Araştırma Makalesi **DOI: 10.33437/ksusbd.447028**

Dini Milliyetçilik Bağlamında Alevi Siyasallaşması[1]

Işıl ARPACI
Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, isil.arpaci@inonu.edu.tr

Cuius regio, eius lingua

Öz

Aleviliğin siyasallaşma sürecini, dini milliyetçilik üzerinden açıklamaya çalışan bu çalışmada temel olarak, Alevilik ve onun ürettiği taleplerden ziyade Aleviliğin siyasallaşması sonucunu doğuran sosyo-politik koşullar merkeze alınmış; Alevi siyasallaşmasının, Sünni siyaset karşısında konumlandırılan antagonistik karakterine vurguyla, dini milliyetçiliğe eklemlenme süreci dini sınırlar ve tehditler bağlamında değerlendirilmiştir. Böylelikle Alevi siyasallığını oluşturan unsurların teorik bir çerçevede açıklanması ve bunu gerçekleştirmeye yardım edebilecek bir zeminin tartışılmaya açılması amaçlanmaktadır. Bu kapsamda Aleviliğin siyasallaşma süreci; "içe kapanma", "açılma", "bocalama", "kimlik tasarımı" ve "kimlik oluşturma" süreçleri bakımından beş ana dönem üzerinden inceleme konusu yapılmıştır. Her bir dönem içerisinde Alevi sınırlarının biçimlenmesi ve bu sınırlara yönelik belirgin tehditler ortaya konulmuş; bu durumlar karşısında Aleviliğin verdiği siyasal tepkiler siyasallaşma sürecine etkileri bakımından inceleme konusu yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Alevilik, dini milliyetçilik, Alevi-Sünni antagonizması, devlet, din ve siyaset

Politicization of Alevism in The Context of Relıgious Natıonalism

Abstract

The study, which tries to explain the politicization process of Alevism from the perspective of religious nationalism, basically, has focused on the socio-political conditions that resulted in the politicization of Alevism, rather than the Alevism and the demands of it; the process of its articulation to religious nationalism has been examined in the context of religious boundaries and threats by emphasizing the antagonistic character of Alevism politicization,

[1] Makale Geliş/Kabul Tarihi: 23.07.18/10.10.18

positioned against Sunni politics. Thus, it is aimed to reveal the issues that constitute Alevism politics in a theoretical framework and to discuss a ground that can help to realize this. In this context, the process of politicization of Alevism has been examined in five major periods in terms of the processes of "social autism", "opening up", "vacillation", "identity design" and "identity creation". The formation of the boundaries of the Alevism and the apparent threats to these borders have been revealed within each period and also the political reactions given by Alevis in the face of these situations have been examined in terms of the effects on the political process.

Keywords: Alevisim, religious nationalism, antagonism of Alevi-Sunnah, stat, religion and politics

GİRİŞ

Aleviliği ve Alevileri tanımlamada karşılaşılan teolojik, tarihsel ve sosyolojik farklılıklardan kaynaklanan problemler yanında, bugün için tek bir "Alevi" ya da Alevilik biçiminden de söz etmek mümkün görünmemektedir. En genel anlamda Alevilik Subaşı'nın tanımıyla (2003:175), baskın özelliği Hz Muhammed ve soyuna (ehl-i beyt) özellikle de Hz Ali ve soyuna derin sevgi ve saygıyla bağlı olan Anadolu Müslümanlarına ait bir inanç olarak tanımlanabilir. Bununla birlikte Alevilik ne tarihsel olarak sabit bir forma sahip olmuş, ne de bugünkü Alevilik tarihsel kökenleriyle sıkı bir bağ kurabilmiştir (Aktay, 2007:58). Bu nedenle herkesin üzerinde hem fikir olduğu bir Alevilik tanımlamasının yapılması oldukça güçtür. Bu çerçevede karşılaşılan ilk güçlük terminolojiktir. Örneğin Fuat Köprülü'nün çalışmalarında Alevilik ve Aleviler beş farklı biçimde kullanılmaktadır. Buna göre Alevilik;

(a) genel manada Sünniliğin zıddı olarak Şiilik anlamında,

(b)Ehl-i Beyt sevdalıları olarak,

(c) Ali'nin yüceltilmesi ve siyasi bozgunculuk eğilimi gibi kâfirlik sayılan inançlara bağlılığı tanımlayan "müfrit" anlamında,

(d)Anadolu'da çoğunluğu Türk olup, birbiriyle bağlantılı olan veya olmayan bir takım "heterodoks" toplulukların kendine özgü dini tabiatına işaret eden anlamda ve son olarak,

(e) tarihsel olarak Kızılbaş olarak adlandırılan ocak merkezli grupların adı olarak kullanılmaktadır (Dressler, 2016:238-240). Köprülü'nün çizgisinden devam eden Melikoff (2015:33-34) da, tarihsel olarak Kızılbaşlık adını almış olan inancın bilimsel olarak hatalı biçimde Alevilik olarak isimlendirildiğini belirtmektedir.

Aleviliği tanımlamadaki ikinci güçlük, Aleviliğin teolojik boyutuna ilişkindir. Ocak (2000:157); Aleviliği sosyo-ekonomik ve siyasal koşulların doğal gidişatı içinde oluşan bir Müslümanlık biçimi olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle İslam'ın diğer heterodoks yorumları gibi, çok geniş bir zaman ve mekânda, tüm bu mekânların inanç ve kültürlerini bağdaştırıcı ve sembolizme dayalı bir teolojiye sahiptir. Arabacı'ya (2009:55-56) göre; ilk nüveleri 7 ile 10. yüzyıl arasında Orta Asya'da şekillenmiş, Türklerin Anadolu'ya göç etmesinden sonra 13. yüzyıldan itibaren sosyo-ekonomik ve dini koşullardan dolayı siyasi-ideolojik bir muhalefete dönüşmüş, 15 ve 16. yüzyılda Hurufilik ve Safeviliğin etkisiyle ve Yeniçeri Ocağının kaldırılışından bugüne Bektaşilik ile iç içe yaşayan bir dini hareketin tarihsel sürecinin yansıdığı bir yaşam

biçimidir. Dalkıran'a (2002:116) göre Alevlik, ayrı bir din ya da İslam içinde bir mezhep olmayıp; İslam inançları ve tasavvufi görüşlerin yanı sıra, eski Türk inançlarının, batıni, hurufi ve kısmen Şii inançların da karışmasıyla ortaya çıkmış bir tarikattır.

Sosyolojik açıdan da Aleviliği tanımlamada bir diğer güçlükle karşılaşılmaktadır. Tıpkı Dalkıran gibi Aleviliği tarikat olarak tanımlayan Shankland (1997:28), Aleviliğin tarikat niteliğini mistik Şiizm olarak özetler. Oysa Gölpınarlı'ya (1997:271) göre Alevilik asla bir tarikat olarak değerlendirilemez. Zira bir kişi istediği zaman istediği tarikata girebilirken, Alevi olmak için anne özellikle de babanın Alevi olması gerekir. Ayrıca yine Gölpınarlı'ya (1963:4) göre Alevilik tam manasıyla bir mezhep de değildir, zira usulü, füruu hiçbir zaman belirlenebilmiş değildir. Bu nedenle Alevilik, en fazla "iptidai bir mezhep" veya "iptidai bir din" olarak tanımlanabilir. Bu özelliği ile Türkdoğan'ın (2013:511) da belirttiği gibi İbrani anlayışına benzer ve kapalı bir sistemi vardır. Buna ek olarak yine Türkdoğan'ın (2013:549) ifadesiyle soy unsuru ve İslam mistisizminin yanında Mehdi ve Kurtuluş teorilerinin de izlerini taşıyan Alevilik, salt Ehl-i beyt sevgisinin ötesinde dünya görüşü, inanç ve normlar siteminden oluşan bir kimliktir. Aleviliği bir kimlik olarak kabul etmekle birlikte onu farklı heterodoks toplulukları tanımlamak için kullanılan bir üst kavram olarak gören Bruinessen (2013:117-118), Alevi kimliğini dilsel olarak dört ayrı grubun varlığına bağlamaktadır. Bunların ilki Kars'ın doğusunda yaşayan, Azeri Türkçesi konuşan ve Alevilikleri İran'daki "Ortodoks" Oniki İmam Şiiliğinden çok az farklı olan Alevilerdir. İkinci grup, Türkiye'nin güneyinde (özellikle Hatay ve Adana'da) yaşayan ve Arapça konuşan Alevi topluluğudur ve Suriye Alevilerinin (Nusayriler) bir parçasıdır. Diğer Alevi gruplarıyla tarihsel bağları bulunmamaktadır. Son iki grup ise Türkçe ve Kürtçe (Kürtçe konuşanlar kendi aralarında Kürtçe ve Zazaca konuşanlar olarak ikiye ayrılır) konuşan Alevilerdir ve her ikisi de Safeviler ile yakın dini ilişkiler kurmuş olan "asi aşiretler"in torunlarıdır.

