T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ
(SİYASET BİLİMİ) ANABİLİM DALI

BİR İNANÇ SİSTEMİ OLARAK ALEVİLİĞİN SİYASAL ÖRGÜTLENMESİ TÜRKİYE BİRLİK PARTİSİ DENEYİMİ (TBP)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sabır GÜLER

Ankara – 2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ
(SİYASET BİLİMİ) ANABİLİM DALI

BİR İNANÇ SİSTEMİ OLARAK ALEVİLİĞİN SİYASAL ÖRGÜTLENMESİ TÜRKİYE BİRLİK PARTİSİ DENEYİMİ (TBP)

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Sabır GÜLER

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Metin ÖZUĞURLU

Ankara – 2007

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ VE SİYASET BİLİMİ
(SİYASET BİLİMİ) ANABİLİM DALI

BİR İNANÇ SİSTEMİ OLARAK ALEVİLİĞİN SİYASAL ÖRGÜTLENMESİ TÜRKİYE BİRLİK PARTİSİ DENEYİMİ (TBP)

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Metin ÖZUĞURLU

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Serpil SANCAR	.....
Doç. Dr. Metin ÖZUĞURLU	.....
Doç. Dr. Ayhan YALÇINKAYA	.....

Tez Sınavı Tarihi 15.01.2007

İÇİNDEKİLER

Sayfa No:

GİRİŞ 1

1.BÖLÜM

1- DİNSEL, ETNİK VE SİYASET SORUNLARI BAĞLAMINDA ALEVİLİK.....8

1.1 Geleneksel Alevilik ve Sınırları 20

1.2 Bir Kimlik Olarak Alevilik 27

1.3 Cumhuriyet, Kentleşme, Çözülme ve Alevilik 44

1.4 Aleviliğin Anlamlaştırılma Süreci 52

2.BÖLÜM

2. ALEVİLİĞİN SİYASAL ÖRGÜTLENMESİ: TÜRKİYE BİRLİK PARTİSİ (TBP).....57

2.1. Dinsel Kimliğin Siyasal Güç Olarak Belirişi: Birlik Partisi 57

2.1.1. Birlik Partisi'nin Kuruluşuna Giden Yol 59

2.1. 2 Birlik Partisi'nin Kuruluşu.....65

2.1.3 Birlik Partisi'nde İlk Bölünme: Sol Versus Sağ 69

2.1.4 Birlik Partisi ve İlk Seçim Sınavları, Oy Tabanı.....74

2.2. Parlamento Süreci 78

2.2.1 Birlik Partisi İkinci Büyük Kongresi 78

2.2.2 Sol ve Alevilik Arası Bir Parti: Kavramlar ve Semboller "Beş Yol Düşkünü".....81

2.2.3 Kimlik ve Sol İlişkisi 96

2.2.4. Birlik Partisi'nden Türkiye Birlik Partisine.....106

2.2.5 Sonun Başlangıcı: 1973 Seçimleri ve Sonrası 115

3. BÖLÜM

3. MODERNLEŞME, ÇÖZÜLME VE TÜRKİYE BİRLİK PARTİSİ.....123

3.1. Cumhuriyet, Kentleşme, Modernleşme Bağlamında Alevilik.....123

3.2. Tarihi Belirsizlikler: Kurtuluş Savaşı, Mustafa Kemal ve Alevilik.....131

3.3 Parlamenter Süreç ve Aleviler 148

3.3.1 Alevilik ve Demokrat Parti (DP) İlişkisi.....148

3.3.2 Alevilik ve Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) İlişkisi 154

3.4 Alevilik Laiklik İlişkisi 157

Sonuç.....163

Kaynakça.....166

ABSTRACT

GİRİŞ

Cumhuriyet, modernleşme ve kentleşme ile Aleviliğin geleneksel yapısı çözülmüş, dönüşüme uğramıştır. Geleneksel yapısı çözülen Aleviliğin modern dönemlerde siyasallaşma sürecinde bunu hangi kimlikle yapacağı sorunu belirmiş ve nükseden "kimlik sorunu" geleneğe bakılarak kimlik oluşturma çabalarına neden olmuştur. Bu çalışmanın amacı, Modernleşme ile geleneksel yapısı çözülen Aleviliğin siyaset ile olan ilişkisinde geleneğe bakılarak kimlik inşa etme çabasında beliren "özcü" yaklaşımların, "öz"e dayanarak inşa ettikleri Alevi kimliklerinin, Aleviliğin özünde olduğu varsayılan niteliklerden değil, Türkiye Birlik Partisi özelinde, tarihsel ve toplumsal gelişmelerin bir sonucu olduğunu ortaya koyabilmektir.

Bu bakış açısından bu çalışma, Alevi kimliğini yeniden şekillendiren dört ayrı "özcü" yaklaşım varsaymaktadır. Bu yaklaşımların farklarını belirlemeye geçmeden önce bu çalışmanın "özcü"lüğe ilişkin nasıl bir perspektife sahip olduğunu belirtmek gerekli olabilir.

İkinci dünya savaşı ertesinde, öngörülenin aksine kapitalizmin gerilemeyip güçlenmesi karşısında Marksist teorik ve pratik mirasın kuramsal tartışmaların odak noktası oluşturması sonucu beliren "özcü" yaklaşım eleştirileri, özcülüğün toplumsal özneleri nihayetinde homojen, toplumsal ve siyasal özneleri önceden belirlenmiş ve indirgenmiş merkezi bir anlama ve anlamdırma çabası içerisinde olunması ve bunları ideolojik alanda temsil eden olarak kurması konularında toplanmaktadır. "Özcü"lük, öznelere ontolojik nitelikler atfederek bu niteliklerle de ayrıcalıklı merkezlere yerleştirerek tarihsel ve toplumsalı göz ardı etmektedir.

İkinci Dünya savaşı sonrası Marksist kuramsal mirasa ilişkin eleştirilerin hedefi, ideoloji yaklaşımlarına ve kapitalizmin yalnız bir ekonomik sistem olarak alınmasına yönelikti. Buna göre Klasik Marksizm, kapitalizmin emek süreçleri üzerinde yoğunlaşmış, siyasal ve ideolojik süreçler konusundaki analizleri eleştirel kuramlar içinde ihmal edilmişti. Oysa 20.yüzyılın ikinci yarısına, iki dünya savaşından ve Avrupa'daki bir dizi sosyalist devrim denemelerinden kapitalist sistemin sarsılmak

bir yana güçlenerek çıkması, kapitalist devletin Marksizm içinde sadece burjuvazinin baskı ve şiddete dayalı yönetim aygıtı olarak ele alınıp tanımlanmasını güçleştirmektedir. Çünkü gelişmiş kapitalist toplumlarda, kapitalizm zora değil, onaya (consent) dayalı olarak kendini yeniden üretmekte ve klasik kapitalizmin sosyalist devrimin öznesi olarak gördüğü işçi sınıfı da bu sürece, öngörülenin aksine etkin bir biçimde katılmaktadır. Klasik Marksizme ilişkin bu eleştiriler, kapitalizmin kendisini nasıl sürekli yenileyebildiği sorusu karşısında, İkinci Dünya Savaşı sonrasında kuramsal çalışmaların kültürel ve ideolojik boyuta odaklanmasına neden olmuştur.

Erken bir tarihte, iki dünya savaşı arasında, gelişmiş bir kapitalist toplumsal sistemde doğrudan açık zora dayanmayan iktidar biçimlerinin anlaşılabilmesini olanaklı kılan, 2. Dünya savaşı ertesinde beliren post-Marksist ve post-yapısalcı kuramlara öncülük eden İtalyan düşünür A. Gramsci (1986) toplumsal ve siyasal güç ilişkilerini tanımlayıp ayrıştırılabileceği alanları saptayarak klasik Marksizm'de alt yapı-üst yapı kuramları bağlamında ortaya çıkan sınıf ve ekonomik indirgemeciliğe karşı çıkar. Bunu, egemen bir sınıfın egemen olma pratiği olarak ilk kez kendisi tarafından tanımlanan "hegemonya" ve "tarihsel blok" kavramları ile aşan Gramsci (1986), belli bir maddi toplumsal pratik düzeyine denk düşen bir tarihsel blok formunun olmadığı gibi kurulmuş olan bir tarihsel blokun da sürgit varolabileceğinin garantisinin hiçbir maddi toplumsal yapı tarafından sağlanamayacağını düşünmektedir. Gramsci'nin bu anlamda en önemli katkılarından biri siyasal ve toplumsal güçlerin, tarihsel olarak belirlendiği, bir yerlerde siyasete hazır, verili ve zorunlu yapılar olmadığı kuramsal çözümlemesidir.

Gramsci'in teorik mirasını işleyen ve "Radikal Demokrasi" adını verdikleri tezleri ile Post Marksizmin kurucuları arasında sayılan E. Laclau ve C. Mouffe (1992) kapitalist toplumu değiştirme konusunda işçi sınıfına verilen ayrıcalıklı konumu reddederek, bunun yerine sadece sınıf aidiyeti olmayan çoğul kimliklerin toplumsal mücadelesi ve bu mücadelenin birleştirilmesini öngörmektedirler. Laclau ve Mouffe'ın radikal demokrasi stratejisi, "sınıfsal, öznelerin ayrıcalıklı konumlarının olmadığı; cinsiyet, ırk, etni gibi kategorilere dayalı kimlikler yanında çevreci, nükleer karşıtı, barış yanlısı gibi hareketleri de eklemleyebilecek çoğulcu toplumsal

kimliklere dayalı bir strateji önermektedir." (Üşür, 1997:57) Laclau ve Mouffe (1992), toplumsal olanı anlamlar üzerinde yürüyen sonsuz sayıdaki mücadelenin alanı olarak tanımlarlar. Buna göre hiçbir söylemsel pratik toplumsal anlamların bütününü tek bir anlamsal merkez etrafında eklemleyemez. Toplumsal olan bütünlük (totality) olarak değil, birleştirilmişlikler olarak düşünülmelidir. Birleştirilmişlikler ise nedensellik veya belirlenme mantığı ile değil olumsallık (contingency) ile düşünülmelidir. Nedensellik veya belirlenme mantığı ile toplumsal özneleri tanımlamak özcülüktür.

Bütün bu görüşlerden hareketle benim de bu çalışmada "özcü"lüğe ilişkin yaklaşımım "indirgemecilik" ve "önceden belirlenmişlik" içerdiğinden eleştirel olacaktır. Toplumsal ve siyasal kimliklerin oluşumu birbirleriyle ilişkili çok çeşitli tarihsel etmenlere bağlıdır ve kimliğin oluşumu sonsuz sayıdaki anlamsal farklar arasında bir *"sabitleme" (fixation)* oyunu, yani *söylemin*[1] kuruluşudur." (akt.Üşür, 1997:55)

Modern dönemlerde Alevilik siyaset ilişkisinde beliren özcü yaklaşımlardan ilki, Aleviliği; "Cumhuriyetçi, Atatürkçü, laik" bir kimlikle tanımlamakta ve bunların, Aleviliğin "öz"ü olduğunu iddia etmektedir.

---

[1] Söylem, en basit ifade ile anlamın dil içinde hareket etmesi ile ortaya çıkan şey olarak tanımlanır. (Üşür,1997:89) "Yanlış bilinç", "eleştirel" ya da "negatif" olarak ta tanımlanabilecek klasik ya da standart ideoloji kuramının yoğun eleştirilere uğramasıyla birlikte söylem ve ideoloji kavramları konusunda yeniden tanımlamalara ve aralarındaki ilişkileri yeniden belirleme sorunsalı ile uğraşılmıştır. Marksizm sonrası bu çabalarda Larrain (1979), bizzat Marks'ın metinlerinin tamamının "eleştirel" ya da "negatif" ideoloji kavramlaştırması etrafında okunamayacağını ortaya koyması bakımından dikkat çekicidir. Pozitif bir ideoloji kuramının Marksizm içerisndeki yerinin güçlenmesinde Gramsci'nin "tarihsel blok" kavramlaştırmasının hatırı sayılır bir yeri bulunmaktadır.Bugün ideoloji konusunda varılan sonuç ideolojinin pozitif anlamı da olabileceği noktasıdır ve bu çalışmada da esas olarak bu ideoloji yaklaşımı benimsenmektedir. M. Foucault'a göre (1999) toplumsal gerçeklik söylemde kurulur ve bu bir tarihsellik bağlamına oturur. Castoriadis (1993) Thompson (1984), Hall (1994) gibi düşünürlere göre ise sosyal gerçeklik söylem aracılığıyla temsil olunur. Bu gerçekliğin belirli bir tarzda, dil aracılığıyla kurulması ve anlamlandırma (signification) pratiğidir. Toplumsal gerçeklik yani toplumsal imgelem, kendini anlamlar ve göstergeler sayesinde ifade eder. Toplumun geçmişi ve bugünü simge ve mitler sayesinde tanımlanır, anlamlandırılır ve kimliklendirilir. Söylem ve ideoloji üzerine ileri sürülen bu düşünceler, Aleviliği "öz" üzerinden tanımlayan ve bu gerçekliği söylemde kurgulayıp, toplumsal gerçekliği simge ve mitler sayesinde tanımlayıp, anlamdırma ve Aleviliği kimliklendirme bağlamına oturmaktadır. Söylem ve ideoloji konusunda bkz. Foucault (1999), Castoriadis (1993), Thompson(1984), Larrain (1979), Eagleton (1996).

İkinci yaklaşım Aleviliği "muhalif, demokrat, eşitlikçi, laik, sol ve sosyalist" bir özle kurmaktadır.

Bu projelerde üçüncü sırayı yine Aleviliğin inanç sisteminden ve yaşayış biçiminden yola çıkarak, Aleviliğin İslam tasavvufu etrafında şekillenmiş, heterodoks karakterli ve yüzyıllar boyunca siyasal ve toplumsal olarak makro veya mikro tüm iktidar biçimlerinin karşısında ve muhalif kimliğini öne çıkartan ikinci bir Alevilik yaklaşımı söz konusudur. Bu yaklaşım Aleviliğin heterodoks niteliğinden dolayı evrensel olduğunu, etnik kimliği, millet, milliyet kavramlarını içermediğini, dinsel bağlanma ve Tanrı'ya yönelme konusuna heterodoksinin "kişi"temelinde yaklaştığı görüşünü içerir. R. Çamuroğlu tarafından savunulan bu görüşün politik ve ideolojik olarak çıktısı, aleviliğin "öz"ünün "eşitlikçi-tahakküm, hiyerarşi karşıtı, muhalif kimlik" olarak belirlenmesi biçiminde ortaya çıkmaktadır.

Bu tartışmaya, Aleviliği tamamen İslam dini içinde gören ve onun parçası sayan Cem Vakfı (Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı) tarafından temsil edilen, Aleviliğin "öz"ünü gerçek İslam olarak sunan kesim dördüncü grup olarak katılmaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı içinde Alevilerin temsil edilmesini istemek ve devletten cemevleri kurmak konusunda parasal destek vaatleri almakla dikkatleri üzerine çeken bu grubun temsil ettiği Alevilik anlayışı, Aleviliğin tarihsel süreç içerisinde beslendiği farklı kaynakları neredeyse tümden göz ardı etmekte ve kendisini Muhammed ve Kur'an ile bağlarını vurgulamakta ve onların asıl takipçisi olarak sunmaktadır.[2]

Bu yaklaşımlar, bu özelliklerin Aleviliğin özünde olduğunu ileri sürmekte ve çoğunlukla da Aleviliğin "muhalif" özünü vurgulamaktadırlar. Bana göre Alevilikte, Aleviliğe içkin bir muhalefetten söz etmektense 9.ve 10. yüzyıllardan itibaren oluşmuş muhalif bir siyasal kimlikten söz etmek daha doğru görünmektedir. Tarihsel olarak oluşmuş bu muhalif kimlik her zaman siyasete verili ve hazır değildir. Bu muhalif kimliğin bir siyasal güç olarak belirmesi siyasal, toplumsal ve ekonomik konjonktürlere bağlıdır. Böyle bir varsayım Aleviliğin tarihsel olarak sürekli, her zaman muhalif olmadığı gibi Alevilik gibi bir şemsiye kavram altında toplanabilecek ya da Alevi kimliği altında beliren bütün grupları da kapsamayacaktır. Aleviliğin

[2] Bu anlayışa örnek olarak Halil Öztoprak, Şinasi Koç gibi yazarlar da verilebilir. Bkz. Öztoprak, H. (1990), Koç, Ş. (1978).

tarihsel olarak hep aynı biçimde kurulmuş olmadığı ve homojen bir yapı da arz etmediği bu tezin temel kabulleri arasında yer almaktadır.

Bu çerçeveden olmak üzere ben bu tezde, Türkiye Birlik Partisi ile ilgili olduğundan yalnızca Alevilik Atatürkçülüktür, laikliktir, sol ve sosyalizmdir biçiminde beliren yaklaşımlar üzerinde duracağım. Bu "özcü yaklaşımlar ideolojik olarak belirmektedir. Aleviliğin özünde, Aleviliğe içkin olduğu ileri sürülen niteliklere ilişkin yazılan tarih de kurgusal ve Aleviliğe dışsal olarak belirmektedir. Nihayetinde Alevilik ile Kemalizm, Laiklik, sol, sosyalizm, vb. ilişkileri, özcü yaklaşımların kurguladığı biçimde Aleviliğin özünde var olmaktan değil, tarihsel ve toplumsal gelişmelerin bir ürünü olarak belirmektedir. Alevilik ile Kemalizm, laiklik ilişkisinde, Cumhuriyet'in ilanı ve kurumsallaşması önemli rol oynarken, Alevilik ile sol, sosyalizm ilişkisi 1960 ve 1970'lerde tüm dünyada ve Türkiye'de yükselen sol ve sosyalist fikir, akım ve örgütlerle kurulan ilişkilerden kaynaklanıyor görünmektedir.

Modern siyasette, birincil etnik bağlılıklar yani din[3], dil, aşiret ilişkileri, bölgesel kökenler önemli rol oynarlar. Bunlar siyasal güç olarak belirdiklerinde modern siyasete ait kavramlar ve örgütlenme modelleri içinde var olurlar. Siyasal partiler bu modellerden birini oluşturmaktadır. Alevilik, modern siyasette bir siyasal partide 17

[3] Bilindiği üzere Türk İslamı genelde iki düzeyde işlemiştir; Resmi ve halk İslamı. Halk İslamı kavramı, "genelde alt sınıflarda daha çok cemaati kuvvetlendiren ve kimlik oluşturan bir süreç olarak işlev görürken" (Mardin, 2005a:159) Resmi İslam; "devletin sahip olduğu ve bizzat devlet örgütü içinde temsil edilen İslam kavrayışını ifade etmek" (Yalçınkaya, 1994:1) için kullanılır. Mardin'in (2005a:90), "ilk olarak resmi Sünni İslamiyet ve bazen fundamentalizmle anlaşmazlık içinde; fakat çoğunlukla da onunla ittifak halinde" olarak tanımladığı ortodoks İslam ise "Peygamberin gösterdiği örnekler ile kutsal kitabının öngördüğü tezlerin mutlak doğruluğunu ve hiçbir şekilde değişmeyeceğini ve değiştirilemeyeceğini ve hatta yorumlanamayacağını; dolayısıyla İslam'ın zahiriyle batını arasında hiçbir fark olmadığını, zahirinin batını ifade ettiğini savunan İslam anlayışı"dır.(Yalçınkaya, 1994:1) Ortodoksinin karşıtı heterodoksidir. Heterodoksiyi Melikoff (1994:53), "örf ve cemaat dışı (non-confirmiste ve heterodoxe) bir İslam mezhebini" adlandırmak üzere Alevilik için kullanırken, Ocak (2005a:43) "Sünni İslam yorumundan bir çok önemli farklılıkları bulunan" İslam yorumunu "*heterodoks İslam"* olarak adlandırmakta ve buna "(gayri Sünni) İslam" demektedir. Ocak (2005a:49) da kavramı "*Alevilik*" için kullanmaktadır. Aleviliğe heterodoksi denilip denilmeyeceği konusunda geniş bir tartışma mevcuttur. Kaynaklar da bu konuda mutabık değildir. Bu konudaki farklı yaklaşımlara ileride yer verilecektir. Bu çalışmada ben, Alevilik için Ocak (2005a)'ın yaptığı ayrıma dayanarak "gayri Sünni ya da heterodoksi" yaklaşımını benimsemekteyim. Nitekim bu yaklaşım Melikoff (1994)'un yaklaşımıyla da uyumludur. Okan (2004:37), halk İslamını "Sünni halk İslamı ve Heredoks halk İslamı" olarak ikiye ayırmaktadır. Bu durumda Alevilik, halk İslamı içerisinde düşünülmesi gereken ancak resmi ve ortodoks İslamı da oluşturan Sünni İslam'dan farklı bir oluşuma dayanmaktadır. Osmanlı'da resmi ve ortodoks İslam devlet, ulema ve medreseler eliyle temsil olunurken Cumhuriyet'in kuruluşuyla bu işlev, Diyanet İşleri Başkanlığı'nca yerine getirilmektedir.

Ekim 1966 yılında kurulan Birlik Partisi'nde siyasal güç olarak belirmiştir. Sınıf, statü ve etnik kimlik etkenlerinin karmaşık etkileşimleri temelinde ortaya çıkan bu parti, Aleviliğin özü olarak ileri sürülen ve bu özle Aleviliğe kimlik inşa eden savların aksine bunların, Aleviliğe içkin değil, tarihsel ve toplumsal olduğunu ortaya koyması bakımından iyi bir örnektir.

Bu çerçeveden olmak üzere bu çalışmada ilk olarak Türkiye Birlik Partisi'nin çıkış ortamının iyi anlaşılabilmesi için Alevi sorunu, paradigmaları, Alevilik yaklaşımları ve sorunları işlenecektir. Birinci bölümde işlenecek bu konularla, Alevilikte bir kimlik sorununun nereden ve nasıl kaynaklandığı ortaya konulmaya çalışılacak ve modern dönemde Aleviliği kimliklendirme çalışmalarını hangi minvalde yürüdüğü sorunu üzerinde durulacaktır.

İkinci bölümde daha çok Türkiye Birlik Partisi'nin çıkış süreci, kimler tarafından kurulduğu, neler yapmak istedikleri, parlamento süreci, kullandığı inanç, ahlaki ilkeler, kavram ve semboller, partideki bölünmeler, oy aldığı bölge ve iller, partinin çözülüş süreci işlenecektir.Özellikle bu bölümde yapmak istediğim Türkiye Birlik Partisi'nde yaşanan bir takım somut olaylar dolayısıyla Aleviliğin inanç ve ahlaki yapısının neye tekabül ettiğini ortaya koyabilmek. Böyle bir çaba, Aleviliği açıklamada tarihselliğin yanı sıra mutlaka inanç ve ahlaki ilkelerinin de dikkate alınması gerekliliğini açığa çıkarabilmek amacını taşımaktadır.Bu çalışmada Aleviliğe ait inanç ve ahlaki ilkeler, Türkiye Birlik Partisi özelinde işleneceğinden dolayı, bu unsurların yani inanç ve ahlaki ilkelerinin tümünü ayrı başlıklar halinde vererek incelemek yerine, partide gelişen olaylarla ilgili olanların seçilmesi ve işlenmesi yöntemini benimsedim.

Üçüncü bölümde Türkiye Birlik Partisi'nin başarı ve çözülme nedenleri analiz edilmeye çalışılacaktır. Cumhuriyet, modernleşme ve kentleşmeyle Aleviliğin geleneksel yapısının nasıl çözüldüğü ve bunun TBP'ye nasıl yansıdığı bu bölümde işlenecektir. Cumhuriyet, modernleşme ve kentleşmeyle Aleviliğin aile ilişkilerinden başlamak üzere geleneksel pir-talip ilişkilerine kadar bir çözülme söz konusudur.Çözülen gelenek dolayısıyla TBP'nin bu ilişkileri kullanması zorlaşmış bu durum da partinin başarısızlığında rol oynamış en önemli etken olarak görünmektedir. Bu bölümde, bu varsayımın doğruluğu sınanacaktır. Siyasallaşma

sürecinde geleneksel Aleviliğin yetmediği durumlarda, Aleviliğe bir kimlik oluşturma çabasının "özcü" yaklaşımları doğurduğu, "öz" keşfetme tutkusunun baş göstermesi, Aleviliğe dışsal bir tarih yazımını da beraberinde getirmektedir. Bu bölümde Aleviliğe dair bu tarihi belirsizliklerin neler olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Tarihi belirsizliklerin bir kısmı Alevilik, Kurtuluş Savaşı ve Mustafa Kemal ile olan ilişkilerle ilgili görünmektedir. Diğer bir kısmı ise Alevilerin, parlamenter süreçte Alevililerle diğer partiler arasındaki ilişkilerde belirmektedir. Ben bu çalışmada bunu yalnız Demokrat Parti ile sınırladım.

Çalışmaya ilişkin olarak özellikle belirtmem gereken diğer bir konu ise kaynak yetersizliği ile ilgilidir. Özellikle Türkiye Birlik Partisi konusunda bu sıkıntı yani bilimsel yayınların yokluğu, Parti ile ilgili kişilere ulaşamamak bu çalışma yapılırken yaşanan bariz bir sorundu.

1.BÖLÜM

1-DİNSEL, ETNİK VE SİYASET SORUNLARI BAĞLAMINDA ALEVİLİK

Türkiye'nin toplumsal ve siyasi hayatında değişik biçimlerde etkili olmuş Alevilik, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla çözülme sürecine girmiştir. Bu süreci, şehirlere göç, eğitim, ulaşım olanaklarının artması, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ve modernist Kemalist fikirlerinin benimsenmesi gibi faktörler belirlemiştir. Bu durum, 1980'lere gelindiğinde "Alevilik tarihe karışıyor" biçiminde ifade edilmiştir.

Ancak bu yılların sonu itibarıyla dünyada ve Türkiye'de tarihe karıştığı varsayılan bir çok etnik ve dini hareketin yeniden canlanması, Aleviliği de etkisiz bırakmadı. Kamuoyunda 90'lı yıllarla birlikte "Alevi Uyanışı", "Alevilik Kimliğini Haykırıyor", "Alevizm","Aleviliğin Keşfi" ve benzeri tanımlamalarla adlandırılan bu yeniden canlanma sürecinde, Alevi cemaati kendini yeniden inşa ederek veya dönüşerek, yitirdiği dinsel ve toplumsal yapıları yeniden biçimlendirmeye ya da geleneksel dini kimlik kalıplarına yeniden dönmeye çalışarak, bir tarihsel gelenek formülleştirme arayışıyla dikkatleri üzerinde toplamıştır.

Kent koşullarında Alevi cemaati, kollektif kimliğin oluşturulmasına yönelik bu sürece eşlik eden, yükselen siyasal talepleriyle ya da kimlik sorunun siyasallaştırılması ve olumlanması tartışmalarıyla da bu dönemde kamuoyunda yoğunlaşan bir ilginin kaynağı oldu. 1990'lı yıllarla birlikte geleneksel dini ve toplumsal yapıları çözülmüş, erimiş Alevilik etrafında beliren tartışmalar Aleviliğin yeniden nasıl inşa edileceği, kurulacağı, modern ya da modern ötesi olarak adlandırılan dönemde nasıl bir kimlikle temsil edileceği, Alevi kimliğinin ne olacağı ve bu kimliğin siyasallaştırılması sorunları etrafında belirmiştir. Bu nedenle Alevi kimliğinin yeniden inşa faaliyeti, Aleviliğin bizzat Alevi cemaatince, kendi içlerinde çeşitlemeleri barındıran siyasal merkezler ve akımlarca da yoğun bir ilgiye mazhar

olarak politik ve ideolojik bir "keşif" konusu olmuştur. Bu anlamda Alevilik ilk olarak resmi düzeyde, Alevilerin kendisince, yükselen Kürt milliyetçi hareketince, İslami olarak adlandırılabilecek çevrelerde siyasal, toplumsal ve dinsel olarak "keşif" edilmiştir. Alevilik hangi kesim tarafından tartışılıyorsa, Alevilik üzerine bir model, bir kimlik oluşturularak adeta politik ve ideolojik hedeflere ulaşma konusunda araç konumuna indirgenmiştir. Bu gelişme, konuyla ilgili yapılan yayınlara da yansımış hatta 90'lı yıllarla birlikte Alevilik üzerine yapılan yayınların çeşitliliği ve sayısal olarak çokluğu,[4] yayınların çok kısa sürede 15. ve 16. baskılarının yaptığı göz önünde bulundurulduğunda Aleviliğin yayın düzeyinde de bir "keşif"e konu olduğu rahatlıkla gözlemlenebilen bir olgu olmuştur.

1990'lı yıllarla birlikte Aleviliğin, Alevi cemaatinin bizzat kendisince, resmi düzeyde, Kürt ve İslami çevrelerce yeniden inşa edilerek, politik ve ideolojik keşfe konu olması birbiriyle ilişkili etkenlere bağlı görünmektedir. Öncelikle modernizmin sona erdiği, postmodern döneme girildiği öne sürülmüş ve bundan kaynaklanan "kimlik" bunalımları gerekçe olarak gösterilmiştir. Buna göre, bu postmodern dönemde tüm dünya üzerinde modernleşmenin bastırdığı yerel kimliklerin görünmeye, ortalığa çıkmaya başladığı, teşvik edildiği hatta kışkırtıldığı varsayılmaktaydı. Bu gelişmenin Türkiye'deki hasılası ise farklı etnik ve dinsel kimliklerin yok sayılma noktasına gelindiği son 3 yüzyıllık batılılaşma/modernleşme ve merkezileşme serüveninde, Türkiye'nin bünyesinde barındırdığı bir çok etnik ve dinsel unsurun kimliklerini ibraz etme, her zaman ve hepsi için olmasa da bazılarının bu kimlikleri siyasallaştırması olarak belirmektedir.

Aleviliğin yeniden canlanarak hummalı bir biçimde inşa faaliyetlerine ve buna bağlı olarak ortaya çıkan siyasallaştırılma biçimlerine konu olması, dünyada ve Türkiye'de nükseden "kimlik bunalımı" gelişmelerinin bir parçası durumunda gözükmektedir. Bu anlamda 1990'lı yıllarla birlikte Alevilik, 1979 İran İslam Devrimi'nin tetiklediği ve yine bu kimlik bunalımının bir sonucu olarak yükseldiği varsayılan köktendinci ya da siyasal adledilen İslamcılığın kendisine yönelik artan tehdit algılamasından hız alarak bir kimlik ibrazı ve siyasallaşma süreci içerisine girmiştir.

---

[4] Alevilik ve Bektaşilik üzerine kaynakların bir dökümü ve kaynakların niteliği konusunda bkz. Vorhoff (1999:32-67)

Yine kimlik bunalımlarına yol açtığı düşünülen etkenler, dünyada ve Türkiye'de sol, sosyalist hareketlerin gerilemesinin kaynağı olarak da görülmektedir. Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde 1984 yılından itibaren yükselen Kürt hareketi de Aleviliğin canlanması ve yeniden kurulması çabalarında bir başka etmen olarak belirmektedir. 1980'lerin sonlarından itibaren İslamcılığın yükselişiyle birlikte, bu yükseliş Alevilerce varlıklarına yönelik bir tehlike olarak algılanmış, bu gelişmeye bir tepki olarak da hızla dernekler ve vakıflar kurarak siyasal bir birlik yaratma çabası içinde olmuşlardır. Yükselen İslamın Sünnilik olarak algılanması, iki kesim arasında tarihsel, toplumsal ve dinsel düzeyde oluşmuş ve Alevilik-Sünnilik biçiminde beliren antagonist yapı, Alevilerin, örgütlülük ve kimlik bazında kendisini bu yükselişe karşı bir tepki olarak kurmasına yol açmıştır. 2 Temmuz 1993'te Sivas'ta bir Alevi şenliğine katılanlardan 37 kişinin öldürülmesinde İslamcıların oynadığı rol, Sunucu Güner Ümit'in bir televizyon kanalı olan Star TV'de yarışmacılardan birini "mum söndü" yapmakla suçlaması Alevilerde Sünniliğin kollektif belleğinde kendilerine yönelik olarak oluşturulmuş ahlaksızlık, sapkınlık suçlamalarının ve karalamalarının silinmemiş olduğu bilincinin uyanmasına neden olmuştur.

60'lı ve 70'li yıllarda orta ve genç kuşak Alevilerin içinde yer aldıkları sol ve sosyalist hareketlerin 80'li yılların sonundan itibaren gerilemesi ve bu hareketlere yönelik beslenen umut ve inançlara ilişkin yaşanan hayal kırıklığını beraberinde getirmiştir. Bu kesim içerisinde özellikle eğitim görmüş, entelektüel bir Alevi kesimin varlığı ve bu kesimin sol, sosyalist hareketlerin gerilemesiyle bu kimliklerini ikinci plana iterek Aleviliklerine sahip çıkmaya başlamaları ve sol, sosyalist hareketler içerisinde edindikleri birikimi yeni dönemde Aleviliğe taşımaları da Aleviliğin yeniden inşasında temel bir rol oynamaktadır.

Aleviliğin kimlik tartışmalarına neden olan etmenlerden biri olarak beliren Kürt ulusalcı hareketinin ivme kazanması, genelde Sünni olarak adledilen Kürtler arasında bir azınlık olarak beliren Alevi Kürtlerin, etnik ve dini kimliklerini sorgulamalarına neden olmuş, bu sorgulama sonucunda Aleviliklerinin yanı sıra Kürtlüklerini de kabul eden kesimlerin giderek artması, Aleviliği tümüyle Türklüğe bağlayan politik ve ideolojik çabaları sorgular kılmıştır. Her ne kadar Kürtler arasında milli

kimliklerinden ziyade dinsel bir kimlik olarak Aleviliğin ön plana çıkarılması ve resmi düzeyde da daha çok bu yönüyle onay görmesi, Kürt milliyetçi hareketinin aktörü durumundaki PKK tarafından devletin Alevilik oyunu biçiminde tarif edilip olumsuzlanmışsa da Sünni ve Alevi olarak bölünmüş Kürtler arasında, bu sorun Kürtlük- Türklük, Alevilik-Sünnilik biçiminde ilk defa bu denli yoğun ve etraflı bir biçimde tartışmaya açılmıştır.

1990'larla birlikte Aleviliğin yeniden keşfedilme, yeniden inşa edilmesi uğraşısına resmi düzeyde de yoğun bir biçimde müdahale edilmiştir. Resmi düzeyde Aleviliğin keşfi, İslamcılık ve Kürt hareketine karşı Aleviliği bir kimlik harcı olarak istihdam etme girişimlerinde belirmektedir. Devletin resmi düzeyde bir kimlik harcı olarak Aleviliği istihdam edişinde önemli etkenlerden biri siyasal İslam'a karşı, resmi ağızlarca Aleviliğin laikliğin güvencesi olduğu, siyasal islamın Türkiye'de yerleşmesinin laik Aleviliğin varlığı dolayısıyla olanaklı olmayacağına dair beyanatlarda bulunulmasına, laiklik üzerine kurulu bir Aleviliğin oluşturulması biçiminde belirmiştir. Bunun yanı sıra her yıl Nevşehir'in Hacı Bektaş ilçesinde 15-16 Ağustos'ta düzenlenen (Bu şenliklerin 2006 yılı itibarıyla 41. ulusal ve 16. uluslar arası düzenlenmiştir.)

Hacı Bektaş Şenliklerine başta cumhurbaşkanı ve başbakan olmak üzere resmi düzeyde katılımın giderek artması ve bu katılımda Bektaşilik olmak üzere Aleviliğe "Türkçe konuşan, Türk kültürünü geliştiren Türklüğün en saf dini, Gerçek Türk Müslümanlığı" biçiminde övgüler dizilmesi olguları da 90'lı yıllarla birlikte devletin Aleviliği keşfine yönelik söylemleridir. Resmi söylemin Aleviliği keşfinde, Alevilik ve Bektaşilikte Türkçeyi, Türklüğü ön plana çıkarmasında ise ülkenin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde yükselen Kürt milliyetçi hareketi etkili olmuştur. Kürtler arasında bir kesimin Alevi olması, bu kesimin kendisini Kürtlüklerinden ziyade Alevi olarak tanımlaması ancak yükselen Kürt hareketine giderek destek olmaya başlamaları tehlikesi karşısında devlet, Alevilikteki Türklük unsurunu ön plana çıkaran bir Alevilik biçimleme içerisine girmiştir.

Kökleri 1900'lü yılların başlarına, Osmanlı Sultanı 2. Abdülhamit'ten sonra iktidara gelen İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) dönemine giden bu keşif, pratikte Alevilik lehine herhangi bir uygulamayı birlikte getirmemiş, İTC döneminde biçimlenen Türklüğe dayalı tek millet, Resmi İslamla temsil edilen tek din ve Türkçeye dayalı tek dil biçiminde kurulan tekçi (monolitik) resmi ideolojinin Cumhuriyet döneminde de sürdürülmesidir. Bu yaklaşım Türk milliyetçi hareketi tarafından da desteklenmekte, milliyetçi hareket Alevilikle bu minvalde temas geliştirmeye çalışmaktadır. Bu yaklaşım, son zamanlarda İslamın protestanlaştırılması projesinde Aleviliğin de bu projenin bir ayağını oluşturabileceğini düşünen liberal Batıcı milliyetçiler tarafından da önemsenmektedir. İslam'ı bir anlamda "Batılı Müslümanlık" haline döndürmeye, Batılılaşmış, kapitalist bir Türkiye'ye yakışır bir çeşit "reforme ve medeni" Müslümanlık biçimi oluşturmaya yönelik bu projede, Kemalist ve Laisist liberal çevreler, Aleviliği, İslam'daki Arap ve Acem etkisinden arınmış saf Türk Müslümanlığı, "Anadolu Müslümanlığı" mevkiine koyarak olumlamaktadırlar.

Aleviliği Türklüğe bağlayan görüş yayın düzeyinde oldukça geniş bir kesimce temsil edilmektedir. Bu tipte eserlere ilk etapta Eröz (1990) ve Türkdoğan'ın (2004) yazdıkları örnek olarak verilebilir. Gerçekte, 20 yüzyılın ilk yarısında Köprülü'nün (1984) açtığı yoldan yürüyen B. Sait, B.Atalay (1991) H. R. Tankut (2000), N. Sevgen[5] (2003) gibi yazarlarca sürdürülen bu çizgi, 90'lı yıllarla birlikte Eröz ve Türkdoğan gibi yazarlarca, Ankara'da Gazi Üniversitesi bünyesinde 1987'den beri faaliyet gösteren Türk Kültürü ve Hacı Bektaş-ı Veli Araştırmaları Merkezi, Anadolu Erenleri Kültür ve Sanat Vakfı gibi kuruluşlarca temsil edilmektedir.Bu araştırmalarda Alevilik, Orta Asya'dan günümüze Osmanlı kültürü üzerindeki tüm Arap ve İran etkisine rağmen Türklüğün, Türkçenin, Türk milletinin, ulusunun karakterini koruyan ve sürdüren kesim olarak görülmekte Alevilikte inanç düzeyinde görülebilecek her farklılık Orta Asya Türk Şaman inançlarına bağlanarak

[5] 1920 ve 1930'lu yıllarda asker olarak bulunduğu Dersim bölgesini, coğrafya, tarih, hukuk, folklor ve teogoni açısından inceleyen Sevgen, "Aziz üstadım ve dostum" olarak nitelendirdiği Tankut'un çizgisinde bölgeyi, tarih, hukuk, inanç ve folklor, dil düzeyinde Orta Asya'ya bağlamakta ve Dersim'de yaşayanları garbe göç eden Türk zümreleri olarak tanımlamaktadır. Yazar ve kitabı 1970'lerde Harp Akademisi'nde "Doğu'da Kürt Sorunu" ile ilgili konferensta, Kürtler konusunda "Türk görüşünü dile getiren ve daha ilmi ve ciddi olduğuna inanılan " olarak ta ünlenmiştir. Sevgen'in kitabı, Zazalar üzerinden Sümerler'i, Hunlar'ı, Cengiz Han'ı Türk göstermesi ve Güneş-Dil teorisine yer vermesi açısından da dikkat çekicidir.

çözülmektedir. Bu yazarlar ve kuruluşlarca yayınlanan kitap ve dergiler, Türklüğe dayalı tek ırk, 3 Mart 1924 yılında kurulan Diyanet İşleri Başkanlığınca yani resmi düzeyde Sünni İslamın Hanefi mezhebine dayalı tek din temsili ve Türkçe'yi esas alan tek dil siyasetine, tarihsel ve toplumsal bir zemin sunmakla birlikte, konuyla ilgili barındırdıkları zengin bilgiler dolayısıyla dikkatle kullanılmayı gerektiren kaynaklardır.

Kürt çevrelerinin Aleviliği keşfi ise özellikle resmi, milliyetçi, laisisist Kemalist çevrelerce Aleviliği tümden Türklüğe bağlama çabalarına karşı bir Kürt versiyonu oluşturma çabası biçiminde belirmektedir. 1984 yılı sonrası gelişmelerin bir ürünü olarak yukarıdaki yaklaşımla kıyaslandığında nispeten kısa bir geçmişi olduğu söylenebilecek olan bu çaba, özellikle devletin Kürtlere ilişkin izlediği politikalara karşı Kürt hareketinin başlaması, hareketin Alevi Kürtler arasında da destek bulması sonucu oluşmuştur. Alevi Kürtlerin, Kürt hareketine yönelik artan bir oranda destek oluşları özellikle son 10-15 yılda, Batı Avrupa 'da ve Türkiye'de kendilerine ilişkin politik ve etnik bir tarih yazımını da beraberinde getirmiş ancak bu çaba ilk etapta Türk milliyetçiliğine yönelik bir tepki olarak belirdiğinden yer yer resmi milliyetçi tarih yazımına benzer ancak Kürt versiyonlu anlayışlar ve yayınlar yapılmasına yol açmıştır. C. Bender'in (1991) eseri bu duruma tipik bir örnek Bunun yanı sıra son 10 yılda ortaya çıkan bu gelişme özellikle Alevi Kürtler arasında kendi kültürel kökenlerini aramaya ve ilgilerini Orta Asya'dan, Ortadoğu, Mezopotamya ve Anadolu'ya çevirmelerine yol açmış ancak bu çabalar yine bir etnik köken arama girişimi ve Türk milliyetçiliğine yönelik savunma refleksli çalışmalar olarak kalmıştır. Bu çalışmalara örnek olarak da Düzgün (1992), Çem (1995), Bayrak (1997) verilebilir.

Aleviliğin İslami çevrelerce keşfi ise ana akım olarak adlandırılabilecek kesim ile bu akım dışında kalmaya çalışan İslamcı aydınlar arasında söz konusudur. Ana akım İslami çevrelerde genel eğilim Aleviliğin "aslında" gerçek İslamı öğrenmeye yatkın "temiz" insanlar olduğu biçiminde belirmektedir. Bu "hoşgörülülük" hamlesi esas olarak, cahil kaldıkları, akla, irfana uymayan hatta insana yakışmayacak inançlara sahip olduklarından hayvan seviyesine inmiş, biçareler topluluğunun Sünnilerin seviyesine çıkarılarak Müslümanlaştırılabileceği, ehlileştirilebileceği doğru yola

getirilebilecekleri inancının bir uzantısı olarak belirmektedir.[6] Bu görüş "her Alevi köyüne bir cami" biçiminde beliren ve Aleviliği sünnileştirme ve Türkleştirme siyaseti güden devletçi ve milliyetçi çevrelerin taşıdıkları yaklaşımın bir uzantısı olarak da belirmektedir. Ana akım dışındaki İslamcı aydınlar arasında ise konu genelde Alevilik-Sünnilik, heterodoksi-ortodoksi düalizmi çerçevesinde tartışılmakta, Türkiye'de eğer bir toplumsal ve dinsel barış gerçekleştirilmek isteniyorsa iki kesim arasında kurulan gerilimli antagonist yapıdan vazgeçilmesi gerekliliği işlenmektedir. İslamcı aydınların Aleviliği keşfedişlerinde düştükleri en önemli handikap, İslamın ana akımınca da işlenen mağduriyet ve mazlumluk söylemini sürdürmeleri noktasında belirmektedir. Bu görüşe göre Aleviler tarihsel olarak inançlarından dolayı ezildikleri, baskı gördükleri savıyla kendilerini sürekli mazlum ve mağdur göstermekte haksızdırlar. Cumhuriyet dönemi dikkate alındığında asıl mağduriyete uğrayanın Sünniler olduğu görülecektir. Aktay (1999)'ın eseri bu yaklaşıma tipik bir örnektir.

Alevi kimliğinin yeniden inşası ve bu kimliğin siyasetle ilişkisinin izleyeceği rotayı belirleyecek asıl taraflardan biri olarak Aleviler, bu kimliğin ve bu kimlikle oluşturulacak siyasallaşmanın neye tekabül edeceği konusunda uzunca bir süredir hummalı bir tartışma içerisinde bulunmaktadırlar.Geleneksel dini ve toplumsal yapının çökmüş olması, öğretinin yazılı bağlayıcı bir kaynağının olmaması, merkezi bir dinsel merciinin bulunmaması kimliğin yeniden inşasında bir takım güçlüklerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Ancak bu güçlüklere rağmen oluşturulmuş bir takım projeler bulunmaktadır. Bu projeler, Aleviliğe bir "kimlik" kurmak ve bu kimlikle Aleviliğin izleyeceği siyaseti tayin etme iddiasını taşımaktadırlar. Bu projeler Aleviliği yeniden inşa etmeye, bir "kimlik" oluşturmaya çalışırken genellikle geleneksel Alevilikten hareket etmektedirler. Bu çabada, bu proje sahipleri Aleviliğin bir "inanç sistemi" olduğu kabulünden yola çıkarak, bu inanca ve bu inanca dayalı olarak oluşturulmuş toplumsal örgütlülüğe, bir tarih yazarak bu tarihin "öz", "gerçek", "sahici" Alevilik olduğunu öne sürerler. Bu çerçevede 'Aleviliğin

[6] Alevilerin cahil, akla, irfana hatta insana yakışmayacak inançlara sahip olduklarından hayvan seviyesine indiğine, bunların bu seviyeden insan yani Sünni seviyesine çıkarılması gerektiğine dair sözlerin bugün İslamcı aydınların da oldukça önemsedikleri düşünür Eşref Edip Fergan'a (1882-1971) ait olduğu öne sürülmektedir.Bunun için bkz. Bilici (1999:67-78)

özü' olduğu iddia edilenler üzerinden bir söylem kurgulanır. Oluşturulan bu söylem "gerçek, sahici, hakiki" Aleviliği ortaya koymaya çalışır.

Bu girişim aynı zamanda Aleviliğin siyasetle ilişkisinde kullanılabilecek bir kaynak olarak belirir. Alevilik ve siyaset ilişkisinde de sorunlar burada ortaya çıkar. Bir yanda inançlara, geleneğe bakılarak inşa edilmeye çalışılan bir Alevilik, Aleviliğin özü olarak ortaya konmakta ve bu argüman üzerinden de bir sahici, gerçek Alevilik söylemi kullanılarak, Alevilik modern dönemlerde beliren siyasal akımlara yamanmaktadır. Yani modernleşmeyle birlikte geleneksel dinsel ve toplumsal örgütlenmesini yitiren Aleviliğe, 90'lı yıllardaki gelişmelerle birlikte, Aleviliğin ne olduğu sorusu sorulmakta, geleneğe bakılarak bu soru yanıtlanmaya çalışılmakta ancak bu durum Aleviliğin ne olduğundan daha fazla nasıl görülmek istendiği sonucuna yol açmakta ve buna uygun bir "tarih yazımı" söz konusu olmaktadır. Bu "tarih yazımı" da bugünü temellendirmek, bugünü anlamlandırmak üzere yapıldığından "köken", "kimlik" icat edici olarak belirmektedir.

Genel olarak Alevilerin öne sürdükleri sav kendileri hakkında hep resmi ve Sünni kesimlerin yazdıkları ve bu nedenle gerçeklerin çarpıtıldığı, tahrif edildiği, "öteki"leştirilip, bastırıldığı yönündedir. Kendilerinin ise "tarihi olmayan", "yok sayılan", "ezilen kesimin" yani Aleviliğin tarihini yazdıkları doğrultusunda belirmektedir. İlk etapta gayri resmi ya da alternatif tarihçilik olarak beliren ve bu anlamda da oldukça olumlu görülebilecek bu girişim, zamanın ihtiyaçlarına cevap verecek bir "kimlik" ve "köken" icat etme arayışına yöneldikçe resmi ve geleneksel tarih yazımının zaaflarını da içermekte gecikmemektedir. Bunun yanı sıra oldukça kurgusal, antagonist, anakronik olarak beliren bu tarihçilik anlayışı adeta mitoslaştırılarak günümüz dünyasında Aleviliği mit ve gerçeklik arası bir yere sıkıştırarak, önünün kapanmasına da neden olmaktadır. Bunu yanı sıra siyasi manipülasyonlara oldukça açık bir Aleviliğin belirmesi de söz konusudur.

Aleviliğin inanç sistemini oluşturduğu düşünülen inanç unsurlarına ve geçmişte buna dayanarak geliştirildiği düşünülen toplumsal yapıları göz önünde bulundurularak modern ya da modern ötesi olarak adlandırılan dönemde Aleviliğin "öz"ünü oluşturduğu düşünülen, "gerçek, sahici, hakiki" Alevilik olarak lanse edilen "Alevi

Kimliği"ya da daha doğru bir deyişle kimlikleri, bu kimliklerin tesisinde içerdikleri tarih yazımı yaklaşımları fazlasıyla ortak noktalar barındırmaktadır.

Bu projelerden birincisi, Aleviliğin; Cumhuriyetçi laik, yurtsever, çağdaş, ilerici, demokrat olduğunu ileri süren anlayıştır. Örneğin B. Noyan, A. C. Ulusoy, B. Öz tarafından savunulan bu görüş aynı zamanda Aleviliği Türklüğe bağlayan anlayışla örtüşmektedir. Aleviliği "Türk İslamı"olarak görmekte, Aleviliğe tümüyle bir Türk ve Kemalist tarih yazma çabasını içermekte ve kendisini Alevi olarak tanıtan diğer etnik kimlikleri yok saymaktadır. Buna göre Alevilik İslam'ı, Türk kültürünün değişik unsurlarıyla zenginleştirilip güzelleştirilmiştir. Alevilere ibadet dili olarak münhasıran Türkçe'nin kullanılması ve ritüellere "eski Türk" şaman kültürüne ait unsurların katılması, Aleviliği "Türk İslamı" mahiyetine sokmuştur. Aleviliği, Sünnilikte baskın olan Arap etkisine karşı milli bir direniş hattı olarak sunan bu tasarım içinde, Hacı Bektaş gibi Aleviliğin kutsal kişileri, Türk kültürünü ve dilini Arap hakimiyetinden kurtarmaya çabalayan Türk ulusçuları olarak takdim edilmekte ve Hacı Bektaş'ın öğretisinin "Türk ulusunun mayasını oluşturan unsurlar ve özellikler" içerdiği savı ileri sürülmektedir. Aleviliğin Cumhuriyetçi, Atatürkçü, laik olduğunu savunan bu anlayışa göre Osmanlı gerici, şeriatçı vb.olduğu için Aleviler yukarıda sayılan özelliklerinden ötürü başından itibaren topyekün Kurtuluş Savaşına ve Atatürk devrimlerine destek olmuşlardır.

Bu tartışmalarda diğer projeyi, Aleviliğin "öz"ünü, "demokratik, eşitlikçi, paylaşımcı, laik, ortakçı, toplumcu, muhalif, sosyalist" olarak tanımlayan kesim oluşturmaktadır. Öncelikle R. Yürükoğlu, İ. Kaygusuz gibi yazarlarca, Pir Sultan Abdal Dergisi, Kervan Dergisi gibi yayınlarca, Pir Sultan Abdal'ı önder edinmiş Pir Sultan Abdal Kültür Derneği ve daha sonra Almanya'da kurulan "Kürdistan Aleviler Birliği" ve onun yayın organı Zülfikar'ın da katılmasıyla geniş bir kesim tarafından temsil edilmiştir. Aralarında siyasi ve özellikle Kürt milliyetçiliği konusunda önemli kuram farkları taşımasına rağmen, bu grupların birleştiği ortak nokta Aleviliğin inanç yapısının bir sentez, bir mozaik oluşudur. Bu kesim arasında kuram farklarının doğuşuna yol açan nedenlerden biri özellikle 60'lı ve 70'li yıllarda Alevi Türk ve Kürtlerin önemli bir kesiminin Marksist, Leninist, Maocu ideolojik akımlar etrafında örgütlenmeleri ve bu örgütlerin etnik ve dinsel kimliklere nazaran, evrensel

bir işçi sınıfı iktidarı öngörmelerinde yatmakta; dolayısıyla etnik ve dinsel kimlikleri arka plana iten bir yapı içerisinde yer almaları ve 80 sonrası Alevilik etrafında tekrar bir araya geldiklerinde bu akımların etkilerini taşımaktaydılar. Evrensel bir işçi sınıfı, Aleviliğinde "72 millete bir gözle bakmak" biçiminde beliren anlayışıyla çakışmış, bu yapı içerisinde bu biçimiyle anlam bulmuştur. Bu yaklaşım Aleviliği bir halk hareketi ve ezilmişlerin yanında yer alan bir ideoloji olarak tanımlamakta ve bu anlamda onu sınıf mücadelesinin bir unsuru olarak görmektedir. Bu anlayış; "Alevilik ve Aleviler doğuştan sosyalist ve solcudur" biçiminde siyasal kodlanmışlığa da neden olmaktadır. Bu projede Alevilerin Kurtuluş Savaşına verdikleri destek, bu "devrimci ve demokratik" geleneğin mantıki sonucu olarak değerlendirilir.

Gerek yayın, gerekse dernek, vakıf gibi kuruluşlarca sahiplenilerek Aleviliği temsil ettiği düşünülen bu anlayışların her biri meşruiyetini aleviliğin inanç sisteminden yola çıkarak oluşturduğu ve geliştirdiği "öz" düşüncesinden almaktadır. Esasen bu öz düşüncesinden yola çıkılarak oluşturulan akımlar, kent koşullarında, toplumsal dayanaklarını yitirmiş; inançları ve ritüelleri folklor düzeyine indirgenmiş bir Aleviliği yaşatma, kimlik sorunu yaşayan Alevilere bir yol açma amacı taşıyor olsalar da, asıl amaç bu "öz" üzerinden Aleviliğin modernize edilmesi, Aleviliğin adeta özümlenmesine[7] yol açmaktadır. Yani modern dönemlerde Aleviliğin siyasallaştırılması üzerine öne sürülen bu projeler, "kaynağa" yani "geleneksel Aleviliğe" dönmeyi, geleneksel Aleviliğin bir devamını ya da yeniden yaratılmasını savunduklarını iddia etmektedirler.

Ancak şehirleşme, göç, modernleşme süreçlerinin tamamı geleneksel Aleviliğin kendisini yaşatabilmesini hemen hemen olanaksız kılmışlardır. Buna rağmen bu projeler geleneksel Aleviliğin de böyle olduğunu ve Aleviliğin "öz"ünün "çağdaş, laik, sosyalist, sürekli muhalif" olduğunu varsayarak, bir "öz" etrafında, özsel toplumsal biçimler öngörmektedirler. Bugünü şekillendirmeye yönelik olarak ortaya çıkan bu tarihi geriye doğru okuma biçimi, modern dönemlerde yeniden dönüşen ya

[7] Özümlemek, biyolojiden alınan bir kavramdır. Biyolojide canlı varlıkların dışardan aldıkları besinleri, değişikliğe uğratarak yeni bir bileşimle, organizmanın gereksinme duyduğu maddeler durumuna getirmek anlamına gelir. Bkz. Türk Dil Kurumu (1983) *Türkçe Sözlük.* Ankara: TDK Yayınları. s.934

da şekillenmeye başlayan Aleviliğin tarihsel biçimlerinin bir sürekliliği olduğunu varsaymakta ve Aleviliği böyle kurmaktadırlar. Sonuçta bu kurgu, modern dönemlerde Alevi kimliğinin siyasallaştırılmasına yönelik bir girişim olduğundan ideolojik bir çaba olarak ortaya çıkmaktadır.

"Öz" üzerinden kurgulanan projelerle ortaya şöyle bir görüntü çıkmaktadır. Konu, bir sorun, "Alevilik Sorunu" olarak formüle edildiğinde, bu sorunun Türkiye'nin son üç yüzyıllık batılılaşma/modernleşme ve merkezileşme serüveniyle ortaya çıkan tarihsel-toplumsal gelişmelerin bir sonucu olarak belirişi durumu ile karşı karşıya bulunulmaktadır. "Sorun" bu tarihsel-toplumsal bağlam içinde düşünülmediğinde, Aleviliğin kimlik ifşası ve inşası, siyasal İslamın yükselişi, sol sosyalist hareketlerin gerileyişi, Kürt milliyetçi hareketinin yükselmesi ve devletin 90'lı yıllarla birlikte siyasal ve ekonomik bir liberalizasyona dayalı siyaset izlemesi nedeniyle Aleviliğin kendini daha rahat ifade etme olanağına kavuşmasına bağlanır.[8]

Bunlar da çok önemli etmenler olmakla birlikte "sorun"un asıl olarak kaynağı Türkiye'nin batılılaşma/modernleşme ve merkezileşme süreciyle birebir ilgilidir. Bu yalnız Alevilik için değil neredeyse Türkiye'nin barındırdığı diğer etnik ve dini kimlikler için de geçerli bir olgu olarak görünmektedir. Bu durumda yani siyasal İslamın yükselişi, sol ve sosyalist hareketlerin gerilemesi, devletin 90'lı yıllarla birlikte insan hakları ve demokrasiye olan vurgusunun artmasıyla göreli bir özgürlük dönemine girilmesi, Kürt milliyetçi hareketinin yükselmesi vb faktörlere bağlı olarak "uyanan, canlanan, kimliğini haykıran" bir Aleviliğin doğması, cemaatin içinden entelijensiyanın ve bunların takipçilerinin, uzun zaman edilgin bir durumda bulunan topluluğun harekete geçmesini gerektiren yeni bir kamusal öz-tanım ve amaçlar belirleme gayreti içine girmesine neden oldu. Yalnızca basitçe entellektüellerin icatları ve yapımları olarak görülmemeleri gereken bu öz-tanım ve amaçlar belirleme gayreti, onların çabalarında daha ziyade Batılı/modern bir anlayışla, çoğunlukla eski dini geleneklerin yerini almak üzere (veya onları yeniden yorumlayarak) halkı ve onun yerli kültürünü sahnenin ortasına çıkartacak etnik geçmiş veya geçmişlerin yeniden keşfine dair programlarda ya da projelerde ortaya çıkmaktadır. Bu durum da

[8] 1990'lı yıllarda Alevi uyanışına neden olan etmenlerin bu biçimde bir anlatımı için bkz. Çamuroğlu, R. (1999)

geleneğin unsurlarını batılı modernitenin özellikleriyle sentezlemeye ve eskiye dair kollektif altın çağlar- saf ve bozulmamış- cemaat tahayyülleri üzerinden, cemaati canlandırmaya yönelik savunmacı bir çabayla reformist, anarşist, sol-sosyalist ve gelenekçi muhtelif anlam haritaların ortaya çıkmasına neden olur.

Bu çalışmada ben Alevilikte bir "öz" üzerinden kurgulanan biçimler olamayacağını ve "özcü" söylemin ideolojik olduğunu savunacağım. Tarihsel ve toplumsal olarak Alevilik çok farklı biçimlerde çok farklı sosyo-ekonomik konjonktürlerde var olmuştur. Örneğin bugün Alevi kimliğinin siyasallaştırılmasına yönelik bir "öz" üzerinden Alevilik söylemi üreten projelerin sıklıkla öne sürdükleri ve adeta mitoslaştırdıkları bir tarih anlatısı üzerinden Aleviler, ne "Sünni, gerici, şeriatçı" olarak tanımlanan Osmanlı Devleti'ne topyekun karşı oldular, ne de bir bütün olarak Kurtuluş Savaşı'na, Cumhuriyet'e destek sundular. Diğer bir deyişle, bir "öz" üzerinden kurgulanan Alevilik tarihi, Alevilik için düz, doğrusal bir çizgi olarak aktarılmak istense de, bilgilerimiz bunun doğru ya da tüm Aleviler için geçerli olmadığını göstermektedir.

Yine bütün bunların yanı sıra, "öz" üzerinden kurgulanan Alevi kimliğinin siyasallaştırılması projelerine dikkatle bakıldığında, kullanılan terminolojinin (laiklik, çağdaşlık, sosyalizm, vb.) modern dönemlere ait olduğu görülecektir. Modern dönemlere ait olguların Alevilik özelinde, pre-modern zamanlarda da varlığını ileri sürmek sonuçta bu yaklaşımları anakronik kılmaktadır. Modern zamanlarda Alevilikle Cumhuriyet, Laiklik, Atatürkçülük, sosyalizm vb. ilişkisi ileri sürüldüğü gibi Aleviliğin "öz"ünden kaynaklanan ilişkiler olmayıp, tarihsel-toplumsal gelişmelerle biçimlenen süreçlerdir.

Bilindiği üzere birincil etnik bağlılıklar yani din, bölgesel kökenler ve benzerleri modern devlet siyasetinde çok önemli rol oynarlar. Modern devlet siyasetinde bu bağlılıklar bir siyasal güç olarak, modern devlet modeline özgü iletişim, siyasal terimler ve örgütlenme modellerini kullanırlar. Modern devletlerde örneğin etnik bağlılıklar siyasal partilerde örgütlenerek, siyasal güç oluşturur ve bu modernliğe ait siyasal terimler içinde belirlenirler.

17 Ekim 1966 tarihinde kurulan 1971 yılında Türkiye Birlik Partisi (TBP) adını alan Birlik Partisi, Alevi etnik kimliğinin 1960'lı yıllarda, moderniteye özgü terimler içinde, bir siyasal partide, bir siyasal güç olarak belirişine tipik bir örnektir. Bu siyasal oluşum, sınıf, statü ve etnik kimlik etkenlerinin karmaşık etkileşimleri temelinde açıklanabilir. Desteğini geleneksel himaye ve ilksel dayanışma ağları (statüye dayalı olarak ortaya çıkan aşiret, akrabalık, himaye ve diğer geleneksel yükümlülük ve bağlar şeklindeki dayanışmalar) temelinde harekete geçirmeye çalışan Birlik Partisi, ortaya çıktığı tarihsel koşullarda Kemalist, Atatürkçü, laik, sol-sosyalist kimliklerin eklektik bir görüntüsüydü. BP'nin bu özelliği dahi 90'lı yıllarla birlikte ortaya çıkan Alevi kimliğini inşa ve siyasallaştırma projelerinde ortaya çıkan Aleviliğin "öz"ü "Atatürkçülüktür, laikliktir, soldur, sosyalizmdir vb söylemlerinin, Aleviliğin "öz"ünün içerdiği unsurlara bağlı olarak değil tarihsel-toplumsal süreçlerin bir çıktısı olduğunu ortaya koyabilmek açısından anlamlıdır. Böyle bir iddia, özcülüğün benimsediği anlamda Aleviliği laik, Atatürkçü, sürekli muhalif, sosyalist "öz"leriyle siyasal olana hazır, verili bir kimlik olarak değil, tarihsel olarak sosyo-ekonomik süreçlerde ortaya çıkan bir takım gelişmelerin sonucu olduğu fikrini de kapsayacaktır.

1.1 GELENEKSEL ALEVİLİK VE SINIRLARI

Bilindiği üzere Osmanlı İmparatorluğu çok etnili çok dinli bir imparartorluktu. Bu toplumsal kompozisyon üzerine örgütlenmiş olan İmparatorlukta, topluluklar arası sınırlar, dinsel farklılıklara dayanmaktaydı. Dinsel anlamda en temel farklılıklar Müslümanlarla, Hıristiyan ve Yahudiler arasında söz konusu idi. Lewis'in de belirttiği gibi (2004:333) "İmparatorlukta bir Müslüman *millet* vardı, fakat Türk, Arap veya Kürt milletleri yoktu. Rum, Ermeni ve Yahudi milletleri vardı; fakat etnik milletler olarak değil, dini cemaatler olarak." Van Bruinessen de (2005:70) cemaatler arasında "sınırların çizilmesinde" dilin değil, dinin temel bir unsur olduğunu ve "Hıristiyanları Müslümanlardan ayıran sınırın heterodoksları ortodoksiden ayıran sınırdan çok daha belirgin" olduğunu yazmaktadır. Müslüman cemaatler arasında bir sınırın olduğunu ancak bu sınırın keskinliğini "gayri müslüm tehlike" karşısında

yitirdiğini ve tehlike kaybolduğunda yeniden çizildiğini Fırat (2005:15) da yazmaktadır. Bu tehlike kaybolduğunda, Resmi İslam ile İslamın diğer formları arasındaki sınır yine belirmektedir.

Osmanlı'da Resmi ve ortodoks İslam ile Alevilik daha doğrusu tarihsel ve doğru adıyla kızılbaşlık arasındaki sınırın çizilmesine 16. yüzyılda Osmanlı ile Safevi Devleti arasında baş gösteren bir dizi anlaşmazlık, kargaşalı ilişkiler ve nihayetinde iki devletin karşı karşıya geldiği 1514'te yapılan Çaldıran Savaşı neden olmuştur. Safevi Devleti'nin temellerinin Şah İsmail'in dedesi Şeyh Cüneyt ve babası Haydar zamanında atılmaya başlandığı ancak devletin 1501 yada 1502 yıllarında Şah İsmail'ce oluşturulduğu kaynaklarda üzerinde uzlaşmaya varılan bir konudur.Devlete giden yolda temelleri atan oluşum Erdebil Ocağı ya da Erdebil sufiliğidir. Şeyh Safiyüddün İshak, ocağın ilk bilinen ismidir. Devletin isminin verildiği Şeyh Safiyüddin'in 1335 yılında ölümü üzerine yerine oğlu Bedrettin posta oturmuştur. Onu torunu Hoca Ali, Hoca Ali'yi de oğlu Seyid İbrahim, İbrahim'i de, Anadolu'da şiilik ve şahlık faaliyetlerine başlayan Şeyh Cüneyd (Öl. 1460) izlemiştir.

