

# ALEVİLİĞİN SİYASALLAŞMASI ve ALEVİ AÇILIMI I: TARİHSEL KÖKLER

Yahya Kemal Taştan\*

## Özet

Günümüzde Alevî hareketinin siyasallaşması, Alevî etnik kimliğinin oluşumu gibi değişik adlarla ifade edilen bir Alevi uyanışından bahsedilmektedir. Bu hareketin yakın geçmiş kadar uzak geçmişe de uzanan tarihsel bir süreci vardır. Alevî hareketinin oluşumu geçmişten bugüne iktidar ve muhalefet odaklı bir yapıyla ortaya çıkmıştır. Dikkat çeken husus bu süreçte tanımların iktidar merkezli yapılması ve Aleviliğin buna karşı mevzilenmek konumunda kalmasıdır. Kızılbaş adının terkedilmesi ve Alevi adının benimsenmesi bunun bir göstergesidir.

Bu makale 5 bölümden oluşmakta ve ilk bölümde Alevi hareketinin ortaya çıkışından Millî Mücadele'ye olan tarihsel süreç anlatılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik, Osmanlı Devleti, İttihat ve Terakkî Cemiyeti

## Abstract

Today, an Alevi awakening is mentioned with version names as the politicization of Alevism and the formation of Alevi ethnic identity. This movement has historical process which reached as near past as far past too. The formation of Alevism has emerged with power and opposition-based from past to now. In this process, the remarkable point is that definitions have been described as power-based. Alevism has to position against this fact. Adapting the name Alevi and abandoning the name, Kizilbash is the indicator of this fact.

This essay is formed of five sections and in the first section, historical process is being mentioned from beginning of Alevism to national struggle.

**Keywords:** Kizilbash, Alevism, Bektashism, Ottoman Empire, the Committee of Union and Progress.

Dinsel ve tarihsel araştırmalarda “heterodoks İslam”, sosyoloji ve siyaset biliminde “kırsal kesim Müslümanlığı” ya da “folk İslâm” olarak adlandırılan Aleviliğin kökeni asırlar öncesine dayanmasına rağmen, bu yapının siyasal bir kimliğe dönüşmesinin, günümüzde “Alevi uyanışı” veya “Alevi rönesansı” olarak bilinen siyasallaşma sürecinin tarihi oldukça yenidir.<sup>1</sup> Söz

---

\* Dr., Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü Bornova/İZMİR. tarihsinas@gmail.com.

<sup>1</sup> Alevilik kavramı hakkında çeşitli ideolojiler ve bakış açılarından kaynaklanan çok farklı tanımlar bulunmaktadır. Bu tanımları beş temel maddede toplamak mümkündür: “1. Avesta ve Zerdüştlükt menşei Alevilik, Kürt kültürün bir parçası olarak bir etno-dinsel bir inançtır. 2. İslâm öncesi Orta Asyalı Türk inançlarından doğmuş Alevilik, Türk kültürünün etno-dinsel bileşenlerinden biridir. 3. Alevilik, senkretik bir inançtır. Menşei İslâm öncesi Orta Asya Türk

konusu uyanış, ideolojilerin sonu ile soğuk savaş sürecinin bitmesi ve Türkiye’de 1950’li yıllardan sonra yaşanan sosyo-politik gelişmelerin doğal bir ürünüdür. Özellikle 1970’lerde yaşanan göç ve kentleşme, 12 Eylül askerî darbesi ve sonrasında yaşananlar, Özal döneminin siyasal ve toplumsal gelişmeleri, Kürtçülük hareketi, Alevilik ile ilişkili Sünni ve Alevi yayınların hızla artması, sosyalist bloğun en güçlü temsilcisi Sovyetler Birliği’nin çöküşü, nihayet 1990’larda gelişen etnik ve etno-dinsel kimliklerin şekillenmesi bu gelişmeyi etkileyen etmenler arasında yer alır. Günümüzde “Alevi Açılımı” adıyla siyasal ve toplumsal çevrelerde yankı bulan gelişmeler de bu süreci derinden etkilemiştir. Bu çerçevede Alevi hareketinin siyasallaşmasını sağlayan tarihsel süreci, Türkiye bağlamında düşünüldüğünde dört maddede toplamak mümkündür:

1. Aleviler, yüzyıllarca Sünni Osmanlı devleti tarafından bastırılmış; bilhassa Sünniliğin resmi bir nitelik kazandığı klasik dönemde Alevî öğretileri kuşkuyla karşılanarak reddedilmiştir.