Alevilerin sosyo-politik manada kendilerini konumlandırma biçimi de ortak bir alevi tanımlamasına ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Bilici'ye (2003:68-72) göre Türkiye'de yaşamakta olan Alevilik birbirinden kesin çizgilerle ayrılamayan dört ana kategori oluşturmaktadır. Bunlardan ilki; Türkiye'nin modernleşme sürecinde oluşan "materyalist" Alevilik koludur. Bu kol 1970 ve 80'li yıllarda Güney Amerika'da görülen özgürlük teolojisi akımına referansla, bir bakıma Marksist Alevi teolojisi üreten bir eğilim olarak değerlendirilebilir. Aleviliği çeşitli dinlerin etkisi altında kalmış bir yaşam biçimi olarak tarifleyen ve Pir Sultan Abdal'ı önder olarak gören bu kol, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, Pir Sultan Abdal Dergisi ve aylık Kervansaray Dergisi ile aynı zamanda Almanya'da kurulan Kürdistan Aleviler Birliği ve onun yayın organı olan

Zülfikar Dergisi etrafında yoğunlaşmaktadır[2]. İkinci kol, İslam tasavvuf ve heterodoksluğunu ilke edinmiştir. Hacı Bektaş Veli Dernekleri ve dergâhları, Semah Vakfı ve Nefes Dergisi etrafında toplanan bu grubun temel tezi, Aleviliğin dinsel bağlanma ve tanrıya yönelme konusunu kişi temelinde ele almasıdır. Üçüncü kol kendisini tümüyle İslam dini içinde gören ve onun parçası sayan Cem Vakfı ve Cem Dergisi etrafında yoğunlaşmaktadır. Bu kol, Diyanet İşleri Başkanlığı içinde Aleviliğin temsil edilmesi ve cemeveleri ile ilgili talepleri ile dikkat çekmektedir. Dördüncü kol ise Ondört Masum ve Aşure Dergileri ile temsil edilmekte ve yalnızca On İki İmam ve İran Şiiliğinin takipçisi olduklarını iddia etmektedirler. Genel olarak Bektaşilik ve Aleviliği tamamen ayırıp, Bektaşiliği şiddetli biçimde reddetmekte, Aleviliği ise Oniki İmam Şia'sına bağlamaktadırlar. Yalçınkaya (1996:3-4) ise üç farklı Alevilik tasarımının varlığını ifade etmektedir. Ortak nitelikleri Aleviliğin muhalif niteliğiyle ilgili olan bu yaklaşımlardan ilki; kendisini Diyanet İşleri Başkanlığı da dahil olmak üzere devlet söylemlerinde gösteren resmi Alevilik tasarımıdır. Buna göre; Alevilik ayrı bir mezhep değil, Müslümanlığın Türkler tarafından algılanış biçimlerinden biridir; inandıkları din ve kitaplarında bir farklılık yoktur. Bu yorum biçiminde Aleviliğin muhalefeti anti-laikliğe karşı konumlandırılmıştır ve etnik ayrımcılığı engellemeye yöneliktir. İkinci yaklaşım; resmi İslam ile Sünni halk İslamına bir reddiye niteliği taşımaktadır. Özellikle Cem Dergisi etrafında temsil edilen bu yaklaşımda, Aleviliğin tarihsel süreç içerisinde beslendiği kaynaklar neredeyse tümüyle göz ardı edilerek Alevilik, Hz Muhammed ve Kur'an'ın asıl takipçisi olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşım için Alevi muhalefet, Sünni İslam'a karşı konumlandırılmaktadır. Üçüncü yaklaşım ise çoğunlukla sosyalist ve sosyal-demokrat çevrelerce dillendirilen, Aleviliğin inanç yapısını yok sayarak onu toplumsal bir muhalefet ve direniş odağı olarak algılayan yaklaşımdır. Bu yaklaşımda ise Alevi muhalefeti, toplumsal ve siyasal eşitsizliklerin tüm biçimlerine ve bu eşitsizlikler üzerine kurulu siyasal rejimlere karşı olmayı içermektedir. Çamuroğlu'na (2003:99-100) göre ise Alevilik üç ana kategoride ifade bulmaktadır. İlk kategori Aleviliğin gerçek İslam olarak tanımlanmasına ilişkindir. Burada Ali'nin İslam'ın beş farzını yerine getirdiğinden bahisle Aleviliğin de bu beş farza dayandığı iddiası hakimdir. İkinci kategori Aleviliği folklorik özelliklerle desteklenen "laik bir inanç" olarak tanımlama eğilimindedir. Amacı ise "Allah-Muhammed-Ali" biçiminde bir üçleme öğretisine dayanan geleneksel Aleviliği "batıl inançlarından" kurtarmaktadır. Üçüncü kategori ise modern ve geleneksel olarak kabul edilen çevrelerin Alevilik çatısı altında oluşturduğu koalisyondur. Bu grubun çabaları, heteredoks

[2] Kürdistan Aleviler Birliği ve yayın organı olan Zülfikar Dergisi, 2018 yılı itibari ile faaliyet göstermemektedir.

ve senkretik yapısını da içerecek biçimde Aleviliğin özgün niteliğini korumaktır.

Görüldüğü gibi, Alevilikle ilgili yapılan çalışmaların hemen tümünde Alevilik üzerindeki teolojik, tarihsel ve sosyolojik farklılaşmalar ekseninde bir tartışma yürütülürken ya da Alevilik başlı başına bir ideoloji olarak değerlendirilirken, bu çalışmada ne Aleviliğin kendisine ne de içerisindeki teolojik ve sosyo-politik farklılaşmalara odaklanılmaksızın, Aleviliği siyasallaştıran ve siyasal biçimlenmesine etki eden koşullar dönemsel olarak incelenmiş, bir başka ifadeyle Aleviliğin siyasal özne durumuna gelişinin politik analizine yoğunlaşılmıştır. Dolayısıyla çalışmada başlı başına bir politik özne olarak Aleviliği var eden koşullar ekseninde Aleviliğin kendisini biçimlendirmesi süreci konu edilmiştir. Çalışmanın temel iddiası ise Aleviliğin siyasal özne durumuna gelişindeki temel amilin dini milliyetçilik olduğu ve kendisini Sünni siyasete karşı konumlandıran antagonistik bir karakter taşıdığıdır. Zira içinde barındırdığı tüm farklılıklara rağmen, Aleviliğin gündem oluşturmak konusunda yoğunlaştığı dönemler siyasetin Sünnileştiği zamanlardır ve bu zamanlar, dini milliyetçilik açısından belirlenmiş dini sınırların, öngörülen ya da gerçek olan tehditler karşısında korunması refleksiyle biçimlenmektedir. Aleviliğin çoğunlukla ihmal edilen bu boyutu, onun Türkiye açısından ulusal ve uluslararası siyasette belirleyici gündem maddelerinden biri olmaya devam etmesi sonucunu da beraberinde getirmektedir. Bu noktadan hareketle çalışmanın varmak istediği nokta, müphem bir alan olarak Alevi siyasallığını oluşturan unsurların teorik bir çerçevede tartışılarak, Alevi siyasallığını açıklamaya yardım edebilecek bir zemin yaratmaktır.

DİNİ MİLLİYETÇİLİK

Smith (1994:118-121) milliyetçiliğin;

(a) Bütün olarak millet ve milli devletlerin kurulma ve kendini idame ettirme süreci,

(b) Bir millete ait olma bilinci ve milletin güvenliği ve refahıyla ilgili özlem ve hissiyata sahip olma bilinci,

(c) Millet ve onun rolüne ilişkin bir dil ve sembolizm,

(d) Milletler ve milli irade hakkında bir kültürel doktrin ile milli emellerin ve iradenin gerçekleşmesine ilişkin reçeteleri içeren bir ideoloji,

(e) Milletin amaçlarına ulaşacak ve milli iradeyi gerçekleştirecek toplumsal ve siyasi bir hareket olmak üzere beş farklı içerikte okunabileceğini belirttikten sonra; kendi milliyetçilik tanımını hali hazırda ya da potansiyel olarak bir "millet"i kuracağı bazı mensuplarınca farz edilen bir halk adına özerklik, birlik ve kimlik edinmek ve bunu sürdürmek için oluşturulan ideolojik bir hareket olarak sunmaktadır. Calhoun'a (1993:235) göre milliyetçilik, özellikle bir ülkenin insanlarına atıfla yönetimi meşrulaştırmak, self determinasyon iddiası ve siyasal toplumun sınırlarını çizme girişiminin rakipsiz retoriğidir ve bu tanımıyla Calhoun milliyetçiliği; çoğunlukla milli özerklik için çabalamayan ancak ya ulusal sınırları aşan ya da bu sınırlar içerisinde bir tanınma iddiası olarak ortaya çıkan etnik dayanışma unsurlarının ve kimliklerin siyasal taleplerinden ayırmaktadır. Gellner'e (1992:18-19,105) göre ise milliyetçilik, temelde siyasal birim ile milli birimin çakışmalarını öngören siyasal bir ilkedir. Bu çerçevede etnik sınırların siyasal sınırların ötesine taşmamasını ve özellikle bir devletin içindeki etnik sınırların iktidar sahipleriyle yönetilenleri birbirinden ayırmamasını öngören bir siyasal meşruiyet kuramıdır ve milletlerin bir ürünü değil; milletleri meydana getirendir. Gellner ile aynı çizgiden devam eden Anderson (1993: 20-22) da milleti sınırlı, egemen ve tasavvur edilmiş bir cemaat olarak tanımladıktan sonra, milliyetçiliğin "liberalizm", faşizm" gibi olgularla değil; "akrabalık, "din" gibi olgularla bir arada düşünülmesi gerektiğini savunur.