Şeyh Cüneyd'in yerine geçen 1501 ya da 1502 yıllarında devletin kurucusu olan Şah İsmail'in babası "Şeyh Haydar yandaşları arasında bir giysi değişikliği yapar. Askerlerine "tac" denen sarık giydirir. Tac, beyaz bir tülbent üzerine sarılan ve yukarıya doğru gittikçe sivrilen 12 dilimli kızıl bir başlık biçimindedir. Başlığın bir adına da "Haydari tac" denir."(Bozkurt;1993:42-43) Şeyh Haydar'ın asker ve yandaşlarına kızıl başlık giydirmesi ile gerek başlık, gerekse onun adı yeni bir anlam kazanır. Kızılbaş sözcüğü tarihi Safevi Devleti ile ilgilidir ve siyasal olarak Safevi yandaşlığı anlamında kullanılır. Sözcüğü bu anlamıyla Melikoff (1994:54), Bruinessen (2005:94) kullanmaktadır. Fakat sözcüğün kullanımı her zaman için yalnızca Safevi taraftarlığı, Safevi yandaşlığı gibi masum bir içerikte kalmamıştır.

Şeyh Haydar'ın babası olan Şeyh Cüneyt'ten itibaren Erdebil Sufiliği temelli Safevi Devleti'nin kuruluş ve gelişmesinde rol oynayan önemli bir kesim Anadolu'da yaşayan Alevi Türkmen oymağının varlığı Osmanlı'da giderek sözcüğün aşağılayıcı bir anlamla kullanılmasına neden olmuş, özellikle devlete başkaldırmakla, sapkınlıkla, dinsizlikle, zındıklıkla birlikte anılır olmuştur. Bunun yanı sıra terim,

"Ebubekir ve Ömer'in halifeliğini tanımayanlar" (Korkmaz, 2003:363) anlamına gelen *Rafizilik* ve "tanrı tanımaz, dinsiz, inançsız" (Korkmaz, 2003:317) anlamlarına gelen *mülhidliğe* de bağlanmıştır.

Alevi toplulukları tanımlamak üzere kızılbaş, ehl-i rafz, Rafızi, Mülhid, dışında farklı adlandırmalar da kullanılmıştır.Yerleşiklik ve göçebeliklerini esas alarak bugün Alevi üst kavramı altında toplanan kesimleri adlandırmak üzere kullanılan kavramlar ise "kent" ve "köy" Bektaşiliğidir. Alevileri kent ve köy Bektaşileri olarak tanımlayan yazarların başında Fuat Köprülü gelir. Bu görüş aynı zamanda Alevilikle Bektaşiliği bir ve aynı şey ya da Aleviliğin Bektaşilikten ayrılmayacağı, Aleviliğin Bektaşiliğin bir kolu olduğu düşüncesine yol açar. Melikoff (1994), Noyan (1987), Küçük (2003) bu görüşü savunmaktadırlar. Kent ve köy Bektaşiliği, aynı zamanda Köy Bektaşileri olarak adlandırılan kesimin "yabanıl" (Melikoff, 1994:24) okumamış, eğitimsiz kent Bektaşilerinin ise okumuş, eğitimli, yerleşik, entelektüel oldukları sınıflandırmasını da içerir.

Aleviliği Bektaşiliğin bir kolu olarak gören yaklaşımın karşı kutbunda Bozkurt (1993) ve Bozkurt'un çizgisini izleyen Yalçınkaya (1994) bulunmaktadır. Bozkurt (1993:52)'a göre "bu iki öbeğin arasında dinsel olmaktan çok siyasal bir ayrılık vardır." Bu ayrılığın kurumsallaştığı ve kesinlik kazandığı dönem ise 16.yüzyıldır. 16.yüzyılda Bektaşilik, 1462 yılında doğduğu ve 1516 yılında öldüğü söylenen "yaşamı kalın bir sis perdesi altında" bulunan, Bektaşi kaynaklarında Hacı Bektaş Veli'den sonra ikinci pir olarak anılan Balım Sultan adlı ilginç bir kişilik (Bozkurt,1993:49) zamanında tarikat olarak kurumsallaşmıştır. Tekke örgütlenmesine de sahip bir tarikat olarak Bektaşilik, Osmanlı'nın düzeninden pay almış ve Osmanlı'nın kurulu düzeni ile uzlaşmıştır.

Bozkurt (1993), Kızılbaşlığın özgün özelliğinin kurulu devletle uzlaşmaya yanaşmamış olmasından kaynaklandığını yazmaktadır. Bektaşiler, Osmanlı'nın yanında yer alırlarken, Kızılbaşlar "Safevi Devleti'nin özlemi içindedir."(Bozkurt,1993:52) Bu görüşe göre Osmanlı'nın kurulu düzeni ile uzlaşan Bektaşiler, Kızılbaşlarca sevilmez ve "dönük,dönek" olarak adlandırılırlar. Bektaşiler de onlara "purut" adını verirler. Timuroğlu (2004:24) da F. Bozkurt gibi Bektaşiliğin

bir tarikat olarak tekke örgütlenmesine sahip olduğunu, "her Bektaşi tekkesinin "devletten ve vakıflardan belirli bir akçe" aldığını Alevilerin her zaman devlet tarafından "dışlanan topluluklar" olduğunu yazar. Ancak buna rağmen Timuroğlu'na göre Bektaşilik ile Alevilik arasındaki ayrım yalnızca bu noktaya indirgenemez. Timuroğlu(2004) Bektaşiliğin derinliği olmayan bir tasavvuf felsefesine sahip olduğunu, dileyen kişinin bu tarikata üye olabileceğini ve dilediği zaman ayrılabileceğini oysa bir kişinin Alevi olabilmesi için alevi anne ve babadan doğması şartı arandığından dolayı, Aleviliğin bir tarikat olmadığını ve dolayısıyla Aleviliğin Bektaşilik olamayacağı görüşündedir.

Timuroğlu'na (2004:87) göre kesinlikle bir tarikat olmayan Aleviliğe "Bektaşiliğin bulaşması" ilk önce Pir Sultan Abdal üzerinden gerçekleşmiştir. "Pir Sultan Abdal, çok iyi eğitilmiş bir Bektaşidir.Tekkesi, hala Banaz'da duruyor. Pir Sultan (…-1613) gerçek bir Bektaşi'dir.(Timuroğlu,2004:73) "Yaygın olarak, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla Bektaşilik, Alevi topluluklarıyla ilişkiye girmiştir."(Timuroğlu,2004:87) Ayrıca "Bektaşilik, İslam inanç dizgesi içinde, Kuranın batınındaki anlamı araştıran, bu anlama göre oluşan bir tarikattır. Oysa Alevilik, her anlayışıyla, Sünni inanca karşı oluşmuş bir yaşam biçimidir. Alevilik'i, bu öğeleriyle, bir tarikat ya da mezhep saymak olanaksızdır."(Timuroğlu, 2004:87)

M.Van Bruinessen,(2005:158), "Hacı Bektaş ve öğrencilerini büyük ihtimalle *şeriata* uyan Sünniler" olarak görmektedir. Ancak "sonraki bir aşamada aşırı Şii (*guluv*) ve İslam öncesi Yakındoğu mistik fikirleri Hacı Bektaş'ın kurucusu olduğu tarikata eklendi ve böylece de Kalenderiler ve başkaları için cazip bir hale geldi."(Bruinessen, 2005:158) Yazar'a göre(2005:158) "Kalenderiliğin bu tarikata dahil olması Bektaşiliğin şeriata karşı gevşek tavrına büyük katkıda bulunmuş olabilir. Bruinessen'in yaklaşımına göre Bektaşilik önceleri Ortodoks bir tarikattır.

Bektaşilikle Alevi Kürtler arasındaki ilişkiler de sorunludur. Bu kesim için genel olarak ileri sürülen sav, Alevi Kürtlerin Bektaşi tarikatını tanımadıkları ve yalnız Ağuçan, Derviş Cemal ve Sarı Saltık gibi ocakların Hacı Bektaş tarikatına bağlı oldukları doğrultusundadır. Nitekim Timuroğlu da tarikatın kapanmasından sonra Çelebilerin 1827'de Sultan'dan izin alarak Hacı Bektaş'a geldiklerini ve "kara

kazanı" kaynatmak için, dervişlerini Kızılbaş köylerine göndererek aynı inançtan geldiklerini bildirmiş ve Alevilerin de ancak yüzde onunun bu çağrıya uyduklarını yazmaktadır.(Timuroğlu,2004:76-77) Alevilerin yüzde onu bu çağrıya uymuştur ancak bundan daha önemlisi bu çağrıya uyan Alevileri de pek hoş karşılamadıklarıdır. Örneğin Aleviler bu çağrıya uyanlara ve Bektaşi Tekkesi'ne girenlere "*düşkün"*[9] demişlerdir. Hacı Bektaş'a bağlı olanlar da, Ocaklı Alevilere *"purut"* demişlerdir. Timuroğlu (2004:77), "purut" sözcüğü için sözcüğün kökenini çok araştırdığını ama bulamadığını, topraktan yapılmış çömlek, ilkel, pişmemiş çanak anlamlarına gelmesi gerektiğini yazmakta ayrıca bir tekkeye girip orada pişmediklerinden dolayı Bektaşilerin Aleviler için bu nitemi kullandıklarını sandığını eklemektedir.

Bu çerçeveden bakıldığında Alevilerin 19. yüzyıl itibarıyla da olsa siyasal ve toplumsal ayrılıklardan dolayı Bektaşiliği çok fazla sindirememiş oldukları söylenebilir. Bruinessen'in (2005) ileri sürdüğü Hacı Bektaş ve öğrencilerinin ilk olarak şeriata uyan Sünniler oldukları görüşünün ise gerek Hacı Bektaş'ın yazdığı ileri sürülen Makalat adlı eserden gerekse Anadolu'ya ilk Türkmen yerleşmesinin yapıldığı dönemlerde Anadolu'ya gelen derviş tiplerinden çıkarılabileceğini düşünmektedir.Bruinessen'in de Alevilik ve Bektaşilik ilişkisinde yoğun olarak dikkati çekmeye çalıştığı nokta bu dervişlik ilişkisidir.

Alevilik üzerine yapılan çalışmalarda sıklıkla Anadolu'ya göç dalgasında genel olarak iki derviş tipinden söz edilir. Bunlardan birincisi Anadolu'ya gelip tekkeler ve zaviyeler kurarak, tekkelerine toprak vakfettirerek kendi aşiretleriyle köyler kuran, çiftçilik yapan dervişlerdir. Barkan'ın "kolonizatör" olarak nitelediği bu tipten dervişlere örnek olarak Taptuk Emre, Baba İlyas, Hacı Bektaş Veli verilebilir. İkinci tip dervişler ise Kalenderi olarak adlandırılan kesimdir. Kalenderiler,Yerleşik olmayan, kural dışı, gezgin dilenci, çoğunlukla esrarkeş olarak nitelendirilen, kurulu düzenin disiplinini kabul etmeyen, mucizeler gösterdiklerine inanılan sufilerdir. İzlerine ilk kez Horasan'da 10.yüzyılın sonu veya 11.yüzyılın başlarında rastlanır. Moğol saldırıları sonucu yersiz yurtsuz kalmış insanların da aralarına katılmasıyla sayılarının artmalarına neden olmuş, avare dolaşmaları onları Horasan dağlarındarın

[9] Alevilikte "düşkünlük" konusuna ileride yer verilecektir.

ötelere Anadolu'ya Suriye'ye, Mısır'a, Hindistan'a kadar götürmüştür.17.yüzyılda yerleşik hayata yaygın bir biçimde geçmeleri nedeniyle etkilerinin eskiye kıyasla daha da azaldığına inanılan bu dervişler aracılığıyla ordodoks bir mezhep olan Bektaşiliğe aykırı inançların girdiği kabul edilir.

Bütün bu veriler de Alevilik ile Bektaşilik arasındaki farkları ortaya koymak bakımından anlamlıdır.[10] Alevilik ve Bektaşilik arasındaki ilişkilerin 16. yüzyıl sonrasına rastladığına dair teze itiraz, Ayfer Karakaya-Stump'dan gelmektedir. Karakaya-Stump (2006:37), "Bektaşi dergahlarıyla Alevi ocakları arasındaki ilişkilerin bazı araştırmacıların düşündüğü gibi 19. yüzyılda Nevşehir merkezli Çelebi Bektaşileri ile kurulmuş bağlantılar ile başlamadığını ve çok daha geriye gittiğini" yazmaktadır. Karakaya-Stump, bu ilişkiyi, Irak topraklarındaki Bektaşi dergahlarıyla Alevilerin kutsal saydıkları ocaklar arasında "Seyyid"lik belgelerinin bu ocaklara onaylatılması üzerinden kurmaktadır.

Bektaşi tarikatının Alevilik içerisinde tuttuğu yer konusunda başka bazı tartışmalar da söz konusudur.Bu tartışmalar şu saptamalar etrafında dönmektedir. Tarikatı, Hacı Bektaş Veli'nin kendisi kurmuştur.Bu saptamaya karşı geliştirilen argüman ise tarikatın Hacı Bektaş'ın kendisi tarafından değil 16.yüzyılda yukarıda anılan Balım Sultan tarafından kurumsallaştırıldığı görüşüdür. Buna göre Hacı Bektaş'ın "bel evladı" olmadığını savunanlar, onun yolunun tarikat içerisinde "babalar" kolu olarak bilinen ve belirli pratiklerden geçen, belirli kuralları yerine getiren herkesin Bektaşi olabileceğini savunurlar. Bu görüşe karşıt olarak Hacı Bektaş Veli'nin bel evladı olduğunu ve soyunu sürdürenlerin tarikatta "Çelebiler" kolunu oluşturduğunu öne sürerler. Çelebiler koluna göre Hacı Bektaş Veli'den sonra yerine oğlu Seyyid Ali Sultan posta oturmuştur. Postnişinliğin genellikle babadan oğula, bazen kardeşten kardeşe intikal ettiğini kabul eden "Çelebiler" kolunun günümüzdeki postnişini 1942 Hacı Bektaş doğumlu Veliyettin Ulusoy olduğu kabul edilir.(Üzüm, 2000:149)

Bütün bunlarla birlikte geleneksel Aleviliğin kısa bir karakterizasyonu verilmek istenirse ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır; Alevilik, köken olarak, endogam (içten

[10] Bektaşiler ve Kalenderi dervişleri arasındaki bu etkileşimin söylenceye yansımış biçimi için Bruinessen'den başka bkz. Danık,E. (2004:101-109)

evlenmeci)'dir. İslamın zahiri değil batini yorumunu esas alırlar. "Sıkı bir toplumsal-dinsel ağ geliştirmeleri, Alevileri, düşman bir çevre içinde grup olarak hayatta kalmaya muktedir kıldı. İç ve dış dünya arasına çizilen dinsel tabu biçimindeki sınırlar, grupla siyasal-dinsel merkez arasındaki etkileşimi asgariye indirdi." (Kehl-Bodrogi,1996:52) Geleneksel Alevilikte yasak olan şeyler Alevi olmayanlarla evlenmek, iktisadi işbirliği yapmak, resmi mahkemelere başvurmaktı. Dıştan evlenme yasak olduğu için nesil, topluluğun kendi içinden sürdürüldü. Cemaate mensubiyeti, tamamen, yasal baba soyu çizgisi belirlemekteydi. Aleviliğin Resmi ve ortodoks İslam'ca Rafizi, Mülhid, zındık vb. sayılması Alevi gruplarının dışa kapanmasına, merkezi toplumdan dışlanmasına neden oldu. Bu, bugün de hala süren ahlaksızlık ve sapkınlık gibi mesnetsiz, akıl almaz bir takım suçlamaların sürmesine neden olmaktadır.[11]

"Aleviler kendilerini çoğunlukla İslam'a bağlı saysalar da, Muhammed'in öğretisine dair özel yorumları nedeniyle hiçbir zaman doğru Müslümanlar olarak tanınmadılar. Gerçekte Alevilikte söz konusu olan, "gulüvv'a dayanan bir yüzeyin altında her türlü Müslümanlığa yabancı bileşenler içeren senkretik bir iman çerçevesidir."(Kehl-Bodrogi, 1996:53) Dinsel dünya görüşlerinde, Ali'ye ve zulmedilerek öldürülen oğlu Hüseyin'e ihtiram, merkezi bir yer tutar. Aleviler Batınıliğe yaslanarak Kur'an'ın ve İslam yasasının ruhani bir yorumunu öne çıkarırlar. Bu yorum sonucunda İslamın farzlarına karşı takındıkları lakayt tavır, özellikle ortodoksinin gözünde sapkın sayılmalarına neden oldu. Dinsel bilgi kutsal sayılan ocaklara bağlı dedeler aracılığıyla sözlü olarak nesilden nesile aktarılmaktaydı. Dedeler, cemaatin dinsel ve toplumsal yönlendiricileriydi. Dedeler, soylarının, Ali ve On İki İmam dolayısıyla, Hz. Muhammed'e kadar ulaştığını öne sürmekteydiler.

Merkezi bir dinsel merciin ve bağlayıcı bir metnin yokluğu, Aleviliği öğretinin yorumunda ve ritüel alanında yöresel ayrılıklara sürükledi. Günümüzde kent

[11] Bu suçlamaların başında, Sünnilerin gözünde Aleviler, cinsel birleşmeden sonra şerat kurallarına göre abdest almadıkları için murdar oldukları gelmektedir. Bu nedenle de Alevilerce kesilen et yenmemelidir. Bununla birlikte Alevilerin genellikle akşamları yaptıkları kadınların ve erkeklerin birlikte katıldıkları dinsel törenlerinde, bu törenlerin bitiminde kan bağı bulunanlar da dahil (anne, bacı, kardeş) cinsel ilişkiye girdikleri suçlamaları bulunmaktadır. Bu çoğunlukla "mum söndü" olarak bilinir. Törenlerde mumun söndürülmesiyle birlikte ensest de dahil olmak üzere cinsel ilişki de bulunulduğu suçlaması yapılır.

koşullarında çözülen ve dönüşen Alevilik için bu durum, özellikle izlenmesi gereken yol konusunda sorunlar yaşanmasına neden olmaktadır.

1.2 BİR KİMLİK OLARAK ALEVİLİK

Bruinessen(2005:117)'e göre, "Alevi", gerçekte inanışları ve ritüellleri birbirlerinden hayli farklı heterodoks toplulukları tanımlamak için kullanılan bir üst kavramdır" Melikoff (1994:53) tarihi açıdan Alevinin "soyu Ali'den gelen" demek olduğunu "örf ve cemaat dışı (non-conformiste ve heterdoxe) İslam mezhebini adlandırmak üzere Türkiye'de ortaya çıkışının ise ancak "19.yüzyıla doğru" olduğunu yazmaktadır.[12]

Bruinessen (2005) eserinde, Türkiye, İran, Irak, Suriye ve Hindistan'daki heterodoks dini ve etnik cemaatleri incelemektedir. Doğal olarak bu denli geniş bir coğrafyaya dağılmış Alevilik üst kavramı altında toplanabilecek etnik ve dini cemaatlerin incelenmesi bu tezin kapsamı dışındadır. Hatta bugün Türkiye'de yaşayan ve Alevilik gibi şemsiye bir kavramın altında toplanabilecek etnik grupların tek tek incelenmesi de benzer şekilde bu çalısmanın sınırlarını bir hayli aşmaktadır. Bruinessen ve diğer bir çok araştırmacının da işaret ettiği gibi bugün Türkiye'de etnik bir çok topluluk bulunmaktadır ve bunların bir kısmı kendilerince ve dışardan Alevi olarak adlandırılmaktadır. Örneğin Andrews, Türkiye'de Etnik Gruplar adlı çalışmasında Türkiye'de 47 etnik grubun bulunduğu sonucuna varmış ve bunlardan sekizini Alevi olarak saymıştır.(Andrews, 1992:72-214)

Etniklik ya da etnisite kavramları bazıları için genelde sosyobiyolojik bir anlamda kullanılmaktadır. Kavramı bu biçimiyle ele alan görüşler, kavramı biyolojik köken olarak "ırk" ve "ırk"ı da toplumsal-kültürel süreçlerle inşa edilen "toplumsal ırk" olarak kullanırlar. Bu yaklaşımda etniklik zaman dışı bir biçimde, birey ve topluluğa içkin doğal bir özmüş gibi "ırk" kavramıyla eş olarak kullanılır.(Smith,1994:40, Okan,2004:25) Bu görüşün karşı kutbunda ise "Durumsallık Yaklaşımı" olarak

[12] Melikoff'un bu tespiti Alevilik üzerine yapılan çalışmalarda genel olarak kabul edilmektedir.Ancak itirazlar da söz konusudur. Karşı görüş için bkz. Kaygusuz, İ.(2005), Savaşçı, Ö. (2004:17-21) Alevilik sözcüğünün 1451'den beri kullanıldığını yazmaktadır.

nitelenebilecek ve "etniklik"i "durumsal" görenler bulunmaktadır. Durumsallık yaklaşımı durumlarla ilgilidir, öngörücü bir nitelik taşımaz. Bireyin ve topluluğun karşılaştığı iç ve dış şartlar, etnik kimliğin değişmesine de ve buna göre bir şekil almasına yol açabilir.Yani durumsallık yaklaşımına göre etnik kimlik bağımlı bir değişkendir.

Bu iki uç nokta arasında etnik kimliğin tarihi ve sembolik-kültürel niteliklerini öne çıkaran yaklaşımlar söz konusudur ki bu görüş en iyi A.D.Smith ve F.Barth tarafından temsil edilmektedir. Smith'e (1994:42) göre etnik bir grup, "soya ait mitlerin rolünü ve tarihi anıları vurgulayan, din, gelenek, dil ya da kurumlar gibi bir veya birden fazla kültürel farklılığa göre tanınan ve ayırdedilen bir kültürel kollektif tiptir." Smith'in sınıflandırmasına göre, bir topluluğu ideal bir etnik topluluk olmaya yaklaştıracak nitelikler şöyle sıralanabilir:1-Kollektif bir özel ad; 2-Ortak bir soy miti; 3-Paylaşılan tarihi anılar; 4-Ortak kültürü farklı kılan bir ya da daha fazla unsur; 5-Özel bir "yurt"la bağ; 6-Nüfusun önemli kesimleri arasında dayanışma duygusu.(Smith,1994:42) Son derece öznel olan bu kriterler, Barth'ın yaklaşımı ile de uyuşmaktadır. Barth da bir etnik topluluğu tanımlayabilmek için kullanılan ırk, dil ve kültür gibi unsurları "objektif" (Barth, 2001:18) olarak değerlendirmekte bu unsurlarla yola çıkılarak yapılan etnik topluluk tanımının, etnik gruplar arası ilişkilerin değerlendirilmesinde ve kültürün etnik grupların oluşumu ve devamındaki rolü konusundaki analizde bizi yanlış sonuçlara götüreceğini belirtmektedir. Barth (2001), bir topluluğu etnik kılan şeyin, öznel yani subjektif kriterler olduğunu söylemektedir. Yani bir grubun etnik grup olarak tanımlanabilmesi için hem grubun kendisinin hem de diğerleri tarafından aynı şekilde tanımlanması gerekir. Barth'a (2001:16) göre, "etnik grubun kendini tanımlaması genellikle kimlik düzeyinde olur; bu kimlik tasarımının temel bileşenleri kökler ve ortak geçmiş şeklinde olur." Andrews da (1992:12) etnisite ile ilgili üç temel durum tespit etmektedir. Bunlar; bir grubun kendisine içerden bakışı anlamında emik, bir gruba dışardakilerin bakışı anlamında etik ve bu iki bakış arasında kurulan etkili bir denge anlamında dolayımlamadır. Bunlar, Barth'ın yaptığı tespitle subjektif kriterlerdir.

Yine Smith ve Barth'a göre bir topluluğun etnik olarak belirmesi tarihseldir. Bir topluluğun etnik olarak ortaya çıkışı özel tarihsel güçlere, tarihsel değişimlere ve

tarihsel çözülmelere bağlıdır. Smith (1994:41) bu tarihi Türkler için 1900 olarak vermektedir. O halde topluluklar etnik topluluk ve bu topluluğa ait bir kimlik olarak belirmeden önce nasıl adlandırılabilir? Smith(1994) bu gerilimi, "etnik kategoriler" ile "etnik topluluklar" arasında bir ayrıma giderek çözümlemektedir.Tarihsel, kültürel ve öznel kollektifler olarak etnik kimliklerin ortaya çıkışından önceki dönemleri, toplulukların etnik kategori olarak yaşadıkları dönem olarak görmek olanaklıdır. Etnik kategori, onun dışında kalan kimilerince ayrı bir kültürel ve tarihi grup oluşturduğu düşünülen insan nüfuslarıdır. Fakat etnik kategori olarak adlandırılan nüfuslar bazen çok az bir öz-bilince, ayrı bir kollektif oluşturdukları yolunda belirsiz bir bilince sahip olabilirler. Örneğin Anadolu'daki Türkler ve Kürtler 20. yüzyıla değin bir "Türk" ya da "Kürt" kimliğinin pek ayırdında olmadıkları gibi, soy, aşiret, köy, bölge olarak yerel hısımlık kimlikleri çoğu zaman daha büyük önem taşıyan aidiyetlerdir. Öne sürülen bu sava temel oluşturacak öğeler ise Türk, Türkmen,Yörük, Kürt, Kırmanç kavramlarında aranmak durumundadır.

Bilindiği üzere bu kavramlar 20. yüzyıl öncesinde bir ırkı yada etnik kimliği tanımlamak üzere topluluk tarafından kullanılmaz. Bu kavramlar genel olarak dışardan ve topluluğun kendisince göçebe ve yarı göçebe oluşlarına işaret eden yani toplumsal ve kültürel özelliklerini ifade eden, ortaya koyan kavramlar olarak kullanılmıştır. Örneğin "Türk" sözcüğü konusunda Lewis (2004:330) bu sözcüğün gerçekte kullanıldığını "fakat sadece Anadolu göçebelerini ya da köylülerini ifade etmek üzere" kullanıldığını yazmaktadır. Nitekim Osmanlı da bu kesimleri göçebelik, hayvancılık, vb. işleri yapmalarından dolayı "Türkmen Ekradı" veya "Ekrad Yörükanı"olarak nitelemektedir. Burada Osmanlı'nın kendisini, hayvancılık ve çitçilikle uğraşan bunun yanı sıra aşağı, kaba, idraksiz, köylü, cahil görülen ve bu çağrışımları içeren Türk, Türkmen sözcükleri ile değil de "Osmanlı" diye tanımladığını da belirtmek gerekir. Hatta öyleki Osmanlı kendisini bu "aşağıdakiler"den (vulgus) ayırmak için yapay bir dil olan Osmanlı Türkçesini kullanmaktadır.

Cumhuriyetin ilk yıllarında "Aleviler ve Tahtacılar" hakkında yaptığı saha çalışmalarıyla tanınan Yusuf Ziya Yörükan'a göre (1998:458-459), Tahtacılar kendilerine "Türkmen" demektedirler. Tahtacıların Türkmen mi yoksa diğer aşiretlerden mi olduğu konusunda geniş çaplı karşılaştırmalı bir çalışma yapan İsmail Engin(1998: 13-74) de Tahtacıların Türkmen kimliğiyle özdeşleştiğini, diğer toplulukların da onları "Türkmen" olarak gördüklerini kaydetmektedir. Mustafa Aksoy (2004:385) da yaptığı saha çalışmasında Tahtacıların kendilerini Türkmen olarak tanımladıklarını ve yaptıkları iş nedeniyle yörede kendilerinin Tahtacı olarak isimlendirildiğini kaydetmektedir. Çepnilerin 24 Oğuz boyunun bir kolunu oluşturmalarının yanı sıra kendilerini Türk ve Alevi olarak niteledikleri, Çepnilere ve Tahtacılara ise yerli halk tarafından Alevilik atfedildiğini Batı ve Güney bölgelerinde saha araştırmaları yapan Türkdoğan (2004:75) tarafından vurgulanmaktadır. Türkdoğan, Alevilerin kendilerine "Türkik" dediklerini de kaydetmektedir[13] Tahtacı ve Çepnilerin Yörük ve Türkmen olarak adlandırıldıkları bilgisini Yörükan (1998:13) da vermektedir. Görüldüğü üzere Türk, Türkmen, Tahtacı vb. nitelendirmeleri bir etnik kimliğe işaret etmekten daha çok bu toplulukların geçimlerini sağlamak üzere yaptıkları iş dolayısıyla kendilerine verilen ya da kendilerini öyle tanımladıkları adlardır ve çoğunlukla etnik bir topluluk olmaktan öte, Smith'in yaptığı tanım esas alındığında, 20. yüzyıla kadar daha çok etnik kategori olarak belirmeleri söz konusudur.

Benzer bir durum Kürt ve Kırmanc sözcükleri için de geçerlidir. Bruinessen(2005:28), "Bitlis Emiri Şeref Han'ın" verdiği bilgilere dayanarak Kürt

[13] 17 il, 45 kasaba ve köyde alan araştırması yapan O. Türkdoğan'ın çalışması içerdiği milliyetçi öğeler dolayısıyla oldukça dikkatli bir biçimde kullanılmayı gerektirmektedir. Türkdoğan araştırmasında incelediği etnik grupları tümüyle bir Türkleştirme ve Sünnileştirme siyaseti izlerken ilettiği bilgiler konusunda da yer yer tutarsızlığa düşmektedir.Türkdoğan, (2004:224) "Batı ve Güney yöremizde rastlanılan Çepni/Tahtacı farklılaşmaları aslında bir etnik bölünme değildir. Peter Andrews'un Türkiye'de 47 etnik grup içerisinde yer alan Yörük, Çepni, Tahtacı, Abdal, Alevi-Sünni kategorileştirmeleri yanında Sünni Kürtler,Alevi Kürtler meselesi de Anadolu'nun göçler haritası göz önüne alındığında gerçeği yansıtan hiçbir yönü bulunmadığı görülür" sözleri milliyetçiliğini ve "laik-Alevi zihniyetinin yeniden gerçek yapısına kavuşturulması için özüne dönmesi, kimliğini araması kendini kendinde bulması gerekir." Sözlerinde yer alan "öz" Türkdoğan'da Sünniliktir. Çünkü Türkdoğan'ın özüne dönmesini istediği Alevilik İslamın 5 şartını (namaz, oruç hac, kelime-i şehadet getirmek, zekat)yerine getiren Aleviliktir. Bkz., Türkdoğan (2004:200)Ayrıca Türkdoğan Andrews'un etnik kimlik ayrımına karşı çıkarken ilerleyen sayfalarda bizzat kendisi bu grupları etnik olarak nitelendirmiştir.

(Kurdi) sözcüğünün, 16.yüzyılda Kürt aristokratları tarafından toplumsal, sınıfsal ve kültürel statülerini ifade etmek için kendilerini göçebe, yarı göçebe ya da köylü kesimden ayırmak için kullanıldığını yazmaktadır. Yerleşik olmayan hayvancılıkla uğraşan göçebe, yarı göçebe ve aşireti olmayan kesimler içinse Kırmanç (Kurmanc), guran, misken, kelawspi gibi sözcükler kullanılmaktadır. Bu sözcükler Kürdistan'ın farklı bölgelerinde bir etnik kimlikten ziyade toplumsal bir sınıfı belirtmek için kullanılmaktadır.

O halde 20. yüzyılın başlarına kadar Kürtlük ve Türklük olgularının etnik bir kimlik olarak değil de etnik bir kategori olarak belirdiklerini söylemek olanaklı görünmektedir. Burada şu soru sorulabilir: Türklük ve Kürtlük olgularının bir etnik kimlik, etnik kollektivite ve aidiyet olarak belirmesine yol açan nedenler nelerdir? Etnik kategorilerin, etnik kimlik olarak billurlaşmasına yol açan nedenleri araştıran Smith, bu soruya yanıt oluşturabilecek en önemli unsurları "devlet kurma, savaş, örgütlü din" şeklinde saymaktadır.(Smith,1994:50-52) Devlet kurma, topluluğun siyasi bir eylem içerisinde olmasını da sağlayacağından etnik oluşum için son derece önemlidir. Savaşın ise etkileri çeşitlidir. Savaş devlet kuracağı gibi, savaşan iki tarafı antagonist çiftler olarak kurmasına yol açar. Savaşın etkileri bununla sınırlı değildir. Savaşın yürütüldüğü topraklarda savaş, savaşan taraflar dışında üçüncü tarafların da etnik kimlik olarak belirmesine yol açabilir. Savaş, "dışardaki"ne karşı toplulukta bir korku, savunma, birlikte davranma duygusu, bilinci uyandırır. Dışardakine karşı oluşturulan duygu, bilinç, gelecek nesiller için mit ve anı kaynağı olur. Örgütlü din ise ruhani ve toplumsal işlev görür. Etnik topluluğun kahramanları, etnik kurucu ya da öncüler olmaktan ziyade dini ilim ve geleneğin de kahramanları olarak belirirler. İnançlar, ritüeller, bayramlar, kutlamalar, adetler, mitler, anılar, semboller ve değerler hazinesini koruyan ve yeni nesillere aktaranlar da bu kesimler, yani aşıklar ve ozanlardır. Etnik topluluk bir kez bu olgulardan birine, bir kaçına ya da tümüne bağlı olarak ortaya çıktığında bir etnik topluluğu diğerinden ayıran sınırlar da ortaya çıkar. Smith bu sınırların etnik bekayı ve etnik yenilenmeyi sağladığını savunmaktadır.

Smith (1994:63-67)'e göre bir topluluğun kendini etnik olarak sürdürebilmesine yol açan nedenler, yine de "devlet kurma, savaş ve örgütlü dinle" sınırlı değildir. Bir

toplulukta sürekliliği ve yenilenmeyi asıl olarak, topluluğun dinsel hayatında geçirdiği reformlar, kültürel ödünç almalar, halk katılımı, etnik seçilmişliğe dair mitler, coğrafi yer, özerklik, çok dillilik, ticari beceriler belirler. Kimliğin bekasını ve bugüne gelmesini sağlayan bu unsurlar yine de tarihsel olarak ortaya çıkan akışkanlık ve kalıcılık, farklı toplumsal ve kültürel özelliklerle karşılaşma ve bunları, bireysel yahut toplumsal dışa vurma riski altındadır. Öyleyse bu risk nasıl giderilecek ve yaşanan bu değişimler nesilden nesile nasıl aktarılacaktır? Modern öncesi dönemde bu işi yerine getirenler, çoğunlukla lonca ya da kastlar şeklinde örgütlenmiş din adamları, katipler ve ozanladır. Bu kesim bir çok toplulukta önemli nüfuz ve saygınlığa sahiptir.Yaşadıkları yerlerde toplumsal bir şebeke oluştururlar. Geniş bir mahkeme ve istişare ağı oluşturarak, en uzaklardaki yerleşim bölgelerini bile düşman bir çevre karşısında dini, yasal ve kültürel bir birlikle donatan ve topluluğun öznel birlik ve sürekliliğini sağlayan, tarihi ve dini gelenekleri güvence altına alan ve yeni nesillere aktaran da yine bu kesimdir. İşte bu kesim etrafında Smith'in "etnik çekirdek" adını verdiği topluluk ortaya çıkar.(Smith,1994:69) Millet olgusuna yol açan ve tarihsel süreçte devletin etnik çekirdeğini oluşturan ya da devletin bir millet oluşturmak için çoğu zaman esas aldığı temel de bu çekirdektir.

Smith'in öne sürdüğü bu kimliğin sürekliliğini ve yenilenmeseni sağlayan unsurlar konumuz olan Alevilik açısından incelendiğinde ortaya şöyle sonuçlar çıkmaktadır: Bu anlamda ilk olarak topluluğun dinsel hayatında geçirdiği reformlar maddesi incelendiğinde bugün Alevilik gibi şemsiye bir kavram altında toplanabilecek grupların 8 ve 13. yüzyıllar arasında İslam dinini kabul etmeleri, bugünkü İran ve Irak dünyasının ürettiği tasavvuftan etkilenmeleri yenilenmeyi ve sürekliliği sağlayan dinsel reformlar maddesine ilk örnek olarak verilebilir.[14] Ocak (2005:31-32), İslam''ın yayılışını şöyle aktarmaktadır: "Her halükarda bugünkü bilgilerimize göre İslam'ın Orta Asya'nın çeşitli bölgelerinde yaşayan Türk topluluklarına, yaklaşık 8. yüzyıldan başlayarak bir yandan Emevi ve Abbasi dönemlerindeki

[14] Bilindiği üzere Türkmen kelimesi, Türkler'in Oğuz boylarına verilen genel isimdir. Özellikle 10. yüzyıldan itibaren Maveraünnehir müslümanlarınca, İslamlığı kabul etmiş Oğuzlar'dan onları müslüman olmayan Oğuzlar'dan ayırt etmek için kullanılmaya başlanmıştır.Bu adlandırma 13. yüzyıldan itibaren yaygınlaşmış ve Türkmen kelimesi Oğuz'un yerini almıştır. Bugünkü Çepni, Tahtacı,Yörük vb.kesimlerden kendilerini Alevi ve Türk olarak niteleyen kesimler çoğunlukla Ortadoğu bölge tarihine 10. yüzyıldan itibaren gelip katılan ve İslamiyeti dervişler, gezgin zahitler ve mutasavvıflar aracılığıyla öğrenen topluluklardır.

muhtelif Arap kolonizasyonları kanalıyla, diğer yandan Soğdlu tüccarlar, İran tasavvuf mekteplerine mensup sufiler aracılığıyla ulaştığını biliyoruz. Birkaç yüzyılı aşan bu süreçte İslam'ın giriş yolları Harezm, Horasan, Maveraünnehir ve Fergana bölgelerinden geçti. Fakat resmi kanallardan çok tüccarların ve sufilerin propagandaları daha etkili oldu. Özellikle de *Horasan Melametiliği* denilen, kuru *zühd* (asetizm)'e önem vermeyen ama *cezbeci* (ekstatik) tasavvuf mektebinden yetişen İranlı ve Türk sufilerinin bu konuda büyük rolleri" bulunmaktadır. Bu bir yenilenme ve süeklilik sağlayan dinsel reformdu. Çünkü İslam, bu coğrafyada yaşayan konar-göçer topluluklara halihazırda önceki dinleri vasıtasıyla alışmış bulundukları mistik kültür üzerine yine mistik bir nitelikle geliyordu. Bu süreç geniş çapta, eski dinlerin kalıntılarıyla –bunları mitolojik şifahi gelenekler halinde saklayan sosyo kültürel bir zeminde –birleşerek değişime uğramasıyla zaman içinde meydana gelen bir halk İslamı olgusu söz konusuydu. Böylece İslam, bu sufi propandacılar sayesinde bu topluluklarda var olan atalar kültü ve bu toplulukların eski dinlerden biri olan Budizmden kalan aziz kültü üzerine evliya kültünü inşa ediyor ve kurumsallaştırıyordu. Bu gelişmeler de bu toplulukların kimliklerini yenilemelerine yol açtı.

Yine bu anlamda yani Alevi kimliğinin kendini yenileme ve sürekliliği anlamında, 16. yüzyıl oldukça önemli bir tarihtir. 16. yüzyılda Anadolu'da yaşayan Türkmenlerin İran'da 1502 yılında Şah İsmail önderliğinde kurulan Safevi Devleti'ne destek olmaları, Şah İsmail'in Şiilik temelinde bir devlet örgütlenmesine girdiği süreçte, Şah İsmail tarafından Aleviliğin inanç yapısını etkileyen öğeleri kültleştirmesi (Hz. Ali, On İki İmam ve Kerbela kültü gibi), yine Alevilerin dinsel ve ruhani önderleri olan ve soy süren dedelerin bu soyların seyyidlik kurumuyla birleştirilmesi ve bu dinsel liderlere Hz. Ali'nin soyundan geldiklerini belirten icazetnamelerin dağıtılarak dedelik kurumunun yaratılması dinsel anlamda, bu yüzyılda Alevi kimliğinin kendini yenilemesinde oldukça önemli uyarıcılar konumundadır.

Bu soylar, ocak denilen kutsal dede-seyyid ailelerini oluşturdu ve Alevi zümrelerinin her biri, başlarında aynı zamanda Alevi yolunun Pir'i, mürşid'i olan dedelerin bulunduğu bu ocaklara bağlandı. Bugün Aleviliğin temel yazılı eseri olarak kabul

edilen, Ocak(1996:209) tarafından Safevi Devleti'nin ve onun başındaki Şah İsmail'in propaganda metinlerini içeren bir kitap olarak kabul edilen "Buyruk"un da bu yüzyılda ortaya çıktığı ileri sürülür. Bu örneklerin her birinde dinsel reform kimliğin kendini yenilemesi ile iç içe geçmiş, din kimliğin kendini yenileme tarzına ilham veren unsurlardan biri olmuştur.

Bunun yanı sıra yine 1514'te Osmanlı ve Safevi Devletletleri arasında yapılan Çaldıran Savaşı ve bu savaşta, savaş öncesinde ve sonrasında Anadolulu Türkmen oymaklarının ve bazı Kürt aşiretlerinin Safevileri desteklemesi, Smith'i haklı çıkarırcasına savaşan iki tarafı yalnız antagonist çiftler olarak üretmek dışında, savaşan taraflar arasında birlik, dayanışma duyguları, gelecek nesillere aktarılacak mit ve anı kaynakların üretilmesine de neden olmuş ve Safevi taraftarlığı anlamında bu toplulukları adlandırmak üzere kullanılan "kızılbaş" kavramına da yansımıştır.

Aleviliğin inanç yapısının senkretik olduğu konusunda, Alevilik üzerine yazılan kaynaklar mutabıktır. "Yunanca sugkretismos sözcüğünden Fransızca'ya syncretisme olarak geçen senkretizm; açık seçik tasarlanmadıkları halde, sanki birbirleriyle bağdaşıyormuş gibi görünen düşünceleri ve savları bir araya getiren öğreti" anlamına gelmektedir. (Korkmaz, 2003:379) Kavram önceleri Ortodoks bir din içine eklemlenmiş olan Ortodoks olmayan öğeleri vurgulamak için kullanılmıştır. Günümüzde senkretizm, farklı dinlerin çeşitli öğelerinin bir araya gelip kaynaşarak oluşturduğu dini yapıları kastetmek için kullanılır. Nitekim Melikoff (1994:112) da kavramı "dinler karışması, inançlar mozayiği olarak kullanmaktadır" Aleviliğin bir dinler ve inançlar karışımı olduğuna ilişkin Yalçınkaya (1994:23-31) ve Okan (2004:34-36) da bilgi vermektedir.

Bu senkretizmi oluşturan unsurlar ise Türklerin Orta Asya dinleri olarak kabul edilen Şamanizm, Türklerin Çinlilerle yakın ilişkiler kurmaları dolayısıyla etkilendikleri, bugün dahi etkisini gösteren ve "ruhun sürekli dolaşımı, ruh göçü" (Korkmaz, 2003:433) anlamına gelen tenasüh inancını barındıran Budizm, ana düşüncesi iyilik ile kötülük arasındaki karşıtlığın bertaraf edilmesi demek olan Maniheizm, eski İran dini Zerdüştlük, İslam, Anadolu'nun yerli inançları, Hıristiyanlık, Aleviliğin inanç

yapısını "eklektik"[15] ve karışımlar dini olarak belirmesine neden olur. Melikoff(1994:129), Aleviliğin temel dinsel ve ahlaki ilkesi olarak kabul edilen "eline, diline, beline sahip olmak"ın Mani dini kaynaklı olduğunu yazmaktadır. Doğal olarak tarihsel süreç içerinde bütün bu farklı inançlardan ve düşüncelerden alınan her bir yeni öğe de Alevi kimliğinin sürekliliği konusunda uyarıcı olmuştur.

Kimliğin kendini yenilemeye özgü mekanizmalar konusunda Smith'in yaptığı sınıflandırmada ikinci sırayı "kültürel ödünç alma" oluşturmaktadır. Kültürel ödünç alma; "etnik bekanın kültürel alanda gıdasını tecritlikten değil seçici bir ödünç alıştan ve kontrollü bir kültürel temastan" sağlamasıdır.(Smith, 1994:64) Yine burada Alevilik göz önünde bulundurulduğunda Neo-Platonist kültürün İslam dünyasında yeniden canlanması ve Aleviliğin de bundan etkilenmesi, neredeyse bütün bir Ortadoğu'nun ortak malı olan Hızır-İlyas kültü örnek olarak verilebilir. Dışsal bir kültürel uyaranın ve kültürler arası temasın, kimlik duygusunu seçici bir kendine mal etme yoluyla yenileme biçimlerine ilişkin başka pek çok örnek verilebilir. Bu devrevi zaman anlayışından,[16] bayramlara, kutlamalara, doğum, evlilik, ölüm törenlerine, günlük yaşam pratik ve yemek kültürüne kadar uzatılabilecek uzun bir listedir.

Smith'in kimliğin kendini yenilemeye özgü mekanizmaları listesinde üçüncü sırayı halk katılımı oluşturmaktadır. Halk hareketleri, siyasal, toplumsal, dini, ekonomik nedenlerle ortaya çıkabilir. 9.yüzyılda, İran'da Abbasi Halifelerine karşı ortaya çıkmış ve bir tür toplumsal-dini halk hareketi sayılabilecek Babek Hareketi, Pers, Arap, Kürt, Ermeni, Paulikienler, Arami vb.halk toplulukların katılımıyla ve bu halkların benimsedikleri Mazdek, Mani, Şaman, Hıristiyanlık gibi değişik inançların içinde yer aldığı bir halk hareketi olarak kimliğin yenilenme konusunda uyarıcı ilk

[15] "Eklemlenme" öyle görünüyor ki hegemonik pratiklerin temel kategorilerinden birini oluşturmaktadır. Bu çerçevede hegemonya açık yahut sivil olarak nitelendirilebilecek bir toplumsal sistem için olumlu bir kategori olarak belirmektedir. Hegemonya ve eklemlenme kavramlarının kullanımı konusunda daha fazla bilgi için bkz. Laclau, E., Mouffe C.(1992)

[16] Bu konuya ileride değinilecektir.

halk hareketlerinden biri olmuştur. Yine aynı yüzyılda bunu izleyen Karmati devleti ve hareketleri de böyle bir işlev görmüştür.[17]

Anadolu tarihine bakıldığında Alevi kimliğinin yenilenmesi konusunda oldukça önemli bir yere sahip olan ve Anadolu Selçuklu Devlet'nin yıkılışında da payı olduğu kabul edilen halk hareketi Babailer Ayaklanması (1239-1240) olarak belirmektedir. Osmanlı Devleti'nde de 15. ve 16. yüzyıllarda bu halk hareketlerine sıklıkla rastlanılmaktadır. 15.yüzyılda Balkanlar'daki Şeyh Bedreddin İsyanı, 16. yüzyıl Anadolu İsyanlarının önemli bir kısmı, bu tipte ayaklanmalara örnek olarak verilebilir. Öz (2003:203-277) bu ayaklanmaları Şeyh Bedreddin ile birlikte "Şahkulu, Nur Ali Halife, Bozoklu Celal, Şah Veli, Süklün Koca-Baba Zünnun, Atmaca, Zünnunoğlu, Domuzoğlan ve Yenice Bey, Veli Halife, Seydi Bey ve İnciryemez, Kalender Çelebi, Şahgeldi, Düzmece Şah İsmail-Pir Sultan Abdal, Sakarya Şeyhi" saymaktadır.

Smith'in listesinde bulunan dördüncü başlık ise etnik seçilmişliğe dair mitlerdir. Smith(1994:65) mitlerin "etnik kendini yenileme tarzlarının ve böylelikle de etnik bekanın yüreğinde yer" ettiğini yazmaktadır. "Güruh-u Naci" kavramı, seçilmişlik mitine ilk elden verilebilecek ilk örnektir. Aleviler kendilerine güruh-i naci derken, "tarikat yolunda, yolda tanrı katına ererek kurtulmuş olan topluluk" (Korkmaz,2003:181) olduklarını belirtirler. Buna benzer şekilde, "İran'da köken olarak Goranlar'a ait bir din olarak bilinen Ehl-i Haq (genelde "Hakikatın Çocukları" olarak çevrilir)"(Gezik,2004:21) inancı ile Dersimli Alevi Kürtler arasındaki bağlantı ve bu Alevi Kürtlerin şimdi unuttukları ancak geçmişte kullandıkları ""Ewlad-ı Rae" ya da "Ewlad-ı Haq" yani "yol evlatları", bazen"Yol Uşakları", "Hakikatın Çocukları"" (Gezik, 2004:23) yine bu etnik seçilmişlik mitlerine toplulukların kendilerini adlandırma biçimleriyle örnek verilebilir. Ehl-i Haq tanımının kendisi de bu mite bir örnektir.

[17] Babek İsyanı ve Karmatiler konusunda bkz. Kaygusuz, (2005:111,123-129) Kaygusuz bu ayaklanmaları ve Karmati Devletini sınıfsal temelli oluşumlar olarak değerlendirmektedir.Yazar'a göre Karmati Devleti "İslam Bolşevikleri"dir.(Kaygusuz, 2005:123) Babek İsyanı ise Ordotoks Abbasi Halifeliğine karşı ortodoks olmayan kesimlerin komünistik başkaldırısıdır. (Kaygusuz, 2005:111)

F. Barth'a (2001:12) göre "etnik gruplar arasında kişisel ve toplumsal alışverişler, iletişim ve bilgi alışverişleri" vardır. Ancak buna rağmen bu kimlikler arasında sınırlar bulunmaktadır. "Bir dinsel cemaatin ya da etnik grubun tarihsel sürekliliğini oluşturabilmesi ancak sınırların korunmasına bağlı olarak mümkün olabilmektedir."(Fırat,2005:49) Barth (2001) sınırları belirleyen kültürel unsurların zaman içinde değişebileceğini belirtir. Ancak grup üyeleriyle grubun dışında kalanlar arasındaki farklar sınırların sürekliliğiyle kalıcılaşırlar. Sınırlar, kendilerine özgü kriterle tanımlandıklarında süreklilik arz eden gruplarda, sürekliliği sağlayan ve koruyan unsurlardır. Bunun yanısıra farklı etnileri, dinsel grupları ve hatta sınıfları birbirinden ayıran bu "sınır" ve bu sınırla ortaya çıkan kimlik ve bu kimlikle kurulan söylemin "doğası" ile ilgili olmak üzere son derece kritik bir husus da bulunmaktadır.Öyle görünmektedir ki kimliğin esnek, belirsiz ve kapanmaz bir "doğa"sı vardır. Kimliğin bu özelliği, her unsurun bir farklılık konumunu işgal ettiği eklemlenmiş bir söylemsel bütünde kimliklerin ilişkiselliği ilkesinden kaynaklanır. Bu anlamda Laclau'nun (1992:140) ifade ettiği gibi "nihai bir anlam sabitliğinin olanaksızlığı" ve bütün söylemlerin kendilerini aşan bir söylemsellik alanı tarafından bozulması nedeniyle, ancak kısmi sabitleştirmelerden ve anlamlardan bahsedilebilir.

Bununla birlikte sınırların varlığı, dışlama ve dahil etme gibi süreçlere yol açmakta, "başka" gruplardan insanların varlığının sürekli bilinçlerde ve grubun "kendi" kimliğinin sınırları "başkalarıyla" oluşturulan mesafeye göre ayarlanmasına yol açar. Etnik kimliğin inşasında "biz ve başkaları, onlar" kavramlarıyla grup kendisini diğerinden ayırır. Eğer bir grubun üyeleri başka grupların üyeleriyle iletişim ve etkileşim içerindeyse ancak bu süreçte söz konusu grup kimliğini koruyabiliyorsa bu durumda aidiyet ve dışlama dinamikleri devreye girmiş demektir. Aidiyet ve dışlama etnik grupların sınırlarının belirlenmesinde temel kalkış noktalarından birini oluşturur. Alevilikte bu durum en basit haliyle "yabancı" kavramında belirmektedir.Yabancı, kısaca "Alevi olmayan"dır. Gündelik sohbetlerde aramızda yabancı yok"; "evliliklerde kızı yabancıya vermeyin" şeklinde edilen ricalarda "arkadaş yabancı değil" gibi sözlerle dışa vurulan "biz" ve başkalarının konumları için ayraş niteliğindeki bu sözcüğün önemi Alevi birey için çok belirgindir.(Okan,2004:30) Yabancı, ötekidir. Yabancı, yargılayan, sorgulayan, yadırgayan ve topluluğun muhtemel gidişatında yaralar açabilecek olandır.

Smith'in yenilenme ve sürekliliğe ilişkin olarak yaptığı sınıflandırmadan hareketle Alevi kimliğine dair ileri sürülen bu savlar Alevi kimliğinin homojen bir yapı arzettiği düşüncesini taşımamaktadır. Hatta tarihsel süreçler dikkate alındığında homojen bir Türk kimliğinden, homojen bir Kürt kimliğinden, Arap, İran, vb. söz etmek de olanaklı görünmemektedir. Bunun yerine Türk kimliklerinden, Kürt kimliklerinden, Arap, İran kimliklerinden söz edilebilir. Bu referansla ve daha çok toplulukların kendilerini öyle tanımladıklarından dolayı Türkiye'de yaşayanlar açısından Türk Alevi, Kürt Alevi, Arap Alevi topluluklarından ve kimliklerinden söz etmek olanaklı gözükmektedir. Türk Alevi toplulukları olarak Tahtacılar, Çepniler, Abdallar, Yörükler sayılabilir. Alevi Kürtler ise Kırmancki (Zazaki-Dımılki) ve Kurmanci (Kırdaşki) veya Türkçe konuşan ve "Kırmanc" genel nitelemesi altında toplanabilecek kesimlerden oluşur. (Bruinessen,2005:88) ""Alevi Kürtler"" terimini, "kendilerini Kürt olarak tanımlayıp tanımlamadıklarına bakılmaksızın Zazaca ve Kurmanci konuşan tüm Aleviler için" kullanmaktadır. Arap Alevileri ise genelde Nusayriler olarak bilinir. Böyle bir sınıflandırma ilk etapta objektif unsurlara dayalı bir ayrım olarak ortaya çıkmakta görünmektedir. Ancak kimliği oluşturan en önemli unsurun öznel alanlar olması, grubun kendisini ve grup dışındakilerini aynı şekilde tanımlamalarından dolayı bu tipte bir ayrıma gitmek olanaklı görünmektedir. Yukarıda F. Barth'ın etnik gruplar arasında alışverişlerin, iletişimin, ilişkilerin söz konusu olduğunu ancak buna rağmen her zamanda bir sınırın varlığının etnik grubu tanımlamada önemli bir özellik olduğu görüşüne yer verilmişti. Alevilik'te bu sınır, Sünnilere karşı çizilmiştir.

O. Türkdoğan yaptığı araştırmalarda Tahtacıların Çepnilere, Çepnilerin de Tahtacılara kız alıp vermek istemediklerini, benzer şekilde kendilerini Bektaşi olarak tanıtan Antalya'nın Teke ilçesine bağlı grubun da diğer Alevilere yönelik aynı tutumu sürdürdüklerini yazmaktadır. Hüseyin Bal da Isparta'ya bağlı resmi adıyla Gümüşgün, eski adıyla Baladız köyü Alevileri arasında yaptığı saha çalışmasında köyde etnik ve dinsel olarak iki grubun bulunduğunu, büyük grubun Türk Alevi, küçük grubun ise Abdal olarak adlandırılan kesim olduğunu yazar. H. Bal(1997:125-130) Abdalların kendisine, "köyün çoğunluk grubu olan Alevilerin kendilerini küçümsediklerini, düğünlerine, cenazelerine gelmediklerini aktardıklarını yazar. İlişkilerin sınırlı tutulmasına yol açan nedenler yaşama tarzı ve kültürel farklılık

olarak değerlendirilmektedir. Bütün bunlar da Alevi grupların kendi içlerinde de sınırların var olduğunu ve Alevi kimliğinin homojen olmadığını bir kez daha ortaya koymak açısından anlamlıdır.

Alevi kimliğinin bir "sorun" olarak ortaya çıkışının Türkiye'nin son üç yüzyılına damgasını vuran modernleşme-batılılaşma ve merkezileşme serüveniyle ilişkilendirilmesi olanaklı görünmektedir.

Osmanlı'nın batılılaşma/modernleşme serüveni şöyle bir görüntü çizmektedir: 18.yüzyılın başlarına kadar "Batı" ile her zaman askeri, ticari, toplumsal vb. ilişkiler içerisinde olan Osmanlı İmparartorluğu, Yükselme devrinde, kendi uygarlıklarını Batı'nınkinden üstün saymışlar (Mardin, 2005b:9) bu ilişkilerde kendi sistemlerinden emin ve "hakir görülen bir Batı" (Yeğen, 2003:43) anlayışı içerisinde olmuşlardır. 18.yüzyılla birlikte Lewis'in (2000:46) de işaret ettiği üzere "Karlofça (1699) ve Pasarofça (1718) andlaşmaları ile Avusturya ve müttefikleri tarafından iki defa utandırıcı yenilginin resmi ifadesi ve tanınışı" ile, "Osmanlı Devleti ile Batı arasındaki ilişkilerin Osmanlı aleyhine değiştiğinin idrak edilmesiyle",(Yeğen, 2003:41) aşınmaya başlamıştır.

Bu yüzyıldan sonra Osmanlı'nın Batı karşısında gerileyişini ve çöküşünü durdurmak, İmparatorluğu ve devleti kurtarmak için çözüm yolu olarak "Batı gibi olmak", "Batılılaşmak" seçilmiştir. Bu, Batı'nın tekniğini, idari, askeri, mali yapısını, eğitim ve dinin seküler örgütleniş biçimini örnek almak, erişilmesi gereken bir hedef olarak görmektir. 18.yüzyıldan günümüze bu doğrultuda bazen ılımlı bazen çok köktenci Osmanlı döneminde ıslahatların, Cumhuriyet döneminde ise inkılapların yapılmasına neden olmuştur. Bu anlamda batılılaşma, her anlamda Batı'nın bir "model" olarak izlenmesidir. Osmanlı döneminde, İmparatorluğun toprak ve erk kaybını durdurmak, imparatorluğu kurtarmak biçiminde beliren "Batı"yı model olarak almak, batılılaşmak için yapılan ıslahatların belli başlıları şunlardır: 3. Selim zamanında 1792-1793 yıllarında uygulamaya konulmaya çalışılan Nizam-ı Cedid, Osmanlı İmparartorluğu'nun "merkezi" idari yapısının iflasını belgeleyen, sarayın, ayanın yerel iktidarını tanımak zorunda bırakan 1808 tarihli Sened-i İttifak'ın 2. Mahmut zamanında (1807-1839) kaldırılarak, devlet iktidarının yeniden merkezileştirilmesi,

yine 2. Mahmut zamanında 1826 yılında lağvedilen Yeniçeri Ocağı'nın yerine yeni ve modern ordu tesis edilmesi, eğitim, idari ve mali alanlardaki düzenlemeler, nüfus ve mülk yazımı, 1839 yılında popüler adıyla Tanzimat Fermanı olan Gülhane Hatt-ı Şerifi'nin ilan edilmesi ve 1876 yılında Batılı manada bir anayasasının kabulüyle başlayan meşruti dönem, 1878'da askıya alınmış bulunan 1876 anayasasının 1908'de yürürlüğe konması.

Bu arada Batı'ya diplomat ve öğrenci gönderilmesi, kamu ve medeni hukukun, eğitimin seküleştirilmesi, iletişim alanında yapılan ıslahatlar da buna ek olarak sayılmalıdır.Yeğen'in (2003:51) de belirttiği üzere "Osmanlı'nın ıslahat serüveni artık neredeyse tümüyle *Batılılaşma* serüvenine dönmüş" durumdadır.Ana siyasal kuramı devleti parçalanmaktan kurtarmak ve "kalkınmak" olan Cumhuriyet dönemi de (Mardin, 2005b:100) bu ülkülere ulaşmak üzere "Batı" ve batılılaşmayı esas almıştır. Batılılaşma serüveni Osmanlı'nın bir devamı olan Cumhuriyet, ondan farklı olduğu bir alan da yaratmıştı. Bu, Osmanlı'nın 18. ve 19. yüzyıllarda batılılaşırken, çok etnili, çok dinli yapısını sürdürmesi için tutunmaya çalıştığı Osmanlıcılık ve İslamcılık projelerinden ayrılmasıydı. Cumhuriyet dönemi bu anlamda, 1908'de gerçekleşen Jön Türk Devrimi ve devrimin arakasındaki örgüt olan ve 1913'ten 1918'e kadar fiili olarak iktidarda bulunan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nde Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük ideolojilerinin bir arada bulunduğu ancak imparatorluğun "Avrupa'daki topraklarının neredeyse tamamını, yaklaşık 4 milyon insanın yaşadığı 150 bin kilometrekarenin üstündeki toprağını" (Zürcher,2004:161) yitirdiği 1912-1913 Balkan Savaşı, milliyetçilik akımları ve yeni ulus devletlerin oluşumu, İTC'nin Osmanlı'yı çok etnili bir yapı olarak tutmak fikrinden vazgeçişinin bir devamıydı. Çok etnili kompozisyonun hızla çözülmesi, İTC'yi batılılaşmacı, Türkçü, merkeziyetçi bir siyaset izlemesine neden oldu. Cumhuriyet dönemi ise Türklüğe dayalı bir ulus devlet projesiyle bu siyaseti devam ettirdi.[18]

Mardin(2005b:25), Modernleşmeyi, "toplumların aynı zamanda gittikçe farklılaştıkları ve merkezileştikleri" bir süreç olarak tanımlar. Batı Avrupa'da feodalizmin çöküşüyle başlayan bu süreç, burjuvazinin gelişmesi, sanayileşme ve

[18] Bu çalışmada esas olarak Zürcher'in (2004:137) yaptığı ayrımla 1908-1950 yılları arası Jön Türk dönemi olarak kabul edilmektedir.Bu hem izlenen siyaset hem de iktidarda bulunan kadrolar açısından böyledir.

siyasi hakların nüfusun daha büyük kesimlere yayılması gibi unsurları da kapsar. Bu gelişme esnasında, toplumun bazı fonksiyonları merkezde toplanırken, öte yandan yeni gruplar doğar, toplumun bazı fonksiyonları birbirinden ayrılır. Fakat belki en önemlisi, bu ayrılmanın doğurduğu kopuklukları da dolduracak yeni yapılar gelişir. Vatandaşlık kavramı, milli kültür gibi yapılar merkezin ve yeni ortaya çıkmış olan siyasi ve iktisadi yapı parçalarının birbirine bağlanmasını sağlar. "Osmanlı İmparatorluğu modernleşmenin bilhassa bu bölümünde, tümü ortaya çıkaran bağlayıcı yapılar kurma noktasında sıkıntı çekmiştir."(Mardin, 2005b:26) Mardin'in Osmanlı için yaptığı bu tanım rahatlıkla Cumhuriyet dönemini de kapsayacak biçimde genişletilebilir. Bu sıkıntının nedeni çok etnili-çok dinli bir imparatorluktan başat etnik unsur olarak Türklüğe dayalı bir ulus devlet kurma girişiminde Smith'in (1994:92-93) tanımıyla etraflarında milletlerin biçimleneceği ve ulus devletlerin oluşacağı hakim "yatay" etnik çekirdeğin olmamasıydı. Batıda millete dayalı ulus devlet oluşurken aristokratik hakim bir etnik çekirdekle bürokratik yolla orta tabakaları, uzak diyarları, egemen etnik kültüre tedrici olarak katabilmek olanaklı oldu. Oysa Osmanlı'da böyle bir yapı yoktu. Ya da dolaylı etkisi söz konusuydu. Milletin, dinin karakterlerini şekillendirdiği demotik topluluklar üzerinden oluşturulması, dönüştürülmesi noktasında doğduğunda bu Smith'deki "Dikey" etniler ve yerliliğin seferberliğine neden olur.(a.g.e.s.102) Zaten bir millet oluşturduklarına inanan demotik toplulukların ulus devletteki ırka dayalı millete dönüştürülmesi işi mutadlaşmış kavramsal etnik çerçeveyi ve yaşam tarzını bırak(tırıl)maları nedeniyle güç olur. Bu durum Cumhuriyet tarihinin öyküsüdür ve kökleri Osmanlı'daki "merkezileşme-merkezileştirme" süreçlerine dayanır.

Cumhuriyet dönemiyle birlikte millileştirici ve sekülerleştirici adımlarlarla desteklenecek olan merkezileştirmeci idari düzenlemelerin, ondokuzuncu yüzyılda özellikle Osmanlı Sultanı 2. Mahmut'la birlikte 19. yüzyılda yoğunlaşmaya başlaması,İmparartorluğun merkezi otoritesini yeniden canlandırma çabasının hızlanması, merkezle o döneme kadar, Osmanlı merkeziyetçiliğini istisna kılan, klasik Osmanlı siyaset ve idaresinin "taşra"nın[19] etnik, dini ve kültürel

[19] Burada "taşra" kavramını Yeğen'in (2003:57) tanımladığı anlamda kullanıyorum.Yeğen, "taşra" terimini sadece coğrafi ve iktisadi bir içerikle kullanmayıp, bunlara ilave olarak, politik ve

topluluklarına, merkezle gevşek bir tarzda da olsa "eklemlenme" imkanını (Yeğen, 2003:58) tanıyan yapının çözülmesine neden oldu.