2. Cumhuriyet döneminde Aleviler, Sünni egemenliği ve teokratik düzene karşı seküler nitelikteki Kemalist rejimle ittifak kurmuşlardır.

3. Kemalist dönemin ardından Aleviler, bir kez daha anti-seküler, sağcı hükümetlerin rakibi olmuş ve onlar tarafından tehdit olarak algılanmışlardır. Değişen bu durum, demokratik ve seküler niteliğe sahip Aleviliğin Türkiye’deki sol muhalefet ile ittifak kurmasına neden olmuştur (Bozarıslan 2003: 3).

4. Yeniden toplumsallaşma iddiasını ortaya atan AK Parti iktidarı, önceki hükümetlerin yok saydığı yahut inkar ettiğini ileri sürdüğü etnik ve dinsel kimlikleri tanımak, onları özgür kılmak amacıyla “açılım” adı verilen süreci başlatmış; “yeni anayasa” tasarısı bu süreçte atılan en önemli adım olmuştur.

### **Osmanlı Devleti’nde Kızılbaşlık/Alevilik ve Bektaşilik**

Alevi uyanışı ve Alevi hareketinin siyasallaşmasında, Osmanlı Devleti’nde merkez-çevre ilişkileri etrafında değerlendirilmesi gereken Kızılbaşlık/Alevilik konusu önemli bir yere sahiptir. 19. Yüzyıla kadar Osmanlı metinlerinde “Rafızî” veya “Kızılbaş” olarak adlandırılan Aleviler, uzun yıllar Osmanlı Devleti’nin iç ve dış siyasetinde büyük bir yer tutmuş; özellikle Osmanlı Devleti ile Safevî İrani arasındaki ilişkilerin etkisi altında kalmışlardır (Mélíkoff 1994: 26). Millet sistemi ile farklı dinlere karşı hoşgörü ile yaklaşan Osmanlılar, bünyesindeki Müslüman topluluklar arasında iç etnik ve dinî

---

inançlarına dayanmakla birlikte bölgenin İslâmlaşması sürecinde birçok farklı kültürel unsuru da bünyesine katmıştır. 4. Alevilik, İslâm’ın Anadolu’ya özgü bir yorumudur. 5. Alevilik, ilkel komünalizmin Anadolu’ya özgü bir biçimidir ve Ortaçağ başlarındaki sınıf çatışmasının ürünüdür.” (Zırh 2008: 106). Bunun yanında günümüzde Aleviliği İslâm dışında gören kimi yaklaşımların, onun farklı bir etnik/ırksal temele dayandığını ileri sürdükleri de görülmektedir. Bu konu ileride detaylı bir biçimde ele alınacaktır.

sınırların keskinleşmesine izin vermemiştir. Osmanlı sisteminde toplumsal düzenini tehdit eden yahut etme potansiyeli taşıyan inançlar, sıkı kontrol altında tutulmuş; dinsel muhalefetler devletçi dinseliliğin mihengi olan Sün-nilik anlayışı ile toplum dışılığa yahut bir diğer ifadeyle meşru dairenin dışına itilmişlerdir (Ocak 1998: 102-105). Buna göre farklı inançların meş- ruluğu ancak merkezî siyasal otoriteye rakip ve muhalif olmadığı sürece mümkündür. Osmanlı Devleti'nin heterodoks unsurlara şüpheyle yaklaş- masının ardında, muhtemel bir tehdit unsuru olmaları yatmaktadır.