Özü itibariyle laik bir ideoloji olan milliyetçiliğin din ile kurduğu ilişki, ilk bakışta fazla pragmatik ve şaşırtıcı görünse de, ürettiği sentez bakımından oldukça olağandır. Sadıoğlu'nun(2016:9-10) da belirttiği gibi, yayılmaya başladığı ilk dönemlerde milliyetçilik, dini, oluşturduğu ulus-üstü bağlılık nedeniyle uluslaşma sürecine bir engel olarak algılamış ancak din, ulusal kimlik inşa etmeyi amaçlayan pek çok ülkede milli kimliğin en başat unsuru olarak işlev görmüştür. Bu çerçevede Hobsbawm'a (2010:89) göre din, ortak pratikle komünyon kurmanın eski ve sınanmış bir yöntemi olması, başka ortak yönü olamayacak insanlar arasında bir tür kardeşlik bağı kurması ve özellikle belirli insan topluluklarında üyelik işareti oluşturması bakımından modern milliyetçilik için paradoksal bir çimento işlevi görmüştür. Nitekim Sri Lanka, Ermenistan, Polonya ve İrlanda'da olduğu gibi dini topluluğun etnik topluluk dairesini tanımladığı yerlerde, millet dini topluluk olarak tanımlanmıştır (Smith, 1994:84). Benzer biçimde Judaizmin Yahudiliğin milli bilinci durumuna geçmesi ya da Action Française'de gerçek bir Fransız olmanın ancak Katolik olmaya bağlanmış olması din ve milliyetçik arasındaki sentezin ürünüdür. Hatta daha dikkat çekici bir örnek olarak İstanbul Patriği Gennadius'un (öl.1468) kendisini tanımlama biçimi, din ve milliyetçilik arasındaki dikkat çekici birlikteliği şu biçimde özetler: "*vakıa dilim Yunancadır, ama ben hiçbir zaman Yunanlı olmadım. Çünkü Yunanlıların inandığına ben inanmam. Ben adımı*

inancımdan alırım. Bana kim olduğumu sorarlarsa cevabım şudur: Hristiyan'ım!"(Kedourie, 2017:95).

Genel olarak din ve milliyetçilik arasında kurulan ilişkide milliyetçilik, bir yandan dinsel tasavvur ve sembolizm dünyasından devşirdiği bir evrensellik inşa ederken (akt.Yalçıner, 2014:205), aynı zamanda da yüzyıllardır müştereken muhafaza edilen bir inancın yarattığı kuvvet, sebat ve sadakatten yararlanmaktadır (Kedourie, 2017:95-96). Dinin milliyetçiliğe sağladığı bu iki faydadan yola çıkarak Brubaker (2012:1-17), din ve milliyetçilik arasındaki ilişkinin dört biçimde kurulabildiğini ifade etmektedir:

a) Din ve milliyetçiliğin birbiriyle benzer olgular olduğu ya da bir diğer ifadeyle milliyetçiliğin din olduğu biçimindeki ilk yaklaşımın en erken ifadesi Durkheim'in "Dini Yaşamın İlk Biçimleri" isimli çalışmasına dayanırken; Hayes, milliyetçiliğin kendi başına bir tanrı olduğunu tartışır. Smith'e göre ise milliyetçilik, dünyevi kollektif bir kurtuluşa ve işlevsel anlamda bir inanç ve uygulamalar sistemine sahip olduğu ölçüde maddi anlamda bir dindir.

b) Milliyetçiliğin nedeni ya da açıklaması olarak dinin merkeze alındığı ikinci yaklaşımda özel dini geleneklerin, milliyetçiliğin özel biçimlerini şekillendirdiğini savunulur. Bu kapsamda Puritanizmin (ve genel olarak Protestanizmin) İngiliz, Pietizmin Alman, Katolizmin Polonya, Ortodoksinin Balkan, Şinto'nun Japon, Budizmin Sri Lanka ve Yahudi inancındaki ahitin Kuzey İrlanda, Afrika ve İsrail milliyetçiliği üzerindeki etkisini incelenir.

c) Milliyetçilik ve dinin iç içe geçmiş olduğunu kabul eden üçüncü yaklaşım biçiminde din, milliyetçiliğin dışında ya da ondan bağımsız olarak değil; milliyetçiliği açıklamaya yardım eden ve onunla bağdaşık bir unsur olarak değerlendirilir. Bu yorumun ilk türünde ulusal ve dini sınırlar birbiriyle tam örtüşür. İkinci türünde ise din ulusal sınırları kesin olarak tanımlamamakla birlikte, milletin söylemsel ya da simgesel göstergeleri için merkezi olan mitleri, metaforları ve sembolleri tedarik eder.

d) Din ve milliyetçilik arasındaki ilişkinin son biçimi ise milliyetçiliğin farklı bir türü olarak dini milliyetçiliğin tanımlanmasıdır. Bu çerçevede milliyetçi retorik, dini imgelerle doludur ya da milliyetçi iddialar dini ya da diniliğe yaklaşan bir dille formüle ve inşa edilir.

Bu çalışmada kabul edilen hali ile milliyetçiliğin özel bir formu olarak dini milliyetçilik, bir taraftan siyasal milliyetçiliğe oranla, kültürel milliyetçilikle daha yakından ilişkili olması ile (Baron, 2007:17-19) diğer taraftan da milletin oluşumunda ve tarihteki rolünün anlaşılmasında dinin en önemli faktör olması ile milliyetçiliğin diğer türlerinden ayrılmaktadır. Dini milliyetçilikte mevzubahis olan, bir dine ya da dini gruba sadakatten ziyade milletin zatına eklemlenmedir (Marsh, 2007:101).Hatalı bir biçimde siyasallaşmış dini grupların oluşumunda özerklik, kimlik ve eleştirinin kaynağı ve kültürel özerkliğin örneği olarak görülen dini milliyetçilik; özünde belirli bir toplu

temsil biçimi olarak, ulus devletin sembolik düzenine ve çağdaş milliyetçiliğe din inancıyla bağlanmayı tanımlamaktadır (Friedland,2001: 130,126) ve özellikle belirtilmelidir ki; dini milliyetçiler, laik fikirleri benimsemeseler de, modern ulus devletin siyasal düzeni de dahil olmak üzere laik politikaları mutlaka reddetmezler (Jurgensmeyer, 1994:6). Bu çerçevede dini milliyetçiliğin yaptığı şey, dini topluluk ile milleti eşit tutarak önceden oluşturulmuş bir dini kimliği inşa etmektir (Veer, 1994:80).

Barker'e(2009:182) göre dini milliyetçiliği temel olarak biçimlendiren iki ana unsur, dini sınırlar ve tehditlerdir. Ancak her iki unsurun tek başına varlığı, dini milliyetçiliği oluşturmak konusunda yetersizdir ve bir kimlik inşası için, bir diğer ifadeyle din ve millet arasında bir bağ kurmak için,her iki unsurun da bir arada bulunması zorunludur. Bu zorunlu birliktelik, Rieffer'in (2003:225-227) sınıflandırması ile dini milliyetçiliği ortaya çıkaran beş koşulu yaratmaktadır. Bunlardan ilki; nüfusun dini açıdan homojen olduğu bir alanda, dinin nüfusu birleştirici bir fonksiyon üstlenmesi dolayısıyla dini milliyetçiliğin gelişiminin kolaylaşmasıdır. İkinci olarak; bir toprak parçası bir dini grubun atalarının yaşadığı yer olmaktan çok kutsal bir alan olarak kabul ediliyorsa, bu toprak parçası üzerinden dini milliyetçilik gelişebilmektedir. Üçüncü olarak; dini açıdan nüfusun heterojen olduğu bir alanda, dini bir grup başka bir dini gruptan dini kimliğine yönelik tehdit algıladığında dini milliyetçilik gelişebilmektedir. Dördüncü olarak; dini bir grup, farklı bir din/mezhepler çevrili bir bölgeye yerleştiğinde, komşularından algılanan/gerçek tehditler karşısında din milliyetçiliği geliştirebilir. Son olarak, dini milliyetçilik özgürlük ya da bağımsızlık hareketlerinin dinamosu olarak da gelişim gösterebilir. Ancak bu durumların tamamında milliyetçilik ve din arasındaki ilişki, dinin kendisinden ziyade toplumsal istikrar ve otorite açısından kaçınılmazlığına, dindarlıktan ziyade dinin ritüellerine ve oluşturduğu sosyolojik bağlara aynı zamanda da toplum/cemaat olma özelliğine vurgu (Bora, 1998: 58-59) yapmak üzerine kurulmaktadır.