Osmanlı merkeziyetçiliğini istisnai kılan nedenler ise devletin bir imparatorluk olarak bugünden yarına gerçekleşen bir örgütlenme olmayıp, devasa tarihsel bir sürecin üzerine yükselmiş olması, ve bu yükseliş ve sınırların genişleyişinde uçbeylerin gaza ve fetihlerinin önemli rolü, ve bu nedenle uç beylerin her zaman merkezden kısmen özerk oluşu olarak sayılabilir. İmparatorluğun merkezi idari örgütlenmesini yaygınlaştırdığı yerlerde uygulanan tımar sistemine dayalı sancak tipi örgütlenme, tımar sisteminin uygulanmadığı yerleri merkeziyetçi olmayan ya da daha az bir merkeziyetçi bir idari örgütlenmenin çeşitlemelerini ortaya çıkarıyordu.Yeğen'in de (2003:59) belirttiği üzere neticede Osmanlı imparatorluğu, "çeşit çeşit özerk idare biçimlerinin üzerine örgütlenmiş bir büyük siyasi birliğe" tekabül ediyordu.Yücel (1974:688)'e göre de "Osmanlı'nın desantralizasyona olanak veren devlet düzeni sayesinde imparatorluk onaltıncı yüzyıl başlarında Balkanların ve Yakındoğu'nun sahibi" durumuna gelmişti.

Bu yapının bozulması özellikle Osmanlı'nın "Batı" karşısında siyasi, ekonomik, idari, mali gerilemesiyle ve çöküşüyle başladı. Gerçekten de imparatorluğun neredeyse son iki yüzyılı, imparatorluğun "batı" karşısındaki gerileyişinin durdurulması ve impararatorluğun nasıl kurtarılacağına ilişkin tartışmalarla geçti.Bulunan çözüm ise "batı gibi olmak" ya da "batılılaşmak/modernleşmek"oldu. Bunun için de siyasi,ekonomik, askeri,idari, eğitim, iletişim, hukuk vb. alanlarda bir çok ıslahata girişildi. İşte 2. Mahmut'un yapmak istedikleri de tam da bunlardı.

Bilindiği üzere Osmanlı'nın batılılaşma/modernleşme serüveninde devletlerarası ittifaklara ve konjonktüre bağlı olarak, farklı zamanlarda farklı Avrupa ülkeleri model alınmıştı.18.yüzyılda Fransa, 19.yüzyılın ortalarına doğru İngiltere ve 20.yüzyıla doğru ise Almanya model olarak alınmaya başlanmıştır.2.Mahmut döneminde model alınan Fransa, Osmanlı için, modernleşmeciliğini merkezi ve seküler bir ulus devletinin kurulmasıyla sonuçlandırmıştı.Henüz çok etnili-çok dinli

---

kültürel anlamlarda da "merkez"e göreli olarak çevrede kalan toplumsallığa işaret olarak vermektedir.

bir imparatorluk olan Osmanlı için Fransa'dan alınacak örnek merkezi idari yapısı ve bunun yanı sıra, din ve etnik çeşitliliğin merkez dışına itilmesiydi. Bu impararatorluk için bir gerilimdi. Çünkü genelde taşrayla, özümseme ve bastırma ilişkisinden çok gevşek bir "eklemlenme"ye dayalı ilişkilerin bozulması ve bir çok etnik ve dini unsurun merkezin yeniden yapılandırılmasına yönelik direncini artırıyordu. Bir tür özerk idari yapıya sahip taşra örneğin Kürt bölgeleri, merkezden atanan sancak beyleri ile değil, babadan oğula geçmek üzere yerel Kürt beylerince yönetiliyordu. Yine bu tip birimler sancak olarak örgütlenmiş yerlerden farklı olarak tımar ve zeametten muaftı ve tahrir yoktu.(Yücel, 1974:669) Ancak 2. Mahmut, askerlik, eğitim, iletişim, ulaşım vb. alanlarda yaptığı ıslahatlarla, nüfus sayımı ve mülk yazımıyla (ki Lewis bu son ikisinin özellikle askere alım ve vergilendirmenin etkinleştirmesine yönelik olduğunu yazıyordu. Lewis, 2005:91) bu yapıyı parçalıyordu.

Merkezin idari- politik kontrolünün taşraya yaygınlaştırılması ve taşranın buna direnci daha sonrada sürdü. "Dolaysız vergilendirme, seferberlik gibi işlerin gerçekleştirilmesinde önemli başarı kazanıldı ve Kürt toprakları, Cebel-i Lübnan, Türkmen aşiretlerinin yaşadığı Çukurova gibi bölgelerde, devlet otoritesi imparatorluğun en parlak zamanlarında bile görülmemiş bir düzeyde güçlenmiş oldu" (Yerasimos'tan akt. Yeğen, 2003:66) Merkezileşmeye bu direniş ya da başka bir deyişle merkeziyetçilikle adem-i merkezi güçler arasındaki bu gerilim etnik kimliklerin ortaya çıkmasına neden oldu.Buna bir de Avrupa'dan yayılan ve imparatorlukların yapılarını felce uğratan milliyetçiliğin de eklenmesi etnik bilincin billurlaşması sürecini hızlandırdı.Tekrarlama pahasına son dönem Osmanlı ve Türkiye siyasetinin temel ekseni olmuş batılılaşma/modernleşme ve merkezileşme projesinin hiçbir dirençle karşılaşmadığını söylemek olanaklı değildir."Aksine, modernleşme projesi ile *gelenek* arasında, zaman zaman açık çatışmaya dönüşen sürekli bir tansiyonun yaşanmış olduğu kesinlikle bilinmektedir."(Yeğen, 2003:56)

1826 yılında Bektaşi Tarikatı'na bağlı Yeniçeri Ocağı'nın lağvedilmesi üzerine Yeniçerilerin ayaklanması, İTC döneminde yapılan sadrazam değişiklikleri, 31 Mart Vakası, Terakkiperver ve Serbest Cumhuriyet Fırkaların muhalefetleri, Dersimli bir aşiret olan Koçgiriler önderliğindeki 1920 ayaklanma, 1925 yılındaki Şeyh Sait

Ayaklanması, 1930 yıllarında Ağrı civarındaki isyanlar, 1937 Dersim İsyanı ve nihayet günümüzdeki Kürt Sorunu, Aleviliğin Kimlik Sorunu, İslami plandaki sorunlar vb.bu sürece karşı gelişen açık ya da örtük direniş noktalarıdır.

1.3 Cumhuriyet, Kentleşme, Çözülme ve Alevilik

Alevilikte ilk çözülme belirtileri, 20.yüzyılın başında, "savaş karışıklıklarının ve şehirlere doğru yavaş yavaş başlayan göçün sonucu olarak ortaya çıktı." (Kehl-Bodrogi, 1996:53) Cumhuriyetin ilanıyla birlikte de her alanda olduğu gibi, Alevi topluluğu için de radikal değişimleri beraberinde getirdi. Çok-etnili, çok dinli bir toplumsal kompozisyona dayalı İmparatorluktan, modern/batıcı, ekonomik anlamda kalkınan, Türklüğe dayalı milli bir kimlikli ve seküler ulus-devlet inşa sürecinde Cumhuriyet, bu hedeflerini gerçekleştirmek üzere eğitimden, iletişime, ulaşıma, askerliğe dek bir çok alanda inkılaplara ve yeni bir yapılanmaya girdi.

İlk öğrenimin zorunlu kılınması, yolların yapılması ve iletişim sisteminin iyileştirilmesi Alevileri dış dünyayla gittikçe daha yakın temasa soktu. Böylece, cemaatin iç yapısının, dinsel pratiğinin ve kollektif öz-bilincinin temelden değişeceği bir süreç devreye girdi. Bu gelişme, Türkiye'de 1950'den sonra artarak süren kırdan şehire göç dalgasıyla birlikte Alevilerin de kitleler halinde şehirlere göçmesiyle hız kazandı. Köy ya da kır koşullarına göre belirlenmiş olan toplumsal-dinsel örgütlenmeyi şehirlerde ayakta tutmak olanaklı değildi. Toplumsal hayatın önemli kesimleri dinsel kurumların etki alanı dışına çıktı ve Kehl-Bodrogi'nin de belirttiği üzere (1996:54) Alevilikte "yapısal laikleşme" başladı.Göç ve kentleşmeyle birlikte geleneksel olarak bir ocağa bağlı bulunan aileler ve topluluklar dağıldı.Böylece dedeler eski görevlerini yerine getiremez oldular.Bununla birlikte toplumsalı bir arada tutan ve yeni kuşaklara "yol"un gereklerini aktaran dinsel tören, ritüel ve benzerlerinin yerine getirelememesi nedeniyle, Aleviliği bilmeyen yeni kuşaklar yetişti. Köy yapılarının çözülmesiyle içine doğduğu için toplumsalın gereklerini "kendiliğinden" bilen ve yaşayan kesimlerin ortadan kalkmasıyla, bir "Alevilik nedir" sorusu ortaya çıktı.

Bütün bunların yanı sıra Cumhuriyet, göç ve kentleşmeyle birlikte Kemalist laiklik politikalarının da Alevi topluluklar üzerindeki etkilerini tartışmak gerekmektedir. B. Lewis (2004:398)'e göre, "milliyetçiler ile "Hilafet Ordusu" arasında, bunu izleyen iç mücadelede, Türk laikliği ilk kez ciddi bir siyasal kuvvet oldu." Gerçekten de 1922-1924 yıllarında sırasıyla Saltanatın ve hilafetin kaldırılması ve 1923'te Cumhuriyetin ilanı, başlangıçta İslamın devlet dini olarak alıkonulmasına rağmen, 10 Nisan 1928'de bu maddenin anayasadan çıkarılması ve daha sonra da 5 Şubat 1937'de Türk devletini laik olarak tanımlayan 2. maddenin anayasaya eklenmesi (Ahmad,1996:16) hep bu anlayışın bir uzantısıydı. Zürcher, (2004:271,272) "Kemalist reformların en karakteristik unsuru olan laiklik hamlesinde üç faaliyet alanın ayırt" edilebileceğini yazmaktadır. Bunlardan ilki, devleti, eğitimi ve hukuku laikleştirmekti. İkincisi, dinsel simgelerin üstüne gitmekti.Üçüncüsü ise toplumsal yaşamı laikleştirmek ve gerektiğinde popüler islamın üstüne gitmekti. Kemalist laiklik hamlesinde bu faaliyet alanlarında girişilen inkılaplar, kapalı bir toplum halinde yaşayan Alevileri, bu özelliklerini yitirmelerine ve açık bir topluma dönüşmelerine neden oldu. Bu durum da özellikle Alevilikteki dedelik, musahiplik, düşkünlük gibi kurumların, dinsel ritüellerin yani toplumsalı ayakta tutan unsurların ortadan kalkmasa da etkilerini yitirmelerine neden oldu.

Asıl olarak İslami bir İmparatorluktan millete daha doğru bir deyişle milliyete dayalı ulus-devlet inşa sürecinde İslami geçmişi unutturmaya yönelik olarak uygulanmaya konan Kemalist laikliğin, dinsel bir toplum olarak Aleviliğe olan etkileri konusunda temelde iki yaklaşım göze çarpmaktadır. Bunlardan birincisi Aktay, Üzüm gibi Alevi olmayan(Sünni) araştırmacılar tarafından savunulur.Bu araştırmacılara göre Sünniliğin yanı sıra Alevilikte Kemalist laiklik reformlarının geleneksel, dinsel kurumları yasaklaması üzerine bundan zarar görmüştür. Diğer yaklaşım ise Aleviliğin içinden gelen yazarlarca savunulmaktadır.Öz, Şener, Bozkurt ve benzeri yazarlara göre Kemalist laiklik, Aleviliği yasal bir güvenliğe kavuşturmuştur. Fırat(2004:22,23), bu her iki yaklaşımın Alevi sorununun "farklı karakteristiklerini kavramlaştırma konusunda teorik bir pozisyondan uzak olduklarını yazmaktadır. Çünkü birinci yaklaşım, tarihsel oluşumu içinde Alevi varoluşunu anlamaktan uzaktır. İkincisi ise Kemalist laiklik politikalarının yalnızca avantajları üzerinde durmakta (geleneksel Aleviliğe yönelik Anti-Alevi tehditlere karşı Kemalist laiklik

politikasını garanti olarak görerek) bu politikalara Aleviler tarafından ödenen bedeli göz ardı etmektedir.Fırat'ın ileri sürdüğü bu görüşlere katılmamak olası görünmemektedir.

Konuyla ilgili olarak burada üzerinde durulması gereken iki nokta daha söz konusudur. Bunun ilki Bektaşilik ve Kemalist laiklik ilişkisidir. Denilebilir ki Bektaşilik, bu politikalardan Aleviliğe kıyasla daha fazla etkilenmiştir.Bir tarikat olarak örgütlenmiş olması, tekke ve zaviyelerinin oluşu Bektaşiliği, toplumsal yaşamın laikleştirilmesinde atılan en önemli adımlardan birisi olarak kabul edilen (Zürcher, 2004:278) tarikatların, tekke ve zaviyelerin kasım 1925'te kapatılma kararı olumsuz etkilemiştir. Bunun yanı sıra Bektaşiliğin daha çok şehirlerde örgütlenmiş olması yani taşraya kıyasla daha fazla göz önünde bulunması da bu olumsuz etkiyi arttırıcı etken olmuştur. Alevilikle Bektaşilik kıyaslanınca, Alevi geleneksel cemaatlerin taşrada yaşamasının getirdiği avantajla bütün zorluklara rağmen dinsel ve toplumsal fonksiyonlarını yerine getirme olanağını nispeten yakalamasına neden olmuştur. Bu tabiki Fırat'ın da (2004:23) işaret ettiği üzere, "kamusal alanda" gerçekleştirilmemiştir.

Konuyla ilgili olarak belirtilmesi gereken diğer bir nokta ise Diyanet İşleri Başkanlığı'nın(DİB) kuruluşu ile ilgilidir. Bilindiği üzere 1924 yılında Şeyhülislamlık makamının ve Şeriye ve Evkaf Vekaletinin kaldırılması üzerine bu vekaletin yerine Diyanet İşleri Resiliği ile Evkaf Umum Müdürlüğü kurulmuştu. Bu müdürlüklerin kurulmuş olması, Kemalist din politikasında son derece tartışmalı bir yere oturmaktadır. Lewis(2004:408) "Kemalist din politikasının temelinin laiklik" olduğunu, "dinsizlik" olmadığını, "amacı İslamlığı yıkmak değil, onu devletten ayırmak, siyasal-toplumsal ve kültürel işlerde dinin ve onun temsilcilerinin yetkisine son vermek ve bunu inanç ve ibadet konularına hasretmek" olduğunu yazar. Zürcher'e (2004:272) göre "bu müdürlüklerin kurulmuş olması, Kemalist laiklik anlayışının pek o kadar da devlet ile dinin ayrılması anlamına gelmediğini, ama devletin din üzerindeki denetimi anlamına geldiği açıkça göstermektedir." Bütün bunlar esasında, ülkeyi modern/batılı, merkezi bir ulus- devlet inşasında, İslamiyete daha modern ve daha milliyetçi bir şekil verme girişimiydi ve bu devlet eliyle gerçekleştirilecekti.

Milli bir din oluşturma projesinde Sünni İslamın Hanefi mezhebi seçildi ve diğerleri yok sayıldı. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu biçimde örgütlenmiş olması, İslam da dahil dinsel duyuş ve düşünüş biçimlerinin baskı nedeniyle kamusal alanda esamesinin okunmadığı militan laiklik anlayışının temsilcisi tek parti dönemi, bu anlamda Aleviler için pek bir şey ifade etmedi. Ancak DİB'nin Sünniliğe dayalı Hanefi mezhebini esas alarak örgütleniş tarzı özellikle çok partili siyasal hayata geçilen 1946 yılından sonra ve 1950'lerden sonra hızlanan kentleşme, kırdan kente göçlerle birlikte Alevilerin Sünni halk çoğunluğuyla dolaysız temasa girdiği dönemlerde sorun olmaya başladı. Çok partili dönemde CHP ile Demokrat Parti'nin (DP) oy kaygıları ve popülist tutumları nedeniyle laiklikten ödün veren politikaları ve DP'nin iktidarda olduğu yıllarda din kurumunun (Diyanet İşleri Başkanlığı yoluyla) bürokrasiyle bütünleşmesine son vermeyişleri, bununla beraber, tarikatlar gibi özerk dinsel örgütlerin varlığını kabul etmeleri ve hatta 1954 ve 1957 seçimlerinde Nurcuların desteğini kabul eden politikalar (Zürcher, 2004:340, Ahmad,1996:378) yürütmesi, muazzam kentleşme olgusu yüzünden kırsal kesim kültürünün daha da hissedilir hale gelmiş olduğu kentlerin günlük yaşamı içinde, İslamı çok daha belirgin hale getirmişti. Bu durumda özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığını ve meşruiyetini Aleviler nezdinde sorgular kıldı.

Zürcher (2004:338) "Demokratların bir dereceye kadar siyasal amaçla kullandıkları(nın) doğru, ama Cumhuriyetin laik niteliğini giderek zayıflatmış olduklarının doğru" olmadığını yazmaktadır. Sonuçta her iki partide aynı siyaseti izlemiştir. DP ile Alevilik ilişkisine bakıldığında ise 1950, 1954 ve1957 seçimlerinde, Alevilerin yoğun olarak yaşadığı iller göz önünde bulundurulduğunda, Alevilerin de DP'yi destekledikleri sonucu ortaya çıkmaktadır. Alevilerin 1957'den itibaren DP'den desteğini geri çekmesi, DP'nin özellikle 1955'ten sonraki düşüşüne rastlamaktadır ki bu durum da çoğunlukla DP'nin ülkenin siyasal, toplumsal ve ekonomik sorunları karşısında bocalayan bir iktidar oluşundan kaynaklanmaktaydı.Yani Alevilerin DP'yi desteklemeleri sosyo-politik konjonktürdeki gelişmelerin bir sonucuyduysa, bundan vazgeçmelerinde Nur hareketinin DP'yi destekleme çağrıları rol oynamış olsa da esas olarak yine sosyo-politik konjonktürdeki gelişmelerin bir sonucuydu. Sonuçta Zürcher'in (2004:299) de belirttiği üzere 2. Dünya Savaşı'nın bitiminde İsmet Paşa hükümetinden soğuyan

halkın büyük çoğunluğu içinde herhalde Aleviler de bulunmaktaydı ve DP'nin başlangıçta ülkenin ekonomik bakımdan kalkınmasının anahtarını tarımın geliştirilmesinde görmesi ve bunun için gerekli kaynakları (tohum, krediler, tarım makinelerinin ithali,ziraata elverişli alanların genişletilmesi vb) seferber etme sözü o zamanlar çoğunluğu hala kırsal alanda yaşayan Aleviler için de kazançlı çıkacakları umudun doğurdu.

Kentleşmeyle birlikte Alevilerin siyasal ve toplumsal hayata katılması ve Sünni halk çoğunluğuyla dolaysız temasa girmesi, kaynaklara ulaşma konusunda her iki kesim arasında bir rekabetin doğmasına neden oldu. Kaynaklara ulaşma imkanlarını tehlikeye sokmamak için Aleviler "idare etme" tekniklerine başvurmaya mecbur kaldılar. Büyük şehirlerin anonimliği içinde kimliklerini gizlemeyi ve -dışa dönük dinsel uygulamada da- çoğunluğa uymayı yeğlediler.

1960'lı yıllar Türkiye toplumunun tüm düzeyinde siyasal, toplumsal ve ekonomik alt üst oluşun yaşandığı yıllar oldu. Siyasal eylemlerin artması, bütün ideolojik eğilimlerden partilerin hızla yükselmesi ve dinsel muhalefetin yükselmesi 60'lı yıllara damgasını vuran gelişmeler oldu. 60'lı yıllar kentlere göç eden Alevilerin genç kuşaklarının yükseköğretim kurumlarıyla ve sendikalarla tanıştıkları yıllardı.Buralarda özellikle eşitlikçi-devrimci ideolojilerle temasa giren Alevi gençliği, neredeyse tamamen bu ideolojilere bağlandı. Böylece Alevi gençliği arasında var olan iktidarlara yönelik olarak hoşnutsuzluk, eğitim ve deneyimleri itibarıyla da siyasal süreçten beklentilerinin artması söz konusu oldu. Orta ve yaşlı kuşak, Anti-Alevi hareketlerden kendilerine yönelik olarak belirebilecek tehlikelerden -dışlanma/aşağılanma gibi- korunmanın yolu olarak Kemalist laiklik anlayışının bekçiliğini üstlenen CHP'ye yönelirken, genç kuşaklar daha çok sosyalist parti ve örgütlerde aktif olarak yer aldılar.

1960'larda Türkiye'deki İslam yeni bir ideolojik boyut kazandı. İslam, 1970'lerde Türk -İslam sentezi olarak geri döndü. İslam bu yıllarda özellikle yükselen "sol"a karşı bir tehdit unsuru olarak kullanılıyordu. Bu birbirini karşılıklı olarak etkiyen bir süreçti. Solun yükselmesi İslami hareketleri, İslami hareketlerin yükselişi de solun yükselmesini tetikliyordu.

Kimlik sınırlarını da Sünniliğe karşı çizmiş olan Aleviler, devletin de açıkca Türk-İslam sentezini ideolojik ve siyasal boyutu ile benimsemiş olmasının tehdidi altında "sol"a yöneliyordu. Orta ve yaşlı kuşak Aleviler bu anlamda laikliğin de güvencesi olarak gördükleri ve 1965 yılında "Ortanın Sol"u propagandasını benimseyen CHP'ye yönelmeyi kurtulma şansı olarak görürken, gençler sosyalizmin eşitlikçi ideolojisini kurtuluş müjdecisi addettiler. Marksist genç kuşakların gözünde emek ve sermaye arasındaki uzlaşmaz çelişkinin yanında Alevilik-Sünnilik çelişkisi önemsizleşiyordu. İşçi sınıfı iktidarında halihazırda bu ayrımlar ortadan kalkacaktı.

Bu kesimlerin gözünde Alevi olmak Marksist dünya görüşüne aykırı gelirdi ve nitekim bu yapılmadı. Öte yandan "Alevi olmak" özel kimliği yine de bilinçlerde ve bu dönemde hayatta kaldı. "Alevilerin 16. yüzyıldan beri Osmanlı merkezi iktidarına karşı yürüttüklerine inandıkları muhalefete ilişkin tarih tasarımlarıyla, tarihin onlara, Alevi olarak, toplumsal eşitlik ve adalet savaşçıları misyonunu yüklediğine inandılar."(Kehl-Bodrogi, 1996:55) Geleneksel kurumlar ve dinsel semboller de bu tarih tasarımına uygun olarak yeniden yorumlanarak siyasallaştırıldı.Örneğin Hz. Ali, yoksulların ve ezilenlerin yandaşı biçiminde resmedilerek mitleştirildi.Yine oğlu Hz. Hüseyin Kerbela'da mazlumların davası yolunda şehit oldu.[20] Geri kalan diğer imamlar da hep "dava"larından, "yol" larından dönmedikleri için Emevi ve Abbasi zulmüne maruz kalarak ve zehirlenerek öldürüldüler.[21] Kızılbaş sözcüğü böylece sol, politik ve muhalif bir anlam verilerek kullanılmaya başlandı.Alevilikteki ünlü "72 millete bir bakmak" sözü sosyalizmdeki eşitlik ve özgürlük olarak yorumlandı. Böylece eskiden dinsel olan ayrım ölçütleri siyasal düzleme kaydılar. Savunucuların gözünde Alevilik artık sosyalizm, ilerleme ve toplumsal eşitlik demekti, Sünnilik ise dünya görüşüyle bizatihi siyasal gericiliği cisimleştiriyordu.

60'lı yıllar Aleviler için bir başka değişikliği daha getirdi. Kamusalda açıkça ifşa edilmese de Aleviler, bir kimlik olarak, siyasal güç oluşturacak bir siyasal parti örgütlenmesine gittiler.Bu daha sonra 1971 yılında yapılacak kongrede Türkiye Birlik Partisi (TBP) adını alacak Birlik Partisi (BP) idi.

---

[20] Modern dönemde Hz. Ali ve Hz. Hüseyin gibi tarihsel kişiliklerin, mitleştirilerek öğretiye, tarihselle söylencenin nerede başlayıp nerede bittiğini bulanıklaştıracak denli bir anlatımla sızdığına ilişkin bir çözümleme için bkz. Yalçınkaya (1994:41-68)

[21] On İki İmamlara ilişkin böyle bir anlatı için bkz. Gölpınarlı, A. (1979)

Modern koşullar altında cemaat ve sınıfların siyasal güç olarak belirmelerine ilişkin olarak Zubaida (1994:143) "bunun farklı ve değişen toplumsal dayanışma temellerine bağlı olduğunu, ancak daha da önemlisi, bu farklılıkların ve değişikliklerin genellikle devletin yapısı ve politikaları da dahil, siyasi ve ekonomik konjonktürdeki değişikliklerden kaynaklandığını" yazmaktadır. Zubaida'nın gözlemlerinden yola çıkarak denilebilir ki siyasi güçler, özel koşullarda sınıf veya cemaat temelinde oluşturulabilirler ve bu oluşmanın bizatihi kendisi bir siyasi süreçtir.Yani sınıf veya cemaatler, başka bir yerde oluşturulmuş şeyler olarak siyasete verili olarak sunulmazlar;siyasi güç ve kavramlar olarak bizzat siyasal süreç içinde oluşurlar. Cemaatler de modern ulus devlette siyasal güç oluşturma konusunda modernliğe özgü terimlerle, örgütlenmelerle ve iletişim yöntemleriyle var olurlar.

İleri sürülen bu savlar BP'nin kuruluş koşulları dikkate alındığında şöyle bir görüntü ortaya çıkmaktadır: Bir kere devletin İttihat ve Terakki Cemiyeti döneminden beri benimsemiş olduğu ancak tek parti döneminde(1923-1946) çok-etnili, çok-dinli bir imparatorluktan tek millete dayalı modern/batılı, merkezi bir ulus-devlet oluşturma sürecinde, İslami geçmişi unutturmaya yönelik olarak uygulanan laiklikten çok partili siyasal hayata geçişle birlikte ödünler vermesi ve Türk-İslam ideolojisinin 60'lı yıllarla birlikte resmi düzeyde açıkça geri dönüşü Alevilerin kendilerini tehdit altında hissetmelerine neden oldu. Yükselen siyasal İslam da varlığa ilişkin tehdit algılamalarını artırdı.

Kemalist laikliğin güvencesi, köklü ve büyük olduğu için iktidara gelme şansı diğer partilere kıyasla daha fazla görülen (iktidar olma kaynaklara ulaşma konusunda daha fazla olanak tanıyacağından) "ortanın solu" tutumunu benimseyen CHP'ye orta ve yaşlı kuşak Alevilerin yönelmesi söz konusu oldu. Ancak Alevi oluşlarına ilişkin özel kimliklerin bu dönemde de hayatta kalması ve CHP'nin bu kimliğin özel ihtiyaçlarına yönelik özgün programlar geliştirmemesi, Alevileri nispeten kendi kimlikleriyle toplumsal ve ekonomik kaynaklara ulaşabilecekleri bir parti kurma girişimine itti. Nitekim Schüler de CHP'nin Alevi azınlığı ile ilgili olduğu düşünülebilecek düzenlemelerin daha çok 1973'ten sonra seçim ve parti programlarında yer vermeye başladığını yazmaktadır.(Schüler,2002:170) Marksist Alevi gençlik ise 60'larda ve 70'lerde kendi sınıf siyasetlerini, etnik kimlikleriyle

yoğurarak partinin legalizminden yararlanarak bu siyaseti kitlelere ulaştırmada nispeten partiden yararlanmaya çalıştı. Ancak bunlarla birlikte kentleşmeyle eğitim ve yükseköğretim olanaklarını yakalayan Alevilerin,bu eğitimleri itibarıyla ulusal politik areneya katılım beklentisinin artması ve statü atlama saiki de oldukça önemli bir rol oynamaktaydı ve 1961 Anayasası'nın getirdiği göreli özgürlük ortamı da, etnik, statü ve sınıf etkenlerinin karışık etkileşimleri etrafında oluşmuş bulunan bu partinin ortaya çıkmasında siyasal, yasal bir konjonktür oluşturdu.

Ancak Schüler'in de işaret ettiği üzere (2002:163) BP, Alevi azınlığının oylarını tek çatı altında toplamada başarılı olamadı. Bir dizi etken buna katkıda bulunmuş görünmektedir.Kentleşmeyle birlikte dede ve pirler etrafındaki yerel ocakların tıpkı bir federasyonu andıran yapısının çözülmüş olması, yine ocak ve aşiret arası tarihsel ve toplumsal örgütlülüğe sahip Alevi Kürtlere yönelik devletin 19. yüzyıldan itibaren sürdürdüğü idari ve siyasi merkezileşme siyasetinin bir uzantısı olarak uyguladığı ve özellikle 1930 ile 1940 yılları arasında yoğunlaşan aşiret yapılarını kırıcı özellikteki siyasi, askeri, hukuki ve ekonomik harekat ve uygulamalar, Alevi ailelerin kentlere göç sonucunda çözülmesi ve kimlik oluşturmada din etkeninin belirleyiciliğini yitirmesi gibi nedenleri saymak olanaklıdır.

H. Schüler (2002:169), "70'li yılların Alevilerin sol ile, yani CHP veya sosyal demokratlarla güçlü bağlarının olduğu genellemesinin yapılabileceği yıllar" olduğunu yazmakta ve böylesi bir eğilimin ancak 70'lerin başında milliyetçi ve İslami partilerin ortaya çıkışıyla geliştiğini eklemektedir. Schüler'in tespitine Marksist sol'u da eklemek gerekmektedir. Ancak bu tespitlerden ilk olarak çıkarılabilecek sonuç, Alevilik ve sol ilişkisinin tarihsel olduğu ve bunun 60'lı yılların ortalarından itibaren başlayan ve özellikle 70'lerde giderek tırmanan "sağ" ve "sol" kutuplaşmasının bir ürünü olduğudur. Ancak 70'li yıllarda Alevilerin özellikle CHP'ye yönelmelerinde yalnızca toplumun giderek daha fazla ideolojik parçalanma ve kutuplaşmaya uğraması ve bunun hemen hemen tüm kurumları "sağ" ve "sol" olarak ikiye bölmesi ve günlük yaşamın gittikçe siyasileşmesi dolayısıyla olmamıştır.

Alevilerin bu yıllarda CHP'ye yönelmelerinde patronaj (himaye) ve klientalizm (müştericilik) ilişkileri de oldukça önemli rol oynamıştır. Patronaj ve klientalizm

siyaset bilimi perspektifinden ve siyasal partiler göz önünde bulundurulduğunda dar anlamıyla "oyla değiş tokuş edilen her türlü devlet kaynağı ve ayrıcalığıdır" (Schüler,2002:99) Burada çıkarlara aracılık etmek söz konusudur ve bu ilişkide taraflardan biri ön plana çıkabilir. 70'li yıllarda, birbirinden ideolojik farklılıklardan dolayı katı biçimde ayrışan partiler yelpazesinde patronaj etkinlikleri, yalnızca ortanın sağında yer alan muhafazakar veya milliyetçi ya da dinsel yönelimli uç partilerin özelliği değildi. "CHP de, seçmenlerini harekete geçirebilmek için devlet kaynaklarına aracılık etmekten yararlanmıştır."(a.g.y.,s.102) 50'li yıllardan itibaren kırlardan kentlere göç etmiş olan Aleviler, göç ettikleri metropollerde Alevi kolonileri oluşturarak bir seçmen potansiyeli haline gelmişlerdir. Kentlerde, gecekondu mahallelerinde kent yoksullarının bir bölümünü oluşturan Aleviler, gerek bireysel anlamda iş ve konut olanakları, gerekse yerleşim birimlerine alt yapı hizmetlerinin getirilmesi gibi temel gereksinimlerin karşılanması konularında, küçük sol ya da sosyalist partilere kıyasla iktidara gelme konusunda daha fazla şans tanıdıkları CHP'ye yönelmişlerdir.

1.4. Aleviliğin Anlamlaştırılma Süreci

Öyle görünmektedir ki 1980'li yıllar Alevilik için değişim yılları olmuştur. Ancak 80'li yıllar Alevilik için bir farklılığa da işaret etmektedir. Bu yılların ortalarından itibaren Aleviler, modern tarihlerinde ilk defa kamu alanına çıkarak ve gizleme tavırlarını bırakarak kimliklerine açıkca sahip çıkmaya başladılar. Kimliğin bu ifşası ile birlikte Aleviler, bu yılların sonu itibarıyla, kollektif çıkarlarını da dile getirerek ve bu çıkarları devletten talep ederek, Sünni çoğunlukla eşit haklara sahip olmayı istediler. Bu talepleri, Diyanet İşleri Başkanlığı ve din kültürü ve ahlak bilgisi dersleriyle ilgili istekler, Sünnilerin kendilerini oldukları gibi tanımaları, TRT ve basının Alevi kültürüne daha çok ilgi göstermesi olarak sınıflamak olanaklı görünmektedir.[22]

[22] Kamuoyunda bu taleplerin yer aldığı belge 1990 yılında yayınlanan "Alevilik Bildirgesi" olarak bilinmektedir.Bildirgenin altında bir çok kesimden aydının imzası bulunmaktadır.Belge için bkz. Zelyut (1992:295-301)

Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığının statüsü ile ilgili talepleri bu kurumun kaldırılması ve kurumun yeniden yapılandırılması biçiminde ortaya çıkmaktadır. DİB'nın kaldırılmasını talep edenler, devletin laiklik söylemini baz alarak bu talebi dillendirmekte ve bu söylemden hareketle de kurumun meşruiyetini sorgulamaktadırlar.Türk laikliğinin anayasal ve Kemalist ideolojide yapılan tanımlamasına ters bir şekilde, din ve devletin içiçe geçmesi ve devletin din hizmetlerini DİB eliyle bir kamu hizmeti olarak sunması ve hatta tek bir mezhep üzerinden yeniden meşruluğunu üretmesi genel itiraz noktasını oluşturmaktadır.Böylece tüm inançlara eşit mesafede durması gereken devletin tek bir mezhep üzerinden, ki bu da Sünni-Hanefi mezhebidir, taraf tutmasının yine "devletin söylemindeki laikliğe ters düştüğü, bundan en büyük zararı Aleviler'in yaşadığı" (Sarı,2005:42,43) sorunsalıdır.

DİB'nın yeniden yapılanması talebi ise Alevilerin de bu kurumda temsil edilmesi gerektiğini düşünenlerdir. Alevilerin din kültürü ve ahlak bilgisi derslerine ilişkin talepleri ise bu derslerin orta öğretim okullarında "zorunlu" olarak okutulmasının laik bir eğitim sisteminde olmaması gerektiği ve bu derslerde, Sünniliğin alt kolu olan Hanefi mezhebinin "ilmihal"inin yer alması (Erseven,2005:67) ve bu derslerde Alevilerin kötülenmesi noktalarında toplanmaktadır.Alevilerin diğer talepleri ise kendi kimliklerine yönelik toplumsal, kültürel ve psikolojik "dışlama" ve "baskı" süreçlerine son verilmesidir.

Kimliğin kamusalda açıkça ifşası ve bu talepler tarihsel olarak Alevilik için bu dönemde son derece önemlidir. Ancak bununla birlikte bu dönemde Alevilerin karşılaştıkları yeni sorun, geleneğin çözülmesinden dolayı bu kimliğin neye işaret ettiği ve kimlik sorunlarının siyasallaşması olarak belirmiştir. 60 ve 70'li yıllarda büyük umutlar beslenen sola ve sosyalizme ilişkin yaşanan hayal kırıklıkları, 70'li yılların sonundaki travmatik insan kayıpları ve 12 Eylül 1980 askeri darbesiyle toplumun geneline kıyasla daha fazla yaşanan manevi ve maddi kayıplar, genel olarak 80'li yıllarla birlikte toplumun çoğunluğu içinde dinsel dünya tasarımlarının yükselişi,devletin Türk-İslam sentezi ideolojisi doğrultusunda izlediği Alevilerin

asimilasyonu veya başka bir deyişle Sünnileştirilmesi politikalarına bu yılların başından itibaren hız vermesi ve bu durumun Alevilerce öz kimliğe dönük bir tehdit olarak algılanması, bu yıllarda kimliğin sınırlarının daha koyu bir hatla çizilmesine neden oldu.

Yeni kuşakların Aleviliği bilmemesi ve bunların Sünnileşmesinden duyulan korku geleneklerin ve bilginin nakledilmesindeki kopukluğu gidermenin yol ve olanaklarının aranmasına neden odu. Özümlenme tehlikesine karşı duyulan korku, geleneksel dinsel kimlik kalıplarına rücu edilmesine neden olurken, geleneğin de erimiş olması geleneğin yeniden inşa edilmesine yol açtı.Geleneğin yeniden inşası ise, geleneğe ait mitlerin, ritüellerin, kurumların yeniden yaratılarak ve yorumlanarak cemaatin yeniden kurulmasına çalışıldı.Topluluğun simgesel yeniden kuruluşunda geleneğin "gösterim yoluyla öğretimi" uygulamasına dönüşümü (Kehl-Bodrogi,1996:57) örneğin Alevi kültür gecelerinde ya da festivallerde veya dernek faaliyetleri çerçevesinde "cem"in tiyatro oyunu gibi sahnelenmesine ya da semah'ın modern dans gösterisi gibi oynanmasına yol açtı.Bununla birlikte 70'li yıllarda küçümsenen ya da sömürücü olarak görülen dedelere itibarlarının iade edilmesine çalışıldı.Toplumsal dayanışmayı güçlendirici bu tür etkinlikler ve Aleviliğin yeniden hayata geçirilmesi gerektiğine ilişkin cemaatın mensuplarınca varılan geniş mutabakata rağmen yine de Aleviler, hayat şartlarının değişmiş olması karşısında kapsamlı reformların yapılmasına ve yeni şartlara uygun kavramlar, örgütlenmeler yaratılmasına ilişkin ihtiyacı büyük ölçüde hissetmektedirler.Bu anlamda en büyük sıkıntı bağlayıcı yazılı bir metnin yokluğundan dolayı öğretinin sabitlenip standarlaştırması konusunda belirmektedir.

Dedelerin, gelenek ve bilgi naklindeki kentleşmeden doğan kopukluğu gidermeleri olanaklı görünmemektedir. Dedeliğin soya dayalı olarak yürümesi ancak yeni kuşak dede çocuklarının modern eğitim kurumlarında yetişmiş olmalarından dolayı geleneği bilmemeleri, geleneğin aktarılmasında diğer bir güçlüğün doğmasına neden olmaktadır. Şimdilik geleneğin aktarılması işi, Alevilerin kutsal saydıkları dede aileleri ve ocaklarınca değil Alevi entelijensıyanca yerine getirilmektedir. Bu nedenle de bu kişilerin yazdıkları konusunda bir yayın patlaması yaşanıyor.

Alevilik özelinde bu seçkinler, iç ya da dış göçle ve eğitimle, yönetimde, üniversitede veya sanayide iyi mevkiler edinme şansını yakalayan kimselerdi. 60'lı yıllardan itibaren Aleviler arasında avukatlar, mühendisler,girişimciler, gazeteciler, öğretim üyeleri vb'den oluşan yeni Alevi orta sınıf elitiydi. Bu seçkinler, bağlı oldukları kimliği egemen toplumsal örgütlenmelere entegre edebilmek için farklı stratejiler izlemektedirler. Gelenekteki kopuştan kaynaklanan eksiklikler, cemaatin tarihsel ve dinsel konumunu belirleme arayışı, Aleviliğin bir kimlik olarak algılanması ya da bir kimlik olarak inşa edilmeye, kimliğin kurulmaya çalışılması bu seçkinlerce izlenen stratejileri ideolojik kılarken, kimlik tasarımlarının tasarlanmasında tarihsel veriler pek kaale alınmadı ya da bu tasarımlara uygun bir tarih yazımı yapıldı.Bu seçkinler tarafından Aleviliğin özümlenmesi tehlikesi karşısında, Aleviliğe gerçek, sahici, asıl bir "öz" yaratılarak, bu öze uygun bir tarih yazımı yapılarak, bir söylem kurularak, bu "öz"ler üzerinden Alevilik siyasallaştırılmaya çalışıldı. Böylece de Alevilik, "laik, Atatürkçü, modern, çağdaş, sosyalist, sürekli muhalif, vb" "öz"lerle, kimlik sağlayan bir ideoloji olarak "yeniden keşfedildi" Bu keşifte geleneksel değerler, tarih adeta macun haline getirilerek yeniden yorumlandı ve ortaya mitolojik bir tarih anlatısı çıktı. Modern dönemlerde "Alevilik Nedir" sorusuna cevap oluşturabilecek kendine dair tasarım önerileri; "Alevilik Laikliktir, Atatürkçülüktür", "Alevilik sosyalizmdir", "Alevilik gerçek İslamdır", Alevilik sürekli muhaleffettir" biçiminde ortaya çıkınca ve bu olgular Aleviliğin "öz"üdür tarih yazımıyla desteklenince, Alevilikle bu olguların ilişkisinin sosyo-politik konjonktürlerin bir sonucu olduğu gerçekliği göz ardı edildi.

Bugün kent koşullarında dönüşen Alevilik, bu koşullara uygun örgütlenmelere gitmekte ve törenlerini, ritüellerini bu koşullara uygun olarak yürütmeye çalışmaktadırlar. Cemevleri kent koşullarında dönüşen Aleviliğe bir örnektir. Geleneksel Alevilikte, bütün olarak vakıf olunabilen kapalı bir köy cemaatinde, büyük bir evin büyük bir salonu da cem ayini sırasında bir cemevi olabilirken, bir çok köyde cemevi olarak kullanılan mekan, normal zamanlarda alelade işler için de kullanılabilirken, kentleşmeyle birlikte bu tip mekanlara ihtiyaç duyuldu.

Cemlere ilişkin olarak ise ileri sürülen kentlerde cemlerin yok olduğu iddiasına karşılık[23] Erdemir (2006:64) cemlerin "kent koşullarında yok olmaktansa, dönüştüklerini" söylemenin daha doğru olacağını yazmaktadır. Erdemir, örneğin kentsel yaşama ait elektrik, mikrofon, galoş, bale ayakkabılarının vb unsurların cemlerde kullanılmasının (her ne kadar uygulamada bir örneklik ve bu unsurların kullanımına ilişkin faklı görüşler söz konusu olsa da) bu dönüşüme işaret eden unsurlar olduğunu yazmaktadır.

Kentsel koşullarda dönüşen Aleviliğe ikinci örnek ise, Alevilerin birlikteliğinin ve örgütlülüğünün dernekler, vakıflar, radyo ve televizyon aracılığıyla yürütmeleri olgusunda yatmaktadır. Kehl-Bodrogi (1996:62) 80'li yılların sonlarından itibaren Aleviliğin cemaat yapılarının bir dönüşüme uğradığını, "Aleviliğin mahiyetine ilişkin keskin tartışmalar bulunmasına rağmen, cemaatteki birlik idealinin kırılmış" olmadığını yazmaktadır. Yüklenen anlamlar ne kadar değişik olursa olsun müşterek sembollerin paylaşılıyor olması, dışardakilerle araya çekilen sınırda tezahür eden güçlü bir biz duygusunu mümkün kılıyor. Ancak buna rağmen ister dinsel seremoniler konusunda olsun isterse kültürel ve siyasal toplantılar ve anlayışlar olsun Aleviliğe dair anlayış farklılıkları süregelmektedir. Günümüzde amaç bu farklılıkları asgariye indirmek ve modern koşullar altında Aleviliğin hayatını sürdürmesini güvencelemek olarak görünmektedir. Sonuçta bu çabalar, uzun vadede Aleviliğin temelden değişmesine neden olacak reformları gerektirecektir. Örneğin Aleviler bugün öğretinin tekilleştirilmesi ve yazıya geçirilerek sabitlenmesi ihtiyacını daha açıkça hissetmektedirler. Bir Alevi teolojisinin oluşturulmasına yönelik bu çabalara eşlik eden bir diğer süreç ise bir Alevi araştırma Enstitüsünün veya Alevi İlahiyat Fakültesinin kuruluş imkanlarının ve merkezi bir dinsel merciin inşasının tartışılmasıdır. Bütün bu çabalar modernleşen bir geleneğin göstergesidir.

Siyasal anlamda ise Alevi uyanışının savunucularının cemaati örgütsel olarak birleştirmeyi başarmaları zor görünmektedir.

[23] Böyle bir iddia için bkz. Üzüm (2000:111)

2. BÖLÜM

2. ALEVİLİĞİN SİYASAL ÖRGÜTLENMESİ: TÜRKİYE BİRLİK PARTİSİ (TBP)

2.1-Dinsel Kimliğin Siyasal Güç Olarak Belirişi:Birlik Partisi

Toplumsal bilim literatüründe, toplumsal dayanışma konusunda genel temalardan birini toplum ve topluluk arasındaki ayrım oluşturur. Bu ayrımın kavramlaştırma biçimi daha çok Gemeinschaft-Gesellschaft (cemaat-toplum) şeklinde belirir.

Cemaat terimi daha çok ilksel dayanışma biçimlerine işaret eder. İlksel dayanışma biçimleri ise kana, soya ya da akrabalık ilişkilerine, aşiret ve himayeye (patronaj) dayalı yaşam tarzlarını içerir. İkilinin ikinci kavramı olan "toplum"da ise dayanışma biçimleri daha çok işbölümüne, sözleşmeye ve organik ilişkilere bağlı olarak belirir. Bunlar kişisel olmayan birlik ve dayanışma biçimleridir ve çoğunlukla da modern yaşam biçimlerine işaret ederler. Cemaat-toplum arasındaki ayrım, şematik, "ideal tip" tanımlamalardır. Somut tarihsel toplumlar göz önünde bulundurulduğunda, bu farklı tiplerin az ya da çok karmaşık örüntüler içinde bir arada bulunabildiği gözlenmektedir. Ancak buna rağmen genelde ilksel dayanışma ağlarına sahip cemaatlerin ve bu ilişkilerin modern toplumlarda zamanla ortadan kalkacağı ya da zayıflayacağı düşünülür. Söz konusu ilişkilerin daha çok gelişmekte ya da üçüncü dünya ülkelerinde görülmesi olgusu daha çok kapitalizmin bu ülkelerde bağımlı, çarpık veya bozuk gelişimine bağlanır. Gerek Marksist gerekse Modernleşme teorisi şeklinde olsun katı evrimci perspektif böyle düşünür. Bu perspektiften bakıldığında, modern devletlerde, geleneksel dayanışma ağlarına bağlı olarak beliren yapılar, siyasal oluşumlar ve dayanışmaların modern biçimlere dönüşmesi geçiş biçimleri, kalıntılar veya tümüyle evrimci sürecin başarısızlığı olarak görülür. Evrimci mantığın karşı kutbunda milliyetçiler ve muhafazakarlar bulunur. Bunlara göre cemaatler ve cemaatlere dayalı olarak süregelen siyasal ilişkiler ve dayanışma

biçiimlerinin dayanıklılığı, Batılı siyasi düşünce bişimlerinin ve siyasi örgütlerin Batı'ya özgü olmasından kaynaklanır. Batılı siyasi örgüt, kavram ve oluşumlar bu ülkelere "yabancı"dır. Bu görüşe göre, ulus-devletler, parlementolar, siyasi partiler aslında aşiret, etni ya da himaye bağlarına dayalı gerşek dayanışmaların dış görünüşleri olarak işleyen yapay biçimlerdir. Bu birincil dayanışmanın eski biçimlerinin dayanıklılığı, cemaatin, geleneğin, ulusun ve kültürün birliği ve devamındaki ısrardan kaynaklanır.

S. Zubaida, bu birincil dayanışma ağlarının varlığına ilişkin evrimci, milliyetçi ve muhafazakar eğilimlerin görüşlerine karşı çıkar. Zubaida'ya (1994:139) göre, birincil dayanışmanın eski biçimlerinin dayanıklılığı, "eski biçimlerin *dayanıklılığından* çok, yeni durumlar karşısında siyasal ve ideolojik yeniden yapılanmaları gösterir." Zubaida'nın görüşlerinden hareketle denilebilir ki modern devlet ya da ulus devlette, birincil etnik bağlılıklar yani din, bölgesel kökenler, aşiret silsileleri ve benzerleri siyasette çok önemli rol oynar. Ancak bu bağlılıklar, bu tip modern devlet modeline özgü iletişim ve örgütlenme modellerini kullanan siyasal partiler ve siyasal terimler içinde belirlenirler.

Modern Türkiye'de toplumsal, siyasal güçleri genel olarak etnik cemaatler ve toplumsal sınıflar olarak kategorileştirmek olanaklı görünmektedir. Bu yapının tarihsel ve toplumsal geçmişi 19. yüzyıl Osmanlı İmparartorluğu'na dayanmaktadır. İlke olarak bütün toprakların devletin malı sayıldığı Osmanlı'da, devletin kapitalizmle bütünleşme sürecine girdiği 19. yüzyılda, "1858 Kanunu ile toprakta mülkiyet haklarının" tanınması (Keyder, 1993:65) "mülkiyet" ya da "mülkiyetsizlik" bağlamında sınıfların doğmasına neden oldu. Bundan önce özel mülkiyet siyasi-askeri yöneticilerin müsadere ve müdahalesine açık bir oluşumdu. "Ortaçağ Osmanlı toplumunun sosyal yapılanması ve işbölümünü toplumun tabakalara bölünmesi fikrine" dayandıran Karpat (2006:97) bunları, kılıç ehli, kalem ehli, tüccarlar, sanatkarlar ve köylüler, sınıfsızlar (örgütlü toplum dışında kalan fertler) çingeneler olarak tabloda göstermektedir. (Karpat, 2006:101) Yani Osmanlı'da tabakalaşma ve dayanışmanın göze çarpan temelleri askeri ya da siyasi güçler (paşalar, şeyhler, ağalar, vb.), dini rütbeler (din adamları, sufi liderleri vb.) ve soy (aşiret, din ve ticaret aristosileri) tarafından belirlenen "statüler"di. Zubaida (1994:140) "statü

tabakalaşması(nın) ayrıca dini ve etnik cemaatlerin hiyerarşik konumlarına damgasını vurdu"ğunu yazar. Bu yapının değişim ve dönüşüme uğraması, 19. yüzyılda Osmanlı ekonomisini kapitalist dünyayla bütünleştiren mekanizmaların artmasıyla oldu. Merkezileşme, toprakta özel mülkiyete olanak sağlayan yasal düzenlemeler, sosyal yapının değişmesine neden oldu. Toprakta özel mülkiyete olanak sağlayan düzenlemeler sayesinde aşiret topraklarında, aşiret ağaları kişisel tassaruf hakkı kazandı. Benzer biçimde eşraf gibi bazı eski güçlü statü grupları da kendi konumlarını kişisel mülkiyet temelinde sağlamlaştırdılar. Daha önce birbirlerinden ayrı olan bu statü grupları, 19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı İmparartorluğu'nda, 20. yüzyılda ise Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde siyasi olarak orta sınıf konumları temelinde birleşmiş toprak sahibi sınıfı haline geldiler. Bu kesimler çoğunlukla mülklerinin büyüklüğüne göre küçük ve büyük toprak sahipleri olarak bölündüler. Bu ekonomik gelişmeler, mülkiyet ve mülkiyetsizlik temelinde yeni sınıfların oluşumuna neden oldu. Bu durum da az topraklı ya da topraksız köylüler gibi eski yoksul sınıflarda, sınıf duygularının doğmasında uyarıcı rol oynadı. Bütün bu gelişmelere karşın statü tabakalaşmasına dayalı eski yapılar tümüyle yok olmadı.Bunlardan bazıları örneğin dinsel statüler ya da cemaat bağları yeni koşullarda değişime uğrayarak sınıfla birlikte varlıklarını sürdürdüler.

1960'lı yılların Türkiyesi'ne gelindiğinde bu eski biçimlerin yani toplumsal sınıf ve dinsel cemaatlerin varlıklarını yeni durumlar karşısında siyasal ve ideolojik olarak yeniden yapılandırmaları söz konusu oldu. Alevilik için bu Birlik Partisi idi.

2.1.1 BP'nin Kuruluşuna Giden Yol

Birlik Partisi'nin kuruluşuna neden olan siyasi, sosyo-ekonomik ve dinsel etmenleri 1961 anayasası, kentleşme, eğitim, ulaşım ve iletişim olanaklarının artması, İslam'ın 1960'lı yıllar Türkiye'sinde yeni bir boyut kazanması olarak saymak olanaklı görünmektedir.Partinin kuruluşuna giden yolda 1961 anayasasının oynadığı rol oldukça önemlidir. Ahmad(1996:185) 1961 anayasasına ilişkin olarak şu tespiti yapmaktadır:"siyaseti radikalleştirdi ve eğer sadakatle uyulsaydı, liberal ve demokratik bir Türkiye vaat ediyordu." Bu tespit, doğrudan BP'nin kuruluşu ile ilgili

değildir. 60'lı yıllar Türkiye'sinin genel siyasal görünümünü vermektedir. Bu anlamda da Birlik Partisi'nin kuruluşuna neden olan siyasal süreci tanımlamak açısından önemlidir.Çünkü 1961 anayasası, daha önce sıkı denetim altında tutulan grupların yerleşik güçlere karşı siyasi mücadele yürütmesine olanak tanımış ve bu niteliğiyle de siyaseti radikalleştirmiş görünmektedir. 1961 anayasası sendikalara grev hakkını vermesi, diğer özgürlüklerle birlikte düşünce, ifade, örgütlenme ve yayın özgürlüklerini açıkça garanti etmesiyle, 60 öncesinde sıkı denetim altında tutulan işçi sınıfının ve radikal aydınların, üniversite gençliğinin politikleşmesini besledi. Bu, Türkiye'de o yıllarda "Sol"un gelişimiydi. Solun bu gelişimi, kuşkusuz sırf Türkiye'ye mahsus değildi. Bu tüm dünyada olmaktaydı. Bu ortamda ilk kez onyıllardır yönetici sınıfların çıkarlarıyla doğrudan çatışan çıkarları temsil eden Türkiye İşçi Partisi (TİP) kuruldu. 13 Şubat 1961'de kurulan İşçi Partisi, partiyi işçi sınıfının Meclis'te temsili için bir araç olarak kullanmaya çalışan 14 sendikacı tarafından kuruldu. Parti 14 sendikacı tarafından kurulmuştu ama (Zürcher, 2004:359)'e göre, "partinin tüm yaşamı boyunca etkin ve sürükleyici kişisi, yazar, hukukçu ve eski öğretim üyesi Mehmet Ali Aybar olacaktı.'

Ahmad (1996:187) ve Zürcher (2004:359), TİP'in siyasal gücünün öneminin topladığı oylarda yatmadığını belirtmektedirler. Bu partinin asıl önemi varlığını sürdürdüğü on yıl boyunca siyasette yarattığı etki olarak belirmektedir. Ahmad (1996:187) bu durumu şöyle ifade eder: "Varlığını sürdürdüğü on yıl boyunca Türk siyasetinde yarattığı etki, büyüklüğü ve Meclis'teki temsiliyle tamamen orantısızdı" TİP'in önemi daha çok "seçimlerde yarışan gerçek ideolojik temele sahip ilk parti olmasında yatıyordu. Varlığıyla öteki partileri ideolojik açıdan kendilerini daha açık seçik tanımlamaya" (Zürcher, 2004:359) zorlamasında yatıyordu. Böylece başta CHP olmak üzere diğer partiler de siyasi yelpazedeki konumlarını tanımlamak zorunda kalıyorlardı.

27 Mayıs 1960 darbesiyle siyasal faaliyetler üzerine konulan yasaklar 13 Ocak 1961 tarihinde kaldırıldı. Bunun üzerine kapatılan DP'nin yerine, DP'nin devamı sayılabilecek neo-demokrat partiler kuruldu. Bu partilerden biri Adalet Partisi (AP), diğeri de Yeni Türkiye Partisi (YTP) idi.Türkiye darbeden sonra ilk kez 15 Ekim 1961 tarihinde Milletvekili Genel Seçimlerine gitti ve bu tarihten 10 Ekim 1965

Genel Seçimlere kadar geçen sürede 4 tane kısa ömürlü koalisyon hükümetlerine sahne oldu. Koalisyon hükümetlerinden ilki CHP ile AP arasında gerçekleşti. 20 Kasım 1961-30 Mayıs 1962 tarihleri arasında süren bu hükümeti, CHP-YTP-CKMP-Bağımsızlardan oluşan ikinci koalisyon hükümeti izledi. 2 Aralık 1963'te Başbakan İsmet İnönü'nün istifasıyla sona eren bu hükümeti, CHP ve Bağımsızlardan oluşan 3.koalisyon hükümeti izledi. 5 Ocak 1964'te son bulan bu hükümetin yerine Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel, AP listesinden Kayseri'den seçilen bağımsız senatör Suat Hayri Ürgüplü'den kabineyi kurmasını istedi. Dördüncü koalisyon, Ahmad'ın (1996:221) tanımlamasıyla "vekaleten AP yönetimi" olarak nitelendirilebilecek dört partili bir hükümetti.

Koalisyon hükümetleriyle birlikte Türkiye'de bir siyasal istikrarsızlık dönemi ve partilerin "sağ"a kayması söz konusu oldu. Bu hükümet 10 Ekim 1965'te yapılan Genel Seçimlere kadar iktidarda kaldı. 1965 seçimlerinde ise AP, oyların yüzde 52,9'unu ve 240 sandalye kazanarak ezici bir çoğunluk elde etti. 4. koalisyon hükümeti dönemi ve 1965 Genel Seçimleri için yürütülen seçim kampanyası, özellikle 1965-1980 yılları Türkiye siyasal hayatının gidişatını belirleyecek son derece önemli iki boyut içerdi. Bunlardan biri 1961 anayasasının kabulünden 1965'e kadar "Sol" a karşı izlenen siyasetteki radikal değişiklik, diğeri ise İslam ile ilgiliydi. Sola karşı izlenen siyasette şöyle bir değişiklik söz konusuydu:

Her ne kadar önceki hükümetler de hiç bir şekilde soldan yana olmamışlar ve İşçi Partisi'nin toplantıları sık sık silahlı çetelerin saldırılarına uğramıştıysa da bu tür uygulamalar 4. koalisyon hükümetine kadar, Ahmad'ın (1996:190) da işaret ettiği üzere "hiçbir zaman açık hükümet onayıyla uygulanmamıştı." Öncekilerle birlikte 4.koalisyon hükümetini telaşa düşüren konu solun gelişimiydi. İşçi Partisi ve Türkiye'nin sorunlarını tartışıp açığa çıkartmak üzere üniversitelerde örgütlenen Fikir Kulüpleri Federasyonu hükümetlerce mevcut düzene gerçek tehdit olarak algılanıyordu.

Bu duruma yol açan nedenler çeşitlidir. Öncelikle İ. İnönü'nün başbakanlığında kurulan ilk 3 koalisyon hükümetinin sola karşı nispeten daha hoşgörülü tavrının nereden kaynaklandığını açıklamak gerekmektedir. Ahmad(1996:190) bunun

"suçluluk duygusu"ndan kaynaklandığını yazmaktadır. Öyleki bu hükümetler, solu ezmeye çalıştıklarında "sosyalizme izin veren anayasaya aykırı hareket ettiklerini" (Ahmad, 1996:190) bilmektedirler. Oysa 4. koalisyon hükümeti ve ardından gelen AP iktidarı döneminde böyle bir kaygı yoktur. Bu durumun tam tersine anayasanın uygulanması bu hükümetlerce olabildiğince engellenmeye çalışılmış görünmektedir. Bu durum da siyasette temel bir çelişkiye neden olmuş görünmektedir. Bu çelişkiye bir yandan liberal ve demokratik bir Türkiye vaat eden anayasa ve bunun uygulanmasını engellemeye kararlı iktidarlar yol açtı. Siyasal partilerin bu dönemlerde sürekli sağa kayıp, sola karşı baskıcı bir siyaset izlemelerinin nedenleri arasında Millet Partisi, YTP, CKMP gibi partilerin DP'nin devamı niteliğindeki AP karşısında güç kaybına uğrama endişesi, AP'nin ise 1964 sonlarına gelindiğinde yeni seçilen lideri Süleyman Demirel'in "parti üzerindeki denetimi(nin) tam olmaktan" (Ahmad,1996:233) uzak oluşu sayılabilir. CHP'de de bu anlamda durum çok farklı değildi. Her ne kadar 27 Mayıs 1960 askeri darbesi CHP'yi yeniden iktidara getirmek gibi bir niyeti taşıyor idiyse de 15 Ekim 1961'de yapılan seçimler CHP açısından istenilen sonuçları vermekten uzaktı. CHP bu seçimlerde kullanılan oyların yüzde 36,7'sini alarak ve 173 sandalye çıkararak tek başına iktidar olamadı. Seçimleri izleyen istikrarsız koalisyon hükümetleri de partide karışıklıklara neden olmaktaydı.1960'ların ortalarında TİP'in varlığı CHP'yi yeni bir konum almaya iterken, diğer partileri yok olup gitmemek ve parti içi bütünlüğü sağlamak amacını gerçekleştirmek için "sol" ülkenin bütünlüğünü ve istikrarını tehdit eden unsur olarak lanse ediliyordu. Bu da sola karşı bu partilerin baskıcı bir politika izlemelerine yol açıyordu.

Siyasal partilerin 1960'lı yılların ortalarından itibaren 1961 anayasasına ve sola karşı izlediği politik çizgide, Türkiye'deki kapitalist değişim ve dönüşümün yarattığı etkiler de oldukça önemli rol oynamaktaydı. Zürcher (2004:365) 1960'lı yılların Türkiyesi'nin ekonomik durumunu tarif ederken ekonomik büyümenin yüksek ve reel gelirlerin "1963-1969 yıllarında yüzde 20 ortalamayla hemen hemen devamlı şekilde" arttığına işaret etmektedir. Planlı ekonomik kalkınmanın uygulandığı 1960-1971 yılları arasında Ahmad'a göre (1996:270) ekonomi onyılın sonunda "niteliğini değiştirmişti". Bu değişiklik Türkiye'de sanayi burjuvazisinin ortaya çıkışıyla ilgiliydi. İthal ikameci sanayileşme çoğunlukla yabancı ve yerli yatırımcıya

maksimum kar sağlarken, ekonominin en önemli sektörünü oluşturan tarımda umulan ilerleme sağlanamadı. Bu yıllarda tekil sektörler olarak nitelendirilen "inşaat ve hizmet sektörü planlanan büyüme oranını aştı" (Ahmad, 1996:270). 1960'lı yılların sonlarına gelindiğinde Türkiye'de ekonomik kalkınmada hızlı gelişmeler söz konusuydu ancak bu "dengesiz kalkınma" (Ahmad,1996:270) idi. Ekonomik kalkınma sanayi burjuvazisi ve büyük toprak sahiplerinin lehine ancak yüksek enflasyon dolayısıyla da ücretli ve dar gelirlilerin aleyhine işlemekteydi. Zürcher'in (2004:370) de belirttiği üzere "1960'lı yıllar hızlı değişim yıllarıydı. İnsanlar hem fiziki hem de sosyal olarak çok daha hareketli hale gelmişlerdi." Bu yıllarda kişi başına gayri safi milli hasılanın yıllık ortalama büyüme oranı artarken gözlemlenen diğer bir olgu da "ülkenin, özellikle 1950'den sonra, hızlı bir kentleşme süreci içine girmiş" (Keleş, 2000:41) olmasıdır. Keleş(2000:41) Türkiye'de 1940'ta kentsel nüfusu yüzde 18.0, 1960'ta yüzde 25.1 olarak vermektedir. Bu artış 1960'dan sonra da hızla devam edecektir. Nitekim bu oranlar 1965'te yüzde 29.8'e, 1970'de yüzde 33.3'e, 1975'te ise yüzde 41.4'e yükselmiştir. Bu artışın çoğu 1960'dan sonraki gelişmelerin sonucudur. Bu artış oranları değerlendirildiğinde büyük sayıda nüfusun köy ya da kırsal kesim gibi nispeten hareketsiz bir toplumsal ortamdan, kentlerde daha hareketli bir hayata geçmiş oldukları sonucu çıkarılabilir. Kırsal kesimden kentlere 1950'lerde başlayan akın kentlerde gecekondu semtlerinin doğmasına neden oldu. "Gecekonduda yaşayanların; toplumların dar gelirli ve yoksul sınıfları olduğu gerçeği genellikle kabul edilmekle" (Keleş, 2000:375) beraber, geleneksel yaşam tarzlarını sürdürme isteği de köyden kente göç edenlerin gecekondularda yerleşmesine neden olmuştur. Ancak açık olan nokta bu kesimlerin yerleşmek için gelmiş oldularıydı.

Bu yıllarda, politikleşerek büyüyen bir öğrenci kitlesi ve sanayi proleteryası vardı. Bu hızlı toplumsal ve ekonomik dönüşüme ayak uyduramayan kapitalizmi benimsemiş siyasal partiler hızla parçalanıyorlardı. Bu parçalanmanın önüne geçebilmek için de sağ partilerin yaptıkları şey sola saldırmak ve İslamı kullanmak oldu. Ahmad, 1960'larda Türkiye'de İslamın yeni bir boyut kazandığını yazar. Bu "amacı, 27 Mayıs devriminin ve 1961 Anayasasının serbest bıraktığı güçlerle savaşmak olan anti-liberal, anti-radikal, anti-sosyalist"(Ahmad,1996:374) olan ideolojik boyuttur. Mardin de (2005a:123) "İslam'ın ilk siyasallaşma (yeni) boyutu

1960'ların ortalarında ortaya" çıktığına işaret eder. 1960'lı yılların ortalarından itibaren İslam, kırdan kente göç etmiş, ya kendi aile geçmişleri ya da kendi mekanlarından birdenbire kopmuş olmaları yüzünden "yalnızlık duyabilecekleri milli düzeydeki statülere sürüklenmiş" (Mardin, 2005a:137) pek çok insan arasında geleneksel unsur olarak iş görmüştür. Bu insanların çoğunu, kentsel nüfus oranlarını arttırma da önemli payları olan zanaatkarlar, esnaflar, tüccarlar ve küçük çiftçiler oluşturmaktaydı.

