayınları, İstanbul, 2001, s. 69.

¹¹⁶ Murat Küçük, "Türkiye'de Sol Düşünce ve Aleviler," **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol**, C. VIII, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 897.

¹¹⁷ **A.e.**, s. 897.

¹¹⁸ Bozkurt, **Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik**, s. 54.

Cemalettin Dersimlileri savaşa sokmak için ikna etmeye çalışmış, ikna edememiş olsa da Mustafa Kemal'e desteklerini sunmuş, M. Kemal'in 23 Aralık 1919'da yaptığı Hacı Bektaş ziyaretıyla yapılan görüşmeler sonunda elinde bulunan 1800 altını teslim etmiş, tekkeler lojistik karargah işlevi görmüştür.¹¹⁹ Tümüyle bir destek sağlamasa da Bektaşî olmayan Alevilerin Erzurum'a giden Mustafa Kemal'in Erzincan-Dersim bölgesinde –Balaban Aşireti- güvenliğini üstlendiği görülmektedir.¹²⁰ Kurtuluş Savaşı sırasında Alevi toplulukların silahlı olarak mücadele ettiği de görülmektedir.

Kurtuluş Savaşı yılları Anadolu'da farklı kesimlerin ayaklanmasına sahne olmuştur. Bu dönemdeki farklı kesim ayaklanmalarından biri de Alevi nitelikli olan Koçgiri Ayaklanmasıdır. 6 Mart 1921'de başlayan Koçgiri ayaklanması Zara merkezli olarak Sivas-Erzincan-Dersim bölgesinde gerçekleşir: Mondros Ateşkesi döneminde İstanbul Hükümeti ile anlaşmazlığa düşen Koçgiri Aşireti lideri Haydar Bey'in kötü ilişkileri TBMM'nin açılmasından sonra da devam ederek, askeri birliklerin asker kaçaklarını yakalamaya gelmesiyle silahlı baskınlara dönüşür.¹²¹ Haydar Bey 19 Mart 1921'de İmranlı nahiye müdürlüğüne getirilir ve ayaklanmaya katılan diğer aşiretler yardımsız kalır. Ayaklanmanın güç kaybetmesi sonucu merkez ordusu Haziran 1921'de ayaklanmayı bastırır.¹²² Koçgiri Ayaklanması yeni kurulacak devlet ve Alevilerin ilişkisinin habercisi rolündedir. Yeni devletin Dersim ile yaşayacağı sorunun bir benzeri Koçgiri Ayaklanması ile yaşanmıştır.

4. Erken Cumhuriyet Dönemi:

Cumhuriyet Dönemi Aleviler için yeni bir başlangıcın habercisi olmuştur. Osmanlı ile yaşanan gerilimli, zaman zaman kanlı ilişki Cumhuriyet döneminde farklı bir boyut kazanır. Mustafa Kemal'in Osmanlı karşısında edindiği konum Alevilerce olumlu karşılanır. Onun kişiliğinde kötü ilişkileri olan Osmanlı yönetimine karşı tarihsel ve öğretisel düşmanlığında yandaş bulur.¹²³ Erken Cumhuriyet döneminde yaşanan ve laiklik adına yaşama geçirilen uygulamalar

¹¹⁹ Yalçınkaya, **a.g.e.**, s. 152-153.

¹²⁰ **A.e.**, s. 152.

¹²¹ Bozkurt, **Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik**, s. s. 54.

¹²² **A.e.**, s. 55.

¹²³ Yalçınkaya, **a.g.e.**, s. 152.

Alevilerin devlete ve özelinde M. Kemal'e yaklaşımını olumlu yöne çevirmeye başlamıştır. M. Kemal'in dine karşı geliştirdiği tepki, işlevsiz hale gelen halifelik'in kaldırılması ve buna bağlı olarak şeriatçı unsurlara karşı verilen savaşın Alevi topluluklar için büyük bir önemi vardır.¹²⁴

Günümüzde Alevilerin yaşadığı sorunlar gündeme geldiğinde ortaya atılan Diyanet İşleri Başkanlığı bu dönemde kurulmuş olup bakıldığında eşitlikçi olmayan bir yapı göze çarpar. Çünkü belirli bir dinin belirli bir mezhebinin belirli bir öğretisine dönük hizmet veren kamu kurumu olması devletin farklı inançlardaki yurttaşlarını dışlayıcı hizmet görmesini ve bu inanca sahip yurttaşları ana gövde olarak gördüğünü gösterir. Her ne kadar bir inancı merkeze alan bir kurum olsa da kurumun laiklik konusunda işlevsel bir role sahip olduğu söylenebilir. 1924 yılında halifelik'in kaldırılması ve Şer'iyye Evkaf Vekaleti'nin ilga edilmesi ile birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuş ve camilerin yönetimi D.İ.B'e, cami vakıfları dahil bütün vakıfların yönetimi önce Başbakanlık'a sonra da yeni kurulan Vakıflar Umum Müdürlüğü'ne devredilmiştir. 1924-1927 yılları arasında alınan kararlar cüzhanlık, devirhanlık gibi ikinci derecedeki görevlerin boşalması halinde buralara yeni görevlilerin tayin edilmeyeceği bildirilmiş, imam ve hatip kadroları daraltılmıştır. 15 Mart 1927 tarihli Şurayı Devlet kararıyla cami görevlilerinin aylıkları devlet bütçesinden karşılanmakla birlikte bunların memur sayılmamaları kararlaştırılmıştır.¹²⁵ 8 Haziran 1931 tarihli 1827 sayılı kanunla camilerin yönetimi ve cami görevlilerini azletme, tayin etme yetkisi Diyanet İşleri'nden alınarak Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne devredilmiş, 25 Aralık 1932'de yürürlüğe koyulan nizamname ile camilerdeki ikincil hizmetler imam, hatip, müezzinlik görevleriyle birleştirilmiş ve devlet memurlarının camilerde görev yapmaları yasaklanmış, 15 Kasım 1935 tarihli 2835 sayılı kanunla ihtiyaç dışı görülen birçok cami kapatılmış, kapanan camilerin çoğu ordu tarafından depo olarak kullanılmış, bazıları da CHP'ye ve özel kişilere satılmıştır.¹²⁶ Ezanın Türkçe okunması tek parti döneminde gerçekleşmiş ve TCK'nin 526. Maddesiyle Arapça ezan okumak yasaklanmıştır. Bu

¹²⁴ A.e., s. 157.

¹²⁵ Ahmet Önal, ve Nebi Bozkurt, "Camiler: Dini ve Sosyokültürel Tarihi," **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Cilt 5**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 54.

¹²⁶ A.e., s. 54.

dönemde Tekke ve Zaviyelerin kapatılması İslam'ın kamusal alandaki görünümünü daraltıcı bir rol oynamıştır. Tekke ve zaviyelerin kapatılması bu toplumsal kurumlar üzerine örgütlenmelerini kuran Bektaşileri daha çok ilgilendiren bir meseledir. Bektaşiler açısından da Yeniçeri Ocağının kaldırılmasıyla etkisini yitirmesinden dolayı büyük bir etki yaratmamıştır. Hatta Bektaşi önde gelenlerinden Ziya Bey Cumhuriyet düzeni ile gelen laikleşme politikalarının Bektaşiliğin öğretileriyle uyuştuğunu ve varlık sebebini ortadan kaldırdığını bildirmiştir.¹²⁷

Cumhuriyet döneminin bir diğer özelliği de zorunlu din derslerinin yer almaması, cami merkezli kentleşme ve kamusal alan anlayışının dışına çıkmaya başlamasıdır. İslam Devleti ile ortaya çıkan Osmanlı'da da sürdürülen gelenekte ordugahların merkezine cami konulmakta ve halifeyi temsil eden yöneticilerin halkla buluştuğu,¹²⁸ Sünni erkeklerin kamusal mekanı olan camiler kentin merkezinden çıkarılmaya başlanmıştır. 1930'lara gelindiğinde Halkevleri'nin açılışıyla ortaya yeni bir Anadolu betimlemesi yapılmaya başlanır. Şehirler artık cami merkezli olarak değil, “memleket edebiyatı”, “yurt yazıları” ile modern şehir meydanları ve valilikler merkeze alınarak betimlenir.¹²⁹ Anadolu'nun yeniden betimleme süreci Alevileri de yakın plana iten bir inceleme nesnesi olarak görür. Aşık geleneği, ozanlar milli bakış açısıyla¹³⁰ bu yeniden betimleme süreci içinde yer almıştır. Baha Said, Hamid Sadi gibi 1920'lerde çıkan yayınları Türk Yurdu dergisi çevresinde Köprülüzade Mehmet Fuad devam ettirirler, 1931'de yapılan Halk Şiirleri Bayramı'nda büyük bir çoğunluğu Alevi olan ozanlar kitle önüne çıkarılır, 180 Alevi şairin yer aldığı kitap Milli Eğitim Bakanlığı'na yayımlanır.¹³¹

Aleviler açısından bakıldığında bu politikaların olumlu görüleceği açıktır. Ayhan Yalçinkaya, Alevilerin getirilen bu düzenlemeleri doğru okuduğunu bildirir. Çünkü Cumhuriyet dine devletin gereksinimleri doğrultusunda rol biçmiş, Alevilere “siyasal olarak belirli bir anlamda donatılmış dinden kurtuluşu” bildiriyor ve

¹²⁷ Bozkurt, **Aleviliğin Toplumsal Boyutları**, s. 76.

¹²⁸ Mustafa Demir, “Türk-İslam Medeniyetinde Şehirleşme,” **İslam Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 16, Sayı 1, 2003, s. 158.

¹²⁹ Ekrem Işın, **A'dan Z'ye Ahmet Hamdi Tanpınar**, Yapı Kredi Yayınları, Kitap-ılık Dergisi Armağanı, Sayı 65, Ekim, 2003, s. 8.

¹³⁰ Murat Küçük, **a.g.e.**, s. 901.

¹³¹ Bozkurt, **Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik**, s. 70.

Sünnilikle birlikte siyasal olarak eşitlik öneriyordu.¹³² Aleviler için bu dönemde diğer önemli nokta Sünnilerle olan ilişkisinde yatar. Yaşadıkları gerginlik sadece devletle değil aynı zamanda devletle hareket eden, devletle somutlaşan iktidar örüntülerinin bir parçası olan Sünni topluluklarla da ilgilidir. Modern devletin yapısı gereği halktan aldığı cezalandırma ve şiddet aygıtlarını kendi tekelinde toplamaya başlamasıdır.¹³³ Cumhuriyetle birlikte ülke üzerindeki farklı düzlemlerde yer alan şiddet ve yargılama araçları devlet tekelinde toplanmaya çalışır. Böylelikle devletin halk üzerinde konumlanması yeni bir boyut alır. Devlet yurttaşlarıyla göreceli de olsa eşit mesafe koyar. Özellikle Sünni İslam'ı referans alan kurumların ilgası, İslam'ın yeni düzende kamusal alandaki görünürlüğü ortadan kaldırılma çabaları Alevilerin devlete karşı olumlu yaklaşmasına, en azından geçmişte yaşadığı olumsuzluklara rağmen nötr bir tavır almasına neden olmuştur.¹³⁴ Erken Cumhuriyet dönemin Alevilerde Mustafa Kemal ve devlete karşı olumlu bir bakışın kapısını açmıştır. Cumhuriyet döneminde sağlanan birikimle hem sol düşüncedeki kişilerin Alevilere ilgisi hem de Alevilerin laiklik, dönemin konjonktürü gereği sol hareketlerle yaklaşmasının önü açılmıştır.

Aleviler için bu dönem siyasal alanda etkin bir katılımın bulunduğu bir dönem olmamakla birlikte, Alevilerin bu dönemde içe kapalı yaşamlarını sürdürdüğü söylenebilir. Bu içe kapanıklık geleneksel kurumların sürdürülüşüne, geleneksel kurumların sürdürülüşü ise Dersim bölgesiyle yaşanan gerginliğe neden olmuştur. Osmanlı'dan beri yaşanan gerginlik ve ayaklanmalar Cumhuriyet döneminde devam etmiştir. Dersim ile yaşanan sorun asıl olarak Tanzimat'le başlamış, modern devlet yönetiminin benimsenmesiyle şiddetlenmiştir. Cumhuriyet'in erken döneminde bölgedeki geleneksel topluluk örgütlenmesini yıkmak ve devletin egemenliğini bu bölgede de tahsis edebilmek için bir dizi önlemler alınmaya başlanır. Bölgenin coğrafi, demografik ve toplumsal yapısının incelenmek üzere çeşitli görevliler gönderilir. İbrahim Tali Öngören gibi görevliler raporlar halinde gözlemlerini anlatır

¹³² Ayhan Yalçınkaya, "Siyaset, Din, Alevilik ve Özgürlük Hayaleti," **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, C. IX, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, S.790.

¹³³ Poggi, **a.g.e.**, s. 30.

¹³⁴ Yalçınkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s. 157.

ve tehciri de içerecek kimi önlemler önerirler.¹³⁵ 1935 yılında çıkarılan 2884 sayılı kanunla bölgeye özel, bölgede yaşayan kişileri sınır dışı edebilme gibi geniş yetkilere sahip askeri vali atanır.¹³⁶ Valinin atanmasıyla büyük bir ayaklanma ortaya çıkar. 21 Mart 1937’de Tunceli-Erzincan yolu üzerindeki köprünün yıkılmasıyla başlayan olayları karakollara, bölüklere baskınlar izler: Ayaklanma, Dersimli aşiretler ile askeri birlikler arasında süren çatışmalar dört beş aylık sürece yayılır. Ayaklanmanın önderi olarak görülen Seyit Rıza 13 Eylül 1937’de yakalanır, hava hareketini da içinde barındıran geniş askeri seferlerle ayaklanma 13 Eylül 1937’de tümüyle bastırılır.¹³⁷

Dersim Harekatı’nın bastırılması bölgedeki Aleviler üzerinde bir travma yaratır ve Dersim sahip olduğu özgüllüğünü Cumhuriyet döneminin ileriki yıllarında da sürdürür. Dersim’in bu özgüllüğü özellikle 1960’lı yıllarda başlayan Alevilerin solla eklemlenme sürecinde somut bir örnek teşkil eder. Alevi nüfusunun çoğunluk olduğu Anadolu’daki tek il olan ve adı değiştirilen Dersim okuma-yazma oranı yüksek, eğitimde başarısı yüksek bir şehir olarak kendisini gösterir. Dersim bölgesi Alevilerinin bu özelliğini hareketin, hareket öncesi ve sonrası yapılan uygulamaların asimilasyoncu özelliğine bağlayan birçok araştırma bulunmaktadır. Devlet ve bölge halkının arasında yaşanan gerilimin asıl nedeni modern siyasetin, yani ulus-devletin niteliğinden kaynaklanmaktadır. Poggi’nin modern devletin özelliklerini tanımlarken ele aldığı kavramlar devletin o dönem Dersim ile yaşadığı gerilimin ipuçlarını verir. Dersim ile yaşanan sorunlar, bölgedeki toplulukların kendi özerkliklerini sürdürme istenci, bölgenin oluşmakta olan modern siyaset formuyla çatışmasını kaçınılmaz kılar. Dersim’deki modern siyaset formuna uzakta duran ve kendi geleneksel siyasal formlarını sürme istencinde bulunan toplulukları, modern devlet egemenliği altına alarak topluluk üyelerini geleneksel bağlarından kopararak yurttaş olarak kurgulamaya, böylelikle sahip olduğu toprak üzerinde yaşayan nüfusu denetleme arzusundadır. Devlet belirtilen doğası gereği harekete geçerek elindeki askeri ve toplumsal araçları kullanarak bölgeye özel önem vermiştir. Dersim bölgesine karşı yapılan uygulamalar katliam, soykırım v.b. hangi kavramlarla nitelendirilirse

¹³⁵ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 62.

¹³⁶ **A.e.**

¹³⁷ **A.e.**, s. 63.

nitelendirilsin özünde belirli bir bölgede yaşayan topluluğu modern siyaset formu altına sokma amacındadır.

Modern devletin yukarıdaki özellikleri ve Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının milliyetçi burjuva demokrasisini benimsemeleri Dersim özelinde farklı uygulamaların yaşama geçirilmesine yol açtığı belirtildi. Başka bir dille ifade etmek gerekirse; devletin bütünsel kutsal bir örgütlenmeye denk gelmesi, kendi karşısında gördüğü bütünsel kutsallığı, örgüt-inanç birlikteliğini yıkmak, yerine kendi koyma çabasına karşılık gelir.¹³⁸ Devletin kendisi bizzat karşısına kodladığı bu örgüt inanç birlikteliğini yıkmak için uyguladığı bütün yöntemleri Ayhan Yalçinkaya kavimkırım olarak adlandırmaktadır: Pierre Clastres'ten edindiği bu kavrama dayanarak aktardığına göre;

(...) modern devletin temsil ettiği bütünselliğin, öncelikle kendisini yurttaşlarına karşı dikotomik bir biçimde konumlandırmadığını, bu yönüyle dönüştürmeye, imhaya yönelmediğini açıkça göstermektedir. (...) Dersimli devlet açısından elbette kötüdür ama bu kötülük kategorik ve mutlak bir kötülük değildir. Bu kötülük terbiye edilebilir, değiştirilebilir, ortadan kaldırılabılır bir kötülüktür, yeter ki kötülüğü mümkün kılan bataklık kurutulsun.¹³⁹

Dersim Katliamıyla devletin elde etmek istediği amaç kendi karşısında duran ve kendine özgü siyasallığa sahip ve devletin bütünsel kutsallığını kabul etmemiş toplulukları devletin terbiye etmeye, bir yurttaşa ve burjuva ekonomisinde işgücüne dönüştürme isteğidir. Kavimkırım kavramı burada kilit rol oynar. Kavimkırım, soykırım gibi yöneldiği toplulukları yok etme amacıyla değil, onun amacı toplulukları kabul edilebilir, makul varlığa dönüştürmektir.¹⁴⁰ Devlet Dersimlileri makul birer varlığa dönüştürmek için oradaki kötülüğü, yani “örgüt-inanç” bütünselliğini yıkmaya çalışmış, bunun içinde kıyım, zorunlu göç ve iskan, çocukların ailelerinden koparılımları, eğitim gibi araçlar kullanmıştır.¹⁴¹

¹³⁸ Clastres, **a.g.e.**'den aktaran Ayhan Yalçinkaya, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, s. 388.

¹³⁹ **A.e.**, s. 388-389.

¹⁴⁰ **A.e.**, s. 389.

¹⁴¹ **A.e.**, s. 375 ve 389.

Eğitim oluşturulmak istenen ulus düşüncesi için önemli bir dönüştürücü araç rolündedir. Dersim’de çocukların kendi ailelerinden alıp başka ailelere evlat verilerek yeni topluma uygun bir eğitime sokulması, bölgede yatılı okulların kurulması, sadece bölge açısından değil ülke sınırları içinde Alevilerin de kurulan modern eğitim kurumlarına sevk edilmesi, eğitimin içeriği geleneksel örgütlenme ve bağların yerine yurttaş ve işgücü bağına koyma girişimine katkı sunar. Cumhuriyetin kurucu kadrolarına göre etnik ve dinsel farklılıklar geçmiş-i-geriliği temsil etmekte, Mustafa Kemal özelinde bakıldığında kandırılabilinecek nitelikte olan halk yönlendirilerek uygarlık yoluna sokulabilir.¹⁴²

Alevilerin ulusal eğitim sistemine katılması 1960 sonrasında sol ile eklemlenmesini kolaylaştıracak bir etki yaratır. Erken Cumhuriyet dönemiyle başlayan okullaşma Köy Enstitülerinin kurulmasıyla idealize bir sisteme dönüşmeye başlar. 1940’lı yıllarda Köy Enstitülerinin kurulması Alevilerle daha çok temas kurulmasına yardımcı olur. Alevilerin büyük çoğunluğunun köylerde yaşaması ve toplumun farklı kesimlere yönelik dönüştürücü yöntemlerinden biri olan eğitim bir araya geldiğinde Alevi toplulukların ve Alevi köylerinin bu politiklardan etkilenmesine neden olur. 1940’lı yıllarda Köy Enstitüleri ile Fuat Bozkurt’un ilk Alevi yarı aydın kuşağı olarak tanımladığı kesim eğitime geçer.¹⁴³ Köylerinden çıkarak Köy Enstitülerinde eğitim alan öğrenciler, eğitim sonunda köylere dönerek göreve başlarlar. Devlet ve yereldeki halk arasında bağlantıyı mezunlar Cumhuriyet, Atatürk ilkelerini halka tanıtırlar ve bu yolda halkı eğitirler.¹⁴⁴ Köy Enstitülerinin en önemli özelliği yokluktan kaynaklı öğrencilerin okul yapımında emeklerini katmaları, ihtiyaçlarını kendi emekleriyle karşılamaları, tarım, ziraat gibi derslerinin yanında toplumbilim ve matematik gibi dersler almaları, dünya klasiklerinin

¹⁴² Kazım Ateş, “Türkiye’de Milliyetçilik, Yurttaşlık ve Aleviler: ‘Öztürkler’ ve ‘Heretik Ötekiler’,” **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Ankara, 2010, s. 108.

¹⁴³ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 73.

¹⁴⁴ **A.e.**

çevrilerek buralarda yaygın biçimde okutulmaları¹⁴⁵ komünal yaşamı görmüş ve Aydınlanmacı bir kuşağın oluşmasına neden olur.

Eğitimin etkisi sadece kuşakların yetişmesinde etkili olmaz. Aynı zamanda hem direniş hattı hem de kente göç sonucu oluşan gecekonduya yaşayan kesim için daha iyi bir yaşam vaadi oluşturur. Direniş hattına verilecek en iyi örnek yine Dersim bölgesidir. Dersim’de okuma-yazma oranının ve eğitilmiş kesimin toplumun geneline göre yüksek olması çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Asimilasyondan, Stockholm sendromuna kadar birçok suçlama ve kavramı da ortaya atan bu tartışmalara direniş pratiği gözüyle bakılabilir. Ayhan Yalçinkaya, kavimkırımla devletin özellikle eğildiği Dersim’de eğitimin bir direniş pratiği olarak okunabileceğini belirtir.¹⁴⁶ Yalçinkaya S.R.F. Price’ın saptamasına yer vererek bir benzetmeye gider:

Eski Yunan yerleşimlerinde hiçbir baskı, dayatma olmamasına hatta Yunan şehirlerinin belirli bir özerkliğe sahip olmalarına rağmen bu yerleşim yerlerinde imparatorluk kültürlerini kendi dinsel sistemlerinin bir parçası kılındığı, Roma geleneğine göre imparatorlar ölmeden önce tanrısallaşmadığı halde bu yerleşimlerin yaşayan imparatorları Tanrı kültürüne dahil etmek için birbiriyle yarıştığı, Roma yönetiminin bu düzene koymak için müdahale etmek zorunda kaldığını saptar. Roma kültürlerini üstlenmekte birbiriyle yarışan yerleşimler, aynı zamanda kendi kültürlerini korumaya devam etmektedirler.¹⁴⁷

Yalçinkaya buradaki girişimin teslimiyet mi direniş mi olduğunu sorarak Price’ın direniş yanıtını verdiğini vurgular ve bu çıkarımı Aleviler ve Dersimliler özelinde yeniden ele alır: Kızılbaşlığın farklı topluluklardan aldığı ritüel ve inanışlar kendi dinsel anlayışı içine dahil edilir ve topluluğun ayakta kalmak için sergilediği direniş hattına dönüşür.¹⁴⁸ Bu direniş hattı Cumhuriyet sonrasında da devam eder. Eğitim bu direniş hattının modern dönemdeki bir pratiğidir. Dersimliler ve Aleviler Cumhuriyetin getirilerine dayanarak ondan aldığı eğitimle ayakta kalmaya devam eder. Eğitimin yetiştirdiği kuşaklar kendi varlığını sürdürmek ve eğitimi bir yaşamı

¹⁴⁵ Necdet Aysal, “Anadolu’da Aydınlanma Hareketinin Doğuşu: Köy Enstitüleri,” **Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi**, Sayı 35-36, Mayıs-Kasım 2005, (s. 267-287), s. 279.

¹⁴⁶ Yalçinkaya, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, s. 378.

¹⁴⁷ S.R.F. Price, Ritüel ve İktidar: Küçük Asya’da İmparatorluk Kültü, çev. T. Esin, İmge Yayınları, Ankara, 2004’den aktaran Yalçinkaya, **a.g.e.**, s.446.

¹⁴⁸ **A.e.**, s. 447.

iyileştirme vaadi görerek modern siyasal düzen içerisinde kendilerine yer bulacaklardır.

1940'lı yıllar Türkiye'deki siyasal yaşamda değişiklikler getirir. Tek partili yönetime karşı hem halkın içinden –sinik de olsa- hem de parti içinden muhalefet artmaya başlar. II. Dünya Savaşının da etkileriyle ülke geçimsel olarak sorunlar da yaşar. Bu dönem çok partili yaşama geçiş sürecini hazırlayan dönemdir. CHP içindeki farklı kutupların orta çıktığı ve yeni dönemde partilileşecek grupların belirginleştiği dönemdir. Fuat Bozkurt'a göre bu dönemde devletin Aleviliği eritme politikasının araçlarından biri olarak kabul ettiği eğitim alanındaki değişimin temeli atılır: 1982 Anayasası ile ilk ve orta okullarda zorunlu hale gelecek din dersleri bu dönemde müfredata girdi.¹⁴⁹ Din dersi ile ilgili prosedürler ve dersin kapsamı giderek Alevileri dışlayıcı bir nitelik kazanmaya başlar. 1982 Anayasasına zorunlu olarak girene kadar öncelikle dersi almak için dilekçe verilmesi uygulaması dersi almamak için dilekçe verilmesine çevrildi, ders kapsamında Alevilikle ilgisi olmayan¹⁵⁰ ve Sünni İslam merkezli bir eğitim içeriği hazırlandı.

1940'lı yılların sol açısından önemli özelliği de 1945 sonrasında sınıf içerikli parti kurma yasaklarının kalkmasıdır. Yasağın kalkması ile birlikte 1945 yılında Türkiye Sosyalist Partisi, 1946 yılında Türkiye Sosyalist Emekçi ve Köylü Partisi kurulmuş bu partilere bağlı sırasıyla Gün dergisi ve Gerçek gazetesi, Yığın dergisi ve Sendika gazetesi yayınları çıkarılmıştır.¹⁵¹ TKP'nin yasaklı olduğu bu dönemde sol partiler sendikacılığa özel bir önem verirler. Bu dönemde kurulan ve daha sonra İstanbul Sıkıyönetim Komutanlığınca kapatılacak olan sendikalar ve sol partiler arasında bir bağ bulunmaktadır.¹⁵² Yasaklı ve göçmen bir parti görünümü sergileyen TKP'nin yurtiçinde yeniden örgütlenmesi yine bu tarihlere denk gelir. TKP'nin

¹⁴⁹ Bozkurt, "Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi," **Alevi Kimliği**, ed. T.Olsson, vd., çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 112.

¹⁵⁰ **A.e.**, s. 112.

¹⁵¹ Verda Ekmekçi, "1960-1980 Yılları Arasında Yayınlanmış Sol Romanlar Üzerinden Özne Olarak 'Siyasal İnsan'ın Tahlili," **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi**, 2013, s. 98.

¹⁵² **A.e.**, s. 99.

Ankara örgütü 1947’de, İstanbul örgütü 1949’da kurulmuş; Ant, Söz ve Hür Gençlik gibi yayınları çıkarmıştır.¹⁵³

Sosyalist muhalefetteki canlanma ile sosyalist aydınların Alevilik konusuna yavaş yavaş eğilmeye başlaması Türk milliyetçilerinin “asi Kızılbaş” vurgularını yavaş yavaş söylemsel düzeye taşımaya başlamalarıyla ilgilidir. Cumhuriyetin kurucu kadroları ulusal proje kapsamında halk edebiyatına ve müziğine eğilirken ve bu arayış sırasında Alevi edebiyatı ve müziğine ilgi gösterdiği yukarıda belirtilmişti. Aşık Veysel, İzzet Özkan gibi aşıklar ile cumhuriyet, ulus-devlet övülmüş,¹⁵⁴ Alevi deyişleri, aşıkları milliyetçi bir anlayışla gün yüzüne çıkarılmıştı. Alevilik üzerine birçok çalışması olan Fuat Köprülü’nün öğrencisi olan Pertev Naili Boratav 1938 itibarıyla milliyetçi bakışın dışında Aleviliği sosyal yönleriyle ve “Batı bilim dünyasının nesnel yaklaşımı içinde” incelemeye çalışmıştır.¹⁵⁵ Nihal Atsız ve Turancı çevresinin saldırdığı Boratav, öğrencileri tarafından “Pir Sultan ve Celali İsyanları üzerinde durma, Anadolu’daki ayaklanmalara özellikle önem verme” gibi aleyhine tanıklık ederler.¹⁵⁶ DTCF bünyesinde kurmak istediği halkbilimi kürsüsü engellenerek 1945 yılında Niyazi Berkes ve Behice Boran’la görevden alınırlar.¹⁵⁷ Boratav’ın halkbilimine getirdiği yaklaşım ve uğradığı saldırılar Türk milliyetçiliğinde Kızılbaş-Komünist birlikteli düşmanını yaratmaya başlar. Tanzimat’tan beri Aleviliği Arap etkisinden uzak gören, muhafaza edilmiş Türklük olarak gören milliyetçilik Kızılbaş-Komünist düşmanını ortaya çıkarır.

P. N. Boratav’ın halkbilimine yaklaşımı sosyalist aydınlar için öncü bir rol oynar ve farklı alanlarda Alevi sanatına olan ilgi canlanarak sosyalist söylemde Alevi motifleri dillendirilmeye başlar. Sosyalist hareketin 1960 ve 1970li yıllarda kullanacağı Alevi edebiyatı ve geleneklerinin vurgulandığı söylemin kökenleri bu girişimlerle ortaya atılır. Sebahattin Eyuboğlu ve Ruhi Su özel olarak Alevi şiirine eğilerek buradan bir düşünsel kaynak yaratmaya ve ilk önceleri Alevi deyiş ve geleneklerinde “toplumcu öz” ortaya çıkarılmaya, bu gelenek ve deyişlerdeki “din”

¹⁵³ A.e., s. 99-100.

¹⁵⁴ Küçük, a.g.e., s. 902.

¹⁵⁵ A.e., s. 901.

¹⁵⁶ Arzu Öztürkmen, *Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s.

175’den aktaran Küçük, a.g.e., s. 901.

¹⁵⁷ A.e., s. 901.

en aza indirilerek “din dışı” toplumsal kökeni-cevheri ortaya koymaya çalışırlar.¹⁵⁸ Buna en iyi örnek Alevi deyişlerini Alevilerin dışında geniş halk kitlelerine ulaştıracak olan Ruhi Su’nun “Semahlar” adlı eseridir. Ruhi Su, sınıf çatışması ve sosyalist söylem için en iyi argümanları Alevi deyişlerinde, şiirlerinde bulup bu söyleme uygun hale getirmiş; bu değiştirme sadece deyişlerle kalmayıp ayn-i ceme dinselliğinden ayırmak için “barış şenliği” demeyi tercih etmiştir.¹⁵⁹ S. Eyuboğlu yarım kalmış Pir Sultan adlı eseriyle, Nazım Hikmet Şeyh Bedrettin Destanıyla Aleviliğe eğilerek sol için ortaya yerli argümanlar çıkaran diğer sosyalist aydınlardır.

Kısaca belirtmek gerekirse 1940’lı yıllar sol ve Aleviliğin eklemlenmesine temel hazırlayan yıllardır. Bir yanda Köy Enstitüleri ile Alevi aydınlarının yetişmeye başlaması, bir yanda Aleviliğin Cumhuriyet ile kurmaya başladığı bağlantı, bir yanda sosyalist aydınların halkbilimi aracılığıyla Alevi geleneklerinden argüman ve köken yaratmaya çalışma çabası bu birlikteliğin temellerini atmıştır.

5. Demokrat Parti Dönemi:

1950’li yıllara gelindiğinde Alevilerin Sünniler gibi yavaş yavaş kentlere göç etmeye başladığı görülmektedir. Çok partili dönemde henüz Aleviler sol ve sosyalist hareket ile çok fazla etkileşimde değildir. Hatta bakıldığında CHP-DP çekişmesinde daha çok DP’ye yöneldikleri söylenebilir. Bu argümanı kanıtlamak zor olsa da ilk dönemlerdeki görece liberalleşme, kıtlık ve savaş döneminden çıkış ve DP’nin taşra eşrafı ile kurduğu ilişki göz önüne alındığında haklılık payı çıkarılabilir. Her ne kadar Alevilerin kitlesel olarak tek bir partiye yöneldiği görünmese de Alevilerin çoğunlukta olduğu tek il olan Tunceli’de DP’nin 1950 seçimlerinde oyların %60’a yakınına aldığı görülür.¹⁶⁰

DP her ne kadar Sünni eksenli söylemlerde bulunsu da Aleviler’den de oy almak için onlara da hitap etmeye çalışmıştır. Sünni köylerinde imam-hatip okulları açma sözü verilirken Alevi köylerinde “*Onların çocukları imam okuluna gitsin,*

¹⁵⁸ A.e., s. 902-903.

¹⁵⁹ A.e., s. 903.

¹⁶⁰ Kerem Öktem, “Alevilerin Siyasal Katılımının Dönüşümü: 1950-1973,” **Birikim Dergisi**, sayı 309-310, Ocak-Şubat, İstanbul, 2015, s.59.

imam olsun; siz çocuklarınızı çağdaş okullarda okutun.”¹⁶¹ gibi söylemlerde bulunur. DP’nin Alevilerle kurduğu ilişki Alevi eşrafı üzerinden de devam eder. Dönemin Alevi eşrafı DP’den milletvekilliği yapar. Malatya Avuçan Ocağı’ndan Hüseyin Doğan ve Hatay’da Arap Alevi ileri gelenlerinden Abdullah Çilli 1950 seçimlerinde CHP’den milletvekili seçilmelerine rağmen sonra DP’ye geçer.¹⁶² Malatya ve Hatay’ın CHP eğilimine karşın Alevilerin yoğun olarak yaşadığı diğer illerde DP’ye eğilimin olduğu görülür. 1954 seçimlerinde Tunceli’de CHP birinci parti olurken Hatay’da Abdullah Çilli ve Tokat Hacı Bektaş Ocağı’ndan Yusuf Ulusoy DP’den milletvekili seçilirken Malatya’da DP’den aday olan Hüseyin Doğan’ın oğlu Doğan Doğan seçilmedi.¹⁶³ 1957 seçimlerinde Hatay’da DP adayı olan Abdullah Çilli seçilemezken CHP’den aday olan kardeşi İzzet Çilli milletvekili seçilmiş; benzer biçimde Tokat DP adayı Yusuf Ulusoy seçilemezken akrabası Ali Rıza Ulusoy CHP’den milletvekili seçilebilmiş, buna karşın Dedegarkın Ocağı’ndan Ali Dedegarkınoğlu Çorum’dan DP milletvekili seçilmiştir.¹⁶⁴ 1957 seçimlerinin Tunceli’deki galibi CHP olmuştur.¹⁶⁵ 1957’ye doğru DP oy kaybetse de 1950, 1954 seçimlerine bakıldığında Alevilerin yoğunlukta yaşadığı Sivas, Tokat, Maraş, Çorum gibi illerde DP, buna karşın Malatya, Erzincan gibi illerde CHP en yüksek oyu alan parti olmuştur.¹⁶⁶ Özellikle Malatya bölgesinde DP’den ziyade CHP’nin tercih edilmesi Malatya’daki köy enstitüsünün etkisinden dolayı olduğu söylenebilir.¹⁶⁷ Alevilerin CHP ve DP arasındaki dağılımı çok partili dönemde öncelikli olarak DP ağırlıklı olsa da DP’ye yönelim giderek azalmıştır. DP’ye yönelim büyük oranda azalmasa da DP ve CHP arasında ocaklar ve aile içinde bir geçişkenlik olduğu görülür.

DP ilk zamanlar CHP’nin laiklik anlayışını bir yandan sürdürürken bir yandan da dini söylemi kamusal alanda yaygınlaştırmış, ilerleyen dönemlerde söylem kendini uygulamalarda da göstermeye başlamıştır. 16 Haziran 1950’de genel

¹⁶¹ Bozkurt, **Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik**, s. 74

¹⁶² Kerem Öktem, **a.g.e.**, s. 59-60.

¹⁶³ **A.e.**, s. 60.

¹⁶⁴ **A.y.**

¹⁶⁵ Necdet Saraç, **Alevilerin Siyasal Tarihi (1300-1971)**, 1.Baskı, Cem Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 316.

¹⁶⁶ Güler, **a.g.e.**, s. 151-152.

¹⁶⁷ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 74.

kurulda tartışılan Arapça ezanın okunma yasağını kaldırılan yasa tasarısı oy çokluğu ile kabul edilmiş, 1950 yılında yapılan bir başka değişiklikle cami görevlilerine memur kadroları verilerek yeniden Diyanet İşleri'ne bağlanmıştır.¹⁶⁸ Tek parti döneminde başlayan ve Diyanet İşlerinin dini denetim altında tutmak için kullanılması, görev ve yetkilerinin giderek azaltılmasına karşın DP döneminde Diyanet İşlerinin görev ve örgütlenmesi genişletilmiştir. Kamusal alanda dini söylemin artması ve Sünni İslamı merkeze alan kurumsallaşma bu uygulamalarla sınırlı değildir. Camiler bu dönemde CHP'nin din üzerine yürüttüğü politikalara muhalefetin olduğu yer olarak görülmektedir. Örneğin Ankara'nın merkezi camilerinden olan Tacettin Cami ve Hacı Bayram Camilerinin imamları vaazlarında CHP'yi hedef almışlardır.¹⁶⁹ Camiler ve D.İ.B. erken Cumhuriyet dönemi ile savaşım dönemi olurken toplumdaki Sünni cemaat ve tarikatlarla da dirsek temasına geçilmeye başlanmıştır.

Nurcularla aralarındaki ilişkilerin belirginleşmesi, Menderes'in "*Siz isterseniz hilafeti bile geri getirirsiniz.*" tipi söylemleri¹⁷⁰ Alevilerin DP ile kurduğu olumlu ilişki bu uygulamalarla başlayarak 1957 yılında tümüyle kopar. DP 1957 sonrasında artık taşrada tümüyle Sünni tarikat ve cemaatlere hitap etmeye başlar. DP, 1957-1960 yılları arasında taşrada CHP'ye karşı gücünü koruyabilmek için Sünni tarikat önderleriyle ittifak halinde olacaktır.¹⁷¹ Kopuş sadece DP ile sınırlı kalmaz, aynı zamanda Aleviler ile daha sonra DP'nin mirasçısı olacak merkez sağ ile de arasına mesafe girer. DP ve mirasçılarına oy vermeyip oy verenleri de bir anlamda aforoz etmişlerdir.¹⁷²

Alevilerin 1950'den başlayarak ilk önce desteklediği son dönemlerinde desteğini çektiği DP ile ilişkileri Alevi ozanların şiirlerine de yansımıştır. Aşık Ali İzzet DP'ye olan desteğini "*Kıral öldü, put kırıldı./(...)/ Çıktı Mehdi Demokrasi/*

¹⁶⁸ Önal ve Bozkurt, **a.g.e.**, s. 54.

¹⁶⁹ Sabahattin Nal, "Demokrat Parti'nin 1950-1954 Dönemi Din Siyaseti," **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, cilt 60, sayı 3, 2005, s. 152.

¹⁷⁰ Yalçinkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s. 191.

¹⁷¹ Küçük, **a.g.e.**, s. 904.

¹⁷² Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 191.

Zalimin Kesildi Sesi” dile getirir.¹⁷³ Ali İzzet’in yanı sıra Aşık Habib Karaarslan da DP’ye desteğini hem seçim gezilerine çıkarak hem bu gezilerde CHP’ye ve İsmet İnönü’ye muhalefet etmiş hem de “(...)/*Demokrattur özbabamız/ (...)/ Halk Partisi dendi kime/ Yaran varsa bakmaz eme/ (...)/ Türk Köylüsü Demokrat’tan ayrılmaz/ (...)*” dizeleriyle dile getirmiştir.¹⁷⁴ Alevi ozanların sadece DP’yi desteklemek için yazdığı şiirler yoktur. DP’ye verilen desteğin çekilmesi ve yarattığı hayal kırıklığı yine Aşık Ali İzzet’in şiirlerinde yer alır: “*Demokrat Parti’yi güzel kız sandık/ Çirkin çıktı, kahpe çıktı, dul çıktı/ (...)*”¹⁷⁵

1950’li yıllarda başlayan göç kırsaldaki söylemin kente taşınmasına, bu da kırsaldaki güçlü Sünni karakterin kamusal alanda daha görünür olmasına neden olmuştur. Alevilerin DP ile kurduğu ilişki henüz büyük bir kente göçün olmadığı yıllarda kırsallık üzerinden değerlendirilebilir. Alevilerin büyük bir çoğunluğu 1950’li yılların başında kırdan yaşıyordu ve DP’ni o dönemde yaptığı çıkış daha çok kırsal kesime hitap ediyordu. DP’nin ulaşım ve altyapı yatırımları kır-kent arasındaki bağın güçlenmesini, kırsal ekonominin kentsel ekonomiye eklemlenmesini sağlar. Alevilerin geçmişten gelen ve kırsalda yatılışmış bir biçimde süren yaşamları böylelikle daha fazla dışa açılmaya başlar.¹⁷⁶ Kentlerin kırdan gelenlere açılmasıyla birlikte Alevilerin geleneksel bağlarının çözüldüğü ve yeni mekanlarda yeni bölünmelerin gerçekleştiği görülür. Bu dönem Aleviler içinde sınıfsal bölünmelerin ortaya çıktığı dönemdir ve bu bölünme geçmişteki içine kapalı topluluğun yaşadığı bölünmeden farklı olarak kentleşmenin getirdiği bölünmedir.¹⁷⁷ Bölünmenin etkileri eşraf ve alt kesim Alevilerin daha sonra ayrışmasına neden olabilecek filizlenmeyi içerir. 1960’lı yıllarda DP mirasçısı partileri destekleyen eşraf, TBP deneyiminde eski ve yeni kuşağın çatışması, daha sonra CHP ve sosyalist hareketi destekleyenler bu bölünmenin sonucu olarak incelenebilir.

Genel olarak toplamak gerekirse Alevilerin bu dönemde DP’ye yönelmelerinin nedeninin geçimsel olduğu görülmektedir. Dersim Katliamı ile Doğu

¹⁷³ Salahaddin Beki, Aşık Şiirinin Siyasallaşması Üzerine Bir Deneme, 1986, s. 25.(Aktaran İlhan Başgöz)’den aktaran Saraç, **a.g.e.**, s. 312.

¹⁷⁴ **A.e.**, s. 313.

¹⁷⁵ **A.e.**

¹⁷⁶ Ertan, “The Circuitous Politicization ...” s. 91.

¹⁷⁷ Yalçınkaya, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, s. 50.

ve Güneydoğu'daki Alevilerin Cumhuriyet ile olumsuz gelişen ilişkisi, II. Dünya Savaşı'nın getirdiği sorunlar ve otoriter bir dönemin izlenmesi, ekonomik krizler CHP'ye olan karşıtlığı arttırmıştır. Aleviler de bu karşıtlığın içinde yer edinmiştir. Savaş ve kriz sonrası yaşanan küresel düzeydeki refahlama ve liberalleşme ortamı toplumun geneli gibi Alevileri de DP ile olumlu ilişkiler kurmaya itmiştir. Fakat 1950'li yılların ikinci yarısında Sünni İslami söylemin ve bu söyleme bağlı uygulamaların artmasıyla Aleviler DP'den kopmaya başlamıştır.

C. 1960- 1980 Türkiye'de Sol Siyaset ve Aleviler

1. 1960-1980 Türkiye'de Sol Siyasetin Genel Görünümü

1960-1970 arası dönem solun küresel düzeyde güç kazandığı bir dönemdir. Bu dönemde öğrenci hareketleri, sendikal etkinlikler tarih sahnesinde büyük bir yer edinmiştir. S.S.C.B., Doğu bloku gibi sosyalist alternatiflerin varlığı bu hareketler için bir arka plan sunuyordu ve farklı bir düzenin olabileceği ideali belirli gruplar tarafından benimsenmişti.

Türkiye özelinde düşünüldüğünde 1950'li yılların sonunda özellikle gençlik hareketi siyasallaşma sürecine girmiştir. Demokrat Parti iktidarının geçimsel alanda uyguladığı politikalar her ne kadar liberal argümanlar taşısa da siyasal alanda bunun zıttı mevcuttu. Çoğu bürokrat, memur çocuğu olan ve eğitim görmüş öğrenciler bu dönemde, DP politikalarına karşı yavaş yavaş politize olmaya başladı.¹⁷⁸ Bu dönemin özelliği yönetim aygıtının bürokratik seçkinlerin elinden alınmaya çalışılarak İstanbul sermayesi ile yerel eşrafın çıkarları doğrultusunda politikaların belirlenmeye başlamasıydı. İkinci önemli bir özelliği de tek parti döneminin sansürünün etkisinin azalması sol yazının kendine yer edinmesine neden oldu ve eğitimli kesimler bu yayınlara daha kolay ulaşmaya başladı.¹⁷⁹ Sürecin bu iki özelliği bir araya gelince okumuş, eğitimli kitlelerin daha kolay politize olmasını sağladı.

1960-1970 arası dönem sadece öğrenci hareketleri açısından değil, kentleşme açısından da yeni bir dönemi ifade ediyordu. Taşradan büyük kentlere göç bu

¹⁷⁸ Ekmekçi, **a.g.e.**, s.106.

¹⁷⁹ **A.e.**, s. 105.

dönemde belirgin bir şekilde arttı. Tek geçim kaynağı tarım olan kırsal alanda yaşanan olumsuzluklar ülke içi göçü hızlandırdı. Kırdan büyük kentlere yaşanan göç, kendi içinde yalıtılmış bir yaşam süren toplulukların farklı gruplarla temasına ve politize olmasına zemin sağladı.¹⁸⁰ Bu durum hem kentin çeperinde, gecekondulaşmanın ortaya çıktığı bölgelerde yaşayan işçiler için hem de farklı etnik ve dini toplulukların kitleselleşmesi için büyük bir önem arz etti.

Anayasa tarihi açısından bakıldığında 27 Mayıs Darbesi Türkiye için bir paradigma değişimi yaratmıştır.¹⁸¹ 27 Mayıs, DP iktidarı ile yerel eşraf ve büyük sermayenin paradigmasının yerinden edilerek bürokratik seçkinlerin paradigmalarının zafer kazanmasıdır. 1961 Anayasası bu paradigma bağlamında hazırlanmış, dünyada yaşanan siyasal sürecin izlerini barındırmıştır. Bu anayasa ile siyasal alanda tekrar liberalleşmeye gidilmiş, sosyal devlet ilkesi ilk kez anayasal düzeyde benimsenmiştir.¹⁸² Sosyal hakların anayasal düzeyde tanınmasının en büyük nedeni dönemin soldan esen rüzgarı ve siyasal alanda yaşanan değişimdir. Halk kitleler halinde siyasal alanda katılım sağlamaya başlar. Şüphesiz bunun en büyük nedeni devletin uzak yerlere ulaşımı, daha sonra ülke içi yaşanan hızlı göç ve kentleşmedir. İşçi ve köylüler esen bu rüzgarda daha fazla politize olmaya başlar. Bu yüzden burjuvazinin çıkarları ile kitlelerin istemleri arasında bir denge kurulmak zorunda kalınır.¹⁸³ Kitlelerin siyasal alandaki bu varlığı anayasal düzeyde sosyal hakların eklenmesiyle sonuç bulur.

1961 Anayasası ve bu dönemin etkin rüzgarı solun yeniden canlanmasını sağlamıştır. Yeni anayasa ile çeşitli devlet kurumlarına özerklik ve yetkiler tanımlanarak kuvvetler ayrılığı yürütme aleyhine düzenlenmiştir. Burada amaç CHP'nin darbe öncesi formel muhalefet tarzının yarattığı demokrasi etkisiyle kentli azınlığı, cahil köylü yığınlarının kandırıp oyunu alarak iktidara gelecek kötü niyetlilerden korumaktır.¹⁸⁴ Anayasal değişikliklerin yanında 274 sayılı Sendikalar

¹⁸⁰ Ertan, **a.g.e.**, s. 8.

¹⁸¹ Murat Sevinç, **Anayasa Yazıları**, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, Ankara, İmaj Yayınları, 2013, s. 43-44.

¹⁸² Cem Eroğul, **Anatüze Giriş**, 8. Baskı, Ankara, İmaj Yayınları, 2013, s.110.

¹⁸³ Sevinç, **a.g.e.**, s. 43.

¹⁸⁴ Murat Belge, "Türkiye'de Sosyalizm Tarihinin Ana Çizgileri," **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt VII: Sol**, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 33.

Kanunu ve 275 sayılı Toplu Sözleşme, Grev ve Lokavt Kanunu 1963'te, Devlet Memurları Kanunu 1965'te yürürlüğe girmiştir. Bu kanunlarla çalışma yaşamına ilişkin getirilen yeni düzenlemeler kuşkusuz sadece mevzuatla ilgili bir durum değildir. Yukarıda da değinildiği gibi bu durum siyasal yaşamın bir yansımasıdır. Siyasal yaşam taban düzeyinde bakıldığında sendikal hareketler, kentleşme, öğrenci hareketi halinde kendisini göstermiştir. İktidar açısından tabana sağlanan rahatlama ve tabandan gelen kentleşme, işsizlik ve bunların getirdiği yoksulluğa karşı kitlesel tepkiler tabanın politize olmasında büyük rol oynamıştır. Tabanda, kitlelerin bu şekilde politize olması siyasal partiler düzeyinde de dönüşümlere neden olmuştur. 1960 sonrası sol hareketlerin güçlenmesiyle sol partilerin de sesinin yükseldiği bir dönemdir. Solun yükselişi hem dünya konjonktürü hem de yürütmenin kısıtlanıp daha demokratik bir siyasal ortamın yaratılmasıyla ilgiliydi.