Osmanlı Devleti'nde "Alevi", "Kızılbaş" hatta "Bektaşî" kavramları ge- nelde çeşitli dinsel ya da siyasal muhalefeti tanımlayan şüpheli oluşumları anlatmak amacıyla kullanılmıştır. Dikkat çeken konu, 19. yüzyıla kadar Os- manlı belgelerinde "Alevi" kelimesinin kullanılmaması, bunun yerine "Kızılbaş" ya da pejoratif anlamda "Rafızî", "Mülhid", "Zındık" gibi kavram- lara yer verilmesidir (Ortaylı 1997: 205-211; Bozarslan 2003: 5). Ahmet Yaşar Ocak, başlangıçta orijinal adı Kızılbaşlık olan toplumsal muhalefet hareketinin, bu ada duyulan dışlayıcılığa karşı gelişen bir tepki sonucunda mensupları tarafından Alevilik biçimine dönüştürüldüğünü ileri sürmekte- dir (Ocak 2009: 14). Alevilik, Osmanlı tarihinde devlete karşı sürekli bir başkaldırının aracı olarak değerlendirilmiştir. Alevi/Kızılbaş gibi hetero- doks gruplar ve yeniçerilerle organik bağı bulunan Bektaşîler, Osmanlı karşıtı muhalefet ve ayaklanmaların ampirik kanıtları olarak sunulmuştur. Bundan ötürü Alevilik/Kızılbaşlık ve Bektaşîlik farklı toplumsal kategoriler olmalarına rağmen sıklıkla birbirine karıştırılmış ya da birbirinin yerine kullanılmıştır. Dinsel ve düşünsel açıdan ortak pek çok noktaları olmasına karşılık tarihsel, toplumsal ve coğrafi faktörler göz önünde bulundurulursa Alevilik ve Bektaşîlik arasında önemli farkların olduğu görülür. Bektaşîlik kent kökenli elit bir yapıya sahiptir. Oysa Alevilik yakın zamanlara kadar kırsal ve ümmî halk kitlelerini etkilemiş bir görünüm arz etmektedir. Bun- dan ötürüdür ki Fuat Köprülü, haklı olarak Alevileri "köy Bektaşîleri" olarak adlandırmıştır (Mélîkoff 1994: 33). Bektaşîlik genelde Balkanlarda yaygın iken Alevilik Anadolu'da geniş bir kitle üzerinde etkili olabilmiştir. 1826'da Yeniçeri Ocağının lağvına paralel olarak Bektaşî tekkeleri de kapatılmış ancak kırsal kesim Müslümanlığı, devletin merkezileşme iddialarına rağ- men varlığını sürdürebilmiştir (Bozarslan 2003: 5). Yine cumhuriyet döne- minde tekke ve zaviyelerin kapatılmasından Bektaşîlik de etkilenmiş ol- masına karşılık Alevilik, seküler devlet politikalarının bir aracı olarak işlev görmüştür.

Alevilik ile Bektaşîliğin bir arada ve aynı anlamlara gelecek şekilde kul- lanılmasına etki eden unsurlar arasında şüphesiz Bektaşîliğin senkretik yapısı önemli bir yer tutmaktadır. Ana kaynağı Kalenderilik olan, bunun yanında eski Türk inançlarından Batınî Şiiliğe, Hıristiyanlığa, Gnostisizme kadar birçok dinsel yapıyı bünyesinde barındırır (Küçük 2002: 15-16). Os- manlı Devleti'nin kuruluşunda ve egemenlik alanını genişletmesinde önemli