Dini milliyetçilik kendi içerisinde üç ana kategoride incelenebilir. İlk kategori olarak etnik dini milliyetçilik, insanlar ve alanlarla ilişkilidir. Burada etnisite, eski bir toplumsal düzen içinde ezilmiş ya da kısıtlanmış ve kendi coğrafi alanlarında genellikle kendi siyasi kimliğini kurmak isteyen ırk, tarih veya kültürle bağlı topluluklardır. İkinci kategori olan ideolojik dini milliyetçilikte, milliyetçilik fikirlere ve inançlara eklemlenir. Dini milliyetçiler, batılı seküler milliyetçiliğin zeminini reddeder ve yeni bir ideoloji oluşturulur. Bu ideoloji ulus devletin modern kurumları ile dini otorite ve ilahi kanunlara ilişkin geleneksel dini inançları sentezler. Genel itibari ile dini milliyetçiliğin etnik yorumunda din, siyasal çıktılar elde etmek için benimsenen dini kimlikler tarafından siyasallaştırılırken; ideolojik dini milliyetçi yorumda siyaset

dinselleştirilmektedir. Dini milliyetçiliğin üçüncü biçimi olan etno-ideolojik milliyetçilik ise etnik ve ideolojik milliyetçiliği sentezleyerek onlardan farklı olarak etnik rakipleri ve kendi toplumlarının seküler liderleri olmak üzere iki düşmanla mücadele eder (Jurgensmeyer, 1996:4-7).

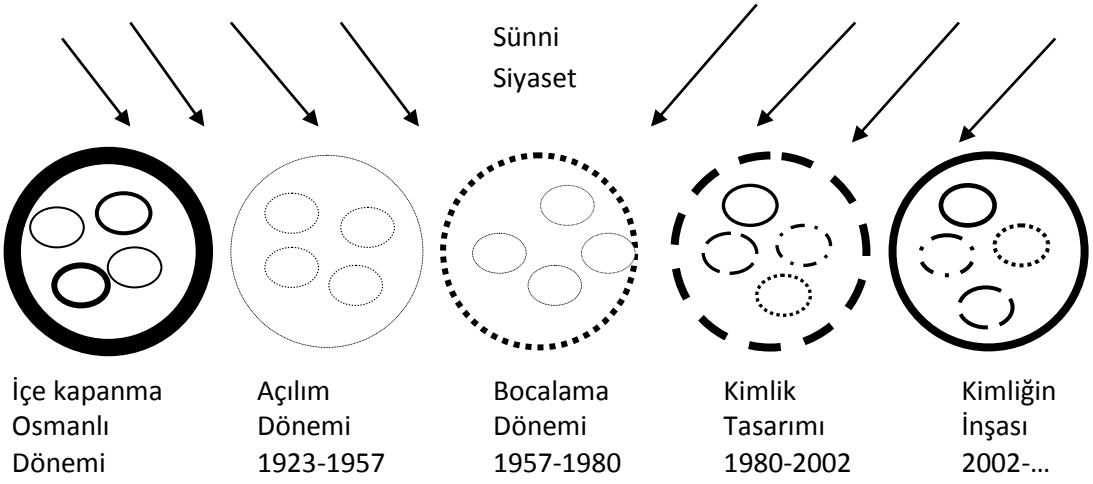
Genel itibariyle kendisini din üzerinden tanımlayan ya da ayrıksılığını din üzerinden işaretlemiş bir grubun, siyasal anlamda varlık kazanmasını sağlayan bir enstrüman olarak dini milliyetçilik, dini bir kimlik oluşturmak ve/veya ulus devlete tanımlı bir millet temin etmek gibi iki önemli misyon yüklenebilir. Dini milliyetçiliğin etnik formu bağlamında değerlendirilebilecek kimlik oluşturma misyonu konjonktürel, hukuksal, toplumsal ve siyasal koşulların talepler doğrultusunda değişmesi sağlandığında anlamını önemli ölçüde yitirecek ve dolayısıyla dini milliyetçiliğin kendisini ürettiği zemin kendiliğinden kaybolma sürecine girecektir. Bu çerçevede etnik dini milliyetçiliğin, muhatabı olduğu siyasal sistemin değerleriyle kurduğu ilişkinin dozuyla ve siyasal sistemin demokratik özümseme kapasitesiyle yakın ilişki içinde olduğu ifade edilebilir. Buna mukabil; dini milliyetçiliğin ideolojik ya da etno-ideolojik formları bağlamında değerlendirilebilecek millet oluşturma misyonunun, yeni bir ulus devletin inşası için mevcut siyasal sistemle mücadeleye girecek bir ideolojiye dönüşebilme olasılığı yüksek görünmektedir. Mücadele kazanıldığında ise bu kez dini milliyetçilik, "resmi ideoloji" olarak yeni bir forma sahip olacaktır. Öte yandan dini milliyetçiliğin kimlik kazandırma misyonunun ürettiği talepler karşılık bulamadığında ya da millet oluşturma misyonunun meşruiyet kazanma arzusu gerçekleştirilemediğinde dini sınırlara yönelen tehdit algısı sürekli biçimde kendisini üretmeye devam edeceğinden, süreç içerisinde dini milliyetçiliğin radikalleşme ve hatta terörize olma potansiyeli taşıdığı gözden ırak tutulmamalıdır.

ALEVİ SİYASALLAŞMASI VE DİNİ MİLLİYETÇİLİK

Kimliğin keşfedilmesinin altında yatan 'öteki'nin farkına varılmasıdır (Poyraz ve Arıkan, 2003, 62) ve Lacan'ın ifadesiyle öznenin oluşumu daima "öteki"ni varsayar (Zizek, 2008, 249). "Biz" ve onun karşısına konumlandırılan "öteki" bilinci, varlıklarını karşılıklı olarak birbirlerine borçlu olduklarında; bir başka ifade ile "biz"in öteki karşısında konumlandırdığı karşıtlık, "öteki" olmadığında anlamını yitiriyorsa, "biz" artık antagonistik bir kimliğe dönüşür. Laclau ve Mouffe'nin (2008, 253) ifadesiyle, her zaman karşıtı oldukları başka öğe ya da değerleri uzaklaştıran ya da dışlayan bir dizi öğe ya da değer arasındaki eşdeğerlilik temelinde antagonizma üzerine kurulu bir kimlik inşa edilir. Bu çerçevede Aleviliğin siyasallaşması, Sünni siyasete karşı konumlandırılmış bir tarihsel kökenden beslenen ve siyasal iktidarların dini eğilimleri doğrultusunda dini milliyetçilikle biçimlendirilmekte olan bir forma sahiptir.

Alevi siyasallaşmasının ya da siyasal Aleviliğin, dini bir antagonizma biçimi olarak ve dini milliyetçilikle biçimlendiği iddiası başlangıçta çelişkili gibi görünse de şaşırtıcı değildir. Aleviliğe ilişkin kimlik ya da "biz"i oluşturma süreci, Sünni siyaset tarafından ötekileştirilmesi ile başlar ve bugüne ulaşan süre boyunca bu ötekileştirme ile karakterizedir. Bir başka ifade ile Alevi siyasal kimliğinin antogonistik yapısı, Sünniliğin karşısında biçimlendirilen konumlandırmanın ürünüdür. Alevi kimliğini siyasallaştıran ise Aleviliğin dini milliyetçilikle eklemlenmesi sonucunu doğuran, siyasal iktidarların dini algılama ve/veya siyaset alanında dine açtıkları alandır. Bu çerçevede dini milliyetçilik ve Alevilik arasındaki ilişkiyi kuran refleks; siyasetin dini (Sünni) nitelikli sağ iktidarların ya da iktidar ortaklarının egemenliği altına girdiği durumlarda, Alevilerin -tarihsel birikimin doğal sonucu olarak- bunu varlıklarına karşı bir tehdit olarak algılamaları ve bu tehdide karşı savunma mekanizması olarak kendilerine kabuk örmeleri başka bir deyimle, Alevi kimliğini yeniden fark etmeleri/pekiştirmeleri/öne çıkarmalarıdır. Bu durum, Barker'in ifade ettiği dini milliyetçiliği oluşturan dini sınırlar ve tehditlerin, Alevi siyasallaşması bağlamında vücut bulmasına neden olmuştur. Alevilik ve dini milliyetçilik arasında bağlantı kurulmasını sağlayan dini sınırlar ve tehditlerin, beş ana dönemden geçerek biçimlendiği ifade edilebilir ki bu dönemler aynı zamanda, Aleviliğin siyasallaşma sürecini de özetlemektedir. İlk dönem, kimliğin oluşumu için mutlak varsayılan ilk ötekileştirme karşısında, Aleviliğin ilk "biz" bilincini oluşturmasını kapsamaktadır. Bu dönemden sonra oluşturulan "biz" bilincinin, niteliksel olarak biçimlendirilmesi ise ancak 2000'li yıllardan itibaren sonuç vermeye başlayacaktır.