1961 yılında kurulan TİP'in seçimlerde başarı göstererek meclise girmesi, Doğan Avcıoğlu önderliğindeki Yön-Devrim Hareketi (YDH), Milli Demokratik Devrim Hareketi (MDD), CHP'nin TİP ve sol hareketlerden etkilenecek kendisini sol içinde konumlandırması bu durumun somut göstergesidir. 1965 seçimleri kazanan her ne kadar sağ olsa da CHP'yi kendini solda konumlamaya iten sol hareketler ve 1965 seçimleri şu biçimde ifade edilebilir: "Tüm bu gelişmelerin ışığında 10 Ekim 1965'de genel seçimler yapılmıştır. Yön her şeye -TİP'le aralarındaki tartışmalara rağmen sayfalarında TİP'in propagandasına yer vermiş; seçimlerin sonucunda TİP parlamento'ya girebilmiştir."¹⁸⁵

TİP'in bu dönemdeki en büyük başarısı sendikalar, Aleviler ve Kürtlerle etkileşime geçmesinden kaynaklanmaktadır. Murat Belge TİP'in tabanını şöyle sınıflandırmaktadır: Sendikacılar, o zamana kadar çeşitli kanallardan geçerek solcu olan görece yaşlı aydınlar ve sosyalizm fikriyle 1960'ta açılan yeni ortamda tanışan çoğu üniversite öğrencisi gençler.¹⁸⁶ Gençlerin ve aydınların TİP'e olan ilgisi, geleneksel toplum yaşantısını sürdüren Kürt beylerini düzen partileriyle bağdaştırırken genç ve radikal Kürt aydınlarının da ilgisine neden olmuştur.¹⁸⁷ TİP'in Türkiye'deki sosyalist hareketin tarihi açısından özgün bir örgütlenme olduğu

¹⁸⁵ Ekmekçi, a.g.e., s.115.

¹⁸⁶ Belge, a.g.e., s. 33.

¹⁸⁷ A.e.

söylenbilir. İlk kez sosyalist bir parti legal olarak örgütlenerek seçimlere katılmış ve kitleselleşebilme olanağı bulmuştur. Parti ilk çıkışında oluşturduğu program ve tüzüğünde sınıf siyaseti, sosyalizm ilkesine yer vermez, hatta 1961 Anayasası'nın sosyal devlet ilkesi, Mustafa Kemal'in emeği öven, emperyalizme karşı çağrısına, insan haklarına ve demokrasiye vurguda bulunulur.¹⁸⁸

1945-1965 yılları arasında siyasal ayrışma daha çok iktidar-muhalefet olarak biçimlenirken¹⁸⁹ 1965 seçimleri bu ayrışmayı değiştirmeye başlayarak sağ-sol eksenine çevirmiştir. CHP içerisinde 1960'ın başından itibaren bu yelpazede konumlanma çabaları yer almıştır. Ortanın solu tanımlaması 1960'ların başında CHP içinde tartışılmaya başlamıştır. İlk olarak CHP'li yöneticiler ve aydınlar tarafından atılan bu konumlandırma çabası sırasıyla Nihat Erim'in sosyal adaletin ortanın solunda sağlanabileceğini Yön Dergisi'nde Doğan Avcıoğlu'na verdiği 1962'deki röportajında, Turan Güneş'in Hür Vatan ve Yön'deki yazılarında ve Güneş'in 1962'de yaptığı Parti Meclisi konuşmasında dillendirilmeye başlandı.¹⁹⁰ CHP 1965 seçimlerine İsmet İnönü'nün CHP'nin ortanın solunda bulunduğunu açıklaması ve “*Toprak işleyenin, su kullananın*” sloganıyla gitmiştir. CHP'nin ortanın solu olarak kendisini tanımlamasının nedenlerinin dönemin sağ-sol kutuplaşmalı siyasetinde kendini konumlandırma gereği duymasının dışında gençlerdeki TİP'e yönelim, aşırı sağ ve sol eğilimler karşısında barikat görevi görmek ve sosyal refah devleti uygulamalarını ön plana çıkaracak program öne sürmek olduğu görülebilir.¹⁹¹

TİP'in 1965 seçimlerine giden süreçte örgütlenmesini yavaş yavaş tamamladığı görülür. Sendikacılar tarafından kurulan parti ilk kuruluş yılında özellikle sosyalist aydınlar ile iletişime girmekten sakınmıştır. Bunun nedeni daha çok ezilen işçi sınıfının haklarını korumak için kurulan partinin işçi ve sendikacıların ağırlıkta olma kaygısından kaynaklanmaktaydı.¹⁹² Kuruluşunda ses getirmeyen parti atılım yapma gerekliliği gördü. Atılım yapmak için seçilen kesim aydınlardı: Genel

¹⁸⁸ Mustafa Şener, “Türkiye İşçi Partisi,” “Türkiye’de Sosyalizm Tarihinin Ana Çizgileri,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol**, C: VIII, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s.357.

¹⁸⁹ Özkan Ağtaş, “Ortanın Solu: İsmet İnönü’den Bülent Ecevit’e,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol**, C: VIII, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 195.

¹⁹⁰ A.e., s. 196-197.

¹⁹¹ A.e., s. 199.

¹⁹² Şener, a.g.e., s. 357-358.

başkanlık koltuğu dolu değilken İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyesi olan Mehmet Ali Aybar'a oybirliği ile genel başkanlık teklifi götürüldü.¹⁹³ Aybar hazırladığı tüzük ile sosyalizmin argümanlarını doğrudan dile getirmese de büyük mübadele araçlarının devletleştirilmesi, kafa ile kol emeği şehirle köy arasındaki farkların kaldırılması, insanın insanı sömürmesine son verilmesi gibi amaçlara yer veriyor; parti organlarında görev alacak olanların yarısının işçi olmasını öngören 53. maddeyle işçi sınıfı partisi konumunu sağlamlaştırıyordu.¹⁹⁴ Sosyalizm sözcüğüne yerine özellikle sosyalizmin Türkçedeki karşılığı olan toplumculuk sözcüğünü kullanıyordu.¹⁹⁵ TİP bu dönemde Doğu sorunu, kalkınma, halkın iktidarı gibi söylemlerle parti içinde aydın, işçi ve Doğuluları (Kürt ve Alevileri) barındırıyor, içindeki farklılıkları tek bir çatıda birleştirmeye çalışıyordu.¹⁹⁶ TİP, ayrıca Yön ile yaptığı kalkınma, parlamentarizm tartışmaları dışında, uluslararası kapitalizmi düşman olarak kurgulamış, Doğu sorunu, bağımsızlık vurgusu yapmıştır.¹⁹⁷ Bu söylemlerle TİP 1963 yerel seçimlerinde 35.507 oy alırken 1965 genel seçimlerinde %3 oy ile 15 milletvekili çıkarmayı başardı.¹⁹⁸

1960'lı yılların ikinci yarısında TİP içindeki ve TİP ile diğer sol gruplar arasındaki tartışmalar yoğunlaştı. Milli Demokratik Devrim sloganı ile başlayan tartışma, eski TKP'lilerin desteğini çekmeye başlaması, TİP'in MDD'ye karşı "sosyalist devrimi" savunuyor diye etiketlenmesi ve bunun sonucunda TİP'in Malatya Kongresinde MDD'cilerin atılması gibi birçok çatışma yaşansa da TİP 1968 ara seçimlerinde 28 ildeki oyunu %3.3'ten % 5.2'ye yükseltmiştir.¹⁹⁹

Dönemin sendikal-işçi hareketlerine bakıldığında ilk kitlesel işçi gösterisi 13 Kasım 1961'de yapılmıştır.²⁰⁰ 1961'deki bu kitlesel gösteri kurulduğunda çok ses getiremeyen TİP için de moral verici hava yaratmış, CHP'nin sol söyleme yönelmesine yol açmıştır. Sol söylem güçlense de ülkedeki sağın ağırlığı kendisini sürdürmekte ve meclis çalışmalarına yansımaktadır. Meclis'te sendika temsilcileri

¹⁹³ A.e., s. 358.

¹⁹⁴ Ekmekçi, a.g.e., s. 111.

¹⁹⁵ Şener, a.g.e., s. 359.

¹⁹⁶ A.e., s. 357.

¹⁹⁷ Ekmekçi, A.g.e., 116.

¹⁹⁸ Şener, a.g.e., s. 360.

¹⁹⁹ Belge, a.g.e., s. 34.

²⁰⁰ Ekmekçi, a.g.e., s. 110.

yer almamakta, buna ek olarak 11 Ocak 1963'te tüm partilerin yer aldığı Komünizmle Mücadele Komisyonu kurulmuştur.²⁰¹ 1964 yılından itibaren Türk-İş içerisinde AP'li sendikacılar güç kazanmaya başladığı, hükümet yanlısı politikaların görece olarak arttığı gözlemlenmektedir. Türk-İş, 1966 yılında İstanbul'daki Paşabahçe grevini desteklemeyince ipler kopmuş, 1967 yılında dört sendikanın birleşmesiyle ve daha çok özel sektörde faaliyet göstermesi amacıyla ilk olarak Sosyalist Ant dergisinde duyurulan DİSK kurulmuştur.²⁰²

1963 yılında Komünizmle Mücadele Komisyonu'nun kurulması solun en önemli kitlesel ayaklarından biri olan gençler ve aydınlar üzerinde olumsuz bir etki yaratmıştır. Bunun etkisiyle gençler ve aydınlar CHP'den ayrılarak TİP ve Yön'e yönelmeye başlamışlardır.²⁰³ 1965 yılı sonrası bu gençlerin de siyaset sahnesinde görünürlüğünün artmaya başladığı yıllar olmuştur. Petrolün millileştirilmesi kampanyasıyla ekonomik alanda ilk eylemlerini yapmışlardır. "Dönüşüm" adında ilk sol gençlik dergisi yayınlanmaya başlanmış ve o zamana kadar Fikir Kulüpleri adıyla örgütlenen gençler, bu kulüpleri birleştirerek Fikir Kulüpleri Federasyonu (FKF) ile merkezi bir yapı kurmuşlardır. TİP sempatzanı olan bu gençler, 1967 yılına gelindiğinde ise, 6. Filo'nun İstanbul'a gelişine on bini aşkın kişinin katıldığı bir gösteriyle antiemperyalist tepkilerini göstermişlerdir.²⁰⁴ Ayrıca bu yıllar üniversite işgallerinin artmaya başladığı yıllara denk gelmektedir. TİP'in gerek parti içindeki gerekse parti dışında yaşadığı çatışma FKF içinde ve üniversite işgalleri sırasında da yaşanmıştır. FKF merkezi 1968 yılının sonuna kadar TİP'li öğrencilerin elinde olsa da çoğu üniversitedeki örgütleri MDD'cilerin eline geçmişti.²⁰⁵ TİP üyesi Vedat Demircioğlu'nun İTÜ baskını sırasında polislerle öldürülmesi gençliğin TİP'ten uzaklaşarak MDD'ci çizgiye yönelmesine neden olmuştur.²⁰⁶

1970'li yıllara gelindiğinde solun yine bir yükseliş içinde olduğu, fakat 1961 Anayasasının getirdiği özgürlükçü ve sınıf siyasetine yatkın ortamın giderek törpülenmeye çalışıldığı görülür. 12 Mart 1971 Muhtırası ile sol siyasete yavaş yavaş

²⁰¹ A.e., s. 112.

²⁰² Belge, a.g.e., s. 34

²⁰³ Ekmekçi, a.g.e., s. 112.

²⁰⁴ A.e., s. 122.

²⁰⁵ Şener, a.g.e., s. 362.

²⁰⁶ A.e., s. 362.

devletin karşı çıkışları artar. Halk kitleleri ve sermaye arasında kurulan denge sermayenin aleyhine bozulma eğilimine karşı denge 12 Mart ile dışardan yeniden kurulmaya çalışılmıştır.²⁰⁷ Fakat bir yandan da Bülent Ecevit gibi figürün yükselişiyle sola yakın atmosferin sosyalist harekete alan açtığı ve sosyalist hareketin güçlenme çabasında olduğu görülmektedir. 1960-1980 arası dönemde solun yükselmesinin nedeni siyasal atmosferin buna uygun olmasıdır. Küresel kapitalist düzende benimsenen Keynesyen birikim modeli ile işçilere tanınan haklar görece genişlemiş ve dünyadaki ekonomik düzende bir refah dönemi ortaya çıkmıştır. Özellikle kapitalizmin kendini sürdürmesi için getirdiği birikim modeli işçilerin refah artışıyla tüketim çarkını çevirmesini öngörmüştür. İşçilere dünya genelinde tanınan sendikal haklarla işçilerin olası refah kaybında onlara, kaybettiklerini geri alma şansı tanınmıştır. Fakat bu haklar daha sonra fabrika işgallerine, grevlere ve Türkiye gibi ülkelerde burjuvazinin üretimini sekteye uğratan bir sürece neden olmuştur.

1970’li yıllar solun yanında sağ siyasette de farklı eğilimlerin görünür olmaya başladığı yıllardır. 1970’e doğru şiddete yönelen öğrenci olayları ve artan işgallere karşı Ülkü Ocakları kuruldu, 1969 seçimlerinde MHP %3 oyla tek milletvekili ile meclise girdi, ilk kez İslamcı ideolojiyi benimsemiş MSP Erbakan önderliğinde kurulmuştur.²⁰⁸ TİP ve sol gruplar muhtıra ve çeşitli yöntemlerle törpülenmeye çalışılırken bu dönem radikal sağ hareketlerin hem parlamentoda hem de sokakta görünür olmaya başlar. 1973 seçimleri ile kapatılan Milli Nizam Partisi yerine kurulan Milli Selamet Partisi %11’i geçen oy almış, ilk önce 1974 Kıbrıs Harekatı’nda CHP ile, Ecevit’in koalisyonu terk etmesiyle Adalet Partisi ve Güven Partisi ile I. Milliyetçi Cephe hükümetinin ortağı olmuştur.²⁰⁹ Sol örgütlerdeki gösterilere karşı Ülkücü Hareket silahlı eylemlere girişmiş, İslamcı gruplar toplu namazlar şeklinde gösteriler düzenlemeye başlamışlardır. 1977 yılına gelene dek geçimsel sorunlar artık ötelenemez hale gelmiş, 1977 seçimlerini beraberinde getirmiştir. 1977 CHP %41 ile birinci parti olmuş milletvekili çıkaran AP, MSP, MHP sağ partiler sırasıyla %36.9, %8.6, %6.4 oy almışlardır.²¹⁰ En yüksek oyu alan

²⁰⁷ Sevinç, a.e., s. 44.

²⁰⁸ A.e., s. 60-61.

²⁰⁹ A.e., s.64.

²¹⁰ A.e.

Ecevit hükümet kurmayı başaramayınca Demirel MHP'yi de ekleyerek II. Milliyetçi Cephe Hükümetini kurmuştur.²¹¹ AP'den alacağı 11 milletvekili ile yeniden hükümet kurma şansını yakalayan Ecevit sermayenin baskılarına dayanamayıp bırakmış, 1979 ara seçimleriyle yenilgiye uğramış, böylelikle 12 Eylül'e kadar ülke Demirel'in kuracağı azınlık hükümeti ile yönetilmiştir.²¹²

1970'li yıllar bu açıdan bakıldığında 1980'lerin habercisi rolündedir. 12 Eylül'ün provası niteliğinde olan 12 Mart Muhtırası ile anayasal düzeyde değişiklikler yapılmaya başlanır. Kuşkusuz bu değişiklikler yürütme lehine, dolayısıyla iktidarı elinde bulunduran sağ partiler ve sermaye lehinedir. Özellikle TİP'in etkili bir biçimde kullandığı yasaların Anayasa Mahkemesi denetimi yalnızca biçimsel denetime çevrilmiş, TİP gibi küçük partilerin anayasa yargısını harekete geçirme olanağı kaldırılmış, idari yargı denetimi esnetilmiş, Bakanlar Kurulu'na KHK çıkarma ve vergi ödevi saptama yetkisi verilmiş, TRT'ninki tümüyle kaldırılarak kurumların özerklikleri törpülenmiştir.²¹³ Özellikle TİP'in etkili kullandığı yargı yolları ile denetim mekanizmaları böylelikle törpülenerek yürütmenin önü açılmıştır.

Sol siyasette değişimin önünü açan ve belirleyici bir rol oynayan TİP 1967 sonrasında gerilemeye ve etkisini yitirmeye başlamıştır. Parlamenter ve anayasal araçları iyi kullanarak hukuksal alanda da mücadele veren TİP için 1967 gerilemeyi ifade eder. 1966 yılı TİP ve MDD arasındaki çekişme TİP aleyhine bir yöne evrilmeye başladı. Sol içi tartışmalar TİP içerisinde de bölünmelere yol açtı. 1966'da gerçekleştirilen II. Kongre'de sol içi yaşanan bu tartışmalar parti içinde de MDD'ci muhalefetin çıkışına sahne oldu. MDD'ci muhalefetin çıkışı, partinin yayın organına sahip olmaması, MDD'nin etkin yayınlara sahip olması TİP'in gençlik üzerindeki etkisinin kırılmasına neden olmuştur. Bu kırılış TİP'in bir bacağını oluşturduğu kitlesini kaybetmesine yol açtı. TİP'in etkisini yitirmesine yol açan ikinci olay ise 1968 Çekoslovakya'nın Varşova Paktı ülkeleri tarafından işgalidir.²¹⁴ İşgalin tartışmalara yol açma sebebi basit kuramsal bir tartışma ya da işgale karşı verilen

²¹¹ A.e., s. 65.

²¹² A.e.

²¹³ A.e., s.63.

²¹⁴ Şener, a.g.e., s. 363.

farklı tepkilerden kaynaklanmamaktadır. Genel başkan Aybar ve muhalif kanadı temsil eden Behice Boran Sovyetleri işgalden dolayı kınamışlardır. Fakat tartışmalar her ne kadar ortak anlayışa sahip olsalar da kınamalardan sonra başlar. Aybar'ın kınamadan sonra giriştiği Sovyetlere karşı eleştiriler parti içi ayrılık olarak yansımış, Aybar'ın reel sosyalizmden ayrı Türkiye'ye özgü sosyalizm fikrini benimsemesinin yarattığı parti içi tartışmalar bu yansımayı somutlaştırmıştır.²¹⁵ Bu tartışmalar Sadun Aren ve Behice Boran'ın farklı bir cephede yer alarak yarılmaya neden olmuştur. Her ne kadar Kasım 1968'deki III. Kongre'de ve Aralık 1968'deki olağanüstü kongrede de genel başkanlığı Aybar kazansa da yarıma kalıcı hale gelmiştir.²¹⁶ 1969 seçimlerine parti içi ve sol içi tartışmalarla giren TİP %2,8'lik oy oranını korusa da ancak 2 milletvekili çıkarabilmiş, 1969-1971 yıllarını parti içi tartışmalarla geçiren TİP Temmuz 1971 yılında “*kürtçülük/bölücülük*” nedeniyle kapatılmıştır.²¹⁷

TİP 1970'li yıllara gerileme ve kapatılma ile giriş yapmıştır. 12 Mart rejimi ile 1971-1974 yılları arasında TİP'in önder kadroları tutuklanmış, partinin bazı önder isimleri de Komünizmle Mücadele, İlim Yayma Derneklerince hedef haline getirilerek cinayete kurban gitmişlerdir.²¹⁸ Kapatılma ve parti içi tartışmalar TİP geleneğinden gelenlerin Türkiye İşçi Partisi, Türkiye Sosyalist İşçi Partisi, Sosyalist Devrim Partisi gibi ayrı partilerde örgütlenmelerine götürmüştür.²¹⁹ Parti kitlesinin bir diğer ayağını oluşturan Alevi ve Kürtler de parti ile bağlarını bu dönemde koparmaya başlamıştır. Kürt yönetici ve üyeler ya geri plana çekilmiş ya da Alevilerde olduğu gibi onlardan daha belirgin bir şekilde Kürt kimliğini öne çıkaran gruplara yönelmeye başlamışlardır.²²⁰ Parti böylelikle gençlik tabanından sonra Doğu ve Güneydoğu'daki tabanını da kaybetmiştir. 1975 yılında Behice Boran önderliğinde yeniden kurulan TİP, 1977 seçimlerine katılsa da milletvekili çıkaramamıştır.

²¹⁵ A.e.

²¹⁶ A.e., s. 364.

²¹⁷ Sevinç, a.g.e., s 61 ve 64.

²¹⁸ Orhan Silier, “TİP'in İkinci Dönemi: ‘Daha İyi Yenilmek Olanaklı Mıydı?’,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol**, C: VIII, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 434.

²¹⁹ Belge, a.g.e., s. 38.

²²⁰ Silier, a.g.e., s. 436.

Solda esen rüzgarın etkisi CHP içinde de kendisini gösterir. Soldan esen rüzgarın etkisiyle ve radikal sol gruplarla tampon oluşturmak için girişilen *ortanın solu* söylemiyle kendine yer bulan CHP 1965 ve 1969 seçimlerinde %27-28 civarında oy alır. Parti tabanında karizmatik lider olarak görülecek Bülent Ecevit ortanın solu söyleminin yerleşmesinde önemli rol oynar. 1966 yılında yayımladığı “Ortanın Solu” adlı broşürde halk ve halkçılık kavramlarını ortaya atarak CHP’nin siyasal yelpazedeki konumunu belirginleştirir: Ona göre ortanın solu halkçı, sosyal adaletçi, sosyal güvenlikçi, planıcı, devrimci, ilerici ve sosyal demokrasiden yana bir ideolojidir.²²¹ Ecevit, sol ideolojilerin izleklerini parti içerisinde dolaşıma sokmuştur.

Ecevit’in söyleminde en önemli nokta halkçılık söylemidir. Ecevit ile birlikte halk ve halkçılık tanımlamalar getirilerek gündemde tutulur. Ecevit’in ortanın solu bildirgesiyle ortaya attığı halkçılık kavramı hem bir kopuşu hem de bir sürekliliği ifade eder. Bir kopuşu ifade eder; çünkü “halk için halka rağmen” şiarı yerine “halk için halkla birlikte” şiarını benimseyerek²²² tabana yönelik, yatay bir siyaset tarzı geliştirir. Bir sürekliliği ifade eder; çünkü Altı Ok’un en önemli ayaklarından biri olan halkçılık toprak reformu tartışmalarıyla gündeme gündemde tutulmaya devam etmiştir.²²³ Ecevit, bu sürekliliğin ve kopuşun bir parçası olarak Atatürk devrimlerine vurguda bulunur. Ona göre Atatürk devrimleri “üstyapısal” bir niteliğe sahip olsa da halkı sömürüden kurtaramadığını, devrimlerin özündeki “*sürekli devrimci atılımlar*” anlayışının yansıması olarak altyapı devrimlerinin, yani üretim ilişkilerinin halk yararına dönüştürülmesi gerekmektedir.²²⁴

Ecevit, CHP içerisinde yaptığı atılım genel başkanlığa gelmesiyle büyük bir ivme kazanır. Ecevit döneminde dönemin etkisi ve kullandığı halkçı söylemlerin artmasıyla CHP seçimlerde oylarını yükseltmeye başlar. 1973 seçimlerinde %33, 1977 seçimlerinde %41²²⁵ oyla birinci parti olmayı başaran CHP dönemin güvenlik ve geçimsel bunalımlarıyla uğraşmak zorunda kalacak, sermaye çevrelerinin

²²¹ Ağtaş, **a.g.e.**, s. 201.

²²² Necmi Erdoğan, “Demokratik Soldan Devrimci Yol’a 1970’lerde Sol Popülizm Üzerine Notlar,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol**, C: VIII, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 265.

²²³ Sevgi Uçan Çubukçu, “Türkiye’de Merkez Solun ‘Sosyal Demokratlaş(ama)’ Vakası,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol**, C: VIII, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 529.

²²⁴ Erdoğan, **a.g.e.**, s. 267.

²²⁵ Sevinç, **a.g.e.**, s. 64.

baskılarıyla iktidar partisi konumunu sürmekte zorlanacaktır. Ecevit seçim başarılarına giderken aydın-halk çatımasının yerine ekonomik farklılıklardan kaynaklanan çelişkileri koyar, fakat bu çelişkileri koyarken sınıfsal çelişkileri farklılıkları ortadan kaldırarak değil, farklılıkların dayanışmasını öngörerek aşmaya çalışır.²²⁶ Ecevit ayrıca CHP ile halk, halk ile halkı anlamayan aydınlar arasında da bir sınır çizer. Ona göre sahte solcu aydınlar halkın gerçek özlemlerini ve gerçek durumu bilmemektedir.²²⁷ Atatürk devrimlerini üstyapısal olarak niteleyen ve altyapısal devrimlere yönelmesi gerektiğini söyleyen Ecevit’e göre 1973 seçimlerinin başarısının sırrı kendilerini halka anlatmayı başarabilmeleridir.²²⁸ CHP ile halk arasındaki ayrım seçim öncesinde CHP’nin halk partisinden öte halkın kendisi olduğu söylemiyle aşılmaya çalışılmış, seçim başarısı ile bu söylem halk ile bütünleşmeyi öngören “Siz iktidarsınız. İktidar halktır.” söylemine dönüşmüştür.²²⁹ CHP’nin 1965’te başlattığı bu söylemsel değişim sol içerisinde CHP’nin dönüşümünü sağlamış oldu. CHP bu söylemle ideolojik olarak Avrupa sosyal demokrasisine yaklaşmıştır.²³⁰

12 Mart ile sol üzerindeki baskılar artmaya başlamış, sol da bu baskılara karşı hızlı bir dönüşümün içerisine girmiştir. Kemalist elit ve orta-üst sınıfın çocuklarından oluşan gençlik hareketi kendisine sosyalist hareketin çeşitli fraksiyonlarında yer bulmuş, bu gençlik hareketi sol içerisindeki kuramsal tartışmaların gelişmesine de katkı sağlamıştır. Yukarıda da değinildiği gibi gençlerin TİP ile yavaş yavaş bağını kesmesi onları MDD’ci çizgiye sürüklemiş, 12 Mart sonrasında bu kesimler arasında yürütülen tartışmalar da kendisini Sovyet ve Çin modelleri üzerinden göstermiştir.²³¹ Sosyalist hareket üzerindeki baskılar idamlar ve hapis cezaları ile doruk noktasına ulaşmıştır. TİP’in kapatılması ve önde gelen isimlerinin tutuklanması ile başlayan süreç Deniz Gezmiş’lerin idamı ile devam etmiştir. TİP’in gençlik hareketi açısından yaşadığı kayıp sadece üniversite işgalleri ve kaybedilen üyelerine karşı kayıtsız kalmasından kaynaklanmaz. Gençlik kitlenin enerjisi ve bu enerjinin yarattığı eğilim

²²⁶ Ağtaş, **a.g.e.**, s. 200.

²²⁷ Erdoğan, **a.g.e.**, s. 269.

²²⁸ **A.e.**, s. 271.

²²⁹ **A.e.**, s. 270-271.

²³⁰ Uçan Çubukçu, **a.g.e.**, s. 528.

²³¹ Belge, **a.g.e.**, s. 40.

TİP'in parlamenter yoldan devrime ulaşma bakışı uyuşmaz: Gençlik enerjisini daha şiddete yönelen tepkilerle göstermeye çalışır.²³²

TİP'in kan kaybettiği yıllarda ağır kayıplara uğrayan Dev-Genç gibi gençlik örgütleri kendi ilişki ağlarının yanı sıra CHP içerisinde de kendilerine koruma alanları bulmaya çalıştılar.²³³ CHP'nin buradan bakıldığında önemli bir rolü olduğu görülür. Çünkü CHP 12 Mart Muhtırası'na karşı çıkan kitleyi kendi tarafında kanalizetmeyi başarmış, hapis gibi cezalarla bastırılmaya çalışılan sol hareketlerden gelen kişileri ve TİP'in yarattığı birikimi kendi bünyesine alabilmiştir.²³⁴ CHP içerisinde Bu CHP'nin başarısından çok dönemin koşullarına ilişkin bir durumdur. Soldan gelen basınca ister istemez karşı koyamayan CHP'nin içerisinde böylelikle sosyalist birikim ufak da olsa kendine yer edinebilmiştir. Artan baskıya karşı radikal sol gruplara karşı bir tampon görevi olan CHP ve sol hareketler ister istemez ortak hareket etme durumunda kalmıştır.²³⁵

1974 yılına gelindiğinde sosyalist hareket içinde yer alan önemli isimler hapisneden çıkmaya başlamıştır. 1974 bu açıdan bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. TİP'in ikinci kuruluşu da hapisane dönemi sonrası canlanmaya denk gelir. 1980 sonrası yaşanan sol düşmanlığı ile karşılaşmayan sol hareketler karşısında hapisane döneminde MHP ve Ülkü Ocakları karşı saldırılara hazır hale getirilmiştir.²³⁶ Bu yüzden siyasi atmosfer gençlik ve sol açısından bu dönemden sonra daha çok şiddet eksenli bir yöne kaymaya başlamıştır. Sol gruplar kendisine karşı silahlanan Ülkü Ocaklarına ve ülkedeki siyasal baskılara karşı yöntemsel bir değişikliğe gitmek ve şiddete yönelmek durumunda kalmıştır. İlk silahlı örgütlenmeler Aydınlık çevresinin halk direnişi çağrısını ciddiye alan köylüler arasında ve Kürt bölgelerinde başlamıştır. Onu 1972 yılında kurulan Türkiye Komünist Partisi-Marksist Leninist (TKP-ML) ve silahlı kolu olan İbrahim Kaypakkaya ve çevresinin kurduğu Türkiye İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu (TİKKO), Mahir Çayan'ın örgütü olan Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi (THKP-C) ve

²³² Şener, **a.g.e.**, s. 373.

²³³ Silier, **a.g.e.**, s. 435-436.

²³⁴ **A.e.**, s. 435.

²³⁵ Belge, **a.g.e.**, s. 435.

²³⁶ **A.e.**, s. 40.

Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu (THKO) izlemiştir.²³⁷ Solun içerisindeki bu silahlı eğilime karşı devlet baskı araçlarını devreye sokmuş; Türkiye Solu, Aydınlık gibi yayınlar yasaklanmış; devlet örgütlenmesi içinde Özel Harekat Dairesi adındaki birimle sol gruplarla mücadeleye girilmiş; 27 Nisan tarihinde bunlara ek olarak 11 ilde sıkıyönetim ilan edilmiştir.²³⁸

12 Mart sonrası Nihat Erim'in hükümeti daha çok tekelci kapitalizme ve büyük burjuvaziye hizmet eden program hazırlamıştır. Küçük bir sermaye sahibi azınlığa hitap eden bu programa karşı farklı çevrelerden işadamları ve büyük toprak sahipleri tepki göstermiştir.²³⁹ Parlamenter demokrasinin törpülenmesine karşı aydınlar desteğini çekmiş; bütün bu olanlar karşısında Nihat Erim daha az tepki çeken ve karşı çıkan bu grupların taleplerini karşılıyor gibi gözükten bir program hazırlamak zorunda kalmıştır.²⁴⁰ İşçi hareketi açısından bakıldığında ise yeni kabul edilen sendika yasası büyük bir tepkiye neden olmuştur. Yeni Sendikalar Yasası ile DİSK'in etkinlikleri sınırlandırılmak istenmiş, buna karşı da 15 Haziran 1970 tarihinde DİSK'li işçilerin katıldığı, sonu ölümlerle ve sıkıyönetim ilanı ile biten büyük protesto gerçekleştirilmiştir.²⁴¹

Adam kaçırma, soygun, özel seçilmiş kişilerin malına zarar verme ve silahlı çatışmalarla sol hareketler 12 Mart ile yeni bir yöntem benimsemiştir. 12 Mart sonrası özellikle devlet içinde ve devlet dışında kurulan silahlı örgütlerle sol gruplar 1 Mayıs 1977 saldırısı gibi saldırılarla örgütölmeye çalışılmış, 1980 Darbesine böylelikle zemin hazırlanmış, sermayenin önündeki engeller kaldırılmak istenmiştir.

2. 1960-1980 Aleviler ve Sol

1961 yılında Türkiye İşçi Partisi'nin kurulması Türk siyasal yaşamına ve Türkiye'deki sol siyasete yeni bir ivme getirmiştir. Solun hem dünya genelinde yükseldiği bu dönemde TİP gibi bir zamanlar yasaklı ideolojiyi temsil eden partilerin kurulması 1960 Anayasası ve dönemin görece özgürlükçü ve sınıf siyasetine uygun

²³⁷ Ekmekçi, **a.g.e.**, s. 135.

²³⁸ **A.e.**, s. 136.

²³⁹ Feroz Ahmed, **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, çev. Yavuz Alagon, 1. Baskı, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 215-216.

²⁴⁰ Feroz Ahmed, **Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)**, çev. Ahmet Fethi, 1. Baskı, Hil Yayınları, İstanbul, 1994, s. 339.

²⁴¹ Sevinç, **a.g.e.**, s. 61.

ortamda gerçekleşmiştir. Temelleri 1940'lı yıllarda atılmaya başlayan ve sosyalist hareketin Aleviliği keşfetme süreci bu dönemde yoğunlaşarak devam eder. Aleviler bu dönem içerisinde çeşitli nedenlerle kitleler halinde sola yönelmeye başlar. Sola yönelme sadece sosyalist hareketle sınırlı kalmaz. Aynı zamanda kendisini ortanın solu olarak ifade etmek zorunda olan Cumhuriyet Halk Partisi'ne de bir yöneliş söz konusudur. Alevilerin bir kısmı DP ile yaşadığı sorunlar sonucu sağ hareketlerle arasına mesafe koysa da Yeni Türkiye Partisi ve Adalet Partisi'ne desteği sürdürmüştür. DP mirasçılarına oy vermeye devam eden Aleviler olsa da DP deneyimi onları bir yandan sol parti ve örgütlerle yakınlaştırırken bir yandan da Birlik Partisi gibi oluşumlarla kendilerine özgü bir örgütlenme yöntemine itmiştir. Aleviler ile sol hareketlerin eklemlenmesine geçmeden önce kısaca Birlik Partisi'ne değinmek gereklidir:

Çok partili döneme geçişle DP'ye yönelen Aleviler, DP'deki söylem değişikliği ile birlikte DP'yi terk etmeye başlamışlardı. DP'ye devam eden Alevi kitlesi mevcut olsa da 1960'lara doğru yavaş yavaş CHP'ye bir yönelme olmuştu. Fakat 1960'lara gelindiğinde Alevilerin hala DP'nin mirasçısı AP ve YTP'yi desteklediği söylenebilir. 1961 seçimlerinde Alevilerin yine tek bir partiye yönelmediği görülmektedir. Alevi köylerinden 1961 seçimlerinde CHP ve YTP en çok oyu alan partiler olsa da birbirlerine mutlak üstünlük sağladıkları söylenemez; bu durum kendisini milletvekili adaylarında da gösterir: Abdullah Çilli'nin YTP'den aday olduğu Hatay'da Aleviler YTP'ye, Ali Rıza Rıza Ulusoy'un CHP'den aday olduğu Tokat'ta CHP'ye, Çorum'da ise AP'ye öncelik vermişlerdir.²⁴² 1961 seçimlerinin gösterdiği gibi Alevilerde henüz homojen ve sola belirgin bir yönelim söz konusu değildir.

1965 seçimlerine gelindiğinde Alevilerin yine CHP ve AP'ye yöneldiği görülmektedir. İki partinin Alevilerden aldığı oylar arasında belirgin bir fark bulunmamakta ve coğrafi olarak değişiklik göstermektedir. AP'den aday olan Hüseyin Doğan ve Abdullah Çilli sırasıyla Malatya ve Hatay'dan, Millet Partisi'nden aday olan Kazım Ulusoy milletvekili seçilmiş; buna karşılık CHP Tokat adayı Yusuf

²⁴² Öktem, a.g.e., s. 61.

Ulusoy, Çorum YTP adayı Ali Naki Ulusoy ve Erzincan'dan bağımsız aday olan Zeynel Gündoğdu milletvekili adayı olamamıştır.²⁴³

1961 ve 1965 seçimlerinin bir diğer özelliği partilerdeki çokluğun Alevi oylarına yansımasıdır. Merkez sağda ve solda yer alan partiler arasında Alevi oyları AP, CHP ve YTP arasında dağılmıştır. 1965 seçimlerinde de Alevilerin henüz kitlesel olarak sola yönelmediği görülür. TİP'in kuruluş zamanına denk gelen bu yıllarda TİP'in asıl desteğini Alevilerden değil Sünnilerden aldığı söylenebilir.²⁴⁴ Alevilerin dağılımlı olarak gösterdikleri bu resim 1965 sonrasında değişmeye başlar. Ecevit'in solda yükselişe geçmesi, TİP'in niceliksel gücü olmasa da niteliksel olarak siyasal alanda kendisini göstermesi Alevilerin bu partilere yaklaşmasını sağlar. Fakat 1965 sonrası Aleviler için sadece sol hareketleri değil, kendi özgün parti örgütlenmelerini de sahneye çıkarır.

a. Türkiye Birlik Partisi Deneyimi:

Türkiye Birlik Partisi deneyimi Alevilerin siyasal tarihinde özgün bir yere sahiptir. Partinin kuruluşundan dağılmasına kadar Alevilerin geçirdiği sürecin somut bir örneğini verir. 1960'lı yılların ilk yarısı ülke içi göçün hızlandığı yıllar olmuştur. Aleviler de bu dönemde büyük kentlere göç etmeye ve yerleşmeye başlar. Geleneksel yaşantılarından ve ücra yerlerinden kopan Aleviler bu dönemde toplumun diğer kesimi ve devletle daha çok karşılaşır hale gelmiştir. Aleviler de bu dönemde yaşadıkları sorunları kurdukları ağlarla gidermeye çalışırlar. Kentlerde kurulan ilk Alevi derneklerinin kuruluşu bu öneme denk gelir. İlk önce yöresel derneklerle başlayan bu örgütlenmeleri turizm ve tanıtım ekleriyle kurulan Hacı Bektaş Veli dernekleriyle devam eder.²⁴⁵ Aleviler kent içerisinde yer edinmeye çalışırken toplumun diğer kesimlerinin olumsuz tepkileri ile karşılaşılırlar. Siyasal partiler Alevilerin yaşadıkları sorunlara tepkisiz kalır. Ayrıca CHP içerisinde Alevi üyelere karşı bir direncin oluşması, Seyfi Oktay'ın Alevicilik yaptığı gerekçesiyle parti gençlik kolları başkanlığından ihracı Alevileri yeni yollar aramaya iter.²⁴⁶

²⁴³ A.e.

²⁴⁴ A.e.

²⁴⁵ Saraç, a.g.e., s. 440.

²⁴⁶ A.e.

1961 Anayasası'nın yarattığı siyasal ortamda işçiler, gençler ve aydınların yoğun bir politizasyon süreci yaşanır. Radikal sol grupların kendilerine meşru siyasal alanda ifade etme olanağı bulması, gençlik hareketinin ilerici ve sol görüşlerle birlikte olması, işçilerin grev ve protestolarla belirleyici aktör olması ülke genelinde özgürlükçü bir ortam yaratmıştır. Aleviler yaşanan bu koşullarda kendi örgütlenmelerini oluşturmaya başladı. Alevilerin modern devletin yarattığı ortamda eğitilmiş bir nüfusu da oluşmaya başladı. Eğitilmiş nüfusla ve kırdan kente göçle birlikte Alevileri farklı bir politizasyon süreci bekler. Göçle gelenler kentlerde kurdukları derneklerde yol almaya başlarlar. Kurulan bu örgütlerin yarattığı toplumsal ağlar ve siyasal partilerin Alevilere olan ilgisizliği, olumsuz tutumları, 1966 Ortaca olayları ile Alevilerin parti kurması kaçınılmaz olur: 17 Ekim 1966 tarihinde on altı kişi ile Türkiye Birlik Partisi kurulur.

Partinin ambleminde 12 yıldız ve aslan sembolü bulunmaktadır. 12 yıldız 12 imamı, aslan ise Ali'yi temsil etmektedir.²⁴⁷ Türkiye Birlik Partisi'nin kurucuları sırasıyla şöyledir: Emekli General Hasan Tahsin Berkmen (genel başkan), Emekli Albay Hüseyin Eren, Emekli Albay Salim Delikanlı, Avukat Cemal Özbey, Avukat-Çiftçi Feyzullah Ulusoy, Avukat Hüseyin Erkanlı, Avukat Faruk Ergüsoy, Sendikacı Tahsin Tosun Sevinç, İktisatçı Mehmet Güner, Doktor Mustafa Topal, Matbaacı Hüseyin Dedekargınoğlu, Müteahhit-Çiftçi Mustafa Geygel, İşçi İbrahim Zerre, İşçi Arif Kemal Eroğlu, Müteahhit Hüseyin Günel. Kurucu kadrosuna dikkat edildiğinde yüksek öğrenim görmüş kişilerin ağırlığı dikkat çekmektedir. Ordu içerisinde yüksek rütbelere sahip olanlar ve Sıtkı Ulay, Alaattin Kırıl gibi Milli Birlik Komitesi üyeleri mevcuttur²⁴⁸ ve Emekli General Hasan Tahsin Berkmen genel başkanlık görevinde yer almaktadır. Genel seçimlere giderken Alevi eşrafından bazı aileler partiye katılarak aday olur. Ağuçan Ocağı'na bağlı Doğan ailesi ve Hacı Bektaş Ocağı'ndan Ulusoy ailesi partiye katılarak farklı illerden milletvekili adayı olurlar.²⁴⁹ Parti, kurucularının ve eşrafın partiye katılımının etkisiyle Alevi oyları üzerinde etkisini gösterir. Böylelikle Alevilerden büyük bir oy alabilecektir. Partinin içerisinde Sünni kurucu ve üyeler yer alsa da Alevi eşraf ve tabanla kurduğu bağ nedeniyle parti

²⁴⁷ Güler, **a.g.e.**, s. 66.

²⁴⁸ Saraç, **a.g.e.**, s. 445.

²⁴⁹ Öktem, **a.g.e.**, s. 63.

Alevilik ile etiketlenmiştir. Parti bu etiketlenmeye karşı tepkiler geliştirir. Özellikle parti amblemi üzerinden birçok tartışmanın döndüğünde savunmaya geçer. Genel başkan Hüseyin Balan ve diğer yöneticiler bu etiketlemelere karşı Alevi partisi olmadıklarını, aslanın atalardan, yıldızın da bayraktan geldiğini belirtmişlerdir.²⁵⁰

On altı kurucunun amacı Aleviliğe dayalı geleneksel himaye ve ilksel dayanışma ağlarını kullanarak, eğitim ve deneyim itibarıyla siyasal alana katılmak ve bu alanda görünür olmasıdır.²⁵¹ Parti programına bakıldığında dönemin yansımasının yanı sıra Aleviliğe ilişkin vurgular da yer almaktadır. Öncelikle parti kendisini tüzüğünde ırkçılıktan ve bölücülükten uzak Türkçü ve Atatürkçü olarak tanımlamaktadır.²⁵² Siyasal arenada kendisini “yeşilin, kızılın ve karanın” karşısında Kemalizm’in yanı başında konumlandırır.²⁵³ Genel başkan Berkman partinin sol çizgide yer almadığını dile getirir: “*Go home diyenlerin peşine düşmemeliyiz.*”²⁵⁴ Ekonomi konusunda dönemin plancı anlayışını benimseyen bir duruş sergilerler. Devletçilik anlayışı ile DPT eliyle planlı ekonominin sürdürülmesini; ağır ve savaş sanayi, bankacılık, sigortacılık, ulaştırma, PTT, büyük enerji ve iskan hizmetleri, madenler, ithalat ve ihracat devletleştirilmesini öngörüyordu.²⁵⁵

Partinin genel çizgisinin yanı sıra Alevilik, Alevilerin yaşadığı sorunlara ilişkin geliştirdiği program ve çözümler de mevcuttu. Parti programında ibadet dili ve din eğitiminin dili Türkçe olarak belirtiliyor; Diyanet İşleri Teşkilatı’nın inanç grupları arasında denge ve eşitliği sağlaması, inanç ve vicdan özgürlüğüne göre örgütlenmesi öngörülüyordu.²⁵⁶ Parti burada öngördüğü programı gerçekte de uygulamaya koyar. Parti hukuksal yolları kullanarak DİT’in değişimi için eylemde bulunur. 1972 yılında DİT için kurumun laiklik ve anayasaya aykırı olduğu, devletin din hizmetleri sınıfı yaratamayacağı iddiasıyla Anayasa Mahkemesi’ne başvurur.²⁵⁷ AYM ise DİT’nin tarikat ve dini cemaatleri denetlemenin laiklik için gerekliliğine,

²⁵⁰ Saraç, **a.g.e.**, s. 454.

²⁵¹ Güler, **a.g.e.**, s. 65.

²⁵² **A.e.**, s. 67.

²⁵³ Saraç, **a.g.e.**, s. 445.

²⁵⁴ **A.e.**, s. 449.

²⁵⁵ Güler, **a.g.e.**, s. 67.

²⁵⁶ Saraç, **a.g.e.**, s. 445.

²⁵⁷ **A.e.**, s. 447.

kurumun dini değil idari olduğuna vurgu yaparak BP'nin talebini reddeder.²⁵⁸ AYM'nin kararındaki kemalizm vurgulu gerekçeye göre düşünüldüğünde BP'nin laiklik konusunda kemalizmden ayrıldığı gözlemlenebilir.

BP ilk seçim deneyimini 1968 yılında yaşadı. O dönem uygulanan 15 ilde örgütlenme koşulunu karşılayamadığı için yerel seçimlere katılmak zorunda kaldı.²⁵⁹ Fakat yerel seçimlerde aldığı oylar BP'nin Alevi tabana seslenen bir parti olduğunu gösterir niteliktedir. İl genel meclisi seçim sonuçlarına göre BP Türkiye genelinde %1.6, Amasya'da %20.7 -burada 3. Parti olmuştur-, Tokat'ta %16.2, Erzincan'da %15.6, Çorum'da %14.5, Malatya'da %6.8, Sivas'ta %6.2 oy almıştır.²⁶⁰ 1969 seçimlerinde %2.8 oranında oy alarak Amasya, Çorum, Tokat, İstanbul, Sivas'tan toplamda 8 milletvekili çıkarmayı başarmıştır.²⁶¹ Milletvekili çıkardıkları iller göz önüne alındığında Malatya, Sivas, Tokat gibi Alevi nüfusunun görünür olduğu iller ile ayrıca İstanbul gibi göç alan bir kent dikkat çekmektedir. BP'nin Alevi kesimden oy almasının nedeni bir açıdan da DP ve AP'nin yerel eşrafla kurduğu ilişkiye benzer. DP ve AP yereldeki Alevi eşrafı ile kurduğu ilişkilerle Alevi kesimden oy alabilmeyi başarmıştı. Hacı Bektaş Soyundan geldiğine inanılan Ulusoy ailesine mensup Kazım Ulusoy Amasya'dan, Ali Naki Ulusoy Çorum'dan, Yusuf Ulusoy Tokat'tan; Ağuçan Ocağı dedelerinden Hüseyin Doğan Dede Malatya'dan milletvekili seçilmiştir.²⁶² Tunceli Alevilerin çoğunluk olduğu il olsa da yukarıda bahsedilen illerden farklı bir yönelim sergiler. BP burada başarılı olmaz ve ilin iki milletvekilini CHP ve AP paylaşmıştır.²⁶³

1969 seçimlerinde başlangıç için iyi bir çıkış yapsa da BP içindeki çatışmalar da bir yandan görünür olmaya başlar. Bu tartışmalar 1966 yılında Hasan Tahsin Berkman'ın yukarıda da belirtilen ABD yanlısı sözleriyle başlar. Tartışmalar sonucunda Berkman genel başkanlıktan alınır ve 1967'de yerine Millet Partisi'nden gelen Hüseyin Balan seçilir.²⁶⁴ Hüseyin Balan'ın seçilmesiyle Berkman destekçileri

²⁵⁸ A.y.

²⁵⁹ Güler, a.g.e., s. 74.

²⁶⁰ Ata, Alevilerin İlk Siyasal Denemesi, 2006, s. 46'dan aktaran, Sabır Güler, a.g.e., s. 74.

²⁶¹ A.e., s. 74 ve 76.

²⁶² A.e., s. 76.

²⁶³ Ata a.g.e., s. 46'dan aktaran Sabır Güler, a.g.e., s. 77.