fonksiyonlar üstlenen Bektaşiler, Yeniçeri Ocağının kuruluşunda rol almış ve Osmanlı sultanları ile yakın ilişki içinde olmuşlardır. Ancak Osmanlı egemenliğinin yayılmasında icra ettikleri asıl önemli rol, kolonizatör Türk dervişleri olarak yeni fethedilen yerlerdeki faaliyetleridir (Barkan 1942). Tekkeler ve zaviyeler kurmak suretiyle Osmanlı egemenliğini yaymaya ve kalıcı kılmaya yönelik propaganda nitelikli eylemleri sultanlar tarafından da desteklenmiş ve böylece tarikat de genişleme imkânı bulmuştur. Anadolu ve Balkanlarda kimi yerlerde Müslüman evliyalara Hıristiyan azizlere ait kutsal sayılan mekanların aynı yerler olması, dinsel açıdan bir ilişki ve iç içe geçmişlik örneği olarak değerlendirilebilir. F. Hasluck, Müslümanlar ve Hristiyanlarca kutsal sayılan bu mekanların bir dökümünü vermektedir (Hasluck 1929; aynı yazar 2000: 49-63; ayrıca Ocak 2011: 52-68). Bektaşiliğin içinde bulunduğu çevre ve koşullara uyum sağlaması, farklı inançları kendi potasında eritmesi de tarikatın sahasını genişletmesini sağlamıştır. Gerçekte bir 13. yüzyılda bir Kalenderî tarikati mensubu olan Hacı Bektaş, 15. yüzyılda bir külte dönüşmüş; 16. yüzyılın başlarında Bakım Sultanla birlikte Bektaşilik kurumlaşmıştır. Kalenderîlik tedricî bir biçimde gerilerken ve zamanla unutulurken yerini Bektaşiliğe bırakmıştır. Bu yüzyılda Kızılbaşlığın ve gulât-ı şia'nın Bektaşiliğe sızması, onu derinden etkilemiş ve bugüne kadar gelen heterodoks bir görünüm kazanmasına yol açmıştır (Moosa 1987: 18-20).

Buna karşılık Kızılbaşlık, Osmanlı İmparatorluğu ile Safevî Devleti arasındaki siyasî rekabet ve mücadeleler sonucunda şekillenmiştir. Başlangıçta sünnî temelde bir sufi oluşum olan ve Şeyh Cüneyd döneminden itibaren siyasallaşarak Şah İsmâil ile birlikte Safevî adıyla tecessüm eden bu siyasî varlık, bulunduğu coğrafyanın, konar göçer Türkmen boyların şartlarından istifade etmiştir. Safevî hanedanının ortaya çıkışı, dönemin diğer Türk ve İslâm devletleriyle kıyaslandığında nevi şahsına münhasır bir olaydır. Moğolların İran'ı istilâsından sonra Şeyh Safiyüddin, Erdebil'de Safevî hanedanının temeli sayılabilecek bir tarikat kurmuştur. İran'da on iki imam Şiiliğinin resmî din olarak benimsenmesi Safiyüddin'in kurmuş olduğu tarikatın tarihsel süreçte geçirmiş olduğu değişimin doğal bir ürünüdür. Başlangıçta Sünnî İslâm dairesinde olduğu anlaşılan bu tarikatın zamanla bir iktidar kurumuna dönüşmesi ile şeyhleri de Şiiliğin güçlü savunucuları haline gelmiştir. Tarikatın geçirmiş olduğu bu dönüşümün kökleri, 15. yüzyılda meydana gelen olaylara dayanmaktadır (Erdebilli ilk Safevî şeyhleri ve hareketin siyasallaşması için bk. Yıldırım 2008). Timur, Maverâünnehr'den Anadolu'ya uzanan başarılı seferlerine rağmen uzun soluklu bir imparatorluk kuramadığı gibi, bölgedeki istikrarın bozulmasına neden olmuştur. Yıldırım Bayezid'in Ankara Savaşı'nda (1402) Timur'a yenilmesi ile Türkmen beylikleri yeniden bağımsızlıklarını kazanmışlardır. Bu durum, daha sonra bağımsızlıklarını arayan veya sürdürmek isteyen Türkmen isyanları için bir esin kaynağı oluşturmuştur (Allouche 1983: 1-2). Azerbaycan ve Doğu Anadolu'da çeşitli ortodoks ve heterodoks İslamî inançlar