Çizim.1: Aleviliğin Siyasallaşması



İçe Kapanma

Henüz icad edilmemiş bir dini kimlik olarak ve Osmanlı dönemindeki adıyla Kızılbaşlığın, konar-göçer Türkmenler üzerinde Osmanlı yönetiminin yerleşik hayata geçme ve merkezi bürokratik baskıların artışının sonucu olduğu görülmektedir. Ancak Yıldırım'a (2017: 355-259) göre bu durum karşısında Türkmenler, yıkılan Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinden geride kalan Türkmenlerle birlikte, inanç ekseninde birleşerek Kızılbaş-Türkmen birlikteliğini ve fetih hareketi olarak da Safevi Devletini kurmuştur. 15. yüzyılın ortalarında Türkmenler ve kuruluşunda rol aldıkları Osmanlı devleti arasındaki gerilim, uzlaşmazlığa dönüşürken; Safeviler Şeyh Cüneyd ve şeyh Haydar önderliğinde Alevilik öğretilerini geliştirmeye başlamışlardır. Siyasal anlamda Osmanlı'nın şeriat temelli bürokratik devlet modeline karşı olan ve Safevi sufiliği ile Türkmen dindarlığının sentezi durumundaki bu öğreti, Osmanlı yönetiminin dışladığı konar-göçer Türkmen aşiretleri arasında yayılmaya başlamıştır. Kızılbaşlar olarak anılan bu grupların Çaldıran Savaşı'nın ardından Osmanlı bölgesinde kalmış olanları, Osmanlı tarafından mülhid ilan edilmiştir. Bu noktada önemle belirtilmesi gereken Kızılbaşlığın mülhid ilan edilmesine neden olan faktör, Osmanlı'nın merkezi buyruklarına karşı çıkılması değil; Subaşı'nın (2010:64-65) da belirttiği gibi, Sünni perspektifinde Aleviliğin, merkezi dinsel yaklaşımı oluşturan temel değer ve inançlardan farklılaşmasıdır. Bu çerçevede Kızılbaş Alevilik, konar-göçer Türkmenler tarafından Osmanlı otoritesinin sosyo-politik baskılarına karşı gösterilen direncin, baskıların kaynağı olarak görülen Osmanlı'nın Sünni karakterine karşı bilinçli bir dini sınır örme tepkisine dönüşmesidir. Bu dini sınırın "mülhid" olarak ilan edilmesi

ise Alevilik açısından ilk ötekileştirilmenin başlangıcı olmuş ve Alevi antagonizmasının tarihsel köken ve karakterini de belirlemiştir.

Öte yandan Osmanlı döneminde Alevilik açısından sadece dini sınırların örülmesi değil, aynı zamanda bu dini sınırlara yönelen tehditlerin de ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çerçeve ilk tehdit,

Osmanlı Devletinin geliştirdiği ideal düzen anlayışı ve statü tabakalaşmasına dayalı organik toplum modelinde, gayri resmi ve yer altı olarak görüldüğünden muhatap alınması mümkün olmayan Kızılbaşlığın, Bektaşilik kanalıyla "ehlileştirilip", devlet nezdinde kabul edilebilir hale dönüştürülmeye (Gencer,2004:90-93) çalışılmasıdır. Aleviliğin Bektaşileştirilmesi olarak değerlendirilebilecek bu politika karşısında Kızılbaşlığın ürettiği tepki, içe kapanma ve bunun sonucunda dini sınırların keskinleştirilmesi olmuştur.

Gerçekten de 17. yy itibariyle Kızılbaşlar, hukuken tanınmadıkları Osmanlı düzeni içinde görmezden gelinerek yaşayan, yalıtılmış, kendi kendine yeten bir köylü toplumuna dönüşmüş, kendilerini çevreleyen Sünni toplum ve devletle yok denecek düzeyde düşük yoğunluklu ilişki içine girmişlerdir. Sünni çevrelerden tümüyle yalıtılmış biçimde geçen 400 yılın sonunda ise Alevilik, yarı-etnik bir yapıya dönüşmüştür (Yıldırım, 2017:359). Bu dönüşümün dini milliyetçilikle bağlantı kurulması bağlamında iki önemli katkısının olduğu ifade edilebilir. İlk olarak, mevcut sınırları, "öteki"ni dışarıda bırakan ve aynı zamanda içine sızılması mümkün olmayan biçimde kalınlaştırarak rafine olmayı sağlamıştır. İkinci olarak ise, yukarıda ifade edilen Jurgensmeyer'in tipolojisi açısından, etnik dini milliyetçiliğin oluşumu için gerekli zemini hazırlamıştır. Aleviliğe ilişkin dini sınırların çoğunlukla tamamlanmış olduğu bu içe kapanma sürecinde, sınırlara yönelik tehditlerin varlığı devam etmiştir. 1890'lara kadar, Kızılbaşlığın Bektaşilik ile sentezlenmesi biçimindeki Osmanlı politikası, Dressler'in (2015: 16-17) ifade ettiği gibi 1890'lardan itibaren Alevilerin dönüştürülmesi biçimini almıştır. Bu kapsamda; Kızılbaş imamların eğitimine yönelik programlar açılmış, Sünni İslam ilmihalleri dağıtılmış, Kızılbaş yerleşmelerine cami ve okullar yapılarak imamlar gönderilmiştir. Ardından gelen II. Abdülhamid'in pan-İslamist politikaları, Alevilerin İslam ile aşamalı söylemsel bir bütünleşme sürecine girmelerini sağlamaya çalışmış; Osmanlı'nın son döneminde ise Aleviler, şüpheyle yaklaşılan ve reforme edilmesi gereken unsurlar olarak görülmüştür. Dolayısıyla Osmanlı döneminin sonu itibariyle Aleviliğin ayrıksı boyutu, Osmanlı yönetiminden farklılaşan dini inançları olmuş ve bu dini inanç biçimi bir alamet-i farikaya, kendisini tanımlama biçimine ya da daha açık bir ifade ile bir kimliğe dönüşmüştür.

Açılım

Osmanlı devletinin sona ermesi ve Cumhuriyet'in ilanı ile birlikte Alevilik açısından önemli bir dönüm noktasına girilmiştir. "Açılım dönemi" olarak adlandırdığım bu yeni evre, Alevi siyasallığına biçim veren iki önemli noktayı beraberinde getirmiştir. Bunlardan ilki Alevilerin Atatürk ile kurdukları bağdır ve Yalçınkaya'ya (1996: 152) göre; Osmanlı Devleti'nin yıkılıp Kurtuluş Savaşı'nın başlamasıyla birlikte Alevilik, Mustafa Kemal'in kişiliğinde Osmanlı yönetimine karşı tarihsel ve öğretisel düşmanlığına önemli bir yandaş bulmuştur. İkinci önemli nokta ise bundan sonraki tüm süreçlerde laikliği Aleviliğin temel siyasal argümanı haline getirecek olan laiklik ile eklemlenmedir. Bu çerçevede Subaşı'na (2010:149) göre; Osmanlı döneminde ötekileştirilen, içe kapanan ve kimliklerini gizlemek durumunda kalan Aleviler için laiklik, çoğunluk karşısında kendini koruma refleksinin ortadan kalkmasını ve kolayca yeni toplumun eşit haklara sahip birer üyesi olabilme hissiyatının oluşmasını kolaylaştırmıştır.

Sayyid'in (1995, 326) deyimiyle "Türk'ün yeniden icad edildiği" Cumhuriyet döneminde, bir taraftan millet, "belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan ve birbirine dinsel bağlarla bağlanmış olan ulusal bir topluluk" (Karpat, 2011, 24) olarak tanımlanırken; diğer taraftan halifelik ile Şeriye ve Evkaf Vekâleti kaldırılmış, medrese, tarikat, tekke ve zaviyeler kapatılmış, Tevhid-i Tedrisat kabul edilmiş ve son olarak da anayasal olarak laiklik ilan edilmiştir. Laiklik ve milliyetçilik arasında kurulan bu bağlantı sayesinde Çağaptay'ın (2009, 27) ifadesiyle nominal İslam, Türklüğün göstergesi olarak onaylanmıştır. Ancak burada belirtilmesi gereken en önemli nokta, İslam'ın her yorumunun değil, devlet tarafından kabul edilebilir yorumunun onaylanması, bir başka ifade ile dinin devletin hareket alanı ve denetim kapasitesi içine alınarak yarı otonom biçimde tasarlanmasıdır ve şüphesiz bu millileştirilmiş bir dine işaret etmektedir. Bu milli dinin gerçek hayata aktarılması bağlamında en önemli araçlar ise Kur'an'ın ve ezanın Türkçeleştirilmesi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması olmuştur. Aynı zamanda Alevi siyasallaşmasına yoğun biçimde etki eden bu politikanın Alevilik açısından ilk önemli çıktısı, Aleviliğin inanç boyutu ile milli din anlayışına yaklaşabildiği ölçüde kabul edilebilirliğini sağlamasıdır. Dressler'in (2015:15-18) tek tipleştirme siyaseti olarak adlandırdığı durum, Aleviliğin heterodoks çerçevede İslam yorumu içine alınmasına, Sünni-Müslüman çizgiye u asimilasyona uğramasına ve böylelikle azınlık olarak tanımlanamaz duruma gelmesine neden olmuştur. Oysa Subaşı'nın aktardığına göre (2010:151) bu dönemde Aleviler, millileşme politikası çerçevesinde yabancı etkilerden uzak, orijinal Türk kültürünün koruyucusu olarak keşfedilmiş, özgül miras olarak görülmeye başlamıştır. Kanaatimizce de milli din anlayışına uygun olarak inançsal bağlamda Alevilik,

Sünni inanca ilişkin "taassup" olarak kabul edilen unsurları barındırmadığından, asimilasyona uğramak yerine, Sünni İslam'a oranla nisbi bir özgürlük alanına sahip olabilmiştir. Bu özgürlük alanı Aleviliğin, Mustafa Kemal ile bütünleştirilmiş laiklik temelinde, Osmanlı ile kuramadığı bağları ilk kez tesis etmesini ve artık Sünnilikten bağımsız hale gelmiş devlete karşı konulan mesafenin azaltılmasını sağlamıştır. Böylelikle Alevilik açısından yüzyıllardır süren içe kapanma sona ermiş ve siyasal aktörler nezdinde sağlanan görünürleşme dışa açılmayı sağlamıştır. Buna rağmen açılma dönemi, Alevilik açısından dini sınırlara yönelmiş tehditleri de içermiştir ve dikkat çekici biçimde algılanan tehditler, milliyetçi politikalarla değil, dini politikalarla ilişkilidir.