²⁶⁴ Saraç, a.g.e., s. 451.

partiden kopmaya başlarlar. Partiden istifa eden Berkman destekçilerinin arasında milletvekili olan Kazım Ulusoy ve Hacı Bektaş Postnişi de olan kurucu Feyzullah Ulusoy bulunmaktadır.²⁶⁵ Parti içindeki bu çekişme eşrafın da desteğini çekmesiyle sonuçlanır. 1969 yılında İkinci Büyük Kongresini gerçekleştirilir. Kongrede genel başkanlık seçimi yapılır ve Sivas milletvekili Mustafa Timisi genel başkan seçilir. İkinci Büyük Kongre ile birlikte parti programında değişiklikler gerçekleştirilir. Bu değişikliklerde özellikle dönemin etkisi ve sol vurgular dikkat çekmektedir. Parti katı Atatürkçü çizgisini yumuşatarak “toplumcu”, “yeni yol” gibi sola vurgu yapan söylemler benimsenmiştir.²⁶⁶

Parti içindeki bölünme parlamento çalışmalarında da devam eder. 15 Mart 1970’de Demirel Hükümeti’nin bütçe görüşmelerinde Kazım Ulusoy, Yusuf Ulusoy, Ali Naki Ulusoy, Hüseyin Balan ve Hüseyin Çınar BP’nin ret oyu verme kararına karşı evet oyu vermesi sonucu gerilim artar: Demirel Hükümetini destekleyen bu BP milletvekilleri Beş Yol Düşkünü diye anılarak partiden ihraç edilirler. Partiden ihraç edilen Yusuf Ulusoy, Hüseyin Balan ve Hüseyin Çınar AP’ye, Ali Naki Ulusoy ve Kazım Ulusoy ise Güven Partisi’ne katılır.²⁶⁷ Parti içinde başlayan tartışma öncelikle Amerikancılık üzerinden eski kuşak eşraf ile yeni kuşak gençler arasında bir ayrım yarattı. Sola ivme kazandıran gençlik hareketi BP içindeki gençleri ve gençlik örgütlenmesini de etkilemiştir. 1971 yılında yapılan 3. Büyük Kongre’de BP soldaki bu ivmeden etkilendi ve parti programını güncelledi. Parti adını Türkiye Birlik Partisi yaparak yukarıda da değinildiği üzere “Yeni Yol” adlandırdığı politikalarını tanımlama gereği duydu. Sol içindeki tartışmalardan esinlenerek *yeni yolu* MDD teziyle doldurdu: Türkiye yarı bağımlı ve yarı feodal bir ülke olarak kapitalist kalkınmayı benimsemiş, buna karşı olarak bağımsızlıkçı, emeğe, emekçilerin katılımına ve denetime dayalı planlı bir ekonomi savunmuştur.²⁶⁸ Parti bu dönemde hem solun etkisinden hem de sola yönelen seçmenlerin oyunu almak için stratejik bir yol izler. Öncelikle bu dönem TİP’in kapatıldığı döneme denk gelir. TİP’e oy veren

²⁶⁵ A.e.

²⁶⁶ Güler, a.g.e., s. 78.

²⁶⁷ A.g.e., s. 79

²⁶⁸ A.e., s. 110.

yaklaşık 300.000 seçmenin oyunu alma amacıyla Aybar'la ittifak yapılır.²⁶⁹ 1973 yılına kadar sürecek bu ittifak hem parti içinde hem de parti dışında tartışmalara neden olur. Parti dışında TBP'nin sola kaydığı haberleri yapılırken, parti içinde ise kurucu Cemal Özbey ise solcu olmayan bir ilerici olduğunu vurgulayarak TİP'le olan ittifaka karşı çıkışlar yaşıyordu: Genel Başkan Mustafa Timisi ise kurcu Cemaş Özbey'e karşı çıkararak TBP'nin evrimci, toplumcu ve demokratik solcu bir parti olduğunu ve TİP'le olan ittifakı savunuyordu.²⁷⁰ Partinin seçimlerde TİP ile ittifaka girmesi beklenen başarıyı sağlayamamıştır. 1973 seçimleri bu yüzden TBP için sona giden yolda açılan kapı olmuştur. 1969 seçimlerinde %2.8 olan TBP, 1973 seçimlerinde ittifaka rağmen %1.1 oy alabilmiş ve sadece Sivas'tan Mustafa Timisi'yi milletvekili çıkarabilmiştir.²⁷¹ 1973 seçimlerindeki yenilgi partinin sönümlenmesine neden oldu. Parti dönemin ve tabanın etkisiyle sola ve Alevilere göz kırparak toplumculuk, halkçılık, devletçilik, bağımsızlıkçılık gibi 12 ilke hazırlayarak seçime girmişti.²⁷² İlkeler sola vurgu yaparken 12 sayısı Aleviliğe gönderme yapıyordu. TİP'in buradaki vurgusu sol ile Aleviliğin parti özelinde de yavaş yavaş ittifaka ve iç içe geçmeye başladığının bir göstergesiydi. TİP ile yapılan ittifakın beklenen başarıyı sağlamaması TBP'yi 1977 seçimlerinde yeni arayışlara itti. Ecevit'in yükselişi, 1973 seçimlerinde CHP'nin elde ettiği başarı ve CHP'nin sol söylemden etkilenmesi parti tabanını CHP ile ittifak istemine itti, bunun üzerine Ecevit ittifak yerine koşulsuz iltihak isteyince TBP 1977 seçimlerine tek başına girdi ve %0.39 oranında oy alarak ağır bir yenilgi aldı.²⁷³ Parti sol söylemi ve sol içindeki tartışmaları benimsemiş olsa da kendisini 12 Eylül sonrasında kapatılana kadar çok fazla gündemde kalamadı.

²⁶⁹ Saraç, **a.g.e.**, s. 467.

²⁷⁰ **A.e.**, s. 467-469.

²⁷¹ **A.e.**, s. 470.

²⁷² Güler, **a.g.e.**, s. 118.

²⁷³ **A.e.**, s. 474.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALEVİLERİN SOL İLE EKLEMLENME NEDENLERİ

1960'lı yılların ikinci yarısı Alevilerin sol ile ittifaka, eklemlenmeye girdiği yıllar olmuştur. Aleviler ve sol hareketlerin eklemlenme nedenleri sadece dönemin sol etkisi ile açıklanamaz. Bu süreç ayrıca sadece tek taraflı irade ile pragmatist ve stratejik hareketlerle de ilgili değildir. Alevilerin yukarıda da belirtilen oy verme yönelimleri düşünüldüğünde sol ile kurduğu eklemlenme süreci çok sonralara ve tarihin belirli zamanına denk gelir. Tarihin belirli zaman dilimine denk gelen bu süreç bir yandan karşılıklı ilişkilerin gerektirdiği pragmatizme dayanırken bir yandan zorunluluğa bir yandan da iki farklı grubun sahip olduğu içsel dinamiklere bağlıdır. Bu eklemlenme bir yandan pragmatisttir. Çünkü Alevi sözlü kültürü ve tarihi sol için bir yerel anlatı, hazır bir kitle sunmuştur. Aleviler açısından düşünüldüğünde ise sol, bazen ilgisiz ve duyarsız bazen de olumsuz tepkiler sergilese de varlıklarını sürdürebilecekleri alan sağlamıştır. Bu eklemlenme aynı zamanda bir zorunluluktur. Çünkü düşmanlarının ortak olduğu söylenebilir: Devlet, yoksulluk, yarı feodal Ortodoks inanca sahip toplumsal yapı, anti-komünist propaganda ile oluşturulmuş paramiliter gruplar. Eklemlenme süreci bir açıdan iki farklı grubun içsel dinamiklerine bağlıdır. Alevilerin topluluk örgütlenmesi ve inanç özelliklerinin solun izlekleri ve söylemleriyle uyduğu, iki kesimin uyuşan noktalar sayesinde daha kolay eklemlenebildiği söylenebilir.

Eklemlenme nedenlerinin faydacı, zorunlu ve içsel kaynaklı nitelikleri bir kenara bırakılırsa çıkış noktasının asıl olarak modernleşme ve modernleşme uygulamaları ile ilgili olmasıdır. Modernleşme ile karşılaşan toplulukların geleneksel yapıları çözülmeye başlar. Çözülen geleneksel yapıların yerine yenisini koyma girişimi toplulukların farklı tepkilerine ve farklı biçimlerde yeni formasyonlarda yer

almasına neden olur. Aleviler açısından bakıldığında modernleşme ile karşılaşma geleneksel yapılarının çözülmesine ve devletle, toplumun diğer kesimiyle karşılaşmasını ve yeni düzende yerini almasını dayatır. Alevilik bu değişimle birlikte kendisine siyasal alanda yer açarak tepki verir. Burada verdiği tepki kendini varlığını korumayla ilişkilidir ve sol hareket içinde kendisini gösterir. Alevilerin geleneksel bağlarının çözülüşü aynı zamanda sol söylemin görünür olduğu, marjinalize edilmediği ve toplumun farklı kesimlerinden karşılık gördüğü döneme denk gelir. Alevilerin de kentleşme ile yaşadıkları sorunlar karşısında solun söylemi yaşanan sorunlara vaad sunan niteliktedir. Dolayısıyla modernleşmenin etkileri eklemlenmeyi sağlayan birinci neden, dönemin konjonktürü ikinci neden kabul edilebilir. Ayrıca eklemlenme sadece Alevilerin talebi ile olan bir durum değildir. Karşılıklı olarak gelişmiştir. Aleviler için sol hareketler nasıl bir liman ve varlığını sürdürme alanı sunuyorsa, sol için de Aleviler tarihsel ve kültürel beslenilecek bir alan açmış ve kitlesel destek sağlamıştır. Eklemlenme Aleviler için ne kadar öneme sahipse aynı şekilde sol için de o kadar hayatidir. Dolayısıyla eklemlenme nedenlerinin üçüncüsü olarak Alevilerin solu besleme yetisi kabul edilebilir. Son neden olarak da Alevilerin geçmişte sahip oldukları topluluk örgütlenmesi, inanç ve ritüellerin solun söylemi ile uyuşması ele alınacaktır. Alevilerin sol ile eklemlenmeye başladığı dönem göz önüne alındığında birçok siyasal grubun görünür olduğu, birçok siyasal partinin mecliste temsil olanağı bulduğu döneme denk gelir. Yelpazenin bu kadar geniş olduğu bir alanda yukarıda sayılan nedenlere ek olarak sahip olunan geleneksel yapı Alevileri sol ile yakınlaşmaya itmiştir. Birinci bölümde kuramsal olarak ele alınan eklemlenme nedenleri Alevilik üzerinden sırasıyla şöyle incelenecektir: Modernleşmenin etkileri, dönemsel etkiler, Alevilerin solu besleme yetisi, topluluk örgütlenmesi ve inancın etkileri. Bu sınıflandırma açısından bakıldığında bu bölümde ilk üç neden ayrıntılarıyla değinilecek, tezin konusu gereği topluluk örgütlenmesi ve inancın etkileri ayrı bir bölüm olarak incelenecektir.

A. Modernleşmenin Etkileri:

1. Dinselliğin Belirleyiciliğini Yitirmesi:

Yukarıda değinilenler dikkate alındığında Cumhuriyet dönemi modernleşme politikalarının laikleşme boyutu Aleviler için nefes alacak bir alan yaratmıştır. Aleviler ve Cumhuriyet döneminde devletle olan ilişkilerinin yukarıda anlatıldığında Alevilerin, özellikle Batı Anadolu Alevilerinin bir rahatlama dönemine girdiği görülür. Devlet, bu dönemde laik söylemlerde bulunarak kendine hitap ediyor ve Sünni İslam merkezli anlayışı tümüyle olmasa da denetim altında tutarak terk etmeye başlamıştı. Sünni İslamı benimseyen tarikat ve cemaatler baskı altında tutulmuş, onları denetlemek toplum içerisinde filizlenmesini engellemek için yetkileri yavaş yavaş kısılacak Diyanet İşleri kurulmuş, eğitim ve hukuk alanında Aydınlanmacı, çağdaş ilkeler benimsenmişti. Modernleşmenin temel sayılabilecek hareketleri burada kendisini görünür kılmıştır. Cumhuriyet ile birlikte dinden çıkışın ülkeye özgü uygulamaları hız kazanmıştır. Aleviler Cumhuriyet'e doğrudan ve açık bir destek vermektense nötr bir ilişki kurmayı seçmişti. Geçmişten gelen dışlanmaya karşı dinselliğin belirleyici olmadığı belirli bir kamusalılık sunuluyordu.

Alevilerin devletle ilgili farklı bir etkileşime geçtiği Cumhuriyet dönemi sadece devletin yeni formuyla ilgili değildir. Devletin Alevilere yaklaşımı kadar, Alevilerin gündelik ve geleneksel uygulamalarını da içeren bir yönü vardır. Devlet katında her ne kadar dinden çıkış farklı yöntemlerle uygulansa da dinden çıkışın kişilerin ve toplulukların değişimini içeren bir mikro boyutu da vardır. Bu daha çok devletin Alevilere nasıl görüldüğünden ziyade Alevilerin geleneksel yapılarının çözülüşleri ve yeniden yer edinişleriyle ilgilidir. Aleviler yeni toplumsal formasyonda dedelik, cem, musahiplik gibi örgüt ve inancın üst üste bindiği kurumlar topluluğun yapısını oluşturmaktan çıkmış, üstlendiği işlevler modernliğin yıkıcı etkisi ile yerinden edilmiştir.²⁷⁴ Topluluğun gündelik uygulamalarının sahip olduğu dinsel anlamlar terk edilmeye ve modernitenin akılcı, aydınlanmacı yönüyle bağlanmaya ve gündelik yaşamlarını düzenlemeye başlamışlardır. Bu durum Cumhuriyet'in kuruluşu ile başlasa da asıl olarak kendisini kentleşmenin ve dolayısıyla modernleşmeyle karşılaşmanın en çok hissedildiği 1960'lardan sonra göstermeye başlamıştır. Durum sadece kentleşme ile ilgili olmamakla birlikte kırsal alanda da Alevi inanç ve

²⁷⁴ Yalçınkaya, a.g.e., s.53.

örgütlenmesi eski etkisini yitirmiştir.²⁷⁵ Kır ve kentteki değişime örnek olarak Cemal Salman'ın yaptığı araştırma gösterilebilir. Salman, bu araştırma kapsamında dinleyerek edindiği kayıtlardan görgü uygulamalarının 1960'lı yıllara kadar daha sık sürdürüldüğünü, daha sonra sönümlenmeye başladığını aktarmıştır.²⁷⁶ Bir diğer örnek olarak Salman, gündelik yaşamda yer bulan tekke ve dergah ziyaretlerinin kaybolmasını gösterir.²⁷⁷ Bunun yanı sıra kentte büyüyen ve modern devletin eğitim kurumlarında eğitim gören Alevi gençlik için geleneksel kurumlar birer tehdit ve gericilik unsuru olarak görülmeye başlanmış, değinileceği üzere dedelere saldırılmış, köylerden kovulmuşlar, cemlerin yapılması engellenmiştir. Dedelerin yol gösterici olduğu ve topluluk arasındaki uyuşmazlıkların çözüldüğü cemler terk edilmeye ve engellenmeye başlamış, topluluk arasındaki uyuşmazlıklar modern devletin kurumlarına aktarılmaya başlanmış; akılcı, kitlesel üretime ve teknolojiye dayalı yeni ilişkiler, göç sonucu mekandan ve içe kapalı ilişkilerden uzaklaşmak dedeliği ve diğer kurumları zayıflatmıştır.²⁷⁸ Kısaca belirtmek gerekirse Alevilik için geleneksel kurumlar ve bağlar işlevini yitirmiş, bu bağ ve kurumların yerine Aleviler gündelik yaşamlarını da dönüştürecek yeni toplumsal formasyonla bütünleşme çabalarını²⁷⁹ sosyalist hareket içerisinde bulacaklardır.

Sol açısından bakıldığında Aleviliğin sola laiklik üzerinden yönelmeye başlaması DP dönemine denk gelir. DP'nin son dönemlerinde Sünni İslamcı söylemlerinin olması, çeşitli tarikatlarla bağ kurması, eğitimde laikliğin törpülenmesi gibi nedenlerle Alevilerin DP'den yavaş yavaş kopmasına neden olmuştu. Bunun karşısında sol hareketlerin yükseldiği, radikal sağ grupların ortaya çıktığı 1960'lı yıllarda Alevilerin bir kesimi yine DP'nin mirasçısı AP ve YTP'yi desteklemeye devam etti. Fakat buradan kurulan ilişki biraz da merkez sağ partilerin taşra eşrafiyla kurduğu bağdan kaynaklı bir ilişkiydi.

²⁷⁵ Cemal Selman, "Göç ve Kentleşme Sürecinde Alevi Kimliğinin Kültürel-Siyasal Değişimi ve Dönüşümü," **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul, 2015, s. 186.

²⁷⁶ **A.e.**, s. 136.

²⁷⁷ **A.e.**, s. 516.

²⁷⁸ Güler, **a.g.e.**, s. 126.

²⁷⁹ Kemal Karpat, **Türkiye'de Toplumsal Dönüşüm: Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme**, Çev. Abdülkerim Sönmez, Ankara, İmge, 2003, s. 192.

TBP'nin kuruluşuna giden yolda yaşanan olaylarla birlikte Aleviler radikal sağ grupların söylemlerine karşı laik söyleme sahip partilere ve hareketlere ilgi duyması kaçınılmazdı. Burada belirleyici olan TİP'in yarattığı etkiydi. TİP'in Aydınlanmacı sosyalist ideolojisi onu din karşısında bir konuma itiyordu. Din TİP'in Sünni muhafazakarlığın karşısındaki belirgin rolü sosyalist düşünce içindeki din tartışmalarını da canlandırmıştır. Sosyalist hareketler içinde din bir “sömürü aracı” olarak tanımlanmış, bunun yanında emperyalizm bağlamında ilericilik-gericilik tartışmasını da gündemde tutmuşlar; TİP ve diğer sosyalist hareketlerin genel çerçevede Kemalist politikaları ileri götürmek üzerine kurulu söylemi kendisini daha çok din, ilerleme fikrinde gösterir.²⁸⁰ MDD'ye göre din emperyalizmin yerli işbirlikçileri olan ağalar ve yobaz din adamları tarafından kullanılan bir sömürü aracıdır.²⁸¹ Sol hareket içerisinde önemli yere sahip Doğan Avcıoğlu da MDD'nin düşüncesine benzer bir düşünceye sahiptir. Gericilik ve emperyalizm arasında doğrudan bir bağ vardır; bu bağ emperyalizm ve İslamcılar peyklik, asalaklık üzerine kuruludur.²⁸² Bir diğer önemli isim Hikmet Kıvılcımlı'ya göre de din üzerinde en çok spekülasyon ve vurgunculuğun yapıldığı alan olduğu için bilimin en çok cephe alması gereken alandır.²⁸³

TİP ise meydanlarda AP'nin Sünni muhafazakarlık ile birlikte giriştiği gerici politikaları eleştiriyor, buna karşılık sağ cephede anti-komünizm söylemleri güçleniyordu.²⁸⁴ Anti-komünist söylemler dergi ve çeşitli yayın organları ile kendisini gösterdi ve katliamlara varacak bir sonuca ulaştı. Basındaki Mehmet Şevket Eygi'nin Müslümanları kıyama davet etmesi gibi örnekler, bu örnekler sonucunda sosyalist örgütlere yapılan saldırılar, Kanlı Pazar gibi katliamlar sosyalistlerin İslamcılar ve din ile emperyalizm arasındaki bağa ilişkin görüşlerini güçlendirirken; Ecevit ise sosyalist hareketlerin dinle ilgili sert ve keskin görüşlerinin aksine daha ılımlı bir yol izlemiştir.²⁸⁵ Ecevit'in başarısında kullandığı ılımlı dilin etkisi olduğu söylenebilir. Genç kuşağın sosyalist harekete yönelimine ve TBP'nin

²⁸⁰ Kerem Ünüvar, “Türkiye’de Sol Düşünce ve Din,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol**, C. VIII, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 883-884.

²⁸¹ Küçük, **a.g.e.**, s. 905.

²⁸² Ünüvar, **a.g.e.**, s. 885.

²⁸³ **A.e.**, s. 883.

²⁸⁴ Küçük, **a.g.e.**, s. 905.

²⁸⁵ Ünüvar, **a.g.e.**, 886.

kuruluşuna rağmen Alevi kitleler 1978 Maraş Katliamının yarattığı düş kırıklığına kadar Ecevit liderliğindeki CHP'yi desteklemeyi sürdürdü.²⁸⁶ Aleviler için oy verecek başat parti konumunda CHP'nin olması CHP'nin Cumhuriyet'in kuruluşunda uyguladığı laikleşme ve DP döneminden itibaren başlayan İslami söylemin görünür olmasıyla ilgilidir. Aleviler, 1970'lerde yükselişe geçen İslamcı ve Türk-İslamcı radikal grupların yükselişini diğer sol partilerden daha çok oy alan ve bu grupların yükselişinden rahatsızlık duyan Sünnilerin de desteklediği CHP'nin engelleyebileceğini düşünmesidir.²⁸⁷

Aleviler açısından tekrar bakıldığında sosyalist hareketin bir cazibeye sahip olduğu söylenebilir. Yüz yıllardır süre gelen ve Cumhuriyet ile yatışmış Sünni İslam ile arasındaki gergin ilişkiden ve Sünni İslam merkezli anlayışın Alevi kitlenin hafızasında yarattığı etkiden dolayı sosyalist hareketin bu alanda aldığı cephe Aleviler için çekici olacak, kendilerini ifade edebilecekleri bir liman olacaktı. Fakat sosyalist düşüncenin Alevileri etkilemesi sadece Sünni İslam'a karşı olmasıyla ilgili değildir.. Aynı zamanda dış dünyayla tanışmış Alevi gençlerinin geleneksel Alevi kurumlarını da eleştirilerine neden olacaktı. Alevi gençler sosyalist hareket içerisinde kendilerine yer edindikçe daha materyalist bir biçimde kendi geleneksel yapılarını ele alıp her türlü dinselliği reddetmeyi seçtiler ve bu reddedişin sonucu kimi zaman dedelerin saldırıya uğramasına, cemlerin engellenmesine kadar vardı.²⁸⁸

2. Toplumsal Yoğunlaşma İçerisinde Aleviler:

Modern devletin getirileri ile birlikte içine kapalı biçimde yaşayan Aleviler dış dünya ile iletişime ve etkileşime geçmeye başladı. Ülke coğrafyasındaki en ücra yerlere kadar yolların bağlanması, eğitim v.b. araçlarla insanlara ulaşılması Alevilerin devletle olan ilişkisini sıklaştırdığı gibi kentleşme ile birlikte hem devletle hem de toplumun diğer kesimiyle olan temasını arttırmıştır. Toplum içindeki farklı unsurlar ve çatı görevindeki devletle olan ilişkiler daha sıkı bir temasla gerçekleşir. Alevilerin toplumsal yoğunlaşma içerisinde yer almaya başlaması onun farklı unsurlarla karşılaşması anlamına gelir.

²⁸⁶ Yalçınkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s. 192-193.

²⁸⁷ Güler, **a.g.e.**, s. 157.

²⁸⁸ **A.e.**, s. 192.

Karşılaşmanın çözümlemesine geçmeden önce Alevilerin yeni form içerisinde mekânsal olarak nasıl değişim yaşadığının verilerini vermek konun somutluk kazanmasına yardımcı olacaktır. Alevilerin tam olarak nüfusunu ve nüfusun kır-kent dağılımını araştırmak zor olsa da toplumsal yoğunlaşmada Alevilerin yerini görmek için Cemal Salman'ın Sivas örnekleme kavramı somutlaştırabilir. Cemal Salman, Sivas ili Yıldızeli ilçesi örneklemeden yola çıkarak yaptığı araştırmada Alevilerin, Sünnilere göre daha görünür göç verdiğini göstermiştir. Kırsal kesimdeki 30'un üzerindeki Alevi köylernin 1965-2013 arası nüfus değişimine dikkaet çekmiş olup, Sünni nüfus %27,16 azalırken, Alevi nüfusu %71,87 oranında azalmıştır.²⁸⁹ Sivas'ın buradaki özelliği Alevi ve Sünni nüfusun yer aldığı ve Türkiye'nin en çok göç veren ili olmasıdır. Göç edilen büyük kentlerde kurulan ve Alevilerin bir tür örgütlenmesini ve kendi içlerindeki ağı sağlayan köy dernekleri üzerinden Selman'ın yaptığı araştırmada derneklerin İstanbul ve Ankara ağırlıklı olarak örgütlendikleri İzmir'de de daha az yoğunlukta örgütlendikleri görülmektedir.²⁹⁰ Salman'ın ayrıca Ankara'daki altı cemevinin dağılımını verdiği bilgiye göre bu cemevlerinin üçü Çankaya, biri Mamak, biri Yenimahalle ilçelerinde bulunmaktadır.²⁹¹ İlçelerin özellikleri göz önüne alındığında dışarıdan göç alan yerler olduğu ve Tuzluca, Dikmen gibi Alevilerin yoğunlukta yaşadığı semtler olduğu görülmektedir. Alevilerin toplumsal yoğunlaşma içerisinde yer edindiği diğer kurum yüksek öğretim özelinde eğitimidir. Yine Salman'ın Yıldızeli'li göçmenler üzerinde yaptığı araştırmaya göre üçüncü kuşak göçmenlerin şu an eğitim çağında olması nedeniyle ilk iki kuşağın %20-%30'unun yükseköğretim mezunu olduğu ve bunların çoğunun öğretmen, doktor, bürokrat gibi kamu sektöründe çalışan meslek gruplarına mensup olduğu görülmektedir.²⁹²

Alevilerin geleneksel örgütlenmelerinin çözülmesi, çözülen örgütlenme ile birlikte ulus-devletin egemenliği altına girmesi ve ulusun birer parçası haline getirilmeye çalışılması ve bunun sonucunda yalıtılmışlıklarından arınması onları yeni ilişkiler ağı içerisine iter. Modern siyasetle birlikte onlar da yurttaş olarak

²⁸⁹ Salman, **a.g.e.**, s. 207.

²⁹⁰ **A.e.**, 214-219.

²⁹¹ **A.e.**, s. 220.

²⁹² **A.e.**, s. 286.

kurgulanmış fakat tam anlamıyla eşit yurttaşlık sağlanamamıştır. Görece olarak laiklik sağlansa da hala Sünni İslam merkezli din anlayışı giderilmemiştir. Bunun yanı sıra kentlere göçle birlikte işsizlik, gecekondulaşma gibi yeni sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunlarla mücadele ederlerken bir de sağ radikal örgütler ile Sünni muhafazakar kesimle daha çok temasa geçmeye başlamışlar, sonucu Alevi katliamlarına varan kötü deneyimler yaşanmıştır. Aleviler toplumsal yoğunlaşma içerisinde yaşadıkları bu sorunlar sol ile eklemlenmesine iki nedenden dolayı zemin hazırlayacaktır. İlki yeni düzen içerisinde kendisine yeni ve meşru araçlarla ifade etme gereğinden kaynaklanmaktadır. Sol, Alevilerin yaşadığı sorunlarla ve aralarındaki benzerliklerden kaynaklı olarak bir liman görevi görecektir. İkincisi ise toplumun farklı kesimleri ile karşılaşma anıyla gerçekleştirilen tepki ve gereksinimlerdir. Alevi mahalleleri ve köylerinde silahlı grupların gerçekleştirdiği katliamlar, Aleviler ve komünistlerin özdeşleştirilerek anti-komünizm propagandası altında Alevilerin hedef haline getirilmesi sonucu ihtiyaç duyulan silahlanmadır. Burada 1970’li yıllarda silahlı mücadeleyi benimseyen sosyalist hareket yine bir liman görevi görecektir.

a. Çözülen Geleneksel Bağların Yeni Düzen İçinde Yer Edinişi:

Kentleşme ve göç Aleviler için birçok karşılaşmayı beraberinde getirdiği yukarıda belirtilmişti: Modernleşmeyle, toplumun diğer kesimleriyle, özellikle Sünni kesimle karşılaşma. Modernliğin yerinden etme ve yerinden olma pratiği olması, sonsuz bir yerleşme arzusu olması, topluluğun özellikle heterodoks niteliğinin olması Aleviliğin modernlik ile çatışmasını kaçınılmaz kılar.²⁹³ Modernlik var olan toplumsal örgütlenmeleri yerinden eder ve kendi özgüllüğü, biricikliğini dayatır. Aleviliğin modern öncesi örgütlenme özelliği dikkate alındığında kendisine yeni siyasal alanda yer edinme gereği duyar. Sosyalist hareket bu alanda Alevilere yer açar. Sosyalist hareket Alevilerin değerlerini zorlamaksızın kendi içine alarak, bu değerlerden beslenir.²⁹⁴ Sosyalist hareketin zorlamaksızın Alevileri kendi bünyesine alması, Aleviler için bir sığınak işlevi görür. Aleviler bu hareket içerisinde değerlerini koruyabilecek, canlandırabilecektir. Sahip olunan dayanışma ağları

²⁹³ Ayhan Yalçınkaya, **Pas: Foucault’dan Agamben’e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek**, 1. Baskı, Phoenix Yayınları, Ankara, 2005, s.53.

²⁹⁴ A.e., s. 149.

sosyalist hareket içerisine kanalize edilerek hem varlıklarını koruma hem de sosyalist hareketi besleme görevi göreceklerdir.

İkinci karşılaşma Sünni çoğunlukla karşılaşmadır. Sünnilerle karşılaşma gündelik gereksinimlerin karşılandığı pazar alışverişi gibi edimlerden ticari etkinlikleri ve patronaj ilişkilerini de kapsayan birçok boyuta sahiptir. Özellikle kentte toplumsal ağlar ile kurulan ilişkilere sonucu edinilen geçimsel etkinlikler Alevileri Sünniler ile daha çok iletişim içinde olmaya iter. Bunun yanı sıra Sünni çoğunlukla karşılaşmanın Aleviler açısından iki olumsuz sonucu vardır. Sağ ve faşist örgütlenmelerin katliama varan eylemleri ile Sünni çoğunluğun içerisinde varlıklarını koruyamama durumu. Alevilerin kente göç etmesiyle Sünni topluluklarla aynı mekanları paylaşma, onlarla birlikte yaşama ve çoğunluğa karşı Sünnileşmeme gibi gereksinimleri ortaya çıkmıştır.²⁹⁵ Sosyalistlerin devletle ve Sünni muhafazakar çoğunlukla yaşadığı çatışma göz önüne alındığında Aleviler ve sosyalist hareketin ortak bir alanda buluşması kolaylaşmıştır. Sosyalist hareket Aleviler açısından yine bu gerekçelerle varlığını koruyacak bir alan yaratmıştır. Sosyalist hareket ile Aleviler yerel kimliğin ve değerlerin sınırlarını aşarak evrensele ulaşma olanağı da sağlamıştır.²⁹⁶

Modernleşme ve toplumun diğer kesimleri ile karşılaşmaya Cumhuriyet dönemi ile başlayan ve 1960'lı yıllarda kentleşme ile yoğunlaşan devletle temas da eklenebilir. Cumhuriyet döneminde görece yaygınlaşan laikleşme ve devletin Sünni İslami örgütlenmeleri denetim altına alma çabaları Alevilerin devletle olan olumsuz ilişkisini tersine çevirmeye başlamıştı. Fakat Doğu Anadolu'daki Alevilerin devletle olan gerilimli ilişkileri devam etmişti. Cumhuriyet döneminde yaşanan bu gelişmeler Alevilerin devlete ve özelinde Cumhuriyet'e yaklaşımını iki ana çizgide belirginleştirdi. İlki Cumhuriyet'in yarattığı kimliğe dahil olan Alevilerin benimsediği uzlaşmacı tavır, ikincisi ise Alevi tarihinin bütününe mal edilen direniş kimliğinin devamında kendine yer bulan direnişçi ve çatışmacı tavır.²⁹⁷ Sünni köyler Alevilere göre makro iktidar ilişkilerine daha çok bağlı ve açık olsa da²⁹⁸ ve bu

²⁹⁵ Yalçınkaya, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, s. 50.

²⁹⁶ Salman, **a.g.e.**, S. 162.

²⁹⁷ **A.e.**, s. 164.

²⁹⁸ Ertan, **a.g.y.**, s.44.

örüntüyü kendi içine kolaylıkla sokabilse de Aleviler için aynı şey söz konusu değildir. Batı Anadolu'daki Aleviler Türk kimliği ve laiklik üzerinden yeni düzene eklemelenmeye çalışılsa Doğu Anadolu ve Dersimli Alevilerinin kendine özgü siyasallıklarını koruma girişimleri direnişçi ve çatışmacı çizgilerini korumasına yardım etmiştir. Kendisini direniş kimliğinin devamcısı olarak konumlandırıan tavır için sosyalist hareketin tarihi ve sunduğu ideolojik zemin önemli bir direniş hattı sunmuştur.

b. Radikal Sağ ve Faşist Fraksiyonların Saldırılarına Karşı Korunma İhtiyacı

1970'li yıllar solun silahlı mücadeleyi benimsemesinde de etkili olan radikal sağ ve faşist fraksiyonların yükselişe geçtiği zamanlardı. Milli Selamet Partisi gibi İslamcı ideolojiyi benimsemiş bir partinin kurulması, hükümet ortağı olması; Milliyetçi Hareket Partisi'nin meclise girmesi, silahlı örgütünü kurması; kamusal alanda toplu namazlar kılınması ve sol örgütlerin hedef haline getirilmesi gibi radikal sağ gruplar siyasal alanda görünür olmaya başladı. Yukarıda da değinildiği gibi 1973 yılında kapatılan Milli Nizam Partisi yerine kurulan MSP %11, MHP ise %3 oy almayı başarmıştı. CHP ve sol her ne kadar bir yükseliş içinde olsa da karşıdan gelen devinimi engelleyebilecek güce ulaşamadı. 12 Mart ile birlikte 1961 Anayasası'nın getirdiği özgürlükçü ortam törpülenmeye ve sağ lehine çevrilmeye başlanmıştı.

Modernliğin getirdiği yıkım sadece Alevileri değil aynı zamanda taşradaki Sünni muhafazakar kesimi de etkilemiştir. Sosyalist hareketin dini sömürü aracı olarak görmesi, emperyalizm ve gericilik arasında bağ kurması, dini sömürü aracı olarak kullananları yerli işbirlikçiler olarak tanımlası ve bunlara savaş açması Alevileri sosyalist harekete çekse de Sünni muhafazakarların solu düşmanlaştırmasına neden oluyordu.²⁹⁹ Sosyalist hareket Alevilerle bir kitleliliğe ulaşırken Sünni muhafazakar kitleye kendini kapatıyordu. Aleviler sola yöneldikçe Sünni muhafazakarlar sağa; milliyetçi ve İslamcı ideolojiye eklemelenmiştir.³⁰⁰

1970'li yıllarda Sünni muhafazakar kesim yukarıda da değinildiği gibi modernliğin yarattığı yıkımı geçimsel anlamda daha çok hissetmeye başladı. AP'nin

²⁹⁹ Küçük, a.g.e., s. 905.

³⁰⁰ Ertan, a.g.e., s. 149-150.

küçük çiftçi ve iş adamlarına hitap eden söylemleri daha çok sanayi burjuvazisi ve büyük sermayenin çıkarlarına yönelmeye başladı.³⁰¹ AP'nin asıl oy aldığı tabandan büyük burjuvaziye yönelişi taşradaki küçük sermaye gruplarını ve çiftçileri 1965'de kurulan Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'ni radikalleştiren Alparslan Türkeş'in MHP'sine ve Erbakan'ın MSP'sine yönelmeye başladı. 1977 seçimlerinde Maraş, Çorum, Sivas ve Malatya'da MHP 1973'te aldığı oylarını neredeyse beş katına çıkardı.³⁰² MHP bu dönemde Alparslan Türkeş ile birlikte militerleşerek sokak savaşlarına yöneldi. Makro siyasal düzlemde gelişen anti-komünist propaganda ve komünizmle mücadele örgütlerinin kurulması, sol örgütlerin ve örgüt üyelerinin hedef gösterilmesi MHP'nin militanlaşması ve toplu gösterilerin yapılması eş zamanlı olarak gerçekleşmiştir. MHP'nin ideolojik olarak benimsediği devletin devamlılığı, sol örgütlerin kökeninin dışarıda olmasına inancı solun elinde olan sokakları ele geçirme eylemlerinin başlamasına neden olmuştur.

Orta ve Doğu Anadolu'da bölünmüş köylerde yaşayan Alevi ve Sünniler kente göç ile birlikte ortak mekanlarda yaşamaya başlamış ve iki grubun karşılaşması ile etkileşimleri hızlanmıştı. Fakat etkileşim olumlu değil, Alevilerin aleyhine gerçekleşecek bir etkileşimdi. Alevilerin oy verme davranışları ve sol hareketlere katılımı, kentsel bölüşümde Sünniler ile birlikte Alevilerin de aktör olması, kaynakların yeniden dağıtımının yarattığı eşitsizlik,³⁰³ Sünniliğin geçmişten sahip olduğu Alevi imgesi, sosyalist hareketin dine olan yaklaşımı ve makro düzeyde yürütülen anti-komünist propaganda Alevileri hedef haline getirmiştir. Bu durumların eş zamanlı gerçekleşmesi ile birlikte Sünni muhafazakar ve milliyetçi çoğunluk nezdinde Kızılbaş-Komünist kimlikleri bütünleştirilerek vatan hainliğiyle özdeşleştirilmiş ve düşman haline getirilmesine neden olmuştur.³⁰⁴ Oluşan bu propaganda sürecinde Alevilerin kentlerde görünür olmalarıyla daha belirgin hedef haline getirmiştir.

1966'da Ortaca Olayları ile somutlaşmaya başlayan Alevilerin düşman haline getirilme süreci yukarıda belirtilen etkilerle Alevi katliamlarına neden olmuştur.

³⁰¹ Güler, **a.g.e.**, s. 155.

³⁰² Ertan, **a.g.y.**, s. 48.

³⁰³ Salman, **a.g.e.**, s. 165.

³⁰⁴ **A.e.**, s. 165.

Katliamlar sağ kesimlerin önemli figürlerinin öldürülmesi sonucu sol örgütlere yönelik eylemlerin yönelimiyle ortaya çıkmıştır. İlk katliam Malatya’da yaşanmıştır. MHP, AP ve MSP’nin ortak belediye başkanı olan Hacı Hamid Fendoğlu’nun öldürülmesi ile yaklaşık on bin kişinin katıldığı 17 Nisan 1978’deki cenazeden sonra CHP, TÖB-DER, Dev-Genç gibi kurumlar hedef alınmış, daha sonra Alevi mahallelerine yönelmişlerdir.³⁰⁵ 20 Nisana kadar süren Malatya’daki katliamı 3-4 Eylül Sivas Katliamı izlemiştir. 1978 Sivas Katliamı Alevi ve Sünni ailelerden gelen iki çocuğu ayırmaya çalışan Alevi adamın 20 sağcı militan tarafından öldürülmesi ile başlayıp “*Komünist Aleviler Ali Baba Camisini bombaladı*” dedikodularıyla alevlenerek; aynı zamanda Alevi olan CHP’li başkandan dolayı ilk atak belediye binasına yapıldı, Alevilerin direnmesine rağmen katliam gerçekleşti.³⁰⁶ Ertesi gün Ülkücü militanlar camide toplanıp “*Sivas dinsizlere mezar olacak!*”, “*Müslüman Türkiye!*”, “*Komünist Kızılbaşlar kardeşlerimizi öldürdü!*” bağırışlarıyla bir yürüyüş düzenledi ve bu sloganlar komünist = Alevi = dinsiz üçlemesinin bu kesimin kafasında özdeşleştiğinin birer göstergesiydi.³⁰⁷ En büyük katliam 22-25 Aralık 1978’de Maraş’ta gerçekleşti. 19 Aralık’ta Çiçek Sineması’nın bombalanmasıyla başlayan, ertesi gün Akın Kahvehanesinin Ülkücülerce bombalanmasıyla devam eden 21 Aralık’ta evine giderken öldürülen solcu öğretmen cenazesinin camideki insanlarca engellenmesiyle büyüdü; 10.000’e yakın kişi cenazeye katılanlara saldırdıktan sonrasında CHP, DİSK, TİKP ile birçok sendika binası, Alevi ve solculara ait işyerleri ateşe verildi.³⁰⁸ Katliamın sonucunda 100’ün üzerinde kişi öldü, 1000’den fazla kişi yaralandı.³⁰⁹ Alevilerin desteklediği Ecevit bu katliam sonucunda sessiz kaldığı için Alevilerde hayal kırıklığı yaratmıştı. Maraş Katliamını en uzun sürecek olan Çorum Katliamı izledi. 28 Mayıs’ta başlayıp 17 Temmuz’da biten Çorum Katliamı iki ay boyunca aralıklarla sürdü.

1974’ten sonra TİP’in gerilemesi, seçimlerle devrimin gerçekleştirilemeyeceğinin anlaşılması, gençlerdeki enerjinin kanalize olmasıyla

³⁰⁵ Ertan, “The Circuitous Politicization ...,” s. 69-70.

³⁰⁶ Burak Gürel, “**Political Mobilization in Turkey 1970s: The Case of the Kahramanmaraş Incidents**,” Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003, s. 101-102.

³⁰⁷ Ertan, “Örtük Politikleşmeden ...” s.48.

³⁰⁸ Ertan; “The Circuitous Politicization ...,” s. 70.

³⁰⁹ Gürel, **a.g.e.**, s. 107-128.

sosyalist örgütler yukarıda değinildiği üzere silahlanmaya gitmişti. Bu durum sadece sol içerisinde kaynaklı bir durum olmayıp radikal sağ ve faşist fraksiyonların silahlı eylemlerle solun elindeki sokağı almasıyla da ilgiliydi. Sol bu durumda sahip olduklarını korumak, Ülkülerin ve diğer sağ grupların saldırılarına karşı kendilerini korumak için silahlanmaya gitmiştir. Alevilerin de sosyalist hareket içerisinde yer alması, sosyalist hareketin kendini koruma refleksi, Alevilere yapılan kitlesel saldırılar onların sol içinde dayanışmasını güçlendirmiştir. Aleviler bu dönemde kimlik siyasetine yönelmedikleri için kendi silahlı örgütlerini kurmak yerine sosyalist hareket içinde kalarak, hareketin içerisinde korunmayı seçmiştir. Alevilerin geleneksel bağlarının çözülüp kentsel alanda yalnızlaştığı ortamda sol Aleviler ile dayanışma bağları kurarak birlikte hareket etme olanağı sunmuş, Alevilere yapılan saldırılara karşı Alevilerin yanında durmaktan çekinmemişlerdir.³¹⁰ Alevi ve Sünni solcular birlikte Alevi mahallelerini savunmuşlar, fakat devletin göz yummasıyla katliamları engelleyememişlerdir.³¹¹

B. Tarihsel Dönemin İçerisinde Aleviler:

Alevilerin sol ile yakınlaştıkları dönem 1960-1980 arası dönemde ortaya çıkar. Bu dönemin özelliği sınıf söyleminin yoğun olması, postmodern kimlik siyasetinin henüz belirgin olmamasıdır. Aleviler bu dönemin özelliği gereği kendi varlıklarını sosyalist hareket içerisinde koruyabilme olanağını şu nedenlerle bulmuştur:

Öncelikle dönemin en çok tartışılan konuları kentleşme, işsizlik, gecekondulaşma olmuştur. Dönem içerisinde kente yoğun bir göçün yaşanması kentlerin ve kentlerin yeni yerleşimcilerinin sorunlarının gündemde kalmasına neden olmuştur. Kente yaşanan yoğun göçle birlikte kentte barınma, işsizlik, düşük ücretler gibi sola alan açacak sorunlar gündeme gelmiştir. Aleviler de yaşanan bu yoğun göç ortamında bu sorunlardan en çok etkilenen topluluklardan biri olmuştur. Aleviler kente göçle birlikte diğer göçmenlerin yaşadıkları sorunlarla yüzleşmeye başlar: Barınma, işsizlik, yoksulluk, kentsel alanda yaşanan eşitliksizler, bölüşümün eşitsiz

³¹⁰ Yalçınkaya, **Pas: Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek**, s. 149.

³¹¹ Küçük, **a.g.e.**, s. 915.

biçimde gerçekleştirilmesi v.b.³¹² Dönemin konut sorunu yerelden gelen ağların da yardımıyla gecekondulaşma biçiminde çözülürken, iş bula sorunu düşük ücretleri ve vasıfsız işlerde çalışarak çözülmeye çalışılır. Kente göç eden Alevilerin düşük ücretli inşaat işçiliği, kapıcılık, hamallık gibi emek-yoğun işlerde çalışmak zorunda olduğu görülür.³¹³

Erken Cumhuriyet döneminde köy enstitüleri ve eğitim politikalarıyla birlikte kırsal kesimde yoğun olarak yaşayan Aleviler modern eğitim sistemiyle karşılaşmıştır. Yukarıda Alevilerin eğitim ile sistem içerisinde bir direniş hattı kurduğuna değinilmişti. Köy enstitüsünün bulunduğu Malatya’da Alevilerin DP karşısında CHP’ye yöneldiği vurgulanmıştı. Kente göç eden ve en azından ilkokul düzeyinde eğitim almış, vasıfsız işlerde düşük ücretle çalışan Alevilerin çocukları kentte büyümeye ve eğitim görmeye başladı. Eğitim bu kesim için daha iyi koşullarda yaşama, sınıf atlama olanağı sunan bir yol olarak görülüyordu.³¹⁴ Aleviler için eğitim düzen içerisinde yer bulma, direniş hattı oluşturma ve yoksulluktan kurtulmak için bir olanağa çevrilmeye başlanıyor ve evrensel değerlerle tanışmış genç Alevi kuşak ortaya çıkmaya başlıyordu.

1961 Anayasası’nın yarattığı özgürlükçü ortam politize olmaya başlayan gençlik ve işçi hareketinin belirleyici olmasına neden olmuştu. Sol hareketlerin söylemlerine bakıldığında Kemalizmle çatışan bir soldan ziyade daha çok onun yarattığı ortamın üzerinden ilerleyen bir solun olduğu ve zorunlu ya da isteyerek Kemalizme vurgu yapan bir solun olduğu görülür. Bunun en önemli nedeni Kemalist ailelerde büyümüş gençliğin politize olması, kemalizmin ilerlemeci, Aydınlanmacı, anti-emperyalist yönünün vurgulanarak emperyalizm ve onun yerel işbirlikçileri ile savaşıyan yönünün solun amaçları ile örtüşmesidir.³¹⁵ Alevilerin de Cumhuriyet ile kurduğu ilişki, Alevilerin Sünni İslam ve onu referans alan devlet yönetimi ile yaşadığı çatışma sol ile Alevileri yakınlaştırmaya ittiği söylenebilir.

³¹² Salman, **a.g.e.**, s. 150.

³¹³ **A.e.**, s. 153.

³¹⁴ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 73.

³¹⁵ Tanel Demirel, “1946-1980 Döneminde ‘Sol’ ve ‘Sağ’”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, C: IX, 1 .Baskı, s. 420 ve 423.

1960'lı yıllar Alevilerin kısaca kentleşmeyle eğitimle ve sendikalarla tanıştığı yıllardır. Yoksulluk, barınma, işsizlik, düşük ücretlerle çalışma gibi sorunlarla uğraşan Aleviler için sendikalar, dönemin sınıf odaklı söylemi sınıf bilincinin oluşmasına ve sol harekt içerisinde adapte olmaya başlamasına neden olur. Sol bu dönemde Ecevit'in halkçılık söylemi, ortanın solunda konumlandırması, geçmişten gelen ve sürdürülmeye çalışılan toprak reformu deneyimi; TİP'in ağırlığının hissedilmesi gibi nedenlerle sürekli olarak gündemdeydi. CHP, İnönü ile başlayıp Ecevit liderliğinde devam eden süreçte sosyal adalet, imtiyazların kaldırılması, sınıfsal ayrılıkların eritilmesi gibi vurgularda bulunuyordu.³¹⁶ TİP; değinildiği üzere, işçileri de kapsayan örgütlenme modeli, çözümü emekçi kesimlerin iktidarında görmesi gibi sınıfa yönelik söylem ve uygulamalara sahipti. Ayrıca 1973 seçimlerinde ve 1976 parti programında CHP değişik inançlara sahip yurttaşlar arasında dayanışma ve kardeşlik duygularını teşvik etmeyi vaad ediyor,³¹⁷ bunun yanı sıra sol hareketler dinci söyleme karşı ilerici, Aydınlanmacı tepkiler geliştiriyorlardı. Solun sahip olduğu söylem ve uygulamalar Alevilerin kentlerde yaşadıkları toplumsal tüm sorunlara çözüm üreten nitelikteydi. Ayrıca solun yükselişine karşı İslamcı ve milliyetçi faşist fraksiyonların yükselişi de Aleviler ile solun arasındaki yakınlaşmayı güçlendiriyordu. 1960'lı yıllarda sosyalist düşüncenin filizlendiği yükseköğretim ortamında kırsaldan gelen Alevi öğrenciler kentli, orta sınıf, memur ve bürokrat çocukları ile birlikte okuma ve bu kesimin bacağına oluşturduğu din karşıtı ve devrimci fikirle tanışma olanağı buluyorlardı.³¹⁸ Eğitimin yarattığı bu etkileşim ortamında ve eğitimin sağladığı imkanlar doğrultusunda Alevi gençlik içerisinde iktidardan hoşnutsuzluk, siyasal süreçten beklentilerin artması yaygınlaştı.³¹⁹ Düzenin yarattığı eşitsizlik ve gerici unsurlara karşı devrimci ve eşitlikçi ideoloji Alevi gençlik arasında büyük ilgi gördü.

Mehmet Ertan dönemin özellikleri üzerinden Aleviler ve sol hareket arasındaki yakınlaşmayı *örtük politikleşme* kavramıyla ifade eder. *Örtük politikleşme*; bağımsız bir Alevi kültürüne verilen referansla kimlik hareketi olarak

³¹⁶ Ağtaş, a.g.e., s. 202.

³¹⁷ Güler, a.g.e., s. 156.

³¹⁸ Küçük, a.g.e., s. 909.

³¹⁹ Güler, a.g.e., s. 48.

örgütlenmemeyi ifade eder.³²⁰ Alevilik, 1960-1980 arası dönemine özgü bir durum olarak bireysel alana itilmiştir.³²¹ Dolayısıyla Alevilerin siyasal alanda varlığı diğer kimliklerde olduğu gibi kimlik vurgusuyla değil sol siyaset içinde, daha çok sınıf, emek, ilerleme, sömürü vurgusunun yapıldığı yerde olur. Özellikle devrimci hareketlerin içerisinde politize olan Alevi gençler için geleneksel bağlar ve değerler savaşılmaları gereken unsurlar olarak görülür. Bu durum 1950'lerde genç kuşakta ortaya çıkan Kemalist anlayışın da devamı olan geleneksel değer ve onların taşıyıcılarıyla çatışma, onlardan arınma, onlara baskı gösterme gerekliliğini savunan bir anlayıştı.³²² Alevi gençlik bu anlayış içerisinde yeni Cumhuriyetin değerlerine uyum sağlamayı Alevilikten soyunma olduğuna inanıyordu.³²³ Din ve geleneksel değerlere olan bu karşıt olarak ateizmin ve bilimselci bakışın sol içerisinde kabul görmesi Alevi gençlerini de kapsadı. Alevi gençler 1960'lı yıllardan itibaren geleneksel kimliklerini bırakarak siyasal alanda sol, sosyalist kimlikleriyle yer aramaya başladılar.³²⁴ TBP ile bu durumdan bir sapma söz konusu olsa da TBP'nin yaşadığı sorunları sola yönelimi dikkate alarak TİP'le ittifak kurarak aşmaya çalışmasına neden oldu. Solun yarattığı bu düşünceden etkilenen genç kuşak, yukarıda da değinildiği gibi dedelere ve geleneksel kurumlara saldırmaya, onları birer sömürü aracı olarak görerek köylerden arındırmaya başladı.