Bu kesimler, "toplumun, Kur'an'ın emirlerine göre biçimlendirilmesi gerektiğini düşünüyorlardı" (Mardin, 2005a:140) ve İslam, bu kesimler arasında uyumlu bir toplum ideali yaratmıştı. Kentlere göç eden, büyük sermaye tarafından sömürülen ve ayak uyduramadığı bir topluma yabancılaşan bu kesimler arasında İslam hem bir geleneksel kimlik hem de "silah" (Yücekök'den akt.Mardin, 2005a:138) olarak kullanılmıştır. Öyle görünüyor ki kentlere gelenlerin çoğu, baba ocaklarından, alışagelmiş oldukları çevrelerden uzaklaşmış oldukları için gereksindikleri maddi ve manevi desteği İslam'da aramaktadırlar.1950-1960 yılları arasında iktidarda olan Demokrat Parti ile dini çevreler arasında bir ittifak gerçekleşmişti. 1950'li yılların ortalarından itibaren söz konusu olan bu ittifak DP ile Sünni tarikatlar arasındaydı. 1960 askeri darbesi bu ittifaka son verdi. DP'nin özellikle 1957 yıllarında Nurcularla yaptığı ittifak, Alevi toplulukları arasında hoş karşılanmadı. Bu durum onlara Mardin'in de (2005a:123) belirttiği üzere "Osmanlı yönetimi döneminde baskı altında tutulmuş bir azınlık şeklindeki eski statülerini yeniden kendilerine hatırlatan soğuk rüzgarları hissetmelerine" yol açtı.

1960 darbesinin sonuçlarından biri Aleviler için 1950'li yılların sonlarına kıyasla daha özgürlükçü bir ortamın doğması olarak belirdi. 1960'ların ortalarına kadar devam eden bu durum 1960'ların ortalarıyla birlikte değişmeye başladı. Bu yıllardan itibaren Aleviler, gerek siyasal partilerin sağa kayarak, solu tehdit olarak algılayıp buna karşı İslama başvurmaları gerekse de kentlere yerleşmeye başlayan tüccar, esnaf ve benzeri kesimlerin açık olarak İslamı benimsemeleriyle karşı karşıya kaldılar. Zürcher, (2004:340) "muazzam kentleşme olgusu yüzünden kırsal kesim kültürünün daha da hissedilir hale gelmiş olduğu kentlerin günlük yaşamı içinde, İslamı çok daha belirgin hale getir"diğini yazmaktdır. İslamın kentlerde daha belirgin

bir biçimde yaşanıyor olması, Alevi topluluklarınca kendi kimliklerinin varlığına ilişkin tehdit olarak algılandı. 19. yüzyıldan itibaren iki kesim arasında yani Sünnilerle Aleviler arasında oluşmuş bulunan geleneksel ayrım bu kez kentlerde yan yana yaşamak zorunda kalmalarıyla daha açık hale geldi. Kent kaynaklarının (iş, içme suyu, elektrik, kanalizasyon, ulaşım, trafik, okul, kitaplık, yeşil alan vb.) paylaşımına yönelik rekabet de iki kesim arasındaki ayrılığın keskinleşmesine neden oldu. 1960'lı yılların ortalarından itibaren Alevilere yönelik saldırıların Sivas, Kahramanmaraş, Elazığ gibi illerde gerçekleşmesi bu bakımdan anlamlıdır. Keleş (2000:45), Maraş ve Elazığ'ın da içinde bulunduğu Gaziantep, İzmit, Şanlıurfa ve Diyarbakır'ın 1970 nüfus sayım sonuçlarına göre, ülkenin son beş yıllık ortalama kentleşme hızı olan "%5.5'tan daha hızlı kentleştiklerini" yazmaktadır. 1950'de nüfusu 538 700 olan Sivas için bu rakamlar, 1965'te 702 900, 1969'da 724 800, 1973'te 737 200, 1977'te 744 500 olarak verilmektedir.[24] Bu denli hızlı kentleşme oranı ve nüfus artışı, kent kaynaklarının kısıtlı ve genelde de iktidarda olan partilerin seçmen tabanına dağıtılması bu rekabeti körüklemiş görünmektedir.

Bütün bunlar Aleviler arasında kendi ayrı kimliklerinin daha bir farkına varma, öne çıkarma ve örgütlenme yolundaki genel eğilimin ortaya çıkmasına neden oldu. 1961 anayasasının sağladığı göreli özgürlükçü ortam ve küçük partilerin parlementoda temsil edilmesine olanak sağlayan nispi temsil sistemine dayalı seçim kanunun çıkarılması, bir Alevi siyasal partisinin, Birlik Partisi'nin, oluşumuyla sonuçlandı.

2.1.2 Birlik Partisi'nin Kuruluşu

Birlik Partisi, farklı kimlik ve ideolojilerin kendilerini ifade etmesine olanak tanıyan 1961 Anayasasının oluşturduğu "görece özgürlükçü" bir ortamda 17 Ekim 1966'da kuruldu. Partinin kurucuları kırdan kente göçle birlikte yükseköğretim olanaklarını yakalamış, gelir düzeyleri yükselmiş ve Aleviliğe ilişkin özel kimliklerine ilişkin bilinçlerini unutmamış kesimlerdi. Kurdukları parti ile Aleviliğe dayalı geleneksel himaye ve ilksel dayanışma ağlarını harekete geçirerek, eğitim ve deneyim itibarıyla

[24] T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü (2004). Cumhuriyet'ten Günümüze Milletvekilleri Seçimleri 1923-2002. Ankara: T.C.B.D.İ.E. Yayınları, Yayın No:2927, s.90

siyasal süreçlere katılmak ve ulusal politik arenada yükselmek amacı taşımaktaydılar. Bu nitelikleriyle de Parti, Cumhuriyet tarihinde, Alevilere yaslanan ilk parti hem de Alevilerin ilk siyasi deneyimleri oldu.

Partinin amblemi 12 yıldız ve aslandı. 12 yıldız 12 İmama ve aslan Hz. Ali'yi sembolize ediyordu. Partinin 16 kurucusu, Hasan Tahsin Berkmen (Emekli General), Cemal Özbey (Avukat), Fevzullah Ulusoy (Avukat, Çiftçi), Salim Delikanlı(Emekli Albay), Tahsin Tosun Sevinç (Sendikacı), Mustafa Geygel (Müteahhit, Çiftçi), Mehmet Güner(İktisatçı), İbrahim Zerze (İşçi), Hüseyin Dedekargınoğlu(Matbaacı), Hüseyin Günal(Müteahhit), Mustafa Topal(Doktor), Hüseyin Eren (Emekli Albay), Arif Kemal Eroğlu(İşçi), Hüseyin Erkanlı(Avukat), Faruk Ergüsoy(Avukat) idi. Bu heyetin sivrilen kişisi Avukat Cemal Özbey'di. Hatta BP'nin, Özbey'in önderliğinde kurulduğu da söylenebilir. Kurulur kurulmaz kurucular kurulu aynı zamanda genel ve merkez yönetim kurulu vazifesini de yaptı. Parti kuruluşundan kısa bir süre sonra C. Özbey tarafından kaleme alınan Tüzük ve Programını yayınladı.Tüzük 5 bölümden oluşuyordu.Tüzüğün önsözünde partininin kuruluş gayesi açıklanmakta ve mevcut partilerin hiç birisinin memleketi ileriye götüremedikleri için ilerici, devrimci, reformcu ve Atatürkçü BP'nin kurulduğu sözlerine yer verilmektedir.

Tüzüğün öngördüğü merkez örgütü şu organlardan meydana geliyordu. Büyük Kongre, Genel Yönetim Kurulu, Genel Başkan, Genel Sekreter ve Merkez Yönetim Kurulu, Kadın ve Gençlik Büyük Kongreleri, Merkez Kadın ve Gençlik Kolları Yönetim Kurulları, Yüksek Haysiyet Divanı ve Merkez Denetçileri. İki yılda bir toplanan büyük kongreden sonra en yetkili organ Genel Yönetim Kurulu idi. Merkez Yönetim Kurulu ise GYK tarafından kendi üyeleri arasından gizli oyla seçilecekti. MYK, Genel Sekreterle birlikte 11 kişiden oluşmaktaydı. (Md.31) Partinin fiilen bütün idaresi ona ait olacaktı.Taşra örgütü ise il, ilçe, köy kademelerinden meydana geliyordu. İl ve ilçelerin yılda bir defa toplanan kongreleri vardı.(Md.14) İl yönetim kurulları 11-15, ilçelerde ise 7-11 üyeden oluşmaktaydı.(Md.16) Her yönetim kurulunda bir başkan, bir sekreter ve bir sayman bulunmaktaydı.Köy ve mahalle muhtarlık bölgelerinde bir parti görevlisi ve yedeği bulunacaktı. Tüzüğün ortaya koyduğu örgüt kısaca buydu.

Program, resmi siyasetin derin izlerini taşımakta ve adeta 1961 anayasasının küçük bir kopyası görünümünü vermekteydi. 31 maddeden oluşan program, iki ana bölüme ayrılmıştı. Birinci bölümde "Amaçlar ve Temel İlkeler" de partinin genel ilkeleri belirtiliyor, 1961 anayasasının "Genel Esaslar" kısmına benzer şekilde insan haklarına, demokrasiye, sosyal devlete, hukuk devletine bağlılık vurgulanıyordu. Parti kendini, değişmez ve değiştirilemez olarak gördüğü Cumhuriyet rejimine bağlı, bölücülükten, ayırıcılıktan ve ırkçılıktan uzak Türkçü ve Atatürkçü bir oluşum olarak tanımlıyordu.(BP Tüzüğü, s.70) Devrimcilik, Reformculuk, ilericilik anlayışları ise ülkeyi muasır medeniyetler seviyesine çıkaracak, gericilikle daima mücadele edecek ilkeler olarak sahipleniliyordu.(BP Tüzüğü, s.71) Partinin ekonomi politikası ise DPT ile planlı ekonomiden yana idi. Partinin öngördüğü devletçilik ise harp ve ağır sanayinin, büyük enerji santrallerinin, büyük bayındırlık işlerinin, bilumum madenlerin, petrolün, kamu hizmetleri ile ilgili ulaştırma ve PTT işlerinin, ithalat ve ihracatın, bankacılığın ve sigortacılığın devletleştirilmesine, onun dışında kalan sahanın ise özel sektöre bırakılmasına taraftar olan bir anlayış söz konusuydu. Bu niteliğiyle de BP'nin devletçilik anlayışı 1930'lar Türkiye'sinde uygulanan anlayışı andırmaktaydı.Halihazırda program CHP'nin 6 ilkesi (Cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devrimcilik, devletçilik ve laiklik) referans alınarak hazırlanmıştı.

Parti'nin Kemalizmden ayrıldığı nokta ise laikliğin uygulanışına getirdiği itirazdı. Partinin laiklik anlayışı,din işlerini dünya ve siyaset işlerinden ayrı tutmak, kimsenin din ve mezhebine, inançlarına karışmamak biçiminde belirmekteydi. Bu biçimiyle de Kemalist laiklik anlayışını andırmaktaydı. Ancak BP, programında Eğitim İşleri başlığı altında (ki bu başlık en kapsamlı olanıdır) vatandaş inanç grupları arasındaki eşitlik ve dengeyi sağlamak ve baskıyı önlemek maksadı ile dini eğitim ve öğretim sahasında yapacağı işleri sayarken Kemalist laikliklik anlayışın uygulanış biçiminden ayrılmaktadır.Hatta parti bu işleri saymadan "vatandaş inanç grupları arasındaki eşitlik ve dengeyi sağlamak ve baskıyı önlemek" ibaresiyle de Türkiye'de DİB'nca temsil olunan Sünniliğin Hanefi mezhebinden ayrı olmak üzere farklı dini inançları olan vatandaşların varlığına işaret ve bunların baskı altında olduklarını da ifade ederek örtük bir biçimde Aleviliğe atıfta bulunmaktadır. Bu duruma ilk başta açıkça işaret edemeyişinin nedeni partinin Alevilere yaslanmayı amaçlayan bir parti olmasına rağmen Alevilik üzerine kurgulanan bir toplum ve devlet düzenine taraftar

olmamasından kaynaklanıyor gibi görünmekteydi. Ancak bundan daha önemlisi dine, mezhebe dayalı parti kurmanın yasal olarak olanaklı olmamasıydı. 1961 anayasası dine, inanca dayalı parti kurmayı yasaklamaktaydı.[25] BP, dini öğretimi Türkçe yapmak, dini öğretim ve eğitimi belli bir mezhebin tekeli altına sokmamayı amaç edinmişti.

H.Schüler (2002:313) Kehl-Bodrogi ve E. Özbudun'un (T)BP'nin programının Alevilikle ilgili bir özellik taşımadığı kanısında oldukları bilgisini aktarmaktadır. Ancak parti amblemi dışarıda bırakılacak olsa bile bu ifadeler ve yanı sıra programda eğitim işleri ve turizm işleri başlıkları altında sıklıkla yer verilen "halk müziğini, halk edebiyatını ve folklorünü derleyip yaymak ve halk şairlerini himaye etmek, eskiden yaşamış Türk ulularının, ediplerinin ve halk şairlerinin mezar ve anıtları ihya edilecek, halk şairlerine ve Türk folkloruna radyo ve televizyonda yer verilecek" (BP tüzüğü, s.72,75) gibi işler dahi partiye bir Alevi kimliği kazandırmaktadır.Nitekim Schüler (2002:163) de "Parti programında da TBP'ye topluluğun adını anmaksızın bir Alevi partisi kimliğini kazandıran, yanlış anlaşılmaya meydan vermeyecek kadar açık ibareler bulun"duğunu yazmaktadır. Schüler'in bu görüşlerine katkı olarak programda halk şairlerine ilişkin yer verilmesinin Aleviliğin en önemli kaynaklarından ozanları ve şiirlerini işaret ettiği belirtilebilir.

BP'nin programının hükümet işleri bölümünde ise ilçelerde, kaymakamın yanında seçimle gelen ilçe genel meclisi istenmekte, bucakların kaldırılması öngörülmekte, idarede kırtasiyeciliğin önleneceği belirtilmektedir. (BP Tüzüğü,s.73,Md.16) Tarım işlerinde toprak reformu ve tarım reformunun en kısa zamanda gerçekleştirileceği, kooperatifçiliğin geliştirileceği ve tarım sigortası vaat edilmektedir.(BP Tüzüğü, s.74,75, Md.19) Dış politikada Atatürk'ün "Yurtta sulh, cihanda sulh" parolasının ışığı altında bir siyaset izleneceği ve milli menfaatlere aykırı ikili anlaşmaların feshedileceği duyurulmaktadır. Mahkemelerin, üniversitelerin, TRT'nin

[25] 1961 Anayasasının 2. Bölümünde "Kişinin Hakları ve Ödevleri" başlıklı kısmın 19. maddesi bu yasağı düzenlemekteydi. Anayasanın 19. maddesi; "devletin sosyal, iktisadi, siyasi veya hukuki temel düzenini, kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasi ya da şahsi çıkar veya nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz. Bu yasak dışına çıkan veya başkasını bu yolda kışkırtanlar kanuna göre cezalandırılır, dernekler yetkili mahkemece ve siyasi partiler, Anayasa Mahkemesince temelli kapatılır" diyordu. 1961 Anayasası/ www.anayasa.gen.tr

bağımsızlığını korumak diğer vaatler arasında yer almaktaydı.. Programda dikkati çeken diğer bir özellik "Adalet İşleri" başlığının da ayrıntılı düzenlenmesidir. Bu başlıkta idari-mali, çocuk mahkemelerinin kurulması öngörülmekte ve mahkeme personelinin, avukatlığın mesleki ve sosyal teminata kavuşturulacağı ilan edilmekteydi. Adalet İşlerinin bu biçimiyle düzenlenmiş olması, tüzük ve programın bir avukatın, C. Özbey'in elinden çıkmış olduğunu göstermekteydi.

Kuruluşundan kısa bir süre sonra 17/12/1966 tarihinde kurucular kurulu genel yönetim ve merkez yönetim kurulu seçimi yaptı. Partinin ilk Genel Başkanı Emekli bir Tuğgeneral olan Hasan Tahsin Berkman, Genel Sekreter ise C. Özbey oldu. Berkman, 1966'dan 1967'ye kadar genel başkanlık yaptı.Ancak bu tarihten yani 17/12/1966 sonra parti, neredeyse hiç dinmeyecek bölünmelere neden olacak iç çalkantılara sahne oldu.

2.1.3. Bİrlik Partisi'nde İlk Bölünme: Sol Versus Sağ

Olaylar ilk olarak, C. Özbey'in Genel Sekreterliğinin 60.günü yani son yönetmeliğin Anayasa mahkemesine takdim edileceği ve edilmediği takdirde Parti'nin kapanacağı gece Özbey'in istifaya davet edilmesi (Genelge, Birlik Partisi Genel Başkanlığı Sayı:28, s.1 adlı belgeden, C.Özbey arşivinden) ile başladı.Bu arada BP'liler, partiyi kuvvetlendireceği düşüncesiyle Millet Partsi'nden milletvekilleri Hüseyin Balan ve Kazım Ulusoy'u partiye davet etmişler ve bu davet kabul edilmişti. C.Özbey, bu talep üzerine Genel Sekreterlikten istifa etti. Özbey'in yerine Tahsin Tosun Sevinç (garson) adaylığını koymuş ancak Özbey ve arkadaşlarının "hayır" oyu kullanmasından dolayı seçilememiş ve bunun üzerine hiç olmazsa avukatlık ünvanı vardır diye Hüseyin Erkanlı Genel Sekreter seçilmişti.(Genelge, BP Genel Başkanlığı Sayı:28 s.2)

Yeni Genel Sekreter Hüseyin Erkanlı'nın Genel Başkan H.T. Berkman'la çalışmak istememesi üzerine Berkman istifaya mecbur kaldı. Ata(2006:45), Berkman'ın istenmemesini genel başkanlığı sırasında "aksiyoner" olmamakla suçlanmasına ve partililerle yapılan bir toplantıda ABD yanlısı açıklamalar yapmasına bağlamaktadır.

Berkman'ın istifası üzerine Genel Başkanlık seçimi için toplanan Genel Yönetim Kurulu, yeniden aday olan Berkman ve H. Balan arasında oylamaya gitti.H. Balan bu seçimde, 10'a karşı 11 oy alarak Genel Başkan seçildi.Ancak Balan'ın Genel Başkanlığını C.Özbey ve ekibi tanımak istemediler.Gerekçe olarak ise, bu kişiler yani H.Balan ve K. Ulusoy patiye davet edilirken, mevki ve makamlar teklif edilmesine, onların da bunu reddetmesine rağmen, sonradan H. Balan'ın verdiği namus sözünden dönmesi gösterildi. K.Ulusoy, Genel Başkanlık ve Genel Sekretelik teklifini "ben haddimi bilen adamım, orta okuldan ayrıldım, fazla bir tahsilim ve kültürüm yoktur.Ben partinin genel başkanlığını ve genel sekreterliğini yapamam, partide bir er olarak çalışırım" diyerek reddetmişti.(Genelge, s.2) Balan ise yine aynı gerekçelerle, genel başkanlık yapamayacağını ancak genel sekreterliği fevkalade iyi becerebileceğini söyleyerek genel başkanlık teklifine sıcak bakmamıştı. Fakat Genel Başkanlık oylaması yapıldığında Balan'ın adaylığını koyması üzerine, Balan'a verdiği söz hatırlatılınca, Balan "politikada ahlak olmayacağını" söyleyerek seçime girdi. C. Özbey ve arkadaşlarının Balan'a yönelttikleri suçlama mevki ve makam için partiyi kullandığı ve ahlaki olmayan politikayı, hiç olmaması gereken yere BP'ye soktuğu suçlamasıydı.

H. Balan'ın Genel Başkan seçilmesinden sonra da partide sular durulmadı. Bu sefer Balan ve ekibi (Bu ekipte Balan dışında T.Tosun Sevinç, İbrahim Zerze, Salim Delikanlı, Mustafa Topal ve Hüseyin Erkanlı bulunmaktaydı.) C.Özbey ve arkadaşlarını partiden tasfiye yoluna gittiler.Genel Yönetim Kurulu 01/05/1967 tarihinde kesin ihraç talebiyle C. Özbey, Hüseyin Günel ve Mustafa Geygel'i Yüksek Haysiyet Divanına sevk etti ve bu kişiler 01/06/1967'de divanca 1 yıl için ihraç edildiler. Ancak partinin kuruluşuna büyük emek harcayan C. Özbey, bu kararı kabul etmeyerek, kendilerini Divana sevk eden kurulun kimi üyelerinin partiye kayıtlı üye olmadıklarını açığa çıkararak, sonuçta partinin Temmuz 1967'de iki başlı, iki merkezli olarak yürütülmesine yol açacak davalar sürecini başlattı. Partide şimdi bir tarafta Özbey, Berkman ve parti merkezi olarak tayin edilen Özbey'in Ulus'taki bürosu, diğer tarafta ise H. Balan ve BP merkezi olarak adledilen Tuna Caddesi Bayındır sokaktaki merkez.(13/06/1967 tarihli Asliye Hukuk Mahkemesi Makamına C. Özbey tarafından yazılan ve partiden ihraç talebini durdurmasını mahkemeden talep eden dilekçeden. C. Özbey Arşivi)

Malatya'nın Karaca köyünde 1929 yılında doğan C. Özbey, Ankara Hukuk Fakültesi'nden mezun ve serbest avukatlık yapan bir Aleviydi. Çalışkan, mücadeleci ve hırslı kişiliğiyle bilinen Özbey'in hem avukatlık, parti kuruculuğu hem de yazarlık yanı vardı.[26] Kırdan kente göçle birlikte yükseköğrenim görmüş ve eğitim yoluyla statü atlamış biriydi.Bir çok Alevinin kendilerini onun kökeniyle özdeşleşebildikleri ve onun mesleki yükselişinde kendi umutlarının somutlaşmış ifadesini bulduğu biriydi. Fakat yine bu özellikleri dolayısıyla kurucusu olduğu partide pek tutulmuyordu. Kendisine bu olanağı sunan Cumhuriyete, Atatürk ve devrimlerine çok sıkı bir şekilde bağlıydı.Özbey'in elitist, seçkinci tavrı (Garson olduğu için T. Tosun Sevinç'in genel sekreterliğini desteklememişti) ve Kemalizme bu denli bağımlılığı, partide yer alan Sosyalist ve Kürtçü kesimlerce pek sevilmemesine neden olmaktaydı. Özellikle partide bir dönem genel sekreterlik yapacak olan Şemsi Belli ve TİP kökenli Orhan Arsal ile anlaşamıyordu. Özbey ile Arsal arasındaki anlaşmazlık 13-14 Haziran 1970'te toplanan olağanüstü Kongrede açıkça ortaya çıktı. Bu kongrede Genel Yönetim Kurulu bir teklif getirerek, Birlik Partisi'nin Özbey tarafından yazılan programı tamamen tüzükten çıkarılmak isteniyordu.Yerine Orhan Arsal'ın hazırladığı, Genel Yönetim Kurulunun kabul ettiği program konmak isteniyordu.Kongrede Tüzük Tadil Komisyonunda Özbey ve Arsal birlikte çalıştı. Program tasarısında Arsal tarafından konulmak istenen "Türkiye Halkları Cumhuriyeti ve Materyalizm felsefesine saygımız vardır" ibareleri, Özbey'in şiddetli muhalefeti ile karşılaştı.Komisyonda tasarı üzerine konuşan Özbey, materyalizm ve Türkiye Halkları Cumhuriyetinin ne anlama geldiği konusunda partililere bir "ders" vermektedir.[27]

---

[26] Özbey'in eserleri; Şair Fakiri, Hayatı ve Deyişleri, Şair Sadık Hayatı ve Deyişleri, Rafizilik Nedir? Fahrettin Kerim Gökaya Cevap, Demokrat Partiyi Nasıl Kapattırdım?, Alevilik Üzerine Tartışmalar, Mevzuatımızda Ramazan Bayramı Yoktur, Birlik Partisinin 3. Kuruluş Yıldönümü bulunmaktadır.

[27] Özbey'in bu tavrı şu ifadelerden anlaşılmaktadır: "Komisyon üyesi olarak tasarı üzerine konuşmak istedim.Buna mani olmak istediler. Buna rağmen söz aldım. Orada bulunan delegelerin tamamına Materyalizmin ne olduğunu, Türkiye Halkları Cumhuriyetinin ne anlama geldiğini sordum. Bilenler parmak kaldırsın dedim. Genel Başkan dahi parmağını kaldıramadı.O halde ben izah edeyim dedim." Genel Başkan Mustafa Timisi ve Genel Sekreter Haydar Özdemir Türkiye Birlik Partisini Nasıl Batırdılar? Adlı belgeden, C. Özbey arşivi

Özbey'in açıklaması hem kendisinin hem de Özbey'in kişiliğinde bir kesim Alevinin o dönemlerde bu konularda ne düşündüğünün bir örneği olması açısından anlamlıdır:

" Materyalizmin tarihi maddecilik olduğunu, sosyalizmin ve kominizmin esasını, ilk prensibini bismillahını teşkil ettiğini, bunun da "madde vardır, mana yoktur" demek olduğunu, bundan da "madde ilk defa yaratılmıştır, meydana gelmiştir, Allah fikri ise sonradan meydana çıkmıştır. Zenginler,fakirleri sömürmek için Tanrı ve din fikrini ortaya atmışlardır" demişlerdir.Halbuki biz "madde ile mana etle tırnak gibidir. Birbirinden ayrılamaz.Madde ile manayı birbirinden ayırmak manasızlık olur.Tavuk mu yumurtadan çıkar, yumurta mı tavuktan çıkar? Bununla uğraşılamaz ve bu problem çözülemez.Biz manayı önce kabul ediyoruz.Sonrada maddeyi kabul ediyoruz.Ne manayı, ne de maddeyi inkar etmiyoruz. Mesela bir Bektaşi fıkrası bunu çok iyi açıklamış ve izah etmiştir.Bektaşi parayı eline almış, şöyle bir bakmış, paraya hitaben "Allah değilsin ama Allah kadar iş yaparsın demiş" Bundan anlaşılan şudur: Önce Allah'ı kabul ediyorum sonra da maddeyi.İnsanın yarısı ruh yarısı da maddedir.Düşünme, görme, işitme, duyma, koklama duyguları manadır. Et ile kemik ise maddedir. Düşünme kudreti insandaki Tanrılık zerresidir. Filozof Dekart "Düşünüyorum, o halde varım" demiştir. Biz de "Biz varız, O halde Allah'ta vardır" Allah'ın varlığına en iyi delil, insanlardır.Hayvanlar Allah'ı tanımazlar.Materyalizme dayanan sosyalistler ve komonistler de Allah'ı tanımazlar. Halbuki biz Allah'ı samimi olarak tanırız.Komonizmi kuranlar, bizi tanıyanlar Allah'I tanımayacaklardır" demişlerdir.Bazı kimselere soruyorum.Komonist misin? Evet, diyor.Allah var mı? diyorum. Var, diyor. O halde sen kominist değilsin. Bu konuyu anlamamışsın, çünkü kominist ve sosyalist yalnız maddeyi tanır, manayı tanımaz, diyorum. Bazıları da müteahhit veya çiftlik ağası, ben kominist veya sosyalistim, diyorlar. Onlara da sahte sosyalist, sahte kominist diyorum.Çünkü bunlar işin aslını esasını kavramadan sosyalist ve kominist olmuşlardır"[28]

Özbey'in gözünde Genel Sekreter Şemsi Belli ise, Hüseyin Günel'in verdiği sermaye ile "Kürtçe şiveli" Anayaso Dergisini çıkaran ve bölücülük yaparak partiyi zedeleyen bir isimdi. Özbey'e göre partililerin tepkisi sonucu bu dergi 3.sayısından sonra çıkamamıştı[29]

Özbey, H. Balan ve arkadaşları hakkında üye kayıt defterlerinde usulsüzlük, yolsuzluk vb. gerekçelerle Anayasa, Asliye Hukuk Mahkemelerinde açtığı davaların bir çoğunu kazandı ama partide kaybeden kendisi oldu. Özbey, partide bir daha hiç

---

[28] Genel Başkan Mustafa Timisi ve Genel Sekreter Haydar Özdemir Türkiye Birlik Partisini Nasıl Batırdılar? adlı belgeden, s.3, C. Özbey arşivi. İfadeler olduğu gibi alınmıştır.

[29] Özbey,(yayın tarihi belirsiz), Birlik Partilileri Uyarmalar, Birlik Partisi Seçimi, Neden? Niçin? Niye Kaybetti? Neden Az Milletvekili Çıkardı? Yazan:Cemal Özbey, Yayın tarihi belirsiz.Birlik Yolu-Atatürk Yolu Dizisi: No:2, s.3

bir yönetim kurulunda yer alamadı.Parti içindeki bu ilk ihtilaflar Hüseyin Balan'ın Genel Başkanlığı'nda gerçekleştirilen 1.Olağan Kongre sonrasında daha da belirginleşti ve parti ilk ciddi bölünmesini yaşadı. Partiden ayrılan sağ eğilimli grup Emekli Kurmay Albay Saadettin Suataç önderliğinde Demokrat Birlik Partisi'ni kurdu.Bu partinin kurucuları arasında BP'nin kurucularından Emekli Kurmay Albay Hüseyin Eren de yer alıyordu. (Ata, 2006:45) O zaman için Balan partide durumunu bir süreliğine pekiştirir göründü.Ancak bu uzun sürmedi.

Balan'ın Birlik Partisi Genel Başkanlığı ve 1969 Genel seçimlerinde Ankara'dan Milletvekili seçildiği dönemlerdeki tavrı oldukça ilginçtir.Birlik Partisinin Genel Başkanı olmasına rağmen AP genel Başkanı ve Başbakan S. Demirel'e olan hayranlığını hiç bir zaman gizlememiş[30] ve 1968'de AP bütçesini tasvip etmiştir.AP bütçesinin oylanması konusunda asıl fırtına daha sonra 1970 yılında kopacaktır ve bunun müsebbibleri arasında Balan da bulunacaktır.Balan, partide sürekli olarak kendi kişisel çıkarları için partiyi kullanan biri izlenimini uyandırmıştır.Her ne kadar Berkman'ın yerine Genel Başkan olarak Balan gelmişse de, partiyi bir arada tutan isimler olarak Ş. Belli, Haydar Özdemir ve Orhan Arsal'ın adlarının da sayılması gerekmektedir.

Berkman ve H.Balan döneminde parti, Alevilerin geleneksel kesimiyle buluştu ve bu buluşmayı Alevilerin manevi önderleri olan dedeler kanalıyla gerçekleştirdi. Dedeler, ozanlar ve Hacı Bektaş Dergahı, köyden kente göç eden ancak Alevi inancının etkilerini de taşımaya devam eden kesimlerin, parti ile ilişkilerin kurulmasında aktif rol oynadılar. Her ne kadar bu süreç, Berkman'ın Genel Başkanlıktan düşürülüp yerine Balan'ın gelmesiyle kesintiye uğramışsa da 1969 seçimlerinde ilişkilerin yeniden onarılması yoluna gidildi.

[30] Balan'ın S. Demirel hayranlığı 3 Kasım 1969 tarihli Milliyet Gazetesine verdiği beyanattan anlaşılmaktadır. Bu beyanatta Balan, Atatürk'ün dediğinin tersine, Türk halkının zeki olmadığını, yalnız mühendis olan kendisi ile S. Demirel'in zeki olduğunu ileri sürmektedir.

2.1.4. Birlik Partisi Ve İlk Seçim Sınavları, Oy Tabanı

Birlik Partisi, ilk seçimine 2 Haziran 1968'de yapılan kısmi senato ve mahalli seçimlerinde girdi.Parti, sertleşen iç muhalefet ve iki başlılıkla o denli meşguldüki bu seçimler için gerekli olan en az 15 ilde örgütlenme şartını yerine getiremedi. Bundan dolayı da sadece Alevi nüfusun yoğun olarak yaşadığı illerde belediye başkanlığı, belediye ve il genel meclisi üyeliği seçimlerine girdi. BP, il genel meclisinde %1.6 oy aldı.Bu oran düşük olsa bile bazı illerde gösterdiği başarı dikkat çekiciydi. Amasya'da %20.7 oy alarak CHP'den sonra üçüncü parti oldu.Tokat'ta % 16.2, Erzincan'da %15.6 ve Çorum'da %14.5'lik başarı elde etti.Yüzde 5'in üzerinde oy aldığı diğer iki il ise Malatya (%6,8) ve Sivas(%6.2) idi.(Ata, 2006:46) 1968 seçimlerinde elde edilen bu sonuçlar BP'nin az çok hangi illerde başarılı olabileceğini göstermesi açısından da anlamlıydı.

12 Ekim 1969'da yapılan seçimler, "(T)BP Alevi azınlığın oylarını tek çatı altında toplamada başarılı olamadı" (Schüler, 2002:163) değerlendirmesine neden oldu. Ancak yine de bu seçimler, kurulduğu günden itibaren iç çatışmaların yaşandığı, etkili bir örgütlenme sorununu çözemeyen ve sonraki seçimlerdeki durumu göz önünde bulundurulduğunda BP için iyi bir başlangıçtı. Bu seçimlerde BP, tüm Türkiye'de oy kullanan 9 516 035 seçmenin 292 961'inin oyunu almayı başardı. Bu seçimlerde Türkiye'de geçerli oylar, 9 086 296 idi ve BP bu sayının 254 695'ini aldı. Bu sayı geçerli oyların %2.8'ine tekabül ediyordu.

12 Ekim 1969 seçimlerinde BP, Adana'da oy kullanan 261 196 seçmenin 9015'ini oyunu aldı. Bu, %3.6'ya denk düşen bir orandı. Adıyaman'da oy kullanan seçmen sayısı 88 572 iken BP, bu oyların yalnız 1502'sini almayı başardı. Adıyaman'da BP'nin aldığı oy oranı ise, %1.7 olarak belirdi. Amasya'da ise geçerli 88 502 oyun 20 849'unu aldı. Bu seşimlerde BP'nin Amasya'ki oy oranı %23.6 oldu. Ankara'da ise 482 111 olan geçerli oyun 21 082'ni aldı. BP'nin bu seçimlerde oy oranı %4.4 olarak belirdi. Antalya'da ise tüm ilde geçerli olan 143 723 olan oyların 3840'nı aldı. Oy oranı ise %2.7 idi. Aydın'da tüm ilde geçerli olan 161 652 oyların 2239'unu aldı. Aydın'da BP'nin oy oranı %1.4 oldu. Balıkesir'de de seçimlere giren BP, bu ilde geçerli olan 220 511 oyun, 4686'sını alarak, oy oranın %2.1 olduğu şehir oldu.

Çorum'da ise BP, 138 550 olan geçerli tüm oyların 23 392'sini aldı. BP'nin 12 Ekim 1969 seçimlerine, seşime girdiği bir diğer il, Denizli oldu. Denizli'de BP 131 480 geçerli oyun 1524'ünü aldı. Bu ilde oy oranı, %1.6 oldu. Elazığ'da BP 80716 geçerli oyun 2646'sını aldı. BP'nin Elazığ'da oy oranı %3.3 idi.

Erzincan'da BP, 68 927 geçerli oyun 9014'ünü aldı.Erzincan'da oy oranı %13.1 oldu. BP'nin Eskişehir'deki geçerli 127 718 oyun yalnız 3206'sını almayı başardı. Gaziantep'te geçerli 146 224 oyun 3509'unu aldı. Bu ilde oy oranı %2.4 olarak belirdi. Hatay'da geçerli 137 880 oyun 2974'ünü aldı. Bu ilde oy oranı %2.2 idi. İçel'de geçerli 143 798 oyun 7562'sini aldı. İçel'de oy oranı %5.3 idi. İstanbul'da ise 600 334 olan geçerli oyların 17 216'sını aldı. BP'nin İstanbul'daki oy oranı ise %2.9 idi. İzmir'de 387 272 olan geçerli oyun 6225'ini alarak oy oranının %1.6 olarak belirmesine neden oldu. Kocaeli'nde de seçimlere giren BP, bu ilde 100 610 olan geçerli oyların 1360'ını alarak oyların %1.4'üne sahip oldu. BP'nin 12 Ekim 1969 seçimlerinde, seçimlere girdiği bir diğer il ise Kütahya idi. Kütahya'da bu yıl için geçerli 118 655 oyların 3552'sini aldı. BP'nin Kütahya'da oy oranı %3.0 oldu. Malatya'da geçerli 132 624 olan oyların 15 592'sini aldı. BP'nin Malatya'da oy oranı %11.7 olarak belirdi. Manisa, BP'nin bir diğer seçim bölgesiydi. Bu ilde BP geçerli oyların 5507'sini aldı. Tüm ilde geçerli oy sayısı 226 370 idi. BP'nin Manisa'da oy oranı % 2.4 oldu.

Kahramanmaraş'ta geçerli 119 992 oyun 7478'ini aldı. Bu ilde BP'nin oy oranı %6.2 oldu. Muğla'da BP, geçerli108 932 oyun 1240'ını aldı. BP'nin Muğla'da oy oranı %1.1 idi. 12 Ekim 1969 seşimlerinde Ordu ili BP'nin bir diğer seçim bölgesiydi. Bu ilde BP, geçerli 143 922 oyun 5070'ini alarak, oy oranını %3.5 olarak belirledi. Samsun'da da seçimlere giren BP, bu ilde geçerli 229 454 oyun 6710'unu alarak oy oranını %2.9'larda belirledi. Sivas'ta BP, geçerli 182 042 oyun 30 395'ini aldı. Sivas'ta BP'nin oy oranı %16.7 idi. Tokat'ta geçerli 158 412 oyun 28 039'unu aldı Tokat'ta BP'nin oy oranı yüksekti ve bu %17.7 oldu. Tunceli'de geçerli 42 787 oyun ancak 2969'unu alabilen BP'nin bu ilde oy oranı %6.9 idi. Yozgat'ta ise geçerli 125 552 oyun 6302'sini aldı. BP'nin Yozgat'ta oy oranı % 5.0 idi.

BP'nin 12 Ekim 1969 seçimlerinde, seçimlere hiç girmediği ya da girip te hiç oy alamadığı iller ise şunlar oldu: 1- Afyon, 2- Ağrı, 3-Artvin, 4-Bilecik, 5-Bingöl, 6-Bitlis, 7- Bolu, 8- Burdur, 9-Bursa, 10-Çanakkale, 11-Çankırı, 12- Diyarbakır, 13-Edirne, 14-Erzurum, 15-Giresun, 16-Gümüşhane, 17-Hakkari, 18-Isparta, 19-Kars, 20-Kastamonu, 21-Kayseri, 22-Kırklareli 23-Kırşehir, 24-Konya, 25-Mardin, 26-Muş, 27-Nevşehir, 28-Niğde, 29-Rize, 30-Sakarya, 31- Siirt, 32-Sinop, 33-Tekirdağ, 34-Trabzon, 35-Şanlıurfa, 36-Uşak, 37-Van, 38-Zonguldak.[31]

12 Ekim 1969 seçimlerinde BP, en çok Amasya, Tokat ve Çorum'dan oy aldı Seçimlere girmediği iller ise genelde Alevilerin az olduğu Karadeniz Bölgesi oldu. Karadeniz Bölgesi'nde seçime girilen iller Amasya, Tokat, Samsun ve Ordu oldu. Amasya ve Tokat'ın coğrafi yakınlığı itibarıyla, nüfus yapısı ve nüfusunun niteliklerinin daha çok İç Anadolu Bölgesi'ni andırdığı genel olarak kabul edilen bir olgudur. Ordu ve Samsun'da ise Alevi gruplarının varlığı söz konusudur. Bunlar çoğunlukla Çepni olarak ta bilinir. Alevi gruplarının varlığına işaret olarak Ordu'nun Mesudiye ilçesi'nin köyleri örnek gösterilebilir. Ordu'nun Mesudiye İlçesine bağlı Güzelce köyü örneğin Alevilerin yoğun yaşadığı yerlerden biridir.

12 Ekim 1969 seçimlerinde BP'nin seçime girmediği yerlerden bir diğerini Kürt nüfusun yoğun yaşaşadığı iller oluşturmaktadır. Bu illerin başında Ağrı, Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Hakkari, Mardin, Muş, Siirt, Şanlıurfa, Van gelmektedir. Çoğunluğunu Sünnilerin oluşturduğu bu kesimler de Kürtlük bilinciyle birlikte Alevikle sınırlarını çizdikleri Sünnilikleri de etkin rol oynadı. [32]

Bu seçimlerde BP, 8 miletvekili çıkardı. Amasya'dan Kazım Ulusoy, Tokat'tan Yusuf Ulusoy, Çorum'dan Ali Naki Ulusoy, İstanbul'dan Haydar Özdemir, Malatya'dan Sami İlhan, Ankara'dan Hüseyin Balan ve Sivas'tan Mustafa Timisi milletvekili seçildiler. Tokat, Amasya ve Çorum'da Hacı Bektaş Veli soyundan geldiklerine inanılan Ulusoy ailesi ve Malatya'da bir milletvekili çıkaracak ilişkiyi sağlayan Ağuçan Ocağına mensup Hüseyin Doğan Dede, Alevilerin geleneksel

---

[31] Seçim sonuçları ve BP'nin seçime girmediği iller konusunda T.C.B.D.İ.E (2004) Cumhuriyet'ten Günümüze Milletvekilleri Seçimleri.1923-2002. Ankara:T.C.B.D.İ.E.Yayınları, Yayın No:2927'den yararlandım.

[32] Kürtler arasında Alevilik ve Sünnilik sınırının çizilişinin tarihsel ve toplumsal bir anlatımı için bkz. Gezik (2004:36-79)

kesimleriyle buluşmayı sağlayarak bu seçimlere imza attılar. Burada hemen şu noktayı da belirtmek gerekmektedir. Yukarıda da değinildiği üzere özellikle Alevi Kürtler'le, kimi dönemler hariç, Osmanlı yönetimiyle uyumlu ilişkiler içinde olan Bektaşi tarikatı arasında ilişkiler kuran Alevilikteki ocaklardan biri Ağuçan Ocağıdır. Batı Kürt Alevileri (Malatya, Sivas, Maraş) içinde etkili olan Ağuçanlı dedelerin Bektaşilikle ilişkisi daha çok bu kesimlerin birbirlerine yakın oturmalarından kaynaklanmaktadır. Malatya, Sivas, Maraş bölgelerinde oturan Alevi Kürtlerin zamanla Dersim'le bağlarının azalması da Bektaşilikle olan ilişkileri arttırmış, yanı sıra da Bektaşiler'in Ağuçanlar üzerindeki etkisini arttırmasına da neden olmuştur.

Seçim sonuçlarına dikkat edildiğinde nüfusunun neredeyse tamamına yakının Alevi olmasına rağmen Tunceli'de BP'nin başarılı olamadığı görülmektedir. Tunceli'nin bu seçimlerde çıkardığı milletvekili sayısı ikidir ve bu sayı biri AP, diğeri de CHP'ce paylaşılmıştı. AP'den Avukat Kenan Aral, Milli Eğitim Müfettişi Hüseyin Yenipınar ise CHP'den 12 Ekim 1969 milletvekili seçimlerinde meclise girdiler.[33] Ata (2006:46)' ya göre, BP'nin Tunceli'de varlık gösterememesi, partinin "Türkçü" söylemi diğeri de Türkiye'de okuma- yazma oranının en yüksek olduğu il nüfusunun inanç eksenli bir partiyi reddetmesi olarak yazmaktadır. Bu tespitlere Bektaşiliğin Tunceli'ye nüfuz edemediğini de eklemek gerekmektedir.

1969 seçimleri BP için fena olmayan bir başlangıç olarak görünmekle birlikte yetersizdi. Çünkü mecliste grup kurmak için gerekli sayı olan 10 milletvekilliğini bile elde edememişti. Bunun en önemli nedeni, BP'nin geleneksel ilişkileri yeterince harekete geçiremesinin yanı sıra bu yıllarda özellikle yeni kuşakların Alevi kimliği yerine sosyalist kimliği benimsemeleri ve sosyalist hareketler içerisinde yer almalarından kaynaklanmaktaydı.

BP, bu seçimlerden kısa bir süre sonra 23 Kasım 1969 tarihinde İkinci Büyük Kongresini yaptı.Bu kongre bir çok bakımdan parti için yenilik demekti. Bir kere bu kongrede Genel Başkan değişti. Hüseyin Balan'ın yerine Sivas Milletvekili Mustafa Timisi Parti'nin 3.Genel Başkanı, Kongreden az bir zaman sonra rahatsızlığından dolayı görevini bırakacak olan Hüseyin Lüle Genel Sekreter oldu.Kongreden sonra

[33] TBMM (1970), TBMM Albümü Dönem 3, Ankara: TBMM Basımevi, s.110

17.6.1970'te toplanan Genel Yönetim Kurulu Hüseyin Lüle'nin yerine İstanbul Milletvekili Haydar Özdemir'i Genel Sekreter seçti. Ancak tüm bunlarla birlikte asıl önemli olan bu kongre ile birlikte Aleviliğin sol düşünceyle örtüştürülmesi, Alevilerin partisi olarak doğan Birlik Partisinde de yansımasını bulmasıydı. (Ata, 2006:47) Partinin katı Atatürkçü çizgisi bu kongrede yumuşatıldı. Bu, BP'nin daha sonra daha net olarak çizeceği "Toplumcu", "Yeni Yol"du.

2.2. PARLAMENTO SÜRECİ

2.2.1. Birlik Partisi İkinci Büyük Kongresi

Kongre, mücadeleyi elden bırakmayan C. Özbey ve Amasya delegelerinden Hüseyin Bal ile Halil Öksüz'ün Genel Başkanlığa Kasım Gülek'i seçtirme girişimi dışında neredeyse olaysız geçti.(C. Özbey arşivinden) Kasım Gülek uzun yıllar CHP'de Genel Sekreterlik yapmış eski bir bakan ve milletvekiliydi.Çeşitli nedenlerle Gülek'i Genel Başkan seçtiremeyen Özbey ve arkadaşları (delegelerin gece gittikleri K.Gülek'in evini gündüz bulamamaları ve bu nedenle Gülek'i seçimlerin yapılacağı gün kongre salonuna getirememeleri gibi) H. Balan'ın adaylığı karşısında, Özbey'in de adaylığını koymasını kararlaştırdı. Ancak Özbey daha sonra adaylıktan M.Timisi lehine çekildi. Böylece Sivas kökenlilerin yoğunlaştığı gecekondu mahallesi Tuzluçayır'da oturan ve o tarihte "telefonu olmayan tek parlementer" olarak bilinen Timisi, (Ata, 2006:47) Genel Başkan seçildi.

M. Timisi, Alevilerin inançlarından dolayı horlandığını belirtirken, BP'nin mezhepçi bir parti olmadığını vurguladı ve "kişisel faaliyetler yerine kadro çalışması" yapılacağını, "parti politikalarının halka intikali" sağlanacağını açıklayıp, aydınları partiye davet etti.(Ata, 2006:47) Timisi'nin kişisel faaliyetler yerine kadro çalışması yapılacağı mesajı daha çok H. Balan'ı hedefleyen sözlerdi.Başkan seçilir seçilmez Timisi, O.Arsal'la birlikte partinin yeni politika esaslarını belirleme işine girişti.Yeni Başkan partiye dinamizm kazandırmak istiyordu. Ancak yeni politika esasları henüz kesinleşip olağanüstü kongrede kabul edilmemişken, BP içinde ikinci büyük kopuşun gerekçelerinden birini oluşturacak bir olay patlak verdi.Bu olay, BP'den 5

milletvekilinin 15 Mart 1970'te yapılan 3. Demirel Hükümeti Bütçe görüşmelerinde "beyaz" yani "evet" oyu vermesiydi.Kazım Ulusoy, Yusuf Ulusoy, Ali Naki Ulusoy, Hüseyin Balan ve Hüseyin Çınar, BP genel Yönetim Kurulu'nun 7 Mart 1970 tarihinde Demirel hükümetine kırmızı yani hayır oyu kullanılacağına dair verdiği karara (Beş yol Düşkünü, Birlik Partisi Yayını-1970, s.31) aykırı olarak oy kullandılar. BP'den 5 milletvekilinin bu davranışı kamuoyunu şaşkına çevirdi.

İhraç edilen milletvekillerinden Hüseyin Balan, Hüseyin Çınar ve Yusuf Ulusoy, Adalet Partisine, Ali Naki Ulusoy ve Kazım Ulusoy ise Güven Partisine katıldılar.Ancak BP'de yine sular durulmadı.Örgütün tepkisi çok yüksekti. Milletvekilleri ihraç edildi ancak asıl ceza bu milletvekillerinin düşkün ilan edilmesiydi. Ata'nın (2006:48) da işaret ettigi gibi Demirel hükümetine beyaz oy veren Ulusoylar'ın siyasal tutumu karşısında partide inanç ve siyaset karşı karşıya kaldı. Milletvekillerinin "düşkün" ilan edilmeleri, ihraç edilmelerinden daha ağır bir yaptırımdı. Partide, inanç ile siyasetin karşı karşıya kalmasına ilk işaretler asıl olarak 2.kongreden sonra partinin yöneldigi "yeni yol"da işaretlerini vermişti. Ancak AP'ye oy veren 5 milletvekilinin düşkün ilan edilmesiyle bu durum daha da belirginleşti.

Bu durum Atatürkçülük yorumunda da ortaya çıkıyordu. Atatürkçülük oluşan ve yiten değil, oluşan yiten ve yeniden oluşan bir süreç olarak algılanmıştı ve bu Alevilik ve Bektaşilikteki tenasüh ve zaman kavrayışına denk düşüyordu. Tenasüh, daha öncede belirtildiği gibi ruh göçü anlamına gelmektedir ve ruhun bir başka bedende yeniden hayat bulması onun ölümsüzlüğünü gösteriyordu. Zaman anlayışı devreviydi ve insanın toplumsal yasamı da kozmostaki gibi döngüsel bir düzene sahip olarak algılanıyordu. Evren; doğan, gelişen ve yılın son günüyle birlikte öldükten sonra, yeni yılla birlikte yeniden doğan canlı bir birim olarak kavranmaktayı.[34] Zaman,Çamuroğlu'nun da belirttigi üzere gecmiş/şimdi/gelecek üçlüsü içinde değil bir döngü olarak ortaya çıkıyordu.[35] Bu doğrusal olmayan bir

[34] Zamanın ve evrenin bu algılanışı için bkz. Eliade, M. (1991)

[35] Çamuroğlu,R.(1993:12-58)'de zamanın bu biçimde kavranışını şöyle yorumlamaktadır:Geçmiş /Şimdi /Gelecek üçlüsü şeklinde, tek tanrılı dinlerle ortaya çıkan doğrusal ve ilerlemeci zaman anlayışı heterodoksilerce bilinir.Çünkü bu verili olandır ve tarihseldir.Tarihsel olan da tahakkümün evrenidir.Tarihsel olanın bilincinde olup buna teslim olmayan heterodoksiler için döngüsel zaman da tarihsele muhalif olma ve direnç gösterme konusunda işlev görür .Döngüsel

zaman anlayışıydı. Bu zaman anlayışında evren her yıl yeniden doğuyordu ve bu doğum dinseldi. Dünya yıllık olarak dairesel bir güzergah izleyerek yenilenmekteydi. Yıl kapalı bir daire idi.Yıl, 4 ana yön boyunca bir akış olarak kavranmakta idi. Kış, bahar, yaz ve güz.[36] Yaşam da yılın bu döngüsüne benzemekteydi.

Birlik Partisi'nde bu "yeni yol"la birlikte dinsel söyleme başvurulmasına neden olan bir diğer etmen de ülkede 60'lı yılların ortalarından itibaren İslami düşün ve uygulamaların artması, hükümetin ve yanı sıra 1969 seçimlerinde oyların yüzde 5.62'sini alarak, 13 sandalye kazanan ve Meclis'te dördüncü grup olan bağımsızların lideri N.Erbakan'ın ve A.Türkeş liderliğindeki MHP'nin buna destek olmasıydı. 1969'a kadar şiddete yönelik ve ayrıca Asya'daki bütün Türklerin yeniden birleştirilmesi anlamındaki Pantürkist bir milliyetçilik ve komünizm aleyhtarlığı siyaseti yürüten A. Türkeş, bu tarihe kadar laikliğin katı bir taraftarıydı.Ancak 1969 yılı seçim hazırlıkları döneminde rotasını değiştirip, İslamı, Türk ulusal mirasının bir parçası olarak vurgulamaya başladı. "Bu, kendi yandaşları için gerekli olmasa da oy avlamaya yönelik bir taktik hareketti." (Zürcher,2004:374) Gerek Erbakan gerekse de Türkeş'in bu İslami örgütlülükleri (Türkeş'inki Türk-İslam'dı) Alevilerin kendilerini daha bir tehdit altında hissetmelerine neden oldu.Bu gelişmelere tepki olarak ta partide Aleviliğe ait inanç öğelerinin ön plana çıkarılması söz konusu oldu.

Bunun yanı sıra özellikle Hacı Bektaş Dergahı ve soyuyla ilişkileri bulundukları öne sürülen Ulusoylar'ın partiden ihraç edilmeleri, özellikle partinin geleneksel seçmen tabanını oluşturan ve Ulusoylar'ın etkili bulundukları İç Anadolu Bölgesi seçim çevrelerini olumsuz etkileyebilirdi. Nitekim BP, 1969 seçimlerinde çoğunlukla bu bölgeden oy almıştı ve BP Amasya milletvekili Kazım Ulusoy davranışından dolayı müsterih olduğunu açıklıyordu. Çünkü K.Ulusoy'a gore BP'yi TİP'in paraleline sokmak isteyenler vardı (Beş Yol Düşkünü, s.28). Bu propaganda da TİP'i ve sosyalizmi benimsemeyen partililer üzerinde etkili olabilirdi. Bu nedenle de yeni

---

zaman da tarihsele teslim olmamak için heterodoksilerin geliştirdiği evrensel ve insan için öncesiz ve sonrasız olduğuna inanılan iletişim modları gibi örneğin matematik, resim, dans, müzik gibi bir unsurdur. Döngüsel zaman "başka" olana yaklaşmak olarak değerlendirilmelidir. Bu başkalık insanı özgürleştirendir. Sonsuz bitiş ve başlangıçlar döngüsel zamanda döngüsellikle tahrip edilirken insan "başka" olmaya yaklaşmaktadır.

[36] Yılın bu akışı Alevilik ve Bektaşilikte 4 kapı öğretisinde ortaya çıkmaktadır. Bu kapılar sırasıyla Şeriat,Tarikat, Marifet ve Hakikat'tir.Her kapının 10 makamı(yükümlülüğü) vardır. Bu kapılar ve makamlar için bkz. Birge J. K. (1991:117-125)

yönetim ihraç kararlarında ve partiyi bir arada tutma girişimlerinde dinsel söyleme başvurmak zorunda kalmış görünmektedir. Nihayetinde Alevi cemaati aralarındaki en büyük anlaşmazlıkları bile kendi dedelerinin önünde ve cemlerinde çözmeyi bilmişler, kadıya, müdderise baş vurmadan birlik ve beraberliklerini bu biçimde sürdürmüşlerdi. Şimdi bütün bunlara karşı nasıl oluyordu da kendi varlıklarına kast eden bu kesime üstelik menfaat karşılığı, para karşılığı destek olunabiliyordu? İşte yeni yönetim, cemaate bu kurumları ve inançları hatırlatarak partinin geleneksel tabanının partiden kopmamasını amaçlamaktaydı.

2.2.2 Sol Ve Alevilik Arası Bir Parti: Kavramlar Ve Semboller "Beş Yol Düşkünü"

Birlik Partisi mensubu beş milletvekilinin 15 Mart 1970'te yapılan üçüncü Demirel Hükümeti bütçe görüşmelerinde "Beyaz" yani "Evet" oyu kullanmaları üzerine partide inanç ile siyasetin karşı karşıya geldiğine yukarıda değinmiştim. Türk siyasal hayatında Birlik Partili beş milletvekilinin tutumlarına benzer örneklere sıkça rastlanılmakla birlikte BP'li milletvekillerinin bu davranışı, partide ve kamuoyunda görülmemiş boyutta yoğun tepkilere ve şaşkınlığa neden oldu. 14-18 Mart 1970 tarihlerinde yayınlanan günlük gazetelere bir bakmak ve ne zaman Birlik Partisi konusu olsa, partinin yalnız bir Alevi Partisi olduğu ve partili beş milletvekilinin Demirel Hükümetine oy verdiğinin hatırlanması ve Parti'nin sadece bu yönüyle bilinmesi de bu tepkilerin ve şaşkınlığın boyutunu ortaya koymak bakımından anlamlıdır.

16 Mart 1970 tarihli Akşam Gazetesi olayı "Birlik Partisi" başlığı altında verirken, haberin alt başlığı "Yüzüne Tükürdü" oldu. Bu başlık altında yazılanlar ise şöyleydi: " (…) CHP'li Elazığ Milletvekili Mehmet Altuğ, "kabul" oyu veren (…) Ali Naki Ulusoy'un yüzüne tükürmüştür. Aytuğ, oylamadan sonra Meclis koridoruna çıkmış, güven oyu verenlerden BP'li Ulusoy'u karşısında görünce: "Utanmıyor musun? Bir yandan İsmet Paşa'nın şeriat tehlikesine işaret eden konuşmasını beğenirsin, bir yandan da bu adamlara güven oyu verirsin? Senin bu hareketinden sonra Hacı Bektaş-ı Veli'nin kemikleri sızlar" demiştir"

Yine aynı tarihli tarihli Cumhuriyet Gazetesi'nde " (…) Alevi-Bektaşi inancında bir "yoldan çıkmak vardır", Yoldan çıkanlar makbul sayılmazlar.(…) Yoldan öıkmak durumuna düşmektense canın bedenden çıkması yeğ tutulur. (…) bir Nesimi'nin dersini yüzdüler de Nesimi Can yine "Yoldan çıkma" durumuna düşürmedi kendisini. Bir Hasan, bir Hüseyin bu uğurda çöl yazılara düştüler. Düştüler ama "Yoldan çıkmadılar" 14.3.1970 tarihli Tercüman Gazetesi de BP'li beş milletvekilini "Beşibirlik" olarak isimlendirdi ve Ulusoylar ve Çınar'ın AP ile menfaat ilişkisini "AP ile yüzgörümlüğü" olarak değerlendirdi.

16 Mart 1970 Vatan Gazetesi ise Genel Başkan Mustafa Timisi'nin "Fiyatlarını bulmuş olacaklar" başlığıyla verdikten sonra "çıkan dedikodulara inanmak gerekirse, mebus pazarında fiyatlarını bulmuş olacaklar" beyanatı ile haberi bitirmekteydi. Birlik Partili beş milletvekilinin AP'ye oy vermesinde menfaat ilişkileri üzerinde duran diğer bir haber de 17.3. 1970 Cumhuriyet Gazetesi'nde yer aldı. "Hz. Ali'yi de sattılar" başlıklı haberde "(…) Din, İman, Allah, Hazreti Muhammed, düzmece demokrasinin oy goygoyunda çoktan satılmıştı. Hazreti Ali de girdi bu sefer işin içine. (…) Düzmece demokraside olmıyacak şey, ve de satın alınmayacak adam yoktur. (…) Kimisinin malını kotaya koyarsın, adam verir oyunu, (…) Kimisinin bankadan krediye ihtiyacı vardır, çekersin bir telefon banka müdürüne, mebus bey kırmızıdan beyaza renk atıverir. (…)Hazreti Ali'yi de kattılar bu komprador oyunu içine… Zavallı Ali, Kerbelada'ki ihanetten bu yana böylesine bir oyuna getirilmemiştir."

Olaya geniş yer veren dönemin basının haberlerinden de anlaşılacağı üzere kamuoyunun şaşkınlığı çok yüksekti. Partilililerden gelen tepkiler ise daha ağırdı. Parti merkezine gönderdiği mesajında Kenan Koçak şunları yazmaktadır:

"Birlik Partisi Genel Başkanlığına

Gazetelerden öğrendiğimize göre beşler parayı bütün manevi değerlerden üstün tutmuşlardır. Bu olay vesilesi ile dede ve zadeganların gerçek yüzü bir daha görünmüştür. Yarınların devrimci Türk halkının olacağı inancı ile beşlerin kovulmasının partimizin yararına olacağını BP Altındağ Gençlik Kolu adına arz ederim." (Beş Yol Düşkünü Birlik Partisi Yayını-1970, s. 45)

Yine aynı konuyla ilgili bir başka telgrafta BP merzifon İlçe İdare Kurulu şunları yazmaktadır:

"Sayın Mustafa Timisi

Partimizin şeref ve haysiyetini hiçe sayan, maddiyatın zebunu olan kimselerle beraber olmayacağımızı bildirir beşlerin hareketini nefretle karşılarız" (Beş Yol Düşkünü Birlik Partisi Yayınları- 1970, s. 47)

BP Bakırköy İlçe İdare Heyeti ise tepkilerini şöyle dile getiriyordu:

"Birlik Partisi Genel İdare Kuruluna

Bu fakir milletin anasının ak sütü gibi helal oyları kendilerine haram olsun. Onlar kendilerini seçenlerin aleyhine işleyen bir düzene evet demekle kapıcı Mehmedin, çöpçü Ahmedin, amele Hasanın oyuna ihanet ettiler. Partimizden bir an önce kovulmalarını istiyoruz." (Beş Yol Düşkünü Birlik Partisi Yayınları-1970, s.49)

BP Adana Merkez ilçe İ.H. üyesi İsmail Elçioğlu Hüseyin Balan'a yönelik olarak öunları yazmaktaydı:

"Sayın Hüseyin Balan

Hani siz Eline, Beline, Diline sadık dedelerin çocukları idiniz? Hani siz bu yola baş koymuş idiniz? Ne oldu? Süleyman Bey'in pazarında ne buldunuz? (Beş Yol Düşkünü Birlik Partisi Yayınları-1970, s.46)

Görüldüğü üzere gerek Alevi cemaatince gerekse de kamuoyunda beklenenin üzerinde tepki söz konusu idi. Söz konusu tepki ilk olarak muhalif bir partinin iktidardaki üstelik kendi içinde bölünmüş bir partiyi desteklemesi ya da Türk siyasal hayatında örneklerine sıkça rastlanılan fakat olumlu da karşılanmayan bu davranışlardan doğduğu gibi bir düşünceye kapılmak olası görünmektedir. Ancak haberlere ve partililerin tepkilerine dikkatle bakıldığında şaşkınlığın ve tepkinin kaynağının daha çok Alevilerin üstelik Alevi dedelerin böyle bir şeyi yapmalarından olduğu görülecektir. Bunun nedenin açıklanması gerekmektedir.

Bu anlamda ilk olarak Alevilikte "düşkünlük" kurumunun ne olduğunu anlatmak gerekli olabilir.

Ansiklopedik anlamıyla "düşkünlük", yol terbiyesine aykırı davranan suçlu kimse olarak tanımlanır (Korkmaz,2003:125) "Alevi toplumunun benimsediği yaşama düzeninin yasakladığı işi yapan kişi düşkün sayılır ve toplum dışı bırakılır." (Bozkurt,1993:126) Kısaca Aleviliğin "eline, beline, diline sahip olmak " ilkesini çiğneyenler düşkün ilan edilir.El, el ile yapılan suçları anlatır. Bel, cinsel yasaktır. Dil, insanın dili ile başkasını incitmemesidir. Düşkünlük, dar kurumunun bir sonucudur. "Dar Bektaşilikte, üyelerini tekke büyüklerinin oluşturduğu cem mahkemesi iken; Alevilikteki görgü cemlerinin varlığı gereği, dar heyeti gibi ayrı bir heyete gerek duyulmamıştır" (Yalçınkaya,1994:95) Alevilikte her evli ve musahibi olan kişi belli aralıklarla, dede huzuruna çıkmak ve görülmek, cem erenlerinden yani ceme katılanlardan rıza almak zorundadır.Düşkünlük, topluluktan yalıtılmak, topluluğun dışına atılmaktır.

Alevilikte düşkünlüğün koşulları çok ağırdır. Düşkünle kimse selamlaşmaz, evine gidip gelinmez, bir eksiği yerine getirilmez. Selamı alınmaz. Bayramda bayramlaşılmaz. Yalnız ölüsü kaldırılır.Yardım edilir. Ancak evine gidildiğinde yemeği yenmez, suyu içilmez. Teselli bulsun diye kırk gün konuşulur, kırkıncı gün boykot yine işlemeye başlar. "Düşkünlük" geçici ve sürekli olmak üzere iki türlüdür. Sürekli uygulanına "yoldan düşme" adı verilmektedir. Yoldan düşme şu suçlardan doğar:1.Kur'an'da evlenilmesi yasak kimselerle evlenmek 2.İkrardan dönmek 3.Zinada bulunmak. "Böylesinin oraları terk etmesinden başka seçeneği yoktur."(Birdoğan,1994:361) Yani kişi yaşadığı coğrafyayı terk etmek zorundadır.Bu duruma düşen kimse artık ömrünün sonuna değin Alevi topluluklarında bulunamaz.