yanında çok sayıda İslâm dışı popüler gelenekler vardır. Safevî Devleti'nin kurulmasında rol oynayan Erdebil şeyhlerinin bu karmaşık halitadan etkilendiklerine kuşku yoktur. Kızılbaşlığın Sünnî İslâm anlayışını benimseyenlerden farklı bir toplumsal yapı ve yaşam tarzına, Sünnî İslâm'ı temsil eden siyasal iktidara muhalif oldukları düşünülürse bunun, 13. yüzyılda Ortadoğu ve Anadolu'da meydana gelen siyasal ve toplumsal olaylarla yakından ilişkili olduğu anlaşılır. İran coğrafyasına egemen olan ve Bağdat'taki Abbasî halifesini Fatımîlerin boyunduruğundan kurtaran Türkler, On İki İmamcılığın nüfuzunu kırmış ancak onların "kuzeni" Nizarî İsmailîlerinin propagandalarına da maruz kalmışlardır. İsmailîlerin meskun olduğu İran ve Horasan Büyük Selçuklu Devleti yanında küçük Türkmen beyliklerinin de hüküm sürdüğü coğrafyadır. Türkmenlerin Anadolu'ya yerleşimleri sırasında takip ettikleri göç yolu üzerinde olan İsmailîler, onları Şiilik propagandaları ile karşılaşmışlardır. Göçebe Türkmenler, batınıliği basit ve uygulanabilirlik açısından şeriat hükümlerinden daha uygun bulduklarından, bu akıdeleri kabulde fazla zorlanmamışlardır. Moğolların Alamut kalesini almaları ve Nizarî devletine son vermelerinden sonra Nizarî inançları, ihtilalci mehdilik ideolojisi genellikle On İki İmamcılık kılığında ya da tasavvuf şemsiyesi altında yaşamıştır (Ocak 2011: 339-353; aynı yazar 2011: 23-35; Yılmaz 2009: 125-126). Moğol işgalinden sonra Anadolu'ya kaçmak zorunda kalan pek çok İsmailî mensubu, sufi tarikatlar içine sızarak Türmenler arasında faaliyetlerine devam etmiştir. Bunların Babaî İsyanında da rolü olduğu bilinmektedir (Ocak 2009: 17-18). 16. yüzyılda ortaya çıkan Kızılbaşlığın bu sosyal tabandan etkilendiği ileri sürülebilir.

Şii İran'ın yükselişi dikkate alındığında kuzey-batıda Osmanlılar, doğuda Özbekler ve batıda Memlukler olmak üzere üç Sünnî Müslüman devleti ile çevrili olduğu görülür. Safevî İmparatorluğu, Özbekler ve Osmanlılarla bir dizi mücadeleye girişmiştir. Özbek-Safevî mücadeleleri temelde Horasan bölgesinin kontrolüne yönelik rekabetin doğal bir sonucudur. Buna karşılık Osmanlı-Safevi savaşları, Şah İsmail Safevî'ye güçlü manevî bağlarla bağlı Anadolu'daki Alevi Türkmen aşiretlerinden kaynaklanmaktadır. Şah İsmail taraftarlarının büyük çoğunluğunu Anadolu'daki Aleviler oluşturmaktadır. Bu nedenle o, nüfuz alanını Anadolu'ya doğru genişletmeyi uygun bulmuştur (Allouche 1983: 65-66). Söz konusu gelişmenin Osmanlı İmparatorluğu için bir tehdit oluşturduğuna kuşku yoktur. Safevî İmparatorluğu'nun yükselişinin Osmanlı egemenliğindeki Anadolu'da bir iç huzursuzluğa neden olması tesadüfî değildir. Hodgson, İran'da İsmailî mirasın genelde Fars mistik ve ezoterik düşüncesine sızarak varlığını devam ettirdiğini yazmaktadır (Hodgson 1955: 276-277). İran giderek Şiileşirken İsmailîlerin doktrinleri, sufiliğin aşırı biçimlerine sirayet etmiş ve Şiilik bölge halkınca benimsenmiştir. Nitekim Şah İsmail'in ataları, İsmailîlerden ödünçledikleri kıyamet, sosyal adalet ve binyılcılık söylemlerini vurgulayarak Safevîlerin devletleşme sürecinde bir propaganda aracı olarak ondan faydalanmışlar; Doğu Anadolu ve Suriye gibi Osmanlı Devleti'nin hinterlandında bu devrimci me-