Örtük politikleşme kavramıyla anlatılmak istenen siyasal alanda yer edinme biçimi 1960-1980 arası dönemin özelliklerine uygun olarak gelişmiştir. Aynı şey TİP içerisinde yer alan Kürtler içinde geçerliydi. MDD'nin baskınlaşmaya başladığı ve TİP'in sönümlenmeye başladığı 1970'li yıllarda parti içerisinde görev alan ve belirli bir kitlesel destek sağlayan Kürtler giderek ya aktif olarak katılımı bırakmış ya da kimlik altında yeni oluşumlara gitmeye başlamıştı. Bu dönem modern siyasal deneyimlerin sürdüğü ve siyasal alanda yavaş yavaş postmodern etkilerin oluşmaya başlamasına denk gelir. Değinildiği üzere modern dönem kimlikleri aşarak bir üst çatıda buluşmayı hedefleyen bir siyasal alan yaratma çabasıydı. Gauchet bu

³²⁰ Ertan, "The Circuitous Politicization ...," s. 161; Ertan, "Örtük Politikleşmeden ...," s. 49.

³²¹ Ertan, "Örtük Politikleşmeden ...," s. 49.

³²² Küçük, **a.g.e.**, s. 913.

³²³ **A.e.**, s. 913.

³²⁴ Ertan, "The Circuitous Politicization ...," s. 161; Ertan, "Örtük Politikleşmeden ...," s. 49.

süreci dinden çıkışın farklı bir boyutu olarak tanımladığına yukarıda değinilmişti. 1960'lı ve 1970'li yıllar hala kimliklerin çıkarılarak kamusal alana girildiği yıllarken 1970'li yılların ikinci yarısında tam tersi bir eğilim ortaya çıkmaya başladı. Artık kamusal alanda çıkarılan kimliklerin sayesinde var olma değil, geleneksel anlamını yitirmiş kimliklerle yer edinme söz konusuydu: Aleviliğin örtük politikleşmesi de buna örnektir.³²⁵ Özellikle Alevi gençlik siyasal alanda var olmayı kimlikten arınma yöntemiyle gerçekleştirerek sosyalist kimliklerini vurgulamayı seçmişlerdir.

C. Alevilerin Solu Besleme Yetisi

Sol ile Aleviliğin eklemlenmesi sadece Alevilik açısından bir liman işlevi görmez. Eklemlenme karşılıklıdır ve sol siyasetin de Alevilikle eklemlenme için birçok nedeni vardır. Öncelikle sol hareketler ile Alevilerin yaşadığı sorunların ortaklaşmaya başlamasıdır. Solun, özellikle de sosyalist hareketin geleneksel toplum yapısı ve iktidarla olan ilişkileri Alevilerinkiyle benzerlik taşır. Alevilerle yaşadıkları bu ortaklaşma sonucu sol siyaset Alevilikten kültürel ve kitlesel olarak beslenmeye başlar. İki kesim arasındaki etkileşimin artması bir süre sonra iki kimliğin özdeşleştirilmesine neden olmuştur. Yalçinkaya bu yakınlaşmayı şu şekilde tanımlar:

1960'lı yıllar kendisine yeni bir dil arayan Alevilerin arayışları, kendilerine eski-tarihsel, kültürel ve yerli siyasal bir dil arayan sosyalistlerin arayışları üs üste binmiştir. 1980'li yıllara kadar Alevilerin sözlü kültürü sosyalist harekete gereksinim duyduğu dili sağlamış, aynı şekilde sosyalist hareket de Alevi topluluklara yeni toplumsal koşullar altında var olabilecekleri yeni-modern sözlükçe sunmayı başarmıştır.³²⁶

Sosyalist hareket için Alevilik bu açıdan bakıldığında hem yerli, tarihsel ve kültürel dili hem kitlesel desteğe hem de örgütlenme mekanına Aleviler sayesinde erişme olanağı bulmuştur.

Sosyalist hareket için geleneksel toplumsal kurumlar ve ilişkiler gerici olarak değerlendirilir ve bu kurumları sürdüren kişiler yukarıda da değinildiği üzere dini sömürü aracı olarak kullanırlar. Sosyalist hareket emperyalizm ve onun işbirlikçisi,

³²⁵ Yalçinkaya, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**.

³²⁶ **A.e.**, s. 51.

gerici olarak kabul edilen dini sömürü aracı olarak kullanan kesime karşı ciddi bir savaş içerisinde. Sosyalist hareketin karşı çıktığı bu kesim geleneksel bağlarını sürdüren ve makro iktidar ilişkilerine DP ile eklenmiş, aynı zamanda bu iktidar örüntülerini kendi içine sokabilmiş Sünni kesimi³²⁷ ifade etmektedir. Sosyalist hareket dini sömürü aracı gördükçe Sünni muhafazakar kesimle arasına set çekmekte, fakat Alevilerle yakınlaşmaktadır. Sünni muhafazakar kesimin Aleviliği konumlandırışı, Alevileri makro iktidar ilişkilerine eklemleyerek dışlaması ve katliama varan eylemleri sosyalist hareketin Aleviliği, kendi karşı çıktığı değerlerin karşısında konumlandırmasına neden olur. Sünni muhafazakarlık iki kesim içinde bir tehlike, tehdit arz eder eder. 1950’lilerden itibaren Sünni din adamlarıyla tartışan Halil Öztoprak’ın TİP üyesi olması bu ortaklığın bir örneği niteliğindedir.³²⁸ Alevilerin, devletle olan ilişkileri incelendiğinde Aleviliğin mevcut otoriteye başkaldırışı ve bu başkaldırışın düzenin yarattığı eşitsizliklere, kısıtlanmalara karşı olması sosyalist hareketi cezbeden bir unsurdur. Alevilerin devletle geçmişten gelen ve çoğu zaman katliamlara varan devletle olan gerilimli ilişkinin bir benzeri sol hareketle devletin ilişkisinde de görülür. Otoriteye, eşitsizliklere karşı başkaldırının sonucunda sol hareket ya karşıt görüşlerle ya da devletin bizzat kendisiyle karşı karşıya gelmiştir. Alevilik içerisinde ‘egemen güçlere’, ‘sömürgeci’ Selçuklu ve Osmanlı ‘burjuvazisi ve bürokrasisine’ karşı ‘ezilen halk’ üzerine oturdukça işlevsel hale gelmiş; mallarda ortaklaşacılık, Babai İsyanı, Hacı Bektaş’ın taassuba karşı açtığı savaş, Şeyh Bedrettin ile başlayan geçimsel sorunları da içeren başkaldırış sol için aranan tarihçeyi sunmuştur.³²⁹ Karşıt görüşlerle karşı karşıya geldiğinde devletin sessiz ya da solun karşısında yer alması Aleviler ve sol hareketin yaşadığı benzerlikleri arttıran bir durumdur. Dolayısıyla sol için Alevilik karşı çıkılan ve çatışılan unsurların ortak olduğu bir kitleyi ifade eder.

Sol, sosyalist hareket için Alevilik tarihi ve kültürü ile aranan bağı ve yerelliği sağlayan bir unsur olmuştur. Ayhan Yalçınkaya’dan yukarıdaki alıntıda da belirtildiği gibi Alevilik sosyalist harekete yerli siyasal bir dil ve geçmiş-tarih sunmuştur. Sol, sosyalist düşünce Aleviliği yukarıda değinildiği üzere 1940’lı

³²⁷ Ertan, “Örtük Politikleşmeden ...,” s. 44.

³²⁸ Küçük, **a.g.e.**, s. 906.

³²⁹ **A.e.**, s. 911.

yıllarda halkbilim aracılığıyla keşfetmeye başlamıştı. Pertev Naili Boratav ve Ruhi Su ile başlayan Alevi kültürüne ilgi Sebahattin Eyuboğlu ve Nazım Hikmet ile devam etti. Nazım Hikmet eserinde Şeyh Bedrettin gibi bir motifi ele alırken Eyuboğlu da yarım kalmış olsa da Pir Sultan Abdal'ı öne çıkardı: Alevi kültürünün kitleselleşmesine adımı atan Ruhi Su, Ankara Radyosunda yaptığı program ile Alevi deyişleri Aleviler dışında dinlenme ve tanınma olanağı buldu.³³⁰ Ruhi Su, sahip olduğu görüşün izlerini ve iyi bir ifade edişini Alevi müziklerinde görmeye başladı. Sınıf kavgasının argümanları, ilerici-gerici paradoksu, toplumculuk ona göre en iyi biçimde Alevi türkülerinde, semahın içerisinde bulunuyordu.³³¹ Ruhi Su ve diğer sosyalist aydınlar ile başlayan süreç TİP'in Alevilerle temasa geçmesiyle büyük bir görünürlük kazandı. Ruhi Su'nun seslendirdiği Pir Sultan Abdal'ın "*Gelin Canlar Bir Olalım*" deyişi TİP tarafından seçim müziği olarak kullanıldı.³³² Alevi deyişlerinin gün yüzüne çıkmaya başlaması iki önemli noktayı ortaya çıkardı: Alevi kültürünün Aleviler dışında da tanınması, Alevilerin sol, sosyalist hareket içerisinde kendine yer edinebilmesi. 1960-1980 arasında Alevi ozanlar sol hareket içerisinde çeşitli fraksiyonlarda yer alarak popülerlik kazanmaya, görünür olmaya ve Alevi kültürünü iletmeye başladılar: Aşık Mahsuni, Aşık İhsani, Aşık Daimi, Emekçi, Aşık Zamani, Mehmet Koç ve Abuzer Karakoç gibi ünlü Alevi aşık ve ozanlar Alevi deyişlerini devrimci hareketin güncel direnişlerine uyarladılar.³³³ Sol gruplar böylelikle Alevi kültürüne ve tarihine ilgi duymaya başladılar ve aradıkları kökleri ve dili buldular. 1974 yılının sol için dönüm noktalarından biri olduğuna yukarıda değinilmişti. 12 Mart'ın etkileri yavaş yavaş azalmış, sol içi tartışmalar güçlenmiş, bir yandan da silahlanma yoluna gidilmiş, tutuklanan sosyalistler serbest kalmıştı. Bu dönem sosyalist hareketin biraz duygusallığına ve anılastırma çabalarının başlangıcına denk gelecekti. Öncelikle Alevi deyişleri ve müziği devrimci savaşıma trajik bir ağırlık yüklenecek, Alevi gençleri de inancın sunabileceği bir ruhsal derinliğe sahip bağlanma yaratacaktı.³³⁴ Alevi deyişleri ve müziğinin bir yandan Alevi gençlerin sosyalist hareket içindeki bağlarını güçlendirirken, bir yanda da

³³⁰ A.e., s. 903.

³³¹ A.e., s. 903.

³³² Ertan, "The Circuitous Politicization ...," s. 136.

³³³ A.e., s. 136-137.

³³⁴ Küçük, a.g.e., s. 910.

sosyalist harekete kendini ifade etme olanağı sağlayacaktı. Üstelik bu olanağı duygusal ve ruhsal açıdan doyurabilecek biçimde yapacaktı.

Aleviler sosyalist harekete sadece yerel siyasal dil ve köken sunmadılar. Bunun yanı sıra Alevilerin yaşadığı yerlerde sosyalist hareket kendisine kolaylıkla örgütlenebileceği mekanlar buldu. Mehmet Ertan bu örgütlenmeyi Gün Zileli ve Sevim Belli'nin aktarımları üzerinden örnekendirir. Sevim Belli, şeker pancarı üretiminden yaşanan sorunlara karşı köylüleri örgütlemeye çalışan Türkiye Emekçi Parti'nin üyelerini Tokat'ta ziyaret ettiğinde sol hareketlerin Alevi köylerinde örgütlendiğini söyler.³³⁵ Gün Zileli de Aydınlıkçılar, TKP-ML, Halkın Kurtuluşu gibi geniş yelpazedeki sosyalist hareketin Maraş'ta Alevilerin yaşadığı Pazarcık'ta örgütlenebildiğini aktarır.³³⁶ THKO, THKP-C, TKP-ML ilk örgütlenme olanağını Alevi yerleşimlerinde bulurken, Deniz Gezmiş ve Ulaş Bardakçı Hüseyin İnan aracılığıyla Maraş ve Kayseri'deki Alevi yerleşimlerini keşfe çıkmış, THKO'nun önemli figürlerinden Sinan Cemgil arkadaşlarını Alevilerin yaşadığı Nurhak Dağı'nda toplanmaya çağırmıştı.³³⁷ Gazi, 1 Mayıs, Okmeydanı, Gülsuyu gibi Alevilerin çoğunlukta yaşadığı mahalleler hem sosyalist hareketin söylemi buradaki halk tarafından karşılık buluyor hem de sosyalist harekete sınıfsal –işsizlik, konut, düşük ücret sorunlarla baş etmeye çalışan- taban sağlıyordu.³³⁸ Daha önceki deneyimlerinden yola çıkarak kitle desteği sağlayabileceği yerleri örgütlenme alanı seçti. Seçilenler yerler Tunceli ile Gaziantep, Malatya ve Elazığ'ın Alevi yerleşimleri idi.³³⁹ THKO, THKP-C, TKP-ML'nin girişimleri bastırıldı, Ali Haydar Yıldız, İbrahim Kaypakkaya ve THKP-C önder kadrosu öldürüldü.³⁴⁰ Taşradaki örgütlenme Alevilerin yaşadığı kırsal bölgelere denk gelirken özellikle büyük kentlerde sosyalist hareket Alevi mahallelerinde örgütlenme olanağı buluyordu.

Alevi müziği ve deyişleri bu ölümlerle sosyalist hareket içerisinde kalıcı olarak yer edinecektir. Sosyalist hareketin yaşadığı anılaştırma, duygusal bağı

³³⁵ Sevim Belli, Boşuna mı Çiğnendik?, Belge Yayınları, 1994, s. 579-580'den aktaran Ertan, "The Circuitous Politicization ...," s. 142; Ertan, "Örtük Politikleşmeden ...," s. 47.

³³⁶ Gün Zileli, Havariler, s. 214-218'den aktaran Ertan, "The Circuitous Politicization ...," s. 143.

³³⁷ Küçük, **a.g.e.**, s. 909.

³³⁸ Ertan, "Örtük Politikleşmeden ...," s. 47.

³³⁹ Küçük, **a.g.e.**, s. 909.

³⁴⁰ **A.e.**, s. 909.

güçlendirme Alevi kültürü sayesinde kalıcı hale gelecektir. Bu dönemde Alevi aşıklar öldürülen sosyalistlere karşı birçok ağıt yazmıştır. Yazılan ağıtların bir kısmı ünlü kişilerce söylenerek, kitleselleşme ve sosyalist hareket içerisinde kalıcılığa olanağı bulmuştur. Aşık İhsani'nin Kızıldere ağıtı Selda Bağcan tarafından seslendirilmiş, Zülfü Livaneli'nin ilk albümü öldürülen devrimcilere yakılan ağıtları Alevi hassasiyetine uygun bir biçimde sıralandırılmıştı.³⁴¹

Aleviliğin sahip oldukları özellikle 1970'li yıllarda sosyalist hareketi besleyen bir değerler bütünü haline gelmişti. Alevilerin geçmişten gelen otorite ve çoğunluğun taassubuna karşı sahip olduğu başkaldırı geleneği ve tarihsel figürler sosyalist harekete yerel bir tarihçe sunuyordu. Alevi müziği ve deyişleri de solun söylemini güçlendiren siyasal bir dil sunuyor, hem ideolojik ve örgütsel bağlılık sağlarken hem de Alevi gençlerini kendisine çekebiliyordu. Aleviler tarihsel ve kültürel kökün dışında sosyalist harekete hem kırsalda hem de kentsel mekanda örgütlenme ve filizlenme olanağı sunuyordu.

D. Topluluk Örgütlenmesi ve İnancın Etkileri

Alevilerin sol ile eklemlenmesinin bir diğer nedeni olarak topluluk örgütlenmesi ve inancın etkileridir. Yukarıda birçok neden sayıldığında daha çok tarihsel koşullara atıfta bulunulurken, inancın ve topluluk örgütlenmesinin etkileri biraz daha tarih içerisinde oluşmuş, topluluğa içkin olan değerleri ön plana çıkarır. Topluluk geleneksel bağlarının ve örgütlenmesinin çözülüşüyle kendisine yeni toplumsal formda yer ararken kendisini var edebileceği bir alan bulmaya çalışır. Bulduğu alanın geçmişte sahip olduğu değer ve ilişkilere yakın olması elbette anlaşılır bir durumdur. Alevilerin kendisine sosyalist hareket içerisinde varlık alanı bulması, sahip olunan değerlerini modern toplumsal alanda ifade edecek bir dile kavuşması, bu değer ve ilişkilerin benzerlerinin sosyalist ideoloji ve pratik içerisinde yer alması Alevileri sosyalist harekete yakınlaştıran nedenlerdir. Aleviliğin tarihsel olarak ve öğretilerde iktidar ilişkilerine ve otoriteye karşı konum takınması, ortaklaşacılığa yakın bir mülkiyet anlayışı, sosyalist hareket içerisindeki yoldaşlık, hainlik gibi ilişkilerin benzeri olan muhasiplik ve düşkünlük kurumlarına yüzyıllardır

³⁴¹ A.e., 910.

sahip olmaları³⁴² onları sosyalist harekete yakınlaştırır. Topluluk örgütlenmesinin ve inancın niteliğinin sosyalist ve sol ideolojilerin söylemleriyle nasıl örtüştüğü Alevi kurumları ve inancı üzerinden ayrıntılarıyla incelenecektir. Bu sıralama şu şekildedir:

Aleviliğin Toplulukların Yapısı ve İnanç Özellikleri

Alevilikte Tanrı, Ali ve İnsan

Kırklar Meclisi

Dedelik

Cem Töreni

Musahiplik

Alevilik Öğretisi; Dört Kapı Kırk Makam

³⁴² Ertan, “The Circuitous Politicization ...,” s. 126.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ALEVİLİLERİN SOL SİYASET İLE EKLEMLENMESİNDE TOPLULUK ÖRGÜTLENMESİ VE İNANCIN ETKİLERİ

Alevilerin sol siyasete eklemleme sürecinde modernleşmenin, 1960-1980 arası dönemin ve sol siyasetin Alevilikten ve Alevilerden beslenmesinin yanında topluluk örgütlenmesinin ve inancının da etkileri mevcuttur. Tarihsel süreç içerisinde değerlendirildiğin 1960-1980 arasında radikal görüşlerin görünür olduğu, sol siyasetin devlete, dini sömürü haline getirdiği geleneksel yapılara karşı yürüttüğü söylem ve uygulamalar Sünni muhafazakar kesimi daha çok radikal milliyetçi ve İslamcı gruplara yönlendirmişti. Alevilerle kentleşme ile ortak sorunları yaşayan bu kesim için Ecevit'in ayrıkçı durumu dışarıda bırakılırsa sağa yöneldiği görülebilir. Alevilerin aksine taşradan göç etmiş, kentleşme ile farklı geçim, barınma gibi sorunlar yaşayan Sünni muhafazakar kesim solun söylemlerine rağmen radikal sağ gruplarla eklemlenebiliyor, eklemlemese bile etkisi altında kalabiliyordu. Dolayısıyla benzer sınıfsal karakterlere sahip olunsu da geleneksel toplumsal bağların çözülmeye başlamasına rağmen bu bağlar ve sahip olunan inanç yeni toplumsal formasyonda yer edinirken bir etki oluşturmuyordu. Diğer etkilenme nedenleri incelenirken Sami Zubaida, Alan Dubetsky, Kemal Karpat ve diğerlerinin de belirttiği gibi kentsel alanda yer edinirken göçmenlerin geleneksel toplumdan gelen ilişkileri yeni düzende edinecekleri yerleri etkiler. Sünni muhafazakar kesim Alevi kesimle aynı koşullarda çalışsa da aynı gündelik sorunları yaşasalar da burada tutunuşlarında ister istemez bir farklılaşma olacaktır. Alevilerin sol siyaset ile eklemleme sürecindeki bu etkiyi anlamak için Aleviliğin topluluk örgütlenmesini ve inancını incelemek gerekir. Burada sırasıyla topluluğun geleneksel yapısının nitelenmesi; dedelik, musahiplik, cem ve düşkünlük gibi kurumların tanımlanması; tanrı-insan, Ali anlayışının ifade edilmesi ile sol siyaset arasındaki benzerlikler bulunmalıdır. Aleviliğin sahip olduğu kurumları ve inanç yapısını anlayabilmek için öncelikle topluluğun tanımından başlamak gerekir.

A. Alevi Toplulukların Yapısı ve İnanç Özellikleri

Alevilerin göçebe ve yarı göçebe topluluklar olarak yaşamlarını sürdürdüğüne yukarıda değinilmişti. Bu topluluklar devlet öncesi toplulukların siyasal, geçimsel ve dinsel özelliklerine sahip olarak yaşamaktadırlar. Dolayısıyla devletleşmeye neden olan farklılaşma ve bölünmenin belirtileri yer alsa da bunlar topluluk içinde büyük eşitsizliklerin yaratıldığı biçimde değildir. Dedeliğin varlığı dışarıdan bakıldığında ve 1960 sonrası sol hareketler içinde yer alan gençlerin genel tutumu dikkate alındığında bir sömürü ve eşitsizliği içeren bir kurum olarak görülebilir. Farklı açıdan bakıldığında ise topluluğun niteliğinden kaynaklı eşitsizlikçiliğe gebe bir durum söz konusuysa, dedeliğin olası eşitsizlikçileri önleyici niteliği olduğu söylenebilir.

Alevi toplulukların tarihçesinde değinildiği gibi devletsiz toplulukların özelliklerini getirirler. Devletleşmeyle gelen eşitsizlikçi ve bölünmüş yapının kökenleri yer alsa da topluluğun kendi içerisinde kurduğu mekanizmalarla bunla engellenmeye ve eşitlikçi yapı korunmaya çalışılır. Alevi toplulukların yapısını anlamak için daha sonra dedelik kurumu açıklanırken de kullanılacak olan İbn Haldun, Pierre Clastres ve Marcel Gauchet'nin kuramları açıklayıcı niteliğe sahiptir. İlkel topluluklarda iktidar konumuna yer verilmiş, bu topluluklarda yerleri kesin çizgilerle belirlenmiş *şefler* vardır.³⁴³ Bu şefin iktidar konumuyla ilişkisi devletin kendisini var ettiği yerden farklıdır. İlkel topluluklarda ayrı bir iktidar organının olmaması bölünmemeye işaret eder ve toplumdan ayrılmış bir iktidar mevcut değildir.³⁴⁴ Bu topluluklarda iktidarın topluluktan ayrılmamış olması aynı zamanda topluluk üyeleri arasında sömürü ilişkisinin ve yönetilen-yöneten ayrımının olmadığını ifade eder. Şefin bulunması ayrıcalık değil iktidardan yoksunluktur. Onun sözü iktidarın bir söylemi değil, topluluğun bakış açısını ifade eder ve dolayısıyla topluluk eşitsizliği kaybedince özgürlüklerinin de kaybedeceklerinin bilincindedirler.³⁴⁵ Şef, topluluğun diğer üyelerinden farklılaşmış olsa bile fiili olarak iktidara sahip olmayan, görevi atalarının değerlerini yüceltmek ve başlangıçtan beri

³⁴³ Gauchet, **Yurttaşını Arayan Demokrasi**, çev. Zeynep Savaşçın, 1. Baskı, İletişim Yayınları, 2013, İstanbul, s. 240.

³⁴⁴ Clastres, **a.g.e.**, s. 105.

³⁴⁵ **A.e.**, s. 107-109.

gelen kurallara uymaya yönlendirme olan bir konuma sahiptir.³⁴⁶ Onun görevi yalnızca dile getirmek ve Yasa'dan söz ediliyorsa bile onun adına konuşmak değil altını çizmektir: Kendi güçsüzlüğünü, topluluğun diğer üyelerinin herhangi birinin güce sahip olmasının olanaksızlığını dile getirmek.³⁴⁷ İlkel toplulukların özelliği burada kendisini gösterir: “*Kendi iç düzenlerinin başka bir yerden kendilerine dayatıldığına ve bu düzenin meşruiyet kaynağının dışarıda yer aldığına inandıkları için, bu düzende hak sahibi olmadıklarını düşünen toplumlardır.*”³⁴⁸ Yani iktidarın kaynağını, kökenlerini, anlamlarının kaynağını topluluğun içine değil kendilerinin dışına yerleştirirler. Dışarıda tutma, aynı zamanda topluluğun kendisini güvence altına alma yöntemidir. Kökenin ve kaynağın içselleştirilmesi, topluluk içine alınması topluluğu parçalanmaya, bölünmeye ve iktidar savaşlarına götürecektir.³⁴⁹ Şefin varlığı ve işlevi de bu bağlamda ortaya çıkar. Şef, belirtildiği gibi dışarıda bırakılmış kökten gelen Yasa adına konuşmaz, onu değiştirmez ya da dilediği biçimde ona dayanarak hüküm kesmez. Şef burada sadece onun hatırlatıcısıdır.

Hatırlatma yalnızca diğer topluluk üyeleri için geçerli değil, kendisi için de geçerlidir. Onun burada yaptığı, söze gelirken onun da diğerlerinden farksız olduğu, üzerinde kimsenin yetkisinin olmadığı bir iradeye, Yasa'ya uymak zorunda olduğunun ifade edilmesidir.³⁵⁰ Topluluğun iktidarın kaynağını, kökeni dışarıda bırakması parçalanmamış, bölünmemiş ve eşitlikçi yapısını sürdürme isteminden kaynaklanır. Topluluğun kurucu unsurunu dışarda bırakarak arasına çektiği aralık sayesinde herkes için geçerli olacak bir düzen oluşturulabilir: Tekil bireyler arasından hiç kimseye borçlu olmadan ve onların etkisinde kalmadan herkes için geçerli olacak bir düzen.³⁵¹ Topluluğun bu eşitlik içeren tepkisi yukarıda da değinildiği gibi aynı zamanda kendini koruma refleksidir. Dışarıdan gelen daha adildir, bölünmeyi parçalanmayı engeller. Çünkü yasa yapılırken onu dayatacak, bunu yaparken çıkar sağlayacaklardan korunur; topluluğun böylelikle içten iktidar ve çıkar savaşları ile parçalanması, bölünmesi engellenir. Bu açıdan bakıldığında şeflik

³⁴⁶ Pierre Clastres, **La Société Contre l'Etat**, Minut, Paris, 1974'den aktaran Gauchet, **a.g.e.**, s. 242.

³⁴⁷ Gauchet, **a.g.e.**, s. 241.

³⁴⁸ **A.e.**, s. 212.

³⁴⁹ Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 354.

³⁵⁰ Gauchet, **a.g.e.**, s. 241.

³⁵¹ **A.e.**, s. 236.

eşitsizliği içeren bir kurum değil, aksine eşitlikçi yapıyı koruyan bir görev niteliğindedir.

İlgili toplulukların kendilerini iktidarın kaynağından ayırarak arasına bir aralık koyması topluluğun kendisini anlamlandırmasıyla da ilgilidir. Dışarıdalık, örgütlenme biçimlerinin kökenini, anlamlarının kaynağını, kuralların ve adetlerin nedenlerini de içerir.³⁵² Kurucu söz, kurucu anlatı, toplulukların şu an sahip olduklarını oraya dayandırarak bulundukları zaman ve mekandan ayrı bir yere konumlandırırlar. Sahip oldukları kurumların kökenini kendisi ile aralık koyduğu kurucu ataların dünyasına, anlatısına atarak bunları birer çatışma nesnesi olmaktan çıkarır.³⁵³ Dolayısıyla şefin varlığı, sözü söylemesi eşitsizlik ve parçalanmadan kaynaklı değildir. Kurucu söz, sözün sahibi ve söyleten dışarıdadır.³⁵⁴ Söyleyen, yani şef burada yinelemeden ve hatırlatmaktan başka bir şey yapmamaktadır. Topluluğun iç uyumunu sağlayan ortaklık bozuldukça dışarıda olan herhangi bir kurucu ilkeye dönüşecek, bu ilkeyi temsil eden ya da ele geçiren onun adına söz söyleme hakkını kendinde bulan aktörler için söyleme bir hakka, söylenen bir emre dönüşecektir.³⁵⁵ Şefin emir verme, ya da söz söyleme hakkından söz edilemeyeceği için eşitsizliğe doğru bir kaynağa sahip olsa da topluluk eşitlikçi özelliklerini korumaya devam eder.

Gauchet, devletin kökenlerinin yine topluluğun sahip olduğu kurucu ilkenin dışarıdalığıyla, özelliğiyle ilgili olduğunu ifade eder. Toplulukların sahip olduğu bu özellik devleti oluşturma yetisine sahiptir: Devletin ortaya çıkışı topluluk içindeki değişime denk gelir, yöneten ve yönetilenler ayrımı belirginleşerek herkes adına karar verme yetkisine sahip biri ortaya çıkar; şef dahil topluluk üyeleri artık kurucu ilke karşısında eşit olmaktan çıkar ve üyelerin hepsi aynı topluluğu paylaşırsa da farklılaşmışlardır.³⁵⁶ Şefin varlığı kurucu ilkeyi ele geçirecek yetiye sahip olsa da ilkel topluluklar onunla kendi bütüncüllüğünü korumaya ve parçalanmaya karşı kendini koruma refleksi göstermektedir.

³⁵² A.e., s. 212.

³⁵³ Yalçinkaya, a.g.e., s.354.

³⁵⁴ Yalçinkaya, Pas: Foucault'dan Agamben'e Sivilleşmiş İktidar ve Gelenek, s. 7.

³⁵⁵ A.e.

³⁵⁶ Gauchet, a.g.e., s. 211 ve 242.

İkel topluluklar ayrıca İbn Haldun'un siyaset teorisi üzerinden de değerlendirilebilir. Bu topluluklar kendi içlerinde yüksek dayanışma duygusuna sahipti. Riyaset yani, başkanlık makamının eşitler üzerinde birinci olması, topluluğun devamlılığına karşı yapılmış eylemleri durdurması, henüz bölünmenin ortaya çıkmaması Gauchet'in kuramsal değerlendirmesiyle örtümeaktadır.

Alevi topluluklar da yukarıda belirtilen kuramlar üzerinde değerlendirilebilir. Toplulukların göçebe, yarı göçebe yaşam tarzları, devletleşmemiş olmaları bu kuramları somutlaştırır niteliktedir. Topluluk içerisinde dedelik kurumunun varlığı ikel topluluklardaki şeflere benzemektedir. Dede her ne kadar soya bağlı olarak göreve gelse de sadece sözü söyleyendir, söyleten ve topluluğun kurucu unsuru yine topluluğun dışında yer alır. Kırklar Meclisi söylencesi ile sahip olunan cem, muhasiplik gibi kurumların kökenine değinilmesi, dedenin eşitler arası birinci konumuyla sadece sözü dile getiren olması ve sözü bir emre dönüştürememesi³⁵⁷ ikel toplulukların sahip olduğu eşitlikçi ve dayanışmacı özellikleri sürdürdüğünü gösterir.

Devletleşme ile birlikte gelen kurucu sözü ele geçirme, onu temsil etme, bunu söyleme hakkına dönüştürme, sözü emre çevirme ortaya çıkar. Bu hakkı kendinde bulan ve sözü emre dönüştüren eşitler üzerinde birinci konuma gelerek bir merkezileştirme söz konusu olur. Böylelikle artık yöneten buyurmakta, yönetilen uymaktadır.³⁵⁸ Alevi topluluklarda bu özelliğe rastlanmamaktadır. Dedenin varlığı şefin sahip olduğu dile getirme özelliğinden farksızdır. Ayrıca aşağıda değinileceği üzere altını çizdikleri, diğer üyelere hatırlattığı sözler kendisi için de geçerlidir. Alevi toplulukların yapısı siyasal merkez, dinsel öğretileri teolojik bir odak tarafından homojenleştirilmemiştir.³⁵⁹ Alevi topluluklar yöneten-yönetilen ayrımının oluşmadığı, sözü söyleyenin bunu bir hakka dönüştürmediği, kurucu anlatının ve kurucu ilkenin topluluğun dışında olduğu topluluk örgütlenmesine sahiptir. Kandaşlığın getirdiği eşitlikçi, dayanışmacı yapılarını bu örgütlenme sayesinde sürdürmektedir.

³⁵⁷ Yalçinkaya, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, s.354.

³⁵⁸ Yalçinkaya, **Pas: Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek**, s. 7.

³⁵⁹ Hüseyin Kırmızı, "Alevilikte Yasa Karşısında İnsan," **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, 2014, s. 24.

1.Aleviliğin Heterodoks ve Senkretik Niteliği

Alevi toplulukların tarihi arka planı anlatılırken topluluğun tanımlamasında Heterodoksi ve senkretizm kavramlarına başvurulduğuna değinilmişti. Bu kavramlar toplulukların nitelerken kullanılmakta ve Alevilikle sınırlı olmayan Aleviliğin Anadolu’ya görüldüğü dönemdeki farklı toplulukları da nitelemek için kullanılan kavramlardır. O dönem Anadolu’da İslam ile karşılaşmış fakat İslamı farklı biçimlerde özümseyerek deneyimlemiş, İslamla pek ilişkisi olmayan farklı topluluklar mevcuttu. Bu toplulukların devletleşme ile öne çıkan, özek konumuna getirilen Sünni İslamla ve buna dayalı iktidar örüntüleri ile aralarında mesafe olması toplulukları Heterodoks olarak tanımlamaya itmiştir. Heterodoksi sadece İslam ile ilişki kurmuş inanç ve topluluklar için değil, aynı zamanda diğer inançlar için de kullanılmıştır. Heterodoksinin burada İslamla sınırlı olmayan evrensel bir özelliği nitelediği görülmektedir.³⁶⁰

Kısa bir girişten sonra belirtmek gerekirse heterodoksi sözcüğü *doksa* sözcüğünden türemiştir. *Doksa* sözcüğü “*inanç, kanı, zan, sanı*” gibi anlamlar taşımaktadır.³⁶¹ Heterodoksi de buradan anlaşılacağı üzere inanca ilişkin bir anlam taşır. “Güvenilir, sağlam yol”, “doğru ortalık” anlamı kazandıran ortdoksi nitelemesinin karşıtı olarak ele alınır.³⁶² Otodoksinin genel kabul görmüş, cemaat merkezli nitelemesine karşıt heterodoksi cemaat dışı anlamındadır.³⁶³ Cemaat dışı olarak tanımlanması aslında iktidar ilişkilerine işaret eder. Heterodoksi; iktidar ilişkilerine göre şekillenmiş, var olan, onanmış ve özek kabul edilmiş ve cemiyet içinde yer alan iktidar örüntülerinin dışında olmayı ifade eder. Reha Çamuroğlu heterodoks sözcüğünün tanımını şu şekilde aktarır:

Heterodoks sözcüğünün anlamı “kabul edilmiş dini esaslara aykırı olan, umumi umderelere muhalif”tir.(..) Bu terimi kullanırken önem verdiğimiz nokta “kabul edilmiş cemaatin dışında olmasıdır.”³⁶⁴

³⁶⁰ Reha Çamuroğlu, **Günümüz Aleviliğinin Sorunları**, 2. Baskı, Ant Yayınları, İstanbul, 1994, s. 38-39.

³⁶¹ Yalçınkaya, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, s. 448.

³⁶² **A.e.**, s. 448-449.

³⁶³ Melikoff, **a.g.e.**, s. 98.

³⁶⁴ Reha Çamuroğlu, **Tarih, Heterodoks ve Babailer**, t.y., Der Yayınları, İstanbul, 1990, s. 135.

Dolayısıyla ortodoksi güvenilirliğini, sağlamlığını bulunduğu toplumsal-siyasal birimin egemen örgütlenme biçimlerine tabi olmasından alır.³⁶⁵ Buradan bakıldığında ortodoksi bu iktidar örüntülerine dayanarak kendisini var eder. Heterodoksi ise bu örüntülerin dışında kalarak, cemiyet ya da cemaat dışı buna bağlı olarak da örf dışı bir konuma denk düşer. Ortodoksi bağlı olduğu içinde olduğu toplumsal örgütlenmenin iktidar örüntülerine dayanarak dünyayı bir düzene sokma ve biricikliğini dayatma çabasındadır.³⁶⁶ Heterodoksi ise bu dayatmanın daimi olarak karşısında yer alır.

Ortodoks ve heterodoks ayrımın görüldüğü bir diğer nokta din ve düzen arasındaki ilişkide görülür. Ortodoks dinsel her dinin dünyayı kendisine uydurma, düzeni şekillendirme iddiasının tersine dünyanın, var olan düzenin dini teslim almasını işaret eder: Eğer dünya eşitsizlikçi bir nitelikteyse onu eşitlikçi olmaya çabalamak yerine, eşitsizlikçiliği meşrulaştırmaya girişir.³⁶⁷

Ortodoksinin dayatmasına ve biriciklik iddiasına karşı farklı inançlar içerisinde yer alsalar da Heterodoks olmaları üzerinden farklı grupları ortodoksi karşısında ittifaka sokabilir. Çünkü heterodoks nitelikteki inançlar için dinler arasında bir hiyerarşi gözetilmez; daha çok eşitlikçi ve insanı yücelten bir anlayıştır.³⁶⁸ Evren karışıklıklar üzerine değil, çokluğun birliği üzerine kurulmuş, Tanrı düzenleyici değil aksine varoluşunu evrenin çoklu uyumunda gösteren düzenlilikle kurar.³⁶⁹ Tanrı ve insan arasındaki ilişki bir sonraki bölümde değinileceği üzere birlik üzerine kuruludur ve hiyerarşik bir düzen söz konusu değildir. Tanrı'nın düzenleyici rolünün olmaması, hiyerarşik düzenin olmaması O'nun varoluşunu ve insanlarla ilişkisini şu biçimde gösterir: İnsan yaşamına müdahale etmez, evrenin ve onun parçası olan insanın dışında insanları cehennem ve kıyametle korkutup tehdit etmez.³⁷⁰ Cennet ve cehennem böylelikle anlamını yitirir. Alevilik içerisinde yer alan dört kapı, kırk makam bu açıdan insanı özgürleştiren ve tarih-üstüne, sonsuzluğa açılan kapılardır. Dolayısıyla evren ve dışarıdaki Tanrı,

³⁶⁵ Yalçınkaya, **a.g.e.**, s. 449.

³⁶⁶ Çamuroğlu, **a.g.e.**, s. 39.

³⁶⁷ Yalçınkaya, **a.g.e.**, s. 449.

³⁶⁸ Çamuroğlu, **a.g.e.**, s. 39.

³⁶⁹ Yalçınkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, 28-29.

³⁷⁰ **A.e.**, s. 28-29.

evren içindeki farklı unsurların hiyerarşik düzeni yerine, uyum ve birlik söz konusudur.

Heterodoksinin bir diğer önemli özelliği de zaman ve mekana olan bakışıdır. Heterodokside tarihsel olan ile tarih-üstü olan, mekan ile mekansızlık farklılıklarını koruyarak iç içe geçer: Eğer tek gerçeklik tarihsel olan kabul edilirse kişi hakikat seviyesine yükselecek olan bu gerçekliğin kölesi olacakken tarih-üstü olarak hakikat insanı bu kökelikten özgürleştirir.³⁷¹ “Bir lokma, bir hırka” anlayışı, çilecilikten değil, tarihsel olanın dayattığı zorunluluktan özgürleşmeyi ifade eder.³⁷² Bura yukarıda bahsedilen dinsellik ve düzen arasındaki ilişki yine kendisini gösterecektir: Mevcut gerçekliğin kendisini hakikat olarak sunmasının, kendini biricik kılmak isteyen tüm şimdiki zamanların reddi.³⁷³ Ayhan Yalçinkaya verdiği bu tanımla eşitsizlik üzerinden örneklendirir. Heterodoksi dinler arası eşitsizlik dahil eşitsizlik nasıl ortaya çıkarsa çıksın eşitsizliği meşrulaştıran dinselliğin reddidir.³⁷⁴

Heterodoksinin bu açıdan bakıldığında üç özelliği içinde barındırdığı görülebilir: Öncelikle örfe dayalı ve iktidara dayanarak kendisini var etmiş ortodoksinin kendisini dayatmasına karşı bir başkaldırı yetisine sahip olması, ikinci olarak ortodoksinin dayattığı biricikliğe karşı dinler arasındaki hiyerarşiye karşı her inancı eşit olarak görmesi, üçüncü olarak da heterodoksi üzerinden farklı inanç grupları ile ittifak kurabilecek yetisi ile dayanışmacı bir görüntü sergilemesi. Buradaki üç özelliğe bakıldığında Babailer İsyanı heterodoks inançlar arasındaki ilişkiye ve heterodoks inançların ortodoksi ile ilişkisine güzel bir örnektir. Ayaklanma nedenleri daha öncede değinildiği gibi salt dini gerekçelerle değildir. Ayrıca geçimsel ve toplumsal birçok boyutu da mevcuttur. Fakat inançlar arasında ittifak kurulmasını kolaylaştıran heterodoks niteliklere sahip olmalarıdır.

Baki Öz heterodoksinin özelliklerini kabul edilmiş din ve inanış kurallarına karşı yeni özgün yorumlar getirerek muhalif çizgide durmak, halk bağlamında kalmak olarak verirken;³⁷⁵ Niyazi Öktem ise iyilik ve kul hakkına öncelik vermek,

³⁷¹ A.e., s. 30.

³⁷² A.e., s. 31.

³⁷³ Yalçinkaya, *Kavimkırım İkliminde Aleviler*, s.450.

³⁷⁴ A.e., s. 450.

³⁷⁵ Baki Öz, *Alevilik Nedir?*, 4. Baskı, Der Yayınları, İstanbul, 2001, s. 143.

ibadeti maddi biçimiyle sınırlandırmamak, mürşit, baba, dede önündeki toplanmalarda kendini sorgulamak, Enel hak, vahdeti vücut inancına sahip olmak olarak verir.³⁷⁶ Ahmet Yaşar Ocak ise Heterodoks inançların özelliklerini şu biçimde sıralar: Mehdici, mistik, senkretik karakterlere sahip olmaları.³⁷⁷ Bu tanımlamalar kısmen yetersiz ve yanlışlık içerebilmektedir. Örneğin mistik özelliğe sahip olmak ya da kul hakkına öncelik vermek sadece heterodoksi ile sınırlı olmayabilir. Ya da mesiyani, mehdici karakterde olma gibi yanlış çözümlemelere yol açabilir. Şah İsmail, On iki imam gibi kültlerin yer alması dışarıdan Aleviliği mehdici karaktere sahip olarak gösterse de söz konusu olan burada Hakikatın bedenden bedene dışlatılmasıdır: Ahmet Yaşar Ocak'ın Safevi Hanedanlığı üzerinden verdiği bu kaniya varsa Safevi Hanedanlığı'nın bu özelliği ortodokslarla edindiği söylenebilir.³⁷⁸ Öz, Öktem ve Ocak'ın sınırlı ve sorunlu yaklaşımlarına karşı Reha Çamuroğlu daha kapsamlı ve sistemli bir öğeler bütünü sunar. Bu tanıma göre heterodoksi vahdet-i vücut ve vahdet-i mevcut karşımı bir anlayışa sahip, görünür değil içerik anlamına bağlı kalan (zahiri-batını), doğa ve insan ilişkilerinde tahakkümcü olmayan ve nesnelere de bir *can* atfeden, cinsiyetler arasındaki eşitsizliklere karşı çeşitlilikler içinde birliği vurgulayan bir inanç sistemini ifade eder.³⁷⁹

Alevilik için heterodoksi dışında kullanılan belirleyici niteliği senkretizmdir. Ahmet Yaşar Ocak senkretizmi heterodoks olmanın bir unsuru olarak ele almaktadır. Senkretizm dinsel sistemin adıdır. Bu sistemde çeşitli farklı inanışların karışımı, birleşimi bulunur.³⁸⁰ Senkretik inançlar farklı inançlardan edindikleri unsurları özümseyerek kendi içerisinde devam ettirir. Tanımlamasından da anlaşılacağı üzere senkretizmin Türkçe karşılığı bağdaştırmacılıktır. Senkretizmde değişik kökenli unsurlar karşımından oluşan bir mozaik görünümü vardır.³⁸¹ Alevi inancı da şamanlıktan, Budacılığa, Maniheizmden Hristiyanlığa kadar birçok farklı inanıştan

³⁷⁶ Niyazi Öktem, **Laiklik, Din ve Alevilik Yazıları**, 1. Baskı, Ant Yayınları, İstanbul, 1994, s. 189-190.

³⁷⁷ Ahmet Yaşar Ocak, **a.g.e.**, s. 79-81.

³⁷⁸ Ayhan Yalçinkaya, **Küf: Kurtuluşçu Bir Teoloji için Dede Korkut, Said Nursi ve Ali Üzerine Bir Yorum**, 1. Baskı, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015, s. 245-247.

³⁷⁹ Reha Çamuroğlu, **Günümüz Aleviliğinin Sorunları**, Ant Yayınları, 2 Baskı, İstanbul, 1994, s.88.

³⁸⁰ Ceren Selmanpakoğlu, "The Formation of Alevi Syncretism", **İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, 2006, s. 41.

³⁸¹ Melikoff, **a.g.e.**, s. 43.

gelen unsuru içinde barındırmaktadır. Örneğin dedelik ve musahiplik kurumları konar göçer şaman toplulukların örgütlenmesindeki kam-ozan ve kann kardeşliği kurumlarının devamı, benzeridir. Bunun yanın sıra ruhun yeniden bedene dönüşü gibi Budizm'in unsurlarını, turna sembolizmi gibi Uzak Doğu unsurlarını, Ali'nin doğan güneşle özdeşleştirilmesi gibi Gök Tanrı inancının unsurlarını bulmak da mümkündür.³⁸²

Senkretizm sadece heterodoks inançlar arasındaki açıklığı ifade etmez. Ortodoks inanışlardaki pratikler kendilerini kimlik-inanış temelli ayırtmadığı sürece Ortodoks yaşam pratiklerine de açıklığı ifade eder.³⁸³ Senkretizmin bu yönü dayatmacılığa ve biriciklik anlayışına karşı çokluğu, birbirine açıklığı ve dolayısıyla inançlar arasındaki zorlayıcılığa, hiyerarşiye karşı konumlanmaya denk gelir. Farklılıklara ve çeşitliliklere açıklığı bir sınır çizme amacıyla değil, sınırları aşarak farklı evrenleri bir araya getirerek, onların biricik olma eğilimlerini ortadan kaldırarak “*bir*” evrenin çoğul görünümlerinden başkası olmadıklarını, *bir olanı* bilebilmek için çokluğa mahkum olduğunu belirtmektir.³⁸⁴ Senkretik dinsel sınırları aşma eğilimini ve güvenini sahip olduğu toplumsal örgütlenmeden, örneğin kandaş örgütsel birimlerin farklılığından alır: Bu örgütlenmelerin sağladığı ve topluluğun sahip olduğu aidiyet bağı sayesinde sınırları aşarak farksızlığı işler: “Karşıya geçme, sınırları aşma onu rahatsız etmez. Aksine onu güçlü kılar. Çünkü sınırı geçse de sahip olduğu bağlarını korumaya ve geçişle birlikte tehdit hissinden kurtulmaya başlayacaktır.”³⁸⁵ Bunun aksine kendisini kapattığı ölçüde tehditte hissedecek, kapalılık içerisinde sınırları çizili biçimde yaşayacak zan altında kalacaktır.³⁸⁶

Heterodoksi ve senkretizm kısaca farklı dinsel oluşumunu, buradaki oluşumla birlikte topluluğun kendisini sürdürmesini, farklı dinsel oluşumların aralarındaki ilişkiselliği eden nitelermelerdir. Heterodoks temelli senkretizm farklı dinsel oluşum arasındaki eşitsizliği ve dayatmacılığı yıkan böylelikle otorite karşısında eşitlikçi

³⁸² A.e., s. 43-44 ve 121.

³⁸³ Yalçinkaya, **Pas: Foucault'dan Agamben'e Sivilleşmiş İktidar ve Gelenek**, s. 78.

³⁸⁴ Yalçinkaya, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, s. 452.

³⁸⁵ A.e., s. 452-453.

³⁸⁶ Yalçinkaya, **Pas: Foucault'dan Agamben'e Sivilleşmiş İktidar ve Gelenek**, s. 79.

tavır sergileyen özelliktir. Topluluklar, böylelikle kendilerini eşitler olarak kodlayacak, ittifaka yönelebileceklerdir. İttifakın öznelliği ise sadece kendi biricikliğini dayatan dinsellik ile sınırlı olmaması, farklılıkların aşılarak yeni dayanışma biçimlerinin kendisini göstermesindedir.