Bu çerçevede laikleşme politikalarının belli ölçülerde sağladığı Alevi-CHP bütünleşmesi, İnönü döneminden itibaren zorunlu din derslerinin getirilmesi ile kırılmaya başlamış, Alevilerin siyasal desteklerini kısa süreliğine DP'ye yöneltmelerine neden olmuştur. Bu kısa süreli desteğin geri çekilmesinde ise DP'nin Sünni tarikatlar ve özellikle Nurculukla açık ilişki kurması, Ezanın tekrar Arapça okunması, İmam hatip okullarının açılması ve Said-i Nursi'nin eserleri üzerindeki kısıtlamaların kaldırılması etkili olmuştur (Subaşı, 2010:149-153). Genel itibariyle çok partili hayatın getirdiği CHP-DP rekabetinin din üzerinden sürdürülmesi ve niceliksel olarak Sünni oyların Alevi oylarından fazlalığı, siyaseti yine Sünnilik merkezinde politikalar üretmeye yöneltmiştir. Bu durum karşısında Aleviliğin gösterdiği refleks; tarihsel arka planın getirdiği birikimin sonucu olarak görmezden gelindiği düşüncesiyle merkez siyasetle arasına mesafe koymak olmuştur.

Bocalama

Aleviliğin 1957 seçimlerinden itibaren merkez siyasetle arasına koymuş olduğu mesafe, kendisini sol ile temsil etme biçiminde göstermiştir. Başka bir ifadeyle Alevilik, tekrar Sünni politikalar üretme eğilimine giren siyasete karşı muhalefetini sol üzerinden üretme eğiliminde olmuştur. Solun, Alevilik için savunma mekanizması olarak görev yaptığı ve bocalama dönemi adını verdiğim bu dönemde Alevilik, gelecek zamana etki edecek pek çok konjonktürel değişim karşısında, yeni bir kimlik tasarımının da ön evresini yaşamıştır. Bu anlamda Aleviliğin önünü açan en önemli faktör, 1961 Anayasasının sağladığı özgürlük ortamı olmuştur. Türkiye'nin bütün anayasaları içinde en özgürlükçü anayasa olarak görülen '61 Anayasası ile birlikte Aleviler, fikir ve inanç alanında olduğu kadar örgütlenme ve temsil bakımında da daha genişletilmiş bir alana sahip olmuş, ilk Alevi derneklerini bu dönemde kurmaya başlamışlardır. Siyasal bağlamda da temsil alanlarını genişletmeye çalışan Aleviler, 1966 yılında, sıkı biçimde laik vurgulara sahip, ibadet dili ve dini eğitimin Türkçe

olması, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın farklı inanç grupları arasındaki denge ve eşitliği sağlayacak biçimde organize edilmesi, ırk, din, mezhep, renk ve cinsiyete yönelik ayrımcılığın engellenmesi ve dini eğitimin belli bir mezhebin tekeline sokulmasının önüne geçilmesi (Topkaya, 1969: 476-484) gibi belirgin talepleri içeren Birlik Partisi'ni kurmuşlardır. Alevi siyasal kimliğin ilk göstergesi olarak kabul edilebilecek Birlik Partisi'nin en önemli açmazı ise Mardin'in (2007:123-124) de belirttiği gibi; başlangıçta Alevi dini muhalefetini temsil etmesine rağmen, zamanla radikalizm ile azınlık grupların desteklenmesinden oluşan belirsiz bir karışım halini almış olmasıdır. Birlik Partisi'nin, Aleviliğin siyasal yolla temsilinden ziyade sol argümanlara daha fazla angaje olması; bir yandan Aleviliğin yaşadığı siyasal bocalamayı temsil ederken aynı zamanda sol lehine Alevi sınırlarının gevşetilmesine ya da sol ve Aleviliğin iç içe geçmesine neden olmuş; diğer taraftan da sağ siyaset ve devletle olan sınırların daha da pekiştirilmesine yol açmıştır.

Esas itibariyle Alevilik ile sol arasındaki ilişkiyi kuran ana neden, dönemin konjonktürel koşulları olmuştur. II. Dünya savaşının ardından gelen soğuk savaş politikaları ve iki kutuplu dünya düzeninde Türkiye'nin tercihini Batı'dan yana koyması, başlangıçta Mustafa Kemal'in belirttiği "muasır medeniyetlere" ulaşma azmi olarak görülüp Aleviliğin de buna kayıtsız kalamayacağı intibaını uyandırsa da, Batı yanlısı politikaların dini argümanlardan beslenen sağ partilerce desteklenmesi, Aleviliğin sağ siyasetten uzaklaşmasına ve geride kalan tek seçenek olarak sola yakınlaşmasına neden olmuştur. Buna ek olarak İslamcı siyasetin, bu bağlamda MSP'nin yükselişi ve CHP ile kurduğu koalisyon, Aleviliği sağ siyaset konusunda irrite edici bir diğer faktör olurken, CHP ile olan bağların zayıflamasında ve muhalefetini sol ile birleştirmesinde önemli rol oynamıştır. Öte yandan TİP ile temsil edilen ve kardeşlik, eşitlik, dini siyasete karşı olmak gibi argümanlara dayalı sol siyaset, Alevilerin taleplerini siyaset diline aktarmak konusunda nispeten başarılı olmuştur. Nitekim Yavuz'un (2005:99) açıkladığı gibi sol, kendi tabanını genişletmek için sade Alevilerin ağlarını ve sembollerini kullanırken, Aleviler de sosyal adalet ve eşitlik meselelerini dile getirmek için solu kullanmıştır. Böylelikle Alevilerin birçoğu için bu dönemde Alevilik, sosyalist değerler ve cemaat dayanışması için kültürel bir kaynak olmaktan öteye geçememiştir.

Aleviliğin dolaylı olarak sol ile bütünleşmesini sağlayan ve fakat Alevilikle dini milliyetçilik arasında bağ kurulmasına doğrudan neden olan bir diğer faktör, Türkiye'nin 1950'lerden itibaren tanışmaya başladığı ve giderek yoğunluğunu artıran iç göç olgusudur. İç göç ile birlikte; Çamuroğlu'na (2003:97) göre varlığını ülkenin ücra köşelerinde sürdüren Alevilik kaçınılmaz olarak yeni ve kentsel ifade biçimleri edinmiş; eğitim görmüş Alevilerin sayısındaki artış bir Alevi burjuvazisi ve yeni bir toplumsal tabakalaşma

oluşturmuştur. Buna ilave olarak; Marx ve Durkheim'in, kentlerin artan nüfusun ihtiyaçlarını karşılamak konusunda yetersiz kalması sonucunda göç eden kitlelerde yabancılaşma ve protest niteliğin belirginleştiği (Keleş, 2006: 42-43) iddiası Alevilik bağlamında karşılık bulmuş, yeni kentsel koşullar karşısında yoksulluk ve yoksunlukla daha fazla yüzleşmek durumunda olan pek çok Alevi için sol hareket, alternatifsiz siyasal seçenek durumuna gelmiştir. Ayrıca Massiciard (2013: 53), göç ile birlikte ibadetlerin ana çerçevesini oluşturan köy topluluklarının ve dolayısıyla ibadetlerin çözülmeye uğradığını belirtmektedir. Bu sürecin doğal sonucu olarak da bir yandan dedelerin dini otoriteleri zayıflarken diğer yandan, Sünnilerle daha fazla temas sağlanmasıyla asimilasyon oluşmuştur. Ancak Massciard'a karşıt olarak eklenmesi gereken, Sünnilerle daha fazla temas etmenin asimilasyondan ziyade, ibadet boyutu zayıflamış ancak tepkisellik boyutu artmış Alevi kimliğinin inşa sürecini yeniden tetiklediğidir. Bu anlamda Sünnilerle daha fazla temas, daha fazla tehdit algısı içerdiğinden daha yoğun bir kimlik oluşturma sürecine katkı sağlamıştır.

Öte yandan Aleviliğin bu dönemde karşılaştığı belki de en önemli tehdit, sosyo-politik şiddet olaylarıdır. İlki 1967 yılında Ortaca'da ardından, 1967'de Elbistan'da, 1978'de Maraş'da, 1980'de Çorum'da yaşanan ve yüzlerce Alevinin ölümüne neden olan şiddet olayları, ülke genelinde Alevi-Sünni çatışması biçiminde kodlanırken üç önemli sonucu da beraberinde getirmiştir. İlk olarak Aleviliğin yeniden ötekileştirilmesi ve Alevi-Sünni antagonizmasının güçlenmesine, ikinci olarak bu antagonizma çerçevesinde Alevi sınırlarının yeniden üretilmesine ve son olarak Aleviliğin tepkisel savunma refleksi geliştirmesine neden olmuştur. Aleviliğin geliştirdiği savunma refleksinin siyasal anlamda en belirgin göstergesi ise Birlik partisinin 1969 yılında yapılan genel seçimlerde 8, daha sonraki adıyla Türkiye Birlik Partisinin 1973 genel seçimlerinde 6 milletvekili çıkarması olmuştur[3].