sajlarla Türkmen aşiretleri yanına çekmeyi başarmışlardır. Göçebe Türkmen halkları da merkezîyetçi bir siyaset güden ve bu nedenle kendilerini incittiklerine inandıkları Osmanlı imparatorluğuna karşı yeni kazanımlar elde etmeyi umdukları Şah İsmail'i *sahibü'z-zamân* ve *mehdi* diye tebcil ederek ona yönelmişlerdir. İsmail de söylemlerinde adalet kavramını ön plana çıkarmış; "el-imâmü'l-âdil el-kâmil" ve e's-sultanu'l-âdil" kavramlarını kullanmaya özen göstermiştir. Bunun yanında seyyid iddiasında bulunarak kendini hem on iki imam şiiliğindeki kayıp imamla hem de Hurufiler, Kürevîler, Nimetullahlar gibi bölgesindeki çağdaşı binyılcı hareketlerin seyyid kurucularıyla özdeşleştirmeye çalışmıştır. Halk anlatılarında İsmail, 765'de Emevileri yenerek şii destekçisi Abbasi devletinin kurulmasına ön ayak olan, bu dünyada adaleti tesis etmek için gizlendiği yerden bir gün döneceğine inanılan Horasan merkezli Arap ordularının önderi Ebu Müslim olarak da tasvir edilmiştir. (Newman 2006: 14).

Karakoyunlular ve Akkoyunlular gibi iki rakip hanedan arasında İran ve Doğu Anadolu'nun paylaşımı konusundaki anlaşmazlıklar da Türkmen aşiretlerini etkilemiştir. Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan, Karakoyunluları ortadan kaldırmayı, İran'a sahip olarak Doğu Anadolu Türkmenlerini egemenliği altına almayı ve böylece büyük bir İran imparatorluğu kurmayı planlamıştır. Bu dönemde Fatih Sultan Mehmed'in sindirdiği Türkmen beylerinin Uzun Hasan'a sığındıkları görülmektedir (İnalçık 1970: 299). Hasan'ın büyük İran imparatorluğu, Otlukbeli Savaşında (1473) Osmanlı sultanı II. Mehmed'e yenilmesiyle sonuçsuz kalmıştır. Daha Şeyh Cüneyd döneminde siyasî amaçlarla Anadolu, Karadeniz ve Memluk topraklarında siyasî ülkülerini yaymak peşinde olan Safevîler, Uzun Hasan ile sıhrî bir akrabalık tesis ederek siyasallaşam yolunda önemli bir adım atmışlardır. Uzun Hasan, Türkmen unsurlara dayanarak Karakoyunlu Devleti'ni ortadan kaldırırken çok geçmeden Şah İsmail de aynı yöntemle Otlukbeli Savaşı'nda Akkoyunlu Devleti'ne son vermiştir. İstanbul'un fethi ile birlikte merkezîyetçi bir imparatorluğun temellerini atan II. Mehmed, Türkmen aristokrasi yerine bürokraside kul kökenlilere ağırlık vermeye başlamış; göçebe Türkmen aşiretlerine karşı şehirli yerleşik unsurlarla ittifak kurmaya çalışmıştır (Allouche 1983: 2). Buna bağlı olarak "Osmanlı Sünniliği" gelişirken bil-hassa 16. yüzyılda Alevilik ötekileştirilmiştir.

II. Mehmed döneminde Osmanlı Devleti, sıkı bir düzenleme ile egemenliği altındaki bütün arazileri tahrir defterlerine kaydederek ekonomik hayatı kontrol altına almak ve böylece üretici tebaasını vergi mükellefi yapmak amacını gütmüştür. Toprak ve vergi politikası, timar ve vakıf arazilerinin büyük bir çoğunluğunun müsadere edilmesinden köylüler, göçebe Türkmen aşiretleri ve sipahiler büyük zarar görmüşlerdir. Göçebe Türkmen aşiretleri merkezin kontrolü altına girmek istememiş ve kendilerinden vergi alınmayacağı vaatlerinde bulunan Şah İsmail'in yanında yer almayı tercih etmişlerdir. 16. Yüzyılın başlarında Anadolu'da meydana gelen isyanların

temelinde bu hoşnutsuzluk yer almasına rağmen Kızılbaş hareketi bir katalizör görevi görmüştür (Massicard 2007: 31). Bu minvalde Kızılbaşlık, “16. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu’nun Anadolu topraklarında yaşayan, yüzeysel olarak Şiileşmiş, merkezî idareden hoşnutsuz ve bu nedenle Safevî devleti yanlısı, heterodoks, konar göçer Türkmen ve Kürt boylarını ifade etmektedir.” (Ocak 2009: 16).