2. Alevilikte Tanrı, İnsan ve Ali

Alevilik denildiğinde akla gelenlerden birisi Hz. Ali'dir. Hz. Ali'nin bu topluluklardaki konumu Sünniliktekinden farklı olduğu gibi Şiilikten de ayrışır. Alevi yazınına, deyişlerine bakıldığında Sünnilikteki gibi Hz. Ali diye anılmanın yerine sadece Ali diye anılmanın olduğu görülecektir. Kimi incelemelere göre Aleviler için Ali tanrının kendisi, kimilerine göre Tanrı'nın tezahürü, kimilerine göre peygamberden daha üst konumda yer alan tanrısal bir kişilik olarak ele alınmıştır. Ali'nin Alevilik için ne anlama geldiğini anlayabilmek için bu incelemeleri bir kenara bırakarak Alevilikte tanrı, insan, evrenin ne olarak kurgulandığı ve bunlar arasındaki ilişkinin ne olduğunu incelemek gerekir. Çünkü Tanrı'nın ne olduğu, tanrı-insan arası ilişkinin kurgulanışı Ali'nin tanrı mı, tanrısal özelliğe sahip mi olduğuna dair ip ucu verecektir. Böylelikle Aleviliğin hem Tanrısı hem insanı hem de Ali'si tartışılmış olacaktır.

a. Tanrı-İnsan İlişkisinin Anahtar Kavramları: *Enel Hak, Vahdet-i Vücut, Vahdet-i Mevcut*

Alevilikte tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi anlamak için yazına damga vurmuş Hallac-ı Mansur'un kullandığı enel hak sözü öne çıkar. Hallac-ı Mansur kendini aşarak Tanrı'ya ulaştığını, Tanrı'nın kendinde tecelli ettiğini ifade etmek için Arapçada ben anlamına gelen *ena* ve Tanrı'nın adlarından biri olan *Hakk* sözcüklerinden oluşan *enel hak* tamlamasını kullanmıştır.³⁸⁷ Hallac-ı Mansur'un sözünde somutlaşan bu düşünce ve Aleviliğin Heterodoks niteliği düşünülürse Tanrı ve insan arasında bir birliğin olduğu görülmektedir. Heterodoks inançlarda ortodoks inançların aksine tanrı ve insan arasında hiyerarşik ve düzenleyici, düzeltimci ilişkisinden söz edilemez. Hristiyanlıktaki ve birçok inanç içindeki Heterodoks

³⁸⁷ Esat Korkmaz, **Alevilik ve Aydınlanma**, s. 97-98; Esat Korkmaz, **Alevi Süreğinde-Bektaşî Yolunda Enel Hak**, Baskı Belirtilmemiş, Nefes Yayınları, İstanbul, 1995, s. 9-10.

toplulukların tanrı-insan anlayışı gözetildiğinde *birlik*'in var olmasıdır. Tanrı birliğin sembolüdür ve farklı unsurları-bileşenleri (insan, doğa, evren) temsil eder.³⁸⁸

Heterodokside *enel hakk* kavramına kaynaklık eden iki unsur söz konusudur: *Tenasüh* ve *Hulul*. Tenasüh kavramı ruh ile ilgili olup *ruh göçümü*, *ruh göçü*, *ruh sıçraması*³⁸⁹ anlamına gelmekte olup ruhun bedenden bedene, insandan hayvana geçmesini ifade eder. Göçebe topluluklar açısından bakıldığında anlaşılır olan bu kavramın üç önemli katkısı bulunmaktadır: Birincisi geleceğin önemsenmemesi. Bu durum cennet-cehennem değerlerinin yitirilmesine, ruhun ölmezliği ile ruhu *şimdiki zamana* bağlanmasına neden olur, dolayısıyla da ruh farklı canlılar arasında da göç ederek varlıklar arasında bir tür akrabalık ilişkisi geliştirilir.³⁹⁰ Pierre Clastres'i referans alan Reha Çamuroğlu'na göre kaynağı olan öldürücülüğü ve yok etmeyi olanaksız hale getirerek tahakkümü engelleyeci niteliktedir.³⁹¹ Tanrı'nın insan bedeninde cisimleşmesi olarak tanımlanacak hulul ise daha çok vahdet-i vücut anlayışında kendisini göstermektedir.³⁹² Tanrı'nın Ali bedeninde görünmesi buna örnek olarak gösterilebilir.

Tanrı-insan birliği kendisini Kur'an ve bağlama üzerinden de gösterir. Bağlamaya *telli Kur'an* denilmesi, Muhiddin Abdal'ın "*Görünen Hak'dır gözünde/Söylenen Hak'dır sözünde/İnsanın hattı yüzünde/Hatm-i Kur'anı gösterir*" dizeleri insanda Tanrı'nın Kur'an'la yani sözüyle ve diliyle görünür olduğunu ifade eder.³⁹³

Tanrı ve insan arasındaki birliği ifade etmek için tasavvufta da yer alan vahdet-i vücut ve vahdet-i mevcut kavramlarına göz atmak gerekir. İki anlayış da tanrı-insan arasındaki birliği ifade etmek için kullanılır. Vahdet-i vücut anlayışına göre evrende var olan her şey tanrının gücünün belirişi, onun sıfatlarının ortaya çıkışı

³⁸⁸ Reha Çamuroğlu, *Sabah Rüzgarı: Enel-Hakk Demişti Nesimi*, 1. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 1992, s. 53.

³⁸⁹ Türk Dil Kurumu, *a.g.e.*, (Çevrimiçi) http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bd31b846426b6.03857798 , 25 Ocak 2019.

³⁹⁰ Çamuroğlu, *a.g.e.*, s. 78.

³⁹¹ *A.e.*, s. 79.

³⁹² *A.e.*, s. 79.

³⁹³ İsmet Zeki Eyuboğlu, *Alevilik-Sünnilik: "İslam Düşüncesi"*, 1. Baskı, Hür Yayıncılık, İstanbul, 1979, s.88.

olduğu için tanrıdan vücut bulur, ondan birleşir.³⁹⁴ Her yerde tanrının birer görünümü olan, ondan vücut bulan varlıkların birliği söz konusudur. Tanrı her varlığın dışında ve onların üzerinde yaratıcı olarak görülür.³⁹⁵ Vahdet-i mevcut ise burada vahdet-i vücut anlayışından ayrılmaktadır. Vahdet-i mevcut'a göre Tanrı varlıkların, evrenin sonsuz birliğidir: Evren çeşitlilik içinde birliktir.³⁹⁶ Anadolu Aleviliğinde saf olarak bulunmayan bu anlayışlar kısaca şöyle sınıflandırılabilir: aşkın bir Tanrı'ya işaret eden vahdet-i vücut anlayışı ve aşkın bir tanrının olmadığı varlıkların birliğini ifade eden Tanrı'ya işaret eden vahdet-i mevcut anlayışı.³⁹⁷

b. Ali'nin Yeri

Ali'nin sahip olduğu konum sadece Alevilikle sınırlı olmamakla birlikte farklı inançlarda da kendisine farklı yerler edinir. Sünnilik içerisinde dördüncü halife olarak önemli bir kişilik olurken Şiilikte veli ve mehdi inancının getirisi olarak karşımıza çıkar. Sünnilik daha çok tarihsel olan Ali'yi göz önüne alarak Şiilik ve Alevilikten ayrılmaktadır. Ali'nin konumu Alevilikte tarihsel Ali'den ayrı olarak öğretide ve söylencede farklılaşmaktadır. Kurucu anlatıda yer alan ve Muhammed Peygamber'den kimi zaman ön plana çıkan bir konuma sahiptir, Ali.

Söylencede Ali'nin ana rahminden başlayarak ölümüne kadar anlatıları mevcuttur. Ali daha ana rahmindeyken annesi Fatma Hatun'un göbeğine vurarak onun putlara ibadet etmesini engellemesi, peygamber olacağını bildiği için Muhammed Mustafa'ya selam durması ve onunla konuşması, adını bizzat Tanrı'nın koyması, Kabe'de doğması gibi mitolojik karakterde bir doğum anlatısı vardır.³⁹⁸ Ali'nin gücü ve karakteristik özellikleri destansı bir şekilde anlatılır. Geçmişinde putataparlık olmayan ilk kişi olması, insanüstü güce sahip olduğu düşünüldüğü için babasının O'na Allah'ın aslanı anlamına gelen Esad demesi, öleceğini önceden bilmesi gibi insanüstü ve kutsal bir görünüm sergiler. Rüyasında Muhammed Peygamberi görmüş, O'nun öldürüleceğini bildirmiş, buna karşın hiçbir önlem

³⁹⁴ Reha Çamuroğlu, **Tarih, Heterodoks ve Babailer**, Baskı Belirtilmemiş, Der Yayınları, İstanbul, 1990, s. 127.

³⁹⁵ **A.e.**, s. 127-128.

³⁹⁶ **A.e.**, s. 127 ve 129.

³⁹⁷ Yalçınkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s. 48.

³⁹⁸ Yalçınkaya, **a.g.e.**, s. 40-41.

almamış, cenazesini peçeli birinin alacağını söylemiş ve bu peçeli kişi cenazesini almaya gelmiş, peçenin altındaki kişi yine Ali çıkmıştır.³⁹⁹ Ali Uhud Savaşı'nda çağrıda bulunan Muhammed Peygamber'in yardımına koşmuş, O'nu kurtarmış ve savaşın gidişatını değiştirmiştir.⁴⁰⁰ Daha sonraki başlıklarda ayrıntılı olarak değinileceği gibi Ali kurucu anlatı niteliğindeki Kırklar Meclisi'nde de önemli yere sahiptir. Muhammed Peygamber meclise alınmak için üç girişimde bulunurken Ali bu meclisin başında yer almaktadır. Ali ayrıca Muhammed'in musahibidir ve musahiplik bağının kurulmasından sonra onlar tek vücut görünmüşlerdir. Bu anlatılardan da görüleceği gibi Ali'nin konumunun peygamberden üstün olduğu, kimi zaman da bir oldukları söylenebilir. Kimi Alevi deyişlerinde de “*Evvel odur ahir odur/Tayyib odur Tahir odur/Batın odur zahir odur/Hazır odur nazır odur/Ali Ali Ali Ali*”⁴⁰¹ gibi Ali'ye Tanrı'ya yüklenen sıfatlar yüklenerek O'nu Tanrı konumuna yükseltir.

Tanrı-insan arasındaki ilişkiden yola çıkılarak yapılan sınıflandırmaya bir üçüncüsü de eklenebilir: 1)Aşkın bir Tanrı anlayışı olan vahdet-i vücut, 2)Aşkın olmayan ve varlıkların birliğini ifade eden Tanrı, 3) Aşkın olan ve Ali'nin kendisi olan Tanrı.⁴⁰² Vahdet-i vücud açısından bakıldığında Ali, aşkın olan Tanrı'nın bir tecellisidir. Bu anlayışa en uygun olan İrene Melikoff'un gözlemleridir. Melikoff, Aleviliğin tecelli ve tenasüh anlayışına vurgu yapar. O'na göre Tanrı beşer biçimde tecelli eder, ruh çeşitli görünüş evrelerinden geçerek bedenden bedene, görünüşten görünüşe göç eder.⁴⁰³ Ali de bu görünüşlerden biri olarak karşımıza çıkar. Peygamberin kuzeni ve damadı olan tarihsel kişilik ile ilgisi olmayan Allah'ın en büyük mahzarı, değişik görünüşlerde tecelli eden Ali'dir.⁴⁰⁴ Tarihsel kişilere mitolojik anlamlar verilmesi, onlara mehdi, şah gibi adların verilmesi bu anlayışa dayanmaktadır. Hacı Bektaş, Şah İsmail gibi Alevi uluları her zaman dünyada olan Ali'nin don değiştirmiş birer görünüşleridir.⁴⁰⁵ Vahdet-i mevcut açısından bakıldığında Tanrı varlıkların çeşitlilik içindeki birliği ve sonsuzluğu olarak Hakk

³⁹⁹ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 107.

⁴⁰⁰ Yalçınkaya, **a.g.e.**, s. 43.

⁴⁰¹ Eyuboğlu, **a.g.e.**, s. 60.

⁴⁰² **A.e.**, s. 48.

⁴⁰³ Melikoff, **a.g.e.**, s.103.

⁴⁰⁴ **A.e.**, s. 103.

⁴⁰⁵ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 107.

adını alır ve Hakk Ali’de simgeleşir: O aşkınlığı olmayan, bir mutlaklık ifadesidir ve evren üzerinde belirleyiciliği olmadığı kabul edilir.⁴⁰⁶

Birlik inancı kendisini Allah, Muhammed, Ali üzerine söylenmiş deyişlerde de gösterir. Kimileri bunu Hristiyanlıktaki üçlemeye dayandırsa da Aleviliğin kendi karakteristiğinde Hristiyanlıktakinden büyük farklılık gösterir. Sersem Ali’nin “*Sabah seherinde virdim budur bu/Allah bir Muhammed Ali’dir Ali/Zikrim olan lailaheillah/ Allah bir Muhammed Ali’dir Ali*” deyişinde Allah, Muhammed ve Ali birlikteliği anlaşılabileceği gibi Ali’nin Muhammed Ali adından da yola çıkarak Ali ve Allah birliği de anlaşılabilmektedir.⁴⁰⁷

Ali kültüne bakıldığında yukarıdaki sınıflandırmaların herbirinin katıksız, saf bir biçimde bulunmadığı zaman zaman, yer yer iç içe geçtiği görülebilir. Fakat göz ardı edilmemesi gereken bir durum vardır: Toplulukların sahip olduğu örgütlenme. Toplulukların sahip olduğu siyasal form göz önüne alındığında dinseliliğin ve siyasallığın iç içe geçtiği, bu yüzden de kutsallığı ayırt etmenin mümkün olmadığı, inanç ve örgütlenme ayrımının olmadığı görülebilir. Ali kültü bu inanç-örgüt birlikteliği üzerinden yeniden okunması gereken alana kapı aralar. Bu açıdan yapılan çözümlemeyi Ayhan Yalçinkaya; Ümit Hassan ve dolayısıyla İbn Haldun’un kuramları ile bir açıklamaya girişir ve kandaşlık ilişkileri üzerinden bir yol çizer. Burada karşılaşılan üç önemli kavram vardır: Ant, uran/şiar, alp-örgüt kişisi. “*En eski devirlerde ‘ant’ kelimesi bir yabancı ile kardeşleşme ve dostlaşmayı teyid için yapılan bir töreni ifade edetmiştir.*”⁴⁰⁸ Karşımıza ant ile kan bağı olmayan kişiler arasında kurulan bir ilişki çıkmaktadır. Dolayısıyla bir sonradan kazanılan, edinilen bir ilişki söz konusudur. Yalçinkaya, Hassan’ı referans alarak bu kurulan ilişkinin eyleme dönük olduğunu, assabiyete ilişkili olduğunu, dayanağını burdan alarak akrabalık ve akraba imişçesine birlik arasındaki farkı kaldırdığını bildirir.⁴⁰⁹ Alevilikte anta örnek olarak musahiplik bulunmakta, kan bağı, akrabalık bağı bulunmayan iki kişi arasında kardeşlik ilişkisi kurulmaktadır. Musahiplik dayandığı

⁴⁰⁶ Yalçinkaya, **a.g.e.**, s.50.

⁴⁰⁷ İsmet Zeki Eyuboğlu, **a.g.e.**, s. 65.

⁴⁰⁸ Ümit Hassan, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*, Alan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 132’den aktaran Yalçinkaya, **Küf: Kurtuluşçu Bir Teoloji için Dede Korkut, Said Nursi ve Ali Üzerine Bir Yorumsama**, s. 250.

⁴⁰⁹ **A.e.**, s. 250.

yer Adem ve Cebrail ile başlayarak Muhammed ve Ali arasında sürecektir. Kurulan bu bağın dayanağı mitolojik olarak temellendirilecek yani topluluk için kurucu olan bu bağ yine Ali'nin söylencedeki yerini referans gösterecektir.

Yalçinkaya'nın çözümlemesinde dikkate aldığı ikinci kavram uran ya da şiarıdır.

Şiar, kabilenin ya da kabile-üstü federasyonların gelişimi 'taşıyan' faktör olarak, insan üretici gücünün belirli bir somutlaşma anında oluşan bir eylem, hem de genel olarak eylem'in simgeleşmesidir. Şiar'ın temel işlevi, kabile üyeleri arasındaki birliği 'tazelemek', ortak bir gayret ve cesaret güdüsü yaratmaktır. Şiar, kabilenin kabilenin 'şanlı' geçmişi ve onur verici geleneklerin simgesi sayılır. Dar anlamda, savaş ve mücadelenin, 'en kızgın bir anında ya da çok tehlikeli bir durumda kabile atasının adını, kabileye ismini veren yiğitlik simgesini' gayrete getirici ünlemlerle birlikte haykırmaya, şiar denir. Kabile üyesi, kabilenin şiarını bir yardım çağrısı olarak barındırdığında, en yakınındaki kandaşı ya da kandaşları, her ne hal içerisinde bulunursa bulunsunlar derhal yardıma koşmak durumdadırlar, koşacaklardır. Bu davranış ortak tavrın yerleşmiş ve doğal biçimidir; fedakarlık sayılmaz.⁴¹⁰

Yalçinkaya bu tanımdan yola çıkarak "*Medet Ya Ali*" çağrısını çözümler: Burada medet beklenen, çağrı yapılan Ali ya da dışarıdan bir kurtarıcı değil, Ali üzerinde simgeleşen kandaşlığın kolektif aksiyonerliğidir.⁴¹¹ Kişi Ali üzerinden kendisini evrene katmakta, onunla özdeşleşmekte ve ona ait olmak; kendisini cesaretlendirerek mücadele iradesini, savaşma gücünü tazelemektedir.⁴¹²

Şiar'dan sonra Yalçinkaya üçün kavram olarak Alp: örgüt kişisini seçer. Yine burada da Hassan'ın tanımlamasını vererek işe başlar. Topluluk sahip olduğu demokrat, hoşgörülü niteliğiyle erliğini birleştirdiğinde, Göktürk yazıtlarında bilge ve erdemli olmayı gerektiren alplik, örgütten kişiye yansır: Sadece askeri yiğitliği

⁴¹⁰ Ümit Hassan, Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler, Alan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 148'den aktaran Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 259.

⁴¹¹ **A.e.**, s. 260.

⁴¹² **A.e.**, s. 260.

değil aynı zamanda kandaş doğrulu içeren alplik kandaşlığın kolektif aksiyonunun kişilerce yürütülebleceği inancının gelenekselleşmesi, bu geleneğin soylu yiğitlerde somutlaşmasını ifade eder.⁴¹³ Alevilikte Ali'nin savaşçı ve kahraman niteliğinin yanı sıra erdemli ve bilge kişiliğe sahip olduğu göz önünde bulunulursa Ali'nin alplik için, kandaşlığın simgesi için uygun bir zemine sahip olduğu söylenebilir.

Yalçinkaya'nın çözümlemesi örgüt-inanç birlikteliğine ve topluluğun yapısına dair daha çok bilgi sunmaktadır. Kandaş topluluklardaki örgütlenme ve inanç arasındaki ilişkinin açıklanması Alevi toplulukların dayanışmacı, otorite olan ilişkileri, eşitlikçi yapısını vurgular. İleride de değinileceği üzere; Tanrı ile insanın arasındaki hiyerarşik ilişkinin kalkarak birliğin sağlanması topluluk içindeki eşitliğin ve dayanışmacı ağların korunmasını ve birinin çıkararak Tanrı'nın sözünü ele geçirmesini engeller niteliktedir.

3. Kurucu Anlatı: Kırklar Meclisi

Toplulukların sözlü olarak aktardıkları ve doğaüstü olayların işlendiği anlatıları vardır. Bu anlatılar basit efsanelerin, kahramanlıkların geçtiği birer öykü değildir. Topluluğun varlığını, sahip olduğu anlayış ve örgütlenmenin nereden geldiğini anlatan birer söylencedir, bu anlatılar. Topluluğun anlam dünyasını yansıtır ve doğaüstü görülen her olay ve kişinin gerçekte birer karşılığı vardır. Kırklar Meclisi ve cem ayini arasındaki ilişkiden, Alevi topluluğu içindeki eşitlikçi, dayanışmacı yapıya ilişkin izler bu söylencenin içerisinde yer alır. Dolayısıyla söylence sadece basit bir anlatıdan ibaret değildir. Topluluğun anlam dünyasını, sahip olduğu değerlerini anlayabilmek için söylencelere bakmak gerekecektir.

Mitin en önemli özelliği bir gerçekliğin nasıl yaşama geçtiğini, uygulamaya koyulduğunu göstermesidir.⁴¹⁴ Mitler, bu yüzden kurucu olana vurgu yapar. Topluluk sahip olduğu kurum ve değerleri bu söylencelere dayandırarak sürdürmeye devam eder. Ortada topluluk için bir kuruluş ve bu kuruluşa dayandırılan uygulamaların sürdürülmesi söz konusudur. Söylencedeki kişilerin doğaüstü

⁴¹³ Ümit Hassan, Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler, Alan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 138'den aktaran Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 2612.

⁴¹⁴ Mircea Eliade, **Mitlerin Özellikleri**, çev. Sema Rifat, 2. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017, s. 17.

özellikleri vardır, yapıları bunun üzerinden kutsallıkla tanımlarlar. Topluluk kendi için dünyayı gerçek anlamda kuran ve var olduğu duruma getiren kutsallıkla tanımlama yapar.⁴¹⁵ Kurucu söylencenin kurucu olma özelliğinden kaynaklanan başa, en saf olana dönme arzusu da yatar. Bu yüzden kurucu söylencede anlatılanlar topluluk için örnek model teşkil eder.⁴¹⁶ Topluluk kurucu söylencede anlatılanlara uygun olarak ayinlerini ve uygulamalarını gerçekleştirmeye çalışır. Topluluk bu modele uygun hareket ederken amacı söylencesel öyküsünü hatırlamak değil, aksine yeniden gerçekleşme aşamasına getirmektir.⁴¹⁷ Topluluk şu an var olanın sırrına vararak kendini yeniden üretmektedir.

Kuramsal olarak kurucu söylencenin tanımına bakıldığında Alevi topluluğu için de Kırklar Meclisi'nin kurucu söylence niteliği taşıdığı görülmektedir. Cem törenlerinin buradan geldiği, cem törenlerinde gerçekleştirilen ritüellerin –semah gibi- Kırklar Meclisinde de yapıldığı görülmektedir. Aradaki bağlantıyı kurabilmek için kısaca Kırklar Meclisi söylencesine bakılabilir. Söylence aktarılan kaynaklar arasında farklılık gösterse de büyük noktalarında benzerlik söz konusudur. Buyruk'ta yer alan Kırklar Meclisi söylencesi şöyledir:

Hız. Muhammed bir sabah erken Miraç'a gidiyordu. Ansızın yoluna bir aslan çıktı. Aslan üzerine kükremeye başladı. Muhammed ne yapacağını şaşırdı. Birden ses duydu: 'Ey Muhammed, tüzüğünü aslanın ağzına ver!'. Muhammed söyleneni yaptı. Yüzüğünü aslanın ağzına verdi. Aslan nişanı alınca sakinleşti. Muhammed yoluna devam etti. Göğün en yüksek katına erişti. Orada dostuna kavuştu. Onunla doksan bin söz konuştu. Bunun otuz bini şeriat üzerine idi, inananlara indi. Kalan altmış bini ise Ali'de sırroidi.

Cennette Hız. Muhammed'e bal, süt ve elmadan oluşan yemek geldi. Bunlar özellikle seçilmiş yiyeceklerdir. İnsan için sütün yüz yararı, balın yüz yararı bulunuyordu. Elma da katılınca bu üç yiyeceğin bin bir yararı bulunuyordu. Balın peteği insanın mayası, sütün memesi ana rahmi, elmanın

⁴¹⁵ A.e., s. 17.

⁴¹⁶ A.e., s.23.

⁴¹⁷ A.e., s. 26.

kabuğu derisi sayılırdı. Tanrı süte sevgiyi, bala aşkı, elmaya dostluğu bağışladı.

Muhammed, Miraç'tan dönerken şehirde bir kubbe gördü. Bu kubbe ilgisini çekti. Yürüyüp onun kapısına vardı. İçeride birileri sohbet ediyordu. Hz. Muhammed, içeri girmek için kapıyı vurdu. İçerden bir ses geldi: 'Kimsin, ne için geldin?' diye sordu. Hz. Muhammed: 'Ben peygamberim. Açın, içeri gireyim. Erenlerin güzel yüzlerini göreyim!' diye karşılık verdi. İçerden: '*Bizim aramıza peygamber sığmaz. Var, peygamberliğini ümmetine yap.*' dediler. Bunun üzerine Muhammed kapıdan çekildi. Tam gideceği sırada Tanrı'dan bir ses geldi. '*Ey Muhammed, o kapıya var.*' diye buyurdu. Tanrı'nın bu buyruğu üzerine Muhammed, yeniden o kapıya varıp kapıyı çaldı. İçerden: '*Kim o?*' diye sordular. Hz. Muhammed: '*Ben peygamberim. Açın, içeri gireyim, mübarek yüzlerinizi göreyim.*' dedi. İçerden: '*Bizim aramıza peygamber sığmaz, ayrıca bize peygamber gerekli değil.*' dediler. Tanrı'nın elçisi bu sözler üzerine geri döndü. Oradan uzaklaşacağı sırada Tanrı yeniden buyurdu: '*Ey Muhammed, geri dön. Nereye gidiyorsun? Var o kapıyı arala.*' Tanrı'nın Elçisi yine o kapıya vardı. Kapının tokmağını çaldı. İçerden 'Kimsin?' diye ses geldiğinde '*Yoktan var olmuş bir yoksul oğluyum. Sizi görmeye geldim. İçeri girmeme izin var mı?*' diye karşılık verdi. Yeniden dönüp geri geldiğini bildirmedi. O anda kapı açıldı. İçerdekiler: 'Merhaba, hoş gelip uğur getirdin; gelişin kutlu olsun, ey kapıları açarı!' diye karşılayarak içeri çağırdılar.

O mecliste Kırklar oturmuş, aralarında söyleşiyorlardı. Peygamber Hazretleri: '*Kutsal kapı, hayırlar kapısı açıldı. Bismillahirrahmanirrahim!*' İçerde otuz dokuz inanmış can oturuyordu. Muhammed bakınca bunların yirmi ikisinin er, on yedisinin bacı olduğunu gördü. '*Muhammed peygamber geldi.*' diye gaipten bir ses geldi. Muhammed içeri girmesi için, insanlar ayağa kalktılar. Tümü ona yer verdi. Hz. Ali de o mecliste idi. Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin yanına oturdu. Ama onun Hz. Ali olduğunu anlamadı.

Hz. Muhammed'in aklında bir takım sorular belirdi. '*Bunlar kimler? Tümü aynı düzeyde. Büyükleri hangisi, küçükleri hangisi?*' diye düşündü. Soru sormayı gereksiz görüyordu. Ama dayanamadı: '*Sizler kimlersiniz? Size kim derler?*' Diye sordu. İçerdekiler: '*Biz Kırklarız.*' diye karşılık verdiler. Hz.

Muhammed: *‘Peki sizin ulunuz kim, küçüğünüz kim, ben anlayamadım.’* Dedi. Kırklar: *‘Bizim ulumuz da uludur. Küçüğümüz de uludur. Bizim kırkımız birdir, birimiz kırktır.’* diye karşılık verdiler. Hz. Muhammed: *‘Ama biriniz eksik, o biriniz ne oldu?’* diye sordu. Kırklar: *‘O birimiz Selman’dır. Taşraya çıktı. Pars’a gitti. Ama niçin sordun? Selman da burada Onu da aramızda say.’* dediler. Hz. Muhammed, Kırklar’dan bunu göstermelerini istedi. O zaman Hz. Ali kutsal kolunu uzattı. Kırklar’dan biri *‘Destur!’* diyerek Hz. Ali’nin koluna bıçak vurdu. Hz. Ali’nin kolundan kan damlamaya başladı. Bu sırada tüm Kırklar’ın bileğinden kan akıyordu. O anda pencereden bir damla kan girip orataya damladı. Bu kan, taşrada bulunan Selman’ın kolunun kanıydı. Sonra Kırklar’dan biri Hz. Ali’nin kolunu bağladı. Öbür Kırklar’ın da tümünün kanı durdu.

O sırada Pars’tan Selman’ın geldiğini gördüler. Selman bir üzüm tanesi getirdi. Kırklar bu üzümü getirip Hz. Muhammed’in önüne koydular: *‘Ey yoksullar hizmetkarı, bize bir hizmet et de bu üzüm tanesini bize paylaştır.’* dediler. Hz. Muhammed duruma baktı. *‘Bunlar kırk kişi, üzüm tanesi bir tane. Ben bu üzümü nasıl böleyim?’* diye düşünceye daldı. O anda Tanrı, Cebrail’e: *‘Sevgilim (Muhammed) zorda kaldı. Tez yetiş, cennetten bir nur tabak al, ilet. O üzümü bu tabak içinde ezip şerbet eylesin. Kırklar’a verip içirsin.’* diye buyurdu. Cebrail cennetten nurdan yapılmış bir tabak alıp, Tanrı’nın Elçisi’nin karşısına geldi. Tanrı’nın selamını ileterek o tabağı Muhammed’in önüne koydu. *‘Şerbet eyle, ey Muhammed!’* dedi. O sırada Kırklar, Hz. Muhammed üzümü ne yapacak diye seyrediyorlardı. Birden, Hz. Muhammed’in önüne nurdan tabağın belirdiğini gördüler. Tabak güneş gibi ışık veriyordu. Hz. Muhammed, tabağın içine bir damla su koydu. Sonra parmağı ile o üzüm tanesini nurdan tabak içinde ezip şerbet eyledi. Tabağı Kırklar’ın önüne koydu. Kırklar o şerbetten içtiler. Tümü ilk yaratılıştaki gibi sarhoş oldular. Oturdıkları yerden kalktılar. Bir kez *‘Ya Allah!’* diyerek el ele verdiler. Üryan ile büryan semaha girdiler. Muhammed de bunlarla birlikte semaha girdi. Kırklar’ın semahı ilahi bir nur içinde sürdü. Semah ederken Hz. Muhammed’in başından mübarek imamesi düştü. İmame kırk parça oldu. Kırklar’ın her biri bir parçasını aldı. O parçayı etek yapıp kuşandılar.

Hz. Muhammed bunlara pirlerini ve rehberlerini sordu. Kırklar: *‘Pirimiz Şah-ı Merdan Ali’dir; kuşkusuz, tartışmaz ve rehberimiz, Cebrail*

Aleyhisselam'dır.' dediler. Bunun üzerine Hz. Muhammed Hz. Ali'nin orda olduğunu anladı. Hz. Ali Hz. Muhammed'in yanına doğru yürüdü. Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin geldiğini görünce saygı ve sevgi ile eğilerek Hz. Ali'ye yer gösterdi. Kırklar da Hz. Muhammed'e katılarak, Hz. Ali karşısında saygı ile eğilerek, yol açıp yer gösterdiler. Bu sırada Hz. Muhammed, Hz. Ali'nin parmağındaki nişan-ı mührü gördü.⁴¹⁸

Buyruk içinde de geçen Peygamber ile Ali'nin musahip olması, "Mürşit", "Rıza" söylenceleri gibi Kırklar Meclisi söylencesi de inançlarının kökenini açıklamaya ve kanıtlamaya çalışır. Kırklar Meclisi söylencesi yukarıda da değinildiği gibi Alevi toplulukların Cem ayininin, bu ayindeki ritüellerin kökenini verirken Alevilerin toplumsal dokusuna ilişkin birçok izlediği de içinde barındırır. Bu izlekler sırasıyla eşitlikçi, paylaşımcı ve dayanışmacı yapıya vurgu yapar. Öncelikle Hz. Muhammed'in Kırklar'ın yanına girmeye çalışırken Kırklar ile yaptığı konuşmaya bakılabilir. Hz Muhammed, kimsin sorusuna karşılık olarak ne zaman peygamber olduğunu dile getirirse Kırklar tarafından geri çevrilmiştir. Buna soruya karşılık 'yoksul oğlu' -bazı yerlerde hadimül fukara/yoksulların hizmetkarı olarak geçer⁴¹⁹- olduğunu söylediğinde Kırklar'ın yanına girebilir. Kırklar için O'nun peygamber olmasının bir önemi yoktur. Muhammed meclise ancak kimliğini, sahip olduğu toplumsal konumu bırakarak girebilir. Cem törenine girerken topluluk üyelerinin sahip oldukları kimliklerini bırakarak girmeleri söylencenin Alevi toplulukların yaşantısına yansımaları oluşturur. Tıpkı Cem törenine kadın ve erkeklerin birlikte girmesinin Kırklar Meclisi'nin bir yansıması olması gibi. Kırklar Meclisi söylencesinde toplumsal konumun önemsizleşmesine Muhammed'in ulu ve küçükleri ayırt edememesi ve Kırklar'ın buna cevap olarak küçüklerin de uluların da ulu olduğunu belirtmesidir. Kırklar'ın içinde ululuk ve küçüklük ayrımı ortadan kalkmakta herkes ulu olarak nitelendirilmektedir. Kırklar'ın içinde herkesin bir olması, Muhammed'in Ali'yi tanıyamaması sahip olunan kimliklerin bırakıldığını herkesin tanınmayacak biçimde eşit 'bir' değere sahip olduğunu gösterir. Söylence topluluk içindeki uygulamalara bakıldığında kadın-erkek, peygamber-ümme

⁴¹⁸ *Buyruk*, Haz. Fuat Bozkurt, 2. Baskı, Kapı Yayınları, 2005, s. 13-18.

⁴¹⁹ *A.e.*, s. 15.

arasındaki farklılığın kalkmasını yansıtmaktadır. Eşitliğe vurgu yapan bir diğer örnek ise Muhammed'in bir üzüm tanesini Kırklar'a paylaşmaya çalışmasıdır. Herkese pay edebilmek için Tanrı'nın bildirimiyle Cebrail yardıma koşmuş ve ona yordam göstermiştir. Eşitliğe yorulabilecek bir diğer gösterge Muhammed'in imamesinin düşerek kırk parçaya bölünmesi ve Kırklar'ın herbirinin etek yapıp bürünmesidir. Tanrı'nın elçisine olan imamenin Kırklar arasında paylaşılması topluluğun üzerinde bir kişinin yükselmesine karşı topluluğun eşitlikçi tepkiler vererek onu herkese eşit biçimde yayacak şekilde paylaşılmasına örnek verilebilir.

Kırklar Meclisi söylencesindeki tek bir üzümü paylaşma, imamenin herkeste etek olması, Ali'nin kolu kesildiğinde diğerlerinin de kesilmesi, Ali'nin kesilen kolundan akan kan durunca diğerlerinin de kanamasının durması eşitliğin yanı sıra paylaşımcılığa ve dayanışmaya, birlikteliğe de vurgu yapar. Topluluk içinde tek bir kişinin yaşadığı sorunun topluluğun diğer üyelerini de etkilemesi, bu sorun giderildiğinde diğer üyelerinde o üyeyle birlikte sağlığına kavuşması birliğe ve dayanışmaya vurgu olarak okunabilir. Cem töreni sırasında görgü yapılırken topluluk üyelerinin tümünün rızalığının aranması söylencedeki birliğin yansıması olarak görülebilir. İmamenin Tanrı'nın elçisinden düşerek Kırklar'ın hepsinde etek olması sahip olunan bir değer topluluk üyelerine eşit şekilde yayılması, böylelikle paylaşımcılığa, paylaşımcılıkla birlikte dayanışmacılığa vurgu yapar. Dayanımcı anlayışa söylenceden verilebilecek diğer örnek Kırklar'ın yaptığı '*kırkımız birdir, birimiz kırktır.*' vurgusudur. Kırkının bir olması, kırkının da eşit 'bir' değere sahip olduğunu ifade ederken, içlerinden birinin kırkı olması onların arasındaki birlikteliğe, buna dayanarak da dayanışmacılığı ifade eder.

Söylenceden ve söylencenin kurumsal tanımından yola çıkılarak yapılan çözümlemeye göre Alevi topluluk içindeki eşitlikçi, dayanışmacı ve ortak paylaşımcı yapının birçok izi söylencenin içerisinde yer almaktadır. Söylencelerin özellikleri dikkate alındığında topluluğun söylencede geçenleri gerçek yaşamda vurgulaması, o anlatılana geri dönüşü ya da oraya varmak istemesi topluluğun eşitlikçi, paylaşımcı ve dayanışmacı tepkilerle kendini sürdürdüğü ve kendini yeniden üretmeye çalıştığı söylenebilir.

4. Dedelik:

Dedelik kurumu Alevi topluluğun örgütlenmesinde önemli yere sahiptir. Alevi topluluğun bir parçası olan dede olmaksızın cem töreni gerçekleştirilemez. Bu yüzden cemdeki on iki hizmet sıralamasında dedelik birinci sırada yer alır.⁴²⁰ Dedelik hizmeti cemin yürütülmesi için önemli bir role sahip olsa da dedeliğin topluluk içindeki yerine ilişkin birçok görüş, değerlendirme ve inceleme mevcuttur. Bazı kaynaklar dedeliği ruhban sınıfı gibi görmekte; bazı kaynaklar ise Aleviliğin görece eşitlikçi yapısına uygun, ruhban sınıfının sahip olduğu otoriteden ve hiyerarşiden yoksun bir kurum olarak ele almaktadır. Tezin konusu gereği dedeliği hiyerarşik bir üstünlüğe ve bunun getirdiği otoriteye sahip ruhban sınıfı olarak ele alan görüşten ayrılarak dedeliğin sahip olduğu ve Alevilik içindeki eşitlikçi saiklere vurgu yapan bir kurum olarak incelenecektir.

Dede sözcüğünün anlamına ilişkin Alevi topluluğu içerisinde yer alan kuruma ilişkin TDK'de bir karşılık yoktur. Günlük dilde dede “torunu olan erkek, büyükbabadan başlayarak geriye doğru atalardan her biri”⁴²¹ olarak kullanılırken TDK'ye göre yine “Mevlevi tarikatında çile doldurmuş dervişlere verilen unvan”⁴²² olarak tanımlanmaktadır. TDK'den başlangıcı almak gerekirse dedenin saf soy bağına karşılaman anlamının dışında toplumsal kurumların içerisindeki belirli niteliğe sahip kişiler olarak da tanımlanmaktadır. Alevilik içerisinde de dedelik topluluk içerisindeki belirli niteliğe sahip kişilere karşılık gelir. Ali Yaman dedelik üzerine yazdığı tezinde “dede” sözcüğünün Oğuzca kökenli olduğunu, “baba, ced, ihtiyar” anlamında bunun yanı sıra da Anadolu'da ata, baba sözcükleri gibi efsane kahramanları ve din uluları için de kullanıldığını söyler.⁴²³ TDK'de ve Ali Yaman'ın incelemesinde olduğu gibi dede sözcüğü soy için kullanılan bir ad olmaktan ziyade toplumsal kurumlarda ve söylencelerde yer edinmiş kişileri de tanımlamak için kullanılmaktadır. Benzer tanımlamayı Harun Yavuz da yapmaktadır. Arapça ve

⁴²⁰ Yalçınkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s.92.

⁴²¹ Türk Dil Kurumu, **a.g.e.**, (Çevrimiçi)

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5ca1b58d0486d7.76955870, 10 Nisan 2018.

⁴²² **A.y.**

⁴²³ Ali Yaman, **Alevilikte Dedelik ve Ocaklar**, Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2004, s. 81.

Farsçaya Türkçeden geçen “dede” sözcüğünün ilk kullanımına 11. yy’de yaşamış olan Kaşgarlı Mahmut’un Divan-ı Lügati’t Türk eserinde rastlanır. 13. yy’dan itibaren Anadolu’da dini önderler ve ulusal kahramanlar için kullanılan “ata, baba, ahi, abdal” sözcükleri gibi yaygın olarak kullanılmıştır, ayrıca tasavvuf ve tarikat geleneğinde önemli yer tutmakta Bektaşî ve Mevlevî tarikatları içerisinde kullanılmaktadır.⁴²⁴ Dede Korkut, Dede Garkın gibi kendilerine dede denilen birçok kişi vardır. Bu kişilerin en önemli özelliği topluluk içinde önemli özelliklere sahip olmaları ve dönemin kahraman, önder konumunda olmalarıdır. İslamiyet öncesi inanç ve siyasal örgütlenmenin, Şaman geleneklerinin izlerini taşıyan Alevilikte dedeliğin kökeni Kırklar Meclisi’ne dayandırılmaktadır. Kırklar Meclisi’nde Ali’nin postu Muhammed’e verdiği mürşitlik ve dedeliğin buradan geldiğine inanılmaktadır.⁴²⁵ Toplulukların sahip olduğu kurumları meşru bir yere oturtması için söylencelerle kurumları topluluğun kuruluş mitine dayandırdığı göz önüne alınınca dedeliğin Alevilik açısından hayati öneme sahip olduğu görülmektedir. Dedeliğin kurucu mit ile bağı sadece Ali ve Muhammed arasındaki ilişkiden kaynaklanmaz. 12 İmam inancı sonrası dedeliğin nasıl kurumsallaştığına ilişkin anlatılara da yer verilir. Bu anlatıya göre “On ikinci imam Muhammed Mehdi’nin kaybolmasından sonra Ali soyluları olan seyyidler ‘dedelik’ unvanıyla ve kendi ön adlarını taşıyan ‘ocaklar’ kurmuşlardır. Başlangıçta on iki imama izafeten on iki ocak vardı, daha sonra seyyid ocaklarının sayısı kırka çıkmıştır.”⁴²⁶

Kaybolan on ikinci imam sonrasında oluşan dedelik belirli bir soy üzerinden ilerler. Dedelerin peygamber ve Ali soyundan geldiğine inanıldığı için “seyyid” adıyla anılırlar. Dede ve ailesi soyunu kanıtlamak için belli dergahların ve Nakibül Eşrafların onaylarının olduğu belgeler taşırlar.⁴²⁷ Alevi inancındaki “El ele, el hakka” ilkesi dedelik örgütlenmesinde kendisini gösterir: Anadolu’daki köy ve obalar dedelere, dedeler çeşitli yerlerde bulunan ocaklara, dede ocakları da birbirine bağlıdırlar.⁴²⁸ Ali Yaman’ın eserine göre hiyerarşi sadece topluluk ve dede arasında

⁴²⁴ Harun Yavuz, “Alevilerde Dedelik Kurumu,” **Alevilik**, Haz. İsmail Engin ve Havva Engin, Kitap Yayınevi, 1. Baskı, 2004, İstanbul, s. 321-322.

⁴²⁵ **A.e.**, s. 322.

⁴²⁶ **A.e.**, s. 323

⁴²⁷ Yaman, **a.g.e.**, s.80.

⁴²⁸ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 96.

yoktur. Bunun yanı sıra ocakzade dedeler arasında, “El ele, el hakka” ilkesi gereği, görev bölümüne dayalı iç hiyerarşi bulunmaktadır: “1)Mürşit, 2)Pir, 3) Rehber”⁴²⁹ Hiyerarşik dizilime göre en altta rehber, -farklılık gösterse de-genellikle sonra pir, en üstte ise mürşit bulunmaktadır. Hiyerarşik görev bölüşümü aynı ocak içinde olabileceği gibi bu üç makam farklı ocaklardan da olabilir.⁴³⁰ Dedelik cemdeki bir görevken pirlık, mürşitlik her dedenin kamilleştikçe gelebileceği fakat bir zorunluluğunun olmadığı birer makamdır.⁴³¹ Pir olmak için Muhammed-Ali soyundan gelmek, bu soyla övünmemek, hakikat ile yol sürmek, tarikata göre oturup kalmak, kendi sözünü değil mürşitten aldığı sözler ya da Kur’an’dan alıntılarla konuşmak gerekir.⁴³² Alevi topluluğu için önemli olan razı olma dedelik, pirlık için de geçerlidir. Topluluk razı olmadan dede cemde dedelik yapamaz. Pir de talip ve dedeler gibi topluluğun rızasını almadan iş yapamaz; çünkü rızasız “yol” olmaz.⁴³³ En üst başvuru makamı olan mürşit, düşkün ilan etmede karar vermekten kaçınma ya da karar vermekte yetersiz kalma durumlarında talibi Düşkünler Ocağına yollayabilir.⁴³⁴

Dede olabilmek için dede soyundan gelmek gerekir. Fakat dede soyundan gelen dede bulunmadığı durumlarda dedelik hizmetlerine gerek duyulabilir. Bu durumda dedelik hizmetini görmek üzere ocakzade dede tarafından tayin edilen kişiler görev yapar. Bu kişilere *mürebbi* denir.⁴³⁵ Dedenin olmadığı yerde görevlendirilmiş ya da dede soyundan gelmeyip topluluk tarafından dede sıfatıyla anılan ve dedelik yapan kişilere dikme dede de denilmektedir. Buna örnek olarak Pazarcık yöresindeki Mehmet Baba gösterilebilir. Mehmet Baba yöredeki halk tarafından kişiliği efsaneleştirilmiş Elif Ana’nın oğludur. Elif Ana’ya halk tarafından

⁴²⁹ Yaman, **a.g.e.**, s. 81.

⁴³⁰ **A.e.**, s.141-142.

⁴³¹ Kırmızı, **a.g.e.**, s.74.

⁴³² **A.e.**, s.75.

⁴³³ Ali Duran Gülçiçek, **Alevilik (Bektaşilik, Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İnançlar**, Cilt 2, 1.Baskı, Anadolu Etnografyası Araştırma ve Kültür Merkezi Yayınları, Köln, 2004, s.645.

⁴³⁴ **A.e.**, s. 81.

⁴³⁵ **A.e.**, s. 139.

atfedilen nitelikler nedeniyle oğlu Mehmet Baba ocaklı olmadığı halde ocaklı olarak kabul görmekte ve cem ayinlerini yürütmektedir.⁴³⁶

Dedelik açısından soyun diğer önemli noktası evliliklerdir. Dede soyundan gelenler ancak dede soyundan gelenlerle evlenmekte, dedenin talibiyle evlenmesi engellenmektedir. Alevilik içerisinde yaygın olarak dede soyundan gelenler aynı ocağa bağlı olan belirli soydan gelen kişilerle evlenmekte ya da aynı ocak mensubu olmasa bile, evlenilen kişi ocakzade olmaktadır.⁴³⁷

Dedelik için soy önemli bir koşul olsa da yeterli değildir. Dedenin yerine geçecek birçok erkek çocuğu olabilir. Çocukların her birinin soydan kaynaklı dede olma hakkı bulunsa da hepsi bu göreve gelemeyiz. Dedenin yerine geçecek çocukların dede olabilmesi için dedelik görevini yerine getirebilecek niteliklere sahip olması gerekir. Örneğin dedelik hizmetinin gerektirdiği donanıma sahip olunması, halka örnek olabilecek biri olunması, Aleviliğin buyruklarına uyması⁴³⁸ gibi.

Dedeliğin bir diğer önemli özelliği de gezgin olmasıdır. Dedelik Ortodoks inançlardaki gibi yerleşik din adamlığı, ruhani liderlikten farklılaşır. Dedeler gezerek kendilerine bağlı taliplerin bulunduğu yerlere giderek cem düzenlerler. Alevilikte yaygın olan uygulamaya göre dedeler sürekli oturdukları yerde, kendi köylerinde dedelik yapamamakta ve taliplerinin kolayca ulaşabileceği uzaklıkta bulunmamaktadırlar.⁴³⁹ Çorum yöresi dedelerinin Doğu Anadolu bölgesinden gelmesi gibi. Anadolu’da çeşitli yörelere yayılmış Aleviliğin hepsinde böyle uygulama olmamakta coğrafi olarak farklılaşmaktadır. Örneğin Ordu/Ünye’deki Alevi köylerinde dedelerin talipleriyle aynı köyde yaşadığı görülmektedir.

Dedeliğin Ortodoks din adamlarından ayıran bir diğer özellik de dedeliğin bir meslek olarak icraat edilmemesidir. Dedelik bir görev, hizmet olarak gerçekleştirilmekte fakat karşılığında para kazanma ya da dedenin yaşamını idame ettirecek gelir kazanmak amacıyla gerçekleştirdiği bir hizmet değildir. Bunun en

⁴³⁶ Dilek Kızıldağ Soileau, “Alevilikte Ziyaret Geleneğine Bir Örnek: Elif Ana,” **Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik: Tarih-İnanç-Kimlik-Ritüel**, Der. Yalçın Çakmak ve İmran Gürtaş, 1. Baskı, İletişim Yayınları, 2015, s. 513-515.

⁴³⁷ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 170.

⁴³⁸ Yalçınkaya, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, s.356.

⁴³⁹ **A.e.**, s.354.

büyük örneği Ali Yaman'ın yaptığı araştırmadır. 110 dede ile yapılan görüşmede dedelere mesleki durumları sorulmuş, %52'si emekli, %23'ü çiftçi, %13'ü esnaf geri kalanı da öğretmen, memur v.b. mesleklerden olduklarını söylemiştir.⁴⁴⁰ Dedelerin emekli olmaları yaşla ilgili olarak daha önceden meslekleri olduğunu gösteren bir nitelemedir. Yapılan araştırmada da görüldüğü gibi dedelik yaşamı idame ettirecek, süreklilik arz eden meslek değildir. Dedeler gittikleri köylerde yürüttükleri hizmetten dolayı *hakullah* ya da *nezir* denilen karşılık alsa da bu süreklilik arz eden ve kendini tüm yıl boyunca yeniden üretmesine yetecek bir gelir değildir.⁴⁴¹ Hakullah topluluğun dedeye hizmet için verdiği bir karşılık olsa da topluluk hakullah verme yükümlüğünde değildir.

Dedeliğin topluluk içindeki yerine bakıldığı zaman bir diğer önemli koşul da rızadır. Alevi topluluğu için rıza büyük bir öneme sahiptir. Rıza hem topluluğun resmi üyesi olması için hem de topluluğun sürekliliğini sağlamak için şarttır. Rızanın önemi sadece insanla sınırlı değildir. Alevi topluluk için rıza o kadar önemli yere sahiptir ki kurban edilecek hayvanın dahi rızası aranır. Topluluk için bu kadar öneme sahip olan rızadan dedelerin bir bağımsızlığı bulunmaz. Her ne kadar soya dayansa, kişinin bunu yerine getirecek nitelikleri olsa da topluluğun rızası alınmadan dedelik hizmeti yerine getirilemez.⁴⁴² Dedelik her ne kadar soy bağına bağlı olarak kazanılsa da topluluk içinde rıza olmaksızın yürütülebilecek bir hizmet değildir. Dede görevini yerine getirmezse topluluk tarafından dışlanabilir⁴⁴³, topluluk razı olmazsa dedelik postuna oturtulmayabilir.