Düşkünlük doğuran bazı suçlar ve bunların cezaları şunlardır: 1.Bilinçli olarak zina edenlere beş yıl düşkünlük 2.Hırsızlık yapan 3 yıl ceme alınmaz. 3.İftira eden bir yıl ceme alınmaz 4.Yalancı tanıklık yapan bir yıl ceme alınmaz. 5.Kasıtlı adam öldüren kesinlikle bir daha ceme alınmaz. Selam verilmez. 6.Bir sorun cem'de dede önünde çözüldükten sonra mahkemeye başvurmak suçtur. Dedenin kararına uymayan kişi bir yıl cem'e alınmaz. 7.Suçsuz yere karısını boşayanlar beş yıl düşkün olur. 8.Kocası

öldükten sonra Alevi ve Bektaşi olmayan bir kadın dinsel törene alınmaz. 9.Rehber kumar oynar ya da sarhoşluk yaparsa düşkün olur. 10.Talip kumar oynarsa bir yıl düşkün olur.[37]

Görüldüğü üzere listede 2 madde dışında genellikle el, dil ve bel ile işlenen suçlar ve cezalar öngörülmüştür. Ancak özellikle 6. ve 8. maddeler topluluğun Sünnilerle olan sınırlarını çizmektedir. Ancak en ağır ceza olan yoldan düşme evlenilmesi yasak olan kişilele evlenildiğinde, ikrardan dönüldüğünde verilir. Burada hemen ikrar verme konusunda Alevilikle, Bektaşilik arasındaki farkları ortaya koymak gerekmektedir.

Alevilikte bir kimsenin Alevi ana babadan doğması Alevi sayılması için yeterliyken, Bektaşilikte bir kimsenin Bektaşi olabilmesi için ikrar vermesi gerekir. Bektaşilik'e girmek için düzenlenen ilk büyük törene "ikrar ayini" adı verilir. ""İkrar ayini"Bektaşi olmak isteyen kimsenin isteğini belirtmesi ve bunu yetkiliye ulaştırması gerekir." (Bozkurt, 1993:185) Bu tören, tarikata giriş nedeniyle düzenlendiği için önemlidir. Bektaşi olmak isteyen kişi kendisine bir rehber bulur. Gerekli yolu, tarikata girmesi için genel işlemleri ondan öğrenir. Rehber durumu tekkenin en büyük yöneticisi durumundaki "baba"ya bildirir ve kişinin tarikata alınmasında bir sakınca olmadığını belirtir. Tarikata girmek isteyen kişi hemen tarikata alınmaz. Bir süre denenir ve tarikat için yetiştirilir. "Tarikat dilinde buna "nasip almak" denir" (Bozkurt, 1993:185)

Nasip alacak kişiye daha sonra tören yapılır. Tören için bir takım hazırlıklar yapıldıktan sonra ""talip" beyaz kefene sarılır. Talibin ölmüş gibi görünmesi, yeni inanç dünyasında dirileceği anlamına gelir." (Bozkurt, 1993:185) Talip, Alevilikte dede dışında kalan genel kitle için kullanılır. Hakkı talep eden anlamında kullanılır. Alevilikte her talibin bağlı olduğu bir ocak (dede kolu) bulunur. Bektaşilikte ise talip, ikrar verip, nasip alan kişiye denir. Törende kefene sarılmış kişiye özetle şu öğütler verilir:

[37] Daha ayrıntılı bir liste için bkz. Bozkurt (1993:127-128)

“ “Erenler meydanında, Pir huzurunda mürşidine teslim-i rıza oldun mu? Yalan söyleme, haram yeme, livata ve zina etme, elinle koymadığın bir şeyi alma, gözünle her gördüğünü söyleme. Gelme, gelme…dönme, dönme…Gelenin başı, dönenin malı…Allah-Muhammet- Ali , oniki İmam, hanedan-ı Ehl-Beyt’e iman ettin mi (…) Hak dediğimizi hak, batıl dediğimizi batıl bildin mi? Tarikat-ı Naciye’den olup(…) Teverra ve teberra’yı kıldın mı? Bu ikrardan dönersen huzur-i mahşerde yüzün kara olsun mu? Allah –Muhammed-Ali, Hünkar Hacı Bektaş Veli ikrarında sahib, kadem eyleye, hü…” (Bozkurt, 1993:185-186)

Alevilikte ikrar törenin karşılığı daha çok “yol kardeşliği” olarak görünmektedir. Alevilikte her ne kadar kişinin Alevi sayılması için Alevi ana badan doğması yeterli görülürse de toplumun doğal üyeliğinden resmi üyeliğine geçiş için her Alevi evli çiftin yol kardeşi tutması istenir. Bununla birlikte Alevilikte “görgü cemi” yapılır. Kişinin “düşkün” olarak ilan edilip edilmeyeceğine bu cemlerde karar verilir. Bu cemlerde kişinin görgüsü yapılır. Bozkurt (1993:187) “ “Görmek” köküne dayanan sözcüğün, dinsel bir terim olarak “görülüp sorulmak” anlamına geldiğini yazmaktadır. Buna göre toplumdaki ergin kişilerin bir yıl içinde yaptıklarının sorgusunu oluşturur. Bu cemlerde, görülmek üzere yol kardeşi olmuş iki aile dede ve toplum önüne çıkarlar. Görgüsü yapılacak kişiler bu cemde dar’a dururlar.[38] Dar; rızalık ve dua almak için dede huzurunda ayak mühürleyerek dikilmektir. Ayak mühürlemek,

“Pir huzurunda ayakta dururken, eller çaprazlanmış olarak omuzlardayken sağ ayak baş parmağının, sol ayak başparmağı üzerine konmuş olmasıdır” (Yalçınkaya, 1994:96) Musahibiyle birlikte dara duran kişi cemaatin ve dedenin önünde canını yol uğruna vermeye hazır olduğunu göstermektedir. Gelenek içerisinden söylemek

[38] Alevilikte “dar”ın Hallac-ı Mansur’dan kaldığına inanılır. Alevilikte dört türlü dar vardır. Bunlar; Dar-ı Hüseyin, Dar- Hallac-ı Mansur, Dar-ı Nesimi ve Dar-ı Fazlı’dır. Dar-ı Fazlı: Yüzüstü yere kapanma duruşuyla temsil edilir. Fazlulah-ı Hurufi gibi yol uğruna başı boyundan kestirmeyi göze alma anlamındadır. Dar-ı Hüseyin, ayak mühürleme yoluyla sembolize edilir. Hz İmam Hüseyin gibi yol uğruna canını başını vermeye hazır olma anlamına gelir. Dar-ı Mansur; asılma duruşuyla temsil edilir. Darağacında asılarak öldürülen Hallac-ı Mansur gibi yol uğruna ölümü göze almadır. Dar-ı Nesimi ise diz üstü duruşuyla temsil edilir. Nesimi gibi yol uğruna postu (deriyi) vermeye, aslmaya hazır olma anlamına gelir. Bu bilgiler, Alevi İslam Din Hizmetleri Başkanlığı / Alevi-Bektaşilikte Terimler-1 (Online) http:// www.cemvakfi.org/blddetay.asp? ID=127 adresinden 16 Aralık 2006 tarihinde indirilmiştir. Ayrıca, Fazlullah Naimi al Esterabadi (1340-1394), Hurufilik, Nesimi ve trajik ölümünün bir anlatısı için bkz. Çamuroğlu (1992)

gerekirse “dar’a duran”ların rehberi dedeye ve törendekilere şöyle seslenir: (…) On İki İmam ve on dört masum pak efendilerimizin dostlarına dost, düşmanlarına düşman olmak kavliyle, hak erenlerin nasihatını kabul, muktezasıyla amel etmek üzere yalın ayak, yüzü yerde sürünerek gelmiş, (…) Hakkı görüp rah-ı hak bilmiş, Nesimi gibi yüzülüp, Mansur gibi asılıp, Fazlı gibi borçtan halas olmak dilerler” (Bozkurt, 1993:188) Bu konuşmadan sonra törende dede, törene katılanlara bu kişilerden bir şikayetleri olup olmadığını sorar. Varsa şikayetler dile getirilir. Haklı haksız istekler dile getirilir. Böylece bu kişiler sorgulanır. Eğer şikayetler varsa dede topluluğun da onayını alarak cezalar verir.

Düşkünlük kurumu genellikle Aleviliğin özgün yargı kurumu olarak görülür. Hatta bu kurum sol, muhalif çevrelerce çoğunlukla “halk mahkemesi” adledilir. Düşkünlük ve buna yol açan görgü sürecininin yalnız bir yargı kurumu olarak ele alınamayacağına Yalçınkaya işaret eder. Yalçınkaya (1994:98)’ya göre “görgü süreci, mahkemeyi aşan bir biçimde, kişinin nefs içinde olup olmadığını sorgular. Ya da nefsiyle kurduğu ilişkinin biçimidir, görgünün sorguladığı.”

Yalçınkaya’nın görüşlerinden hareketle denilebilir ki düşkünlüğün yalnız bir yargı kurumu olarak ele alınması çoğu Alevi dedesi de olan bu BP’li beş milletvekilinin, davranışlarına duyulan tepkinin nedenini açıklayamayacaktır.Bunun açıklanabilmesi için Aleviliğin inanç yapısına ve ahlaki öğretisine bakmak gerekmektedir. Aleviliğin inanç ve ahlaki yapısına bakmak, bu milletvekillerinin davranışlarına duyulan tepkiyi açıklamakla birlikte Alevilikte “nefs”in, “benlik”in, “ben” demenin, benliğe mahkum olmanın neden olumsuzlandığını da ortaya koyması bakımından gerekli görünmektedir. Çünkü milletvekillerine duyulan tepkinin önemli bir boyutu bu kişilerin nefisleriyle ilgili, nefislerine boyun eğmeleri ile ilgili iken diğer boyutu bu nefsin Alevi oluşudur. Esasında bu Alevi olunuşun nasıl algılandığı ve görüldüğü ile ilgilidir. Bunun için de heterodoksinin ne demek olduğuna, heterodoksinin tanrı ve evren tasarımlarının neye tekabül ettiğine bakmak gerekmektedir.

Heterodoxy sözlük anlamıyla kabul edilmiş doktrinlere muhalefet olan, kabul edilmiş dini esaslara aykırı olandır. Aleviliği tanımlamak üzere yukarıda da belirtildiği üzere I. Melikoff tarafından bu anlamıyla kullanılmış ve yaygın olarak ta kabul görmüştür.

Aleviliği tanımlamak üzere kavramı en çok kullananlar arasında Çamuroğlu (1990), Yalçınkaya (1994), Akpınar (1994), Okan (2004), Ocak (2005a) bulunmaktadır.

Aleviliği tanımlamak üzere "heterodoksi" kavramının kullanılışına itirazlar da söz konusudur. 90'ların ikinci yarısından itibaren yükselmeye başlayan itirazlar Birdoğan (1994) Gezik, Timuroğlu'ndan gelmektedir.

Aleviliği heterodoksi olarak nitelemeyen Birdoğan (1994:10)'a göre "Bize kalırsa Alevilik (bir kısım düşünür ve yazarların sandığı gibi) Heterodoksi bile değil. Anadoluya gelen göçebe Türkmen ve Kürt topluluklarının geçmişlerinden gelen kültürlerinin etkileşimde bulundukları başka inançların kimi parçalarını da içine alıp oluşturdukları başlı başına özgün bir inançtır." diyerek Aleviliğin heterodoksi olmadığını yazmaktadır.

Heterodoksi sözcüğünü, Alevilik içinden Aleviliği nitelemek üzere kullanmaya yanaşmayan araştırmacılardan diğer biri de Gezik'tir. Gezik (2004:29) Aleviliği tanımlamak üzere Aleviler hakkında kullanılan "heretik", "heterodoks", "eklektik", "ghulat"(aşırı) benimsemediğini çünkü bu nitelemelerin Sünni İslam açısından bakılarak veya popüler yaklaşımlardan çıkılarak üretildiğini yazmaktadır.Timuroğlu ise, kavramı aykırı, sapkın anlamlarında kullanan F. Köprülüyü eleştirerek bir inanç dizgesini sapkın saymanın bir bilim adamına yakışmadığını, esasında "kaynağında *"hak"* kabul edilen dine ya da mezhebe karşı olan inanca deniyor sapkın" diyerek, bu tür terimlerin kullanılmasının doğru olmadığını yazar. (Timuroğlu, 2004:55)

Heterodoksinin tanrı ve evren tasarımını şçyle resmetmek olanaklı görünmektedir.

"Heterodoksinin en temel savlarından biri ne evrenin ne de kendilerinin, akıl yoluyla belirli bir düzeyin ötesinde kavranamayacağı, belirli bir noktadan sonra söz ya da yazıyla aktarılamayacağıdır." (Çamuroğlu, 1992:68) Çünkü "akıl, tıpkı dil gibi, karşıtlıklar yoluyla işler. Akıl için birbirini dışlayan şeyler vardır. A, A ise B olamaz. Çünkü A. B'yi dışlamaktadır.Bu dışlama ilişkisi, karşıtlar arasında bir mücadeleyi ve hiyerarşiyi de beraberinde getirir." (Yalçınkaya,1994:33)

Mücadele ve hiyerarşi, hep bir düzenlemeyi de gerekli kılar. Bu anlayış Tanrı ile böyle bir ilişki kurar. Yani karşıtlıklara ve düzenlemeye dayalı olarak.Bu ilişkide de hep bir kazanan- kaybeden, bastıran-bastırılan, var-yok kılınma söz konusu olur. Bu tanrı anlayışı doğa ve evreni bir hiyerarşik sistem olarak kurar ve hiyerarşinin en tepesine oturur.Yaratan ve aşkındır. "Dünya ve tanrı ayrı ayrı ve mutlaka karşıt olarak, mücadele içinde vardır.Dünyanın düzeni Tanrı'nın düzenine karşıttır. Bu nedenle, Tanrı dünyanın düzenini kendi düzenine uydurmak için, durmadan müdahale eder" (Yalçınkaya, 1994:34) Peygamberler gönderir, dünyayı bir sınav yerine çevirir. Kendi düzenine uyanları cennetle ödüllendirir, aksi davrananları ise cehennemle korkutur. Ödül ve ceza, bu tanrının dünyayı düzenleme de kullandığı silahlarıdır.Bu tanrı yaratıcıdır, "tüm evreni sadece ve sadece kendi iradesiyle yaratmıştır" (Çamuroğlu:1992:53) Bu biçimiyle de ortaya yaratan ve yaratılan ayrımı çıkar. Üçüncüsü bu tanrı birliğin tek biçimci sembolüdür. Tek doğru O'dur. Cezalandırıcı, kahredici, bağışlayan ve yoğun bir bilinemezlik arkasına gizlenmiştir.

Oysa heterodokside evrende düzenleme ve düzenlenme ilişkisinden söz edilmez. Varlığın kendisi düzendir. Heterodoksinin tanrısı, her şeyin üzerinde ve her şeyden ayrı değildir. Her şeyi yukarıdan düzenleyen de değildir. Düzenleyenin olmadığı yerde düzenlenme ilişkisi de olmayacaktır. Bu tanrı, evrene yayılmıştır. Tüm evrene yayıldığı için de her şeyin üzerinde, her şeyi yukarıdan düzenleyen değildir. Yaratma, yaratılma ilişkisinden söz edilmez. "O, çokluğun ve çeşitliliğin birliğidir." (Çamuroğlu,1992:66) Çeşitlilik içinde birliğin uyumu olduğu için de evrene, insanlara adalet getirme çabası içerisinde değildir. O varlığıyla düzendir.

Bu nedenle kişinin tanrıyla kuracağı ilişkide "kimi potansiyellerini bastırmasını ve yok etmesini gerektirmez. Ya da Tanrıya karşı öznel yükümlülüklerle donatılmamıştır. Böylece namaz, oruç gibi biçimsel zorunluluklar heterodoksu bağlayıcı olmayacaktır." (Yalçınkaya, 1994:35)

Ancak bütün bunlar heterodoksinin "akıl"ı dışladığı anlamına gelmez. Tam tersine, dünyevi olan, verili olan yani tarihsel olan "akıl"la kavranılır.İnsan bunların bilincinde olmalıdır. Ancak heterodoksi bununla yetinmez. Burada hemen şu noktanın belirtilmesi gerekmektedir. Heterodoksinin "dünyevi ile yetinmemesi",

dünyadan vazgeçmesi anlamına gelmemektedir. Yalçınkaya'nın (1994:37) da işaret ettiği üzere, "Bu anlamda, örneğin Alevilikte görülen asketizm, sözcüğün ifade ettiği şeyi söylemez. "Bir lokma, bir hırka" anlayışı dünyadan geçmeyi değil, reel gerçekliliğe teslim olmamayı ifade etmektedir" Bu bir dayatma ilişkisi değil, bilinçli bir tercihtir, bilinçli bir seçimdir. Bu açıdan bakıldığında mülk ilişkilerine yönelik olarak ta bir tutum geliştirilir. Her şeye, her yere yayılan tanrı anlayışı gereği her şeyin bir canı vardır. Bu anlayış, herhangi bir şeye "benim" demeyi engeller. Yalçınkaya'nın (1994:37) da ifade ettiği üzere "benim dediğiniz de, sizin gibi bir candır, bir varlıktır ve bünyesinde Bir'i taşımaktadır. Siz de Bir'siniz, o da Bir. Bu çerçeve içinde, dünya ve nesneler mülk edinilebilecek şeyler olarak görülemez.Böylece, asketik heterodoks bir lokma, bir hırkayı seçer. (…) Bu anlamda asketizm, tarihsel olana bağlanmaya reddiye, tarihsele uyum göstermeye reddiye anlamına gelecektir."

Heterodoksiye göre insan tarihseli aşmalıdır. Çünkü gerçek özgürlük burada başlar. Tarihseli aşarak insanı özgürlüğe ulaştıracak olan "hakikat"e ise insan ancak "aşk"la ulaşabilir. Çünkü akıl ne denli bölücü, zıtlaştırıcı, parçalayıcı ve tasnif edici ise; aşk, tersine o kadar bütünlükçü ve yargısızdır.' (Yalçınkaya, 1994:35) Akıl tarihsel gerçekliğin bilincinde olmaktır. Ancak heterodoksi var olan, kurulmuş olan gerçeklikle yetindiğinde bunun kendisini özgürleştirmeyeceğini bilir. Bu nedenle de kişiden "ölmeden önce ölmek" istenir. Yola kabul edilişte kefen giydirilmesi bunun içindir.Yani kişiden tarihselle sınırlı kalmayıp, gerçek özgürlüğü yani hakikati, Hakk'ı isteyip istemediği, bu yola gireceği zaman buna uyup uymayacağı, zorluklarına katlanıp katlanamayacağı istenir. "Gelme gelme, dönme dönme" derken de bu kast edilir. Bu durum da heterodoksi tarihselin bilincinde, ancak tarihselin kendini özgürleştirmeyeceğini gördüğü zamanlarda onunla uzlaşmazdır. Ona muhaliftir.

Bu çerçeveden bakıldığında Birlik Partili beş milletvekilinin AP'ye oy vermesinin neden bu denli tepkiye yol açtığı açığa kavuşmaktadır. Bu beş milletvekili, tarihselle uzlaşmış, reel gerçekliğe teslim olmuşlardır. Üstelik bunu "yol"u en iyi bilen dedeler yapmışlardır. Bu anlamda geleneğe ihanet etmişlerdir. Dünyevi olana, verili olana teslim olmuş, muhalif kimliğe ihanet etmişlerdir. Yukarıda Alevilikte görgüsü

yapılacak kimseler için rehberin "On İki İmam ve on dört Masum pak efendilerimizin dostlarına dost, düşmanlarına düşman olmak kavliyle" sözlerini kullanması anlamlıdır. Bu Alevilikle Sünniler arasında sınır çizici bir özellik gösterir. Bu sınırı çiğnemek en büyük suçlardan biridir ve bu anlamda bu beş milletvekili bunu yapmıştır.

Tepkilerde, milletvekillerinin parayı bütün manevi değerlerden üstün tuttukları söylenirken, milletvekillerinin dünya malına teslim oldukları, dünya malına tamah ettikleri, nefislerine hakim olamadıkları dillendirilmektedir.

Oysa başta Hz. Ali olmak üzere yol'un kurucuları ve büyükleri bu tutum içerisinde olmamış, kendi varoluş ahlaklarından ödün vermemek üzere ölümü bile göze almışlardır. Örneğin Hz. Ali, dünyevi iktidarla çok yakından ilişkili olmasına rağmen, dünyeviye teslim olmamak, dünyevi bir nesne olmamak için yani kendi varoluş ahlakından ödün vermemek için hilafeti bile istememiştir. Alevilikte, Hz. Muhammed'in kızı Fatma ile evlendiği için Hz. Muhammed'e en yakın, ilk Müslüman, Hz. Muhammed'le bütün savaşlarda birlikte ve Hz. Muhammed'in kendisini vasiyet etmesinden dolayı, Hz. Muhammed'den sonra halifeliğin Hz. Ali'nin hakkı olduğuna inanılır.Hz. Muhammed'den sonra Halife olan Ebu-Bekir, Osman ve Ömer Ali'nin hakkını yemişlerdir. Ancak Ali, Müslümanları çatışmaya sokmamak, Ebu Bekir, Ömer ve Osman'ın halife olmak için yürüttükleri entrikalı işlere bulaşmamak için halifelikten (Alevilikte İmamet[39]) vazgeçmiş görünmektedir. Kendi benliğine hakim olmayı yaşamının merkezi yapmış olan Hz. Ali, halife olduğu dönemde bile mala mülke itibar etmemiş,edenleri de yermiştir.Örneğin Hz. Ali hilafeti döneminde Basra Valisi Osman b.Huneyf'in bir düğüne çağrıldığını ve onun da bu çağrıya uyduğunu duyunca, Valiye şunları yazar: " (…) Huneyfoğlu, Basralılardan bir bölük, duyduk ki seni düğüne çağırmış, sen de hemen gitmişsin. Renk renk yemekler, büyük büyük kaseler hoşuna gitmiş. Oysa ben sanmazdım ki

[39] Alevilikte, Peygamber Hz Muhammed her şeyden önce tebliğcidir. Yani tanrısal bildirimleri insanlara iletmekle görevlidir. Bu görev nübüvvet (nebilik) yapan "nebidir" Alevilikte nübüvvet (Peygamberlik) halkası tamamlandıktan sonra velayet halkasının başladığı kabul edilir. Velayete imamet de denilir. Anadolu Alevileri, velayeti Birinci İmam Ali olmak üzere On iki imam'ın yükklendiğine inanır. Alevilikte imam, Kur'an'ın batıni yönünü açığa çıkaran bilgi yüklü kişidir. Alevilik Felsefesi, (online) http://www.aleviweb.com./forum/ f-felsefesosyolojipsikoloji-11/showthread.php? p=46875 adresinden 17.12.2006 tarihinde indirilmiştir.

yoksulları çağrılmayan, zenginleri davet edilen bir topluluğun davetine icabet edesin" (Ali İbn-i Ebu Talip, 1390H:s.299) Yine yoksulun, kimsesizin yanında yer alan, eşitsizliğe, haksızlığa tahammülü olmayan Hz. Ali'nin bu tutumu şu sözlerine yansımıştır: "Kabilenin ileri gelen şerefli insanları geçim elde edemezken, kötülüklerle donanmış kabilenin başkalarının minnetiyle geçinip nadide kuşların etiyle beslenmektedir." (Hazreti Emir Ali İbn-i Ebu Talib, 1990:196) Bu biçimiyle Ali, Alevilikte her ne olursa olursa olsun ister savaşçı, ister bilge, ister halife nefsine hakim, ahlaki ilkelerinden vazgeçmeyen kişidir.

Bundan 1326 yıl önce yani 2 Muharrem 680 ile, 10 Muharrem 680 günleri arasında, bugün Irak sınırları içinde yer alan Kerbela denilen yerde yaşanan Kerbela Olayı ve Hz. Muhammed'in torunu ve Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in Kerbela'da maiyetindeki çok az insanla, ölümünü bile isteye Şam Valisi Muaviye'nin oğlu Yezid'in yozlaşan yönetimine karşı verdiği savaş, mazlumu, zalimin zulmünden kurtarmak olarak yorumlanmakla birlikte Hz. Hüseyin'in ahlaki tutumundan vazgeçmeyişi olarak yorumlanmaktadır.Hz Hüseyin'in Kerbelaya giderken ölümü göze aldığını, " kendileriyle gelenlerin şehid olacaklarını fakat kendilerine uymayıp kalanların da bir fethe, bir huzura erişemeyeceklerini" (Gölpınarlı, 1979:70) sözlerinden bilmekteyiz. Babası gibi mal mülk ve iktidar hevesinde değildir.Bunu kendisi şöyle ifade etmektedir: "Sen bilirsin ki bu sözlerim, hükmetmeye rağbetimden, mal-mülk elde etmeyi dilediğimden değil; ancak senin dininin yollarını göstermek, şehirlerini mamur bir hale getirmek istediğimden.Böylece de mazlum ve çaresiz kullarının esenliğe ulaşmalarını, emirlerini, hükümlerini yerine getirebilmelerini sağlamak istiyorum"(Gölpınarlı, 1979:65-66)

Nesimi konusunda aktarılan ise yine benzerdir. Nesimi'den tutumundan, fikirlerinden vazgeçtiği halde affedileceği söylenmesine rağmen yanıtının "Siz'in taptığınız şey benim ayaklarımın altındadır deyip", ayağının altında ne olduğu sorulduğunda madeni para göstermesi buna örnektir. Her ne pahasına olursa olsun ahlaki ilkelerinden ödün vermeyen, nefsine hakim olan, dünya malına da teslim olmayan bir geleneğin mirası BP'li beş milletvekili tarafından şimdi ayaklar altına alınmaktadır. Bu Alevilikte varoluş ahlakının çiğnenmesi anlamına gelir. Tanrı evrene yayıldığı için her şeyin bir canı olduğu ve bunun için de mülk edinmeye artık

söylenişi Alevilikte bir gelenek haline alan Bergson'un "Güzel olan ne mahrum edilmek, ne de kendini mahrum etmektir; ama mahrumluk duymamaktır" (akt. Çamuroğlu, 1992:121) biçiminde bir tavır geliştiren Alevilikte, bu beş milletvekili, "ben" demiş, "benim" demiş, dünya malına tamah etmiş ve nefislerinin köleleri olmuşlardır. Oysa Alevilikte "hakikatte ne senindir, ne benim" anlayışı söz konusudur. Bunun yanı sıra "Benlik Alevi Bektaşi düşüncesinde şeytanlıktır. Sıradan bir muhabbette bile, "Ben…Ben.." diyenler yadırganır. Kendini bilen birisi, ağzından kaçırır da "Ben" derse, ardından "Benliğe lanet" diyerek pişmanlığını dile getirip, özür diler." (Pehlivan, 1991:46)

Yalçınkaya (1994:147), "Aleviliğin teosofik bir ahlak sistemi" olduğunu yazmaktadır. Bu Aleviliğin dinsel özellikler göstermediği anlamına gelmemektedir. Yalçınkaya (1994:148)'a göre Alevilik, "ahlaki bir sistemden yola çıkarak, kendisine dinsel bir felsefe oluşturur. Dinsel renkliliği bu çabadan kaynaklanır." Bu görüşe Okan(2004:38) "Alevilik başlı başına bir din olmadığı gibi, din dışı bir nitelik de taşımaz. Ahlaki yönü kuvvetli olmakla birlikte, ahlaki bir sistem değildir" diyerek karşı çıkmaktadır.

"Teosofi"'yi Hançerlioğlu (2004:407) "Hikmeti sofiyye, Marifeti umuru ilahiye, Tassavvuf, İşrakiyye, Hikmeti ilahiye" olarak verdikten sonra sözcüğün *"Teozofi"* biçiminde de yazıldığını ve sözcük olarak "tanrı bilgisi" anlamına geldiğini"tanrı" anlamındaki Yunanca *theos* sözcüğüyle bilgi anlamındaki Yunanca "*sophai"* sözcüklerinden birleştirilerek yapıldığını yazmasına rağmen, Teosofinin ne olduğuna ilişkin daha doyururucu bilgi Yalçınkaya'dan gelmektedir. Yalçınkaya (1994:148-149)'a göre, Teosofinin genel kabulü, " Tanrı'nın doğrudan algılanabileceğidir. (…) Öncelikle tümü varlığın derinliğinde yatan ve sevgi, tefekkür gibi bilinç ötesi durumlar aracılığıyla, dolaysız bağlantı kurulabilen bir gerçekliği varsayar.(…) bu öğretilerde gizlici (okültist) bir eğilim vardır.(…) Teosofi monisttir ve düalizmi reddeder.Gerçeklik tek bir ilkeden, kendini çeşitlilik olarak, çeşitli biçimler olarak dışlaştıran bir ilkeden ibarettir.(…) teosofik inançlarla Asya kökenli inanç ve felsefe sistemleri arasında sıkı bir yakınlık vardır." Bu tanımlara Hançerlioğlu (2004:408)'ndan "özdekçi bilimselliğe yöneliştir"i de eklemek gerekmektedir.

Yine Yalçınkaya (1994:147,150)'ya göre " Alevi öğretisinin tüm unsurları göz önüne alındığında, Aleviliğin müdahale ettiği, düzenlediği, yaptırımlar uyguladığı, kurumlar geliştirdiği alanların özellikle ve öncellikle ahlaka ait alanlar olduğu gözlenir (…) Öğreti ve ahlakın tam olarak çakıştığı nokta, toplumsallığa atfettikleri merkezi ağırlıkta görülür." Bu noktada Alevi öznenin, iktidarla kuracağı ilişki şöyle resmedilebir: "(…) Alevi öğretisi kişiyi iktidar sahibi olmaya çağırır ama bunun gerçekleşmesi için iktidara ulaştığı an, kaybetmeyi göze alabilecek olgunluğa ulaşması gerekir." (Yalçınkaya, 1994:151) Öğretide bu "Dört Kapı" olarak bilinen aşamalarla gerçekleştirilir.

Dünyanın kendi tarihsel koşullarına göre düzenlenmesi olarak görülen şeriat[40] makamından başlamak üzere, kişi sırasıyla ve olgunluk derecesine göre tarikat, marifet ve hakikat kapılarından tek tek geçerek ve yükselerek en üst dereceye çıkar.[41] Hakikate ulaşan kişi insan-ı kamil mertebesine ulaşır yani Hakk'la bir olur.Bu hiyerarşinin en üst noktasıdır. "Bu aynı zamanda mutlak iktidara sahip olunduğu andır ama kaybedildiği an da, bu andır. Çünkü mutlak iktidar olarak, hiyerarşinin en üst basamağında yer alabilmenin şartı kendini turab (toprak) etmektir. Yani, çemberin en altına inme arzusudur" (Yalçınkaya, 1994:151) Alevi öznenin iktidar sahibi olması iktidardan kurtulmasıyla olanaklıdır ve bu, ahlakın ve öğretinin tam olarak çakıştığı, toplumsallığın yaşandığı, toplumsal kurumlar aracılığıyla dışlaştırılır. "Bunun için Alevi öğretisi sürekli toplumsallığı ön plana çıkarır ve

---

[40] Alevilik-Bektaşilikte "Dört Kapı, Kırk Makam" öğretisinde bulunan "Şeriat" kapısı genellikle farklı yorumlara neden olmaktadır. Yukarıda Bruinessen'in Hacı Bektaş Veli'nin yazdığı öne sürülen Makalat adlı eserinde yer verdiği şeriat kapısı nedeniyle, Bektaşiliğin Sünni bir tarikat olduğu çıkarsamasını yaptığına yer verilmişti. Bu tutum kimi Sünni yorumcularda da görülmektedir. Bu kapının varlığından yola çıkılarak Alevilik, Sünniliğe bağlanmak ister. Bu yapılırken Alevilerin şeriat kapısını nasıl yorumladıkları göz ardı edilir. Aleviler, bu kapının varlığıyla var olanı, verili olanı, tarihseli işaret ederler. Yoksa İslamın buyurduğu ve Alevilerce dinin zahiri yanı olarak beliren namaz kılmak, oruç tutmak, hacca gitmek, zekat vermek gibi yükümlülükler ve bu yükümlülüklerin yerine getirilmesi , dünyanın da buna göre düzenlenmesi anlayışı değildir söz konusu olan. Nihayetinde Alevilerin namaza, haca ilişkin görüşleri bilinmektedir. Hatta yine Hacı Bektaş Veli'den (1954:36) yani Makalat adlı eserden örnek vermek gerekirse "(…) Kendi nefsi havasın depelemek Kabe'de kurban eylemeğe benzer" sözü, Aleviliği Bektaşiliği, şeriat kapısından yola çıkarak Sünniliğe bağlama çabalarının iyi niyetli olmadığını hem de asıl varılmak istenen yerin insanın kendi nefsine hakim olması gerektiği düşüncesini ortaya koyması bakımından son derece anlamlıdır.
Alevilikte kişinin hakikate ulaşabilmesi için bu kapıdan geçmesi gerektiği düşünülür. Çünkü bu verili olandır.

[41] Alevi Kimliğinin Oluşumunda "Dört Kapı, Kırk Makam" öğretisinin yeri için bkz. Yalçınkaya (1994:107-115)

kişiye Alevi ahlakını işaret eder. Bu yer yer ahlak ile öğretinin hem buluşma noktası , hem de aynılaşma noktası olarak görünür. Bu yönüyle Alevi ahlakı ve öğretisi (ahlakla aynılaştığı ölçüde) son derece tutucu ve gelenekçidir. Hele hele Aleviliğin doğum şartına bağlandığı koşullarda son derece cemaatçidir"(Yalçınkaya, 1994:152)

Bütün bunlardan çıkarılabilecek sonuç ise Aleviliğin bireyi sürekli ahlaki denetim altında tutuğudur. Toplumsal kurumları aracılığıyla da yani aile, musahiplik, dar ve düşkünlük, dedelik, cemle kişiden bu ahlakı içselleştirmesi beklenir. Bu ahlakı içselleştiremeyen toplumdan dışlanır. Modernizmin kişiyi bireyselleştirdiği, toplumsalın, geleneğin baskısından kurtardığı savıyla da Alevilik "modernizmin karşısında yer alır" (Yalçınkaya, 1994:152) Gelenek modernizmle çatışma halindedir.

Alevilik, inanç ve ahlaki ilkeleri dışlaştırdığı toplumsallıkta, kişiye toplumdan ayrı ve toplumun üstünde yer vermez. Toplumsalın kuruluşunu bozabilecek mekanizmaları dışlar. Kişi iktidar olarak toplumsalın üstüne çıkmaya çalıştığında yani canlı cansız varlıkları nesneleştirmeye çalıştığında evrene yayılan tanrı anlayışı, her şeyin canı olduğu anlayışıyla, kendi üzerinde iktidar olmayı koyarak bunu engeller.Kişi savaşçı olarak toplumun üstüne çıkmaya çalıştığında, nefse hakim olmak ilkesini devreye sokarak bunu engeller. Bunun en güzel örneği Hz. Ali'dir. Hz. Ali'nin, hilafeti hiçbir zaman istemez görünüşü ve hilafet yerine "imamet"in vurgulanması buna yöneliktir. Kişi mal, mülk edinerek toplumun üstüne çıkmaya çalıştığında yine tanrı anlayışını devreye sokar. Her yere yayılan Tanrı ve dolayısıyla da her şeyin canı olduğu düşüncesi mülke ilişkin tavrı belirler. Böylece toplumsallığını sağlar. Bu biçimiyle de toplumsallığını kurar ve kurumları aracılığıyla da bunu denetler. Kişiden toplumsallığı bozabilecek işler yapmasını istemez.Bu biçimiyle de Alevilik inançları ve ahlaki öğretisiyle Foucault'nun yaklaşımıyla makro ve mikro iktidar anlayışlarını dışlamaya çalışır. Makro iktidar olarak beliren devlet halihazırda dışlanır. Günlük yaşamın her alanına nüfuz eden, her yerden üreyen ve yayılan iktidarı yani mikro iktidar odaklarını da inanç ve ahlak ilkeleriyle ve bunların dışa vurulduğu toplumsal kurumları, toplumsallığıyla yok etmeye çalışır. İnanç ve teosofik ahlak sistemi iktidar konusunda çakışarak, iktidar pratiklerini ve noktalarını parçalamaya yönelik olarak belirir.

İşte geleneğin bu biçimiyle kurulmuş olması dolayısıyla da BP'li beş milletvekiline karşı bu denli yüksek tepki söz konusudur. Üstelik Ulusoylar'ın dede oluşu ve dedelerin de gelenekte kendi varoluş ahlaklarından dolayı (soydan yürümesi hatırda kalmak şartıyla) bağlayıcı olması bu işi büsbütün güçleştirmektedir. Halihazırda bu dedeler dünyeviye bürünmüşlerdir ve bu da yaralayıcı olmakla birlikte, bağlayıcılıklarının kayboluşuna işaret eder.

Buraya kadar anlatılanları en iyi özetleyen ve durumu en iyi anlatan telgraf, Burdur İl Başkanı Kadri Gezer'in sözlerinde ifade bulmaktadır: "Beşlerin davranış şekli ile evimizden çıkamaz, insan yüzüne bakamaz olduk" (Beş Yol Düşkünü, Birlik Partisi Yayınları-1970, s.50)

Yalçınkaya'dan hareketle anlatılan bu konular Alevilikle ilgili olarak son derece önemli bir noktayı da ortaya koymaktadır. Alevilikle ilgili yapılacak çalışmalarda veya tespitlerde, siyasetle olan ilişkisinde Aleviliğe ait inanç ve ahlaki yapı göz önünde bulundurulmadığı ya da yok sayıldığı durumlarda konuyla ilgili doyurucu açıklamalar yapmak mümkün görünmemektedir. Örneğin sırf tarihsellikle sınırlı kalındığında Birlik Partili bu beş milletvekiline kamuoyunun ve partililerin şaşkınlık ve tepkilerinin neden bu denli yüksek olduğunu açıklamak olanaklı görünmemektedir. Bunun için Aleviliğin inanç ve ahlaki boyutunun ne olduğu, iktidarı dışlayıcı mekanizmaların bu ikiliyle nasıl harekete geçirildiğinin bilinmesi gerekmektedir. Sonuçta bu tarihselin dışlandığı anlamını taşımamakta, fakat yalnız tarihsellikle sınırlı kalınmaması görüşünü barındırmaktadır.

2.2.3 Kimlik Ve Sol İlişkisi

Kent politikasında siyasal güçlerin oluşumunu sınıf ve cemaat üzerinden tartışan Zubaida'ya göre (1994:143), bunlar "toplumsal dayanışmalardan" doğmaktadırlar. Zubaida, siyasal güçlerin oluşumuna ilişkin olarak aynı yerde görüşlerine devamla, siyasi güçlerin, ortak çıkar veya geleneksel bağlılıklar ve bağlar ya da bunların bir karışımı temelinde gelişen toplumsal dayanışmalar olarak oluşturulduklarını yazmaktadır. Yine yazara göre,(a.g.e.s.143) siyasi güçlerin oluşumu farklı ve

değişen toplumsal dayanışma temellerine bağlı olup, bu farklılıklar ve değişiklikler genellikle devletin yapısı ve politikaları da dahil siyasi ve ekonomik konjonktürdeki değişikliklerden kaynaklanmaktadır.

Zubaida'nın bu görüşlerinden hareketle denilebilir ki kent politikasında Alevi cemaatinin, modern devlete özgü örgütlenme modelini kullanarak yani bir siyasal parti biçiminde siyasal güç olarak belirmesi ve bu partiyle, parti dışında kalan Alevilerin sola yönelmesi, 1960 ve 1970'li yılların Türkiyesi'nde meydana gelen bir dizi siyasal ve ekonomik gelişmelerin bir sonucudur. Bu görüş, "Alevilerin solcu, Aleviliğin ise sosyalizm olduğu"na dair ileri sürülen ve sol ve sosyalizmi Aleviliğin özü olarak gösteren özcü savın aksine, bir kimlik olarak Alevilerin sol ve sosyalist oluşunu, Aleviliğin özünde değil de sosyo-politik konjonktürün bir ürünü olduğunu içermektedir.

Sünni İslamın altmışlı yılların ortalarından itibaren siyasette etkisini arttırması ve yetmişli yılların ortalarından itibaren Türk-İslam sentezine bürünmesi, siyasi ve ekonomik imtiyazlardan yoksunluk, kentleşme biçimleri, yirminci yüzyılın ikinci yarısında Alevilik ve sol ilişkisini belirleyen etmenler olarak görünmektedir.

Osmanlı dönemindeki Sünni İslam egemenliği Cumhuriyet döneminde de devam etti.Tek parti döneminde (1925-1945) Lewis'in (2004:398) kullandığı biçimiyle uygulanan "militan laiklik" anlayışı, çok etnili çok dinli bir imparatorluktan, savaşlarda Hıristiyan nüfusun yoğun olarak yaşadığı toprakların kaybıyla, Müslümanların yoğun yaşadığı Anadolu'nun elde kalması ve bu kesimde Türklükten ziyade İslamın baskın olması, buna karşılık "Mustafa Kemal'in varolmayan, farazi bir varlığı, Türk milletini ayağa kaldırarak ona hayat vermesi" (Mardin, 2005:62) projesiyle, İslamı, kollektif bellekte ikinci plana itip, milli kimlik olarak Türklüğü ön plana çıkarmaya yönelikti. Bunun için devletin, eğitimin, hukukun, İslami kurumlar ve dinsel simgelerin ve toplumsal yaşamın üstüne gidilerek bir dizi laikleştirici reformlara girişildi.

İlk etapta Sünni İslamın kurumlarına ve simgelerine yönelik olarak algılanan ve bu nedenle Alevilik üstüne yapılan çalışmalarda Alevilerin, Cumhuriyet döneminde rahata erdiği kanısını uyandıran bu laikleştirici reformlar esas olarak Aleviliğe de

yönelikti. Bunu Kasım 1924'te tarikatların kapatılması kararında izlemek olanaklı görünmektedir. Kasım'da Meclisten geçen kararnameler ile tarikatlar dağıtılıp, yasaklanır, mallarına el konulur, ibadet ve törenleri yasaklanırken ilan edilen durum Lewis'in (2004:407) de aktardığı üzere bundan sonra Türkiye'nin "*şeyhler, dervişler, müritler, dede, seyyid, çelebi, baba, emir, nakip, halıfe, falcılar, büyücüler, üfürükçüler, muskacılar*" ın ülkesi olmayacağıydı.

Dedeliğin, babalığın, seyyidliğin, çelebiliğin yasaklanması Alevileri etkiliyordu. Çünkü bunlar, Alevilik ve Bektaşiliğin önemli toplumsal kurumlarını, dini ve ruhani önderlerini oluşturmaktadı. Aleviler, bu yasaklamalar karşısında bundan sonra törenlerini dedelerin ve babaların önderliğinde gizli gizli yapacaklardı. Bütün bunlarla birlikte Cumhuriyet döneminde daha çok Sünni İslamın esas alındığını gösteren şey, 1924 yılında kaldırılan Şeyhülislamlık makamı ve Şeriye ve Evkaf Vekaleti'nin yerine Diyanet İşleri Reisliği ile Evkaf Umum Müdürlüğü'nün kurulmasıydı.

Zürcher'in (2004:272) de belirttiği üzere " bu müdürlüklerin kurulmuş olması, Kemalist laiklik anlayışının pek o kadar da devlet ile dinin ayrılması anlamına gelmediğini, ama devletin din üzerindeki denetimi anlamına geldiğini" açıkça göstermekteydi. Bununla birlikte Diyanet İşleri Başkanlığı İslam'ın Sünni mezhebine göre örgütlenmişti ve Alevilik yok sayılmıştı. Dolayısıyla da her ne kadar Cumhuriyet döneminde Türk milletine dayalı bir ulus devlet inşa projesinde din ikinci plana itiliyor ve buna uygun reformlar uygulanıyor idiyse de din, devletin kontrolünde Sünni İslam olarak benimsenmişti. Bu Türk milliyetçiliğinin teoricisi Ziya Gökalp'in görüşlerine uygundu. 1918 tarihli Yeni Hayat'ta yer alan Ziya Gökalp'in şiirine eserinde yer veren Lewis, (2004:411) bu şiiri şöyle aktarmaktadır: "Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur/ Köylü anlar ma'nasını namazdaki duanın…/ Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur, / Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Hüda'nın./ Ey Türkoğlu, işte senin orasıdır vatanın!" Cumhuriyet döneminde uygulanan Türklük ve din ilişkisi Ziya Gökalp'in bu görüşleriyle uyumluydu.

Çok partili siyasal hayata geçildikten sonra laiklik anlayışından ödünler verilmeye başlandı. 16 Ocak-27 Ocak 1947 tarihinde yapılan CHP Büyük Divanı'nda okullarda din öğretimine izin veren karar çıktı. (Ahmad;1996:35) Okullarda okutulacak din dersi kitabı, "yıllarca sükuttan sonra şimdi yeni bir hayata filizlenen" (Lewis,2004:413) Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı temsilcilerinden kurulu bir karma komisyon tarafından hazırlandı.1949 yılında Ankara Üniversitesi bünyesinde İlahiyat Fakültesi "ciddi dini eğitim görmüş adam kıtlığı" (Lewis,2004:414) boşluğunu doldurmak üzere tekrar açıldı. 1949 yılında türbelerin yeniden açılmasına izin verildi. (Zürcher, 2004:339) "1933 başlarında çıkarılmış olan bir emir, fiilen yasaklamamakla beraber, Arapça ezanın yerine Türkçesini" (Lewis, 2004:411) koymuştu. 1950'li yıllara gelindiğinde "Arapça ezan yeniden yasallaştırıldı (ve bir anda ülkenin bütün camilerinde benimsendi)" (Zürcher, 2004:339) Bütün bunlar Sünni İslama yönelikti. Alevilik lehine herhangi bir uygulamayı içermemekteydi. DP'nin iktidarda olduğu 1950-1960 arası dini siyasal amaçlar için kullanılmış olsa da "Cumhuriyetin laik niteliğini giderek zayıflatmış oldukları doğru değildir" (Zürcher, 2004:338)

İktidara geldikten sonra Demokratlar, Müslüman halkın duygularına ödün verme siyasetini sürdürdüler ama bir yandan da Kemalist laiklik aleyhtarı eğilimlerle (Atatürk'ün büst ve heykellerini parçalayan Ticani eylemcilere yönelik tutuklamalar, Atatürk'ün hatırasına hakaret edenlere karşı çıkarılan yasa, v.b gibi) mücadele ettiler. 1950'li yılların ortalarından itibaren imam hatip okulları, camilerin ve dini yayınların, tarikatların sayısında artış söz konusu oldu. 1960'lı yılların ortalarından sonra ticari kapitalizmden sanayi kapitalizmine dönüşüm geçiren Türkiye'nin sorunlarıyla baş edemeyen iktidarların İslamı kullanmaya başlamaları, "yetmişlerde politik İslamı temsil eden MSP'nin" (Ahmad, 1996:383) önce sosyal demokrat CHP ve ardından AP ve diğer sağ partilerle yaptığı koalisyon ortaklıkları, yine yetmişli yılların ortalarından itibaren "Türkiye'nin İslami kimliğine Arap-Osmanlı bağlantısının bir devamı olarak saldıran neo-faşist Milliyetçi Hareket Partisi"nin (Ahmad, 1996:384), İslami bir yüz takınmaya başlaması siyasete İslamın egemen olmasına neden oldu.

Ahmad (1996:383,384), "MSP'nin başarısının politik İslama o zamana kadar kamunun gözünde yoksun olduğu bir meşruluk sağlayarak dramatik bir itilim verdiğini," Türkçülük ile İslam arasındaki çelişkileri Türk-İslam sentezi biçiminde uzlaştıran Aydınlar Ocağı'nın ise .sağ partiler arasında işbirliğine yol açacak bir ideolojik çerçeve" oluşturduğunu yazmaktadır. Aydınlar Ocağı'nın Türk-İslam sentezi, MHP'ce benimsendi. Böylece Türk siyasal yaşamında 1960'ların ortalarından itibaren giderek artan bir oranla İslami ifade tarzı egemen olmaya başladı. Bu duruma Alevilerin ve Kürtlerin ulusal siyaset sahnesine dahil olmasıyla Sünni Türklerin geleneksel belirleyici konumlarının tehdit altına girmesi de neden olmuş görünmektedir. Bu görüşü Mardin ileri sürmektedir. Mardin, Alevilerin Birlik Partisi ile siyasete girmesiyle Sünni Türklerin geleneksel konumlarının tehdit altına girdiğine işaret etmektedir. BP'nin kurulmasıyla Mardin (2005a:124)'e göre "bu Alevi etkinliği ışığında, 1970'de Sünni bir siyasal partisinin kurulması şaşırtıcı değildir." Mardin'in belirttiği parti MSP'yi önceleyen, Anayasa Mahkemesi'nce Siyasal Partiler Kanunu hükümlerine aykırı hareket ettiği gerekçesiyle 1972'de kapatılan Milli Nizam Partisi'dir.

MSP'nin içinde yer aldığı üç koalisyonla iktidar paylaşımı, politik İslamın meşruiyetini güçlendirdiği gibi "Erbakan ve partisine, taraftalarına ve destekçilerine dağıttığı büyük bir patronaj elde etmesine" neden oldu. (Ahmad, 1996:383) Özellikle 1974-1977 yılları arasında kurulan, AP, MSP, MHP, CGP ve DP'den ayrılan bazı bağımsızlardan oluşan ve kendini Milliyetçi Cephe diye ilan eden koalisyon hükümeti döneminde MSP, kabinedeki en önemli bakanlıklardan bazılarını elinde tuttu. Ahmad, (1996:383) Erbakan'ın sürekli elinde tuttuğu Başbakan Yardımcılığından ayrı olarak MSP'nin elinde tuttuğu bakanlıkları şöyle saymaktadır: "Devlet, Adalet, Ticaret, Gıda-Tarım ve Hayvancılık, Sanayi, İçişleri, Bayındırlık, Çalışma, Sanayi ve Teknoloji, Orman, İmar ve İskan" MSP, bu bakanlıkları elinde tutarak kilit görevlere adamlarını yerleştirdi. Aynı hükümet döneminde Zürcher (2004:383) polis ve güvenlik güçlerinin, Türkeş'in MHP'sine tahsis edilmiş hale geldiğini yazmaktadır.

Bütün bunlardan ortaya çıkan sonuç, 1960'lı yılların ortalarından itibaren ulusal siyasete Alevi cemaatinin de girmesine rağmen, İslamın ve cemaat açısından

bakıldığında Sünnilerin hakim olmasıdır. Bu durum da Alevileri siyasi imtiyazlardan yoksun olma durumu ile karşı karşıya bırakmış görünmektedir. Cemaatçi siyasetin geleneksel manzarası ise siyasi ayrıcalıklardan, hükümet ve otoriteden yoksun kılınmaları ise tarihsel olarak oluşmuş muhalif siyasal kültürü harekete geçirerek Alevileri daha çok muhalif hareketlere yöneltti. Bu muhalif siyasette Aleviler, daha çok radikal çözümleri tercih ettiler. Modern siyasi ideolojilerden sola, özellikle de sosyalist parti ve örgütlere yöneldiler. Birlik Partisi de bu mecrayı sola kayarak izledi.

Bu dönemde Türk solunun, ajitasyon, taraftar toplama, sendika örgütlenmeleri ve genel propaganda etkinliklikleriyle birlikte, Aleviliğe ait kurumları, inançları, ritüelleri, mitleri, Alevi azınlığı politize etmek üzere yeniden yorumlayarak, Alevi entelijensiyası ile birlikte bilinçli bir çaba harcadıklarına yukarıda değinmiştim. Alevilerce "Zulüm ve Haksızlık" olarak nitelendirilen Kerbela Olayı da benzer şekilde yeniden gündeme getirildi. 1960'lı yılların ortalarından itibaren başlayan ve 70'lerin sonlarında kitlesel katliamlara dönüşen saldırılar, Kerbela Olayı'nın Alevilerde başlarına gelenlerle bir tutulmasına neden de olmuş olarak görünmektedir.1967'de Maraş-Elbistan'da Aşık Mahsuni ve Osman Dağlı gibi ozanların da katıldığı bir halk konserinde Alevilere yönelik saldırılar,[42]1968'de Malatya ve Hekimhan'da meydana gelen olaylar[43] yine Maraş'ta 19 Aralık 1978'de başlayan resmi rakamlara göre 105 diğer kaynaklara göre ise 111 kişinin öldüğü 118 kişinin yaralandığı, bir çok ev ve işyerinin tahrip edildiği Alevilere yönelik saldırılar ve Maraş olaylarından önce yine 1975'te Elazığ'daki olaylar, 3-4 Eylül 1978'deki Sivas'ta 9 kişinin ölümü, 100 kişinin yaralanması, bir çok ev ve işyerinin tahrip edildiği saldırılar ve 2 Temmuz 1993 tarihinde Sivas'ta meydana gelen toplu kırım, Kerbela mitinin bilinçlerde bu olaylarla yorumlanarak yeniden canlanmasına ve Kerbela ile koşutluk kurmalarına neden olmuştur.

---

42 Ozan Emekçi ile Söyleşi'den. Emekçi, bu söyleşide 1967'de Elbistan olaylarında Alevi solcu evlerinin tahrip edildiğini, amcasının sokaklarda sürüklendiğini ve sakallarını yolduklarını aktarmaktadır. Bkz. "Ozan Emekçi: Maraş Olaylarında 20 Yakınımı kaybettim" Yaz. Yılmaz Demir, 22.05.2005, http://www.alevi.com/haberler

43 Bkz. http://www.kürecik.com./content/view/92/2/ veya http://www.aleviyol.com

Alevilere yönelik saldırılar ve ölümler, Hüseyin'in trajik ölümüyle karşılaştırılmıştır. Saldırılarda, insanların anne, baba veya kardeşlerinin kendi gözleri önünde öldürülmeleri, Hüseyin'in ölmeden önce kendi gözleri önünde ve kucağında çocuğununun oklanarak vurulması gibi. Hüseyin, erdem ve faziletin, kötünün karşısında iyiliğin sembolüdür. O ne olursa olsun doğru bildiği yoldan şaşmamıştır. Kufelilerin O'na ihanet etmesine rağmen O yine de "yol"undan, dedesinin ve babasının gittiği doğru yoldan ayrılmamıştır. Her fırsatta kitlesel katliamlara varan saldırılara uğrayan Alevilerin Kerbela Olayı'nı ve Hz. Hüseyin'in başına gelenleri, belleklerinde canlı tutmaları doğaldır.

Hem Hz.Ali hem de oğlu Hüseyin onlara "şey"leşmiş dünyada, adalet, eşitlik ve doğruları için kendisinin ve yakınlarının ölümünü bile göze alanları hatırlatmaktadır. Bu onlara içinde yaşamakta olduklara koşullara bir gerekçe ve meşruiyet sağlamaktadır. Bu haldedirler çünkü doğru bildiklerinden, adaletten, eşitlikten ayrılmamışlardır. Eğer mal, mülk, servet ve benzeri sevdasında olsalardı bunu yaparlardı. Ancak onlar daha çok doğrunun, eşitliğin, insanca yaşamanın peşinden gitmektedirler. Siyasi ve ekonomik imtiyazlardan yoksunluk, düşük sosyo- ekonomik yaşam düzeyi karşısında çalışıp didinmesine rağmen bunlarla baş edemeyen ve bunlara bir anlam da veremeyen bireylerin, varoluşlarına ilişkin bu tür mekanizmaları harekete geçirmesi son derece doğaldır. Özdeşim kurulan bu olaylar ve kişiler, onlara bir özgüven ve savunma, mücadele duygusu vermekteydi. Eşitlik, kardeşlik, insanca yaşama, herkesin kardeş olduğu bir yaşam tasarlayan ve bunun için gerekirse ölümü bile göze alarak sonuna kadar mücadele etme söylemine sahip "sol" ile bu anlamda Aleviliğin kader birliği yaptığı noktalar açık görünmektedir.

Bu yıllarda sol ve Alevi aydınlarınca, Aleviliğin nasıl "sol" bir söylemle kurulduğuna ilişkin olarak şu de örnek verilebilir: "(…) Bu ilk Aleviler, bir tek sofrada (Kabede kurulan sofrada) yemek yiyen, bir tek koğuşta (Kabe'deki sofrada) yatan, özel evi, mülkü parası bulunmayan bir dini ilkel sosyalist hayat yaşayan kişilerdi. Genellikle bunlar Habeşistan'dan, İran'dan…Medine'ye göç edenlerle, azad edilmiş kölelerdi. Ammar, Bilal, Selman, Ebuzer, İbn-i Mesud…gibi" (Nesimi, 1971a:23) Bilindiği üzere koğuş, komünal yaşam, mülkiyetsizlik, kölelik vb sola ait kavramlar ve kelimelerdir. Alevilikte mülkiyete ilişkin olarak yaklaşımın mülksüzlük

değilde, mülkün esiri olmamak biçiminde yorumlandığı da bilinmektedir. Dolayısıyla da bu ortak algılamaya ilişkin kavramlar, bu iki kimliği bir araya getirmektedir.

Burada Ocak (2005:47) "Aleviliğe ilişkin olarak "bu heterodoks İslam'ın bu senkretik ve mistik karakterinin dışında, çok önemli diğer bir özelliğinden daha bahsetmek lazımdır" demektedir. Ocak'ın işaret ettiği bu önemli özellik bu heterodoks İslam'ın "ihtilalci mehdici bir ideolojiyi (messiannisme revolutionnare) özünde barındırmasıdır" (Ocak 2005a:47) Ocak, aynı yerde bu karakterin büyük bir olasılıkla eski Mezopotamya kökenli İran mesiyanik kültürünün bir katkısı olabileceğini söylemekte ve daha sonra 9. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmış "*ihtilalci Mehdici* idelojiyi yansıtan tipik *Mesiyanik"* isyanları saymaktadır.

Bilindiği üzere sosyalist hareketlerde de " bir ihtilalci, bir kurtarıcı" motifi yoğun olarak bulunmaktadır.Dolayısıyla da bu iki yaklaşım arasındaki bu ortaklık da Sol ve Aleviliği birbirine yaklaştırmış görünmektedir. Ayrıca yukarıda teosofi konusunda, teosofinin, özdekçi bilimselliğe yönelişin öncüsü olarak görüldüğü belirtilmişti. Sosyalizmin de maddeci, mayeryalist bir felsefeye sahip olduğu düşünüldüğünde, bu yakınlaşmanın nedenleri ortaya çıkıyor görünmektedir.

Alevilerin solla ilişkisini belirleyen diğer bir etmen ise kentleşme biçimidir. 1950'li yıllardan itibaren başlayan hızlı kentleşme Alevileri de etkiledi. Yurt içi ve dışına başlayan kırdan kente göç, kentlerde Alevilerin bir arada yaşadıkları mahallelerin doğmasına neden oldu. Sınıf, statü, hizmetler ve konfor bakımından mekansal tabakalaşmaya dayalı modern kentlerde Aleviler, çoğunlukla gecekondu mahalleri de dahil olmak üzere Sünnilerle aralarındaki sınırı korumak üzere adeta Alevi kolonileri oluşturdukları mahalleler kurdular. Elazığ'da Fevzi Çakmak mahallesi, Sivas'ta Alibaba ve Gökçebostan mahalleleri, Erzincan'da Cumhuriyet mahallesi, bu mahallelere örnek olarak verilebilir. Altmışlı ve yetmişli yıllarda bu mahalleler, sol siyasi seferberlik açısından önemli rol oynadılar.

Bu mahallelerde oturan ve çoğunlukla yoksul olan Alevilerin tümünün solcu, sosyalist ya da komünist olduklarını söylemek doğru değildir. Fakat, aynı şekilde, sosyalist ya da komünistlerin bu bölgelerin dışına atılmasına yetecek bir düşmanlık

da duymadıkları söylenebilir. Ayrıca bir çok solcu ve sosyalistin, komünist eylemcinin bu mahallelerde oturan ailelerin mensupları ya da akrabaları olduğunu belirtmek gerekmektedir. Bununla birlikte bu mahalleler, Alevi olmalarından dolayı, uzun bir gizli örgütlenme ve yönetime güvenmeme geleneğine sahiptirler. Gizli örgütlenmeye uygun bir ortam sağlayan dar sokaklar, içiçe geçmiş evlerden oluşan bir şehir örgütlenmesi ve mimarisine sahip bu mahalleler, siyasal şiddetin hüküm sürdüğü yetmişli yıllarda sosyalist ve komünist eylemcilerin Sünni ya da Alevi olsun kaçıp sığındıkları yerler olmuştur. Seksenli yıllarla birlikte bu mahallerin çoğu, hükümetlerce büyük cadde, bulvar ve meydanlar açılarak yıkılmıştır. Böylece de muhalefetin odaklandığı merkezler yok edilmeye çalışılmıştır. Ancak varlığını sürdüren mahalleler söz konusudur. İstanbul'daki Gazi Mahallesi buna bir örnektir.

Buraya kadar anlatılanlardan Alevilik ve sol ilişkisinin nasıl biçimlendiğini ortaya koymaya çalıştım. Türkiye'de Aleviler genellikle sol ve sosyalist ya da bunlara eğilimli olarak bilinirler. Bu durum daha çok altmışlı ve yetmişli yılların siyasal, toplumsal ve ekonomik konjonktüründe biçimlenmiştir. Ulusal siyaset ve ekonomi sahnesinde imtiyazlardan yoksun olma, Alevilik ve sol ilişkisini açıklamada önemli bir ağırlığa sahiptir. Ancak yeterli değildir. Aleviler de dahil kent yoksullarının ve işçi sınıfının siyasallaşmasında sosyalist partilerin, örgütlerin yaptıkları çalışmalar da son derece önemlidir. Bu anlamda TİP'in kurulmuş olması, üniversitelerde Fikir Kulüpleri Federasyonu'nun etkinlikleri, bu federasyonun 1968'de kısaltılmış adıyla Dev-Genç diye bilinen Devrimci Gençlik örgütüne dönüşmesi, yetmişlerde sadece silahlı propagandanın ve silahlı gerilla mücadelesinin devrimi getirebileceğine inanan TKP-ML, TİKKO, Deniz Gezmiş'in THKO'su ve Mahir Çayan'ın THKP'sinin varlığı, yaptıkları ajitasyon, taraftar toplama, sendika örgütlenmeleri ve genel propaganda çalışmaları anlamlıdır.

Fakat Alevilik ve sol ilişkisinin açıklanmasında, sınıf ve sınıf temelli örgütler, hikayenin yalnızca bir yönünü oluşturur. O halde geriye özel anlamda cemaatin kendisinin sorgulanması kalmaktadır.

Yukarıda Alevilerin homojen bir yapı arz etmediklerini, heterojenliğin geniş siyasi anlayış ve eğilim farklılıklarına yansıdığı üzerinde durmuştum. Bunu anlamak için

özcü yaklaşımların nasıl bir Alevi kimliği inşa ettiklerine ve bu kimlik üzerinden Aleviliği siyallaştırdıklarına bakmak yeterli olacaktır. Ya da Türkiye Birlik Partisi'nden örnek gösterilecek olursa Partinin bir dönem Genel Başkanlığını dahi yapmış H. Balan, S. Demirel'in AP'sini desteklemekten geri durmaması, yine Birlik Partisine güç katsın diye partiye davet edilen K. Ulusoy ve H. Balan'ın liberalizme ve sosyalizme karşı olduklarını ilan eden Güven Partisi'nden gelmeleri ilk elden bu siyasal çeşitliliğe örnektir. Bu örneklerin sayısı artırılabilir. Bozarslan (2005:15), "İzzettin Doğan'ın babası(nın) Menderes'in Demokrat Partisi'nden" olduğunu "uğradığı hayal kırıklığına rağmen daha sonra, Adalet Partisi'ne katıl"dığını "oğlunun biyografisi"nin ise daha ilginç olduğunu yazmaktadır. "İzzettin Doğan, siyasi kariyerine 12 Eylül sonrasında, solda değil; ama dönemin en sağcı partisi olan generallerin Milliyetçi Demokratik Partisi'nde başladı." (Bozarslan, 2005:15)

Bilindiği üzere İzzettin Doğan CEM Vakfı'nın kurucusudur ve kamuoyunda Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Alevilerin de temsil edilmesini istemek ve dönemin Tansu Çiller hükümeti'nin neredeyse 3 milyar vermeyi kararlaştırdığı kişi olarak ünlenmiştir. Yine bu siyasal çeşitliliğe örnek olmak ğzere Türkdoğan'ın (2004) verdiği bilgilere dayanarak Batı Anadolu Alevilerinin daha çok Türk milliyetçi ideolojisini benimsediği söylenebilir. Buna karşılık Dersimli Alevi Kürtlerin, Ankara'ya karşı geleneksel muhalefetini açıklayan "tenkil" (Dersimi, 2004) harekatı da bu siyasi çeşitliliğe örneklerdir.Bunların dışında Aleviler arasında da bir çok kesimde olabileceği gibi siyasi olmayan, siyasete ilgisiz kişiler de bulunmaktadır. Ancak Alevilik hakkında vurgulanması gereken gerçek, belirli karakteristik eğilimlerinin varlığı değil, genel katılım açısından da siyasetteki etkinliklerinin boyutudur. Sola, sosyalizme, komünizme eğilimli olduklarını söylemektense, siyasete ilgileri olduğunu söylemek daha doğru olur.

Burada söz konusu olan bir siyasal kültürdür. Bu, dini ortodoksiden ve yönetici otoriteden farklılığa, bazen muhalefet ve direnişe, gizlilik ve farklı ses çıkarmaya dayalı siyasi kültürün mekanı, kentleşmeyle birlikte mahalleler oldu. Bu siyasi muhalif kültürün kaynağı ise 9. yüzyılda, İran'da Abbasi Halifelerine karşı ortaya çıkan toplumsal-dinsel halk hareketi Babek İsyanı'ndan başlamak üzere, Karmatiler,yine 13. yüzyıldan itibaren Anadolu ve Balkanlar'daki merkezi

yönetimlere karşı gerçekleştirilen bir takım dini-sosyal halk hareketleri, 13. yüzyılda Selçuklu Anadolu'sundaki Babailer isyanı, 15. yüzyılda Balkanlar'daki Şeyh Bedrettin İsyanı ve nihayet 16. yüzyıl Anadolu isyanlarının bir kısmı idi.