1501-1532 yılları, Safevî İmparatorluğu’nun inşâ sürecidir. Bu dönemde Safevî nüfuzunun yayılması, Sünnîlere ve diğer Müslüman cemaatlere karşı örgütlü bir şiddet ile gerçekleşmiştir. II. Bayezid’in barışçıl politikası, Safevîlerin Anadolu Türkmenleri arasındaki nüfuzunun yayılmasını etkilemiş bunun yanında göçebe aşiretlerin İran’a giderek Safevîlerin devletleşme sürecinde önemli roller almalarına neden olmuştur (Sümer 1999; Veinstein 2005: 225-236). Bu dönemde Safavilerin askerî-siyasî projelerinin merkez gücünü Kızılbaş konfederasyonuna mensup çeşitli Türk boyları oluşturmuştur. Safevi sarayıyla evlilik ittifakları da kuran boylar, giderek siyasette de önemli figür haline gelmişlerdir (Newman 2006: 15). Ancak devletin inşâsı, Safevîlerin Osmanlılara yenildiği Çaldıran Savaşı (1514) ile sekteye uğramıştır. Şah İsmail’i Çaldıran’da bozguna uğratan I. Selim, göçebe Anadolu Türkmenlerinin ve Alevilerin neden oldukları sorunlarla da başa çıkmaya karar vermiştir. Anılan savaş, Safevî İmparatorluğu’na bir son verememişse de onun Alevi Türkmen aşiretlerine yönelik faaliyetlerini kısmen engellemiştir. Kânûnî Sultan Süleyman’ın İran seferleri, gerçekte Osmanlı İmparatorluğu’nun Avrupa’ya yayılma siyasetinin bir parçasıdır. Aynı dönemde Şah Tahmasp da İran’da hanedan içi kavgalar ve Türkmen aşiretlerinin neden olduğu huzursuzluklarla uğraşmaktadır (Newman 2006: 26-29). Osmanlılar bu durumu fırsat bilerek doğuda toprak kazanımları ile sonuçlanacak bir dizi seferler düzenlemişlerdir. 1555 yılında imzalanan Amasya Antlaşması ile iki imparatorluk arasındaki sınırlar belirlendiği gibi Şii Safevîlerin Anadolu’daki Alevi Türkmen aşiretlerine yönelik faaliyetleri de nispeten azalmıştır. Osmanlı Devleti’nde Safevîlerin destekçisi olarak değerlendirilen Alevilere ve merkezî otoriteyi tehdit eden göçebe Türkmen unsurlara şüphe ile bakılmıştır. Osmanlı imparatorluğu, heterodoks unsurlara karşı Sünnî Müslümanlığı devlet ideolojinin temel unsurlarından biri haline getirmiştir. Buna paralel olarak da devletin zındık, rafizi ya da mülhid dediği Alevi Türkmenlere karşı hoşgörüsü azalmıştır. Bundan sonra Anadolu’daki pek çok Alevi, kent merkezlerini terk ederek kırsal kesimde ve dağlık alanlarda yaşamaya başlamışlardır. Sünniler ile siyasal ve toplumsal gelişmelerin gerisinde kalan Aleviler arasındaki uçurum daha da büyümüştür (Allouche 1983: 4-5). Rafizi olarak adlandırılan göçebe Türkmen aşiretlerinin neden olduğu isyanlar, Anadolu’nun pek çok yerinde yayılmıştır. Ama devlete karşı muhalefetin ve tüm bu isyanların ardında yalnızca bir mezhebin olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Sünni Müslümanlar ve hatta gayrimüslimler de isyanlara katılmıştır. Bu

isyanlar güçlü bir ekonomik kriz, saray ve göçebe Türkmen aşiretleri arasındaki gerilimlerle yakından ilintili gözükmektedir.