Dedelik her ne kadar topluluk içerisindeki kurumu tanımlasa da topluluk üyelerinin tabi olduğu birçok kural ve yaptırımdan bağımsız değildir. Bu kural ve yaptırımlardan en önemlisi kuşkusuz düşkünlüktür. Düşkünlük yaşam boyu ya da geçici olarak verilen topluluktan dışlanmayı içeren bir yaptırımdır. Dedeler de talipleri gibi düşkün ilan edilebilir. Dede olmaları onları bu yaptırıma tabi olmaktan bağımsız kılmaz. Dedeler de görgüye çıkar, hesap verir ve düşkün ilan edilebilirler. Fakat taliplerle dedelerin görülme, sorulma biçimleri farklılaşmaktadır. Dede

⁴⁴⁰ Yaman, **a.g.e.**, s.203.

⁴⁴¹ Yalçinkaya, **a.g.e.**, s.355.

⁴⁴² Yalçinkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s.95.

⁴⁴³ Yaman, **a.g.e.**, s. 81.

ocakları arasında hiyerarşik bir ilişki mevcuttur. Bu ilişki dede ocakları arasında dede ve talipleri arasındaki gibidir ve ocaklar ilişki dahilinde birbirilerini görür ve sorarlar.⁴⁴⁴ Dedelerin görülüp sorulmasında hiyerarşik bir ilişkiye sahip olan ocakların taliplerin görülüp sorulması bakımından birbiri üzerine üstünlüğü yoktur.⁴⁴⁵ Dedelerin kabahatlerinin olması durumunda her talip gibi cezalandırılırlar. Fakat yine talip ve dedenin cezalandırılmasında fark vardır. Dedeliğe sahip olmasından kaynaklı olarak talibe verilen cezadan daha fazlası verilir.⁴⁴⁶

Dedeliğin Alevilik içerisinde bu derece önemli bir yere sahip olması nedeniyle Alevilerin yaşadığı sorunlar tartışmaya açıldığında doğrudan dedelik kurumuna gönderme yapıldığı görülmektedir. Alevi Açılımı gibi politikalarla dedelere maaş bağlanması, dedelerin Diyanet İşleri finansmanı ile umreye götürülmesi, dedelere standart eğitim verilmesi, hatta tartışmayı sol içine de taşıyacak olursak dedeliğin gerici-feodal bir kurum olarak görülmesi gibi birçok tartışmanın yaşandığı görülür. Buradaki tartışmaların da bir yansıması olan dedelik kurumuna ilişkin yapılan araştırmalarda dedeliğin farklı biçimlerde değerlendirildiği görülmektedir.

Dedeliğe karizma, önderlik olarak bakan görüşlerden birine Harun Yavuz örnek gösterilebilir. Harun Yavuz dedelerin sivil mahkemeler kurup hakimlik görevi yaptığını, buradan hareketle yaptırım gücü olduğunu, yazılı kaynaklar olmadığı için Aleviler içerisinde dedelerin sözlü gelenekleri kullanış yeteneklerinin olduğunu, kutsal dini bilgileri kontrol etmelerinin onlara karizma ve önderlik kazandırdığını savunmaktadır.⁴⁴⁷

Yavuz'un dedelik ile ilgili çözümlemesini daha ileri götüren görüşler mevcuttur. Bu görüşlere göre Alevi topluluğu dedenin kişiliğinde somutlaşır. Hobbes'un Leviathan'ına benzer bu tanımlamaya örnek olarak Necdet Subaşı'nın incelemesi gösterilebilir. Necdet Subaşı'ya göre;

⁴⁴⁴ Yalçınkaya, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, s.355.

⁴⁴⁵ **A.e.**, s. 356.

⁴⁴⁶ Bozkurt, **a.g.e.**, s. 96.

⁴⁴⁷ Yavuz, **a.g.e.**, s.330.

Alevi cemaati dede taliplerden oluşur. Bu toplamda dede ilahi-kozmik bilginin taşıyıcısı, hiyerarşinin en üst noktasındaki kişidir. Talip, öğreti temelinde kendini tanımlar. Alevi talipler, Tanrı muradının bir ispatı olarak aralarında bulunan dedeyle kurdukları dünyevi-uhrevi ilişkileriyle kendilerini cemaatleştirirler. (...) Geleneksel Alevi örgütlenmesinde merkezde yer alan ana figür dededir. Dedenin kişiliğinde Alevi cemaati-yapılanması somutlaşır. O bir anlamda kutsal-tanrısal figürdür. Dede topluluğun birlikteliğinin, hafıza onayının temsilciliğini yapmaktadır. Soya bağlı Alevilik ekseninde dede bir anlamda tarihin sürekliliğini yansıtır. Dedenin bu imajı ona bir yandan dünyevi anlamda bir karizma ve asalet atfeder, bir yandan da dede bu yolla kendini topluluk karşısında mutlak otorite sahibi olarak görür.⁴⁴⁸

N. Subaşı'na yakın çözümlemeyi Ali Yaman da yapar. Yaman'a göre toplumsal hiyerarşinin en üstünde yer alan dedeler Alevi cemaatinin lideridir ve sahip oldukları etkili yetkiler, yaptırım güçleri ile sosyal düzeni sağlarlar.⁴⁴⁹ Yaman'ın tezine göre kutsal soya sahip oldukları için aşiret yapılanmasının bulunduğu yerlerde aşiret liderlerinin bile önünde yer alan dedeler toplumsal otoriteyi ve topluluğun iç düzenini sağlarlar. Bunu kimi zaman kırımları cem sırasında cemaat önünde dinleyip barıştırmak kimi zaman da sahip olduğu yaptırım gücünü kullanarak sağlamaya çalışır.⁴⁵⁰ Dede gücünü *“hem kendine atfedilen kutsal ve kalımsal güçten hem de topluluğun o yaptırımın uygulanmasında sağlayacağı tartışmasız destekten alır.”*⁴⁵¹ Dedenin en önemli yaptırım gücü düşkün ilan edebilmesidir. Dede yargılamayı halk mahkemesinde yapar. Yargılama süreci kısaca tarafların ve şahitlerin dinlenmesi, karar için dede soylulara ve cemaate danışılması, dedenin kararı vermesi, en son olarak topluluk huzurunda dedenin kararı açıklaması şeklindedir.⁴⁵² Yargılama sürecinde karar aşamasına gelinceye kadar dikkat çeken nokta dedenin dedesoyluların ve topluluğun görüşüne başvurma sürecidir. Dede isterse topluluğun genel kanısı yönünde karar verebilirken isterse de kararı yalnız

⁴⁴⁸ Necdet Subaşı, “Gündelik Hayat, Modernlik ve Aleviler,” **Alevilik**, Haz. İsmail Engin v.d., Kitap Yayınevi, 1. Baskı, 2004, İstanbul,(S.69-76), S.72.

⁴⁴⁹ Yaman, **a.g.e.**, s. 80.

⁴⁵⁰ **A.g.e.**, s. 163.

⁴⁵¹ **A.g.e.**, s. 164.

⁴⁵² **A.g.e.**, s 166.

verebilir. Dedenin kararı yalnız ya da toplulukla birlikte almış olması kararın meşruluğu bakımından fark yaratmaz.⁴⁵³ Ali Yaman'ın tezine göre dedeliğin sahip olduğu yaptırım gücü ve otorite onu taliplerinden keskin çizgilerle ayırmaktadır. Dedenin topluluğun üzerinde büyük bir otoriteye ve eşitsizliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Dedeye farklı bir önderlik atfeden bir diğer görüş de Esat Korkmaz'a aittir. Esat Korkmaz Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü'nde dede ve dedelik olarak iki maddede tanımlama yapmıştır. Korkmaz'ın sözlüğüne göre dede; "Alevilik, Bektaşilikte mürşitlik aşamasına gelmiş, (...) cemdeki on iki hizmet sıralamasında ilk sırada gösterilen cemi yönetme hizmetinin sahibi durumunda bulunan dini-ruhani önder."⁴⁵⁴ Esat Korkmaz'ın dedelik üzerine yazdığı madde ise şöyledir: "1)Tarikat yolunda dede olmanın gereklerini yerine getirme, 2)Derece sıralamasında halifelikten sonra gelen ve dedelerce temsil edilen aşama."⁴⁵⁵ Esat Korkmaz'ın dede ve dedelik maddelerinde yaptığı tanımlama dedeliğe yüklediği anlamın önderlik, dini-ruhani önderlik olduğu göze çarpmaktadır.

Dedeliğin yukarıdaki özellikleri dikkate alındığında dedeliğe atfedilen liderlik anlayışının kavranışında Alevi topluluğu içindeki eşitsizlikçi yöne vurgu yapılmaktadır. Dede olmanın koşulu olan soyluluk, dedenin bilgi tekeli elinde bulundurması, dedenin yargılama yetkisine ve yaptırım gücüne sahip olması ve sahip olduğu soydan dolayı saygı görmesi gibi birçok özellik onu topluluk içinde hiyerarşide en üst noktaya taşımaktadır. Fakat Aleviliğin içindeki uygulamalara bakınca eşitsizliğe dayalı yapıdan ziyade eşitsizlikle kodlanan bu yapının aslında topluluk içindeki eşitliği koruduğu söylenebilir.

Dede olabilmenin birincil koşulu olan soydanlık görünüşte ve farklı tarihsel örneklerle bakıldığında eşitsizliğin bariz somut halini yansıtır. Topluluk içerisinde oluşmuş bir kuruma, konuma sadece belirli soydan gelenlerin erişebilmesi, sahip olabilmesi topluluk içerisinde bu soydan olmayanları dışlar. Belirli soydan gelme koşulu böylelikle varsa topluluk içindeki eşitlikçi yapının bozulmasına, eşitsizlikçi

⁴⁵³ A.g.e., s. 166.

⁴⁵⁴ Esat Korkmaz, **Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü**, Anahtar Kitaplar Yayınevi, Genişletilmiş 4. Baskı, İstanbul, 2005, s. 180.

⁴⁵⁵ A.e., s. 181.

yapının kurumsallaşmasına, var olan eşitsizlikçi yapının süreklileşmesine neden olur. Alevilik özelinde düşünüldüğünde eşitsizlikçi görünen yapının aslında topluluk içindeki eşitliği koruduğu, sürdürdüğü söylenebilir. Aleviliğin heteredoks niteliğe sahip olması, Alevi toplulukların kandaşlık özelliklerini korumaları, devletleşme ile taçlanan kurumsallaşmış eşitsizliklere sahip olmaması gibi özellikleri düşünüldüğünde soydanlık koşulunun eşitsizliği topluluk içerisinde kurumsallaştırdığını öne sürmek güçtür. Ayhan Yalçinkaya'nın da belirttiği gibi dedelik kurumunun arkasında eşitlikçi toplumsal formasyon vardır ve topluluk bilerek dedeliği belirli bir soya özgüleyerek bu yapıyı korumaktadır: Topluluk dedenin sahip olduğu hakkı, ayrıcalığı, otoriteyi bilerek dışarda tutarak topluluk içindeki parçalanmayı ve iktidar kavgalarını önlemekte, her ne kadar dışarıda bırakmanın parçalanmaya, bölünmeye neden olacağını bilse de dedeliğe ilişkin işlevleri mitolojik geçmişte, 'kurucu ataların' dünyasında tutarak çatışma nesnesi olmaktan çıkarır ve dedenin topluluğun anlam dünyasına müdahale etmesi engellenmiş olur.⁴⁵⁶ Yalçinkaya'yı izleyen bir okuma yapılırsa soydanlık koşulu bir dışlamayı içerir. Bu dışlama topluluğun bu soy dışından gelenlerin dede olmasına engeldir. Modernlik çerçevesinden bakıldığında dede olabilmenin soya tabi olması topluluğun diğer üyelerinin dışlanmasının eşitsizlik yarattığı düşünülecektir. Aleviliğin geldiği toplumsal formasyon göz önüne alındığında dedeliğin soyla topluluk dışında tutularak dedenin topluluk üzerinde yükselerek Ortodoks inançlardaki ruhban sınıfının oluşumu ve eşitsizlikçi yapının kurumsallaşması engellenmiş olmaktadır.

Dedeliğin kurumsallaşmış bir eşitsizlikçi yaratmasını engelleyen birçok neden vardır. Bu nedenlerden biri de Alevi topluluğu için rızanın, razı olmanın yaşamsal öneme sahip olmasıdır. Yukarıda da değinildiği üzere dedelik hizmeti görebilmek, pirlük makamında bulunabilmek için topluluğun rızasını almak gerekir. Topluluk razı olmazsa dede dedelik hizmetini yerine getiremez. Ayrıca yine belirtildiği gibi dedelik hizmetini yerine getirmeyen dedeyi topluluğun dışlama, kabul etmeme gibi hakkı bulunmaktadır. Rızanın dedeliğin sahip olduğu hak, ayrıcalık ve otoritenin topluluğun dışında tutulmasına yardımcı olan bir rolü vardır.

⁴⁵⁶ Yalçinkaya, a.g.e., s.354-355.

Topluluk yukarıda değinildiği üzere dışarıda tutmanın topluluğu bölme, parçalama yetisine sahip olduğunu bildiği için dışarıda bırakılanı sürekli topluluğun ortak rızasına bağlı kılmaktadır.⁴⁵⁷ Alevilik için rıza topluluk içindeki eşitsizlikçi kurumların ortaya çıkışını engelleyici bir rol üstlenmiştir.

Dedeliğin eşitsizlikçi yapıya evrilmesini engelleyen diğer nedenler zaman, mekan ve mesleki niteliğinin olmamasıdır. Dedenin yılın belli dönemlerinde kendine bağlı olan köy ya da obaya gelerek cem yürütmesi dede ve ona bağlı talipleri arasındaki ilişkiyi belirli zaman kısıtı içerisinde sürdürmeye iter. Dede böylelikle talipleriyle sürekli ilişkiye giremez. Zaman kısıtıyla birlikte dedenin kendine bağlı topluluğun yaşadığı bölgede ikamet etmemesi önemlidir. Dedenin taliplerinden ayrı ve uzakta yaşaması dedeliğin topluluğun dışındalığına ilişkin olup, geçmiş dönemdeki ulaşım ve iletişim koşulları düşünüldüğünde talipleri arasındaki ilişkiyi sınırlandırır.⁴⁵⁸ Dedenin dedelik hizmeti karşılığında topluluğun isteğine bağlı olarak hakullah alması ve hakullahın yaşamını yıl içinde sürekli idame ettirecek kadar çok olmaması gündelik yaşamını sürdürebilmek için kazanç sağlayan başka mesleğe sahip olmasını, topluluğun diğer üyeleri gibi çalışmasını gerektirmektedir. Dedenin topluluğun diğer üyeleri gibi çalışmak durumunda olması toplumsal artının bir bölümünün ona özel aktarılmasına⁴⁵⁹ engel olmaktadır. Dede böylelikle geçimsel anlamda kendi emeğine bağlı olarak yaşamakta, toplumsal artıya sahip olması engellenmekte ve bölüşüm konusunda ortaya çıkabilecek eşitsizliğin önüne geçilerek eşitsizliğin kurumsallaşması engellenmektedir.

Dedeliğin gezgin niteliği ve dedelerin kendi içerisindeki örgütlülüğü Anadolu'da farklı coğrafyalarda yaşayan Aleviler arasında iletişim ağı kurmasını sağlar. Dedeler kendilerine bağlı olan köy ve obaları gezerek bu yerleşim yerleri arasında iletişim ağı kurar. Ayrıca dedelerin de birbirlerine ocak örgütlenmeleri üzerinden bağlanmaları farklı coğrafyalardaki Alevilerin birbirlerinden haberdar olmasını, aralarında iletişim sağlanmasını ve dedelik üzerinden toplulukların dayanışmasını kolaylaştırıcı bir etken olmuştur. Dedelik sadece Alevi topluluklar

⁴⁵⁷ A.e., s. 354.

⁴⁵⁸ A.e., s. 355.

⁴⁵⁹ A.e.

arasındaki bağı ve iletişimi sağlamaz. Aynı zaman da Sünni topluluklar da dedelik üzerinden temas kurarlar.⁴⁶⁰

Dedeliğin niteliğine ilişkin yukarıda verilen bilgiler ışığında dedeliğin Ortodoks inançlarda ve devletleşmeye doğru evrilen kandaşlığını yitirmeye yüz tutmuş topluluklarda ortaya çıkan liderlik kurumundan farklılıklar sergilemektedir. Öncelikle dedeliğin topluluk üzerinde yükselerek eşitler üzeri birinci konuma çıkmadığı anlaşılmaktadır. Dede topluluğun diğer üyelerinden ayrı olarak topluluğun ürettiği artık değere el koyarak ya da dedeliğinden kaynaklı elde ettiği gelirle yaşamını sürdürmez. Dolayısıyla günlük yaşamını karşılamak için topluluğun diğer üyelerinden farklılaşmadan onlar gibi kazanç sağlamak durumundadır. Dedeliğin bu yüzden eşitler üzeri birinci olacak konuma gelecek geçimsel koşullar yoktur. Dedeliğin ruhani, dini önderlik gibi algılanması için topluluğun benimsediği kutsal, tanrısal güçlere ilişkin ayinleri uygun biçimde yerine getirmesi, bu alana ilişkin uzmanlığa sahip olması gerekmektedir.⁴⁶¹ Dedeler dedelik hizmetini yerine getirebilecek dede soyundan gelen kişilerden seçilmiş ve dedelik hizmetine ilişkin bilgiye sahip olsalar da ne bu hizmet karşılığında kazanç elde etmekte ne de önderliğin getirdiği uzmanlaşmayla yaşamını sadece bu alanda sürdürmektedir. Dedeliğin şamanlıktan gelen kimi hekimlik, büyücülük, gelecekte bilgi verme gibi tanrısal özellikleri olduğuna inanılsa⁴⁶² da dedeliğin yaptığı hizmet insani olup işlevleri dünyayla sınırlıdır.⁴⁶³

Dedeliğin topluluk üzerinde yer alabilmesi için toplulukla arasında bir boşluk olmalıdır. Boşluk eşitlikçi topluluğun kuruluşuna ilişkin olup ve fark edildiği yerde boşluk hep otoriteye, hiyerarşiye yorulmaktadır.⁴⁶⁴ Yalçınkaya'nın M. Gauchet'e atıfta bulunarak dedeliğin yine bu boşlukla topluluğun dışında tutulduğu, onu kurucu ataların dünyasına attığı böylelikle yukarıda değinildiği üzere dedeler topluluğun anlam dünyasına müdahale edememektedir. Dedeler ritüeli değiştirememekte, böylelikle de dedelerin söylediği söz ve hizmet boş bir hizmet ve söz olarak

⁴⁶⁰ Yalçınkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s.96.

⁴⁶¹ **A.e.**, s. 92-93.

⁴⁶² Bozkurt, **a.g.e.**, 97-100; Yalçınkaya, **a.g.e.**, s. 92-93.

⁴⁶³ Yalçınkaya, **a.g.e.**, s. 93.

⁴⁶⁴ Yalçınkaya, **Kavimkırım İkliminde Aleviler**, s.349.

kalmaktadır.⁴⁶⁵ Kuramsal olarak dedeliğin topluluk üstünde birinci konuma çıkamamasının açıklaması böyleyken, uygulamada dedelerin Aleviliğin sözlü kaynaklarına ekleme yapamaması ve bu kaynaklara atıfta bulunarak hüküm verememesi olarak ortaya çıkar.

Dedeliğe atfedilen önderlik özelliğini kazandıran bir diğer işlevi ise dedenin taliplerini yargılayabildiğinin düşünülmesidir. Ali Yaman'ın ve farklı kaynakların halk mahkemeleri şeklinde adlandırdığı yargılama usulü Aleviliğin kökeninde yer alan toplumsal formasyon düşünüldüğünde çelişmektedir. Bu çelişkinin aslında dedelik kurumuna atfedilen niteliklerden ve topluluğu ele alırken ortaya atılan yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Halk mahkemelerinde dedenin talibi yargılarken topluluğun görüşünü, rızasını alıp almaması verdiği kararın meşruiyetini etkilememesi Alevilik için rıza topluluğu kurucu nitelikte bir ilke olması ile çelişmektedir. Aynı şekilde taliplerin görülmesi, sorulması sırasında dede yargılama makamı olarak çalışmaz. Dede burada topluluğun iradesini anlamaya çalışır, gerektiğinde bu iradenin değişmesini talep edebilir.⁴⁶⁶ Görüldüğü gibi dedenin rolünün yargıçlıktan çok oturum başkanlığı, sözcülüktür, bildiriciliktir. Görgü sırasında on iki hizmeti gören de görgüdeki üyelerin dışında kalan topluluk üyeleri, kısaca herkes görüşünü bildirir. “*Eşikte oturan da bir, döşekte oturan da birdir.*” anlayışı gereği herkesin rızası birdir⁴⁶⁷, dedenin dede olmaktan kaynaklı bir üstünlüğü yoktur. Kısaca topluluk kararı verirken verilen kararı bildirmek dedenin görevidir.

Dedeliğin sahip olduğu konumdan kaynaklı bilgi tekeline elinde tuttuğuna ilişkin görüşlere yer verilmiştir. Coğrafi olarak farklılıklar olsa da bu savın doğruluğu şüphelidir. Dedeler dedelik hizmetinin gereklerinden kaynaklı topluluğu diğer üyelerinden kuşkusuz daha fazla bilgiye sahip olacaktır. Dede olabilmek için gerekli koşullar bu bilgiye sahip olmayı dayatmaktadır zaten. Fakat dede her ne kadar bu bilgilere sahip olsa da topluluktan bu bilgileri kendi mülkiyetindeymişçesine saklama, sahip olma ya da topluluğun diğer üyelerini bilgilerden mahrum bırakma gibi bir durum söz konusu değildir. Buna Dersim

⁴⁶⁵ A.e., s.354.

⁴⁶⁶ Yalçınkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s. 77.

⁴⁶⁷ Kırmızı, **a.g.e.**, s. 99.

bölgesinden bir örnek verilebilir. Dersim bölgesinde sofı, melle veya seyit olarak adlandırılan, geniş bölgelerdeki talipleri arasında gezen, okur-yazar, farklı yörelerdeki talipleri arasında bilgi akışı sağlayan ve yazı dünyası ile talipleri arasında bağ kuran aşiret üyeleri bulunmaktaydı.⁴⁶⁸ Özellikle uzun kış geceleri tüm köy ahalisinin bulunduğu yerde okuma ve tercüme yapılar, farklı bölgelerin birikimleri paylaşılır, buna karşılık topluluk yapılan okumalara dair yorum yapar ve sözlü eklemelerde bulunurdu.⁴⁶⁹ Bu geleneğin topluluğun eşitlikçi ve dayanışmacı yapısını koruyan önemli rolleri mevcuttur. Öncelikle dedenin talipleri arasında gezerek farklı yörelerdeki taliplerin birikimlerini diğerlerine aktarması farklı coğrafyalardaki talipler arası bilgi akışını ve paylaşımını sağladığı gibi topluluklar arası birlik ve kimlik oluşumunda yardımcı olacaktır. Bununla birlikte bilginin tek bir kişinin tekelinde bulunmasına değil, bilginin kolektifleştirilmesine katkı sağlayacaktır. Okuma-yazma bilen seyidin tüm topluluk içinde okuma ve çeviri yapması, bunun üzerine topluluk içinde sözlü eklemeler ve yorumlar yapılması bilginin tek bir kişinin tekelinde bulunduğu eşitsizlikçi yapıdan ziyade bilginin kolektifleştirildiği eşitlikçi yapıya daha uygun görünmektedir. Yorum yapmak ve sözlü eklemeler yapmak için öncelikle kişilerin söz söyleme hakkına sahip olması gerekmektedir. Sözü söyleyebilme hakkı olsun ki yorum yapabilsin, yaptığı yorumu topluluk içerisinde paylaşabilsin. Yazının okunarak topluluk içinde paylaşılması, paylaşılan yazılı bilginin yorumlanması ve sözlü eklemeler yapılması topluluğun birliğini tetikler niteliktedir. Çünkü yorum yapma, sözlü eklemeler paylaşılan bilgiyi karşılıklı işlemeyi gerektirir, topluluk içindeki dayanışma böylelikle farklı yönlerden güçlendirilmiş olur. Dedenin dede olmasından kaynaklı bilgiye ve donanımına sahip olması bilgi tekeli elinde tutmaya yetecek bir otorite sağlamadığı aksine dede sahip olduğu bilgiyi topluluğun diğer üyelerine yayarak bilgiyi kolektifleştirmede rol oynadıkları görülmektedir.

Alevi toplulukların yapısını anlamada yardımcı olacak en uygun kuramlardan biri İbn Haldun'a aittir. İbn Haldun'un ortaya attığı bedevi-hazeri topluluk ayrımında Alevi topluluğu Bedevi topluluğun özelliklerini yansıtır. İbn Haldun'a göre kabile

⁴⁶⁸ Erdal Gezik, **Geçmiş ve Tarih Arasında Alevi Hafızasını Tanımlamak**, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s.43.

⁴⁶⁹ A.e., s. 44.

tek bir ortak nesebe sahip olsa da kabile içinde bir aileden, soydan gelmek özel nesep yaratır ve bu soydan gelenler arasında topluluğun geri kalanlarından ayrı özel ve öncelikli bir asabiyet mevcuttur.⁴⁷⁰ Bu özel asabiyet içinden gelen kişi ancak riyaset sahibi, reis -başkan- olabilir.⁴⁷¹ Uyumlu bir bütünlüğün var olabilmesi için hiyerarşik bir yapıya ve başında bir lidere gerek duyulsa da bu lider Bedevi topluluğun kandaş toplum özelliğini koruma görev ve yükümlülüğü altındadır.⁴⁷² Bedevi topluluğun eşitsizliği giderici, düşkünlüğe katlanamaz, zulmü ve tecavüze uğrayanları koruyucu, anlaşmazlıkların yaşlı ve bilge kişiler karşısında çözülmeye çalışıldığı gelenek ve göreneklere sahip özelliği⁴⁷³ dikkate alındığında başkanın yaptığı bu düzeni, yani kandaş demokratik özelliklere sahip topluluğu korumaktır. Başkanın görevi toplumda ekonomik ve sosyal devamlılığı baltalayan eylemleri yasaklamaktır. Başkanın asabiyyet içinde değerlendirilmesi onun “eşitler arasında birinci”⁴⁷⁴ olduğunu gösterir. Alevilik içindeki dedelik kurumu bedevilerdeki başkanlık kurumuna benzer özellikler taşır. Dedelik de özel bir soy üzerinden yürür. Topluluğun kriz anlarında sözcülüğü, gözcülüğü üstlenerek topluluğun olağan yapısının bozulmasının engellenmesinde önemli role sahiptir. Dolayısıyla dedelik kurumunun belirli bir soy üzerinden ilerlemesi, topluluk içindeki belirli tepkilerle eşitler üzeri birinci konuma çıkmasını engellemekte dedeliğin sadece bir hizmet olarak topluluğun dışında tutmaktadır.

5. Cem Töreni:

Müslümanlar için camiler, Hristiyanlar için kiliseler, Yahudiler için sinagoglar ibadethanelerdir. Genel olarak her din ve inanç için toplu ve kişisel ibadetlerin yerine getirileceği birer mekan kutsal kılınmıştır. Aleviler dile geldiğinde cemevi eşletirmesi yapılır. Aleviliğin özgül niteliği göz önüne alındığında din/inanç-kutsal mekan eşleştirmesinin farklılaştığı görülür. Farklılığı ve cemin toplum için ne

⁴⁷⁰ İbn Haldun, **Mukaddime**, Haz. Süleyman Uludağ, 12. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016, s. 338-339.

⁴⁷¹ **A.e.**, s. 339.

⁴⁷² Ümit Hassan, **İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi**, 2. Baskı, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998, 253.

⁴⁷³ Hassan, **a.g.e.**, 252.

⁴⁷⁴ **A.e.**, s. 256.

anlama geldiğini anlayabilmek için bu mekanın toplumsal olarak nasıl kurgulandığı ve cemle ilişkisinin nasıl olduğuna bakmak gerekir.

Cem ve ev –bazen cemhane de denilmektedir- sözcüklerinden oluşan bileşik yapıli cemevi sözcüğü TDK’ye göre “*Alevilerin toplanma yeri.*”⁴⁷⁵ anlamına gelmektedir. Cemevi bazı kaynaklarda cem ibadetinin yapıldığı yer, mekan olarak tanımlanmaktadır.⁴⁷⁶ Bu tanımdan yola çıkıldığında cemevinin cami ve kilise gibi mekanlarla aynı işlevi gördüğü ve bir ibadethane olarak kurgulandığı düşünülebilir. Fakat cem töreni ve Alevilerin toplumsal yapısı ele alındığında cemevini cem ibadetinin yapıldığı mekan, ibadethane olarak kodlamak yanlış olacak, farklılaşmanın gözden kaçmasına neden olacaktır.

Aleviler için ibadet konusunda zamansal ve mekânsal bir sınırlama yoktur. “*İlke olarak inancın gereklerini yerine getiren bir Alevinin hayatının ta kendisi ibadettir.*”⁴⁷⁷ Modern öncesi toplumsal karaktere sahip olan bu anlayışa göre Alevinin hayatı kutsallığın, dinseliliğin bir parçasıdır. Gündelik yaşam içinde gerçekleştirdiği her eylem aslında kutsallıkla bezenmiş, modern toplumlardaki dinden çıkışın izleri yer almamıştır. Dolayısıyla cem gündelik yaşamdan dışlanmış⁴⁷⁸, ibadethane olarak özgülennmiş mekanlarda yapılan bir ibadet biçimi değildir. Aksine cem gündelik yaşamda süregiden, gündelik yaşamın bir uzantısı olan ve toplumsal ilişkilerin bizzat yer aldığı bir törendir. Cem adı altında gerçekleştirilen törenin dini, toplumsal, geçimsel birçok boyutu vardır.

Cem sözcüğü “*1. Toplama, bir araya getirme, 2. cem: toplanma; cem olmak: toplanmak, 3. Alevilik törelerine göre toplanma, birlikte yapılan toplu törenin adı*”⁴⁷⁹ gibi TDK’de çeşitli anlamlara sahiptir. Cem; Ayin-i Cem, Ayn’i Cem gibi adlarla da anılmakta, kısaca toplanma, topluluk anlamına gelmektedir. Cem Alevilerin en temel

⁴⁷⁵ Türk Dil Kurumu, **a.g.e.**, (Çevrimiçi) http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5aad170e0b2085.97263842, © 2018.

⁴⁷⁶ Hüseyin Dedekarginoğlu, “Alevilikteki Tanım ve Terimler,” **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 2011, s. 60, s.387.

⁴⁷⁷ Çamuroğlu, **Günümüz Aleviliğinin Sorunları**, s. 69.

⁴⁷⁸ Ayhan Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 75.

⁴⁷⁹ Türk Dil Kurumu, **a.g.e.**, (Çevrimiçi) http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5aad33c7c9ff39.19317966, © 2018.

kurumlarından birisi olup sadece kutsallıkla bezenmiş bir toplanma biçimi değildir. Cem, değinildiği üzere toplumsal bir kurumdur ve içinde topluluğa ilişkin eylemler alır. Salt kutsallıkla bezenmiş bir eylem, bir ibadet olmaması onu mekânsal olarak sınırlandırmaz da. Bazı köyler olanakları gereği cemevlerine sahip olsalar da temiz ve sıcak olduğu ölçüde⁴⁸⁰, uygun her yerde cem yapılabilir.

Cemin mekânsal olarak sınıra sahip olmamasının yanı sıra tek bir cem töreni yoktur. Amacına ve yılın belirli dönemlerinde yapılan törenler olarak farklı cemler görülmektedir. Yol Kardeşliği Cemi, Görgü Cemi, Abdal Musa Cemi, Nevruz Cemi v.b. cemler mevcuttur. Bazı cemler aynı amaca hizmet etse de yöreden yöreye farklı adlandırmalara sahiptir, bazıları da sadece belirli yörelerde yapılmaktadır. Muhabbet Ceminin bir benzeri olan Koldan Koparan Cemi, Abdal Musa Ceminin İç ve Doğu Anadolu'da, Nevruz Ceminin Batı Anadolu'da yaygın olması gibi.⁴⁸¹ Cem törenleri yapıldığı zamana ve yöresine göre çeşitlendirilse de yol kardeşliği ve görgü cemi bütün Alevi topluluklarda görülen ve en önemli olan cemlerdir. Diğer cemlere göre daha önemli olmalarının nedeni düşkünlük durumunda olanların hiçbir şekilde alınmamaları ve evli, musahibi olanların katılabilmeleridir.⁴⁸² Bu cemlere katılmanın koşulu topluluğun resmi üyesi olmasıdır.

Cemlerin bir diğer özelliği törenin belirli bir işbölümüne göre örgütlenmesidir. Tören 12 hizmet üzerine kurulur ve bu on iki hizmet yerine getirilmediği takdirde yenilen ve içilenin helal olmadığına inanılır.⁴⁸³ On iki hizmet kısaca şunlardır: “cemi yürütme hizmeti: *dedelik*; görgüye çıkanlara ve musahip olacıklara yardım hizmeti: *rehberlik*; cemdeki iç düzeni ve sükûneti sağlama: *gözcülük*; cemevinin aydınlatılması, simgesel çerağın yakılması: *çerağcılık*; genellikle üç kişiden oluşan deyişlerin söylenip sazların çalınması: *zakirlik*; cemevinin temizlenmesi ve hazırlanması: *ferraşlık/carcılık*; saka suyunun ve dolunun dağıtılması, leğen gibi araçların hazırlanması: *sakka/ibrikar*; sofrası ve kurban işlerinin düzenlenmesi: *sofracılık/kurbancılık*; semah yapma hizmeti: *pervanelik*; cemin duyurulması: *peyiklik/habercilik*; cemevinin tören dışında bakılması,

⁴⁸⁰ Yalçınkaya, a.g.e., s. 75.

⁴⁸¹ A.e., s. 76.

⁴⁸² A.e.

⁴⁸³ Bozkurt, a.g.e., s.170.

hazırlanması: *iznikçilik*; ceme katılanların güvenliğinin sağlanması: *bekçilik*.”⁴⁸⁴ Cemlerde sırasıyla yürütülen bu hizmetleri üstlenecek kişiler dedeye niyaz edip rızalarını aldıktan sonra işe başlarlar.⁴⁸⁵ Rıza sadece on iki hizmet için geçerli değildir. Rıza ceme katılmak, cemden ayrılmak ve dedenin de posta oturması için gereklidir.⁴⁸⁶ Topluluk üyelerinden biri bile bir kişinin cem katılmasına razı olmazsa o kişi ceme katılamaz.⁴⁸⁷ Rızanın hizmet olan dedelikte ve ceme katılmada aranması topluluğun görece eşitlikçi ve bütünleştirici yapısına vurgu yapar. Dedelik her ne kadar soydan gelen bir kazanım olsa da ceme katılanların rızası olmadan posta oturamaz.

Rıza kavramı Alevilik ve cem için büyük önem arz eder. Yol Kardeşliği, Görgü ve Abdal Musa gibi cemler topluluğun rızasını alma amacıyla yapılan cemlerdir.⁴⁸⁸ Bu cemlerde rızanın kurucu bir rol üstlendiği görülür. Çünkü kişinin yol kardeşi seçerek musahip olduğu Yol Kardeşliği Ceminde musahip adayları topluluğun rızasını alarak topluluğun resmi üyeliğine yükselir. Görgü ve Abdal Musa Cemlerinde ise kişiler belirli bir zaman aralığı içerisinde yaptıkları eylemleri topluluğun huzuruna çıkararak rıza almaya çalışırlar. Böylelikle kişiler hem topluluğun resmi üyesi olmak için hem de yaptıkları eylemlerin bir nevi hesabını vermek için rızaya gerek duyarlar. Kişiler günlük yaşamlarını ceme getirerek toplumsal denetime açar.⁴⁸⁹ Rızanın önemli bir rol oynaması topluluğun dayanışmacı ve bütünleştirici niteliğini gösterir. Kişi topluluk üyeliğine resmi olarak yükselmesinden itibaren topluluk içinde gündelik yaşantısından da sorumlu tutularak topluluk ile uyumu denetlenir. Topluluk içindeki çatışmalar ve sorunlar böylelikle topluluk içinde çözüme kavuşturulur.

Cem törenleri ayrıntılarıyla düzenlenmiş törenlerdir. Tören amacına uygun bir biçimde gerçekleştirilirken uyulması gereken sıralar vardır. Örneğin Yol Kardeşliği Cemi bu sıraların en belirgin olduğu cemlerdir. Kişinin musahibini seçmesi ilk önce

⁴⁸⁴ Gülден Uzun, “Cem Törenlerinin Semiotik Analizi,” **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi**, 2008, s. 48, s.146-147

⁴⁸⁵ Yalçınkaya, **a.g.e.**, s.78.

⁴⁸⁶ **A.e.**

⁴⁸⁷ **A.e.**

⁴⁸⁸ Fuat Bozkurt, **Semahlar: Alevi Dinsel Oyunları**, 2. Baskı, Cem Yayınları, İstanbul 1995, s. 31.

⁴⁸⁹ Yalçınkaya, **a.g.e.**, s. 79.

kendi rızasına dayanır. Musahiplik bölümünde de değinildiği gibi kişi musahibini toplumsal ve mekânsal olarak kendisine yakın olan birini seçer. Kişi musahibini seçtikten sonra Yol Kardeşliği Cemi ile hem dede hem de topluluk karşısına çıkar. Dede musahip adaylarına yol kardeşliğinin yükümlülüklerini aktarır ve Dört Kapı, Kırk Makam'a ilişkin öğütler verir.⁴⁹⁰ Öğüt sonrasında musahip adayları topluluk karşısına çıkar. Ritüelin bu kısmında öğüt verme, rıza alma, öğüt verme sırası izlenir.

Topluluk tanık gösterilerek musahip adaylarının söz vermeleri istenir. Söz alındıktan sonra, dede topluluğa dönerek varsa bu kişilerin kusurları, ayıpları ve hatalarının söylenmesini ister. Bu, topluluğun bu kişilerin musahip olma isteklerine razı olup olmadığını anlamak için yapılır. Topluluk razı ise, yeniden öğüt verilir ve kabul gerçekleşmiş olur.⁴⁹¹

Rıza alındıktan sonra musahip isteminde bulunanlara sınama süresi tanınır. En az bir yıl tanınan bu süre sonucunda musahiplik isteminde bulunanlar anlaşılmazsa kardeşlik andı bozulmamış olur.⁴⁹² Yol kardeşliği cemi boyunca musahipler ve eşlerinin aynı yatağa girerek üzerlerine yorgan çekilmesi, rehberin musahiplerin boyunlarına birer mendil bağlayarak iki mendili sağ eli ile tutması gibi ritüeller gerçekleştirilir.⁴⁹³ Bu ritüeller yol kardeşliğinin toplumsal anlamına ilişkindir. Kader birliğini, ennestin sınırlarını, musahipler arası dayanışmayı simgeler.

Cem törenlerinden bir diğer önemli olanı görgü cemidir. Görgü cemi yine değinildiği üzere topluluğun rızası alınmak üzere yapılan cemlerden biridir. Görgü cemi topluluk üyelerinin bir yıl içinde yaptıklarının hesabını topluluğa karşı verdikleri cemdir ve Hz. Muhammed'in "*Ölmeden önce ölün, mahşer olmadan hesabınızı görün!*" buyruğuna dayanır.⁴⁹⁴ Görgü cemi yargılama olarak algılanmamalıdır. Çünkü görgü ceminde bir suçlama ve bu suçlamanın kabulü

⁴⁹⁰ Bozkurt, *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, s.176.

⁴⁹¹ Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 72.

⁴⁹² Bozkurt, *a.g.e.*, s.176.

⁴⁹³ *A.e.*, s. 177.

⁴⁹⁴ Bozkurt, *Semahlar: Alevi Dinsel Oyunları*, s. 31.

sonucu ortaya çıkan kurumsal düzeyde bir yaptırım yoktur.⁴⁹⁵ Görgü cemine kişi eşi, musahibi ve musahibinin eşiyle çıkar. Katar adı verilen musahipler ve eşlerinden oluşan bu dört kişilik grupla ilgili topluluğun şikayeti olup olmadığı sorgulanır.⁴⁹⁶ Katarın topluluk önünde borçları, topluluğun onlara ilişkin hoşnutsuzlukları açıklanır ve topluluğun rızası aranır. Topluluk razı olma ya da razı olmama durumuna göre farklı çözüm yolları ortaya konur. Topluluk razı değilse görgü cemi düşkünlükle sonuçlanabilir ya da farklı ara çözümler üretilebilir.⁴⁹⁷ Edinilen bilgi ışığında görgü cemi içinde topluluğun rızasının yine büyük bir önem taşıdığı görülmektedir. Topluluğun sürekliliğinin sağlanması, topluluk içi uyuşmazlıkların ve hoşnutsuzlukların giderilmesi açısından görgü cemi işlevsel bir rol üstlenmektedir. Görgü ceminde kişilerin musahipleri ve eşleriyle birlikte sorguya çekilmesi topluluğu oluşturan akrabalık ilişkilerinin ortak yükümlülük ve dolayısıyla dayanışmayı iteklediği söylenebilir. Bunun yanı sıra görgü cemi kişiler topluluk önünde sorgulandığı için musahiplerin toplulukla arasındaki bağı güçlendiren ve bütünleştirici role sahiptir.

Görgü cemine benzeyen bir diğer cem de Abdal Musa Cemi'dir. Abdal Musa Cemi iki biçimde yapılabilir: Görgülerin sonunda ya da görüm yapılamayan yıllarda.⁴⁹⁸ Abdal Musa tarihi bir karakter olsa da Alevi-Bektaşiler arasında söylencesel yaşama sahiptir, topluluk içerisinde büyük öneme sahiptir. Orhan Gazi döneminde yaşayıp Yeniçerilerle savaşa katılan kendisini yakalamaya gelen Teke Beyi'ne karşı dört yüz beş yüz müridiyle semah ede ede yürüdüğü anlatılagelen Abdal Musa için her yıl kış ayları gelince birlik kurbanı kesilir.⁴⁹⁹ Kurban kesilmesi Abdal Musa ceminin yapılmasına bağlı değildir. Kurban her yıl kesilse de cem yapılmak zorunda değildir. Fakat görüm yapılacaksa son gece Abdal Musa için ayrılır.⁵⁰⁰ Topluluğu bir arada tutmak için bir akşama yayılarak yapılan⁵⁰¹ Abdal Musa cemi için köyün birlik kurbanı kesilmesi kararı almasından sonra pervaneler tüm köyden yiyecek ve ekmek yardımı toplanır ve toplanan yardımlar birleştirilerek

⁴⁹⁵ Yalçınkaya, **a.g.e.**, s. 77.

⁴⁹⁶ Bozkurt, **Aleviliğin Toplumsal Boyutları**, s. 187.

⁴⁹⁷ Yalçınkaya, **a.g.e.**, s.77.

⁴⁹⁸ Bozkurt, **Semahlar: Alevi Dinsel Oyunları**, s.31.

⁴⁹⁹ Bozkurt, **Aleviliğin Toplumsal Boyutları**, s. 202.

⁵⁰⁰ **A.e.**

⁵⁰¹ Bozkurt, **Semahlar: Alevi Dinsel Oyunları**, s. 31.

ortak bir yere konur.⁵⁰² Abdal Musa cemi topluluğu birlik içinde tutma amacıyla yapılan cemdir. Cem başlamadan önce birlik, dayanışma mesajı verilir. Tören babanın; “*Erenler, birler ikiyiz, birliğe başlayacağız. Birbirimize dargın küskün varsa barışalım, görüşelim!*”⁵⁰³ duasıyla açılır. Cem sırasında geleneksel olarak yapılan ritüeller sürdürülür: Gülbenkler okunur, çerağ uyandırılır, semaha durulur ve dolu, lokma dağıtımı yapılır.

Dolu, lokma, kurban dağıtımı cemler içinde yürütülen hizmetlerden bazılarıdır. Simgesel düzeyde de olsa topluluğun üretim ve yeniden dağıtım anlayışına ilişkin ipuçları verir. Cem töreni topluluk üyelerinin öylesine ve eli boş geldikleri bir tören değildir. Yalçinkaya’nın da belirttiği üzere herkes ceme getirdiği kadar cemden götürür de: Ceme getirilen yiyecekler ortaya konarak harmanlanır ve cemden gidenlere dağıtılır.⁵⁰⁴ Lokma dağıtımında eşitsiz dağılımı engellemek için geliştirilen bir düzenleme mevcuttur. Lokmacı hizmetinde bulunan kişi duası verilen lokmayı alır ve diğer lokmalara katar, sofraya kurulur ve ardından lokmalar dağıtılarak hazır duruma getirilir. Dağıtım işi bitmeden dede dahil kimse izinsiz lokmaya dokunamaz. Burada amaç lokmanın eşit dağıtılıp dağıtılmadığının gözlemlenmesi, eşitsizlik söz konusu ise çokta alınıp aza verilerek eşitliğin sağlanmasıdır.⁵⁰⁵ Lokmanın dışında dolu da benzer örneği sunar. Dolu bazı yörelerde şarap, rakı olabileceği gibi bazı yörelerde şerbet de olabilir. Dolular önce büyük bir kaba boşaltılarak fincanlarla herkese tek tek dağıtılır.⁵⁰⁶ Topluluktan gelen, öncesinde toplanan her şey harmanlandıktan sonra herkese eşit biçimde dağıtılır. Harmana kimin ne getirdiğine bakılmadan herkese eşit pay edilmesi topluluğun yeniden dağıtımına ilişkin eşitlikçi yaklaşıma sahip olduğunu gösterir. Durumun sadece eşitlik açısından bir değeri yoktur. İlk doluları içerken söylenen “*Birliğimize, muhabbetimize erenler!*”⁵⁰⁷ deyişi eşitliğin yanında birliğe, bütünlüğe vurgu yapar. Görgü ve yol kardeşliği ceminden ayrı olarak muhabbet cemi, nevrüz cemi gibi cemler Abdal Musa Cemi gibi topluluğu bir araya getirmek, bütünlük sağlamak,

⁵⁰² Bozkurt, *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, s. 202.

⁵⁰³ A.e., s. 203

⁵⁰⁴ Yalçinkaya, *a.g.e.*, s.79.

⁵⁰⁵ Esat Korkmaz, *Anadolu Aleviliği*, 1. Baskı, Berfin Yayınları, 2000, İstanbul, s. 294-295 ve 420-421.

⁵⁰⁶ Bozkurt, *a.g.e.*, s. 209.

⁵⁰⁷ A.e.

topluluk içi dayanışmayı güçlendirmek için yapılır. Uygulanışlarda farklılıklar olsa da bu cemler Abdal Musa ceminin benzeridir.

Aleviliğin en belirgin özelliği birçok yerde değinildiği gibi görece eşitlikçi yapının bozulmamasıdır. Kadın-erkek ortak şekilde ceme gitmeleri, haremlik-selamlık ayrımının olmamasıdır. Kadınlar erkeklerle birlikte cemevine girip birlikte ceme katılabilir, kurban kesebilir ve semah edebilir.⁵⁰⁸ Kadınların erkeklerle birlikte ceme girebilmeleri, semah etmeleri Kırklar Meclisinden gelen bir anlayışın ürünüdür. Kırklar Meclisinde de on yedi kadının bulunduğu söylenir. Eşitlikçi yapı sadece kadın-erkek ilişkileriyle sınırlı değildir. Cemin kökeninin Kırklar Meclisine dayandırılması üzerinden yola çıkılırsa Peygamber meclise ancak naçiz kul olduğunu söyleyince, peygamberlik sıfatını kapıda bırakınca alınır. Ceme kişinin kimliğini bırakarak gelmesi bu anlatının somut halini gösterir. Cemdeki oturma, sofraya düzenleri dikkate alındığında erlerin yani erkeklerin sol tarafta, bacıların yani kadınların sağ tarafta yer aldığı⁵⁰⁹, bazı topluluklarda karma biçimde yer aldığı görülmektedir. Oturma düzeninin halka biçiminde olması tek tanrılı dinlerden olan Hristiyanlık ve Müslümanlığın ilk yıllarında da var olan uygulamaların bir örneğidir. Dinlerin devletleşme ile gelen süreç öncesinde eşitlikçi ve alt kesime değer veren onlar arasında yayılmasını sağlayan ve özellikle kandaşlık özelliğini sürdürdüğünü gösteren bir uygulamadır. Hristiyanlığın ilk çıkışında evlerde yapılan ibadet ve toplantıların halka ve karma biçimde yapılarak kapıya doğru uzaması, gelen kişilerin halkanın sonuna eklenerek topluluğa katılması,⁵¹⁰ Muhammed Peygamber döneminde mescitte eğitim ve toplantıların yine karma olarak içten dışa doğru genişleyen halkalar biçiminde yapılması⁵¹¹ dinlerin ilk başlarda, devletleşme ve kurumsallaşma öncesi ilkel, kandaş eşitlikçi değerleri sürdürdüğünü gösterir.

Aleviliğin toplumsal örgütlenmesinin bir yansımasıdır, cem törenleri. Ataerkillik, yerleşiklik öncesi toplulukların özelliklerini bünyesinde barındırmayı sürdürmekte, kandaşlığın getirdiği eşitlikçi ve dayanışmacı örgütlenmesini

⁵⁰⁸ A.e., s. 114-115.

⁵⁰⁹ Bozkurt, a.g.e., s.232-235.

⁵¹⁰ Richard Sennet, **Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir**, 3. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2008, s.120-121.