Bu siyasi kültürün siyasi güç olarak belirişi de yukarıda açıklamaya çalıştığım tarihsel konjonktürdeki bir çok unsurdan kaynaklandı. Bu aynı zamanda bu siyasi kültürün bizatihi bir siyasi güç olmadığı anlamını da gelmektedir. Yani bu siyasal kültür, siyasete verili, hazır olarak belirmez. Bu siyasi kültürün siyasal güce dönüşmesi bizzat siyasal süreç içerisinde oluşur. Belirli tarihi konjonktürlerde bu kültür, siyasi güçlerin oluşumunda önemli bir unsur haline gelebilir. Örneğin sol ve sosyalizm gibi modern ideolojilere dayalı siyaset, destek ararken bunu geleneksel himaye veya ilksel dayanışma ağlarına yani cemaat ilişkilerine dayanarak yapabilir ya da bunları harekete geçirir. Türkiye'de Aleviliğin sol ve sosyalizmle ilişkisi bu minvalde kurulmuş görünmektedir. Sol, Aleviliğin bu farklı siyasal kültürünü harekete geçirmiş görünmektedir. Bu tür siyasette de Sol, Sosyalist ve Alevi entelijensiyası, aşıkları, ozanları ideolojik dayanışma ve etkileşim içinde olmuşlardır. Aleviliğin sola kaymasının 1950'lerden sonra başlayan bir süreç olduğu doğrudur. Bu yakınlaşmayı olanaklı kılan sembolik motiflerin ve kimi tarihsel ortak algılamaların da bu sürece yardım ettiği de bir gerçekliktir.

2.2.4 Birlik Partisi'nden Türkiye Birlik Partisine

Birlik Partisi, Ankara'da 27-28 Kasım 1971 tarihinde yapılan 3.Büyük Kongre'de Türkiye Birlik Partisi (TBP) adını aldı.Bunun ardından parti, TBP adıyla yeni tüzük ve programını yayınladı. Bu tüzük 1966 yılında yayınlanan tüzüğün aynısıydı.Yalnız bir iki maddenin yeri değişmişti. Örneğin bir önceki tüzükte "Partiyi Genel Başkan temsil eder" ibaresi madde 29'da düzenlenirken, TBP isimli tüzükte aynı ibare madde 27'de verilmişti. (TBP Tüzük ve Programı, s.24) Bir diğer değişiklik ise Merkez Yönetim Kurulu üye sayısında söz konusuydu.Bir önceki tüzükte MYK, Genel Sekreter ve 10 merkez yönetim kurulu üyesinden kuruluyken, yeni dönemde 10 sayısı 7'ye düşürülmüştü. (TBP Tüzük ve Programı,s.24) Bunun dışında BP'nin tüzüğünün aynısıydı.

TBP'nin yeni programı ise eski programdan bir hayli farklıydı.Yeni program Birlik Partisi'nin 2. Büyük kongresinden sonra hazırlanan ve "yeni yol" olarak sunulan ancak partili beş milletvekilinin AP hükümetine oy vermesiyle başlayan kargaşalı dönem dolayısıyla uygulanamayan değişiklikleri içermekteydi. Yine de 1969 ile 1971 arasında Birlik Partililer boş durmamışlardı ve partinin izleyeceği "Yeni Yol" siyasetinin ne olduğu üzerinde çalışmalar yapılmıştı. Türkiye Birlik Partisi'nin izleyeceği ve "yeni yol" olarak tanımlanan siyasi çizginin ne olduğunun anlaşılabilmesi için o yıllar Türkiyesi'ndeki sol ve sosyalist kesimlerde beliren siyasi ve ideolojik tartışmaların neler olduğunun ortaya konması gerekmektedir.

Bilindiği üzere 1960-71 dönemi, Türkiye sol hareketinin tarihinde çok önemli bir kesiti oluşturmaktadır. Bu dönem, uzun yılları kapsayan bir örgütsüzlük ve suskunluktan sonra, Türkiye'de sosyalist hareketin yığınlara açıldığı, aydınları, gençliği, öncü işçileri kucaklayarak ilk kez kitleselleşmeye başladığı tarihsel bir dönem olmuştur. Solda genel bir yükselişin yaşandığı 1960'lı yıllar, aynı zamanda Türkiye sosyalist hareketinin teorik, politik ve örgütsel sorunların da ilk kez canlı ve yoğun biçimde tartışıldığı yıllar olmuştur. Bu yıllarda tek legal sol parti olan TİP, neredeyse tüm sosyalistleri, komünistleri, ilericileri, demokratları, reformistleri, radikalleri, Kemalistleri vb. bünyesinde toplamış bir "sol cephe partisi" konumunda idi. Dolayısıyla, gelecekte ortaya çıkacak farklı sosyalist grupların ve partilerin ilk nüveleri bu parti içinde mayalanacaktı.

1960'lı yılların ilk döneminde (1961-65), Türkiye sol hareketinde iki eğilim öne çıkmış durumdaydı. Biri, TİP içinde esas olarak Aybar'ın savunduğu parlamentarist, "sosyalizm" çizgisi idi. Diğeri ise YÖN dergisinde Doğan Avcıoğlu çevresinin savunduğu ve ideolojik temelleri esas olarak 1930'larda Kadrocular tarafından atılan milliyetçi-devrimci sol Kemalizm çizgisi idi. 60'lı yılların başlarında Türkiye sol hareketinde beliren bu ayrım, ileriki yıllara damgasını vuracak olan *sosyalist devrim/milli demokratik devrim* saflaşmasının da bir öngirişiydi.

Marksist çevrelerde 1960'ların ortalarından itibaren başlayan ve daha sonraki yıllarda da etkili olan bu tartışma "Türkiye'nin hangi tarihsel aşamada olduğu" (Zürcher, 2004:372) sorunu ile ilgiliydi. Mehmet Ali Aybar ve TİP'in ana grubu,

Türkiye'nin demokratik yollarla gerçekleşecek bir sosyalist devrime hazır olduğunu savunuyordu. Bu gruba göre, "anti-emperyalist mücadelenin öncüsü" işçi sınıfı idi. Sosyalist mücadele ile anti-emperyalist mücadele aynı anda ve birarada yürütülecekti. "Zaferin, TİP üyelerinin önderliğindeki yeni bir sendika konfederasyonu içerisinde hayli başarıyla örgütlemeye çalıştıkları Türk işçilerinin artan sınıf bilincinden ve siyasal uyanıştan geleceğini umuyorlardı." (Zürcher, 2004: 372)

Bu perspektif YÖN'cüler tarafından kabul edilmiyordu. Çünkü TİP'in bu görüşleri, YÖN'cülerin "titiz" bir şekilde hazırladığı ve askeri bürokrasiye önemli görevler yükledikleri darbeci iktidar planlarını allak bullak ediyordu. TİP ile YÖN'cüler arasında patlak veren bu çekişme, işçi, köylü ve diğer emekçi sınıfların aşağıdan iktidarına vurgu yapan genel bir sosyalizm anlayışı ile, geleneksel "devletçi" kadroların (asker-sivil bürokrasi, ilerici aydınlar vb.) tepeden inmeci-seçkinci iktidarını hedefleyen sol Kemalizmin "devletçilik" anlayışı arasındaki bir çekişmeyi ifade ediyordu aslında.

Aybar'ın savunduğu "sosyalist iktidar" perspektifi, YÖN'cülerin tepeden inmeci (darbeci) ve daha baştan emekçi halk yığınlarının politik inisiyatifini dışlayan bürokratik-seçkinci iktidar anlayışını sert bir şekilde eleştiriyor ve vurguyu hep işçi ve emekçi halk sınıflarının politik katılımına yapıyordu. 1960'lı yılların ortalarından itibaren Türk solunda D. Avcıoğlu'nun çizgisinde Mihri Belli'nin önderlik ettiği grubun bu görüşleri Türkiye'nin feodal özelliklere sahip Asyalı bir toplum olduğu, proleteryanın hayli zayıf olduğu için devrimci değişmenin ancak bir aydınlar ve subaylar koalisyonuyla gerçekleşebileceğini öne sürüyorlardı.

Türk solunda özellikle 1965 ve 1971 yılları arasında başlayan bu teorik tartışmada Mihri Belli'nin önderlik ettiği grubun görüşleri esas olarak yukarıda da değinildiği üzere 1930'lı yıllardaki Kadro hareketinin teorilerine dayanmaktaydı. 1930'lu yıllarda hareketin mimarlarının çoğunun Türkiye Komünist Partisi (TKP) üyeleri olan (Vedat Nedim Tör, Şevket Süreyya Aydemir gibi) ve Kadro dergisi etrafında bir araya gelen aydınların oluşturduğu Kadro hareketi, Kemalizmi anti-empeyalist, halkçı, devrimci olarak nitelemekteydi. Öte yandan Kadrocu yazarlar, CHP

iktidarının uyguladığı "devletçilik" programını da "yeni bir kalkınma yolu" olarak teorileştirmekteydiler.

Kadroculara göre, inkılâpçı aydın kadrolar, yani fikir adamları, teknisyen, uzman, yönetici asker-sivil bürokrat vb., yönetiminde, Kemalist ulusal kurtuluş inkılâbının devam ettirilmesi ve devletçi bir ekonomik politikanın uygulanmasıyla birlikte, Türkiye'de kapitalizmden de, sosyalizmden de farklı olan, "kendine özgü" yeni bir ulus-toplum modeli inşa edilecekti. Kemalist inkılâbın açtığı bu "yeni yol"un, tüm sömürge ve yarı-sömürge ulusların kurtuluş mücadelesinde de esin kaynağı olacağını belirten Kadrocular, bağımsızlığına kavuşan yeni ulus-devletlerin kalkınmasında da, Kemalist devletçiliğin örnek bir "model" oluşturacağını iddia ediyorlardı.

Kadrocuların 1930'lu yıllarda geliştirdiği bu "teori", milliyetçilikle sosyalizm karışımı olarak belirmekteydi ve neredeyse Türk siyasal kültürüne hakim olduğu söylenebilecek her zaman kendilerinde "kurtarıcılık" misyonu görmüş olan "devletçi" aydınların görüşlerini içermekteydi. Kadrocuların ortaya attığı bu teori, 1960'lı yılların ortalarından itibaren ortaya çıkan, milli devrimci kalkınma, kapitalist olmayan yol vb. gibi tezlerin erken dönem çeşitlemeleri olarak belirmektedir.

Milli devrimci kalkınma veya kapitalist olmayan yol gibi teorileri savunan yaklaşımlar, çoğunlukla emperyalizme karşı olan ancak öte yandan işçi sınıfına ve bilimsel ideolojisine de genel bir güvensizlik içinde bulunan milliyetçi küçük-burjuva aydınının kararsız ruh halini yansıtan bu teoriler, bilindiği gibi, 1960'lı yıllarda sol harekette yeniden benimsendi.

İşte BP 2. Büyük Kongresi'nde beliren ve 27-28 Kasım 1971 tarihinde yapılan 3. Büyük Kongre sonrasında TBP programı olarak sunulan "Yeni Yol" siyaseti, bu teoriye dayanmaktaydı. Bu teori, o yıllarda Türk solunda, Türkiye'nin hangi tarihsel aşamada olduğu sorusuyla ilişkili olarak şekillenen sosyalist devrim ve milli demokratik devrim tatışmalarının bir sonucu olarak belirmektedir.

Sosyalist devrimi daha çok TİP, savunmaktaydı. TİP, 10 Ekim 1965 seçimlerinde 14, 12 Ekim 1969 seçimlerinde 2 milletvekili çıkarmıştı. 1965'te 9 307 563 olan geçerli oyların 276 101'ini alan %3'lük oy oranına sahip bir partiydi. 1969 seçimlerinde 9

086 296 olan geçerli oyun 243 631'ini almıştı ve oy yüzdesi 2,7 idi.[44] TİP'in 1965 seçimlerinde aldığı bu oylar ve mecliste temsil edilmesiyle, Mehmet Ali Aybar, parti programında yazılı olmamasına karşın, açıkça "sosyalizm"in sözünü etmeye ve devrim, iktidar, sınıf egemenliği gibi Marksizmin temel sorunlarına ilişkin görüşlerini açıklamaya koyulmuştu. Aybar'ın bu açıklamalarında, söz düzeyinde bile olsa "sosyalist iktidar" perspektifi öne çıkarılmakta ve bu iktidarın, halk çoğunluğuna dayanarak parlamenter yoldan gerçekleşeceği vurgusu yapılmaktaydı. Bunun yanı sıra 1965 seçimlerinden sonra kendisini sosyalist hareketin tek örgütü olarak görmesi ve anti-emperyalist mücadelenin öncüsünü işçi sınıfı olduğunu ilan etmesi, diğer sosyalistlerin bu partiden uzaklaşmasına neden oldu. Yön'cüler bu grubun başındaydı. "Devletçiliğe yaslanan bir sosyalizm çağrısıyla demokrasiyi kurmak üzere oluşturulan ve Ankara'da 20 Aralık 1961'de yayına başlayan, sahibinin D. Avcıoğlu, kurucuları arasında da Mümtaz Soysal'ın yer aldığı bir fikir platformu da olan Yön hareketi ve dergisi, 12 Mart Müdahalesini destekleyici açıklamalardan sonra dağıldı."[45]

Türkiye'nin feodal özelliklere sahip Asyalı bir toplum olduğu, proleteryanın hayli zayıf oluşundan dolayı devrimin ancak asker, sivil aydınlarca gerçekleştirilebileceğini savunan Milli Demokratik Devrim taraftarlarının bu görüşlerine o yıllarda K. Marx''ın Asya toplumlarına ilişkin olarak teorileştirdiği ve Türkiye'de yansımasını en çok S. Divitçioğlu'nun (2003) eserlerinde formüle edilen ATÜT olarak ta bilinen Asya Tipi Üretim Tarzı eşlik etmekteydi.

Türkiye Birlik Partisi de sol çevrelerde ortaya çıkan bu gelişmelerden etklenmekten geri kalmadı. Parti, TİP'in tutumu dolayısıyla daha çok MDD tezini savunmaya başladı. Bu "Yeni Yol" du. 1973'te yayımlanan Türkiye Birlik Partisi yayın organı "Birlik"te bu durum şöyle izah edilmektedir: "Türkiye'nin tekelci özel sektör eliyle yani kapitalist bir yoldan kalkınması mümkün değildir.Hatta bu denemeler ülkemizi tekrar bağımlı duruma getirmiş ve Atatürk'ün bağımsızlık savaşı noktasına dönülmüştür. O halde Türkiye'nin kurtuluşu bağımsızlığını kazandıktan sonra

---

44 Türkiye Cumhuriyet Başbakanlık Devlet İstatistik Kurumu.(2004). Cumhuriyet'ten Günümüze Milletvekili Seçimleri 1923-2002, Ankara: T.C.B. D.İ.E Yay., Yayın No:2927, s.32

45 Bu bilgiler, http:// tr.wikipedia.org./wiki/ y % C3%B6_(dergi) adresinden 7 Kasım 2006 tarihinde indirilmiştir.

kapitalist olmayan kalkınma yoluna girmektir. Kapitalist olmayan kalkınma yolu emekten yana ve emekçilerin yürütümüne ve denetimine katıldığı planlı devletçilik olarak tanımlanabilir."

Nihayetinde "Ülkemizin yarı bağımlı ve yarı feodal ilişkiler içerisinde olması her şeyden önce ülkemizin emperyalizmin boyunduruğundan ve feodal ilişkilerinden kurtarılarak tam bağımsız ve gerçekten demokratik bir ülke haline gelmesini ön şart olarak kabul eder. Kısacası, bu demokratik devrim aşamasına yöneliştir. Bu süreç içinde yabancı sermayenin girdiği tüm üretim alanlarının millileştirilmesi ve temel üretim alanlarında Devletçi bir politikanın izlenmesini savunuyoruz. Yapılacak her türlü reform tasarıları da bu demokratik devrimin gereklerine uygun olmalıdır"(Birlik, 1973:7)

TBP'nin izlediği bu yeni siyaseti 3. Büyük Kongre öncesinde üç sayı olarak yayımlanan "Yeni Yol'da Yeni Dünya'da Birlik' adlı dergiden çıkarmak da olanaklı görünmektedir. Dergiyi çıkaran Abidin Nesimi, Dergi ile Birlik Partisi ilişkisini şöyle ifade etmekteydi. " ELİNİZDEKİ BU DERGİ İLE BİRLİK PARTİSİ ARASINDA HİÇ BİR BAĞ YOKTUR. ARADAKİ BAĞ İDEOLOJİKTİR. DERGİ BİRLİK PARTİSİNİN NAŞİR-İ EFKARI DEĞİL, MÜREVVİC[46]-İ EFKARIDIR" (Nesimi, 1971:3)

Kendisini "bir Alevi ana ve babadan dünyaya gelmiş bir sosyalist" (Nesimi, 1971a:4) olarak tanıtan ve sosyalistler arasında "geniş cepheci" birliği savunduğunu ileri süren (Nesimi, 1971a:5) Nesimi, derginin ön gördüğü ilkeyi "ULUSUMUZUN BAĞIMSIZLIĞI EMEKÇİMİZİN ÖZGÜRLÜĞÜ" (Nesimi, 1971b:3) olarak vermektedir. Yazar'a göre bunu, bütün ilericiler, devrimciler, halkçılar istemektedir. Ancak aralarında fark bulunmaktadır. Nesimi farkı şu sözlerle dile getirmektedir: "Bunu kimimiz disiplinli, profesyonel bir PARTİ ile, kimimiz bir askeri CUNTA ile, kimimiz şehirden köye ya da köyden şehire giden bir GERİLLA ile gerçekleşeceği kanısındadırlar. Bu konu da bizim görüşümüz berraktır. Bu husus, geniş sosyalist bir

[46] Mürevviç, bir düşüncenin yanlısı ya da yayıcısı anlamına gelmektedir. Türk Dil Kurumu (1983). Türkçe Sözlük (Genişletilmiş 7. Baskı). s.861

cephenin, anayasamızın meşruluğunu kabul ettiği yoldan iktidara gelmesi ile gerçekleşecektir" (Nesimi, 1971b:4)

Nesimi'nin burada ulusun bağımsızlığı ve emekçinin özgürlüğü amacını gerçekleştirmek üzere hareket eden ve birbirlerinden "araç" itibarıyla farklılaşan kesimler tanımlamasında "PARTİ" ile işaret ettiği TİP'tir. "CUNTA"ile bu amaca ulaşmak isteyenler ise YÖN grubudur."GERİLLA'dan kasıt ise TİP içinde başlayan MDD'cilerle SD'ciler arasında başlayan ideolojik çekişmede saflarını belirlemeye çalışan sonuçta aldıkları Kemalist, pozitivist, ulusalcı eğitimle MDD tezine daha yaklaşan genç kuşaklardır.

1960'ların ikinci yarısından itibaren Asya, Afrika ve Latin Amerika'da ulusal kurtuluş mücadelelerinin yükselişe geçmesiyle ve bu mücadelelerin ilk başlarda küçük gerilla gruplarının yürüttüğü gerilla savaşı biçiminde başlamışken, yer yer halk sınıflarının da (kent ve kır küçük-burjuvazisinin) katıldığı uzun süreli halk savaşlarına dönüşmesi ve bu dönüşümde SSCB, Çin Halk Cumhuriyeti ve diğer "sosyalist" ülkelerin varlığı ve mücadelelere verdiği destek (askeri, mali, politik) genç kuşaklar arasında bir yanda sosyalizme ve sosyalist ülkelere, öte yandan gerilla savaşına olan ilgiyi arttırmıştı. Bu gelişmeler sonunda ortaya 1968 kuşağı olarak bilinen kesimin kent ve kırda gerilla mücadelesi yürüttükleri örgütlerin doğmasına neden oldu. Nesimi'nin "Gerilla"dan kastı bu yapılanmalardır. Nesimi (1971b:5), "kapitalist olmayan yoldan kalkınmadan yana olanların kuracağı geniş cephenin demokratik yoldan siyasi iktidarı ele geçirmesi" gerektiğini düşünmekteydi. Bu geniş cephede olması gereken grupları ise şöyle sıralıyordu: 1- Sosyalistler, 2-Birlik Partisi 3- Milli Birlik Grubu. Nesimi(1971a:12) sosyalistleri üç'e ayırmaktaydı: "1-İcazetli Sosyalistler, 2-Şerbetli Sosyalistler, 3-İllegalitedeki Sosyalistler." İcazetli yani izinli sosyalistleri ise; " egemen sınıfların iradesi dahilinde hareket eden, onun müsadee ettiği araçlarla mücadeleyi kabul eden, yasalar dışı bir duruma düşmek istemeyen sosyalistlerdi." Bunlar, Nesimi'ye (1971a:12) göre, "Ant, Emek, Aydınlık (Beyaz ve Kırmızı), Sosyalist, Birlik, Parti, Partizan…..vs." idi.

Yine Yazar'a (1971a:12) göre, şerbetli sosyalistler, " yasaların müsaade etmediği konularda faaliyet gösterdiği halde kovuşturulmayan, ya da kovuşturulduğu halde

yakalanmayan sosyalistlerdi" ve illegalitedeki sosyalistler ise halihazırda "Geniş Cephe" davetine icap etmeyeceklerdi. Nesimi'nin yine icazetli sosyalist olarak saydığı fakat bu cepheye katılması için bir takım yükümlülükleri yerine getirmesi gerekenler ise "Belli, Aren, Aybar, Kıvılcımlı, Boran' (Nesimi, 1971a:15) olarak saymaktaydı. Bunların Geniş Cephe'ye katılabilmesi için yapmaları gereken ise, Türkiye'ye özgü sosyalizm öğretisini terk etmeleri, fiat, faiz ve mahreçleri dikkate alarak sosyalist üretim sektörleriyle ekonomik bütünleşmeye karşı çıkmamalarıydı.

Nesimi, Birlik Partisi'ni kayıtsız koşulsuz Geniş Cephe içerisinde görüyordu. Yine Geniş Cephe içerisinde olması gereken bir diğer kesim, 27 Mayıs 1960 darbesini yapmış Milli Birlik Grubu idi. Bunlar, 28 Mayıs sonrasında tasarruflarında "masum" görülmeleri gereken kesimlerdi. Çünkü "toyluklarından milli şefin tabii senatörlük tuzağına düşmüş talihsiz kardeşlerimizdi." (Nesimi, 1971a:16) Yazar için Milli Birlik Grubunun masum görülmesi gereken neden Yassıada duruşmalarında Bayar ve Menderes'in yalnız "bebek, göbek, köpek" (Nesimi, 1971a:16) tasarrufları için yargılanmaları ve CHP'nin "milli bağımsızlığımızla bağdaşmayan ikili anlaşmaları imza ettiği için, 2- Kapitüler nitelikli petrol, maden yasalarını çıkarttığı için, 3- Yabancı bir devlete yurdumuzda üs verdiği uzman adıyla Amerikalıları en mahrem yerlerimize soktuğu, (…) için 4-Şekli suçları Ceza Kanunu'na soktuğu ya da çıkarmadığı için" yargılanmamasıydı. (Nesimi, 1971a:16-17) Nihayetinde Nesimi, MBK'ni, "milli bağımsızlığımızın ve emekçi halkımızın özgürlüğünün sağlanmasında yanımızda savaşacak kahraman cephe arkadaşları" (Nesimi, 1971a:17) olarak kabul ediyordu.

O dönem Birlik Partisi Genel Başkan Yardımcısı Orhan Arsal'ın BP ile ilgili beyanat verdiği (Nesimi, 1971a:15-16) ve dergiye abone olunması için "Birlik Partisi mensuplarına Çağrı" (Nesimi, 1971b) da bulunduğu bu yayında ileri sürülenler, partinin savunduğu "Yeni Yol"du. Tipik özelliği "kapitalist olmayan yoldan kalkınmayı" içeren Atatürkçü, ekonomide planlamacı, anti-emperyalist, devrimi demokratik yoldan gerçekleştirmeyi içeren bu tez,[47] Türkiye Birlik Partisi Tüzük ve

[47] Devrimin demokratik yoldan gerçekleştirilmesi projesi iki aşamayı içeriyordu: Birinci aşamada; mevcut özerk sosyal kurumlar, yasama ve yürütme erklerinin etkisinden çıkarılacak, yasa yapıcı yetkili organlar haline getirilecek, TBMM de bu özerk sosyal kurumların denetimine bağlanacak, siyasal partiler, özel hukuk kapsamına alınacak, bir Kurucu Meclis kurulacak ve bir Anayasal

Programını da şekillendirecek, 27-28 Kasım 1971'de yapılan 3. Büyük Kongre'ye de yansıyacaktı.

Genel Başkan Mustafa Timisi'nin 3. Büyük Kongreyi Açış Konuşması bu çizgiyi ortaya koydu. Timisi, "27 Mayıs 1960 Devrimi Klasik Demokrasiye Ekonomik ve sosyal muhteva kazandırarak, Yurtta adil bir milli gelir dağılımını sağlıyacak (...) 1961 Anayasasını bize kazandırdı.(…) Bundan sonra yapılan genel seçimlerle yine iş başına gelen siyasi kadrolar, Anayasamız da ön görülen temel reformları ele almadıkları gibi, (…) Atatürk ilke ve Devrimlerini de temelinden saptırmaya yönelmiş, bir avuç egemen sınıfın hakimiyetini devam ettirebilmek için türlü oyunların içine girmişlerdir.(…) Aradan bir on yıl geçmeden yine toplumun zinde güçleri, uyanık aydın grubu, gerçek Atatürkçüler bu duruma seyirci kalamamışlar, Türk silahlı Kuvvetlerimizin 12 Mart 1971 Tarihinde bildiğimiz muhtırayı vererek (…) Adalet Partisi iktidarını alaşağı etmişlerdi" (Birlik Partisi 3. Büyük Kongresi Ankara, 27-28 Kasım 1971, Ankara, s.6)

Timisi'nin sözünü ettiği "zinde güçler", MDD tezini savunan Yön grubuna aitti. "YÖN'cülere göre, anti-emperyalist mücadelede işçilerin öncü olması demek, "sivillerin askerlerin önünde yürümesi", "bir subayın bir işçinin arkasından gitmesi" demekti. Nasıl olur da zinde güçler (askerler) sivillerin peşinden giderdi efendim! İşçilerin öncülüğünün savunulması, düpedüz "milli güçlerin" birliğini bölerdi ve bu da kabul edilemez bir şeydi!"[48] Ancak yine de Timisi, YÖN'cülerin tepeden inmeci (darbeci), emekçi halk yığınlarının politik inisiyatiflerini dışlayan bürokratik-seçkinci iktidar anlayışından ayrılmaktaydı. Timisi 3. Büyük Kongre'de açış konuşmasını şu sözlerle bitiriyordu: "Atatürkçü bir hüviyetle (…) köylünün, işçinin, dar gelirlilerin ve gerçek aydınların birleşip (…) siyasi birlik içinde Demokratik yoldan mücadeleleri" kaçınılmazdır. (Birlik Partisi 3. Büyük Kongresi 27-28 Kasım 1971, Ankara, s.16)

---

kuruluş olarak da Kurucu Meclis, İkinci Cumhuriyet anayasasını, mantıki sonuçlarına, yani laik, milli, sosyal hukuka bağlı demokratik devlet anayasasına götürmek. İkinci aşamada ise Kurucu Meclis toplanacak ve anayasayı her öğretiye, bu arada kapitalist olmayan yoldan kalkınmaya da açık demokratik devlet anayasasına dönüştürmek. Bkz. Nesimi (1971a:9)

48 Sinan, M.(2005). Marksizm ve Türk Solunun İdeolojik Geleneği (Online) http: // www.marksist.com/MT/ Marksizm_ve_turk_solu.htm adresinden 1Aralık 2006'da indirimiştir.

2.2.5 Sonun Başlangıcı: 1973 Seçimleri Ve Sonrası

Birlik Partsi 3. Büyük Kongresi'nden sonra Türkiye Birlik Partisi adını alan Parti, yeni ismiyle programını 1972'de yayınladı. Yeni Program, "İlkeler, Türkiye Birlik Partisi'nin Hedefleri ve Son" olmak üzere üç kısımdan oluşmaktaydı. Atatürkçülük, Toplumculuk, Demokrasi, Türkiye Birlik Partisinin Karakteri, Din, Milletler Topluluğu, İlkeler başlığı altında sayılmaktaydı.Türkiye Birlik Partisi'nin Hedefleri başlığı altında ise; uluslar arası politika, Birleşik Avrupa, tarafsızlık ve milli savunma, devlet düzeni, köyler ve kentler, adalet, kadın hakları, aile, gençlik, ekonomik düzen, gelecekteki ekonomik düzen, planlı ekonomi biçimleri, ekonomik demokrasi, sendikalar, kooperatifler, planlama kurulu, vergiler, para politikası, işçi hakları, iş bulma, sosyal güvenlik konularına yer verilmekteydi.

Yeni programın eski programdan ayrıldığı ilk önemli fark Atatürkçülük anlayışına getirilen yorumda belirmekteydi. Yeni programda Atatürkçülük "duruma Atatürk gibi bakma ve davranmak" olarak anlaşılmakta ve içinde bulunulan "toplumun farklılaştırılan yapısını, ayrıcalıklarını, özel hak ve tesadüfiliklerini, kendine ilahi bir hak görünüşü veren ve içinde çok yanlışlar taşıyan düzeni" değiştirmek için "Atatürkçü bir devrimin gerekliliğine inanmaktaydı. (TBP Tüzük ve Programı, s.53) yeni programın eski programdan ayrıldığı bir diğer fark, TBP'nin Türkçü bir parti olduğu ibaresinin yer almamasıydı.

Toplumculuk; "kişinin benliğini özgürce geliştirebileceği" bir düzen olarak tanımlanmakta, "eşitlik ve sosyal" adalet" için çalışılacağı dile getirilmektedir.(TBP Tüzük ve Programı, s.54)

Yeni programda TBP, toplumculukla diktatörlüğün birleşmediğini, azınlığın tahhakkümü kadar, azınlık haklarının çoğunluk tarafından ihlaline karşı koyduğundan "faşizme ve komünizme" karşı olduğunu açıklamaktaydı. (TBP Tüzük ve Programı, s.55) Partinin demokrasi anlayışı ise "sandıktan çıkan kişilere verilen verilen vekalet" değildi. Bunun tersine demokrasinin " köyden parlamentoya, iş yerlerinden planlama kuruluna kadar uzanan kademelerde emekçi halkın da söz ve karar sahibi olmasıyla" kurulabileceğine inanmaktaydı.(TBP Tüzük ve Programı, s.55)

Türkiye Birlik Partisi'nin karakteri başlıklı kısım, Partinin "Yeni Yol" olarak çizdiği yeni sol siyasi çizgisini açıkça ortaya koymaktaydı ve bu çizgiye rengini veren daha çok Orhan Arsal'dı. Parti bu kısımda, "demokratik devrim"in, köylü, işçi, esnaf, dar gelirli ve aydınların ortak çabalarıyla gerçekleştirilebileceğini ilan etmekteydi. Çünkü kapitalizmin inhisarcı imtiyazlarına son verecek toplumcu düzene "kendiliğinden" geçilemezdi ve üretim araçları mülkiyetinin tek elde toplanmasına engel olmak gerekmekteydi.(TBP Tüzük ve Programı, s.56)

Yeni programın din konusunda yapmak istedikleri ise partinin Sol ve Alevilik arası bir parti olduğunu vurgulaması bakımından anlamlıydı. Toplumculuk ilkesinin kanılarını yalnız bilimsellikten almadığını, dinsel ve insancıl ilkelerden, töre ve geleneklerden de aldığını, belirtmesi Aleviliğe ilişkin olarak belirmekteydi. Bununla da yetinmeyen TBP, dinin cemaat işi olduğunu belirterek "Diyanet İşleri Başkanlığı'nın laik Cumhuriyette yeri" nin olmadığını ilan etmekteydi. Bu hedef hem daha önceki programda yoktu hem de Türkiye'de ilk kez bir siyasi partinin böylece DİB'na yönelik bir talebi, -kaldırılması talebi-ni programında yer vermesi bakımından ayırt ediciydi. Programın, "Materyalist felsefelere" de (TBP Tüzük ve Programı, s.57) saygı duyduğunu belirtmesi sol kimliğine ilişkin olarak ortaya çıkmaktaydı.

Milletler Topluluğu, Uluslar Arası Politika, Birleşik Avrupa, Tarafsızlık ve Milli Savunma başlıklarında ise TBP, adeta dinsel, Kemalist ve sosyalist kimliğinin bir karışımı görüntüsünü vermektedir. Milletler topluluğu başlığı altında, "kudreti ne kadar büyük olursa olsun, hiçbir millet ötekini baskı altında tutamaz" (TBP, Tüzük ve Programı, s.57) ve "Türkiye Birlik Partisi her türlü emperyalist gelişmeye karşıdır. (…) Milli Kurtuluş Savaşı veren partileri kardeş bilir ve saygı ile selamlar", (TBP, Tüzük ve Programı, s.58), "Türkiye Birlik Partisi, üstlerinden arınmış, bağımsız ve tarafsız bir Türkiye özler" (TBP Tüzük ve Programı, s. 59) derken sol ve Kemalist kimliğini, " Kulun kul tarafından sömürülmesi kadar iğrenç olan, bir milletin ötekini istismarının önüne, karşılıklı yardımla geçilmelidir" (TBP Tüzük ve Programı, s.57) söylemiyle de dinsel kimliğini açığa vurmaktadır.

Bilindiği üzere 1966 ve sonrası yıllar TİP'in "*İkinci Kurtuluş Savaşı* çağrısında bulunduğu ve "*Amerikalılara Karşı Pasif Direnme*" kampanyası başlattığı yıllar olmuştu.(Aybar,1988a:81) "Bağımsız, milli, Türkiye'ye özgü sosyalist teori/eylem yürüttüklerini" (Aybar,1988b:9) öne süren TİP'liler, 1966 yılında Türkiye'nin siyasal gündeminde 20 yıldır Amerikancı iktidarlarla kamuoyundan gerçek yüzünü saklamayı başardığı bir Amerika sorununu tespit ediyorlardı. Öyle ki o günlerde TİP'liler, Türkiye'nin 35 milyon karelik vatan toprağının Amerikalıların elinde olduğunu ve buralara Amerikalıların izni olmadıkça hiç kimsenin giremeyeceğini ve ülkede bulunan Amerikan üslerinden havalanacak uçakların ve füzelerin yurdu her an vahim tehlikelerle karşı karşıya bırakabileceğini ileri sürerek NATO'ya, Amerika'ya ve üslerine hayır diyorlardı.

Bunun yanı sıra MDD tezini savunanlar da Kemalist, anti-Amerikancı, Türkiye'nin NATO üyeliğine karşıydılar. Bu anlamda aralarında hiç bir fark yoktu. Bu, o yıllarda Türk solunun tipik bir özelliği olarak belirmekteydi. 1960'lı yılların ortalarından itibaren TİP ve onun yan kuruluşu Fikir Kulüpleri Federasyonu (FKF)'de toplanan, SD ve MDD tezleri arasında saf belirlemeye başlayan ve çoğunlukla da MDD tezine yaklaşan 1968 kuşağı için de bu durum farklı değildi. Kemalist bir eğitimle yetiştirilen ve daha önceleri Türkiye Milli Talebe Federasyonu (TMTF) ve Türkiye Milli Gençlik Örgütü (TMTG) gibi resmi Kemalist örgütler etrafında toplanan genç kuşaklar bu özelliklerini sol ve sosyalist örgütlere de taşıdılar. Türkiye Birlik Partisi de bu çerçevede farklı değildi ve bunu programına da yansıttı.

TBP'nin programında devlet düzeni başlığı altında hedeflediği, her köy, bucak, ilçe ve ilde o yerlerde oturanlarca meclislerin seçilmesiydi. Bugünkü merkeziyetçi sistemle mutabık" olmayan TBP, kanunları azaltmayı düşünmekte ve iktidar sarhoşluğunun önüne geçebilmek için halk temsilcileri önünde yöneticiler, Milletvekilleri önünde Hükümet sorumlu olmalıdır" (TBP, Tüzük ve Programı, s.59) demekteydi.

Ekonomide ise sermaye tahakkümü ortadan kaldırılmalı ve bunların yerine, bireysel ve toplumsal çıkarlar arasında demokratik bir denge kuran planlı ekonomik sistem

getirilmeliydi. Mülkiyetin en adil biçimde dağılımını ve en etkin ekonomi sistemini gerçekleştirmek için esaslı üretim unsurları üzerinde toplumun tam kontrolü gerektiği tezi de TBP tarafından savunulmaktaydı.(TBP Tüzük ve Programı, s.65) Kamu hizmetlerinin özel teşebbüse bırakılmasına karşı olan TBP, bunların yerli olanlarının belediyelerce, memleket çapındakilerin ise kamu işletmelerince yerine getirilmesini öngörmekteydi. (TBP Tüzük ve Programı, s.66) Ekonomide demokrasiyi hedefleyen TBP, bunun çalışanların yönetime katılması ile sağlanabileceğini düşünmekteydi. İşçi, ücretli ve memurlar için belirlediği ekonomik demokrasi organları ise şunlardı: "Sendikalar birliği, iş kolu sendikaları, il sendika temsilciliği, işyeri sendika temsilciliği" (TBP Tüzük ve Programı, s.66)

Toplumcu ekonomide bir planlama kurulunu da öngören TBP, bu kurulun parlamentoya bağlı ve ona karşı sorumlu, yıllık bütçeyi hazırlayan, özel ve kamu sektörlerinin yatırım yerlerini gösteren, kredilerin nasıl verileceğini belirleyen, sosyal üretimi çoğaltan, yaşama standartlarını yükselten planlar yapan bir kurul olmasını istemekteydi. (TBP Tüzük ve Programı s.68) Esasında bu biçimiyle de Planlama Kurulunun, 1961 Anayasası ile kurulan Devlet Planlama Teşkilatı'ndan pek bir farkı yoktu. TBP'nin yeni programıyla yapmak istedikleri aşağı yukarı bunlardı.

14 Ekim 1973'te yapılan seçimlere TBP oldukça radikal bir söylemle girdi. Seçimlerde tüm ilerici ve demokratik unsurların, oluşturmaya çalıştıkları demokratik güç birliğini desteklemelerini" dileyen TBP'liler, (TBP Seçim Bildirgesi, 1973:8) seçimle adeta bir devrim istemekte, devrimi bir "nitelik değişikliği" bir evrimin "nicelik değişikliğinin" zorunlu,tarihsel bir sonucu olarak görmekte, reformizmi ya da sosyal demokrasiyi devrimin düşmanı olarak ilan etmektedir.(TBP Seçim Bildirgesi, 1973:13) Ancak yine de bu seçimlerde ortanın solu seçmeni de partiye çekebilmek için "demokratik sol" söylemini kullanmayı ihmal etmemektedir.

14 Ekim 1973 seçimlerinde hem radikal hem de demokratik sol çizgisiyle seçmenin karşısına çıkan TBP, demokratik sol anlayışını 12 ilkede toplamıştı. Bu 12 ilke; Devrimcilik, Toplumculuk, Atatürkçülük,Demokrasi, Halkçılık, Devletçilik, Cumhuriyetçilik, Bağımsızlık, Özgürlükçülük, Din, Eşitlik ve Yurtseverlik olarak beliriyordu.(TBP Seçim Bildirgesi, 1973:12-33) İlkelerin sayısının 12 olarak

belirlenmesi Alevilik, Bektaşilikteki 12 İmam inancına atıftı. Büylece TBP 1973 seçimlerinde radikal söylemle sosyalist sol, demokratik sol çizgisiyle sosyal demokratları ve 12 İmam kültünü çağrıştıran 12 ilkeyle de Alevilerin oyunu almayı hedefliyordu. Ancak sonuç tam bir hezimetti.

TBP'nin 14 Ekim 1973 seçimlerine ilişkin olarak oluşturmaya çalıştığı güç birliğinden kast ettiği ise eski TİP'lilerle yapılan seçim ittifakıydı. Bu ittifakta, TİP'in eski Genel Başkanı Mehmet Ali Aybar'ın beklentisi, TİP'in kapatılması üzerine "mecliste sosyalist sesi susturmamak" (Ata, 2006:48), TBP'nin ise TİP'in seçmenin oyunu almak biçiminde belirmekteydi. TİP, 20 Temmuz 1971'de Anayasa Mahkemesince Siyasi Partiler Kanunu ve Anayasa'yı ihlalden suçlu bulunarak kapatılmıştı. Partinin kapatılmasına neden olan süreç partinin "son kongresinde komünizm propagandası yaptıkları ve ülkeyi bölmeye yönelik faaliyetleri teşvik ettikleri savıyla" (Ahmad, 1996:303) Savcılığın 12 Mart 1971'de açtığı davayla başlamıştı.

TBP ve TİP arasında yapılacak bu ittifak geçiciydi. İttifakın, 14 Ekim 1973 akşamına kadar sürecekti daha sonra Aybar ve ekibi kendi yollarına devam edecekti. Anlaşmaya göre, eski TİP'lilere Adıyaman, Hatay, Kars, İstanbul, ve Yozgat'ta liste başı, Adana, İzmir ve Kahramanmaraş'ta ise ikinci sıra verildi. Bu illerden Adıyaman, Kars, Adana, İzmir ve Yozgat, TİP'in mecliste 14 milletvekili kazandığı 1965 seçimlerinde milletvekili çıkardığı illerdendi.[49] TBP'nin Genel Başkanı Mustafa Timisi, Sivas'tan ilk sırada aday olurken, TBP İstanbul milletvekili Haydar Özdemir İstanbul listesinin ikinci sırasında bulunuyordu. TBP, 14 Ekim 1973 seçimlerine 35 ilde girdi. Ülkenin o yıl itibarıyla il sayısı 67 idi.

TBP'nin 14 Ekim 1973 yılında seçime girdiği iller şunlar idi: 1- Adana, 2-Adıyaman, 3-Amasya, 4-Ankara, 5-Antalya,6-Artvin, 7-Aydın, 8-Balıkesir, 9-Bingöl, 10-Çanakkale, 11-Çorum, 12-Elazığ, 13-Erzincan, 14-Erzurum, 15-Eskişehir, 16-Gaziantep, 17-Hatay, 18-Isparta, 19-İçel, 20-İstanbul, 21-İzmir, 22-Kars, 23-Kayseri,

[49] Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü. (2004).Cumhuriyetten Günümüze Milletvekili Seçimleri 1923-2002, Ankara: T.C.B.D.İ.E.Yay.Yayın No:2927 s.17-18

24-Kocaeli, 25-Kütahya, 26-Malatya, 27-Manisa, 28-Kahramanmaraş, 29-Muğla, 30-Muş, 31-Ordu, 32-Samsun, 33-Sivas, 34-Tokat, 35-Tunceli, 36-Yozgat.

14 Ekim 1973 seçimlerinde TBP, 1969 seçimlerinde en fazla oy aldığı iller olan Amasya, Ankara, Çorum, İzmir, Malatya, K.Maraş, Sivas, Tokat, Yozgat başta olmak üzere ciddi oy kaybına uğradı. Amasya'dan aldığı oy, 1969'da 20 849 iken 1973 seçimlerinde bu sayı 4750'ye düştü. Ankara'da yarı yarıya oy kaybına uğradı. 1969 seçimlerinde Ankara'dan aldığı oy miktarı 21 082 iken 1973 seçimlerinde bu sayı 10 603'e geriledi. İzmir'de 1969 seçimlerinde aldığı oy sayısı 6225 iken bu sayı 1973 seçimlerinde 3142 oldu. Asıl hezimet Malatya'da yaşandı. Malatya'da 1969 seçimlerinde aldığı 15 592 oy, 1973 seçimlerinde 2700 oldu. Maraş'ta ise bu sayılar, 7487'den 2825'e düştü. Sivas'ta ise 30 395 olan alınan oy 1973'te 20 870 oldu. Tokat'ta ise Ankara'da olduğu gibi yarı yarıya bir oy kaybı söz konusuydu. Tokat'ta 1969 seçimlerinde alınan oy sayısı 28 039 idi. Fakat 1973'te bu sayı 11 533'e düştü. Yozgat'ta ise gerileme daha fazlaydı. 1969 seçimlerinde alınan 6302 oyun yalnız 1693'ü korunabildi.

TBP,14 Ekim 1973'te, 1969'da girmediği bazı illerden de ilk kez seçimlere girdi. Bu iller: Artvin, Bingöl, Çanakkale, Erzurum, Isparta, Kars ve Muş'tu. Artvin'de kullanılan geçerli oy sayısı olan 63 141'in 4974'ünü aldı. Bingöl'de geçerli 63 141 oy sayısının 788'ini aldı. Çanakkale'de ise bu rakamlar 123 439 ve 1014 oldu. Erzurum'da ise geçerli oy sayısı 191 852 idi ve TBP, bu sayının 3092'sini aldı. Isparta'da ise geçerli oy sayısı 84 266 idi ve TBP, bu oyların 600'üne sahip oldu. Kars ve Muş'ta ise durum şöyleydi. Kars'ta, geçerli oy sayısı 174 759, TBP'nin aldığı oy 1776 idi. Muş'ta geçerli oy sayısı 70 415, TBP'nin aldığı oy sayısı ise 163 idi.

Nüfusunun neredeyse tamamı Alevi olan Tunceli'de de durum farklı değildi. TBP'nin 1969'da düşük olan oy sayısı 1973 seçimlerinde daha bir düşerek 284 oldu. Bu sayı 1969 seçimlerinde 2969 idi. Tunceli'de 1973'te kullanılan geçerli oy sayısı 42 787'di. Tunceli'de bu seçimlerde CHP iki milletvekili çıkardı. TBP'nin 1969 seçimlerinde milletvekili çıkardığı iller olan Amasya, Tokat ve Çorum'da ise durum şöyleydi: Amasya'da toplam milletvekili sayısı 4'tü. Bu sayı; 1 AP, 2 CHP, 1 MSP

olmak üzere AP, CHP VE MSP arasında paylaşıldı. Çorum'da toplam 7 olan milletvekili sayısı 1 AP, 3 CHP, 1 DP, 2 MSP tarafından paylaşıldı. Tokat'ta da durum farklı değildi. Tokat'ta toplam 7 milletvekilliğini 2 AP, 3 CHP, 1 DP 1 MSP olmak üzere AP, CHP, DP, MSP arasında paylaşıldı.[50]

Parti yalnızca Sivas'tan Genel Başkanı Mustafa Timisi'yi milletvekili olarak meclise gönderebildi.TBP, bu seçimlerde 10 723 658 olan geçerli oyun yalnız 121 759'unu alabildi.Oy oranı da bir önceki seçimlere göre yüzde 1.7 düşerek, yüzde 1.1 oldu.[51] Sol oyları CHP toplamıştı. CHP, toplam 450 milletvekilliğinden 185'ini alarak bu seçimlerden birinci parti olarak çıkmıştı.Görünen oydu ki "Olası sağ bir iktidara karşı" sol CHP'yi desteklemişti. TBP, bu seçimlerde 1977 seçimlerinde olduğu gibi CHP ile bir işbirliği aradı ancak bir sonuç alamadı.1977 seçimlerinde TBP, seçime girmeyip CHP'yi destekleyecekti ve bazı partililer CHP listelerinde bağımsız olarak yer alacaktı. Ancak "CHP merkez yürütmesi bu ilkeyi kabul etmedi, partiyi kapatıp kayıtsız koşulsuz destek istedi."(Selçuk, Şaylan, Kalkan, 1991:83) Bu TBP'nin CHP'yi "sekter" (Selçuk, Şaylan, Kalkan, 1991:83) olmakla suçlamasına yol açtı.

1973 seçimleri, Türkiye Birlik Partisi için sonun başlangıcı oldu. Alevilerin geleneksel kesimi CHP'ye kaydı ve bu durum 5 Haziran 1977 seçimlerine de yansıdı.

5 Haziran 1977 seçimlerine TBP, 20 ilde girdi. Bunlar: 1-Adana, 2-Amasya, 3-Ankara, 4-Antalya, 5-Aydın, 6- Çanakkale, 7- Çorum, 8-Erzincan, 9-Hatay, 10-İçel, 11-İstanbul, 12-İzmir, 13-Kayseri, 14-Kocaeli, 15-Samsun, 16-Sivas, 17-Tekirdağ, 18-Tokat, 19-Tunceli, 20-Yozgat.[52] TBP, bu seçimlerde tüm Türkiye'de kullanılan 14 827 172 geçerli oyun 58 540'ını aldı.[53] Oy oranı ise yüzde 0.4'tü. Oy sayısı İstanbul ve Tunceli hariç seçime girdiği bütün illerde düşen TBP, İstanbul'da 1973 seçimlerinde aldığı 15 155 oyu 1977'de 21 521'e çıkardı. Tunceli'de ise bu sayı 284'den 359'a çıktı.

---

[50] T.C.B.D.İ.E. (2004). Cumhuriyet'ten Günümüze Milletvekili Seçimleri 1923-2002, Ankara: T.C.B.D.İ.E.Yay. Yayın No:2927, s.22-23

[51] T.C.B.D.İ.E (2004).Cumhuriyetten Günümüze Milletvekili Seçimleri 1923-2000.Ankara:T.C.B.D.İ.E. Yay.,Yayın No:2927 s.32

[52] T.C.B.D.İ.E. (2004). Cumhuriyet'ten Günümüze Milletvekili Seçimleri 1923-2002, Ankara: T.C.B.D.İE. Yay., Yayın No:2927, s.33-100

[53] T.C.B.D.İE. (2004). Cumhuriyet'ten Günümüze Milletvekili Seçimleri 1923-2002, Ankara:T.C.B.D.İ.E.Yay., Yayın No:2927, s.32

Fakat bunlar da TBP'nin milletvekili çıkarmasına yetmedi. 1969 seçimlerinde milletvekili çıkardığı iller olan Amasya, Çorum, Tokat, Sivas ve Yozgat'ta durum şöyleydi. TBP 1973 seçimlerinde Amasya'dan yalnız 9305 oy alabildi. Amasya'da o seçim yılı itibarıyla toplam milletvekili sayısı 4'tü ve bunlar 2'si AP, 2'si CHP olmak üzere AP ve CHP arasında paylaşıldı. Çorum'da ise TBP, yalnız 1622 oy alabildi. 1977'te Çorum'da toplam millevekili sayısı, 6 idi ve bunların 3'ü AP, 2'si CHP ve 1'i MHP'ce paylaşıldı. 1973 seçimlerinde Genel Başkan Mustafa Timisi'nin milletvekili seçildiği Sivas'ta ise, 8962 oy alabildi. Sivas'ta toplam 8 olan milletvekili sayısının, 2'si AP, 4'ü CHP, 1'i MHP, 1'i MSP tarafından bölüşüldü. TBP, 1977 seçimlerinde Yozgat'tan yalnız 965 oy alabildi. Bu ilde o yıl için çıkarıması gereken toplam milletvekili sayısı 6 idi. Bunların 2'si AP, 2'si CHP, 1'i MHP ve sonuncusu MSP'ye gitti.

1977 seçimlerinde ilginç olan noktalardan biri TBP'nin daha önce seçimlere girmediği Tekirdağ'da ilk kez seçimlere girmesiydi. Bu durum Parti'nin bu bölgelerde yaşadığı Alevi, Bektaşi kesimlerle ilişkiye geçmiş olmasına yorumlanabilir. Parti, Tekirdağ'da geçerli 130 742 oyun 329'unu aldı. Bu düşük bir sayıydı. Ancak yurt çapında oyları hızla azalan bir partinin ilk kez seçimlere girdiği bir ilden oy alabilmesi anlamlıydı. 1977 seçimlerinde de daha önceki seçimlerde olduğu gibi TBP, Karadeniz ve Kürt nüfusun yoğun yaşadığı illere nüfuz edemedi. 1977 seçimlerinde Parti'nin İstanbul'da oy miktarını arttırması da Genel Başkan Mustafa Timisi'nin İstanbul'dan adaylığını İstanbul'dan koymuş olmasından kaynaklanıyor görünmektedir.

3.BÖLÜM

3. MODERNLEŞME, ÇÖZÜLME VE TÜRKİYE BİRLİK PARTİSİ

3.1. Cumhuriyet, Kentleşme, Modernleşme Bağlamında Alevilik

Geleneksel Alevilik, toplumsal kurumlarıyla, inanç ve ritüelleriyle yaşayan canlı bir Aleviliktir. Gelenekte kişi, Aleviliğin ne olduğunu sormaz çünkü bu onun içinde yaşadığıdır. Oysa Cumhuriyet, kentleşme ve modernleşmeyle birlikte toplumsal kurumları çözülen, inanç ve ritüelleri folklorik öğeler haline dönüşen Alevilikte kişi, Aleviliği anlamak, sorarak öğrenmek zorunda kalmaktadır. Çünkü gelenek artık çözülmüştür ve bu artık kişinin içinde yaşadığı değildir.

Aleviliğin çözülmesi TBP'nin işini de son derece güçleştirmiştir. Bir Alevi Partisi olma misyonuyla yola çıkan TBP'nin, Cumhuriyet, kentleşme ve modernleşmeyle çözülen geleneksel ilişkileri kullanması zorlaşmış, bu ilişkileri siyasal olarak seferber etmesi olanaklı olamamıştır. Alevilikte çözülme, geleneksel ailevi ilişkilerden başlamak üzere Alevilikte yer alan musahiplik, düşkünlük, cem ve dedelik kurumlarına kadar geçerli bir durumdur.

Geleneksel Aleviliğiliğin çözülmesinde rol oynayan en önemli etmenlerden biri, kentlere göçle birlikte yeni nesillerin eğitim olanaklarının artması oldu. İlk, orta ve lise öğrenimini tamamlayan yeni kuşaklar yüksek öğrenime devam etmeye başladılar. Üniversitelere devam eden öğrencilerin çoğu, düşük sosyo-ekonomik çevre şartlarını paylaşan ailelerden geliyorlardı ve meslekleri ister istemez kendi hayal dünyalarının odağını oluşturmaktaydı. Eğitim sistemi içinde üst basamaklara yükseldikçe, Kemalist, laik, Batılı, pozitif bilimleri vurgulayan bir dünya görüşü kazandılar.

Geleneksel sistemde bilgi, sınırlı bir şeydi: Aleviliğe, toplumsal yaşayışa, inançlara, törenlere dair ilkeler ilk ve son olarak belirlenmişti. Bu bilgi, dedeler, pirler, babalar, mürşitler aracılığıyla, bilinen tekniklerin üstünlüğü sayesinde sözlü olarak kendini yineleyerek yayılıyor ve yeni kuşaklara aktarılıyordu. Yeni bilgi –coğrafya, fizik,

kimya, biyoloji, matematik- malumat sahibi olmak için yakından izlenmesi gereken, kendi hızıyla birlikte genişleyen bir bünyeydi. Kullanımına yönelik teknikler sürekli değişiyordu. Böylelikle değişim, ilk başta Batı pozitif bilimlerin verisi olarak başladı. Geleneksel bilgi sadece dedelerden, pirlerden öğrenilebilecek sınırlı bir birikimdi. Yeni nesil, seleflerinden sadece daha çok coğrafya, modern tarih ve matematik, fizik bilmekle kalmıyor, bunun yanı sıra bilgilerinden gerçekliğe ilişkin yeni bir bakış açısı kazanıyorlardı. Bu bilgi, aynı zamanda sistematik ve gerçekliğin soyut modelleriydi. Yeni kuşakların gelenekle bağları böylece bu eğitim sistemi ile koptu.

Genç kuşak Alevilerle, Aleviliği açıktan açığa karşı karşıya getiren unsurlardan biri, ilk olarak Cumhuriyet'in bu resmi eğitim sistemi oldu. Meslekte edindikleri bu eğitim sistemiyle, yeniler, eskileri beğenmiyorlardı ve bilginin kaynağı el değiştirmişti. Yeni dönemde doktor, avukat, asker, iktisatçı ile kıyaslandığında dedenin, pirin geleneksel bilgisi değersizleşti.

Yeni kuşaklar okullarda, üniversitelerde sol ve sosyalist fikirlerle karşılaştıkça gelenekle olan bağlar daha da zayıfladı.

Türk eğitim sisteminin öne çıkan özelliği öğrencilere sürekli olarak Türkiye'yi ilerletme, içinde bulunduğu gerilikten, içine düşeceği tehlikelerden kurtarmanın kendi katkılarına bağlı olduğunun hatırlatılmasıdır. Bu anlamda ilk kurtarıcı "Atatürk"tür. Bu ilköğretimde neredeyse hergün okutulan "Andımız" ile başlar ve ilerleyen yıllarda "Atatürk'ün Gençliğe Hitabesi" ile devam eder. İlkokullarda her gün okutulan "Andımız"'da Atatürk'ün kurtarıcı olduğu ve Türkiye'yi ilerletme vazifesinin kendilerine ait olduğu şu sözlerde belirir: "Türküm, doğruyum, çalışkanım (…) ilkem yükselmek, ileri gitmektir.(…) Ey, büyük Atatürk! Açtığın yolda, kurduğun ülkede hiç durmadan yürüyeceğime and içerim" "Atatürk'ün Gençliğe Hitabesi'nde ise "Ey Türk gençliği! Birinci ödevin; Türk bağımsızlığını, Türk Cumhuriyetini, sonsuzluğa değin korumak ve savunmaktır.Varlığının ve geleceğinin biricik temeli budur.(…) Gelecekte de, yurt içinde ve dışında, seni bu kaynaktan yoksun etmek isteyen düşmanlar bulunacaktır. Bir gün, bağımsızlığını ve cumhuriyetini savunmak zorunda kalırsan, ödeve atılmak için, içinde bulunacağın durumun olanaklarını ve koşullarını düşünmeyeceksin. (…) Ey Türk geleceğinin

gençliği! (…) ödevin, Türk bağımsızlığını ve Cumhuriyetini kurtarmaktır" (Atatürk, 1927:631-632)

1960'lı ve 1970'li yıllarda üniversitelerde bunlara eşitlikçi, adaletli, hakça düzen ve paylaşımın olduğu bir Türkiye kurma ve Türkiye'yi kurtarma fikirlerinin de yer aldığı sosyalist fikirler eklendi. Böylece Alevi gençleri aldıkları Kemalist, laik, pozitivist, eğitimle ve karşılaştıkları Marksist akım ve örgütler dolayısıyla bir kez daha Alevilikle karşı karşıya kaldılar. Çamuroğlu'nun (1999:99) da belirttiği üzere "1970'lerde bu ideolojiler, çok sayıda Alevi tarafından savunuluyor, ama Alevilikle özdeşleştirilmiyordu. Tam tersine, bu ideolojilerin önde gelen savunucuları yeni, laik ideolojileri ve kimlikleri benimsemek için Aleviliği terk etmenin gerekliliğini vurguluyorlardı."

Bütün bunlar dolayısıyla da entellektüel ufuklarını geliştirmede geride kalan dedeler, giderek artan bir ölçüde, kadim bilgeliğin hazineleri olmaktan daha çok, cahil, bilgisiz, geri kalmış kimseler olarak görülür oldu. Dedelerin kendilerine bağlı topluluklarda verdikleri hizmet karşılığında aldıkları ayni ve nakdi yardım anlamına gelen "hakullah" özellikle sosyalist gençler arasında dedelerin "halkı sömüren ve aptallaştıran" kesimler olarak görülmelerine ve sıklıkla eleştirilmelerine neden oldu. Ya da Birlik Partisi'nde görüldüğü üzere beş milletvekilinin AP'ye oy vermesi üzerine, dedelerin ve zadeganların maddi çıkarlar uğruna her şeyi yapabilecekleri ve böylece de gerçek yüzlerinin ortaya çıktığı söyleminin kurulmasına neden oldu.

Bütün bunlar, Alevilikteki geleneksel pir-talip ilişkilerinin çözülmesine neden oldu. Geleneksel sistemde pir de denilen dedeler, toplumun ruhani önderleridir. Dedenin ruhani önderliği, "toplumsal grubun benimsediği tanrısal güçlerin ya da doğa üstü varlıkların gerektirdiği ayinlerin kurallara uygun biçimde yerine getirilmesidir." (Yalçınkaya, 1994) Bunun yanı sıra cem törenin merkezinde yer alırlar. Toplumun doğal üyeliğinden resmi üyeliğe geçişi sağlayan Yol kardeşliği (musahiplik) ve kişilerin görülüp sorulduğu, görgü cemleri gibi son derece önemli törenleri dede yönetir. Günlük yaşamda neyin iyi neyin kötü olduğu konusunda taliplere rehberlik eder, onları aydınlatırlar. İnançlar, dinsel yaşam konusunda kişileri bilgilendirirler. "Gelecekten haberler vermek, çocuğu olmayanlara çocuk vermek, hastaları

iyileştirmek, yağmur yağdırmak gibi insan üstü yeteneklerin olduğuna inanılır" (Bozkurt, 1993:98-99) Pozitivist, laik eğitimle yetişen kuşaklar ve daha sonra buna sosyalizmle birlikte eklenen materyalist bakış açısı ve dünya görüşü bu tarz bir bilgiye prim vermemekteydi.

Geleneksel sistemde dede ocakları birbirine bağlıdır. Bu örgütlenme biçimi bir zincirin halkalarını andırır. Her dede ocağına bağlı talipler bulunur. Dede ocaklarının birbirine bağlı oluşu, birbirlerinden uzakta yaşıyor olsalar da bir iletişim ağının doğmasına ve işleyişine yol açar. Böylece neler olup bittiği konusunda herkesin haberi olur. Merkezinde dedenin yer aldığı ve adeta bir mahkeme işlevi gören görgü cemlerinin yerine modern devletin hukuk sistemi ve mahkemeleri geçmiştir. Kentlerde Alevi bireyin içinde yer aldığı kamusal ya da özel alandaki uyuşmazlıkların, ihtilafların çözümü artık cemlerde değil mahkemelerde görülmeye başlanmıştır. Modern hayatın getirdiği aşırı işbölümü, uzmanlaşma, rasyonelleştirme, kitlesel üretim ve teknolojiye dayalı yaşam ve bu yaşama bağlı olarak biçimlenen ilişkilerin doğurduğu sorunların çözümü konusunda dedeler, taliplere karşı yol göstericiliklerini, aydınlatma vasıflarını kaybetmişlerdir. Yurt içine ve dışına gerçekleşen göçler, fiziksel uzaklık, iletişim kopuklukları, farklı yaşamlar, köy gibi ilişkilerin neredeyse yüzyüze gerçekleştiği mekanlardan kopmalar, bir zamanlar köylerde yalnız içinde bulundukları cemaat ve yakın komşularıyla sınırlı olan toplumsal bağların göçlerle birlikte ülke çapına ve hatta uluslararası çapa yayılması da dede ve pir ilişkilerini zayıflatıcı unsurlar olmuştur.

Okan (2004:75) musahipliğin bir türlü "Tasavvuri Akrabalık" ya da "Yarı akrabalık" olarak değerlendirilebileceğini yazmaktadır. Musahiplikle kurulan ilişki kana ya da dolayısıyla soya bağlı olmayıp karşılıklı anlaşma ve sözleşmeye dayanan bir türlü sözlü anlaşma olarak görülebilir.Genelde toplumlarda kana, soya bağlı olarak ya da "hısımlık" gibi sonradan evlilik yoluyla oluşturulan akrabalık ilişkilerinde bireyler birbirlerinden dayanışma, yardım görür ya da bekler. Ancak musahiplik bu tür bir akrabalık ilişkisi söz konusu olmadan, Alevi toplumunda dayanışma ve yardımlaşma ağının kurulmasına, güçlendirilmesine yönelik bir kurumdur. Sonradan kazanılan bir akrabalık türüdür. (Bozkurt,1993:175) Kentlere göç dolayısıyla değişen sosyo-

ekonomik şartlar altında en çok yıpranan hatta neredeyse ortadan kalkmak üzere olan kurum musahipliktir.

Sözcük olarak musahiplik Türkçeye değişik biçimlerde aktarılmaktadır.Bunlardan bazıları ahiret kardeşliği, yol kardeşliği, nasip kardeşliğidir. En yaygın kullanımı "yol kardeşliği"dir. Sözcüğün aslı Arapça olup "arkadaşlık eden, sohbeti güzel olan" (Korkmaz,2003:304) anlamına gelmektedir. Musahipliğin tarihsel kökeni konusunda Melikoff (1994:98), "İran-Hindi'nin Avestasını" verir. Musahiplik, Alevi ana babanın çocukları olmaları nedeniyle Alevi sayılan yetişkin ve evli 2 erkeğin arasında kurulan özel bir ilişki biçimi olarak belirmektedir. Bu dört kişilik bir ailedir.Kişi musahibini kendi seçer.Musahiplik toplumun doğal üyeliğinden resmi üyeliğine yükselişidir.(Bozkurt,1993:175, Fığlalı,1990:330 Yalçınkaya:1994:75,) Yapılan törenle birbirlerine Musahip olanlar, ölünceye kadar birbirlerinin her türlü işine yardım edecek, kardeş, hatta kardeşten de daha yakın olacaklarını kabul ederler.Bu ilişki bir kere kurulduktan sonra geri dönüş olanaklı değildir. Yol kardeşi olacakların aynı yaş, eğitim düzeyi,ekonomik duruma sahip olmaları ve aynı yerde oturmaları beklenir.Musahiplerin çocukları arasında kesinlikle evliliğe izin yoktur.Birbiriyle akraba olanlar da musahip olamazlar.