Kimlik Tasarımı

12 Eylül askeri darbesi ile birlikte diğer tüm siyasi partiler gibi Türkiye Birlik Partisi de kapatılmıştır ve 12 Eylül, Alevi siyasallığı bağlamında yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. "Kimlik tasarımı" olarak adlandırılabilecek bu yeni dönemde Alevilerin temel sorunsalı, bocalama döneminde oluşturdukları sol-Alevi bütünleşmesinin içerisinden yeni ve salt bir Alevi kimliğini çıkarmak olmuştur. Bu süreçte rol oynayan ana faktör ise Sovyet bloğunun çöküşü ile

[3] Maraş ve Çorum olaylarından sonra 12 Eylül askeri darbesi gerçekleştirildiğinden genel seçim yapılamamıştır.

birlikte sol hareketin ivme kaybetmesidir. Çamuroğlu'na (2003:97-98) göre, genç ve orta kuşak Aleviler üzerinde en önemli ideolojik alternatif olarak otoritesini koruyan sosyalizmin böylelikle önemini yitirmesi, pek çok Alevinin kendisini yeniden Alevi olarak tanımlamasına neden olmuştur. Öte yandan Kürt Alevilerin de varlığından hareketle, Kürt siyasi hareketi ve Kürt milliyetçiliği karşısında Alevilik, birlik ilkesini öne çıkarak Aleviliği bir aidiyet ve kimlik olarak vurgulamaya başlamıştır. Bu çerçevede 12 Eylül sonrası Aleviliğin karşılaştığı ilk durum, içe kapanma döneminde birbirinden kopuk olarak varlık kazanmış teolojik ve sosyolojik açıdan farklı Alevi grupların, siyasal manada da birbirinden ayrışması olmuştur. İkinci olarak ise Aleviliğe ilişkin sınırlar, sadece devlete karşı değil, sol harekete ve Kürt milliyetçiliğine karşı da biçimlendirilmeye başlamıştır. Dolayısıyla o güne kadar ikinci kimlik durumundaki Aleviliğin, birincil kimliğe dönüştürülmesi söz konusu olmuş; Aktay'ın (2007:66-67) ifadesiyle Alevilik, ilk kez kendisini Alevilik olarak bulmaya, ifade etmeye ve dini boyutuyla gündeme gelmeye başlamıştır.

Aleviliğin 12 Eylül sonrasında bir paradigma değişimine gittiğini de ifade etmek mümkündür. Yalçınkaya'ya (1996:194) göre 1980'e kadar devlet ve siyasal kurumları dinin siyasallaşması karşısında nötralize etmek ve dinsel tehlikelere karşı aktif tavır almaya zorlamak üzere kullanılan laiklik, 1980 sonrasında devletin ve siyasal kurumların aktivitesini Aleviliğe ilişkin sorunlara yöneltmek ve bunlara ilişkin çözümler üretilmesi için harekete geçirmek için kullanılmaya başlanmıştır. Açık biçimde artık bir Alevi kimliğinin varlığının göstergesi olarak kabul edilebilecek bu dönüşüm, aynı zamanda Aleviliğe ilişkin sınırların tanımlandığının ve bu sınırlardan hareketle talep üretilmesi sürecine girildiğinin önemli bir göstergesidir. Muhatabı devlet olan bu taleplerin biçimlenmesinde rol oynayan ana unsur ise Sünni-Alevi antagonizmasına bağlı olarak biçimlenen Sünni tehditlerdir. Bu çerçevede; 12 Eylül yönetiminin resmi ideolojik kurgusu olarak "Türk-İslam" sentezinin ilhamını aldığı "Yeşil Kuşak" projesi; Türkiye'de zaten devlet kontrolüne alınmış Sünni İslam'ın, toplumsal düzeyde ve yine bizatihi devlet eliyle "komünizm tehdidine karşı" desteklenmesinin zeminini oluşturmuştur. Yine 12 Eylül sonrasında Alevi köylerine camii yapılması ve din derslerinin zorunlu hale getirilmesi ile Aleviliğin Sünnileştirildiği ya da asimile edilmeye çalışıldığı yönündeki sınırları ve kimliği güçlendirici vurgular güçlenmeye başlamıştır. Buna ek olarak Sünni siyaseti esas alan Refah Partisinin yükselişi ve medyada yer bulan manipülatif şeriat söylemleri, Aleviliğin hissettiği tehdit algısının dozunu yükseltmiştir. Hatta Çakır'a (2003:79-82) göre Alevi siyasal hareketinin ana özelliklerinden biri, Sünni İslamcı harekete tepki olarak doğmuş olmasıdır. Son olarak belediye başkanı RP'li olan Sivas'ta 1993 yılında yaşanan Madımak olayları, Aleviliğin kendisini Sünnilik ve Sünni siyasete karşı

konumlandırmasında ve tehdit algısının gerçeğe dönüştürülmesinde belirleyici olmuştur.

Kimliğin İnşaası

2000'li yılların başı itibari ile "kimliğin inşası" adını verdiğim ve kendi içinde parçalı yapıya sahip olmakla birlikte Alevi siyasal kimliğinin artık yerleşmeye başladığı yeni bir döneme girildiğini ifade etmek mümkündür. Bu başlangıcın en önemli belirleyicisi ise 2002 yılında AK Parti'nin iktidara gelmesidir. Ak Parti iktidarı, Alevi siyasal kimliğinin biçimlenmesi üzerinde iki açıdan belirleyici olmuştur. İlk olarak Sünni İslam'ı temsil eden bir mirasa sahip kurucu kadroyla kurulan Ak Parti, her ne kadar reddi miras üzerine siyaset yaptığı iddiasını ortaya koymuş olsa da, yine de Aleviliğin Sünni siyaset refleksini yenme konusunda başarılı olamamıştır. Bu durumun Alevilik üzerinde ciddi bir tedirginlik yarattığını ifade etmek bile mümkündür. Zira din özgürlüğünün ihlal edildiği iddiasıyla daha önce Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne (AİHM) hiç gitmemiş olan Aleviler, ilki 2004 yılında zorunlu din dersleri[4] ve nüfus cüzdanındaki din hanesi[5] konularında olmak üzere AİHM'e toplam beş başvuruda bulunmuştur. Ayrıca İstanbul'a yapılacak üçüncü köprüye Yavuz Sultan adının verilmesi, Alevi vatandaşların evlerinin işaretlenmesi türünden lokal düzeydeki baskılar Aleviliğin duyduğu tedirginliği ve tehdit algısını pekiştirmiştir. Alevileri tedirgin eden Sünni siyaset perspektifinin aksine, Ak Parti'nin sıkça dile getirdiği demokrasi vurgusu ise Aleviliğin siyasal talep oluşturmak konusunda elini güçlendirmiştir. Dolayısıyla AK Parti iktidarı, bir yandan Alevi siyasal kimliğinin Sünni siyasete karşı sınır oluşturmasını sağlarken aynı zamanda kendi taleplerini üretecek zemini hazırlamıştır. Her ne kadar pek çok eleştiri ve tartışmayı beraberinde getirse de, 2008'de yol haritası çizilerek uygulamaya konulan Alevi Açılımı, Alevilik ve Aleviliğe ilişkin sorunlar hakkında benzersiz bir kamusal alan oluşturmuştur. Bununla birlikte Ak Parti'nin demokrasi vurgusu yanında, AİHM'nin Alevilere ilişkin Türkiye aleyhine verdiği kararlar ve AB'nin Türkiye ile ilişkilerinde Alevilerin sorunlarını öne çıkarması, Aleviliğe bu döneme kadar sahip olmadığı bir destek ve güven duygusu kazandırmıştır.

[4] Hasan-Eylem Zengin Davası. Case of Hasan and Eylem Zengin v. Turkey 1448/04 http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-82580

[5] Sinan Işık Davası, Case of Sinan Işık v. Turkey, 21924/05, http://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-97087