⁵¹¹ Önal ve Bozkurt, a.g.e., s. 46.

sürdürmektedir. Örgütlenmeyi sonradan kurduğu akrabalık ilişkileri üzerine yerleştirerek topluluk içi bağları güçlendirmekte, kurulan bağ ile kişiler topluluğun resmi üyesi olmakta ve kişilerin ortaya çıkan maddi, manevi sorunları birlikte aşması beklenmektedir. Kişilerin sorumlulukları yalnızca sonradan kurdukları akrabalık ilişkileri-musahipleri- ile sınırlı değildir. Kişiler aynı zamanda topluluğa karşı da musahipleri ile birlikte sorumludurlar. Cem törenleri bu sorumlulukların gün yüzüne çıkarıldığı törenlerdir. Topluluk üyeleri gündelik yaşamlarını ve eylemlerini topluluk huzurunda denetime açarlar ve topluluğun rızasını ararlar. Cem törenleri böylelikle sadece dinsel nitelikli törenler, ibadetler olmaktan çıkar. Cemin dinsel olduğu kadar siyasal, siyasal olduğu kadar geçimsel boyutları vardır. Yani topluluğun her alanına sirayet eder. Kişi bu törenlerle topluluğun resmi üyesi olur ve resmi üyeliğini sürdürür. Aynı zamanda topluluğa ve topluluktaki diğer üyeler karşısında eylemlerini ve gündelik yaşamda yaptıklarını açarak onların rızasını alır. Rıza isteminde bulunan kişinin cinsiyetinin, toplumsal konumunun bir önemi yoktur. Önemli olan topluluk içindeki dayanışmanın ve birliğin rıza ile sürdürülmesidir. Topluluğun örgütlenmesinin sürdürülmesi aynı zamanda görece eşitlikçi yapının korunması, dayanışmacılığın ve birlikteliğin korunması demektir.

5. Musahiplik

Aleviliğin kökeni eski Türk Şaman inancına kadar götürülmektedir. Aleviliğin arkaik özelliği nedeniyle toplulukların örgütlenmesinde modern olmayan niteliklere rastlanır. Günümüzdeki aile, soybağı, topluma bağlanma biçimleri düşünüldüğünde Aleviliğin toplumsal örgütlenmesi farklılık gösterecektir. Bu farklılıklardan biri de musahipliktir. Alevi topluluğunun kuruluş ve örgütlenmesinde en önemli yer tutan kurumlardan biridir, musahiplik. Alevi topluluklar için bir nevi temel taş görevi görür. Çünkü musahiplik aile örgütlenmesine paralel olarak hem enstetin sınırlarını çizer hem de topluluk içi geçimsel belirleyiciliğe sahiptir. Sadece siyasal, geçimsel açıdan belirleyiciliği yoktur. Örgütlenmenin modern olmayan karakteri kendisini burada gösterir. Örgütlenmenin siyasal olduğu kadar dinsel, geçimsel boyutları da vardır. Bu boyutlar birbirinden ayıramaz biçimde iç içe geçmiştir. Musahiplik bu yüzden topluluk içinde ve topluluk için bir sürekliliği de ifade eder: Musahiplik Alevi topluluğun örgütlenmesini sağlar; örgütlenme ile

birlikte topluluk üyesi hem toplulukla hem de topluluk içindeki diğer üyelerle bir bağ oluşturur. Oluşan bu bağ topluluk üyeleri arasındaki birçok şeyin belirleyicisi haline gelir.

Musahiplik Türkçede farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Musahibin TDK’de “1. Sohbet, arkadaşlık eden kimse. 2. Yol kardeşi. 3. tar. Tatlı konuşmaları ile büyüklerin, özellikle padişahların güzel zaman geçirmelerini sağlamakla görevli kimselere verilen unvan.”⁵¹² olarak üç anlamı verilmiştir. Sözcüğün kökeni Arapça olmakla birlikte “arkadaşlık eden, sohbeti güzel olan” anlamına gelen musahiplik Türkçeye “ ahiret, yol kardeşliği” diye geçmiş ve “nasip kardeşliği” anlamında kullanılmıştır.⁵¹³ Musahiplik bir topluluğun üyesi olmayla ilişkilidir. Günümüzde bireyler arasında kurulmuş basit bir arkadaşlık, kardeşlik ilişkisinden ziyade topluluğun temeliyle ilgilidir. Sonradan kazanılan bir akrabalık türü olan musahiplik toplumsal konum sağlar. Her Alevi için zorunludur ve üye musahip olunca topluluğun resmi üyesi olur.⁵¹⁴ Kişi aynı dili konuştuğu, aynı yaşta, aynı toplumsal konumda ve aynı yerde yaşadığı kişiyi musahip adayı olarak seçer.⁵¹⁵ Musahip olabilmek için Yol Kardeşliği Cemi’nde dedenin önüne çıkarak topluluğun rızasının alınması gerekir.⁵¹⁶ Erginliğe geçişte musahip olan kişi kimi yerlerde farklılaşsa da ceme katılabilir ve evlenebilir duruma gelir.⁵¹⁷

Musahiplik topluluk için bir süreklilik sağlar. Azınlık toplumunun akrabalık ilişkilerini düzenlendiği için topluluğun kendi içinde parçalanmasını engeller. Bunun yanı sıra musahip olanların birbirine karşı sorumluluğu ölünceye kadar sürer; musahiplerden birinin ölmesiyle musahibe olan sorumluluk onun ailesine ve geride bıraktıklarına karşı sorumluluğa dönüşür.⁵¹⁸ Musahiplerden birinin ölümü belirtildiği gibi modern hukuktaki sözleşmeler gibi sorumluluğu ortadan kaldırmaz. Yaşamaya devam eden musahip yol kardeşinden kalanlara karşı; geride kalan eşine, çocuklarına

⁵¹² Türk Dil Kurumu, **a.g.e.**, (Çevrimiçi) http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a9465c4cbeeb3.74562743 , 10 Nisan 2018.

⁵¹³ Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 67.

⁵¹⁴ Bozkurt, **a.g.e.**, s.226.

⁵¹⁵ Melikoff, **a.g.e.**, s.90.

⁵¹⁶ **A.e.** s.176.

⁵¹⁷ Yalçinkaya, **a.g.e.**, s 64.

⁵¹⁸ **A.e.**, s.68.

ve onun ailesin; sorumluluğu devam eder. Topluluktaki üyeler arasındaki ilişki kurulmuş, ölümle sona ermemiş, sorumluluğun geride kalanlara sorumluluğa dönüşmesiyle topluluk içi süreklilik de topluluğun sürekliliği de sağlanmış olur.

Musahipliğin çizdiği bir diğer sınır evlenmeye ilişkindir. Evlenilecek kişilere getirilen sınırlar ile topluluğun ensest yasağını düzenler. Musahiplik ilişkisi içinde olanlardan biri ölse kalan eşiyle evlenemez. Alevilikte kardeş çocuklarının evlenmesi yasak olmasa da musahip çocuklarının evlenmesi yasaktır.⁵¹⁹

Musahiplik bağının farklı noktalarından biri de mülk üzerine kuruludur. Musahiplerin malları birbirine helaldir. Musahiplerden birinin maddiyat olarak zora düşmesi durumunda diğeri onun yardımına koşar. Biri malvarlığını yitirse, hayvanları ölse, ürünü zarar görse yol kardeşi hemen yardımına koşar. Gücüne göre ona mal mülk verir, para sağlar.⁵²⁰ Yol kardeşliği ceminde dedenin yol kardeşlerine verdiği öğüt musahipler arası ortaklığı açık bir biçimde anlatır: “(...) Başta yol kardeşi yol kardeşinden evini ayırmayacak. Malını ayırmayacak. Biribirinin evinde olanı izinsiz götürecek. (...)”⁵²¹ Bozkurt’un da aktardığına göre musahipliğin maddi boyutu da vardır. Yol kardeşinin dara düşmesi durumunda ona yardım etmek bir zorunluluk halini alır. Ne kadar zorunluluk halinde olsa da musahipler sorumluluklarını severek yerine getirmek durumundadırlar.⁵²²

Musahipliğin siyasal ve geçimsel boyutunun dışında modern öncesi kökenleri gereği dinsel boyutu da vardır. Musahipliğin kökeniyle ilgili söylence de vardır. Söylence musahipliğin kökeni Adem ve Cebrail arasında kurulan kardeşliktir. Cebrail aynı kardeşliği Muhammed ile kuracak, Muhammed’den de aynı bağı insanlar arasında kurmasını isteyecek, Muhammed de Ali ile bu bağı kuracak.⁵²³ Muhammed, Ali’ye “Kanım senin kanındır, etim senin etindir, vücudum senin vücudundur, usum senin usundur, ruhum senin ruhundur.” der. Ashabı onlara “gömleği çıkarınız” dediğinde Muhammed gömleği çıkarır; Ali ve Muhammed tek

⁵¹⁹ Yalçınkaya, **a.g.e.**, s. 64.

⁵²⁰ Bozkurt, **a.g.e.**, s.175

⁵²¹ **A.e.**, s. 179.

⁵²² **A.e.**, s. 175

⁵²³ Yalçınkaya, **a.g.e.**,s.69.

vücut olarak görünür.⁵²⁴ Dinselliği de barındıran musahipliğin söylencelere konu olması kurumun ne denli önemli olduğunu gösterir.

Musahiplik yukarıda kısaca değinildiği üzere sadece topluluk içi soy örgütlenmesini ya da akrabalık türünü tanımlamaz. Musahip olan kişi topluluğun resmi üyeliğine adını atar ve belirli sorumluluklar edinir. Dedenin Yo Kardeşliği Cemi'nde verdiği "(...) Malı mala, canı cana katın. Halinize haldeş, yolunuza yoldaş olun"⁵²⁵ öğütünde de vurguladığı gibi edinilen sorumluluklar topluluk içi dayanışmayı da beraberinde getirir. Yol kardeşliği cemi boyunca musahipler ve eşlerinin aynı yatağa girerek üzerlerine yorgan çekilmesi, rehberin musahiplerin boyunlarına birer mendil bağlayarak iki mendili sağ eli ile tutması gibi ritüeller gerçekleştirilir.⁵²⁶ Bu ritüeller yol kardeşliğinin toplumsal anlamına ilişkindir. Kader birliğini, enestinin sınırlarını, musahipler arası ortak sorumluluğu simgeler. Musahipler topluluğun resmi üyesi olmasının yanında birbirlerini kollamak, gözetlemekle de yükümlüdürler. Yükümlülükler ölümle sınırlanmaz. Buna ek olarak Alevi topluluk içindeki her üyenin musahibi olması zorunluluğu dikkate alınınca süreklileşmiş bir dayanışma ve sorumluluklar ağının ortaya çıktığı gözlenir.

6. Alevilik Öğretisi, Dört Kapı ve Kırk Makam

Alevilik öğretisi içerisinde Alevilerin izleyeceği bir yol olarak dört kapı, kırk makam öğretisi yer almaktadır. Dört kapı, kırk makam Alevi olmanın gerekliliklerinden birisi bu makamlarda yer alan uygulamaları yaşama geçirmektir. Dört kapı Alevilere tarihsel koşullar içerisinde yapılması gerekenleri ifade ederken ahlaki açıdan başlayarak metafiziksel boyuta doğru gidilmesini öngörür.⁵²⁷ Kişi dört kapı, kırk makamdan geçtiğinde insan-ı kamil mertebesine ulaşır. Kamil insan yetkin, olgun insandır.

Dört kapı sırasıyla şeriat, tarikat, marifet ve hakikat kapılarıdır. Her kapı içinde on makam yer alır ve öğreti dört kapı, kırk makam olarak adlandırılır. Şeriat kapısının içerisinde 1.*İman etme*, 2.*ilim öğrenme*, 3.*İbadet etme*, 4.*helal iş yapmak*,

⁵²⁴ Melikoff, **a.g.e.**, s.89.

⁵²⁵ Bozkurt, **a.g.e.**, s.183

⁵²⁶ **A.e.**, s. 177.

⁵²⁷ Yalçınkaya, **a.g.e.**, s. 100.

5.Nikah kılmak, 6.Çevreye zarar vermemek, 7.Sünnet-i cemaat olmak, 8.Temiz giyinip temiz beslenmek, 9.Şefkatli olmak, 10.Yaramaz işlerden uzak durmak olmak üzere on makam bulunur. Tarikat kapısında bu on makam 1.El alma, töve etme, 2.Mürit olma, 3.Saçını giderme, libasını giyme/libas döndürmek, 4.İyilik yolunda savaşmak, 5.Hizmet etmek, 6.Haksızlıktan korkmak, 7.Umitsuzluğa düşmemek, 8.Hırka, zembil, makas, seccade, ibret ve hidayet alma, 9.Nimet dağıtma, 10.Aşka ve şevke erme, özünü fakir görme olarak sıralanır. Marifet kapısında ise 1.Edepli olmak, 2.Bencillik, kin ve garezden uzak durma, 3.Perzihli olmak, 4.Sabır göstermek, 5.Utanmak, 6.Cömert olmak, 7.İlim öğrenmek, 8.Miskinlik, 9.Özünü bilmek, 10.Arif olmak olarak on makam bulunur. Son olarak hakikat kapısındaki on makam 1.Türab olma, 2.Tüm insanları bir görme, yetmiş iki milleti ayıplamama, 3.Elinden geleni esirgememe, 4.Kimsenin ayıbını görmeme, 5.Tevhid anlayışında olma, 6.Vahdet-i mevcut anlayışında olma, 7.Manayı bilme, sırrı öğrenme, 8.Seyrü sülûğünü tamamlama, 9.Gerçeği gizlememe, 10.Münacaat ve müşahade biçimindedir.⁵²⁸

Dört kapı, kırk makam öğretisinin Aleviliğin eşitlikçi ve dayanışmacı yapısıyla uygunluğa sahip olduğu görülmektedir. Dört kapı içerisinde yer alan her on makam da bu eşitlikçi ve dayanışmacı yapıyı korumaya yönelik ahlaki bir yol haritası çizerken insanı bu yol sonunda kamil insana ulaştırır. Kamil insan, olgun insan mertebesine erişen insan için ben, biz gibi ayrımlar yok olarak sen ve ben arasındaki ayrılık ve farklılık Hakk karşısında birliğe dönüşür.⁵²⁹ Cömert olmak, şefkatli olmak nimet dağıtmak, hizmet etmek, bencillik, kin ve gareden uzak durmak gibi makamlar insan ve topluluk, insan ve diğer insanlar arasındaki davranışlara yönelik öğütler içerir. Buradaki karşındakine ve topluluğun tümüne karşı verilen öğütler dayanışmacı bir öze sahiptir. Cömert olmak, bencillikten ve garezden uzak olmak kişiler arasındaki olumsuzlukları giderici bir özelliğe sahiptir. İnsanların birbirine ve insanların topluluğun geneline ilişkin olumlu yaklaşımı ve kendisini olumsuz düşüncelere karşı dizginlemesi insanlar arası ve insan topluluk arası bağı güçlendirir. İnsanlar arasındaki bağın güçlenmesi dayanışmayı artırır ve bütünlüğü sağlar. Ayrıca olgun insan mertebesi ayrımın kalktığı yere işaret ettiği için dört kapı,

⁵²⁸ Korkmaz, *Alevilik ve Aydınlanma*, s. 96.

⁵²⁹ Bozkurt, *a.g.e.*, s. 94.; Yalçınkaya, *a.g.e.*, s. 103.

kırk makam öğretisi topluluğu tarihsel koşullara karşı koruyucu davranışlar sunar. Eşitlik açısından bakıldığında herkesi bir görme, yetmiş iki milleti ayıplamama, saç giderme, haksızlıktan uzak durma gibi makamlar simgesel niteliktedir. Tüm insanları bir görme, yetmiş iki milleti ayıplamama insanlar arasında sahip olunan kimliklerden dolayı ayırım gözetmemeyi ifade eder. Dolayısıyla her bir milletin ve insanın bir değeri vardır. Kavimler arasında bir üstünlük söz konusu değildir. Saçını giderme ve libas giyme kişiler arasındaki farkı kaldıran sembolik bir anlam taşır. Saçını giderme ile insanlar arasındaki dişil ve eril görüntüden arınma amaçlanır.⁵³⁰ Libas giyme ile kişi tennure, hayradiye ve hırkaya bürünür, kemer kuşanır ve teslim taşı takınır. Burada da amaç ayıbı görmeme, örtücü olma⁵³¹ olarak algılansa da herkese gösterilen yol olduğu için giyimle de olsa sembolik olarak eşitlikçi bir görünüm ortaya koyar.

Alevilik içerisinde en çok yer edinmiş deyişlerden biri de Hacı Bektaş Veli'nin “*Gelin canlar bir olalım!*” çağrısıdır. Bu çağrı ilkel eşitlikçi toplulukların yerleşik eşitsizlikçi topluluklar karşısında geliştirdiği bir tepki, bir umut olarak görülebilir.⁵³² Burada dışa dönük bir söylem söz konusudur. Anadolu'daki farklı topluluklara bir sesleniş olduğu söylenebilir. Bu yorumun yanı sıra Alevilik içerisindeki enel hakk anlayışı, dört kapı içindeki kırk makamdan biri olan *tevhid* anlayışı göz önüne alındığında Aleviliğin sahip olduğu örgütlenmenin bir sesleniş olduğu görülür. İster vahdet-i vücut ister vahdet-i mevcut anlayışı olsun *bir olma* anlayışı öğretinin her alanında mevcuttur. Farklı unsurlar da bu birliğin bir parçasıdır. Yetmiş iki millet anlayışından da geldiği üzere bir üstünlüğü ve hiyerarşiyi savunan bir bütünlük değil, kandaşlığın eşitlikçi ve dayanışmacı anlayışını benimseyen bir *bir olma* eğilimi olduğu görülür.

Alevilik öğretisinde yer alan bir diğer öge de mülkiyete ilişkindir. Marifet kapısında yer alan edepli olma makamı eline, beline ve diline sahip olmayı içerir. Eline sahip olma hırsızlık yapmama, kan akıtmama gibi davranışları öğütler.⁵³³ Şüphesiz hırsızlık bir mülkiyet rejimini ifade eder. Hırsızlığın olması için bir sahiplik

⁵³⁰ Korkmaz, **a.g.e.**, s. 85.

⁵³¹ **A.e.**, s.85.

⁵³² Korkmaz, **Alevi Süreğinde-Bektaşî Yolunda Enel Hak**, s. 32.

⁵³³ Korkmaz, **Alevilik ve Aydınlanma**, s. 88.

ilişkisi ve sahibin rızası dışında sahip olunanın yeniden sahiplenilmesini içerir. Aleviliğe göre dünya malı hiç kimsenindir ve kişi çalma yolunu seçtiyse benliğinin tutsağı olmuştur.⁵³⁴ Fakat buradaki mülkiyet ilişkisi modern anlamdakinden farklıdır. Yalçinkaya burada “*Hakikatte ne senindir, ne benim*” sözünden yola çıkarak Yunus Emre’ye buğday veren Hacı Bektaş’ın buğdayın sahibi değil paylaştırıcısı olduğunu örnek gösterir.⁵³⁵ Senin benim ayrımının kalktığı burada kimsenin olmayan bir şeyi, herkesin hakkını ve dolayısıyla kendi hakkını da almış olur.⁵³⁶ Alevilik içerisinde kabul gören “*Bir lokma, bir hırka*” anlayışı maddi alanda dünyadan uzak durmayı ifade etmez. Bu daha çok dünya nimetlerine karşı mülk edinme hırsıyla yaşamamayı ifade eder.⁵³⁷ Farklı bir açıdan yorumlandığında ise Aleviliğin tarihsel olana karşı direnişini, tarihselliğin dayatmalarına karşı yapılması gerekeni veren bir sözdür. Bu anlayışa göre tarihin belirli bir kısmında biri tarafından dayatılmışlığa karşı her şeyin canı olduğu anlayışından yola çıkarak bir şeye *benim* demenin önu kesilecek ve nesneler mülk edinilebilecek şeyler olmaktan çıkacaktır.⁵³⁸ Tarihsel olanın dayattığı zorunluluk karşısında kişiye sunulan ve kişi tarafından bilinçli olarak yapılan bir *mülksüzlük seçimi* söz konusudur.⁵³⁹

B.SOL SİYASET KURAMI VE ALEVİ İNANCININ BAĞDAŞIKLIKLARI

1. Yabancılaşma ve Topluluk Anlayışı:

Yabancılaşma, Marx ile büyük bir anlam kazanmış ve Marksizmin insanı, insan-doğa ilişkilerini açıklamakta kullandığı temel kavamlardan biri olmuştur. Dolayısıyla yabancılaşma kavramı için öncelikle insan, doğa kavramlarını Marx’ın nasıl ele aldığına bakmak gerekcektir. Marx’a göre doğa insanları meydana getirir ve toplumla sürekli etkileşim halindedir; tarih ise insan, doğa ve toplum arasındaki karşılıklı etkileşim sürecidir.⁵⁴⁰ İnsanın doğa ile girdiği ilişkiye “emek” aracılık eder. Bu yüzden insan saf tüketici bir varlık değildir, tersine doğa ile arasındaki etkileşimi

⁵³⁴ Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 86.

⁵³⁵ Çamuroğlu, **Günümüz Aleviliğinin Sorunları**, s. 88; Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 86.

⁵³⁶ Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 87.

⁵³⁷ Çamuroğlu, **a.g.e.**, s. 88; Çamuroğlu, **Tarih, Heterodoksi ve Babailer**, s. 150.

⁵³⁸ Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 31.

⁵³⁹ Çamuroğlu, **Tarih, Heterodoksi ve Babailer**, s. 150.

⁵⁴⁰ Gérard Duménil, Michael Löwy ve Emmanuel Renault, **Marksizmin 100 Kavramı**, çev. Göde Orhan, 1. Baskı, Yordam Yayınları, İstanbul, 2012, s. 52.

üretici niteliği sürdürür. İnsan ürettikçe doğayı tüketmez ve ürettikçe doğa ile bütünleşir. İnsanın üretimi onun doğaya katılımını sağlar, doğaya katılım insanın değişimini, insanın değişimi de karşılıklı etkileşim halinde olduğu doğanın değişimini içerir.⁵⁴¹ Marx'a göre insanın üretirken kendini doğaya, doğayı kendine katar.

Yabancılaşma ise insan ve doğa arasındaki ilişkinin değişmesini içeren ve insanı üretici konumdan alarak tüketici konuma getiren bir süreçtir: Tüketici konuma gelme üreterek doğayla karşılıklı etkileşime geçen insanın doğayı salt tüketilecek konuma getirmesidir. Üretim araçlarının özel mülkiyet rejimine tabi olması, üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulunduran sınıfın dışında kalan kişileri sisteme emeğiyle katar. İnsanlar böylelikle ücret karşılığında emekleriyle sürece katılır, fakat üretim sonucundaki çıktı üretim araçlarını elinde bulunduranlara aittir. Dolayısıyla kişi kendi ürettiği ürüne yabancılaşır. Ürün böylelikle meta haline gelir, artık değer üretimine geçilerek sermayenin bir unsuru olur ve elde edilecek kazanç sermayenin karını belirler.⁵⁴² Üretimi gerçekleştiren, ona kendini katarak ürünü ortaya çıkaran insanlar böylelikle üretim araçlarının dışında bırakılarak mülksüzleştirilirler ve emeklerini satmaya mecbur konuma gelerek emeklerine; sadece tüketici konuma gelerek doğaya, kendilerine yabancılaşırlar: Ürettiği çıktı artık kendisinin değil, dolayısıyla emeği de kendisinin değildir.⁵⁴³ Doğa, üretilerek etkileşime geçilen bir bütünleşilen alan olmaktan çıkarak bir metaya, tüketilen bir araca dönüşür. Komünizm ise üretim araçlarının özel mülkiyete tabi olması sonucu ortaya çıkan yabancılaşmanın ortadan kalktığı formu ifade eder.

Alevilik açısından doğa ile kurulan ilişki vahded-i vücud ve vahded-i mevcut anlayışında yabancılaşma karşıtı bir görünüm sergiler. İster vahded-i vücud olsun ister vahded-i mevcut anlayışı olsun Alevilikte doğa, insan ve Tanrı bütünlüğü söz konusudur. Doğa ve evren de kendisine bu bütünlük içerisinde yer bulur. Yabancılaşmanın olmadığı, insanın üretici konumda bulunduğu durumda insan ve

⁵⁴¹ Ahmet Bekmen, "Marksizm: 'Praksis'in Teorisi," **19. Yy'den 20. Yy'e Modern Siyasal İdeolojiler**, 4. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, (163-252), s. 178.

⁵⁴² Gérard Duménil v.d., **a.g.e.**, s. 33.

⁵⁴³ Bertell Ollman, **Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society**, Düzenlenmiş Baskı, Cambridge University Press, New York, 1975, s.145.

doğa arasındaki ilişki yukarıda da değinildiği üzere bir bütünleşme ile sonuçlanır. Bu ilişki sadece insan tarafından gerçekleşen bir durumdan ziyade insanın itekleyici olduğu ve karşılıklı etkileşime dayanan, yani doğanın da karşılık verdiği bir ilişkiyi içerir. Alevilikteki her varlığın bir “canı” olduğu, evrendeki canlı cansız çeşitliliklerin birliği insanın doğa ile arasındaki ilişkiyi ve bütünlüğü ifade eder. Örneğin rızalık sadece insana, insanlar arasındaki ilişkilere içkin değildir. Kurban kesilecek hayvanın dahi rızasının alınması, tüm varlıkların canının olduğu düşüncesi doğayı salt tüketici unsur olmaktan çıkarır. Marksizmin insanın kendisine ve doğaya yabancılaşmadığı durumdaki bütünlük ile Alevilikteki birlik inancı bu açıdan benzerlik gösterir. İnsan-ı kamile ulaşmada geçilen şariat kapısında yer alan çevreye zarar vermeme makamında somutluk kazanır. Bu makama göre insanların olduğu kadar diğer varlıkların da canları vardır. İnsan sahip olduğu yetenekleri bir üstünlük kurma aracı kullanarak onları yok etme, tüketme davranışına girmemelidir. Bu durum kendisini rızalık kavramında da gösterir. Tüm varlıkların canın olduğu düşüncesi onlara zarar vermemeyi ve bütünlüğü, birliği bozmamayı öğütler. Alevilikte insanın çevreyi, doğayı sadece tüketici bir unsur, nesne konumuna getirmesi dört kapı, kırk makam anlayışı ile yabancılaşmanın önü kesilmiş olur.

Yabancılaşma sadece emek ve üretim gibi somut kavramlar üzerinden değerlendirilmez. Yabancılaşmanın bilince ilişkin boyutu da vardır. Alman İdeolojisi adlı eserinde Marx, dini toplumsal bilinç biçimlerinden biri olarak tanımlar.⁵⁴⁴ Din, asıl gerçekliğe sahip olmayan insani özün düşsel gerçekleşmesi; henüz kendi düzeyine erişmemiş ya da önce kendini yitirmiş olan insanın özbilincidir.⁵⁴⁵ Marx’ın dine ilişkin en önemli sözü burada tanımlayıcı bir rol üstlenir: “*Din, halkların afyonudur.*”⁵⁴⁶ Marx burada genel kanının aksine dine sadece olumsuz bir anlam yüklemeyi. Marksist yazında olumsuz anlamına yapılan vurgu daha belirgin olsa da dinin olumlu bir anlamı da mevcuttur. Ona göre; “Dinsel açıklık, bir yandan gerçek

⁵⁴⁴ Karl Marx ve Friedrich Engels, **Alman İdeolojisi**, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, 1. Baskı, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2013, s. 147.

⁵⁴⁵ Karl Marks, “Hegel’in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş,” **Din Üzerine**, 5. Baskı, Sol Yayınları, Ankara, 2013, s. 34-35.

⁵⁴⁶ Marx, **a.g.e.**, s. 35.

açlığın dışavurumu, bir yandan da gerçek açlığa protestodur. Yaratığı bunaltan içli bir ezgi olan din, (...) kalbi olmayan bir dünyanın ruhudur.(...)”⁵⁴⁷

Dinin buradaki olumlu anlamı, çaresizlikle, umarsızlıkla başa çıkmak zorunda kalmış insanlığın acılarını dindirmesidir.⁵⁴⁸ Din, yabancılaşan insanın, yabancılaştığı dünya ve yaşamda yerine katlanabilmesini sağlar; dolayısıyla bu durum insanların uyuşturularak onlarda bilinç üretimin de ötesindedir. İnsanın yabancılaşma karşısındaki yaşadığı çaresizliğini de içine alan daha geniş bir anlama sahiptir.

Egemen sınıflar maddi üretim araçlarını ellerinde tuttuğu gibi zihinsel, manevi üretim araçlarını da ellerinde bulundurlar ve burada yer alan düşünceler egemen sınıfın düşüncelerinin ve diğer sınıflarla kurduğu ilişkinin ifadeleridir: Egemen oldukları toplumda bu fikirlerin üretimi kadar dağıtıcılarıdır da.⁵⁴⁹ Dolayısıyla egemen sınıfın altında yaşayan insanlarda ortaya çıkan bir zihinsel üretim, bilinç üretimi söz konusudur. Dinin toplumun kendini yeniden üretiminde rolü değişken olabilir: üretimin nesnesi, öznesi, itekleyici ya da engelleyici gücü olabilir.⁵⁵⁰ Yukarıda değinilen dinin üretimdeki daha olumlu anlamlarından ziyade egemen sınıfların zihinsel üretiminde kullandığı din diğer sınıflara karşı bir meşrulaştırma aracına dönüşür. Bu kesimler, efendilerinin egemenliğini, yönetmelerini, mülk sahipliğini tanrı ayrıcalığı olarak görürler.⁵⁵¹

Marx dinin bu anlamlarının yanında, dinin bu dünyaya içkin olmasını da vurgular. Dinin bu açıdan incelemesini şu biçimde sürdürür:

İnsanı yapan din değil, dini yapan insandır. (...) İnsan, dünyanın dışında herhangi bir yere çekilmiş soyut varlık değildir. İnsan, insanın dünyasıdır, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum tersine çevrilmiş dünya-bilinci olan dini yaratırlar. Din bu dünyanın genel teorisi(...)dir. Dolayısıyla dine karşı savaş vermek, (...) dünyaya karşı (...) savaş vermektir.(...) İnsanın kendisine yabancılaşmasının kutsal biçimi bir kez açığa çıktıktan sonra, kutsal olmayan biçimlerinde kendine yabancılaşmanın

⁵⁴⁷ Ayhan Yalçinkaya, “Marksizm ve Din,” **Marksizm ve ...**, 1. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s.95-114, s. 99.

⁵⁴⁸ **A.y.**

⁵⁴⁹ Marx ve Engels, **Alman İdeolojisi**, s. 120-121.

⁵⁵⁰ Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 108.

⁵⁵¹ Marx, **a.g.e.**, s. 38.

maskesini indirmek (...) felsefenin görevidir. Böylece cennetin eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisi politikanın eleştirisine dönüşür.”⁵⁵²

Marx’ın buradaki düşüncesi dinin dünyaya içkin olduğunu, dine karşı verilen mücadelenin aslında bu dünyaya, buradaki yaşama karşı verilen mücadele olduğunu söyler. Din ile üretilen buradaki zihinsel süreç, egemen sınıfın yukarıda belirtilen üretimine, aracına denk düşer. Yalçinkaya bu durumu somutlaştırarak açıklar:

Din, belirli bir inanç biçimi olarak, inanç ile hayat arasındaki bağın koptuğu, bütünselliğin yitirildiği geleneksel eşitsizliklerin doğum anında biçimlenmeye başlamış ve doğum süreci içinde kendisi de yeniden dönüşerek karşımıza çıkmıştır. Marksizmin karşı olduğu bu anlamda özel olarak din değildir. Savunduğu şey, bütünselliğin yeniden üretilmesidir ve varlığını bütünselliğe değil, parçalanmaya ve eşitsizliğe, farklılık, çeşitlilik ve zenginliğe değil, hegemonyaya borçlu olan dine bu yüzden karşıdır.⁵⁵³

Yalçinkaya’nın buradaki yorumu Marksizmdeki yabancılaşma kavramının en iyi ifadesini içerir. Toplumdaki parçalanmışlığın, eşitsizliğin yarattığı maddi ve manevi üretim ile insanların din ile yaşamdan ve böylelikle kendinden koptuğunu, bizatihi yaşamın ve insanın kendisine içkin olan dinin bir araç haline gelerek kendisini de yaşamdan ve dünyadan kopardığını ifade anlatır.

Engels ise aşağıda değinileceği üzere Marx’ın görüşlerini Thomas Münzer üzerinden iletir: “İman aklın insanda ete kemiğe bürünmesinden başka bir şey değildir. Bu iman, canlı duruma gelmiş bu aklı sayesinde, insan tanrılaştırılıp kutsallaştırılır. Bu nedenle cennet öbür dünyada olan bir şey değildir.”⁵⁵⁴ Tanrı ve insan arasındaki ayırım, bu dünya ve öbür dünya arasındaki ayırımı kaldıran Münzer’e atıfta bulunarak Engels dinlerin olumlu yönüne vurgu yapmakta, onların ilerlemeci yanı olabileceğini göstermektedir.

⁵⁵² A.e., s. 35-36.

⁵⁵³ Yalçinkaya, a.g.e., s. 109.

⁵⁵⁴ Friedrich Engels, “Köylüler Savaşı,” **Din Üzerine**, 5. Baskı, Sol Yayınları, Ankara, 2013, s. 104.

İnsan ve Tanrı arasındaki ayrımın silikleşmesi, mesafenin azalması yabancılaşma açısından yine bir örnek sunar. İnsan ve Tanrı arasındaki birlik ister Tanrı'nın aşkınlığından kaynaklansın ister aşkın olmayan bir bütünlükten kaynaklansın, Alevilik, Tanrı ve insan arasında bir hiyerarşik ilişki kurmaz. Modern egemenliğin halktan gelmesi, geleneksel toplumlarda egemenliğin Tanrı'da inmesi bu açıdan bakıldığında anlamsızlaşır. Tanrı ve halk arasında yaratılan uçurum, insan-tanrı birliği ile aşılmış, egemenliğin sahibi Tanrı adına egemenliği kullanan saf bir peygamber ve onun kılavuzluğunda Tanrı için varoluşunu anlamlı kılmaya çalışan halk⁵⁵⁵ ile katmanlaşmış bir yapı oluşturur. Peygamberlik ve devamında Tanrı adına egemenliği kullanacak halifeler arasındaki hiyerarşi böylelikle meşru bir zemine oturmuş olur. Buna karşıt olarak Tanrı ve insan arasındaki ayrım ortadan kalkınca bu egemenlik anlayışları da ortadan kalkar. İnsan ortaya tanrısal boyutta yer alarak onun sorumlu olduğu düzene rahat bir biçimde itiraz edebilir, eleştirebilir. Kulluğa özgü sinikliği üzerinden atarak eşitsizliğe, mantıksızlığa karşı Tanrı'ya itiraz edip eleştirerek Tanrı ile daha özgür, özgüvenli bir ilişki kurar.⁵⁵⁶

Alevilik, heterodoks inanç olma özelliğinden de kaynaklı olarak dünya ve Tanrı, bu dünya ve öte dünya arasında ayrım kurmaz. Dünyaya karşı Tanrı'nın istediği düzenin olduğu ve bir daha bozulmamak üzere kurulacak bir öte dünya Alevilikte söz konusu değildir.⁵⁵⁷ Aşkınlığın olmadığı, Tanrı'nın bu dünyada insanların yaptıklarına karşı kendi düzenini kurduğu başka bir dünyanın olmadığı Aleviliğin bütüncül, birlik anlayışının ifadesidir. Uyum içindeki farklılıklar yerine mücadele eden karşıtlıkların olması birliği bozacak,⁵⁵⁸ Tanrı ve insan, dünya ve ahiret, din ve dünya ayrışacak dolayısıyla yabancılaşma gerçekleşecektir. Bunun ortodoksiye yansımaları ise Tanrı'nın bu dünyada yapılanları hesaba çekmesi ile ilgidir. Karşıtlıkların sürekli mücadelesi birinin diğerini yok etmesi ya da bastırması ile uyumun sağlamasını gerektirdiği için Tanrı ister istemez aşkın, düzenleyici ve

⁵⁵⁵ Ayhan Yalçinkaya, "Mazlum ve Müntekim: Bir Hayalin İnşası," **Alevilik**, Haz. İsmail Engin ve Havva Engin, 1. Baskı, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 90.

⁵⁵⁶ Aydın, **a.g.e.**, s. 61.

⁵⁵⁷ Yalçinkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, s. 28-30.

⁵⁵⁸ **A.e.**, s. 28.

bastırıcı bir figür olarak var olacak, buradaki hiyerarşik ilişki toplumun katmanlaşmasına da yansıyacaktır.⁵⁵⁹

Tanrı ile kurulan özgür ve birliğe dayalı ilişki topluluk örgütlenmesine ve yaşamına da yansır. Dolayısıyla Alevilik insana dışsallaşmış ve aşkın bir egemenlik ve iktidar ilişkilerini reddederek kendisine içkin olan bir birlik içerisinde yer alır. Buna ilişkin birçok örnek cemde, Kırklar Meclisi inancında, heteredoks inancının getirilerinde bulmak olanaklıdır. Kırklar meclisinde yer alan kırk kişinin de kırkı birdir, biri de kırktır. Miraç anlatısında da görüldüğü gibi peygamber meclise alınmamış, ancak peygamberliğini bırakınca meclise katılması kabul edilmiş ve herkesin bir olduğu vurgusu yapılmıştır. Dolayısıyla eşitlik ve topluluk içi parçalanmışlık burada karşımıza çıkar. Peygamberlik her ne kadar kutsallıkla bezenmiş kurum olsa da toplumsal bir statüyü ve eşitsizliği içinde barındırır. İkinci örnek ise dedelik kurumuna ilişkindir. Topluluk içinde dedenin varlığı eşitsizlikçi bir yapı varmış gibi sergilese de yukarıda değinildiği üzere dedelik ilkel, kandaş demokratik topluluğun eşitlikçi yapısını koruyan bir kurum olarak süre gelmiştir. Dedenin kutsalı, egemenliği temsilinin önü kesilmiş, katmanlaşmış hiyerarşik bir kurumsallaşmanın oluşması engellenmiş, insanlar arasındaki ilişki 72 rengiyle meşru ve kardeşlik üzerine kurulmuştur.⁵⁶⁰

2. Dayanışma

Yabancılaşma kavramında belirtildiği gibi insanın yabancılaştığı noktada bütünlüğün kaybolduğu parçalanmış bir yapı ortaya çıkar. Buradaki parçalanmışlık yalnızca dinsel olanla yercil olan arasındaki ayrışmadan kaynaklanmaz. Toplum içerisindeki ayrışmadan da kaynaklanır. Toplum içerisindeki sınıflar bu parçalanmışlığın, bölünmüşlüğün bir yansımasıdır. Toplumsal ilişkilerin bir yönü olan sınıf kavramının tanımı sol içerisinde farklı biçimlerde ve farklı tartışmalar içerisinde ele alınsa da kısaca Marx'ın baskın rolü kavrandığında; maddi ilişkilerin oluşturduğu bir ayrışmadır.⁵⁶¹ Üretimle, üretim araçlarının edinme formuyla doğrudan ilişkilidir. Kapitalizm üretim araçlarının özel mülkiyette bulunmasını,

⁵⁵⁹ A.e., s. 29.

⁵⁶⁰ Aydın, a.g.e., s. 55 ve 61.

⁵⁶¹ Duménil v.d., a.g.e., s. 90.

burjuvazi üretim araçlarını özel mülk olarak elinde bulunduran sınıfı, ploreteryaya ise kendini idame ettirebilmek için emeğini satmak zorunda olan sınıfı tanımlar. Her ne kadar ekonomizm indegemesiyle eleştirilse de maddi üretim, üretim biçimi toplum içerisindeki farklılıkların, dolayısıyla sınıfların oluşumunda belirleyicidir. Marx’a göre ekonomik koşullar toplumun bir bölümünü öncelikle kitleye dönüştürmesiyle sermayenin egemenliği kitle içerisinde ortak çıkarlar yaratarak bir sınıf oluşturur.⁵⁶² İnsanın yabancılaşmasının bir boyutu da burada ortaya çıkar: Kendi türüne yabancılaşma.

İşçi sınıfının emeğini satarak üretim sürecine dahil olması ve bu üretim sürecinde kendi ürettiği çıktıya yabancılaşması kendi türüyle olan ilişkilerin temel taşıdır. Bu sınıf üretim araçlarını elinde bulunduran sınıftan iş talep eder, emeğini katarak ürettiği çıktılar üretim araçlarını elinde bulunduran sınıfın mülkiyetine dahil olur. Böylelikle insan kendi ilişkilerini de bu ekseninde kurmaya başlar: Yabancılaşmış insan emeği insan türünden ayrılır ve ona yabancılaşır; bireyden ayrıştırılmış insan ilişkileri emeğin kapitalist formu tarafından dönüştürülür.⁵⁶³ Üretim araçlarını elinde bulunduran sınıfın manevi ve zihinsel üretimi de tekelinde bulundurması ile işçi sınıfı üzerinde yarattığı egemenlik toplumsal bilinci belirlediğinde insan artık bencil, biriktirmeci güdülerle ve amaçlar hareket eder⁵⁶⁴ ve bilincin yerleştirilmesi sonucu boyun eğişini *doğal durum* olarak görür.⁵⁶⁵ Parçlanmışlık böylelikle hem sınıfsal olarak ortaya çıktığı gibi hem de insanlar için tekil düzeyde “özel alan” olarak kodlanacak alanda türleriyle olan ilişkilerinde somutlaşır. Bunun aşıldığı nokta ise tanrısız ve yeryüzünde olan Tanrı Krallığı’dır.⁵⁶⁶ Yani Köylü Savaşları’ndaki kutsallıkla bezenmiş ülkünün yercil hali: Komünizm.

Engels ve Marx özellikle ilkel topluluklara olumlu açıdan bakarlar. Üretimin düzeyinin düşük olduğu artık değer, sömürü ve toplumsal sınıfların olmadığı özgürlükçü ve eşitlikçi bu toplulukların formları ilkel komünizm olarak adlandırılır:

⁵⁶² Nicos Poulantzas, **Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar**, çev. Şule Ünsaldı, 1. Baskı, Epos Yayınları, İstanbul, 2003, s.64.

⁵⁶³ Ollman, **a.g.e.**, s. 151.

⁵⁶⁴ Richard Lindner, **Liberal İdeolojinin Marksist Eleştirisi: Eleştirel Toplumsal Kuram Üzerine Denemeler**, 1. Baskı, Yordam Yayınları, İstanbul, 2013, s. 50-51.

⁵⁶⁵ **A.e.**, s. 62.

⁵⁶⁶ Karl Löwith, **Tarihte Anlam**, çev. Caner Turan, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 73.

“Herkesin herkes için birlikte çalıştığı ve her şey için birlikte karar verdiği basit ve uyumlu bir toplumsal örgütlenme.”⁵⁶⁷ Modern komünizmde bundan esinle yola çıkarak üretim araçlarının toplumsallaştırıldığı ve dolayısıyla yabancılaşmanın, sınıf çelişkilerinin ortadan kalktığı; tekil kişinin özgürleşmesinin herkesin özgürleşmesinin koşulu olduğu bir *birliktelik* ortaya çıkacaktır.⁵⁶⁸ Birliktelik bireysel ve daha makro düzeyde üretilmiş çelişkilerin, antagonizmaların ortadan kalkmasıyla oluşur. Marx ve Engels komünist toplumda ilişkiler bireylerin toplumsal yaşama nedenlerinden kaynaklanan düşmanlıklarının son bulacağı vurgusu yapar.⁵⁶⁹

Üretim araçlarının toplumsallaştırılmasının en büyük etkisi mülkiyet biçiminin değişmesini, artı değer elde etmek üzere çalıştırılan işçilerin ve genel olarak insanların özgürleştirilmesi sömürünün yarattığı eşitsizliği ortadan kaldıracaktır.⁵⁷⁰ Toplumun üyeleri sermayenin kendisini sürdürmesi için gerçekleştirdiği üretim sürecinde birer meta olmaktan çıkacak, insan kendisine, emeğine ve kendi türüne yabancılaşmaktan kurtularak doğasına uygun birlikte yaşam sürecektir. Dolayısıyla parçalanmış toplum içerisindeki yabancılaşma sonucu olarak ortaya çıkan ve insana zarar veren süreçler aşılanacak dayanışmacı ve birlikteliğe dayalı bir toplum ortaya çıkacaktır.

Alevilerin kandaş topluluklardan gelen ve hala sürdürdüğü eşitlikçi ve dayanışmacı ilişkiler Marksizm ilkel komünizm olarak adlandırdığı toplulukların birer örneğidir. Henüz bölünmenin yaşanmadığı bir formasyona sahiptir: Üretimin düşük olduğu, üyelerin ve topluluk ilişkilerin yabancılaşma sürecinde olmadığı, üretim araçlarının mülkiyetinin belirli bir kesimde toplanmadığı ve dolayısıyla kendisine ve doğasına yabancılaşmamış; böylelikle dayanışmacı özelliğini koruyan bir topluluk. Birlikteliğin ve dayanışmanın somut kurumlarının izini sürmek gerekirse öncelikle musahiplik dikkat çekecektir. Aradaki ilişki kan bağıyla kurulan ilişkiler kadar önemlidir. Musahiplerin acıları, sevinçleri ve malları ortaktır. Biri malını yitirse diğeri yardımına koşar, biri ölünce diğeri sorumluluğu devam eder

⁵⁶⁷ Duménil v.d., **a.g.e.**, s. 92-93.

⁵⁶⁸ Löwith, **a.g.e.**, s. 73.

⁵⁶⁹ Will Kymlicka, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, 3. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 241.

⁵⁷⁰ **A.e.**, s. 250-251.

ve onun geride bıraktıklarına karşı sorumluluğa dönüşür. Musahiplik kurumunda görülen kardeşlik ve dayanışma ilişkisi sosyalizmin dayanışma, işbirliği ve kardeşlik izleğinin bir benzerini oluşturur. Musahiplik dışında cemde lokma dağıtımında görülen yeniden bölüşümün simgeselleşmesi, Kırklar Meclis’inde görülen kırk kişinin de “bir” olması birliği ve dayanışmayı gösterir. Musahiplik paylaşmayı içermesi bakımından eşitlik ve dayanışmayı üzerinden değerlendirse de eşitlikten ziyade eşitsizliği de içeren bir örgütlenmeyi işaret etmektedir. Musahipliğin topluluğun parçalanmasını engelleyici rolü dikkate alınırsa musahiplerin niye benzer üyeler arasından olması gerektiği sorusu anlam kazanır. Musahiplerin benzer konumlardaki üyeler arasında kurulmasının nedeni topluluk içerisinde var olan farklılıkları ve eşitsizlikleri korumak, böylelikle topluluğun parçalanmasının önünü kesme amacı taşır.⁵⁷¹ Musahipler arasında tam bir paylaşım söz konusuysa bu farklılık ve eşitsizlik üzerinden bakıldığında topluluk üyeleri arasında tam bir paylaşım söz konusu değildir. Çünkü musahiplik ilişkisi iki kişi arasında kurulur ve birbirleri arasındaki paylaşım ve yükümlülükler ikisi arasındadır, topluluğun diğer üyelerini dışarıda bırakır.⁵⁷² Zengin ve yoksulun musahip olamaması eşitsizlik içerse ve topluluğun geri kalanı düşünüldüğünde tam bir ortak paylaşım söz konusu olmasa da topluluk içerisinde ikili ilişkiler içerisinde kurulan musahiplik herkesin musahibi olma zorunluluğu dikkate alınırsa katmanlı ve hiyerarşik bir topluluktan ziyade kandaş özelliklere sahip kendisini koruma tepkisi olan bir topluluk olarak görülebilir.

Yukarıda da değinildiği gibi Alevilikte “Bir lokma, bir hırka” anlayışıyla insanlara seslenir. Bu anlayış ile insanlara açgözlülük ile mülk edinmeme öğütlenir. Ayrıca değinildiği üzere çalma eyleminde bulunan kişi yalnızca diğer insanların değil, kendi hakkına da saldırır. Dolayısıyla özel mülkiyet rejimindeki sahplenicilik olmaktan ziyade insanın dağıtıcı konumda olduğu vurgulanır. Bunun yanı sıra cemde yapılan lokma uygulamasında da ortak paylaşım simgesel hale getirilir. Cemde lokmanın ve dolunun paylaşılması, aynı bardaktan ve sofradan içilmesi ortaklaşıcılığa birer vurgudur. Son olarak ortaklaşıcılığa verilen örnek de Şeyh Bedrettin’in sözüdür: “*Yarin yanağının dışında her şey ortaktır*”⁵⁷³ Ortaklaşıcılık

⁵⁷¹ Yalçınkaya, **Pas: Foucault’tan Agamben’e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek**, s. 155.

⁵⁷² A.e., s.155.

⁵⁷³ Öz, a.g.e., s. 81.

sadece mülk edinme ya da maddi paylaşım ile ilgili değildir. Cem de bir paylaşım ve birliktelik alanı sunar: Cemdeki oturma düzeninin halka biçiminde ve karışık olması, herkesin gündelik yaşamını ceme açması, dede dahil herkesin burada kendisini sorguya, görgüye açması eşitlikçi ve dayanışmacı yapının birer uygulamasıdır. İnsanlar arasındaki sınıf çatışmasına dayalı farklılıkların olmadığı bir düzeni simgeler. Bu simgesel düzeyde cemevine getirilen çörek, börek gibi şeylerde görülür ve herkes getirdiğini ortaya koyar, sonra harmanlanarak yeniden eşit şekilde paylaştırılır. Lokmaların Lokma denilen bu uygulama yeniden dağıtımına da ilişkindir.