Musahiplik, "ekonomik ve toplumsal bir yardımlaşma şekli olarak Alevilik-içi bir dayanışma kurumu özelliği göstermektedir." (Okan,2004:78) Bu dayanışma hem topluluğun sürekliliğini hem de ayakta kalmasını sağlayacaktır. Çünkü musahiplikte taraflardan biri ölse dahi öteki, görevlerini hem de daha katı bir şekilde yerine getirmek, musahibinin ailesini her yönden desteklemek zorundadır.Musahiplik topluluk içinde bireylere nasıl davranmaları gerektiğini de göstererek, kişinin toplum içerisinde bir yer edinmesini sağlar.Musahiplik, hayali akrabalıklar yaratarak grup içi dayanışmanın artmasını sağlayan bir işlev görürken, "Alevilerin sıkı örgütlenmiş toplumsal sistemleri hakkında bir fikir vermektedir."(Okan, 2004:81)

Modern kent koşullarında kendisini ve ailesini geçindirme uğraşısı içerisinde bulunan kişinin musahiplikle belirecek yükümlülükler altına girmesi zor görünmektedir. Üstelik kente gelen ailelerin çoğunun düşük sosyo-ekonomik çevre şartları altında olmaları da bunu güçleştirmektedir. Kırdan kente göç nispeten

hareketsiz bir toplumsal ortamdan, daha hareketli bir hayata geçmiş olunduğu anlamına gelmektedir. Öne geçme, sosyal ve ekonomik hiyerarşide kendilerinden önde yer edinebilmiş kişilerin konumuna yükselme, yarışmaya dayalı yaşam bu son derece katı kurallara bağlı olan dayanışma kurumunun çözülmesine de neden olmuştur.

Musahiplik, toplumun doğal üyeliğinden resmi üyeliğine geçişi ifade eder. Cumhuriyet ve kente göçle birlikte kişi artık herhangi bir toplumun resmi üyeliğine geçişe ihtiyaç duymayacaktır. Bunun nedeni ulus-devletle birlikte o artık devletin vatandaşıdır. Yani kişi milli düzeydeki statülere sürüklenmiştir. Bütün bunlar da bu dayanışma kurumunun çözülmesine neden olmuştur.

Geleneğin çözülmesi, TBP'nin geleneği kullanamamasına, geleneğe dair ilişkileri siyasal olarak seferber edememesine neden olmuş görünmektedir. Örneğin geleneksel pir-talip ilişkilerinden yararlanamamıştır. TBP, kitlelerin seferber edilmesinde geleneği kullanamamıştır ancak saygınlıkları geleneksel değerlerin koruyucuları olmalarından ileri gelen ailelerden, çevrelerden yararlanmıştır. Hacı Bektaş Veli soyundan geldiklerine inanılan Ulusoy ailesi ve Malatya'dan Ağuçan Ocağı'na mensup Hüseyin Doğan Dede ve çevresi, bu ailelere örnek gösterilebilir. Bu aileler yoluyla geleneğin canlandırılması, geleneksel düşüncenin bu aileler için de önemli olmasından kaynaklanmaktadır.

Geleneğin, Cumhuriyet, kentleşme ve modernleşme ile çözülmüş olması ve Alevilerin 1960'lı yılların ortalarından itibaren sola ve sosyalizme kaymaları nedeniyle TBP de benzer bir çizgi izlemeye çalışmıştır. 23 Kasım 1969'da yapılan ve Mustafa Timisi'nin Genel Başkan seçildiği Birlik Partisi 2.Büyük Kongresi'nde bu yola gireceği belli oldu. Genel Başkan Timisi'nin "Alevilerin inançlarından dolayı horlandığı, mezhepçi bir parti olmayacakları ve partinin halka açılacağı" sözleri gelenekle bağlarını koparmak istemeyen ama aynı zamanda yalnızca bununla da sınırlı kalınmayacağına dair verilen işaretlerdi. Esasında partinin kuruluşundan itibaren sola kayma konusunda bir gerilim mevcut görünmektedir. Partinin kuruluşuyla başlayan ve 1967-1968 tarihlerinde Ankara Asliye Hukuk Mahkemelerinde açılan davalara kadar yansıyan, Genel Başkanlık ve Genel

Sekreterlik sorunu etrafında döner görünen ve partinin iki başlı iki merkezli yönetilmesine neden olan süreç alttan alta bu gerilimi barındırmaktadır. Gerilim partide "sağ" olarak nitelendirilebilecek, Kemalist, laik, pozitivist bir eğitimle yetişmiş, mesleki kariyerle statü atlamış, eğitim ve deneyimleri itibarıyla ulusal politik arenaya katılım beklentisi içerisinde olan kurucular kurulunun tasfiyesiyle olanaklı oldu.

13-14 Haziran 1970'te toplanan Birlik Partisi Olağanüstü Kongresi, Partinin sola kaydığının bir göstergesiydi. Partinin sol çizgisi, Parti'nin Türkiye Birlik Partisi adını aldığı 1971 yılında kesinleşti.Bunun yanı sıra bu olağanüstü kongre, Birlik Partisi'nin sınıf, geleneksel himaye ve ilksel dayanışma ağlarına dayalı ve etnik kimlik etkenlerinin karmaşık bileşimlerine dayalı bir siyasal oluşum olduğunu ortaya koyması bakımından da anlamlıdır. Bu Olağanüstü Kongrede, C. Özbey ekibinin hazırladığı tüzüğün değiştirilmesi için bir "Tüzük Tadil Komisyonu"nun kurulması ve tasarı olarak hazırlanan tüzüğe "Türkiye Halkları Cumhuriyeti ve Materyalizm felsefesine saygımız vardır" ibaresinin konulması düşüncesi, bu siyasal oluşumun karmaşık bileşimleri konusunda da bir fikir vermektedir.

Parti, TBP adını aldıktan sonra sınıf politikalarına yönelik vurgusunu arttırdı. Yukarıda da değinildiği üzere üretim araçlarının tek elde toplanmasına karşı çıkıyor, kapitalizmin ücret köleliğini yarattığını vurguluyor ve her çiftçi ailesine yeterince toprak, her esnaf ve zanaatkara avadanlık ve içinde çalışacağı toprak vaat ediyordu. TBP, bu programı "demokratik devrim aşamasına yöneliş"le gerçekleştireceğini öngörüyordu.

"TBP'nin eski başkanı Mustafa Timisi, "partinin beklenen başarıyı sağalayamamasını- mali ve örgütsel sorunlar dikkate alınmadığında- Ecevit başkanlığındaki CHP'nin 70'lerden itibaren "ortanın solu" çizgisiyle TBP'nin taleplerini ve hedeflerini üstlenmesine ve Alevilerin bir Alevi partisi düşüncesini benimsememelerine bağlamaktadır" (Akt. Schüler, 2002:163)

TBP'nin 1969, 1973, 1977 yılları parlamento seçimlerinde aldığı sonuçları haritalar üzerinde gösteren Schüler (2002:165-167), bu seçimlerde TBP'nin kalelerinin daha çok Alevilerin yerleşim yerleri oldukları sonucuna varmaktadır. (Schüler, 2002:174)

Schüler'in dikkat çektiği bu nokta şu soruya neden olmaktadır. TBP'nin başarısızlığı Genel Başkan Timisi'nin ileri sürdüğü gibi Alevilerin bir Alevi partisi'ni benimseyememelerinden mi kaynaklanmakta yoksa bir Alevi Partisi misyonuyla yola çıkan fakat daha sonra sol ve sosyalist kimliklere eklemlenip Alevi kimliğini kaybetmesinden mi kaynaklanmaktadır? Kesin olarak bir şey söylemek çok olanaklı olmasa da bana öyle geliyor ki TBP'nin başarısızlığı Alevi kimliğini ikinci plana itmesinden ileri gelmektedir. TBP, 1960 ve 1970'li yıllarda içinde yer aldığı siyasal, toplumsal ve ekonomik konjonktürden etkilenerek sol ve sosyalist kimlik edinmeye başlamıştır. Hatta bunun sonucunda özellikle netleştirdiği sol siyasi çizgisiyle 1973-1977 yılları arasında parti kapılarını devrimin silahlı mücadele ile gerçekleştirilebileceğine inanan sol örgütlere de açmaktadır. Sosyalist gençlerin partiye gelmesiyle, partinin dinamizm kazanacağına inanılmaktadır. Türkiye İhtilalci İşçi Köylü Partisi (TİİKP) bunlardan biri olarak belirmektedir.[54]

TBP'nin sosyalizmi, Kemalizmi, milliyetçiliği, kapitalist olmayan bir yoldan da olsa kalkınmacılığı, ilerlemeciliği (ki bu esas olarak On iki ilkesi arasında saydığı devletçiliktir ve bu devletçilik anlayışı 1930'larda Atatürk döneminde uygulanandır) de hesaba katılınca Çamuroğlu'nun da işaret ettiği üzere Üçüncü dünya sosyalizmidir. Çamuroğlu (1999:98), üçüncü dünya sosyalizminin "tepeden inme bir Batılılaşma projesini içerdiği için, Kemalizmle güçlü koşutluklar" taşıdığını yazmaktadır.

Timisi'nin işaret ettiği CHP'nin varlığı yahut TİİKP'in de partiden desteğini çekmiş olması etkenleri Parti'nin başarısızlığında önemli rol oynamıştır. Bunlara CHP'nin özellikle 1970'lerde aktif bir biçimde kullanmaya başladığı patronaj ilişkileri ve 1973'ten itibaren Alevilerle ilgili düzenlemeleri içeren seçim ve parti programları da eklenmelidir.

Fakat bütün bunlarla birlikte ve hatta bunlardan daha önemlisi Türkiye Birlik Partisi'nin siyasal hayatta başarısızlığına neden olan etmen bir Alevi partisi olarak

[54] TİİKP'in parti içinde blok bir güç oluşturduğu görüşü için bkz. Ata (2006:49) ve TİİKP'in 1977 seçimleri öncesinde, Genel Başkan Mustafa Timisi'den "partinin anahtarını" istemeleri üzerine Timisi'nin karşı çıkması ve örgütün seçim arefesinde kadrolarını çekmesi iddiası için bkz. Zileli (2002:260)

siyasal hayata başlamasına rağmen, bu kimliğini sürdürememesinden kaynaklanmaktadır. Modernliğin her yere nüfuz ettiği, aklın, tarihselin ön plana çıkarıldığı ve makro-mikro iktidar pratiklerinin her yerden ürediği ilişkiler karşısında, bunların farkında olmak, ama buna da teslim olmamak biçiminde beliren geleneğin modernlik karşısında duramamazı ve çözülmesi TBP'yi geleneği kullanamamasına neden oldu. Çözülen gelenek dolayısıyla, TBP, bir kimlik bunalamına düştü. Bu bunalımı da sol ve sosyalist kimlikle aşmaya çalıştı. Sonuçta tarihsel olarak oluşmuş bir muhalif siyasal kültür söz konusu idi ve konjonktürde de muhalif politikalar sol ve sosyalizm olarak belirmekteydi. Ancak kimlik bunalımını aşmaya yönelik bu yönelim de TBP'nin meşruiyetini sorgular kıldı. Partinin meşruiyetini yitirmesi de Alevilerden oy alamamasına neden olmuş görünmektedir. Bana göre TBP, Alevi partisi olarak kalmaya devam etseydi büyük olasılıkla daha başarılı olabilirdi. 1977 seçimlerinde Tekirdağ'dan alınan sonuç bu görüşümü destekler niteliktedir. TBP, bu ilde 1969 ve 1973'te seçimlere girmemiştir. 1977 yılında ise TBP'ye bu ilden oy verilmiştir. Bilindiği üzere Tekirdağ CHP'nin güçlü olduğu bir ildir. Muhtemelen bu parti bu yöredeki seçmenleri harekete geçirirken bir Alevi partisi oldukları vurgusunu da yapmış görünmektedir. Bu da Alevi kimliğinin bu dönemlerde ikinci plana itilmesine rağmen belleklerde korunduğunun göstergesidir. Tekirdağ'a benzer bir canlanma –az da olsa- Tunceli için de geçerlidir ki bu konuya aşağıda yer verilecektir.

3.2.. TARİHİ BELİRSİZLİKLER:

Kurtuluş Savaşı, Mustafa Kemal Ve Alevilik

Kurtuluş Savaşı yıllarında, içinde bulunulan savaş koşulları dolayısıyla mücadeleyi yürüten başta Mustafa Kemal olmak üzere kadronun, desteklerini almak için, kendi ideolojik yapısına uysun uymasın, bir çok gruba ve nüfuzlu dini lidere mektup yazdığı veya onları ziyaret ettiği sıkça vurgulanan bir olgudur. Dönemin hassas koşulları göz önünde bulundurulduğunda Mustafa Kemal'in ve temsilcisi bulunduğu hareketin, desteklerini alabilmek için hiçbir etnik ve dini cemaati yok saymadığı, bu etnik ve dini cemaatlere Alevi ve Bektaşilerin de dahil edildiği, mücadeleye her

kesimden destek alabilme politikası doğrultusunda, Alevi ve Bektaşilerin bağlı bulunduğu Hacı Bektaş Dergahı ile de ilişkiye geçildiği, bu dergah temsilcileriyle mektup ve telgraflar aracılığıyla iletişim kurulduğu ve yanı sıra Mustafa Kemal'in 22-23 Aralık 1919 tarihinde yanındaki heyetle birlikte Hacı Bektaş Dergahı'nı ziyaret ettiği konu ile ilgili yayınlarda yer verilen unsurlardır. Savaş koşulları içerinde olabildiğince doğal karşılanması gereken izlenen bu siyaset ve ziyaret kimi Alevi Bektaşi çevrelerince, Mustafa Kemal ile Alevi-Bektaşiler arasında ideolojik bir birlik bulunduğu biçimde algılanmış ve bu biçimde sunulmuştur. Bu ideolojik birlik, Alevi ve Bektaşilerin, saltanata ve hilafete karşı olduğu için Kurtuluş Savaşı'na, ilerici, çağdaş, laik, demokrat olduğu için ve halihazırda bu özelliklerin Aleviliğin "öz"ünü oluşturması dolayısıyla Cumhuriyete ve reformlara topyekün destek oldukları söylemiyle kurulmuştur.

Bunun yanı sıra Atatürk'ün "Bektaşi bir ailenin çocuğu olduğu" (Öz, 1995:16) ve "Alevi ve Bektaşi halkın gözünde Atatürk bir "**Hz. Ali**'dir", bir "**Pir Hacı Bektaş Veli'**dir" Bunların "**don değiştirmesiyle**" yeniden dünyaya gelmiştir. (…) Dolayısıyla Atatürk yüzyıllardır beklenen "**Mehdi**"" (Öz, 1995:71) olduğu iddia edilerek Alevilerin tümüyle Atatürk'e bağlılıkları vurgulanmıştır.Öne sürülen bu görüşler doğrultusunda, Sünni inanca mensup teokratik bir imparatorluk olan Osmanlı yönetimi altında yüzyıllarca baskıya, zulme uğramış Alevilerin, Cumhuriyetle rahat bir nefes aldıkları bilinci oluşturulmaya çalışılmıştır. 1990'lı yıllarda giderek artan bir biçimde Alevi ve Bektaşi çevrelerince Aleviliğe Kemalist bir tarih yazma girişimi olan bu görüşlerle adeta Bağımsızlık Savaşı'nın kazanılması, Cumhuriyetin ilan edilmesi ve Cumhuriyet dönemi reformlarının uygulanma süreci tek etmene yani Aleviliğe bağlanmış ve neredeyse Alevilik ile Kemalizm bir ve aynı şey sayılmıştır. Bu noktadan hareketle bu görüşü savunanlarca Kemalist Cumhuriyete atfedilen ilericilik, çağdaşlık, demokratiklik, laiklik gibi unsurların halihazırda Alevilikte de olduğu hatta bu unsurların Aleviliğin özünü oluşturması dolayısıyla Alevilik ile Kemalizmin bu denli uyumlu olduğu öne sürülmüştür.[55]

[55] Aleviliğin ilerici, çağdaş, demokrat özellikleri konu üzerine yazılan eserlerin bir çoğunda karşılaşılan ve sıklıkla tekrarlanan olgulardır.Ancak buradan yola çıkılarak Aleviliğe doğrudan bir Kemalist tarih yazma girişimine B.Öz ve C. Şener'in yayınları tipik özellik gösterir. Her ne kadar Şener konu üzerine ilk yazdığı kitaplarda daha sonra geliştireceği yaklaşıma ilişkin çelişkiler barındırıyorsa da (Krş.Şener, 1994:152-153 ve Şener, 1995:25-30) Baki Öz bu konuda oldukça

Dolayısıyla da devletin yeniden gericileşmeye, laik ve Atatürkçü Cumhuriyet ve devrimlerinin yaralar almaya başladığı 1950'li yıllara kadar Aleviler ile laik, ilerici, çağdaş, ulusçu, demokratik Cumhuriyet yönetimi tam bir ittifak halindedir. 1950'lerden sonra Atatürk'ün ölümü, devrimlerden kopma laiklikten ödün veren siyasetlerin izlenmesi ve devlet yönetiminin sağcılaşmaya başlamasıyla bu denge ve uyum bozulmuştur.(Şener,1994a:154) İleri sürülen bu görüşler son derece politik ve ideolojiktir. İddia edildiği gibi Alevi ve Bektaşilerin, Kurtuluş Savaşına ve Cumhuriyete topyekün bir destek olma durumu söz konusu değildir.Kurtuluş Savaşına ve Cumhuriyete destek olan Alevi ve Bektaşilerin yanı sıra muhalif olanlar da bulunmaktadır. Konu üzerine yazılmış eserlerde de yer verildiği gibi Kurtuluş Savaşı yıllarında, mücadeleyi yürüten Mustafa Kemal önderliğindeki kadro, savaşın saltanat ve hilafetin kurtarılması ve muhafazası için başlatıldığını önemle vurgulamışladır. Bütün bunların yanı sıra kimi Alevi çevrelerce ya da konu üzerine yazanlarca benimsetilmeye çalışıldığı gibi Kurtuluş Savaşına ve Cumhuriyet'e tek destek olan kesim Alevi ve Bektaşiler de değildir. Anılan dönemlere dinsel ve siyasal nüfuza sahip bir çok Sünni sufi tarikatları da yoğun destek vermişlerdir.Bu anlamda ilk etapta Nakşibendiye, Bayramiye, Halvetiye tarikatları sayılabilir.

Kurtuluş Savaşı, Cumhuriyet, Mustafa Kemal üzerine kaynaklarda aşağı yukarı şu görüşler ileri sürülmektedir:

Alevi ve Bektaşiler, Kurtuluş Savaşına topyekün destek olmuşlardır.Çünkü, saltanat ve hilafete karşı olan Milli Kurtuluşçular ile Alevilerin düşmanı ortak idi.(Şener, 1995:26) "Milli Mücadele'yi Alevi-Bektaşilerin tam desteklemelerine karşın, Şeriatçi-İslamcı kesimler ayaklanarak tepki gösteriyorlar." (Öz, 2004a:153) Osmanlı'da ve Selçuklu'da bir dizi Alevi-Bektaşi ayaklanmaya rastlıyoruz. Ama, Kurtuluş Savaşı sırasında M. Kemal ve Ulusal Kurtuluşa karşı bir tek Alevi-Bektaşi ayaklanma söz konusu değildir.(Şener, 1994:28)

---

tutarlıdır. Öz, Aleviliğin, yurtseverlik, bağımsızlık yanlısı, demokratik, laik ve çağdaş düşüncelere sahip olduğu görüşündedir. Bunlar Alevi toplumunun "öz" değerleridir. (Öz, 2004a:37) Yine Öz'ün değerlendirmelerinde, Cumhuriyet; demokratik, çağdaş, laik, ilerici bir düzendir. Alevilik ile Kemalizm bu nedenle örtüşür.

Alevi ve Bektaşiler, Cumhuriyete karşı hiçbir harekette yer almamışlar, "Cumhuriyetin de en firesiz destekçileri olmuşlardır." 30 Kasım 1925 tarihli 677 sayılı yasa ile tarikat ve tekkelerin kapatılma kararına "Alevi ve Bektaşi toplumu, (…) Bektaşi tarikatı ve dergahlarının kapanmasına tepki göstermemişlerdir." (Öz, 2004b:174) "Cumhuriyet devrimlerinin ve laikliğin toplumlarını kucakladığını ve inançlarını güvenceye aldığını" düşünerek , bu oldu bittiyi sükunet içerisinde karşılamış ve kabullenmişlerdir. (Öz, 200b: 174) Dahası kimi Bektaşi dergahları önderleri ve yöneticileri, yasanın çıkmasını dahi beklemeden (…) yönetimlerindeki dergahları ivedilikle kapamış, bu yasanın amacına öncülük etmişlerdir", Öz, 2004b:174) Paşa'nın gelişiyle, Alevilerin canları, malları ve huzurları güvence altına alındığından, dergah ve tekkelerin varlığının nedeni de ortadan kalkmıştır.

Kurtuluş Savaşı, Mustafa Kemal, Cumhuriyet ve Alevilik ilişkisinin ciddiyeti tartışılır bu kurgusuna, Bektaşi tarikatının Babagan ve Çelebiler olarak adlandırılan kollarının temsilcileri olduklarını öne süren Bedri Noyan'ın Bektaşilik ve Alevilik Nedir? ve A.C. Ulusoy'un, Hünkar Hacı Bektaş Veli ve Alevi Bektaşi Yolu adlı eserlerinde yazdıklarını da eklemek gerekmektedir.Aleviler arasında Bektaşi Tarikatı'nın Babagan kolunun son temsilcisi olarak bilinen ve son "dedebaba" ünvanını taşıyan Bedri Noyan, (öl.1997) Bektaşilik ve Alevilik Nedir adlı eserinde Bektaşiliğin Babagan kolunun Milli Mücadeledeki faaliyetlerini ve Bektaşilerin Atatürk sevgisini, A.C. Ulusoy ise eserinde Çelebiyan kolunun Milli Mücadele'deki faaliyetlerini ele almaktadır. Her iki yazar da konuya yalnız temsilcileri oldukları kolların bakış açılarından yaklaşmakta ve bunun yanı sıra örneğin A.C. Ulusoy'da rastlanan Alevilik ve Bektaşiliği bir ve aynı şeymiş gibi varsayma durumu konunun daha karmaşıklaşmasına yol açmaktadır. Noyan, eserinde Babalar kolunun milliyetçilere sonuna kadar destek verdiğini yazarken, M. Kemal ve yanındaki heyetin Hacı Bektaş dergahını ziyaretinde daha çok o dönemde tarikatın Babalar kolu temsilcisi dedebaba Salih Niyazi Bey ile görüşmesini anlatır ve neredeyse Çelebiler'den hiç söz etmez. (Noyan,1987:90-91) A. C. Ulusoy ise eserinde ziyareti M. Kemal'in yanındaki heyette bulunan M. Müfit Kansu'dan aktarır. Benzer görüşlere N. Vergin de yer vermektedir: "Nitekim, Aleviler Kemalist reformların anlamını derhal anlamakta gecikmediler. Bu nedenledir ki, laik bir hukuki veya sistemi ihdas etmek suretiyle Türk toplumunun kültürel, siyasi ve ekonomik hayatı

üzerinde vaki olan Sünni hegemonyanın sonunun geldiğini vaadeeden genç Cumhuriyet'in kurucusunun ilk saatten itibaren destekleyicisi oldular(…) Yeni düzenin yaratıcısının Aleviler nezdinde "Yavuz Sultan Selim ile eşit ama simetrik olarak karşıt" bir mevkie sahip olmasına yol açıyor." (Vergin, 1991:19)

Aleviliği homojen bir kimlik olarak görüp, buna göre bir tarih kurgulayan bu savların aksine:1- Kurtuluş Savaşı'na Alevi ve Bektaşilerin topyekün bir desteği ve yanı sıra da topyekün bir muhalefeti söz konusu değildir.2-Alevi ve Bektaşiler tümden Cumhuriyetçi ve Cumhuriyetle birlikte M. Kemal tarafından sunulan reformların yanlısı olmadıkları gibi tümden karşı da değildirler. 3-Öne sürüldüğü gibi Atatürk Alevi-Bektaşi bir ailenin çocuğu ve yanı sıra Bektaşi değildir. Bununla birlikte Alevi ve Bektaşilerin tümü Atatürk'ü "mehdi", "don değiştirmiş Hz.Ali/Hacı Bektaş Veli" gibi görmemekte ve sevinçle de kucaklamamaktadırlar, sonuçlarını çıkarmak olanaklıdır.

22-23 Aralık 1919 tarihinde Mustafa Kemal yanındaki heyetle birlikte Hacı Bektaş Dergahını ziyaret etmiş, bu ziyaret esnasında Babalar Kolu temsilcisi Salih Niyazi Baba ve Çelebiler kolu temsilcisi Cemaleddin Efendi ile görüşmüş, savaşa destek sözü almıştır.

Nitekim Anadolu'daki Bektaşiler, başından itibaren milliyetçilerin faaliyetlerini desteklemişlerdir.Örneğin Mustafa Kemal daha Milli Mücadele'nin başlarında, Samsun'a daha doğrusu Havza'ya gittiği ve 25 Mayıs 1919'da ilk kez halkın karşısına çıktığı zaman ona destek olan kişilerden biri, Ali Baba adında nüfuzlu bir Bektaşi babası vardır.(Küçük, 2003:122) Bundan daha da önemlisi, Amasya Tamimi'ni imzalayanlar arasında Bektaşi Tarikatı Çelebiler kolu temsilcisi Cemaleddin Çelebi de vardır.(Küçük, 2003:122) Ayrıca Bektaşilerin Millli Mücadeleciler lehine "kaynakların seferber edilmesi" (Küçük,2003:143-153) "halkın seferber edilmesi" (Küçük, 2003:153-158) Milli Mücadelecilerin yeraltı teşkilatlarına üye olmak, onlar lehine casusluk yapmak şeklinde bir çok faaliyetleri söz konusudur. Ayrıca bütün Alevi cemaati üzerinde siyasi ve dini nüfuzunun yüksek olduğu düşünülen A. Cemaleddin Çelebi Efendi (1864-1922) Kırşehir Mebusu ve 2. Reis

Vekili olarak 23 Nisan 1920'de açılan ilk Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne seçilmiştir.

İlk Mecliste A. Cemaleddin Çelebi Efendi dışında, İki Bektaşi Babası daha bulunmaktadır. Bununla birlikte İlk mecliste Bektaşi tarikatı dışında Bayramiyye'den 1, Mevleviyye'den 2, Nakşibendiyye'den 2, Halvetiyye'den 2 olmak üzere değişik tarikatlardan da mebuslar bulunmaktadır.Milli Mücadele yıllarında tarikatların "Milliyetçileri Meşrulaştırma" (Küçük, 2003:64-74), "Halkı Milliyetçiler lehine seferber etme" (Küçük, 2003:75), "İnsan kaynaklarının seferber edilmesi" (Küçük,2003:75-78) ve "maddi kaynakların seferber edilmesi" (Küçük, 78-82) rollerini oynadıklarını yazar. Bunun yanı sıra Milli Mücadele yıllarında, mücadelenin başarısı için Milli Mücadele kadrosunun başta din olmak üzere, komünizm de dahil olmak üzere "vatanperverlik" ve "Misak-ı Milli" dahilindeki ülkenin kurtuluşu anlamında İslam dini ile karışık milliyetçilik unsurlarından ve yanı sıra bütün dini ve etnik unsurlardan faydalanmaya çalıştıkları bilinen bir olgudur.Bunun yanı sıra Milli Mücadeleciler tarafından "sultan-halifenin düşman elinden kurtulması" (Küçük, 2003:49) halkı mücadeleye seferber etmek için sıklıkla başvurdukları ana temadır.Bu siyaset gereği Bektaşilikte dahil tarikatlar Milli mücadeleye destek için çağrılmış,siyasi ve dini nüfuz sahibi tarikat önderleriyle görüşmeler, yazışmalar yapılmış ve ilk TBMM'de meclisin tanınması ve meşrulaştırılması için tarikatlardan temsilcilere yer verilmiştir.

Milli Mücadelede ve ilk mecliste o yıllar için söylenen sayıları 3-4 milyon nüfusu bulan Alevi-Bektaşilerin temsilcisi olarak varsayılan Bektaşilerin bulunuşunu bu siyasetin bir sonucu olarak görmek gerekmektedir. Ancak burada şu noktanın da altının çizilmesi zorunludur. Küçük'ün de belirttiği üzere Milli Mücadele sırasında mücadeleye destek verenlerin yanı sıra tarikatlardan Milli Mücadele karşıtı olan faaliyetler de söz konusudur. Her ne kadar Milli Mücadele muhaliflerini destekleyen şeyhlerin sayısı destekleyenlere kıyasla az ise de vardır. Bunlara Bektaşiler de dahildir.Bektaşilerin e üye olduğu Tarikat-i/Tarik-salah Cemiyeti bunlara bir örnek olarak verilebilir.[56] Eylül 1920'de Sevr Antlaşması'ndan sonra kurulmuş bulunan bu

[56] Bu cemiyetin, Hürriyet ve İtilaf Partisi ile ilişkileri olduğu öne sürülmektedir.Bunun için bkz., Küçük, (2003:83)

cemiyet koyu bir Milli Mücadele karşıtı olarak tanınmakta, ve Vahdettin ile ilişki içinde olan bir Bektaşi tarafından, Kiraz Hamdi Paşa tarafından kontrol edildiği ileri sürülmektedir. (Küçük, 2003:160-161) Hürriyet ve İtilaf Fırkası taraftarı veya üyesi ve Tarik-i Salah üyesi dışında da Milli Mücadele karşıtı Bektaşiler bulunmaktadır. Küçük(2003:170) bunlar arasında "Cemali Baba'nın ve Didar Hanım'ın" en ilginç simaları oluşturduğunu yazmaktadır. Cemali Baba'nın İngiliz İstihbarat Teşkilatı ile ilişkileri olduğu iddia edilir. Didar Hanım ise zeki bir İngiliz muhibbi ve bir Bektaşi olarak Erenköy İstanbul'da "Didariye" adında bir tekke kurup burayı politik gayeleri için kullanmak istemektedir.

Buraya kadar yazılanlardan özetle şu sonuçlar çıkarılabilir.Milli Mücadelede Bektaşiler mücadeleye topyekün destek olmamışlardır.Milli Mücadeleye destek olan Bektaşiler gibi olmayanlar vardır.Ancak çoğunluk eylemi açısından bakıldığında Bektaşilerden Ankara'ya genel bir destek vardır fakat bunun yanı sıra özellikle İstanbul'daki yüksek seviyeli Bektaşi babaları ve dervişleri arasında Milli Mücadelecilere karşı sultanla ve Hürriyet ve İtilaf Fırkası ile yakın ilişkiler içinde olup bu mücadeleden geri duranlar da bulunmaktadır.

Bektaşiliğin Milli Mücadeledeki tutumuna benzer gelişim Aleviler için de söz konusudur.

Aleviler açısından Kurtuluş Savaşı'nın başlarında merkezi ve tek bir tavır görünmese de genel eğilimin Ankara hareketini destekleme şeklinde ortaya çıktığı öne sürülür.(Bahadır, 2002:22) Konu üzerine yazılan kaynaklarda özellikle Ankara'ya karşı tavır alan gruplar için belli başlı iki olay üzerinde durulur. Bunlardan birincisi Yozgat Çapanoğlu İsyanı'nda(1920) Dede Garkınlılar'ın Ankara'ya karşı aldıkları tavır (Bahadır,2002:22, 34) diğeri ise 1921 yılında baş gösteren Dersim'deki Koçkiri İsyanı'dır.Bütün bunların yanı sıra Milli Mücadelecilerin halka karşı zor kullanma olaylarında da Alevilerin, Milli Mücadeleye ilişkin tavırlarını izlemek olanaklı gözükmektedir. Örneğin Atalay, seferberlik dönemindeTahtacıların ellerinden katırlarının zorla alındığını,erkeklerinin askere sürüldüğünü, dağlarda dökülüp kalan kadın ve çocukların çoğunun açlık ve hastalıktan öldüğünü yazar.(Atalay, 1991:30) Katırlarının zorla alınması ve erkeklerin askere sürüldükleri ifadeleri, Tahtacıların

Milli Mücadeleye destek ve katılım konusunda çok da istekli olmadıklarını göstermektedir.

Koçgiri İsyanı 1908 yılından itibaren uyanmaya başlayan Kürt ulusalcı hareketin bir uzantısı olarak değerlendirilir.Kurucuları arasında Alevi Kürtlerin de bulunduğu ilk Kürt derneklerinin 1914'e kadar olan ilk dönem tarihlerinde, Elazığ'da kurulan Nuri Dersimi'nin de içinde yer aldığı "Kürt Talebe Birliği", İstanbul'da 1910 yılında kurulan"Kürt Teali ve Terakki Cemiyeti"(KTTC) 1912 yılında kurulan "Kürdistan Muhiban Cemiyeti" adlı derneklerle karşılaşılır. Nuri Dersimi ve Kürt Talebe Birliği'nin öncülüğünü yapan Dersimli Necip daha sonra KTTC içerisinde aktif olarak yer almışlardır.İstanbul Kürdistan Muhiban Cemiyeti'nin kurucusu Dersimli Sarı Saltık aşiretine mensup Molla Hıdır'dır.Bunun yanı sıra İstanbul'da Kürt örgütlenmeleri içerisinde başka bazı Dersimli isimler daha bulunmaktadır. "İstanbul Polis Şefi Dersimli Miralay Halit Bey, ve bu dönemin ünlü düşünürlerinden olarak kabul edilen Atma aşireti kökenli Abdullah Bey"(Gezik, 2004: 56) bu isimlere örnek verilebilir.

Ancak Kürt ulusalcı hareketin asıl önemli politik örgütlenmesine 1. Dünya Savaşı sonrasında karşılaşılır. 1918 yılında Alevi ve Sünni Kürtlerce kurulan ve Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın ve Tarik-i Salah'ın da ilişki içerisinde bulunduğu öne sürüldüğü Kürdistan Teali Cemiyeti'nin (KTC) örgütlenme yapabildiği yerler arasında Koçgiri (Ümraniye), Hozat ve Dersimliler'in etkili olduğu Elazığ gibi Alevi bölgeleridir. Modern tarihte Alevi Kürtlerin ilk politik eylemliliği olarak kabul edilen Koçgiri İsyanı, Dersim bölgesi aşiretlerinden alınan destekle, başlarında Osmanlı'nın Kürtlerle ilişki geliştirmek için ünvanlar dağıttığı 1890'larda paşa statüsüne yükselen Koçgiri reisinin eğitimli çocukları Alişan ve Haydar Bey'in önderliğinde, 1920 yılında Hozat'tan Ankara'ya çekilen ve bağımsız Kürdistan istemini talep eden telgraf sonrasında başlamıştır.1921 yılının ilkbaharında kısa süren başarıdan sonra Ankara hükümetinin bastırması sonucunda isyancılar geri çekilmek ve sonunda ordu birliklerine teslim olmak zorunda kalmışladır.

Alevilik-Bektaşilik yazınında Milli Mücadele, Atatürk ve Cumhuriyet ve Alevilik ilişkilerinde A. Cemaleddin Çelebinin 22-23 Aralık 1919'da Hacı Bektaş'ta Mustafa

Kemal ile yaptığı görüşmeye ve Çelebi'nin tavrına ve daha sonra Çelebi'nin ilk mecliste ikinci başkan vekilliğine seçilişine oldukça önem verilir ve bu unsurlar göz önünde bulundurularak bir değerlendirilmeye gidilir. Bu değerlendirme de genellikle yukarıda da belirtildiği üzere tümden destek verildiği doğrultusundadır.Bunun yanı sıra A. Cemaleddin Çelebi'nin, 1920 yılında Yozgat Çapanoğlu ve 1921 yılındaki Dersim Koçkiri İsyanları öncesinde ayaklanma hareketliliği sezilen bölgelerde Ankara Hükümeti Çelebi'den Aleviler'in telkin edilerek ayaklanmaların önlenmesi için yardım talebinde bulunması, Çelebi'nin ise halen milletvekili olduğu halde hastalığını gerekçe göstererek bu talebi geri çevirmesi, Çelebi'nin Mustafa Kemal ile Kurtuluş Savaşına ilişkin tutumunun değiştiğine ilişkin olarak ta yorumlanmaktadır. Bu tutum Çelebi'nin Kurtuluş Savaşı başlarında apaçık verdiği desteği örtük bir biçimde geri çektiği biçiminde değerlendirilir.(Bkz.Küçük,2003:179) Bahadır'da (2002:32-33), Ankara'da meclisin açılması ve devletin oluşmaya başlamasıyla, kongreler sürecinde son derece ılımlı bir görünüm çizen Mustafa Kemal'in, sonraları daha sert ve tavizsiz yüzünü göstermeye başlamasıyla tepki almaya başladığını ve Çelebi ile Mustafa Kemal arasında önceki dönemin aksine soğuk rüzgarların estiği görüşü bulunmaktadır.

Bütün bunlardan ne Aleviliğin ne de Bektaşilerin Milli Mücadeleye topyekün destek olmadıkları sonucu çıkmakta, destek oldukları yolunda kurulan söylemin ise ne denli ideolojik ve politik olduğunu göstermektedir. Bunun yanı sıra Milli Mücadeleye yalnız Alevi ve Bektaşiler değil yukarıda da değinildiği üzere diğer etnik ve dini unsurlar da katılmıştır. Nakşiler, Mevleviler, vb. buna örnektir. Ayrıca öne sürülen Alevi Bektaşi ve Milli Mücadelecilerin hilafet ve saltanat düşmanlığı ekseninde beliren ortaklığı da oldukça ideolojik bir söylemdir.Çünkü Milliyetçiler, mücadelenin "saltanat ve hilafetin muhafazası için savaşmakta olduklarını önemle vurgulamışlardır." (Zürcher,2004:222)

Yukarıda ikinci maddede özellikle Baki Öz'ün Alevilik/ Bektaşilik, Cumhuriyet dönemi ilişkilerine ilişkin savlarını özet bir biçimde sunmuştum. Bu savlarda özellikle Öz ile birlikte kimi Alevi Bektaşi çevrelerce dile getirilen "Atatürk ve Cumhuriyetle birlikte Bektaşiliğin varlık nedeninin ortadan kalktığı" düşüncesi oldukça abartılıdır. Cumhuriyetin ilan edilip, ulus inşasında resmi olarak tek etnik

unsur olarak Türklüğün, tek dil olarak Türkçe'nin, tek din olarak Sünni İslamın Hanefi Mezhebinin esas alındığı, diğer etnik ve dini unsurların yok sayıldığı yeni Türkiye Cumhuriyeti devletinin oluşumu göz önünde bulundurulduğunda R. Çamuroğlu'nun "Tek Partili Cumhuriyet Rejimi yıllarında 'Aleviler için cennet olan Anadolu dinleyenlere zevk veren, fakat yaşayanlara aynı zevki vermemiş olan bir masal ülkesidir" (akt. Bozarslan, 2005:11) yorumunu hatırlamakta fayda gözükmektedir.

Cumhuriyet ve Alevilik/Bektaşilik ilişkisini çözümlemeden önce bu çözümlemeye ışık tutacak bir takım olguları hatırlamakta fayda bulunmaktadır. Bu yeni kurulan devletin, ulus inşa sürecinde izlediği siyasal, toplumsal, dinsel yönelimleriyle ilgilidir. Yukarıda Milli Mücadele yıllarında, mücadeleyi yürüten kadronun savaşın hassas koşulları içerisinde hiçbir dini ve etnik cemaati dışlamadığı, olabildiğince bu kesimlerle ait oldukları kimlikler esas alınarak ilişkiye geçildiğine değinilmişti. Kurtuluş yıllarında bu politika yalnız dini cemaatlerle değil, etnik unsurlarla da bu doğrultuda kurulmuştur.Örneğin Mustafa Kemal dahil Milli Mücadele önderleri, bağımsızlık savaşı sırasında Kürtlere özerklik sözleri vermiş (Bkz. Zürcher, 2004:248) ve onların desteklerini almaya çalışmışlardır. Yine birinci meclis bu politikanın sonucu olarak bir çok etnik ve dini kimliği barındırır. Ancak Cumhuriyetin kuruluş ve sonrası dönemlerinde bu politikalar terk edilmiştir.

Bilindiği üzere 19. yüzyılın ikinci yarısından ve 20. yüzyılın ilk çeyrek yüzyılına kadar olan dönemde, siyasal ve toplumsal tartışmalar genel olarak birbiriyle rekabet eden ama birbirini de dışlamayan üç ideoloji arasında süren tartışmalar olarak tanımlanır. Bunlar Osmanlı'nın "Batı" karşısında gerilemeye ve dağılmaya başlamasıyla beliren ve Osmanlı'yı kurtaracağı düşünülen akımlardır.Bu akımlar; Osmanlı teknik, askeri, idari, dini, eğitim ve benzeri alanlarda batılılaşır ve modernleşirken imparatorluğun çok etnili çok dinli yapısını Osmanlı tahtı etrafında bir arada birleştirme ülküsü yani Osmanlıcılık, İslami uygulamaları ve İslam ümmeti içerisindeki dayanışmayı esas alarak İmparatorluğa hayat vermeye çalışan (Pan)İslamizm ve Türki halkları Osmanlı bayrağı altında birleştirmeye çalışan (Pan)Türkizm.

Milliyetçiliğin zamanla imparatorluğun bütün büyük cemaatlerini etkisi altına alması ve Osmanlı'nın bu nedenle büyük toprak kaybına uğraması 20. yüzyılın ilk çeyreğinde ve özellikle İttihat ve Terakki Cemiyetinin iktidarda bulunduğu 1913-1918 yılları arasında bu ülküden vazgeçilmesine neden oldu. Panislamcı akımın en parlak olduğu dönem ise Sultan Abdülhamit'in saltanat dönemidir. Ancak 1. Dünya Savaşı'nda Arapların sadakatsizliği bu akımın da başarısızlığa uğramasına yol açmıştır. Bu akımlar arasında Cumhuriyet dönemini de belirleyecek olan Türkçülüktür.Ancak Türkçülüğü, İslamiyetten ayrı düşünmemek gerekir. Türkçülük ile müslümanlık birlikte anılır. Bu müslümanlık ise İslamiyetin Sünni yorumudur. Türk milliyetçiliği İTC içerisinde 2. Meşrutiyet öncesinde Türk olmayanların Türkleştirilmesi düşüncesine kayarak daha sonraki dönemlerde ve Cumhuriyet döneminde resmi ideoloji haline geldi.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin başından beri üyesi ve çekirdek kadrodaki eylemci subaylardan biri olan Mustafa Kemal, Cumhuriyetin kuruluşu ile birlikte otoritesini sağlamlaştırdıktan sonra İTC içerisinde başlayan ve 1911'den itibaren Türk Ocakları bünyesinde uzun zamandır kulüpler, konferanslar, tartışmalar, tiyatro, müzik gösterileri ve sergiler aracılığıyla yürütülen Türk milliyetçiliği ideolojisini yayma fikirlerinin sistemleştirilmesini istedi.Sistemleştirme çalışmalarında bizzat Mustafa Kemal'in kuvvetle desteklediği "Türk Tarih Tezi" ve "Güneş Dil Teorisi" Türk unsuruna dayalı uluslaşma çabalarında oldukça önemli yer tutar. "Türk Tarih Tezi", Türklerin aslen Orta Asya'da yaşamış olduklarını ama kuraklık ve kıtlık yüzünden Çin, Avrupa ve Yakındoğu gibi başka bölgelere göç etmek zorunda kalmış olduklarını kabul ediyordu. Böylelikle Türkler dünyanın yüksek uygarlıklarını yaratmışlardı.Bu teze göre Sümerler ve Hititler aslında ilk Türklerdi. "Güneş Dil Teorisi" ise "bütün dillerin başlangıçta Orta Asya'da konuşulan, tarihin en eski dönemlerine ait olan tek bir dilden çıktığını, bütün diller içinde bu kökene en yakın olanın Türkçe olduğunu ve bütün dillerin Türkçe'den geçerek bu en eski döneme ait olan dilden gelişmiş olduklarını kabul ediyordu." (Zürcher, 2004:276) Bu çalışmalardaki amaç, "kendisiyle çok yönlü bir hesaplaşmanın yapılmakta olduğu İslami-Osmanlı geçmiş yerine Batı medeniyetiyle ırksal ve tarihsel köken birliğinin bilincine varmış ve bu yüzden Batılılaşmaya açık, kendi medeniyet kökenlerinden gurur duyabilecek bir Türk vatandaş tipini yaratmaya yönelikti"(Gezik, 2004:100)

1932 yılında kabul edilen ve bu tarihten itibaren okul ve üniversitelerde tarih öğretiminin dayanağını oluşturan Türk Tarih Tezi[57] ve kökenleri 19. yüzyıla dayanan ve 1928 yılında Latin alfabesinin kabulü ve sonrasında ortaya çıkan dilde reform çabalarının bir ürünü olan ve 1935'te kabul edilen Güneş Dil Teorisi, tarihsel ve dilsel düzlemde Türkiye'deki diğer etnik ve dini unsurları yok sayıyordu.

Bütün bunlardan önce 1924 yılında Diyanet İşleri Reisliği'nin kurulmasıyla, Kemalist Laiklik anlayışını belirleyecek olan din ve devletin ayrılmaması, devletin din üzerindeki denetimi ve devletin Diyanet İşleri Reisliği aracılığıyla resmi olarak Sünni İslamın Hanefi mezhebinin kabulü dinsel düzlemde diğer inançların ve mezheplerin yok sayılmasına neden oluyordu. Bütün bu anlatılardan ortaya şöyle bir sonuç çıkmaktadır. Cumhuriyet dönemi din, tarih ve dil üzerinden yeni bir ulus inşa projesi olarak yukarıdan dayatılan bir Türkleştirme ve Sünnileştirme sürecidir.Bu sürecin Anadolu'nun o yıllardaki çok etnili ve dinli yapısı göz önünde bulundurulduğunda kolaylıkla işleyemeyeceği açıktır. Her ne kadar 1. Dünya Savaşı yıllarında Batı Anadolu'daki Rumlara yönelik göç ve baskı ve 1915-1916 yıllarında yaşanan Ermeni tehciri yeni devleti biraz rahatlatmışsa da kalan hıristiyan azınlıklar, Kürtler ve Aleviler yeni rejimin başını ağrıtmaya devam etmiştir.

Alevi ve Bektaşilerin Cumhuriyet'e tümüyle destek verdikleri çünkü Cumhuriyetin temsil ettiği çağdaşlığın, ilericiliğin, demokrasinin halihazırda Aleviliğin inanç yapısının özünü oluşturduğuna yönelik yaygın görüş Cumhuriyet'in kurulurken ve kurumlaşırken izlediği bu toplumsal, siyasal, dinsel siyaseti göz ardı etmekte ve inanç sisteminin "öz"ünü oluşturduğu iddia edilen ilericilik, çağdaşlık, demokratlık özellikleriyle de Alevilikle Kemalizm bir ve aynı şey sayılmakta tümüyle Cumhuriyete, Kemalizme entegre bir Alevilik portresi çizilmektedir. Oysa konuya yakından bakıldığında öne sürüldüğü gibi Aleviliğin tümüyle Cumhuriyet'e destek vermedikleri görülecektir.Hatta bu Atatürk ve Cumhuriyetle birlikte Bektaşiliğin varlık nedenin ortadan kalktığını savunarak Bektaşiliğin tümü için bir genel tavır olarak ileri sürülen yaklaşım için de geçerlidir.

[57] Zürcher, bu tezin 1940'lı yıllardan itibaren sessizce terk edildiğini ancak izlerinin bugünkü okul kitaplarında hala durmakta olduğunu yazmaktadır.Bkz. Zürcher (2004:278)

Bu yaklaşımın yanlışlığı örnekler verilerek gösterilebilir. Küçük, 30 Kasım 1925'te tekkeler kapatılmadan, Nisan 1925'te Ankara İstiklal Mahkemesi tarafından yargılanan Mustafa Çavuş ve Veli Dede'den bahsetmektedir. (Küçük, 2003:191) Mustafa Çavuş ve Veli Dede'nin suçu yeni hükümete karşı bir Bektaşi taburu oluşturmaya çalışmak olarak açıklanmaktadır. Her ne kadar mahkeme Mustafa Çavuş'u Antalya civarındaki Bektaşi ve Alevileri kendisinin Çelebi'nin (Veliyeddin) müfettişi olduğuna inandırmaya çalışan bir şarlatan, Veli Dede'nin de ona kanarak yardım eden bir (Alevi) olduğunu ortaya çıkarmışsa da yine de kendilerine inanan, yani Çelebi'nin böyle bir şeyi isteyebileceğini düşünen Bektaşi ve Alevilerin olması düşündürücüdür. (Küçük,2003:191)

Noyan'ın anlatımıyla 24 Aralık 1919'da Hacı Bektaş'a gelen Atatürk'e, dergahta "ne kadar yatak, battaniye, şilte vb. eşya ve anbarlarda ne kadar zahire varsa hepsini veren"[58] Salih Niyazi Baba (Noyan, 1987:90) 30 Kasım 1925 tarihli tarikat ve tekkelerin kapatılması kararına "bu demektir ki biz bu göreve layık değiliz" demiş ve dergahı terk etmiştir."Dergahların binalarının kapatılabileceğini ancak tasavvufun yaşadığı canlı yerlerin yani kalblerin kapatılamayacağını söylediği öne sürülen Salih Niyazi Baba 1927'ye kadar "Ankara, Ulus'da işlettiği oteli (Anadolu Oteli) gizli bir dergah olarak kullanmaya çalışmıştır." (Küçük, 2003:194) Küçük aynı yerde 17 Ocak 1930 yılında Salih Niyazi Baba'nın diğer mücerred babalarla birlikte Arnavutluk'a kaçtığını yazar.Çelebiler kolunun ise 1922 yılında Cemaleddin Çelebi'nin ölümüyle yerine geçen Veliyeddin Çelebi üzerinden Cumhuriyete destek verildiği öne sürülmektedir.[59]

Cumhuriyet ve Alevilik İlişkisinde, Alevilerin Cumhuriyetin yılmaz savunucuları gibi sunulmasınının ne denli yanlış hatta yanlıştan öte bilinçli saptırmalar olarak ortaya koyan olaylar kronolojik olarak şu tarihlerde belirir: 1925 Şeyh Sait İsyanı, 1930 Pülümür Olayları,1936 Tunceli Kanunu, 1937-1938 Dersim İsyanı.

---

[58] Öz (2004a:152), bu yardıma "dergah kasasında birikmiş olan 1800 altın lirayı" da eklemektedir. Noyan ve Öz'de açıkca vurgulan bu yardım olayı Mustafa Kemal'le birlikte Hacı Bektaş'ta bulunan Mazhar Müfit Kansu'da Küçük'ün (2003:130) de işaret ettiği gibi yoktur.Hatta Kansu (1986:495) ayrılırken büyük "babalar da dahil kendilerine hizmet edenlere 50'şer lira verildiğini" yazmaktadır.

[59] Veliyeddin Çelebi'nin tutumu ve 1923 yılında Mecliste Mustafa Kemal'in grubunun desteklenmesine ilişkin Veliyeddin Çelebi tarafından yayınladığı öne sürülen belge üzerine bir tartışma için bkz. Küçük (2003:136-142)

Şeyh Said İsyanı ve Alevilerin tutumu üzerine yazanlarda neredeyse mutabakata varılmış görüş, Alevi Kürtlerin, önderliğini Hamidiye alaylarına katılmış Cibranlı Aşiret Reisi Cibranlı Halit'in 1924 yılında kurduğu Azadi örgütü ve Ünlü Nakşi Şeyhi Said'in yaptığı, şeriatı ve hilafeti geri getirmek isteyen bu Sünni Kürt ayaklanmasına katılmadıkları doğrultusundadır.Hatta değil katılmak Ş. Fırat'ın yazdıkları esas alındığında Alevi Kürtlerin bu isyana karşı canla başla karşı koydukları sonucu çıkmaktadır. (Fırat, 1983: 171-186) Bu tip yaklaşımlar Türk Tarihi üzerine yazan yabancı yazarlar da da bulunmaktadır.Örneğin Zürcher,(2004:249) Alevi Kürtlerin bu isyana katılmadıklarını, buna kendi açılarından haklı nedenlerinin bulunduğu, Sünniler arasında Aleviler aleyhine derinlere kök salan önyargıların bulunduğunu, "heterodoks bir cemaat olarak Alevilerin genellikle hilafet ve geleneksel Sünni (Ortodoks) düzen taraftarlarına karşı Cumhuriyetin laik eğilimlerini destekliediklerini" yazar.Yani kısacası Alevi Kürtler, Alevi olduklarından dolayı Sünni Şeyh Said isyanı da Sünni karakterli olduğu için Alevi Kürtler bu isyanı desteklememişlerdir.İsyanın bu biçimde tarihselleştirilmesi oldukça sorunludur. Bu biçimiyle yazılan tarihle, Alevi Kürtlerin hilafete, şeriata karşı laik cumhuriyeti desteklemelerinden dolayı isyana katılmadıkları öne sürülerek, Alevilikle Cumhuriyet arasında tam bir entegrasyonun, tarihi birliğin varlığı öngörülmüştür. Öne sürülen bu savların temellendirilebilmesi için isyan süreci ve öncesinde Alevi ve Sünni Kürtlerin toplumsal ve dinsel yapılarına bakmak gerekmektedir.İşe isyan süreci ile başlanacak olunursa öncelikle Alevi Kürtlerin bu isyana katılmadıkları ve hatta var güçleri ile bu isyana karşı durdukları, muhalefet ettikleri iddiasının soruşturulması gerekmektedir. Gezik(2004:67), Alevi aşiretleri ile Kürt aşiretleri arasında yoğun çatışmaların yaşandığı öne sürülen Mazgirt-Peri ve Varto-Kiğı-Hınıs bölgesinde bu denli yoğun çatışmaların yaşandığına dair bilgilere Genelkurmay kaynaklarında rastlanmadığını, Kiğı'da 20 Şubat ve 28 Mart arsında kısa aralıklarla çatışmaların yaşandığını ancak Alevi Kürt aşiretlerinden "Abdalanların bu bölgede isyancılarla birlikte çalışan tek Alevi aşireti" olduğunu belirttikten sonra, Varto'nun kısa süre içerisinde isyancıların eline geçmesinde, kasaba halkının isyancılara katılmasının neden olduğunu yazmaktadır.Yine Nuri Dersimi(1996:187) "Elazığ ahalisinin tümünün Kürt savaşçılara katıldığını,", Elazığ sorumlusu Şeyh Şerif'in Elazığ'a geldikten sonra eski Dersim milletvekili Hasan

Hayri'nin evinde kaldığını ve Hasan Hayri 'yle birlikte , Hozat Celalzade Mehmet Efendi vasıtasıyla Dersim aşiretlerine duyurulmak üzere bir telgraf çektiklerini yazmaktadır. Telgrafta, Şeyh Şerif yakında bir heyetle birlikte Dersim'e gideceklerini yazmaktadır.Dersimi'nin Elazığ ahalisinin tümünün Kürt savaşçılarına katıdığı savı abartılı olmakla birlikte, Şeyh Said'in Dersim'den umduğu desteği alamadığı da açıktır. Ancak buna neden olan şey sıklıkla öne sürüldüğü gibi Dersimlilerin Alevi, Şeyh Said'in Sünni, Dersimlilerin laik Cumhuriyetçi, Sünni Kürtlerin saltanat ve hilafetçi oluşları değildir.Dersimlileri bu isyandan uzak tutan İsyanı başlatan Sünni aşiretlerin Hamidiye Alayları geçmişi ve bu süreçte aşiretler arasında yaşanan çıkar çatışmalarıdır.

Alevilerin Sünni, şeriatçı, gerici, hilafetçi vb olduğundan Kurtuluş Savaşı'na, Cumhuriyete ve Cumhuriyet refomlarına topyekün destek oldukları savı ve bunun üzerine yapılan tarih yazımı "kopuş" tarihçiliğine tipik bir örnektir. Bu anlamda da Yeğen'in tespit ettiği Türk siyasal tarihçiliğinde egemen olan Cumhuriyet'in kuruluşunun ilerlemeyi temsil eden şimdiyi, geriliği temsil eden (Osmanlı) geçmişten ayırması anlayışıyla uyumludur. Fakat bu bir mittir.Yeğen'in(2003:40) terimleriyle söylenecek olunursa "bu bir radikal kopuş ve radikal başlangıç mitidir" Yukarıda da belirtildiği üzere Cumhuriyet dönemi uygulamaları her anlamda Osmanlı'nın son üç yüzyıllık tarihinin bir devamı niteliğindedir. Bu "kopuş" tarihçiliğine Cumhuriyet dönemi- Alevilik ilişkisinde yalnız Cumhuriyetin kuruluş aşamasında rastlanmaz. Bir diğer kopuş da 1950'lerden sonrası üzerine kurgulanır.Buna göre 1950'lere kadar "laik" Kemalizmle son derece uyumlu olan Aleviler, Atatürk sonrası yenien "anti-laik" ve "gerici" bir nitelik kazanan iktidara karşı muhalefete geçmişlerdir.Bu tutum değişimi de Aleviliğin "öz"ünde bulunan laik, demokratik, ilerici, çağdaş karakterden kaynaklanır.Böylece de Alevi cemaati bundan sonra "doğal" olarak "sağ"a karşı "sol" ittifak içinde olmuşlardır. Aşağıda bunun böyle olup olmadığı tartışılacaktır.

Bütün bu anlatılardan şöyle bir sonuç çıkmaktadır. Türkiye Birlik Partisi'ne nüfusunun tamamını neredeyse Alevilerin oluşturduğu Tunceli'nin destek vermemesi, Tunceli'nin Alevilikten ziyade Kürt kimliklerini ön plana çıkarmalarından kaynaklanıyor görünmektedir. Bu duruma Türkiye Birlik Partisi'nin

kuruluşundan itibaren Atatürkçü, Türkçü, milliyetçi söylem içerisinde olması ve bunu sol ve sosyalist kimliği benimsediği dönemde de bırakmaması etkili olmuştur. Parti içerisinde, Aleviliğinin yanı sıra Kürt kimliğini de benimseyen kimseler bulunmaktadır. Hatta yukarıda da belirtildiği üzere 13-14 Haziran 1970'te yapılan BP Olağanüstü Büyük Kongrede değiştirilmek istenen Tüzükte, Kürtlerin haklarına da gönderme yapan ibarelerin yer alınması istenmekteydi. Fakat buna karşı çıkılmıştır. Bu duruma yol açan nedenin partililerin Kürt kimliğine karşı çıkmalarından mı kaynaklandığı yoksa partinin kapatılma riski dolayısıyla alınan bir önlem mi olduğu pek açık değildir. Fakat açık olan nokta TBP'nin daha fazla Türk Alevilerin ya da asimilasyon, entegrasyon vb. nedenlerle Kürt kimliklerini (Sivas, Maraş, Çorum Alevileri gibi) ikinci plana iten hatta bu kimliği artık kabul etmeyen Alevilerin partisi olmasıydı. Dersimli Kürtlerin, Bektaşiliğe uzak oluşu da burada temel rol oynamış görünmektedir. TBP'ye şöyle bir bakıldığında dahi bu partinin daha çok Bektaşilerin nüfuz ettikleri yerlerde etkili oldukları görülecektir. Dar anlamda söylenecek olunursa esasında TBP bir bakıma Bektaşi oluşumlu bir partidir. Bektaşilerin nüfuz ettiği Alevi Kürtler ise daha çok kendilerine yakın yerlerde oturan Ağuçan Ocağı mensubu Alevi Kürtler'dir. Kaynaklarda, Dersimli Kürtler'in Bektaşiliğe, bu tarikatın Osmanlı ile kurduğu iyi ilişkilerden ve tekkelere sahip olup Osmanlı düzeninden pay aldığı için uzak durdukları ve benimsedikleri yazılmaktadır. Ben bu görüşü abartılı buluyor ve katılmıyorum. Osmanlı'nın taşra ile ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda Dersimliler ile Osmanlılar arasında çok ta düşmanlığa dayalı bir ilişkinin kurulduğunu söylemek olanaklı görünmektedir. Dersim ile sorunlar daha çok Türkiye Cumhuriyeti dönemine ait görünmektedir. Bu da "uluslaşma ve merkezileşme" siyaseti doğrultusunda son "ricat" bölgesinin ortadan kaldırılmasıydı. O halde Bektaşiler ile Dersimliler arasındaki sınır nereden kaynaklanmaktadır? Bu sorunun yanıtının ilk olarak "dil" olabileceğini düşünüyorum. İkincisi fiziksel uzaklık da bu ilişkilerin soğuk bir seviyede seyretmiş olmasında etken olarak görünmektedir. Üçüncüsü dede-talip, ocak-talip örgütlülüğünden kaynaklanıyor görünmektedir. Alevilikte her talibin bağlı olduğu ocağın farklı olması ve daha çok bu ocaklara bağlılık Bektaşileri tanımamalarına neden olmaktadır. Bir diğer ve son derece önemli etmen ise inançlardaki farklılıklardan kaynaklanıyor görünmektedir. Bektaşilikte daha çok Allah-

Muhammed-Ali üçlemesi biçiminde ve yaratancı tanrı anlayışı görülürken ve tassavuftan vahdet-i vücut eğilimi alınıyor görülürken, Dersimli Alevi Kürtler Ehl-i Haq yani Ali Allah'çı, Ali'yi tanrılaştıranlar olarak bilinmektedirler.

Tasavvufta neredeyse yaratan tanrı anlayışını, aşkın tanrı anlayışını, tanrı anlayışını reddeden vahdet-i mevcut yaklaşımın bu kesimler arasında daha etkili olduğu söylenebilir. Ancak burada hemen bir yanlış anlamanın önüne geçilmesi gerektiğini düşünüyorum. Öne sürdüğüm bu sav Bektaşilikte'de vahdet-i mevcut anlayışı, ya da Ali'nin özel yeri ya da tanrının olmadığını içermemektedir. Ya da Dersimliler arasında yaradancı tanrı anlayışının olmadığı da söylenemez. Genel olarak bakıldığında Alevilik ve Bektaşilikte bu yaklaşımların varlığı söz konusudur. Dar çerçevede kalmak koşuluyla bir kimse çok rahatlıkla "ben puta tapıyorum" deyip, kendisinin Alevi ya da Bektaşi olduğunu söyleyebilir. Bu, o kişinin bileceği iştir. Çünkü Alevilikte inançlar bireyseldir. Fakat genel olarak Bektaşilikle Dersimli Alevi Kürtler arasında inançlara dayalı olarak böyle bir ayrım da yok denilemez. Buna Bektaşiliğin bir tarikat olduğunu da eklemek gerekmektedir. Konuyla ilgili en önemli husus ise Dersimliler'in daha çok bölge, aşiret, soy, ocak, hısımlık bağlarıyla bağlı olduklarıdır. Bektaşilerle temasa geçtikleri dönem daha çok kentleşme ile belirmektedir. Ancak Bektaşiliğin resmi yetkililer ve benzeri kesimler tarafından Türk kültürünü, Türk ulusunu geliştiren unsurlar olarak görülüp Türk milliyetçi söylemine bağlanması dolayısıyla da bu ilişkilerin çok sıcak kurulduğu söylenemez.

Burada hemen şu noktayı belirtmek gerekmektedir. TBP'nin 1973 ve 1977 seçim sonuçları incelendiğinde, Tunceli'nin 1973'göre 1977'de TBP'ye verdiği oy oranında az da olsa bir artışın olduğu gözlemlenmektedir. Bu noktayla ilgili şöyle bir yorum yapmak olanaklıdır. 1970'lerin sonlarına doğru CHP'den de umduğunu bulamayan kesimlerin Alevi kimliklerini ön plana çıkararak, TBP'ye yönelmiş olmaya başlamaları olasılığı söz konusudur. Böyle bir olasılık da benim TBP bir Alevi Partisi olarak kalmaya devam etseydi daha başarılı olurdu biçiminde beliren yaklaşımımı destekler niteliktedir.

3.3. Parlamenter süreç ve Aleviler:

3.3.1 Alevilik Ve Demokrat Parti (DP) İlişkisi

Genelde DP ile ilgili olarak DP'nin dini siyasal maksatlarla kullandığı ve devletin laiklik ilkelerinden saptığı yolunda savlar ileri sürülür. Buna paralel olarak ta Alevilerin DP ile olan ilişkisinde, Alevilerin dini siyasal maksatlarla kullandığı ve laiklik ilkelerinden sapması nedeniyle DP'ye oy vermedikleri savı yaygın olarak öne sürülmektedir.Bununla birlikte Alevilik ve DP ilişkisinde karşılaşılan diğer bir önemli nokta, Alevilik üzerine yapılan çalışmalarda, Aleviliğin sol ve sosyalizmle ilişkisine geniş yer verilmesine rağmen Alevilik ve DP ilişkisine, DP sağ bir parti olarak görüldüğünden ya hiç yokmuş gibi yer verilmemesi ya da atlanması söz konusu olmaktadır.Bu duruma yani Alevilik ve Demokrat Parti ilişkilerine yönelik olarak beliren suskunluk bu döneme ait kaynakların yetresizliğinden de kaynaklanıyor görünmektedir.

Bu durum da tarihi oluşumların, tarihsel verilerin göz ardı edilmesi gibi bir durum doğurmakta ve bazı tarihsel olguların bulanık bir hal almasına neden olmaktadır.. Oysa DP'nin iktidarda olduğu 1950-1960 yılları arası seçim sonuçlarına şöyle bir bakıldığında şaibeli 1946 seçimleri dışında 1950, 1954, 1957 genel seçimlerinde Alevilerin yoğun olarak yaşadıkları illerde, neredeyse oyların tümünün DP'ye verildiği görülecektir. Bu durum da bir Alevilik-sol ilişkisini sorgular kılmaktadır. Bu başlıkta, Alevilerin, Türkiye'de yaşayan diğer kesimler gibi, tek parti dönemine bir tepki ve yanı sıra DP'nin ekonomik ve siyasal liberalleşme vaatlerinin cazibesiyle DP'ye yöneldiklerini savunacağım..Bunda kuşkusuz DP'nin ekonomik kalkınma hamlesini tarım sektöründen başlatma kararı önemli rol oynamıştır. Çünkü nihayetinde 1950'lere kadar Alevi toplulukların çoğu çiftçilik ve hayvancılıkla geçinen kesimlerdi.Bu sav şöyle bir sonuca da yol açmaktadır: Aleviler nasıl sosyo-ekonomik konjonktürün gerektirdiği koşullar altında tarihsel olarak yani 60'ların ortasından itibaren "sol"u tercih etmeye başladılarsa, 50'li yıllarda da farklı sosyo-ekonomik koşullar nedeniyle DP'ye yönelmişlerdir.