SONUÇ

Alevilik, tarihsel olarak toplumsal ve siyasal düzen tarafından dışlanmış, ezilmiş ya da kısıtlanmış ve inanç birlikteliği üzerinden kendisini tanımlamış dini bir topluluğun siyasal kimliği olarak, etnik dini milliyetçilik kategorisinde de ele alınabilir. Sünni otoriteye karşı oluşturulan muhalefetin inanç üzerinden biçimlendirilmesine dayalı Aleviliğin siyasallaşması sürecinde, Alevilik inancına sahip toplumsal grupların bu inanç ekseninde kendilerini inşa etmeleri ya da toplu olarak bir kimlik oluşturması ve bu kimlikle devletin sembolik düzenine eklemlenmeleri söz konusudur. Eklemlenme sürecinde rol oynayan ana faktör ise kimliğin korunması için temel olarak görülen laikliktir. Zira Barker'in ifade ettiği dini milliyetçiliğin oluşumu bağlamında zorunlu olan dini sınırların ve tehditlerin muhatabı, Alevilik açısından Sünni politikalar, otoriteler ve aktörler olmuştur. Bu anlamda bir yandan Alevilik laikliği kendi kimliğini korumak bakımından hayati olarak değerlendirirken, aynı zamanda laiklik kanalıyla siyasi otoritenin Sünnileşmemesini de garanti etmektedir. Alevi siyasallığı sınırlar ve tehditler bağlamında değerlendirildiğinde, sınırların Osmanlı döneminde Sünni siyasi otoriteye karşı oluşturulduğunu ve bu sınırlara karşı tehdit algılandıkça sınırların daha da güçlendirildiğini ifade etmek mümkündür. Mustafa Kemal dönemi istisna olmak üzere, Cumhuriyet tarihi boyunca iktidarların Sünniliği destekleyen ve/veya teşvik eden politikaları ya da siyasetin Sünni politik aktörlerce yönlendirildiği durumlarda da tehditler karşısında sınırların korunması, Alevi siyasallığının temel belirleyicisi olmuştur. Dolayısıyla Rieffer'in ortaya koyduğu dini milliyetçiliği ortaya çıkaran durumlardan ikisi, Alevilik ve dini milliyetçilik arasında ilişki kurulmasını sağlamada belirleyici olmuştur. Bunlardan ilki; Osmanlı dönemindeki içe kapanma sürecine yönelik işleyen nüfusun dini açıdan homojen olduğu alanlarda, dini milliyetçiliğin nüfusu birleştirici fonksiyon üstlenmesidir ki bu sayede içe kapanma sürecinin sonunda Alevilik yarı etnik bir kimliğe dönüşebilmiştir. İkinci durum ise Aleviliğin, Mustafa Kemal ile birlikte yaşanan açılma ile siyasette ve özellikle göçlerle sosyo-politik alanda diğer dini gruplarla temas etmesi sonucunda algılanan/gerçekleşen tehditlerle karşılaşmasıdır. Bu tehditler neticesinde savunma refleksi içine giren Alevilik, dini milliyetçilik üzerinden kendisini biçimlendiren siyasal bir özneye dönüşmeye başlamıştır.

Bu noktada önem kazanan sorular, Aleviliğin siyasal özneye dönüşme sürecinde neden edilgen olduğu ve sürecin neden bu kadar uzun sürdüğüdür. İlk olarak Aleviliğin uzun içe kapanma dönemi boyunca izlediği pasif muhalefet; ikinci olarak politik fırsat yapısının yokluğu ya da yetersizliği; üçüncü olarak politik fırsat kapısı açıldığında muhalefetin sol siyaset üzerinden yürütülmüş olması ve son olarak Aleviliğin kendi içindeki heterojenliğe ek olarak liderlik

ve siyasal temsil alanlarındaki boşluğun bugün bile hala doldurulamamış olması Aleviliğin edilgenliğini ve siyasal özne durumuna geçmesindeki gecikmeyi açıklamaya yardımcı olmaktadır.

KAYNAKÇA

Aktay Yasin, (2007), "Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar", Milel ve Nihal, 4 (1), ss.57-76.

Anderson Benedict, (1993), Hayali Cemaatler, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları.

Arabacı Fazlı, (2009), Aleviliğin ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları, Ankara: Barış Platin Kitabevi.

Barker Philip W, (2009), Religious Nationalism in Modern Europe, New York: Routledge.

Baron Salo Wittmayer, (2007), Milliyetçilik ve Din, çev. Mehmet Özay, İstanbul: Açılım Kitap.

Bilici Faruk, (2003), " Alevi-Bektaşi İlahiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi", Alevi Kimliği ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Roudvere, çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Bora Tanıl (1998), Türk Sağının Üç Hali, İstanbul: Birikim Yayınları

Brubaker Rogers, (2012), "Religion and Nationalism: Four Approaches", Nation and Nationalizm, 18(1), pp.2-20.

Bruinessen Martin Van, (2013), Kürtlük, Türklük, Alevilik, çev. Hakan Yurdakul, İstanbul: İletişim Yayınları.

Calhoun Craig, (1993), "Nationalism and Ethnicity", Annual Review of Sociology, 19, pp. 211-239.

Çağaptay Soner, (2009), Türkiye'de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik Türk Kimdir?, çev. Özgür Bircan, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Çakır Ruşen, (2003), Politik "Alevilik" ile Politik "Sünnilik" Benzerlikler ve Zıtlıklar, Alevi Kimliği ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Roudvere, çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Çamuroğlu Reha, (2003), "Türkiye'de Alevi Uyanışı", Alevi Kimliği ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Roudvere, çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul: Tarih Va kfı Yurt Yayınları.

Dalkıran Sayın, (2002), "Alevi Kimliği ve Anadolu Aleviliği Üzerine Bir Deneme", Ekev Akademi Dergisi, 6(10), ss.95-117.

Dressler Marcus, (2015), "Türk Doksa Siyaseti: Alevilerin Heterodoks Olarak Ötekileştirilmesi", Birikim Dergisi, 309/310, ss, 15-19.

Dressler Markus, (2016), Türk Aleviliğinin İnşaası, çev. Defne Orhun, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Friedland Roger, (2001), "Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation", Annual Review of Sociology,V.25, pp.125-1.

Gellner Ernest, (1992), Uluslar ve Ulusçuluk, çev. Büşra Ersanlı Behar, Günay Göksu Özdoğan, İstanbul: İnsan Yayınları.

Gencer Bedri, (2004), "Osmanlı'da Meşruiyet Tabakalaşmasının Oluşumu", İ.Ü. SBF Dergisi, 30, ss.65-100.

Gölpınarlı Abdulbaki, (1963), Alevi-Bektaşi Nefesleri, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Gölpınarlı Abdulbaki, (1997), Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatler, İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Hobsbawm E.J., (2010), Milletler ve Milliyetçilik, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Ayrınyı Yayınları.

Jurgensmeyer Mark, (1994), The New Cold War?Religious Nationalism Confronts the Secular State, London: University of California Press.

Jurgensmeyer Mark, (1996), "The Worldwide Rise of Religious Nationalism", Journal of International Affairs, 50(1), pp.1-20.

Karpat Kemal, (2011), Türk Siyasi Tarihi, çev., Ceren Elitez, İstanbul: Timaş Yayınları.

Keleş Ruşen, (2006), Kentleşme Politikası, Ankara: İmge Kitabevi

Kedourie Elie, (2017), Avrupa'da Milliyetçilik, çev. Haluk Timurtaş, İstanbul: Köprü Kitap.

Laclau Ernesto, Chantal Mouffe, (2008), Hegemonya ve Sosyalist Strateji, çev. Ahmet Kardam, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin Şerif, (2007), Türkiye'de Din ve Siyaset, İstanbul: İletişim Yayınları.

Marsh Christopher, (2007), "Religion and Nationalism", Nation and Nationalism, 1, pp.99-110.

Massicard Elise, (2013), Alevi Hareketinin Siyasallaşması, çev.Ali Berktay, İstanbul: İletişim Yayınları.

Melikoff Irene, (2015), Uyur İdik Uyardılar, çev.Turan Alptekin, İstanbul: Demos Yayınları.

Ocak Ahmet Yaşar, (2000), "Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslâm Heterodoksisinin Doğuş ve Gelişim Tarihine Kısa Bir Bakış", Belleten, 64(239), ss.129-159.

Poyraz Tuğça, Gülay Arıkan, (2003), "Avrupa-Türkiye İlişkileri ve Dönemsel Olarak Değişen "Öteki" Tanımları", Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi C. 20, S. 2, ss.61-71

Rieffer Barbara-Ann J., (2003), "Religion and Nationalism: Understanding the Consequences of a Complex Relationship", Ethnicities, Vol 3(2), pp.215-242.

Sadıoğlu Hüseyin, (2016), "Balkanlar'da Milliyetçilik ve Din", Uluslararası Politik Araştırmalar Dergisi, C.2, S.1, ss.1-10.

Sayyid Bobby, (1995), "Savaşan Kâfirler ve Zındıklar", Siyasi Kimliklerin Oluşumu, çev. Ahmet Fethi, yay. haz. Ernesto Laclau, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Shankland, David. "Anadolu Kırsalında Alevîlik ve Sünnîlik", Çev: Sinan Olgun-Zeynep Yedigün, G.Ü. Hacı Bektaş Veli Dergisi, 1997(4), 23-32.

Smith Anthony D., (1994), Milli Kimlik, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.

Subaşı Necdet, (2003), "Anadolu Aleviliği Üzerine",Bilimname, 1(1), ss. 175-195.

Subaşı Necdet, (2010), Alevi Modernleşmesi, İstanbul: Timaş Yayınları.

Topkaya Erkin, (1969), Anayasa ve Siyasi Partiler Kanunu, Program ve Tüzükleriyle Türkiye'de Başlıca Siyasi Partiler, Ankara: Ulusal Basımevi.

Türkdoğan Orhan, (2013), Alevi-Bektaşi Kimliği, Konya: Çizgi Kitabevi.

Veer Peter Van der, (1994), Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India, London: University of California Press.

Yalçıner Ruhtan, (2014), "Etnisite ve Milliyetçilik: Eleştirel Bir Değerlendirme", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, C.69, N.1, ss.189-215.

Yalçınkaya Ayhan, (1996), Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.

Yavuz Hakan, (2005), Modernleşen Müslümanlar, çev. Ahmet Yıldırım, İstanbul:Kitap Yayınevi.

Yıldırım Rıza, (2017), Aleviliğin Doğuşu, çev. Barış Yıldırım, İstanbul: İletişim Yayınları.

Zizek Slavoj, (2008), İdeolojinin Yüce Nesnesi, çev. Tunca Birkan, İstanbul: Metis Kitabevi.