Buradan bakıldığında ve Alevilerin topluluk örgütlenmesi ve inancı göz önüne alındığında Marksizm özelinde sol siyaset Aleviler için bir alan sunacaktır. Modern toplumsal formasyonun yarattığı alanda yabancılaşmamış benliklerini koruma alanı Aleviler için sol siyaset olacaktır. Aleviler için dayanışmanın ve işbirliğinin aslında tarihsel açıdan bakıldığında bir zorunluluk olduğu da söylenebilir. Sünni çoğunluktan ve devletten yalıtılmışlık Alevi toplulukların kandaşlığa dayalı dayanışmacı yapısını korumasına yardımcı olmuştur. Fakat bu yapı sadece bununla açıklanamaz. Alevilik içindeki dayanışma, kardeşliğe bağlı bir yapı toplumsal kurumlar içinde de kendisini gösterir. Bunun en büyük örneği musahipliktir.

3. Tarih ve Direniş

Marx'ın dine ilişkin düşüncelerini Engels bir adım daha götürerek daha olumlu bir anlam çıkarılabilecek bir tanım çizer. Engels de dinin insana ve bu dünyaya içkinliğine vurgu yapar. 16. yy din savaşlarının din nitelikli gözükle de aslında bu savaşların olumlu maddi sınıf çıkarlarını içeren sınıf savaşları olarak görür ve Alman ideolojisinin bu savaşlarda sadece kutsallık gördüğünü, bunun altındaki sınıf, zümre savaşını gözardı ettiğini söyler.⁵⁷⁴ Marx ve Engels için burada bir ayırımdan söz etmek zordur. Değişen koşullara göre dinin de kendini yeni formlara göre yeniden ürettiğini söyleyen Engels'e göre de kutsalın egemenliğine yapılan her saldırı siyasal ve toplumsal yapıya da bir saldırı demektir: "(...) feodalizme karşı yöneltilen tüm saldırıların, her şeyden önce kiliseye karşı yapılan saldırılar olacağı, toplumsal ve siyasal tüm devrimci öğretilerin (...) tanrıbilimsel sapkınlıklar olacağı açıktı.

⁵⁷⁴ Engels, **a.g.e.**, s. 91.

Varolan toplumsal koşullara dokunabilmek için onların kutsal niteliklerini kaldırmak gerekiyordu.”⁵⁷⁵

Dinsel birer karşı çıkış olarak görülen hareketlerin tümüyle yeryüzüne, buradaki yaşama ilişkin olmasını Engels’in sınıflandırmasında da görmek mümkündür. Ona göre Reform sonrasında üç kamp ortaya çıkmıştır. Birinci kamp Katolik Kilisini ve gericiliği, ikinci kamp burjuva reformcu Lutherciliği üçüncü kamp ise devrimci-köylü akımı içeriyordu. 16. yy’de feodalizme, kent feodalizmine karşı çıkışlar mezhep sapkınlığı olarak nitelendiriliyor ve bu sapkınlıklar içinde ataerkilliğe tepkiyi, mistik görüşleri barındırıyordu.⁵⁷⁶ Münzer üzerinden verdiği örneğe göre Münzer’in Tanrı Krallığı dediği düzen sınıf farklılıklarının, özel mülkiyetin ve topluma yabancı devlet otoritesinin bulunmadığı bir düzeni tanımlıyordu.⁵⁷⁷ Heterodoks inancı ve mülksüz halk takımının başlattığı karşı çıkışlar ilkel Hristiyanlıktaki *insanların tanrı karşısında eşitliğini* de aşarak *servet eşitliğini* de kapsıyordu.⁵⁷⁸ Bu talepler Hristiyanlığın diğer dünyaya dair vaaddettiklerini bu dünyada kurmayı amaçlıyordu. Münzer’in düşünceleri dönemin dinsel hegemonyasına karşı neredeyse tanrıtanımazlığa varan kamutanrıcılık içerdiği kadar siyasal izlencesi de komünizme yöneliyordu.⁵⁷⁹ Münzer vaazlarında insanların cenneti kendi yaşamlarında aramaları ve tanrı krallığının bu dünyada kurulması gerektiğini vurguluyor; bunu yapmak için silahlı mücadeleyi de içeren bir devrimci söylem ortaya atıyordu.⁵⁸⁰

Marx ve Engels kısaca dine karşı çıkışın aslında bu dünyaya karşı çıkış olduğunu ifade etmektedirler. Din ile görünen biçimle mücadele etmek aslında onun yaratıldığı yaşamla, dünyayla mücadele etmektir. Marx’ın da dile getirdiği “*dünyayı kendinize çekin, bu dünyaya teslim olmayın*” anlayışındaki gibi bu dünyaya teslim olmak, dine teslim olmak anlamına gelir.⁵⁸¹ Marx ve Münzer üzerinden örnek veren Engels’e göre bu dünyadan ayrılamayacak olan dine ve dünyaya, onun getirilerine

⁵⁷⁵ A.e., s. 92.

⁵⁷⁶ A.e., s. 90 ve 92.

⁵⁷⁷ Micheal Löwy, **Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx’tan Walter Benjamin’e Siyaset Felsefesi Denemeleri**, çev. Yavuz Alogon, 1. Baskı, Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 49.

⁵⁷⁸ Engels, a.g.e., s. 94.

⁵⁷⁹ A.e., s. 104-105.

⁵⁸⁰ A.e., s. 105.

⁵⁸¹ Yalçınkaya, “Marksizm ve Din,” s. 107.

teslim olmamak, bozulmuş bütünselliği yeniden inşa etmek için direniş gerekmektedir.

Tanrı ve insan arasındaki birlik ile bir açıdan topluluk içindeki katmanlaşmayı da engelleyen Alevilik Tanrı'yı yukarıda da değinildiği üzere rahatlıkla eleştirebilir, ona itirazlarını dile getirebilir. Kullaşmış bir insandan söz etmek bu açıdan zordur. Tanrı bu yüzden korkulacak, kaderci bir şekilde boyun eğiliecek bir varlık değildir. Alevilerin tarihine bakıldığında devletle ve toplumdaki Ortodoks Sünni çoğunlukla yaşadığı gerilimler göz önüne alındığında kendini koruma refleksiyle karşı çıkış ve solun izleklerine benzer taleplerde bulunmuşlardır. Hatta toplulukların İslamlaşma sürecinde yaşadıklarından kaynaklı olarak Ali kültürünün yerleşmesi bu duruma bağlanır. İslamlaşmaya karşı direnen topluluklar Ali'nin ve Hüseyin'in iktidara karşı çıkışını kendisi için bu kültürde benimsenecek öge olarak gördükleri iddia edilmiştir.⁵⁸² Bunun yanı sıra zalim ve zulm eden iktidara ve örgütlenmeye karşı Ali'ye göçebe, yarı göçebe toplulukların yaşadığı sorunlar özdeşleştirilerek onun belirli özellikleri ön plana çıkarılmıştır. Özellikle sol hareketlerle girilen etkileşim sürecinde Ali'nin haksız kazancı geri döndürmesi, adaletle iş görmesi, yoksul yanlısı olması, emeğe önem vermesi gibi özellikleri ön plana çıkarılmaktadır.⁵⁸³

Ali'nin hilafet konusunda yaşadığı haksızlıkla başlayıp Kerbela ile başlayan bu süreç kendisini Türkiye siyasal yaşamı üzerinden de günceller. Bu durum Alevilerin zamanı algılayışıyla ilgilidir. Alevi öğretisine göre tarihsel zorunluluklara, şimdiki zamanın kendini mutlaklaştırmasına karşı bir karşı çıkış söz konusudur. Alevilerin zaman algılayışının benzerini Walter Benjamin'in tarih anlayışında görmek mümkündür. Benjamin tarihin geçmişe karışmış olduğunu söylese de temellerini tehlike altında olan 'şimdi'de bulur: Geçmişteki tehlikeyi ve yenilgiyi bularak orada verdikleri mücadeleleri anımsamayı, böylelikle de geleceğe yol açılmasını öngörür.⁵⁸⁴ Ona göre;

⁵⁸² Aydın, **a.g.e.**, s. 19.

⁵⁸³ Öz, **a.g.e.**, s. 70-71.

⁵⁸⁴ Meral Özbek, "Walter Benjamin'i Okumak I," **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C.55, Sayı:2,2000, 75-76.

Tarih, (...) şimdiki zamanın oluşturduğu kurgulamanın nesnesidir. Örneğin Ropespierre'e göre Roma, şimdi ile dolu olan ve kendisinin tarihin akışı içindesinden zorla koparıp aldığı bir geçmişti. Fransız Devrimi, kendini geri dönmüş bir Roma sayıyordu. (...) Moda, geçmişe atlayan bir kaplan gibidir. Bu atlayış egemen sınıfların buyruğundaki bir arenada gerçekleşir.⁵⁸⁵

Bu kurgunun yanı sıra ezilenler üzerinden yeni bir tarih kavramına ulaşmak gerektiğini ekler. Walter Benjamin için burada önemli olan oluşturulacak olan tarihle direniş için bir görev edinmek ve daha iyi bir konum belirlemektir:

Düşman galip geldiğinde, ölümler bile kendilerini bu düşmandan kurtaramayacaktır. Ve bu düşman daha zafer kazanmayı sürdürmektedir. (...) Ezilenlerin geleneği bize içinde yaşadığımız 'olağanüstü hal'in gerçekte kural olduğunu öğretir. Yapmamız gereken, bu duruma uygun düşecek bir tarih kavramına ulaşmaktır. O zaman gerçek anlamda olağanüstü hal'in oluşturulması, gözmüzde bir görev niteliğiyle belirecektir; böylece de faşizme karşı yürütülen kavgadaki konumumuz daha iyi bir konum olacaktır.⁵⁸⁶

Galip gelen iktidar ve egemenler karşı konulmadığı sürece kendilerinin yarattığı tarihle ölmüş olsalar bile ezilenler üzerindeki zaferini sürdüreceklerdir. Bunun Alevilikteki görünüşü yine direniş üzerinden ortaklaşmaktadır. Karşı çıkılmaz ve tarihe teslim olunurssa şimdiki zamanın tarihsel formları kendisini kalıcı kılar ve Kerbela farklı tarihlerde, farklı coğrafyalarda yeniden çıkar; zalimin zulmü bu açıdan bakıldığında tarih ve coğrafya ile sınırlı, Kerbela da soyutlamadan ibaret değildir: Dün Nesimi'nin ve Mansur'un darında kendisini gösteren Kerbela başka bir zaman Deniz Gezmiş'in darında kendisini gösterir.⁵⁸⁷ Kerbela'yı Alevilerin algılayışı bu yüzden Ortodoks Şii inancından farklılaşır. Ortodoks Şii inancı egemen iktidarla

⁵⁸⁵ Walter Benjamin, **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, 10. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 45-46.

⁵⁸⁶ **A.e.**, s. 40-41.

⁵⁸⁷ Yalçınkaya, "Mazlum ve Müntekim ...", s. 85-87.

arasında olan ilişkiş gereğı Kerbela matemini bir güne sınırlayarak onu kendi iktidarının mutlaklığı ve sürekliliğinin gösterisine, yani bayrama çevirir; Alevilik içinse bayram değil Hüseyin ve yoldaşlarının anılmasından ibarettir.⁵⁸⁸

Alevi mitolojisine bakıldığında otoriteye, zalime karşı direnişin farklı biçimlerde sembolleştiğı görülebilir. Mitlerdeki kahramanlar sadece merkezi otorite temsilcilerine karşı değil, farklı rakiplere karşı da savaşıır. Bunlar rakip örgütlenmelerin kurucuları veya temsilcileri olabileceğı gibi Gayrimüslim azizleri de olabilir. Burada önemli olan rakiplere karşı saygınlık kazanma meselesidir. Bu yüzden hayvanlar ve üstün güçler ile önemli anlatılar mevcuttur. Hacı Bektaş Veli kimliğine girmiş Baba Mansur'un ayı ya da aslana binerek Seyyid Mahmud Hayrani ile karşılaşması, Baba İshak'ın isyanda Seyyid Ahmed-i Kebir-i Rifai'ye karşı duvara binip at gibi yürütmesi, Anadolu'ya güvercin donu ile gelen Hacı Bektaş Veli'nin kendisini engellemeye çalışan Karaca Ahmet'e karşı duvar yürütüp direncini kırması gibi birçok örnek mevcuttur.⁵⁸⁹ Mitolojideki simgeler de Aleviliğın direngen özelliklerini açıkça göstermektedir.

⁵⁸⁸ A.e., s. 87.

⁵⁸⁹ Ertuğrul Danık, "Alevi ve Bektaşî Mitolojisinde Aslana Binenler, Yılanı Kamçı Yapanlar ve Duvar Yürütenler," **Alevilik**, Haz. İsmail Engin ve Havva Engin, 1. Baskı, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 101-105.

SONUÇ

Bu tez çalışması ile Aleviler ve Türkiye’de sol siyaset arasındaki ilişki değişen toplumsal formasyonda yer edinmenin nedenlerinden biri olarak topluluk örgütlenmesi ve inanç üzerinden incelenmeye çalışılmıştır. Toplumsal formasyondaki her değişim bir yandan paradigma değişimini de getirir. Bu değişimle artık geleneksel kurumlar meşruiyetini yitirerek işlevsiz hale gelmeye başlar. Topluluklar bu durumda yeni düzende yer alırken geçmiş kurum ve paradigmaların yönlendirmesiyle hareket ederler. Buradak hareketi belirleyen süreç varoluşsal bir kaygıya işaret eder.

Alevilik ve sol siyaset tartışılmaya başlandığında Aleviliğin laik karakteri, dinsel öğretilerindeki hoşgörü, eşitlikçi yapısı gibi unsurlarla Alevilik ve sol siyaset, özellikle Marksizm arasında bir özdeşleşme kurulmuştur. Bu çabalar bazı noktalarda doğru saptamalar olsalar da daha çok ideolojik saiklerle yapılmış değerlendirmelerdir. Alevilerin sol siyaset ile eklemlenmesi bu saikleri aşmak ve daha akademik bir çerçeve sunabilmek için öncelikle tezde bütüncül bir inceleme yapılması amaçlandı. Dolayısıyla tezde asıl soruya odaklanıp diğer sorunları göz ardı ederek eksik çıkarım yapma riski engellenmeye çalışıldı. Buradaki amaç Aleviliğin örgütlenmesi ve inancının tek başına sol siyaset ile eklemlenmeyi tetiklemediğini, bunun dışındaki tarihsel süreç, toplumsal yoğunlaşma gibi nedenlerle bir bütün olarak gerçekleştiğini belirtmek. Nedenler süreç içerisinde çelişki ve çıkarlarla belli bir zaman diliminde bir araya gelerek eklemlenme sürecini başlattı.

Modern siyasetin şiddet tekeli elinde tutma isteği, kendi egemenlik alanı içerisinde yaşayan bireylere kimliklerinden bağımsız olduğu iddiasıyla görece eşit yaklaşması, dinselliğin belirleyicilikten çıkıp toplumun sacayaklarının kendilerini özerk olarak kurması Alevilerin devlete görece olarak yakınlaşmasına neden oldu. Devlet şiddet tekeli eline alarak Ortdoks inanca sahip toplumun genel kesiminin elindeki şiddet araçlarını da kaldırarak Alevilere bu kesimden gelecek saldırıları da engellemiş oldu. Aleviler açısından bakıldığında Cumhuriyet öncesi devletle olan gerilimli ve olumsuz ilişkisi Cumhuriyet ile birlikte daha nötre kayan bir ilişkiye dönüştü. Yeni düzen her ne kadar Türk ve Sünni merkezli siyaset anlayışı benimsese

de görece güvenli bir ortam sağladı ve modern topluma eklemlenme yolu açıldı. Söz konusu rahatlık daha çok Batı ve Orta Anadolu'da yaşayan Aleviler için geçerli. Dersim'in özel durumu göz önüne alındığında Doğu Anadolu'daki Alevilerle devletin gerginliği Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Buradaki en önemli nokta kendi içerisinde siyasallığı barındıran Dersimlilerin modern siyasetin egemenliğine girmemesi, modern siyasetin kendisine alternatif siyasallığı kabul etmemesiyle de ilgilidir. Modern siyasetin tekel olarak belirdiği ve Cumhuriyet'le Anadolu'da da taçalanan bu süreçte devletin artık topraklarında yaşadığı herkesi, nüfusu baştan aşağıya yönettiği ve denetlediği bir toplumsal formasyon etkisini her alanda gösterdi. Böylelikle toplumun her kesimi devletle daha çok temas geçmek zorunda kaldı. Alevilerin Osmanlı döneminde hem dönemin koşulları gereği hem de eski düzenin çevresinde kalmaları gereği devletle ilişkileri çok sınırlıydı. Cumhuriyet eğitimden sağlığa, yerleşimden nüfusa kadar her şeye dokunduğu için Aleviler de yeni düzen içerisinde yurttaş olarak kurgulanmaya başladılar. Osmanlı'dan sonra laik söylemle ve cumhuriyetçi tavırla görece eşitlikçi yapı Alevilerin siyasal alanda daha görünür olmasına neden oldu.

Dinselliğin belirleyiciliğini yitirdiği yeni düzende toplumun hem devletle hem de toplumdaki farklı kesimler arasında sınırlar git gide yok olarak toplum iç içe geçmeye ve daha fazla etkileşime mağruz kaldı. Bu durum eğitim, ulaşım gibi kamusal nitelikli hizmetlerin ülke genelinde yaygınlaşmasından kaynaklandığı gibi başat unsur kentleşmenin hız kazanmasıdır. Yeni düzenin mekanlarını oluşturan kentler aynı zamanda kamusallığın ve dolayısıyla toplumsal etkileşimin mekanları haline geldiler. Toplumsal etkileşimin, yani toplumsal yoğunlaşmanın yaşandığı kentlerde Aleviler yine devletle ve toplumun diğer kesimleriyle daha sık temas kuramay başladı. Toplumsal yoğunlaşmanın sonuçları kimi zaman katliama kimi zaman da eklemlenmeye doğru evrildi. Bu ortamda sol yukarıda da açıklandığı gibi karşıt silahlı gruplara karşı bir koruyuculuk sağladı.

Tarihsel olarak bakıldığında bu dönem, özellikle 1945 sonrası sol hareketlerin dünya genelinde görünür olmaya başladığı zamana denk gelir. Bu durumdan Türkiye de bağımsız değildir. Cumhuriyet'in bu dönemde özel bir durumu söz konusuydu: Cumhuriyet'in ikinci nesilinin yaşadığı politikleşme. Kurucu kadoların ve orta sınıfın

çocukları ilerlemeci anlayışla yetiştirilmesi ve Köy Enstitüleri'nde eğitim alması sol düşüncenin öğrenciler ve eğitimli kesim arasında yayılmasına neden oldu. Bu dönem bir açıdan da Aydın kesimin Alevi kültürüne eğilmeye, onu keşfetmeye başladığı dönemdi. Aleviler de bundan ayrıışmadılar. Okumuş Alevi gençleri de bu hareket içerisinde yer almaya başladı. Kentleşme sonucu Alevilerin eğitime daha çok katılımının yanı sıra ayrıca 1960 sonrası işçi hareketinin güçlülüğü sınıfsal olarak işçi sınıfının içinde yer alması Alevileri sol söylemle daha da yakınlaşmaya itti. Alevilik ve sol arasındaki eklemlenme zemini tarihsel olarak kurulmuştu. Bunun nihayete ermesi 1965 sonrasına denk gelecektir.

Sendikal etkinliklerin alt kesimler arasında yaygın olması, sol söylemlerin kamusal alanda görünürlüğü, sol söylemin Alevilerin sınıfsal olarak yaşadığı sıkıntılara çare sunmasının yanı sıra Alevilik de sol siyaset için keşfedilmeyi bekleyen maden gibiydi. Hem kitlesel destek hem de kültürel birikim açısından. Aleviler sola kitlesel ve yoğun katılımıyla hem kitlesel güç ve meşruiyet sağlıyor hem sahip olduğu direnişçi ve otoriteyle sorunu tarihiyle sola yerel ve kültürel bir dil olanağı tanıyordu. Böylelikle Alevi edebiyatı ve tarihiyle kendisine Anadolu'da kök yaratıyordu. Alevilik ve sol hareketler bu dilin örtüşmesiyle eklemlenmenin bileşim unsurunu gerçekleştirerek bütünleşmeye başladı. Eklemlenmenin bu bütünleşme ile büyük oranda tamamlandığı görülecektir.

Söz konusu sol siyaset sadece Alevileri içeren hareketlerden oluşmuyordu. İçerisinde Sünni Kürtler ve Türkler de bulunmaktaydı. Sünni Kürtler ve Türkler göz önüne alındığında bu kesimlerin siyasal alanda Alevilerden farklılaştığı görülür. Bu kesimler Aleviler gibi modernleşme ile karşılaşmalarında benzer süreçleri yaşadılar. Geleneksel kurumların çöküşüyle yeni bağlar edinmek zorunda kaldılar. Demokrat Parti döneminde Alevilere benzer biçimde DP'ye öncelik verilen bir yönelim söz konusuydu. Yine bu kesimler 1960'larda Aleviler gibi büyük kentlere göç ettiler. Alevilerin yaşadığı işsizlik, yoksulluk sorunlarını yaşadılar. Fakat Ecevit istisnası dışında Aleviler gibi homojen ve kitlesel olarak sol içerisinde yer almadılar. Dolyayısıyla eklemlenmeyi açıklamak için burada yetersiz kalan açıklamalar söz konusudur. Özellikle Türk Sünniler devletle Cumhuriyet öncesi ve sonrası büyük gerilimler yaşamasa da laiklik ve cumhuriyetçilik onlara görece eşit yurttaşlık sundu;

yaşam seviyelerini yükseltecek olanaklar sağladı. Muhafazakar kesim dinselliğin çözülmesi açısından Alevilerin görece edindiği konforu edinemedi. Her ne kadar Türk ve Sünni merkezli bir yurttaşlık ve kamu politikaları anlayışı geliştirilse de dinin, Sünni ortodoksinin görünürlüğün siyasal alandan kaybolduğu, en azından kaybolması için çabaladığı görülebilir. Bu durum muhafazakar Ortodoks Sünnilerin devletle, yani Cumhuriyetle arasının açılmasına neden oldu ve Alevilerin devlete olan olumlu bakışı bu kesimde tam tersi bir etki yarattı.

Sünni ortodoksluk tezde de anlatıldığı üzere toplumun en aşağı kesimi tarafından benimsenmiş olsa da toplumdaki iktidar örüntülerinin bir parçasıydı ve düzende bu iktidar örüntüleri ile devletle kısmen sorunsuz biçimde yaşamını sürdürebiliyordu. İnanç ve topluluğun örgütlenmesinin üst üste bindiği, dinsel olanın toplumsal olarak okunacağı bir dönemde inanç ve geleneksel örgütlenmenin belirgin itekleyici gücü Aleviler açısından kendisini gösterdi. Kentte benzer koşullar altında yaşasalar da Ortodoks muhafazakar kesim daha çok merkez sağa ve radikal milliyetçi, köktendinci akımlara kitlesel olarak kanalize olurken Aleviler sol siyaset ile eklemlendi. Buradaki belirleyicilik geçmişten gelen topluluk içi bağlar, kurumlar ve inançla ortaya çıktı. Ortodoksi iktidar ağlarının bir parçası olduğu için milliyetçi ve köktendinci akımlara kanalize olması zor olmadı. Sünnilik ve Türklüğün kimi zaman iktidar ilişkilerinde bir dayanak olarak görüp bu iktidar ilişkilerinin birer parçası olarak hareket etmeye başladılar. Kent içerisinde toplumsal yoğunlaşma ile birlikte bu kesimde artan aşırı sağ eğilimler Kızılbaş-Komünist özdeşliğinin oluşmasına neden oldu. Alevilerin sol siyaset ile eklemlenmesi Aleviliği bir düşman olarak kodlayan toplumun farklı kesimlerinin devletin ve toplumun genelini içine alan iktidar ağına dayanarak iki düşmanı zihinsel dünyada tek bir çatıda buluşturmuş oluyordu.

İnanç ve topluluk örgütlenmesinin belirleyiciliği tam da bu noktada kendisini gösterecektir. Ortodoksluk başlı başına taşrada olsun merkezde olsun iktidar örüntülerini kendisine yaslarken ve inanın getirdiği katmanlaşma togluluğun hiyerarşik bölünmesinin de bir yansıması olurken bu kesimin tutucu ve iktidar ilişkilerini koruyucu ideoloji ve hareketlere kanalize olmasını kolaylaştıran bir olgudur. Her ne kadar Alevilerle benzer süreçlerden geçmiş olsalar da benzer

sorunlarla aynı dönemde karşılaşmış olsalar da iki kesimi ayırt eden en büyük nokta inanç ve topluluk örgütlenmelerinde yaşanan farklılıklardır.

Alevilerin tarihini de içine alan inanç ve örgütlenmeleri düşünüldüğünde sol siyasetle eklemlenebilecek unsurlara sahip olduğu görülür. Öncelikle tarihsel süreçte Alevilerin devletleşme ve devlete eklemlenmeye gösterdiği direniş ve bu otoriteye karşı kendisini koruması sol siyasetin direnişçi söylemi ile örtüşür. Osmanlı ile başlayan bu süreç Cumhuriyet döneminde Dersim ile devam etti. Sonrasında toplumsal yoğunlaşmanın bir aşamada daha arttığı 1960'lı yıllarda sol siyaset içerisinde bu direniş geleneği kendisine yer buldu. Alevilik içerisinde kurucu unsurun topluluğun dışında tutulması, Tanrı ve insan arasındaki ilişkinin hiyerarşik bir ilişki olmaması, dedelik gibi bir kurum olsa da dedeliğin iktidar ilişkilerinde hiyerarşik bir konum elde etmesini önleyici mekanizmaların olması Marksizmle benzeştiğini gösterdi ve sol siyasete kolayca eklemlenmesini sağladı. Marx ve Engels'in Tanrı Krallığı olarak gördüğü ülküsel düzenin bu dünyada komünizm üzerinden kurulması, öteki dünya diye bir yerin olmaması Aleviliğin bu dünyayla sınırlı yaşantısı yine Marksizmde karşılık buldu. Marx'ın dini afyon olarak tanımlasıyla, Aleviliğe atfedilen din bambaşka özelliklere sahipti. Marx'ın daha çok kurumsallaşmış dine yaptığı vurgu Aleviliğin dinselliği ile birbirine denk düşmeyen yanlarının olduğu barizdir. Öncelikle Hıristiyanlıktaki kilise gibi kurumsallaşmış bir boyutu yoktu. Tek tanrılı dinlere geçişle ortaya çıkan devletleşme ve ataerkilleşmenin izlerine rastlamak güçtü. Dolayısıyla Alevilik kurumsallaşmış ve ruhban sınıfına sahip olmuş Hıristiyanlığın temsil ettiği bölünmüş toplulukların özelliklerinden muaftı. Tek tanrılı bir inanca sahip olsa da Tanrı ile kurduğu hiyerarşik olmayan ilişki topluluk içinde bölünmenin ve katmanlaşmanın olmadığını gösterdi. Marx'ın dini hem yaşanan sorunlara katlanma gücü verdiği için hem de insanları yönetebilmek adına belirli bir bilinç üretimine neden olduğu için afyon olarak nitelenen din Aleviler içerisinde olmadı. İlkel toplulukların özelliklerini yüz yıllarca devam ettirince, Aleviliğin daha eşitlikçi ve mülkiyetçi olmayan yapısıyla Marx'ın görüşleri 1960 sonrasında yaşanan yakınlığa ile buluşma olanağı buldu. Yeni nesil kentleşmiş Alevi kuşağı için yeni toplumsal formasyonda özellikle Marksizm kendini ifade etme, kendilerini tıpkı inançlarının gereği gibi kimliklerini ifade etme zorunluluğu bulmadan varlıklarını

sürdürebilecek, ifade etseler bile onları içine alabilecek bir alan modern toplumda sol siyaset sayesinde açılmış oldu.

Alevilikte Tanrı, insan ve evren arasındaki birlik, dinin farklı bir alana atılmaması siyasal kuramda en basit düzeyde Marx'ın yabancılaşmaya getirdiği anlamda kendisini gösterdi. Tanrı'nın bu dünyaya ait olması ve evrenle, insanla bir bütün olması; öteki dünya gibi inanın olması bu dünya ve öteki dünyanın aslında bir bütün olarka yeryüzünde olması yabancılaşmaya karşı bir engel niteliğindedir. Marx'ın yabancılaşmamış insandan kasdettiği tam budur. Dolayısıyla Marksizmin temel kavramalarından biri olan yabancılaşma Alevilerin topluluk örgütlenmesinde görülmez. Marx'ın söyleminin temelini oluşturduğu sol siyasete Alevilerin eklemlenmesi kurulmak istenen ideal düzen açısından kendi inançlarını ve örgütlerini yansıtır. Topluluğun bölünmediği, insanın kendisine ve türüne yabancılaşmadığı bu durumda dayanışma da, eşitlik de, özgürlük de kendisini gösterir. İnsanın doğayı ve ilişkileri tüketici konuma getirerek sömürücü bir niteliğe büründürmesine karşı kendisini ve emeğini katarak doğayla bütünleştiği üretici bir konuma geçmelidir. Alevilikte musahiplikten ve doğayla birlikten kasıtta buna ilişkindir. Musahipliğin her ne kadar topluluk içi görece eşitsiz yapıyı koruma amacı olsa da musahiplerin birbirini kollama ve ortak sorumluluğa sahip olmaları dayanışmacılığı; insanlar arası ilişkide yabancılaşmamanın olmadığı bir düzene vurgu yapar. Doğayla kurulan birliktelik, kurban edilecek hayvanın dahi rızasının aranması insanın sadece kendine değil, doğaya da yabancılaşmadığının bir kanıtıdır. Yabancılaşmanın toplumsal bilinç düzeyinde Alevilerin özelinde üretilmesinin engellenmesi bir açıdan devletten ve devlete bağlı iktidar örüntülerinden uzak durması ve mesafeli yaklaşmasıyla ilgiliydi. Aleviliğin sahip olduğu bu büyük özellik toplumsal yoğunlaşmanın arttığı ve artık devletle, toplumun diğer kesimleriyle temasının kaçınılmaz olduğu yeni dönemde Marx'ın görüşlerinin belirleyici olduğu sol hareketler içerisinde yer edinmesini kolaylaştırdı. Kısaca Aleviliğin inanç ve örgütlenmesi sol siyasetin izlekleri ile örütüşmekte, sol siyaset onlara kendi varlıklarını farklı formasyon altında sürdürebilme olanağı tanımaktadır.

Tez çalışmasından çıkarılacak en önemli sonuçlardan birisi değişen toplumsal formasyonda yer edinmenin nasıl gerçeklebileceği ve gerçekleşmesini sağlayan

etkenlerden birisi: “İçinde yaşanan toplumda sahip olunan konumun toplumsal formasyonun değişimiyle yeni düzende belirleyici olması” Kısaca ilkel topluluklardan geleneksel topluma, oradan modern topluma geçerken eski düzende yaşayan insanlar bir anda yeni düzene eklemelenemedi. Yeni düzenin getirileriyle yüzleştiler ve kendilerine yeni düzen içerisinde güvenli alanlar bulmaya çalıştılar. Modernleşme ile karşılaşma da aynı biçimde. Cumhuriyet ile birlikte modernleşmenin toplumun sınır uçlarına kadar işlemeye başladığı süreçte toplumun bütün kesiminin yaşamı mikro düzeyden makro düzeye kadar değişim sergiledi. Eski kurumlar, bağlar çözüldü. Geçmişin ve var olanın verdiği güven ortadan kaybolunca toplumun farklı kesimleri yeni düzende güvenli alanlar içine sığınmaya başladı. Geçmişte iktidar örüntülerinin bir parçası olan, bu örüntülere dayanarak gündelik yaşamını ve ilişkilerini belirleyen kesimler kendi inançlarının bu örüntülerin bir içeriği olarak hiyerarşikliğe, iktidar istencine sahip modern siyasal alandaki ideolojilere kanallize olup bu ideolojiler tarafından mobilize edildi. Buna karşılık geçmişte bölünmemiş, katmanlaşmamış topluluk yapısına ve bununla üst üste binmiş inanca sahip Aleviler gibi topluluklar Marksizm gibi ideolojilere ve hareketlere eklemelendiler. Geçmişten gelen mirasla sürdürülen bağlar hem belirleyiciliğini göstermiş hem de çözüldüğü anda bu belirleyicilik sayesinde yerine yenisini yaratabilmiştir.

KAYNAKÇA

- Ahmed, Feroz: **Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)**, çev. Ahmet Fethi, 1. Baskı, Hil Yayınları, İstanbul, 1994.
- **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, çev. Yavuz Alagon, 1. Baskı, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1995.
- Ağtaş, Özkan: “Ortanın Solu: İsmet İnönü’den Bülent Ecevit’e,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol**, C: VIII, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 194-201.
- Aktay, Yasin: ‘Sosyo-kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar,’ **Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, c. 4, s. 1, Ocak-Nisan 2007, s. 57-76.
- Asad, Talal: **Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik**, çev. Ferit Burak Aydar, 1. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2007.
- Atay, Tayfun: “Çözümlememiş Bir Tarih Sorunu: Şeyh Bedreddin İsyanı,” **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyum Bildirileri**, İstanbul, 1998, (çevrimiçi)
<http://www.insanbilimi.com/2012/12/cozumlene-memis-bir-tarih-sorunu-seyh.html#!/2012/12/cozumlenememis-bir-tarih-sorunu-seyh.html>, © 2018.
- Ateş, Kazım: “Türkiye’de Milliyetçilik, Yurttaşlık ve Aleviler: “Öztürkler” ve “Heretik Ötekiler” ,”

- Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi,** Ankara, 2010.
- Aydın, Erdoğan: **Kimlik Mücadelesinde Alevilik,** Geniletilmiş 2. Baskı, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2007.
- Aysal, Necdet: “Anadolu’da Aydınlanma Hareketinin Doğuşu: Köy Enstitüleri,” **Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi**, Sayı 35-36, Mayıs-Kasım 2005, s. 267-287.
- Bates, Daniel G.: **21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji: İnsanın Doğadaki Yeri,** 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009.
- Bekmen, Ahmet, “Marksizm: ‘Praksis’in Teorisi,” **19. Yy’dan 20. Yy’e Modern Siyasal İdeolojiler**, 4. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 163-252.
- Belge, Murat: “Türkiye’de Sosyalizm Tarihinin Ana Çizgileri,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol**, C: VIII, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s 19-48.
- Benjamin, Walter: **Pasajlar**, çev. Ahmet Cemal, 10. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.
- Berktaş, Fatmagül: **Politikanın Çağrısı**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.
- Bigger, Stephen: “Thresholds, liminality and fruitful chaos: revolutionary change in education?”, t.y., (çevrimiçi)

https://eprints.worc.ac.uk/834/1/Turner_article_Submitted.pdf, © 2019.

Bozkurt, Fuat:

Aleviliğin Toplumsal Boyutları, 2. Baskı, Tekin Yayınları, İstanbul, 1990.

Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik, Doğan Kitap, 1. Baskı, İstanbul, 2015.

“Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi,” **Alevi Kimliği**, ed. T.Olsson, vd., çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 104-113.

Canetti, Elias:

Kitle ve İktidar, çev. Gülşat Aygen, Ayrıntı Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 2016.

Castells, Manuel:

Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür II. Cilt: Kimliğin Gücü, çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2008.

Clastres, Pierre :

Vahşi Savaşçının Mutsuzluğu: Siyasal Antropoloji Araştırmaları, çev. Alev Türker ve Mehmet Sert, 1. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992.

Çamuroğlu, Reha:

Günümüz Alevililiğinin Sorunları, 2. Baskı, Ant Yayınları, İstanbul, 1994.

Tarih, Heterodoks ve Babailer, b.y., Der Yayınları, İstanbul, 1990.

Sabah Rüzgarı: Enel-Hakk Demişti Nesimi, 1. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 1992.

- Çoban, Ahmet Emre: “Kutsal ve Siyasal, Siyasal ve Kutsal,” **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, 2010.
- Danık, Ertuğrul: “Alevi ve Bektaşî Mitolojisinde Aslana Binenler, Yılanı Kamçı Yapanlar ve Duvar Yürütenler,” **Alevilik**, Haz. İsmail Engin ve Havva Engin, 1. Baskı, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s 101-119.
- Dedekargınoğlu, Hüseyin: “Alevilikteki Tanım ve Terimler,” **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 2011, s. 60, s. 379-394.
- Demir, Mustafa: “Türk-İslam Medeniyetinde Şehirleşme,” **İslam Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 16, Sayı 1, 2003, s. 156-165.
- Demirel, Tanel, “1946-1980 Döneminde ‘Sol’ ve ‘Sağ’”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, C: IX., 1 .Baskı, 413-421.
- Duménil, Gérard, v.d.: **Makrsizmin 100 Kavramı**, çev. Göde Orhan, 1. Baskı, Yordam Yayınları, İstanbul, 2012.
- Eagleton, Terry: **İdeoloji**, çev. Muttalip Özcan, 1. Baskı, Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Ekmekçi, Verda: “1960-1980 Yılları Arasında Yayınlanmış Sol Romanlar Üzerinden Özne Olarak ‘Siyasal İnsan’ın Tahlili,” **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul, 2013.

- Eliade, Mircea: **Mitlerin Özellikleri**, çev. Sema Rifat, 2. Baskı, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017.
- Engels, Friedrich, “Köylüler Savaşı,” **Din Üzerine**, 5. Baskı, Sol Yayınları, Ankara, 2013, s. 90-110.
- Erdoğan, Necmi: “Demokratik Soldan Devrimci Yol’a 1970’lerde Sol Popülizm Üzerine Notlar,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol**, C. VIII, 1. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 262-274.
- Eroğul, Cem: **Anatüzeeye Giriş**, 8. Baskı, Ankara, İmaj Yayınları, 2013.
- Ertan, Merhmet: “The Circuitous Politicization Of Alevism: The Affiliation Between The Alevis and The Left Politics (1960-1980),” **Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul, 2008.
- “Örtük Politikleşmeden Kimlik Siyasetine: Aleviliğin Politikleşmesi ve Sosyalist Sol,” **Birikim Dergisi**, sayı 309-310, Ocak-Şubat 2015, İstanbul, 2015, s 43-56.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki: **Alevilik-Sünnilik: “İslam Düşüncesi”**, 1. Baskı, Hür Yayıncılık, İstanbul, 1979.
- Freud, Sigmund: **Musa ve Tektanrılı Din**, çev. Oya Kasap, Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2012.
- Gauchet, Marcel: **Demokrasi İçinde Din: Laikliğin Gelişimi**, çev. Mehmet Emin Özcan, Dost Yayınları, 1. Baskı, Ankara, 2010.

-
- Gauchet, Marcel: **Yurttaşını Arayan Demokrasi**, çev. Zeynep Savaşçın, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Gauchet, Marcel: “Yeniden ‘Büyük Bir Anlatı’ Söyleşi. Zeynep Savaşçın;” **Yurttaşını Arayan Demokrasi**, çev. Zeynep Savaşçın, 1. Baskı, İletişim Yayınları, 2013, İstanbul, s. 309-320.
- Geaves, Ron: “Levels of Religion,” **Study of Religion: An Introduction to Key Ideas and Methods**, ed. George D. Chryssides vd., b.y., Continuum Books, Wiltshire, 2007.
- Geaves, Ron: “Levels of Religion,” **Study of Religion: An Introduction to Key Ideas and Methods**, ed. George D. Chryssides vd., b.y., Continuum Books, Wiltshire, 2007, s. 143-175.
- Gennep, Arnold Van: **The Rites of Passage**, çev. M. B. Vizedom ve G. L. Caffee, The University of Chicago Press, Chicago, t.y.
- Gezik, Erdal: **Geçmiş ve Tarih Arasında Alevi Hafızasını Tanımlamak**, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- Gölpınarlı, Abdülbaki: **Pir Sultan Abdal: Hayatı, Sanatı, Şiirleri**, 3. Baskı, Varlık Yayınları, İstanbul, 1969.
- Gülçiçek, Ali Duran: **Alevilik (Bektaşilik, Kızılbaşlık) ve Onlara Yakın İnançlar**, Cilt 2, Anadolu Etnografyası Araştırma ve Kültür Merkezi Yayınları, 1.Baskı, Köln, 2004.
- Güler, Sabır: “Bir İnanç Sistemi Olarak Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi Türkiye Birlik Partisi Deneyimi,”

- Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007**
- Gürel, Burak: “Political Mobilization in Turkey 1970s: The Case of the Kahramanmaraş Incidents,” **Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003.**
- Hassan, Ümit: **İbn Haldun’un Metodu ve Siyaset Teorisi, 2. Baskı, Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul, 1998.**
- **İbn Haldun Metodu ve Siyaset Teorisi, Doğu Batı Yayınları, 5. Baskı, Ankara, 2011.**
- Heller, Agnes ve Feher, Ference: **Postmodern Politik Durum, çev. Şükrü Argın ve Osman Akınbay, 1. Baskı, Öteki Yayınevi, Ankara, 1993.**
- Işın, Ekrem: “A’dan Z’ye Ahmet Hamdi Tanpınar,” **Kitaplık Dergisi Armağanı, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 65, Ekim, 2003.**
- İbn Haldun: **Mukaddime, çev. Zakir Kadiri Uygan, C: 1, 2. Baskı, 3 cilt, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul, 1968.**
- İbn Haldun: **Mukaddime, haz. Süleyman Uludağ, 12. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 2016.**
- Karpat, Kemal: **Türkiye’de Toplumsal Dönüşüm: Kırsal Göç, Gecekondu ve Kentleşme, çev. Abdülkerim Sönmez, Ankara, İmge, 2003.**

Kehl-Bodrogi, Krisztina:

Kızılbaşlar/Aleviler: Anadolu’da Yaşayan Ezoterik Bir İnanç Toğluluğu Üzerine Araştırma, 1. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.

Kırmızı, Hüseyin:

“Alevilikte Yasa Karşısında İnsan,” **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, 2014.

Kızıldağ Soileau, Dilek:

“Alevilikte Ziyaret Geleneğine Bir Örnek: Elif Ana,” **Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik: Tarih-İnanç-Kimlik-Ritüel**, Der. Yalçın Çakmak v.d., 1. Baskı, İletişim Yayınları, 2015, s. 503-518.

Korkmaz, Esat:

Alevilik ve Aydınlanma, 1. Baskı, Pencere Yayınları, İstanbul, 1997.

Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü, Anahtar Kitaplar Yayınevi, Genişletilmiş 4. Baskı, İstanbul, 2005.

Alevi Süreğinde-Bektaşî Yolunda Enel Hak, b.y., Nefes Yayınları, İstanbul, 1995.

Anadolu Aleviliği, 1. Baskı, Berfin Yayınları, İstanbul, 2000.

Küçük, Murat:

“Türkiye’de Sol Düşünce ve Aleviler,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol**, C: VIII, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, S. 896-933.

Kymlicka, Will:

Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş, 3. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.

- Lindner, Richard: **Liberal İdeolojinin Marksist Eleştirisi: Eleştirel Toplumsal Kuram Üzerine Denemeler**, 1. Baskı, Yordam Yayınları, İstanbul, 2013.
- Löwith, Karl: **Tarihte Anlam**, çev. Caner Turan, 1. Baskı, Say Yayınları, İstanbul, 2012.
- Löwy, Micheal: **Dünyayı Değiştirmek Üzerine: Karl Marx'tan Walter Benjamin'e Siyaset Felsefesi Denemeleri**, çev. Yavuz Alogon, 1. Baskı, Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Marx, Karl: "Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı: Giriş," **Din Üzerine**, 5. Baskı, Sol Yayınları, Ankara, 2013, s.34-50.
- Marx, Karl ve Engels, Friedrich: **Alman İdeolojisi**, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, 1. Baskı, Evrensel Basım Yayın, İstanbul, 2013.
- Mélikoff, Irène: **Uyur İdik Uyardılar: Alevilik Bektaşilik Araştırmaları**, Demos Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2015.
- Nal, Sabahattin: "Demokrat Parti'nin 1950-1954 Dönemi Din Siyaseti," **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, cilt 60, sayı 3, 2005. S. 137-171.
- Ocak, Ahmet Yaşar: **Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü**, 2. Baskı, Dergah Yayınları, İstanbul, 1996.
- Oktaay, Cemil: **Siyaset Bilimi İncelemeleri**, Alfa Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2012.

- Ollman, Bertell, Alienation: **Marx's Conception of Man in Capitalist Society**, Düzenlenmiş Baskı, Cambridge University Press, New York, 1975.
- Öktem, Kerem: "Alevilerin Siyasal Katılımının Dönüşümü: 1950-1973," **Birikim Dergisi**, sayı 309-310, Ocak-Şubat, İstanbul, 2015, s.57-64.
- Öktem, Niyazi: **Laiklik, Din ve Alevilik Yazıları**, 1. Baskı, Ant Yayınları, İstanbul, 1994.
- Önal, Ahmet ve Bozkurt, Nebi: "Camiler: Dini ve Sosyokültürel Tarihi," **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt 5, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2010, s. 46-56Öz, Baki: **Alevilik Nedir?**, 4. Baskı, Der Yayınları, İstanbul, 2001.
- Örs, Birsen: "İdeoloji: Karmaşık Dünyayı Anlaşılır Kılmak," **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, ed. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2007, s. 3-46.
- Özbek, Meral: **Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arebeski**, 11. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
-
- "Walter Benjamin'i Okumak I," **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C.55, Sayı:2, 2000, s. 69-96.
- Poulantzas, Nicos: **Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar**, çev. Şule Ünsaldı, 1. Baskı, Epos Yayınları, İstanbul, 2003.

- Poggi, Gianfranco: **Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, çev. Aysun Babacan, 3. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Poggi, Gianfranco: **Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım**, çev. Aysun Babacan, 1. Baskı, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Saraç, Necdet: **Alevilerin Siyasal Tarihi (1300-1971)**, 1.Baskı, Cem Yayınevi, İstanbul, 2011.
- Savaşçı, Özgür: “Alevi Sözcüğünün Kökeni”, **Alevilik**, Haz. İsmail Engin ve Havva Engin, Kitap Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul, 2004, s.17-21.
- Selman, Cemal: “Göç ve Kentleşme Sürecinde Alevi Kimliğinin Kültürel-Siyasal Değişimi ve Dönüşümü,” **İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul, 2015.
- Selmanpakoğlu, Ceren: “The Formation of Alevi Syncretism,” **İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Ankara, 2006.
- Sennet, Richard: **Ten ve Taş: Batı Uygarlığında Beden ve Şehir**, 3. Baskı, Metis Yayınları, İstanbul, 2008.
- Sevinç, Murat: **Anayasa Yazıları**, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, Ankara, İmaj Yayınları, 2013.
- Silier, Orhan: “TİP’in İkinci Dönemi: ‘Daha İyi Yenilmek Olanaklı Mıydı?’,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt VII: Sol**, 1. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 432-436.

- Subaşı, Necdet: “Gündelik Hayat, Modernlik ve Aleviler,” **Alevilik**, Haz. İsmail Engin v.d., Kitap Yayınevi, 1. Baskı, İstanbul, 2004, s. 69-76.
- Şener, Mustafa: “Türkiye İşçi Partisi,” “Türkiye’de Sosyalizm Tarihinin Ana Çizgileri,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol**, C: VIII, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 356-376.
- Türk Dil Kurumu: **Güncel Türkçe Sözlük**, (Çevrimiçi)
http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5c923a1ec53656.68297022, 15 Mart 2019.
- **Güncel Türkçe Sözlük**, (Çevrimiçi)
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5b488952f086a2.45327240, 25 Mart 2018.
- **Güncel Türkçe Sözlük**, (Çevrimiçi)
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5bd31b846426b6.03857798, 25 Ocak 2019.
- **Güncel Türkçe Sözlük**, (Çevrimiçi)
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5ca1b58d0486d7.76955870, 10 Nisan 2018.
- **Güncel Türkçe Sözlük**, (Çevrimiçi)
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5aad170e0b2085.97263842, © 2018.
- **Güncel Türkçe Sözlük**, (Çevrimiçi)
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5aad170e0b2085.97263842

ts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5aad33c7c9ff39.19317966 , © 2018.

Güncel Türkçe Sözlük, (Çevrimiçi)
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5a9465c4cbeeb3.74562743 , 10 Nisan 2018.

Turner, Victor:

The Rituel Process: Structure and Anti-Structure, Aldine Du Gruyter, New York, 1969.

Uçan Çubukçu, Sevgi:

“Türkiye’de Merkez Solun ‘Sosyal Demokratlaş(ama)ma’ Vakası,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol**, C: VIII, 1. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 519-530.

Uluçay, Ömer:

Şah Hatayi ve Alevilik: İnanç, Töre, Öge, Ahlak, 1. Baskı, y.y, Adana, 1993.

Uzun, Gülden:

“Cem Törenlerinin Semiotik Analizi,” **Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi**, 2008, sayı 48, 141-164.

Ünüvar, Kerem,

“Türkiye’de Sol Düşünce ve Din,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol**, C: VIII, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, S. 873-895.

Yalçinkaya, Ayhan:

Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, Ankara, 1996.

Kavimkırım İkliminde Aleviler, 1. Baskı, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014.

- **Küf: Kurtuluşçu Bir Teoloji için Dede Korkut, Said Nursi ve Ali Üzerine Bir Yorumlama**, 1. Baskı, Dipnot Yayınları, Ankara, 2015.
- **Pas: Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek**, 1. Baskı, Phoenix Yayınları, Ankara, 2005.
- “Mazlum ve Müntekim: Bir Hayalin İnşası,” **Alevilik**, Haz. İsmail Engin ve Havva Engin, 1. Baskı, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s.77-98.
- “Marksizm ve Din,” **Marksizm ve ...**, 1. Baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s.95-114.
- “Siyaset, Din, Alevilik ve Özgürlük Hayaleti,” **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**, C: IX, 1. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, S. 785-804.
- Yaman, Ali: **Alevilikte Dedelik ve Ocaklar**, Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, 2004.
- Yavuz, Harun: “Alevilerde Dedelik Kurumu,” **Alevilik**, Haz. İsmail Engin ve Havva Engin, Kitap Yayınevi, 1. Baskı, , İstanbul, 2004, s. 321-338.