Doğal olarak ileri sürülen bu savların açıklanması gerekmektedir. Bu nedenle de işe öncelikle

DP'nin dini siyasal amaçla kullandıkları ve Cumhuriyetin laik niteliğini zayıflatmış oldukları savıyla başlamak gerekmektedir.Zürcher'in de (2004:338) işaret ettiği üzere Demokratların bir dereceye kadar dini siyasal amaçla kullandıkları savı doğrudur.Ancak bunu yalnızca DP'nin yaptığını iddia etmek doğru değildir. Buna bağlı olarak ta DP'nin Cumhuriyetin laik niteliğini giderek zayıflatmış olduğu tezi ise Kemalist laiklik anlayışından ne anlaşıldığıyla ilgili bir sorundur.

Bilindiği üzere Kemalistler, kendilerinden önceki İttihatçılar gibi, pozitivist dünya görüşüne dayanan bir modernleşme stratejisinin uygulayıcısıydılar ve bu strateji içerisinde din, devletin ve toplumun modernleştirilmesinde mesafe almaya engel olarak görülmekteydi.Onların laiklik anlayışı, devlet ile dinin ayrılmasından daha çok dinin, devlet bürokrasisi içinde onun bir parçası haline getirilmesi ve itaat altına alınmasıydı. 1924 yılında kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın da anlamı buydu. Başkanlıkta temsil edilen Sünniliğin Hanefi mezhebine dayalı yapı ise Osmanlı'dan beri sürdürülen bir gelenekti.İslama dayalı bir imparatorluktan, millete dayalı bir ulus-devlet inşa sürecinde, dinin kontrol altına alınması da çok partili döneme kadar katı bir laiklik uygulamasını birlikte getirdi.Bu anlayıştan ilk tavizler iddia edildiği üzere DP'den değil, CHP'den geldi. CHP 1947'deki Büyük Divanda okullara seçimlik din derslerini yeniden koydu.Bu tarihten sonra her iki parti de oy kaygıları nedeniyle İslamı kullanmaya başladılar.Ancak burada hemen belirtilmesi gereken nokta her iki partinin de verdiği ödünlerin katı laiklik ile ilgili olmasıdır. Getirilen yeni uygulamalar devletin dayandığı İslamın Sünniliğe dayalı Hanefi mezhebinden bir sapma olmadığı gibi farklı inançlar ve mensubiyetler örneğin Alevilik gibi lehine bir uygulamayı içermiyordu. Yukarıda da değinildiği üzere kırdan kente göçle birlikte Sünnilerle yakın temasa giren Aleviler bu dönemde de yoğun olarakkimliklerini gizlemeye devam ettiler.Yani 1945 ile 1960 arasında izlenen politika Cumhuriyet'in kuruluşuyla resmi düzeyde benimsenen Türklüğe dayalı tek millet, Türkçeye dayalı tek dil ve Sünniliğin Hanefi mezhebine dayalı tek din ideolojisinin bir devamıydı.

DP, iktidarda olduğu ilk yıllarda, devletin laik temelinde hiçbir esaslı değişikliğe izin vermedi. "Özellikle Bayar gibi bir çok DP'li, herhangi bir CHP'li kadar Kemalizme sahip çıkabilirdi." (Ahmad, 1994:54) "Bayar'ın eski bir Jön Türk oluşu ve onun

laikliği temel ilke olarak kabul ettiğine inanılması, bir muhalefet partisinin varlığının Kemalist bürokrasi ve parti tarafından kabul edilmesini kuşkusuz kolaylaştırmıştı." (Zürcher, 2004:307) Ancak DP'nin tek partili döneme bir tepki olarak doğduğunun da bilinciydiler.Bu nedenle de iktidarın ilk yıllarında devletin laiklik anlayışından ödün vermeksizin, CHP'nin dini duyguların ifadesi üzerindeki kısıtlamaları gevşetme ve Müslüman halkın duygularına ödün verme siyasetini sürdürdüler. Bunun en iyi göstergesi DP'nin bir yandan Arapça ezanı yasallaştırır, dini eğitimi genişletir ve İmam Hatip okullarıyla camilerin sayısında artış sağlarken öte yandan Ticani tarikatını yasaklayıp, liderlerini tutuklatma siyasetinde belirmekteydi.Yine Din Kurumunun (Diyanet İşleri Başkanlığı yoluyla) bürokrasiyle bütünleşmesine son vermediler. Her imam-hatip bir devlet memuru olarak kalmaya devam etti.

İktidardaki ilk dört yılında yönetici parti, koltuk değneği olarak İslamı kullanmaya ihtiyaç duymadı. "Kemalist reformları feda etmeden dini özgürleştiren olarak ün kazanmıştı."(Ahmad,1996:369) DP liderliğinin İslamı daha açıkça kullanmaya başlaması 50'li yılların ortalarından itibaren söz konusu oldu.Bunun nedeni parti içi muhalefet ve kötüleşen ekonomik durum nedeniyle partinin taban kaybetmeye başlamasıydı. Ancak asıl olarak 1954 genel seçimlerinden önce, oylarını artırmak için dini kullanmak zorunda kalanlar CHP'lilerdi. DP, 1954'ten sonra tarikatlar gibi özerk dinsel örgütlerin varlığını kabul ettiler ve "hatta 1954 ve 1957 seçimlerinde Nurcuların desteğini kabul etmekle bu tür örgütleri meşrulaştırmış oldular."(Zürcher, 2004:340)

DP'nin laiklik politikalarını gevşetmiş olması da kentleşme olgusu yüzünden kırsal kesim kültürünün daha da hissedilir hale gelmiş olduğu kentlerin günlük yaşamı içinde islamı daha belirgin hale getirdi. Bu durum da Atatürkçü doğmaları özümsemiş olan ve yönetici zümre içindeki konumlarını Batı'ya yönelik pozitivist bakış açısının temsilcileri olmalarına borçlu olan (memurlar, öğretmenler, akademisyenler ve subayların dahil olduğu) eğitimli seçkinlerin çoğunluğuna göre kendi kültürel hegemonyalarını ve siyasal arenadaki ve devlet aygıtındaki tekellerini tehdit olarak algılandı ve DP, bu kesimlerce sürekli olarak laiklikten taviz veren parti olarak suçlandı.

Alevilik ve DP ilişkisine gelince, DP'nin Kemalist laiklikten ödün verme politikaları, Alevilerle DP ilişkisini pek o kadar etkilememiş görünmektedir.Aşağıda sırasıyla 1950, 1954 ve 1957 seçimlerinde Alevilerin yoğun olarak yaşadıkları düşünülen illerden seçim sonuçları verilmektedir. Bu iller tespit edilirken Alevilik üzerine eserleri bulunan yazarlardan yararlanılmıştır. Bozkurt (1993:13), bu illeri Erzincan, Tunceli, Malatya, Elazığ, Çankırı, Ankara, Bingöl, Muş, Erzurum, Kars, Ağrı, Antep, İstanbul olarak vermektedir. Schüler(2002:174) Alevilerin yerleşim birimlerini tahmini nüfus oranlarıyla birlikte şöyle vermektedir: Tunceli %100, Sivas, Adıyaman %60, Yozgat, Kars, Maraş, Erzincan, Hatay %40, Erzurum, Adana %35, Çankırı, Gaziantep, İçel %25, Antalya %20, Ağrı, Urfa, Kayseri, %10. Alevi yerleşim birimlerine ilişkin olarak net bir şey söyleyemeenin nedeni göçtür. Alevi nüfusa ilişkin tahmin yürütülmesinin sebebi ise nüfus sayımlarında siyasal, dinsel nedenlerle inanca yönelik soruların sorulmamasıdır.

En son böyle bir nüfus sayımına 1965 yılında rastlanmaktadır. Ancak bu sayım da çoğunlukla net sonuçlar ortaya koymamaktadır. Bunun nedeni takıyye nedeniyle kimliği ibraz etmemek ya da Alevi kimliğin 2. planda tutulması, kendisini Alevi olarak belirten kimselerin sayım yapan memurlarca bu biçimiyle kaydetmemesi vb. olarak görülebilir.Yine de Türkiye'de yaşayan Alevi nüfusa ilişkin bir tahmin yürütülmektedir ve bu genellikle kaynaklarda 15-20 Milyon olarak verilmektedir. Yalnız Üzüm(2000:22) bu sayıyı abartılı bularak bugün Alevi sayısının en çok 5 milyon dolayında olabileceğini belirtmektedir.Alevi yerleşim ve nüfus sayısına ilişkin kesin bir şey söylenememekle birlikte yoğun olarak yaşadıkları yerler aşağıdaki tablolarda verildiği biçimde ortaya çıkmaktadır.

14 Mayıs 1950 Milletvekili Genel Seçimleri

İL	TOPLAM	CHP	DP	MP	BAĞIMSIZ
AĞRI	3	-	3	-	-
AMASYA	4	-	4	-	-
ÇORUM	8	-	8	-	-
ELAZIĞ	5	-	5	-	-
ERZİNCAN	5	5	-	-	-
GAZİANTEP	7	-	-	7	-

İÇEL	7	-	7	-	-
KARS	10	10	-	-	-
KIRŞEHİR	4	1	2	1	-
MALATYA	11	11	-	-	-
K.MARAŞ	7	-	7	-	-
MUŞ	2	-	2	-	-
SİVAS	12	-	12	-	-
TOKAT	9	1	8	-	-
TUNCELİ	2	-	2	-	-
YOZGAT	7	1	6	-	-

1954 Milletvekili Genel Seçimleri

İL	TOPLAM	CHP	DP	MP	BAĞIMSIZ	CMP
AĞRI	4	-	4	-	-	-
AMASYA	5	-	5	-	-	-
ÇORUM	9	-	9	-	-	-
ELAZIĞ	5	-	5	-	-	-
ERZİNCAN	5	1	4	-	-	-
G.ANTEP	8	-	8	-	-	-
İÇEL	8	-	8	-	-	-
KARS	10	10	-	-	-	-
KIRŞEHİR	5	-	-	-	-	5
MALATYA	12	12	-	-	-	-
K.MARAŞ	7	-	-	-	7	-
MUŞ	3	-	2	-	1	-
SİVAS	14	-	14	-	-	-
TOKAT	9	-	9	-	-	-
TUNCELİ	3	2	1	-	-	-
YOZGAT	8	-	8	-	-	-

1957 Milletvekili Genel Seçimleri

İL	TOPLAM	CHP	DP	MP	BAĞIMSIZ	CMP
AĞRI	5	-	5	-	-	-
AMASYA	6	-	6	-	-	-
ÇORUM	10	-	10	-	-	-
ELAZIĞ	6	6	-	-	-	-
ERZİNCAN	6	6	-	-	-	-
G.ANTEP	10	-	10	-	-	-
İÇEL	9	-	9	-	-	-
KARS	12	12	-	-	-	-
KIRŞEHİR	4	-	-	-	-	4
MALATYA	9	9	-	-	-	-
K.MARAŞ	9	9	-	-	-	-
MUŞ	4	1	3	-	-	-
SİVAS	15	15	-	-	-	-
TOKAT	10	10	-	-	-	-
TUNCELİ	3	3	-	-	-	-
YOZGAT	9	-	9	-	-	-

Tablolardan anlaşıldığı kadarıyla Alevilerin yoğun olarak yaşadıkları illerde 1950 ve 1954 seçimlerinde Alevilerden DP'ye yoğun bir ilginin olduğu görülmektedir.Bu ilgide 1957 seçimlerinde bir azalma, bir düşüş söz konusudur. Ancak bu düşüşü birebir DP'nin laiklikten taviz veren politikalarına, Nurcularla kurduğu ilişkilere ve "sağ" bir parti oluşuna doğrudan bağlamak olanaklı görünmemektedir. Bu unsurlar da Alevilerin DP'den kopuşlarında rol oynamış etkenler olmak üzere asıl neden, DP'nin bu seçimlerde siyasal ve ekonomik bunalımların üstesinden gelememesi ve halihazırda tüm Türkiye'deki gerileyişiyle ilintili görünmektedir.

3.3.2 Alevilik Ve Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) Ilişkisi

Genelde CHP, Alevilerin kalesi, Aleviler de tümüyle CHP'ye, CHP özelinde "sol"a oy veren kesim olarak bilinmektedir. Bu doğrudur. Fakat tartışmalı olan şey, Alevilerin "sol"la, CHP'yle ilişkisinin yukarıda da belirtildiği üzere ebedi ve ezeli bir özellikmiş gibi yansıtılması ve burdan hareketle Aleviliğin "sol"la ve sosyalizmle ilişkisinin Aleviliğin "öz"üymüş gibi gösterilmesidir.Sonuçta sol, sosyalizm ve bunlarla ilgili olarak Alevilik yazınında kurulan "ilericilik, eşitlik, çağdaşlık, laiklik vb" kavramlar modern zamanlara ait olgulardır. Bu biçimiyle de bu akımlar ve kavramlarlarla ilgili olarak ortaya çıkan ilişkiler tarihseldir. Bu akımlar ve kavramlarla Aleviliğin ilişkisi Aleviliğin "öz"ü olmasından çok, 60'ların ortalarından itibaren Türkiye'de meydana gelen gelişmelerle bağlantılıdır.Yani Alevilerin soyalist ve solcu oluşu 60'ların Türkiye'sinin sosyo-ekonomik konjonktüründe ortaya çıkan gelişmelerin bir sonucudur.

Bilindiği üzere CHP, 1965 seçimlerine "Ortanın Solu" sloganı ile girdi. B. Ecevit'e, partinin konumunu sosyal adalet ve sosyal güvenliğe, açıkça sosyalist olmadan ağırlık veren "ortanın solu" tanımlamasını yaptıran ve Genel Başkan İ. İnönü tarafından da desteklenmesine neden olan bir takım olgular söz konusuydu. Bunlardan ilki, açıkça olmasa dahi CHP'yi yeniden iktidara getirmeyi amaçlayan 27 Mayıs 1960 askeri darbesi ve 1961 Anayasası, 15 Ekim 1961'de yapılan parlemento seçimlerinde DP'nin bir devamı olarak görülen ve siyasi faaliyetlerine 13 Ocak 1961'de başlayan AP karşısında yaşanan hayal kırıklığı (Bu seçimlerde CHP oyların %36.7 sini alarak 173 sandalye, AP ise oyların %34.7'sini alarak 158 sandalye kazanmıştı) ve bunu takip eden süreçte 1965'e kadar İnönü'nün Başbakanlığı'nda kurulan koalisyon hükümetlerinin başarısızlığı idi. İkinci olarak hem sol hem sağ için öncekine nazaran daha geniş bir siyasal faaliyet yelpazesine izin vermiş olması bakımından, eskisinden çok daha fazla liberal olan yeni anayasanın varlığıyla 1961'de Türkiye İşçi Partisi'nin (TİP) kurulması idi.

"Ortanın Solu", CHP'nin TİP'le rekabet edebileceği slogandı. Hatta bu sloganın DP'lilerce "Ortanın Solu, Moskova Yolu" olarak suistimal edildiği de görülmektedir.

1965'le birlikte CHP'nin "Ortanın Solu" konumunu benimsemesine neden olan diğer bir olgu ise "göç"tü. B.Ecevit, "CHP'nin geleceğinin proleteryanın, yani gecekondularda yaşayanların oylarını seferber etmede yattığına İnönü'yü ikna etmeyi başarmıştı." (Zürcher, 2004:368) Bu yönüyle de TİP'in de seçmen kitlesini oluşturabilecek bölgelerden oy alabileceği düşünülmüştü.

Bu konum ve slogan CHP'ye hemen istenilen başarıyı sağlayamadı. 1965 seçimlerinde AP oyların bir çoğunu topladı.CHP'nin yeni konumu esas olarak 60'ların sonu ve 70'lerle birlikte etkisini gösterecekti ve yoğun göçle birlikte, kentlerde gecekondu mahallerine yerleşen bir çok Alevinin de bu anlamda umudu olacaktı.

Doğal olarak buraya kadar yapılmış olan açıklamalar Alevilerin neden özellikle 70'ler itibarıyla CHP'ye yöneldiklerini açıklamaktan uzaktır. Geleneksel ilişkilerin çözülmüş olmasından dolayı, geleneği harekete geçiremeyen ve geleneği harekete geçirebilecek öğeleri de 3.Demirel Hükümeti oylamasında yitiren TBP, sola yöneldi. TBP'nin sola yönelişi Alevilerin de çoğunlukla bu eğilimi göstermesinden kaynaklanmaktaydı. Fakat bu yöneliş, ilerleyen yılların ve seçim sonuçlarının da gösterdiği gibi TBP'nin meşruiyetini yitirmesine neden oldu. TBP, 1970'li yıllar boyunca bir Alevi Partisi olma misyonunu kaybetmiş görünmektedir çünkü öne çıkarılan kimlik sol ve sosyalizm üzerine belirmektedir.CHP, bu yıllar itibarıyla laik, sol, iktidara gelme olasılığı daha yüksek bir parti olarak belirmektedir.

Sağda ise S. Demirel'in partisi AP vardı. Bu partinin ilk başta seçmen tabanı çiftçiler ve küçük iş adamları olarak belirmektedir.Ama partinin siyaseti giderek daha fazla modern sanayi burjuvazisi ve büyük sermayenin çıkarlarına hizmet etmekteydi. Bu durum kendisine oy verenlerin bir çoğunu küstürmüş ve bu seçmenler de dış bağlardan ve baskılardan muaf "milli kapitalist gelişmeye inandığını iddia eden ve Anadolu'nun küçük burjuvazisinin çıkarlarını savunan N. Erbakan'ın MSP'sine" (Ahmad, 1996:381) ve 1965'te CKMP'ye katılan ve partiyi aşırı milliyetçi bir programa sahip militan bir partiye dönüştüren ve 1969'da MHP adını alan A.Türkeş'in partisine yönelmekteydi.

Bu gelişmeler yani İslami ve Milliyetçi partilerin sivrilmesi 1969 yıllarına rastlamaktaydı. Ancak İslam bütün bir 60'lar boyunca "komünizmin panzehiri" olarak kabul ediliyordu (a.g.y.s.374) ve sağ, sola karşı İslamı kullanıyordu. A.Türkeş'in MHP'sinin gençlik örgütü de solcu öğrencileri, öğretmenleri, yazarları, kitapçıları siyasetçileri yıldırma kampanyaları içerisindeydi. Amaçları solun sokaklarını ve üniversiteleri fethetmekti.Böylece 60'ların sonlarından itibaren ve 70'lerde Türkiye sağ ve sol arasında esas olarak sağdan gelmek üzere siyasal şiddete sahne olmaktaydı ve şiddet günlük yaşamın bir parçası durumuna gelmişti. Bu manzarada devletin,İslamın ve milliyetçi sağın yer almasından dolayı Aleviler ve Sünniler arasında geleneksel olarak çizilmiş ayrımlar sağ ve sol ayrılığında ifadesini bulmakta ve Aleviler çoğunlukla solla bütünleşmekteydi.

70'ler boyunca artan bu siyasal şiddet Alevilerin çoğunlukla kendilerini koruyabileceklerini düşündükleri ortanın solunu benimsemiş, laik CHP'ye yönelmelerine neden olmaktaydı. CHP'nin iktidara gelme şansının da daha yüksek olması, devlet içinde bürokrasinin ve aydınların da çoğunlukla bu partiden olması, Alevileri, yükselen İslama karşı, CHP ile mücadele etmek, devleti kendi yanına çekebilmek ve kendi lehlerine uygulamalarda bulunmak üzere girişimlerde bulunabileceği siyaseti gereğince bu partiye yönelmelerinde etkenler olarak belirmektedir. 1970'li yılların başından itibaren CHP'nin de Alevilere yönelik girişimlerde bulunması, Alevilerin bu partiye ilgisinin artmasına neden olmaktaydı. Schüler (2002:170), sosyal demokrat partilerin, parti programlarında ve programatik metinlerinde hiç bir zaman kendilerini açıkça Alevi azınlığın sözcüsü olarak tanımlamadıklarını ancak CHP'nin "1973 parlamento seçimlerinde" ve "1976 parti programında" Alevilere yönelik düzelemelere rastlanıldığını yazmaktadır. "Alevi azınlığı ile ilgili olduğu düşünülebilecek tek madde, 1973 parlamento seçimlerinde, CHP seçim programında yer alan, "ulusal birlik ve yurtseverlik açısından, değişik inançlara sahip yurttaşlar arasında kardeşlik ve dayanışma duygularını teşvik etmek", sözünün verildiği maddedir.(…) 1976 parti programında (…) "*değişik inançlardan ve dinlerden yurttaşlar* bağlamının yanısıra anahtar sözcük olarak değerlendirilebilecek *mezhep* kavramının da yer aldığını görmekteyiz." (Schüler, 2002:170)

Sonuç olarak, Alevilik ve DP ilişkileri Alevilerin siyasal eğilimleri konusunda çeşitliliği göstermesi bakımından anlamlıdır. Alevilik DP ilişkisi, Alevilerin yalnız sol ve sosyalist olduğuna dair öne sürülen özcü savı da kimliği önceden belirleme ve indirgeme açısından sorunludur. Tek parti yönetiminden ve uygulamalarından yılmış bir kesimin, daha fazla özgürlük, demokrasi, tarımın, ekonominin iyileştirilmesi yolunda vaatleriyle yola çıkan bir partiye yönelmeleri durumu söz konusudur. Bu da konjonktüreldir.

1950'li yılların ortalarından itibaren yine aynı sebeplerden yani vaatlerin yerine getirilmemesi dolasıyla kaçış söz konusudur. Buna bir de DP'nin Sünni İslam'la ittifakı eklenince varlıklarını tehlikeye atmayacak, laikliğin güvencesi olarak gördükleri sol ve sosyalist parti ve hareketlere yönelme durumunun nedenleri açığa çıkmaktadır. Sol ve laik bir söylem içerisinde kendisini yeniden yapılandıran TBP'nin buna rağmen neden seçmeninden oy alamadığı ise yönetime gelme ihtimali daha yüksek olan CHP aracılığıyla siyasal İslamın yükselişine set çekebilmek içindir. Nitekim CHP, laikliğin bekçisi olarak yalnız Alevilerden değil Sünnilerden de oy alabilmektedir.Oysa laik Sünniler bir Alevi Partisine oy vermemektedirler. Üstelik CHP'nin devlet-parti özdeşliği hafızalardan henüz silinmemiştir ve 1950 ile 1960 arasında parti tabanı, parti içi grup ve hizipler ne kadar zorlamış olurla olsunlar Bayar-Menderes çifti bu yapıyı kırmamış ve bu politika da "devr-i sabık yaratmama" biçiminde belirmiştir. "Devr-I Sabık yaratmama" politikasının sonuçları ise Ahmad'ın (1996:73) tespitiyle, "1958'in başlarına gelindiğinde hükümet bütün devlet kurumlarından fiilen yalıtık" durumuna neden oldu.Aleviler de bu devlet-parti özdeşliğiyle CHP'ye yönelerek, varoluşuna yönelik tehdit olarak algıladığı Siyasal İslamı durdurmaya yönelik olarak belirmektedir.

3.4. Alevilik Ve Laiklik İlişkisi

Genelde Batılı bir kavram olarak görülüp, Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal koşullarına kolaylıkla otutulamayan Laiklik kavramı, Alevilerce çeşitli biçimlerde anlamlandırılmasına karşın çoğunlukla Aleviliğe içkin, Aleviliğin "öz"ü olarak

sunulmaktadır. Bu yaklaşıma göre Alevilik, Atatürkçülüktür, laikliktir, çağdaşlıktır. "Öz bir, temel bir, kaynak bir, ilkeler bir…"dir. (Öz, 1995:115)

Alevilerin laikliğe bakışı kendi içlerinde çeşitlilik göstermektedir. Laikliği ilk olarak "genel anlamda toplumun/toplumların özgürleşme olayıdır. Bu nedenle; yalnızca dinle siyasetin birbirinden ayrılması, sınırlarının belirlenmesi gibi oldukça kısır bir temele oturtulamaz." şeklinde tanımlayan Öz (2004:16). ilerleyen sayfalarda laikliği, "devlet ile din işlerinin ayrılması" ve laikliğin "dinsizlik" olmadığını (Öz, 2004:18,20) vurgulayarak çelişkili tanımlamalarda bulunmaktadır. Yine laikliği, Aleviliğin özü olarak gören bir diğer Alevi yazar Şener (1991:39-41)'e göre laiklik, "devleti ve tüm örgütlenmeleri dinden ayrı düşünmektir. (…) laiklik salt mekanik olarak dinin devletten ayrılması sorunu değildir. Hayatı (…) dinin yönlendirmemesidir"

Laiklikle ilgili olarak Özgünay (1993) ise " Alevilikte laiklik; egemenliğin gökten yere indirilip insanın akıl ve iradesinin eline verilmesidir. Laik olmak Aleviliğin karakterinde, laik olmamak Sünniliğin yapısında vardır" diyerek yine laikliği Aleviliğe içkin, laikliği Aleviliğin özü olarak ortaya koymaktadır. Bütün bu görüşlere karşın laikliğin Aleviliğin özü olmayıp, Alevilikle laiklik ilişkisinin tarihsel ve toplumsal koşulların bir ürünü olarak ortaya çıktığının belirtilmesi gerekmektedir. Nihayetinde laiklik modern bir kavramdır ve modern bir kavramın pre-modern zamanlara aitmiş gibi gösterilmesi sorunu belirsizleştirmektedir.

Alevi çevrelerce yapılmaya çalışılan laikliğe ilişkin tanımlar resmi ve gayri resmi çevrelerce yapılan tanımlarla az çok benzerlik göstermektedir. Anayasa Mahkemesi'nin bir kararında laiklik; "Gerçekte laiklik din-devlet işleri ayrılığı biçiminde daraltılamaz. Boyutları da daha büyük, alanı daha geniş bir uygarlık, özgürlük ve çağdaşlık ortamıdır. Türkiye'nin modernleşme felsefesi, insanca yaşama yöntemidir. İnsanlık idealidir. Laik düzende özgün bir sosyal kurum olan din, devlet kuruluşuna ve yönetimine egemen olamaz. Devlete egemen ve etkin güç, dinsel kurallar ve gerekler değil, akıl ve bilimdir. Din, kendi alanında, vicdanlarındaki yerinde, Tanrı-insan arasındaki inanış olgusudur. Kişinin iç-inanç dünyasının düzenleyicisi olan dinin, devlet işlerinde söz sahibi ve çağdaş değerlerle, hukukun

yerine geçerek yasal düzenlemelerin kaynağı ve dayanağı olması düşünülemez." [60] diyerek laiklikle çağdaşlık arasında ilişki kurmaktadır.

Aynı kararda Anayasa mahkemesi, laikliğin, din, vicdan ve ifade hürriyetinin temeli olduğu gibi, dine karşı da değildir. İnanç hürriyetini tahdid veya ortadan kaldırmanın vasıtası olarak kullanılamaz" diyerek laikliğin uygulamadaki sınırlarını göstermektedir. Eski Anayasa Mahkemesi Başkanı Yekta Güngör Özden'in de laiklik konusunda görüşleri Anayasa Mahkemesi'nin verdiği kararla aynı doğrultudadır."... Üzülerek belirtelim ki, laiklik kavram olarak bile iyi anlaşılmamıştır. Değişik tanımlar yapılmıştır. Gerçek şudur ki, yandaş ve karşıt olanlar bilinçsiz biçimde anlatmaya çalışmışlar, usla ilgisini bırakıp vicdanla ilgili göstermişlerdir. Kimi din düşmanlığı, kimi devlet din ayırımı kimi dinde yenilik, kimi hoşgörü, kimi bağnazlık, kimi dinsizlik olarak ele almıştır. Belki hepsine değinen yanları vardır. Ama tümüyle hiçbirisi değildir. Laiklik, Devlet yaşamının dinsel gereklere göre değil usa, hukuka göre düzenlenmesi ilkesidir. Uygarlıktır, çağdaşlıktır, insanlıktır."[61] Özden'in laikliği usçuluk olarak değerlendirmesine benzer yaklaşımı Öktem de ileri sürmektedir. Öktem (1994)'e göre laiklik "rasyonalimzdir.(usçuluk-akılcılık) İnsanın doğanın ve toplumun kural ve yasalarını kendi aklı ile algılaması, kavraması ve yine kendi gücü ve aklı ile doğa ve topluma egemen olması akılcılıktır." Öktem'in görüşünde eğer devlet yönetiminde bu ilkeleri izlerse bunun adının laiklik olacağı öne sürülür.

Görüldüğü üzere gerek Alevilik gerekse diğer çevrelerde kavramın tanımı sorunlu ve tartışmalıdır. Kılıçbay (1994:152), Türkiye'de laikliğin hiç tartışılmadığını kavramın Türkiye'de "Batı oluşumlarından son derece farklı bir içerik kazanmasına rağmen, ithal ettiğimiz hemen tüm kavramların başına geldiği üzere asıl içeriğinden neredeyse tamamen boşaltılmış" olduğunu yazmaktadır. Kılıçbay aynı yerde, laikliğin, "Türkiye'de söylendiğinin, ders malzemesi olarak ezberlettirildiğinin tersine, din ile devlet işlerinin ayrılması, uygulandığının aksine devletin dini kendi

---

60 Refah Partisi Davası Anayasa Mahkemesinin Gerekçeli kararı hhttp: // www.belgenet.com./dava/rpdava/rpdava_gol.html adresinden 15 Aralık 2006 tarihinde indirilmiştir

61 Cumhuriyet ve Aleviler, http: // www.geocities.com/yusufgunes/cumhur.html adresinden 17 Aralık 2006 tarihinde indirilmiştir.

bünyesinin içine alarak denetlemesi" olmadığını yazmaktadır. O halde laiklik ne demektir? Sorunun yanıtını en iyi biçimde Kılıçbay vermektedir. Kılıçbay (1994:152), laikliğin "dünyevi küre ile ruhani kürenin birbirlerinden tam ayrılmaları, bu iki kürenin birbirlerini hiçbir şekilde denetleyememeleri ve kapsayamamaları ve sonuçta birbirlerini özgürleştirmeleri" demek olduğunu yazmaktadır. O halde burada dünyevi küre ve ruhani kürenin ne anlama geldiğini ve bunların birbirlerine karışmamasının ne demek olduğunun ortaya konulması gerekmektedir.

Kılıçbay (1995:15), "Eski Yunanlılar *laikos* terimiyle, halktan olan" kişiyi ifade etmekteydiler. Halk, yani yönetim aygıtını elinde tutmayan tabaka,yönetime maruz kalan kesim. Ortaçağ Kilise Latincesinde, bu kesime *laicus* biçimini alarak, Ruhbandan olmayan, kiliseye mensup olmayan, herhangi bir dinsel işlevi ve ünvanı olmayan kişi anlamında kullanılmıştır. Fakat, bu kullanımında en eski kavrayışından pek bir farklı yanı bulunmamaktadır. (…) Kilise ruhani iktidarının yanı sıra, dünyevi iktidarı da kendi bünyesinde toplamıştır. Bu durumda kiliseye mensup olmayan biri, yönetilen bir kişiden ibarettir. (…) Demek ki laiklik, en azından kavramın başlangıcı itibarıyle, insanların kiliseye ve daha doğru bir ifadeyle, din alanına mensup olup olmamalarına göre bir ayrım olmaktadır. Zaten laiklikle eşanlamlı olan *seculaire (secular)* kelimesi (…) Latincenin *saeculum* (yüzyıl) teriminden türeyen *saecularis'*inden gelmektedir ve yüzyıla ait olma anlamını taşımaktadır. "Yüzyıla ait olmanın" şifresi çözülünce, karşımıza bu dünyaya ait olma, dünyayı yaşama anlamları çıkmaktadır" diye yazmaktadır.

Kılıçbay'ın verdiği bu bilgilere dayanarak laiklik aslında "bu dünyayı yaşamak" yani ruhani ile dünyevi arasındaki farkı ifade etmektedir. Yani laiklik bu dünyacıdır. Bu yönüyle laiklik ile Alevilik kesişir. Fakat ayrıldıkları nokta laikliğin, modern bir olgu olduğudur. Mardin (2005a:35) "laikliğin 19. yüzyıl Fransa anayasal pratiğinden ortaya çıkan ve devletin herhangi bir dini mezhep ve sınıfa dayanmamasının gereğini işaret eden bir kavram" olduğuna işaret eder. Mardin'in işaret ettiği nokta modern ulus devletin oluşumuyla yönetimde dinin devreden çıkarılmasıdır. Türkiye'de laikliğin bu denli tatışmalı bir konu olması nu noktadan kaynaklanmaktadır. Yani içerdiği anlamlar itibarıyla dünyevi olmayanın devreden çıkarılması gerekliliği ancak

öte yandan Cumhuriyet'in kuruluşuyla dininin devlet örgütü içinde yer alması ve devlet politikası haline gelmesi.

Yalçınkaya (1994:198), "Aleviliğin bu dünyacı oluşu modern ve laik oluşunu zorunlu olarak doğurmaz" diyerek, Aleviliğin bu dünyacı olduğuna ancak modern olmadığına işaret etmektedir. Yalçınkaya görüşlerine devamla Alevilikle modernliğin nerelerde karşı karşıya geldiğini yazmaktadır. Modernlikle Aleviliğin karşı karşıya geldiği ilk alan "akıl"a ilişkindir. "Alevilik, toplumsal ve tarihselin akıl yoluyla kavranılmasının zorunlu ve vazgeçilmez olduğunu savunmakla birlikte, toplumsal ve tarihseli anlamlandırmak için aklın ve dilin yetersizliğini de savunur' (Yalçınkaya, 1994:198-199) Aklın ve dilin yetersizliği, Alevilikte "aşk"ı ve müziği harekete geçirir. Akıl, tariseli, dünyeviyi kavramak içindir. Fakat bununla yetinildiği takdirde kişi yalnız tarihselle, dünyeviyle sınırlı kalacaktır. Dünyeviyle, tariihselle, verili olanla kalan kişi de özgürleşemeyecektir Yani Hakikate, Hakk'a varamayacaktır. Burada hemen şunu belirtmek gerekmektedir. Bu bir ikame ilişkisi değildir. Yani Alevilikte aklın yerine aşk geçirilmez. Oysa modernizm, rasyonalisttir. Dünyanın akıl ile kavranabileceğini ve anlamlandırılabileceğini dayatır.

Alevilikle modernizmi karşı karşıya getiren diğer bir olgu ise "modernizmin üzerinde yükseldiği değişken ve göreceli değer ve ilkeler yerine" (Yalçınkaya, 1994:199) Aleviliğin "Hakikat"ın varlığını mutlak ve değişmez kabul etmesidir. Alevilikle modernizmi karşı kaşıya getiren diğer bir nokta ise, modernizmin farklılıkları çatışmalı bir biçimde kurması, Aleviliğin ise farklılıkları olduğu gibi kabul etmesidir.Yani "modernizm, bireysel, sınıfsal, tarihsel vb. farklılaşmaları karşıtlık olarak ele alırken; Alevilik tüm bunları farklılık olarak kabul etmekle yetinir ve bütüncül bir evren tasarımına yönelir" (Yalçınkaya, 1994:199) Bu çeşitlilik, ve çokluktur. Çeşitliliğin ve çokluğun birliği, uyumu aranır. Halihazırda yaslandığı tanrı anlayışı da bunun göstergesidir. Bütün bunlar da Aleviliğin moderniteyle karşı karşıya geldiği noktalardır. Dolayısıyla da laiklik, Aleviliğin özüdür, Aleviliğe içkindir görüşleri tartışmalıdır.

Burada bir noktayı belirtmek gerekmektedir. Laiklik, Aleviliğin özü değildir ancak sıkça söylenen Alevilerin laikliğin güvencesi olduğu saptaması dorudur. Fakat bunun

da tarihsel temelleri bulunmaktadır. Yukarıda da üzerinde durulduğu üzere Alevilerin laikliğe sarılmalarını gerektiren en önemli neden 1950'lerden sonra İslamın aldığı boyuttur. Siyasal İslamın yükselişi, Alevilerin bunu kendi varlıklarına yönelik tehlike olarak görmelerine neden oldu. Bu yükselişi önlemek üzere de Aleviler, laikliği siyasal düzeyde savunarak "siyasal İslamın saldırıları karşısında devleti ve siyasal örgütleri öncelikle stabilize ve nötralize etmek, daha sonra ise kendi lehinde bir müdahalade bulunmasını sağlamaktır" (Yalçınkaya, 1994:199) Fakat yine Yalçınkaya'dan ve aynı yerde yazdıklarından hareketle denilebilir ki bu bir "işbirliğidir" Oysa laikliğin Aleviliğin özü olduğu savı, Yalçınkaya'nın (1994:199-200) da işaret ettiği üzere "modernizmin, ortodoks dinlere biçtiği bir rol gibi, Aleviliği de bir rol biçeçeği ve Aleviliği bu rolle sınırlamaya çalışacağı da fark edilmeyecektir."

Sonuç olarak laiklik Aleviliğie içkin, Aleviliğin özü değildir. "İşbirliğ" sözcüğü, Alevilikle laiklik arasında siyasal ve toplumsal konjonktürden kaynaklandığının açık anlatımıdır. Fakat bunu göz ardı ederek, Aleviliğin özü olduğu ısrarı sürdürüldüğü takdirde Alevilik devletin din politikasının bir parçası olma riskini barındıracaktır.

SONUÇ

Bütün bu anlatılanlardan şöyle sonuçlar ortaya çıkarmak olanaklıdır.Cumhuriyet, modernleşme, kentleşme ile birlikte Aleviliğin geleneksel yapısı çözülmüş ya da dönüşmüştür Bu çözülme ya da dönüşüm, modern dönemde Alevilikte bir kimlik ve siyasallaşma sürecinde bunun hangi kimlikle yapılacağı sorununun doğmasına neden olmuştur. Bu nedenle de Aleviliğin "Atatürkçülük, laiklik, çağdaşlık,sol, sosyalizm" olduğu ileri sürülerek, Aleviliğin bu kimliklerle siyallaşmasına yönelik yaklaşımlar belirmiş, Atatürkçülük, laiklik, çağdaşlık, soyalizm, çağdaşlık adeta Aleviliğe içkin, yapısal, Aleviliğin özü olarak sunulmuştur.

Bu çalışmanın vardığı sonuçlardan biri, bunların Aleviliğe içkin, yapısal Aleviliğin özü olarak değil, Alevilikle bu kimlikler arasında kurulan ilişkinin tarihsel ve toplumsal olarak oluştuğudur. Özellikle 1950'lerden sonra başlayan kırdan kente göç, eğitim ve iletişim olanaklarının artması, askerlik vb gelişmeler, Aleviliğin Kemalist ideolojiye eklemlenmesine neden olmuştur. Geleneksel cemaati bir arada tutan kurumların, inançların, köy hayatının bu tarihler itibarıyla hızla çözülmeye ve erimeye başlaması, kentsel koşullar ve alınan resmi, ulusalcı eğitimin bir sonucu olarak Alevilikle Atatürkçülük ilişkisi belirmiştir. Laiklik, Aleviliğin kimlik sınırlarını çizdiği Sünnilere karşı bir koruma kalkanı olarak işlev görürken yine bu kavram ve kavram dolayımıyla ortaya çıkan gelişmeler, kentleşme ve Kemalist laiklik anlayışının tesisi ile ilgilidir.

Aleviliğin, "sol ve sosyalizm" olduğu, bunun Aleviliğin özü olduğu yaklaşımı da bu anlamda sorunludur. Aleviliğin sol ve sosyalist kimliğinin oluşumu öne sürüldüğü üzere Aleviliğe içkin, Aleviliğe yapısal olarak değil de 1960'lı yıllardan itibaren dünyada ve Türkiye'de sol ve sosyalist akımların yükselişi ile ilgilidir. Bu anlamda tarihsel ve toplumsaldır.

Alevilikte, Aleviliğin özünde Atatürkçülüğün, laikliğin, sosyalizmin var olduğunu söylemektense 9 ve 10. yüzyıllarda belirmeye başlayan bir siyasal kültür, muhalif siyasal kültürün, varlığından bahsetmek daha doğrudur. Bu siyasal kültürün oluşumu

tarihsel olup, Aleviliğin inançları ve ahlaki öğretisiyle karşılıklı etkileşim içerisindedir. Yalnız tarihsellikle sınırlı kalındığında, Aleviliğin inanç yapısı ve teosofiye dayalı ahlaki öğretisi dışarıda bırakıldığında, oluşan bu muhalif kimliği anlamak son derece güçtür. Ancak burada hemen şunu da belirtmek gerekmektedir. Bu muhalif siyasal kültür her zaman için siyasete hazır ve verili değildir. Bu muhalif kimliğin bir siyasal güç olarak belirmesi sosyo-politik konjonktürlere bağlıdır. Böyle bir iddia da tarihin her döneminde Alevilerin bu kimlikle var olmadığı gibi tüm Alevileri kapsamadığı gerçeğini de içermektedir.

Tarihsel olarak verili sisteme muhalif olan Alevilerin varlığı söz konusu olabileceği gibi sistemle son derece uyumlu olan Alevilerin de bulunacağı gözden kaçırılmaması gereken önemli bir nokta olarak belirmektedir. Yani "homojen" bir Alevilikten bahsedilemeyeceği gibi tarihsele sürekli "muhalif" bir kimlikten de bahsedilemez. İnançlarıyla, ahlaki öğretisiyle, toplumsal kurumlarıyla tarihsel olarak oluşmuş muhalif siyasal kültürün, yine sol ve sosyalist muhalif bir kimlikle belirmesi az önce de belirtildiği üzere siyasal, toplumsal ve ekonomik konjonktürlere bağlıdır. Sünni İsalmın 60'lı yılların ortalarından itibaren etkisini arttırması ve 70'lerle birlikte Türk İslam sentezine bürünmesi, siyasi ve ekonomik imtiyazlardan yoksunluk, kentleşme biçimleri bu kimliğin oluşumunda rol oynayan etmenlerdir. Yine sembolik motiflerin, kavramların ve kimi tarihsel ortak algılamaların da bu sürece yardım ettiği bir gerçekliktir.Bu yaklaşım, bu çalışmanın vardığı diğer bir sonuçtur.

Cumhuriyet,modernleşme ve kentleşmeyle birlikte beklenenin aksine cemaatlerin varlıklarını sürdürdükleri bir gerçekliktir.Modern siyasette ilksel dayanışma ağlarına yani din, dil, aşiret soy vb. cemaatler, siyasallaştıkları sürece modernliğe ait kavramlar, iletişim modelleri ve siyasal örgütlenmeler ve siyasal terimler içerisinde olurlar.Bunlar sınıf ve sınıf temelli politikalar ile yan yana olurlar. 1960'lı yılların ortalarından itibaren Aleviler, daha sonra 1971 yılında Türkiye Birlik Partisi adını alacak Birlik Partisi'ni kurdular. Bu siyasal oluşum,sınıf, statü ve kimlik etkenlerin karmaşık etkileşimleriyle yoluna devam etmeye çalıştı. Desteğini geleneksel himaye ve ilksel dayanışma ağları temelinde harekete geçirmeye çalışan (Türkiye) Birlik

Partisi, ortaya çıktığı koşullarda Kemalist, laik kimliklerin eklektik bir görüntüsüydü.

Geleneği siyasal olarak seferber edemeyen Parti, 1960'lı yılların sonlarından itibaren sol ve sosyalist bir kimlikle siyasal mücadelesine devam etmeye çalıştı. 1970'li yıllarla birlikte, sol- sosyalist kimlikle politika yürütmesi de sonucu değiştirmedi. Türkiye Birlik Partisi'nin başarızlığında rakibinin güçlü, büyük ve köklü oluşu (bu anlamda CHP) 1970'li yıllarda CHP'nin iş, yükselme, ulaşım, arazi tahsisi, gecekondu vb. konularında seçmenlerine devlet olanaklarını sunan ya da bu olanaklara aracılık eden ilişkiler içinde olması dolayısıyla Alevilerin de bu partiye yönelmelerinde etken olarak belirmektedir. Yine bu başarısızlıkta Alevi gençlerin sosyalist oluşları ve bu partinin legal platformunu siyasal propaganda zemini olarak görmeleri ve yararlanmaları da etken olarak belirmektedir.Bu başarısızlıkta Aleviliğin homojen bir karakter göstermemesi de eklenmelidir. Örneğin Alevi Kürtler, Alevi, Kemalist, Türkçü, milliyetçi eklektii kimliğiyle ortaya çıkan bu partiye destek vermemişlerdir.

TBP'ye destek veren Alevi Kürtler (Sivas, Maraş, Çorum Alevilerinin bir kısmı) ise halihazırda Kürtlüklerinden daha çok Alevi kimliklerini benimseyen ve daha yakın oturmalarından ve Dersim'in de etkisinin azalmasından dolayı Bektaşiler'le yakın ilişkiler içinde olanlardı. Fakat tüm bunlar yine de Türkiye Birlik Partisi'nin siyasal yaşamda neden istenilen sonuca yani tüm Alevilerin oyunu bir çatı altında toplayamadığı konusunda yeterli değildir. Benim bu anlamda vardığım sonuç, Türkiye Birlik Partisi'nin sol ve sosyalist bir kimliğe kayarak, Alevi kimliğini ikinci plana itmesi, sol ve Alevilik arası bir parti olmaya çalışırken, sol kimliği tercih edip, Aleviliği terk etmesinden kaynaklandığı doğrultusundadır. Parti'nin 1969, 1973 ve 1977 yıllarında aldığı oylar incelendiğinde en çok oy aldığı ve parlamentoda 7 milletvekili ile temsil edildiği 1969 seçimlerinde, Partinin seçim kalelerinin Alevilerin yoğun olarak ve bir arada yaşadığı yerler olduğu görülmektedir. Parti'nin aynı yerleşim yerlerinden ve Alevilerden aldığı oy oranlarının düştüğü yıllar ise TBP'nin Alevi kimliğini ikinci plana itip, sol, sosyalist kimliğini önplana çıkardığı 1973-1977 yıllarıdır. Türkiye Birlik Partisi, Alevi kimliğini ikinci plana itip, sol ve sosyalist kimliğini ön plana çıkararak, meşruiyetini yitirdi.

KAYNAKÇA

AHMAD, F.(1996). *Demokrasi Sürecinde Türkiye 1945-1980.(İkici Baskı)*. (Çev. Ahmet Fethi). İstanbul:Hil Yayınları

AKPINAR, T.(1994). *Türk Tarihinde İslamiyet.(2.Baskı).* İstanbul:İletişim Yayınları

AKSOY, M. (2004). Mut'ta Bir Alevi-Türkmen-Tahtacı Köyünde İnanç, Gelenek ve Görenekler. Haz. İ. ve H. Engin, *Alevilik,* (ss.385-392), İstanbul: Kitap Yayınevi.

AKTAY, Y. (1999). *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*. İstanbul:İletişim Yayınları

ALİ İbn-i Ebu Talib (1390H). *Nehc'ül-Belaga*. A. Gölpınarlı (Haz.). İstanbul:Der Yayınevi

ALİ İbn-i Ebu Talib (1990). *Hz. Ali Divanı*. (Çev.V.Atila). İstanbul:Ant Yayınları

ANDREWS, A.P.(1992). *Türkiye'de Etnik Gruplar*. (Çev.Mustafa Küpüşoğlu). İstanbul:Ant Yayınları Tüm Zamanlar Yayıncılık

ATA, K. (2006).Türkiye Birlik Partisi. *Kırkbudak Anadolu Halk İnançları Araştırmaları*

Üç Aylık, Süreli Genel Dergi. 5 (2), s.44-51

ATALAY, B.(1991).*Bektaşilik ve Edebiyatı.(2.Baskı)*.(Çev.Vedat Atila).İstanbul:Ant Yayınları

ATATÜRK, M.K. (1927). *Nutuk.* Argun Çetintürk (Haz). İstanbul:Kare Yayınları

AYBAR, M. A. (1988a). *Türkiye İşçi Partisi Tarihi-1*. İstanbul:BDS Yayınları

AYBAR, M. A. (1988b). *Türkiye İşçi Partisi Tarihi-2*. İstanbul:BDS Yayınları

BAHADIR, İ. (2001). Ümmetten Millete Türk Ulusu'nun İnşaası (1860-1945),Ankara,Kalan Yayınları,256 s.

BAHADIR, İ. (2002) *Cumhuriyetin Kuruluş Sürecinde Atatürk ve Aleviler*. Ankara:Kalan Yayınları

BAL, H. (1997). *Alevi-Bektaşi Köylerinde Toplumsal Kurumlar Burdur ve Isparta'nın İki Alevi Köyünde Yapılmış Köy Araştırması.* İstanbul:Ant Yayınları

BARTH, F. (2001). *Etnik Gruplar Ve Sınırları Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu* (Çev.Ayhan Kaya-Seda Gürkan). İstanbul:Bağlam Yayınları

BİLDİRİCİ, F. (1999). Alevi-Bektaşi İlahiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi.T.Olsson, E.Özdalga, C. Raudvere (Ed.) *Alevi Kimliği,* (ss.67-79). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları

BIRGE, K. J. (1991). *Bektaşilik Tarihi* (Çev. Reha Çamuroğlu). İstanbul:Ant Yayınları

BİRDOĞAN, N. (1994) *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik. (2.Basım).* İstanbul:Berfin Yayınları

Birlik Partisi Tüzüğü

BOZARSLAN, H.(2005). Araştırmanın Mitosları ya da Aleviliğin Tarihsel ve Sosyal Bir Olgu Olarak Değerlendirilmesinin Zorunluluğu Üzerine. *Kırkbudak Anadolu Halk İnançları Araştırmaları Üç Aylık, Süreli, Genel Dergi* 1 (1) s.5-20

BOZKURT, F. (1993). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları.(3.Basım).* İstanbul:Tekin Yayınevi.

BUYRUK. BOZKURT Fuat,(Haz.1982)Buyruk,İstanbul,Yayınevi Belirsiz,174 s.

BRUINESSEN, Van M. (2005). *Kürtlük, Türklük, Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri. (6.Baskı).* (Çev.Hakan Yurdakul), İstanbul:İletişim Yayınları

CASTORIADIS, C. (1993). *Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair*. (*Çev.Hülya Tufan).* İstanbul: İletişim Yayınları

ÇAMUROĞLU, R. (1990). *Tarih,Heterodoksi Ve Babailer*. İstanbul:Metis Yayınları

ÇAMUROĞLU,R.(1992) *Sabah Rüzgarı (Enel-Hakk Demişti Nesimi)* İstanbul:Metis Yayınları

ÇAMUROĞLU,R. (1993) *Dönüyordu Bektaşilikte Zaman Kavrayışı*. İstanbul:Metis Yayınları.

ÇAMUROĞLU, R. (1999). Türkiye'de Alevi Uyanışı.T.Olsson, E.Özdalga & C.Raudvere (Ed.). *Alevi Kimliği,* (ss.96-104). İstanbul:Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

DANIK, E.(2004), Alevi ve Bektaşi Mitolojisinde Aslana Binenler, Yılanı Kamçı Yapanlar ve Duvar Yürütenler, Haz. İ.Engin ve H. Engin, *Alevilik* (ss.101-119) İstanbul:Kitap Yayınları.

DERSİMİ, N. (2004). *Kürdistan Tarihinde Dersim.(*2.Baskı). İstanbul:Doz Yayınları,328 s.

EAGLETON, T. (1996). *İdeoloji.* (Çev. Muttalip Özcan). İstanbul:Ayrıntı Yayınları

ELIADE, M. (1991) *Kutsal Ve Dindışı.(*Çev.Mehmet Ali Kılıçbay).Ankara:Gece Yayınları

ERDEMİR, A. (2006). Mütekevvin Alevilikler:Kent Koşullarında Dönüşen Cem Uygulamaları. *Kırkbudak,* 6 (2), s.60-69

EROĞUL, C. (1990). *Demokrat Parti Tarihi ve İdeolojisi (2.Baskı).* Ankara:İmge Yayınları

ERÖZ, M. (1990) *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik.* Ankara:Kültür Bakanlığı Yayınları

FIĞLALI, R. E. (1990) *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik.* İstanbul:Selçuk Yayınları

FIRAT, K. *"Urban Alevilik Self Perceptions Of The Two Neighborhoods In Ankara",* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ortadoğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,Ankara

FOUCAULT, M. (1999). *Bilginin Arkeolojisi*. (Çev.Veli Urhan). İstanbul:Birey Yayıncılık

GEZİK, E. (2004).*Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler.(2. Baskı).* Ankara:Kalan Yayınları

GÖLPINARLI, A. (1979). *On İki İmam.* İstanbul:Der Yayınları

GRAMSCI, A.(1986). *Hapishane Defterleri.*İstanbul:Onur Yayınları

HACI BEKTAŞ-I VELİ, (1954). *Makalat.* S. Aytekin (Haz.). Ankara:Emek Basım Yayımevi

HANÇERLİOĞLU, O.(2004). *Felsefe Sözlüğü (14.Basım).*İstanbul:Remzi Kitabevi Yayınları

KANSU, M. M. (1986). *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber.2.Cilt. (2.Baskı).* Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları

KARPAT, H.K. (2006). *Osmalı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*.(Çev.Dilek Özdemir). Ankara:İmge Kitabevi Yayınları

KAYGUSUZ, İ. (2005). *İslam İmparatorlukları Tarihinde İktidar Mücadeleleri ve Aleviliğin Doğuşu.* İstanbul:Su Yayınları

KEHL-BODROGİ, K. (1996). Tarih mitosu ve kollektif kimlik. *Birikim Aylık Sosyalist Kültür Dergisi.* Sayı:88, s.52-64

KELEŞ, R. (2000). *Kentleşme Politikası. (5.Baskı).* Ankara:İmge Yayınları

KEYDER, Ç. (1993). *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar. (3.Baskı).* İstanbul:İletişim Yayınları

KILIÇBAY, M.A.(1994). *Cumhuriyet Ya Da Birey Olmak.* Ankara: İmge Kitabevi Yayınları

KILIÇBAY, M.A. (1995). *Bu Dünyayı Yaşamak.* Ankara: İmge Kitabevi Yayınları

KOÇ, Ş. (1978). *Gerçek İslam Dini Kur'an ve Ehlibeyt Nedir?* Ankara, Fon Matbaası,176 s.

KÜÇÜK, H. (2003). *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler.* İstanbul:Kitap Yayınevi

KORKMAZ, E. (2003). *Ansiklopedik Alevilik ve Bektaşilik Terimleri Sözlüğü. (3.Basım*). İstanbul:Kaynak Yayınları

LACLAU, E.& MOUFFE, C. (1992). *Hegemonya ve Sosyalist Strateji.* (Çev.Ahmet Kardam ve Doğan Şahiner). İstanbul:Birikim Yayınları

LENIN, V.I.(1993).*Ulusal Sorun ve Ulusal Kurtuluş Savaşları.* (Çev. Yurdakul Fincancı). Ankara: Sol Yayınları

LARRAIN J.(1979).*The Concept of İdeology.* Hutchünson, Londra

LEWIS, B. (2004). *Modern Türkiye'nin Doğuşu. (9.Baskı)*. (Çev.Metin Kıratlı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları

MARDİN Ş. (2005a). *Türkiye'de Din ve Siyaset, (11.Baskı).* İstanbul: İletişim Yayınları

MARDİN Ş. (2005b).*Türk Modernleşmesi, (15.Baskı)* (Der.Mümtaz'er Türköne/Tuncay Önder). İstanbul: İletişim Yayınları

MELIKOFF, I. (1994). *Uyur İdik Uyardılar Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları.(2.Baskı)* (Çev.Turan Alptekin). İstanbul:Cem Yayınları

NESİMİ, A. (1971a). Yarım Ayın Olayları. *Yeni Yol'da Yeni Dünya'da Birlik Geniş Cepheci Sosyalist Dergi, 2(1), 7-23*

NESİMİ, A. (1971b). Geniş Cephenin Kurulması. *Yeni Yol'da Yeni Dünya'da Birlik Geniş Cepheci Sosyalist Dergi,* 3, (1), s.5-20

NOYAN, B. (1987). *Bektaşilik Alevilik Nedir? (2.Baskı).* Ankara:Doğuş Kitaphanesi

OCAK, Y.A.(1996). *Türk Sufiliğine Bakışlar.* İstanbul:İletişim Yayınları

OCAK, Y.A. (2005). *Türkler, Türkiye ve İslam Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri. (7.Baskı).* İstanbul:İletişim Yayınları

OKAN, M. (2004).*Türkiye'de Alevilik Antropolojik Bir Yaklaşım.* Ankara: İmge Yayınları ÖZ, B. (1995). *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşiler.* İstanbul:Can Yayınları

ÖZ, B. (2003). *Osmanlı'da Alevi Ayaklanmaları. (3.Baskı).* İstanbul:Can Yayınları

ÖZ,B. (2004a). *Hazreti Ali'den Mustafa Kemal'e Aleviliğin Tarihçesi.* İstanbul:Can Yayınları

ÖZ, B.(2004b). *Tarikat ve Tekkelerin Kapatılma Olayı.* İstanbul:Can Yayınları.

ÖZGÜNAY, A. (1993).Şeriat, Diyanet, Şura, ve Alevilik. *Cem,* 31 (3), s.3-5

ÖZTOPRAK, H. (1990). *Kur'an'da Hikmet Tarihte Hakikat Ve Kur'an'da Hikmet İncil'de Hakikat. (4.Baskı).* İstanbul:Can Yayınları

PEHLİVAN, B. (1991). *Alevi-Bektaşi Düşüncesine Göre Allah.* İstanbul: Yaprak Yayınevi

SARI, Ö. (2005).Türk Laikliği, Diyanet İşleri Başkanlığı ve Aleviler.*Kırkbudak Anadolu Halk İnançları Araştırmaları Üç Aylık Süreli, Genel Dergi* 3 (1), s.42-51

SAVAŞÇI, Ö.(2004). Alevi Sözcüğünün Kökeni. İ.Engin ve H.Engin (Haz.) *Alevilik* (ss.17-22) İstanbul: Kitap Yayınları

SCHULER, H. (2002). *Türkiye'de Sosyal Demokrasi Particilik Hemşehrilik Alevilik. (2.Baskı).* (Çev.Yılmaz Tonbul). İstanbul:İletişim Yayınları

SELÇUK İ., ŞAYLAN G., KALKAN Ş. (1991). *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik.* İstanbul: Hasat Yayınları

SEVGEN, N. (2003). *Zazalar ve Kızılbaşlar (Coğrafya-Tarih-Hukuk-Folklor-Teogoni)* (2.Baskı). Ankara:Kalan Yayınları

SMITH, A.(1994). *Milli Kimlik.* (Çev.Bahadır Sina Şener). İstanbul:İletişim Yayınları

STUMP-KARAKAYA, A. (2006). Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti. *Kırkbudak Anadolu Halk İnançları Araştırmaları Üö Aylık Süreli Genel Dergi* 6 (2), s.19-60

ŞAKİR Ziya(1950) Hazreti Ali Hayatı Öğütleri, Cenkleri,İstanbul, Maarif Kitaphanesi, 506 s.

ŞENER, C.(1991). Laiklik ve Alevilik İlişkisi. *Cem*, 2 (1), s.39-41

ŞENER C. (1994). *Alevilik Olayı Toplumsal Bir Başkaldırının Tarihçesi.(16.Baskı).* İstanbul: Ant Yayınları.

ŞENER, C. (1995). *Alevi Sorunu Üstüne Düşünceler. (3.Baskı).* İstanbul:Any Yayınları

TANKUT, R. H. (2000). *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler.* Ankara: Kalan Yayınları.

THOMPSON, J.B.,(1984). *Studies in the Theory of Ideology.* Polity Press

Türk Dil Kurumu (1983).*Türkçe Sözlük.* (Genişletilmiş 7.Baskı). Ankara:Türk Dil Kurumu Yayınları

TÜRKDOĞAN, O. (2004). *Alevi Bektaşi Kimliği Sosyo-Antropolojik Araştırma. (4.Baskı)* İstanbul:Timaş Yayınları.

Türkiye Birlik Partisi *Tüzük ve Programı*

Türkiye Birlik Partisi (1973) *Seçim Bildirgesi*

Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü. (2004). *Cumhuriyet'ten Günümüze Milletvekili Seçimleri 1923-2002.* Ankara:Türkiye Cumhuriyeti Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları. Yayın No:2927

ÜŞÜR S. S. (1997). *İdeolojinin Serüveni Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme.* Ankara: İmge Kitabevi Yayınları

VERGİN, Nur (1991), "Din ve Muhalif Olmak:Bir Halk Dini Olarak Alevilik", Türkiye Günlüğü, Sayı.17

VORHOFF K. (1999). Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar, T. Olsson, E.Özdalga, C. Raudvere (Ed), *Alevi Kimliği* (ss.32-67) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları

YALÇINKAYA, A. (1994). "*Alevilikte Toplumsal Kurumlar Ve Öznenin Siyasal Belirişi"* Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara

YEĞEN, M. (2003). *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu. (2.Baskı)*. İstanbul:İletişim Yayınları

YÖRÜKAN, Z. Y. (1998). *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar.* (Haz. Turhan Yörükan) Ankara:Kültür Bakanlığı Yayınları

YÜCEL, Y. (1974) Osmanlı İmparatorluğu'nda Desentralizasyona Dair Genel Gözlemler, *Belleten,* Cilt XLIX, No:193-195

YÜRÜKOĞLU, R. (1992).*Okunacak En Büyük Kitap İnsandır Tarihte ve Günümüzde Alevilik. (3.Baskı).*İstanbul: Alev Yayınları

ZELYUT, R.(1992). *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik.(7.Basım).* İstanbul:Yön Yayıncılık

ZİLELİ, G. (2002). *Havariler (1972-1983). (3. Baskı).* İstanbul: İletişim Yayınları

ZUBAIDA, S. (1994). *İslam Halk ve Devlet* (Çev.Sami Oğuz).İstanbul: İletişim Yayınları

ZURCHER, Jan E. (2004). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*i.(*18. Bakı*).(Çev.Yasemin Saner Gönen).İstanbul: İletişim Yayınları

ABSTRACT

Republic, modernity, and urbanization have solved or transformed the traditional Alevism.

This solution caused an identity problem in Alevism. This also caused another problem for Alevism in political relations. Because it was a question that which identity will be used in politics.

Because of that fact Alevi people intend to rebuild Alevi identity by comparing it with traditional Alevilik. Rebuilding Alevi identity by comparing it with the tradition brought out many projects and these projects revealed Alevi identities by claiming that they are the "essence" of Alevism. There are projects that can be seen easily that claim "essence" about Alevism which are formed by Alevis. All of these projects say that the essence of Alevilik consists of being " Kemalist, secular, contemporary, oppose to every kind of power, social democrat or socialist" For proving their dissertations these projects resort to history.But for rebuilding the identity and making it suitable for politics. These approaches were alsı ideological. In fact searching for an essence for any kind of identity is useless. Cause every identity changes by historical and social conditions.They aren't stable.This also includes Alevi identity.For the Alevi identity, being Kemalist, secular, social democrat or socialist,etc" doesn't depend on Alevism's essence.Alevism occur by these identities depending on social, political and economical conditions and these have all happened not because of Alevism's essence but truly and otherly historical.Writing a history by using the thought of "essence" makes Alevism suitable for the current political system. The concepts such as "Kemalism, secular, social democrat, socialist" are all modern terms and it is impossible for Alevism to be in these forms for the whole historical existance.

As it is known very well that in modern times, ethnical identities form political power by using modern political models and exisit in modern terms and modern communication.After 1950's Alevis lived very fast political and social changes. This was because of urbanization, migration, national education and etc.These changes destroyed its social instutions such as "family,dedelik, cem, düşkünlük, musahiplik", beliefs and traditional life system which can be called as country life.After urbanization they began to live with Sünnies which they have very identical boundaries. These boundries have been formed historically but become very clear in 19th century.Urbanization made these two religions come to face to face in cities.After the middle 1960's in Turkey left and right policies raised very quickly.Alevis felt very much fear because of the raise of İslamic and right policies.So they began to organize a political party.They formed it.

The name of the party was first Birlik Partisi.(BP)The name of the party was changed in 1971 and it was named Türkiye Birlik Partisi.(TBP)Alevis used a modern political form for being political power.The party didn't say that it's an Alevi party. But the program, the demands and the symbols were showing that it's an Alevi Party.It was also forbidden to form a political party due to any religious system in Turkey by the constitution which was voted in 1961.First of all party was claiming that it is a "Kemalist, nationalist, Turkish party." But after some time especially the left hand of the party become the head of the party.This was also because of the raising movement of social democracy and socialism in Turkey and whole around the world.

The party was consisting of class, national identities.This party was a typical model that can be seen very usually in Middle East political lives. It was aiming to remove identity by traditional relations and to take place in national political life.But as it was seen very typicall, the party was an articulation of identity, class and statue identities.The party couldn't be very successful to represent Alevis in parliament.It defeated in elections many times.But existance of this party was very meaningful.Because it has been already a way of proving the thesis that Alevis articulate Kemalism, secularism, social democracy and socialism not depending on its essence but mainly because of social, political and economical situations. The

process of this party also has revealed that beliefs and ethic principles of Alevism have to be searched for understanding Alevism problem.

Briefly, it's possible to say that if this party hasn't chosen the left identity and insisted on Alevi İdentity, it would be much more succesful. The elections that held in 196 1973 and 1977 reveals this.The elections have revealed that, Alevi people have voted this party. When the party chosed the identity of left, Alevi people have voted another social democrat party. This party was CHP. CHP has founded many years ago and it was also very powerful.Because of this, Alevi People have thouğht that it may be useless to vote TBP. Because TBP was not as powerful.