1638'de meydana gelen kısa ömürlü Şeyh Ahmed isyanı dışında, Osmanlı İmparatorluğu'nda Alevilerin neden olduğu isyanlara 16. Yüzyılın sonlarından itibaren tesadüf edilmemektedir. Bu dönemden itibaren Osmanlı kroniklerinde Alevilerin neden olduğu ya da katıldığı isyanlara ilişkin bir kayda rastlanmamaktadır. Söz konusu gelişme, heterodoks zümreler ya da muhalefet ile merkezi hükümetin zımnî bir sözleşmeye vardığını göstermektedir (Bozarslan 2003: 5-6). Bu gelişmede Bektaşî tarikatı önemli bir işlev üstlenmiştir. 14. Yüzyılın ortalarında kurulduğu kabul edilen Yeniçeri Ocağı, Bektaşîlik ile ilişkilendirilmiştir. Herhangi bir savaşa katılmamış olmasına rağmen bu ocağın 16. yüzyılda Hacı Bektaş ile ilişkilendirilmesi, yeniçerilerin yapısı kadar siyasal gelişmelerle de yakından ilgili olmalıdır. Yönetimde Türkmen kökenliler yerine kul kökenlilere yer veren Osmanlılar, Türkmen çevrelerinde büyük bir saygınlığı olan Hacı Bektaş'ı ocağın piri kabul ederek onu bir meşruiyet aracı olarak kullanmıştır. İslâm dinini ve Türk dilini öğrenmek üzere "Türk'e verilen" devşirmeler, sünî İslâm'dan ziyade, senkretik bir niteliğe sahip popüler inançlara ve bu arada Bektaşîliğe daha eğilimli olmuşlardır. Siyasal ve toplumsal hayatta da marjinalleşen Alevilere karşı Osmanlı İmparatorluğu, görünürde rasyonel bir politika ile onları Bektaşîlik ile bağdaştırmaya çalışmıştır. "Bektaşî tarikatına yüzeysel bir İslâm inancını uygulayan kitlelere yön verme görevi yüklenmiş, böylelikle de sapkınlığın yok edilmesi" amaçlanmıştır (Massicard 2007: 34). Osmanlı sultanlarının zaman zaman Bektaşî tekkelerine yardım etmeleri ve daha önce verilen imtiyazları yenilemeleri bu siyasetin bir tezahürüdür. Senkretik bir yapıya sahip olan Bektaşîlik, bünyesine kattığı Kızılbaşlar sayesinde Şiileşmiş buna mukabil Kızılbaşlık da kimi referanslarını değiştirmek zorunda kalmıştır. 17. Yüzyıldan itibaren Alevî nefeslerinde Şah İsmail'in yerini Hacı Bektaş gibi Bektaşîliğin önemli figürlerinin alması ve Alevî liderlerinin meşruluğunu sağlayan unsurun Hacı Bektaş soyu olması bunun bir kanıtıdır.

16. Yüzyılda Hacı Bektaş'ın takipçilerinden Balım Sultan, Anadolu köylerinde ve kasabalarında etkin bir nüfuza sahip inancı kurumsallaştırarak, inanç, ritüel ve geleneklerini bir kurala koyarak Bektaşîliğin kurucusu olmuştur. Ancak sosyal adaletsizlikler, bölünme ve Kızılbaşlığın heterodoks yorumlarının da bu yeni inanç içinde yer alması, Bektaşîlikle Türkmen isyanlarının ilişkilendirilmesine yol açmıştır. Bektaşîliğin giderek heterodoks bir biçim alması merkezî yönetimin dikkatini çekmiş ve I. Selim, Bektaşî tekkelerini kapatmıştır. Bektaşî tekkesi 1551'de yeniden açılana kadar Bektaşîler, yaşamış olduğu deneyimlerden ötürü gizli bir ritüeller ve örtülü bir edebiyat oluşturmaya başlamışlardır.

17.-19. Yüzyıllarda Osmanlı siyasal ve toplumsal hayatında etkili olan kurumların en önemlisi hiç kuşkusuz Yeniçeri Ocağıdır. Avrupa'da modern

askerî yöntemlerin ve silahların ortaya çıkması karşısında geleneksel yapısını sürdürmek isteyen yeniçeriler, doğuda ve batıda gerçekleşen uzun süreli savaşlarda başarılı olamamışlardır. Ocağın genel ilkelerini terk ederek evlenen ve ticarete atılan yeniçeriler, muhtelif güç odakları ile oluşturdukları ittifaklar sayesinde çeşitli kereler isyan ederek siyasal hayatta da rol oynamışlardır. Nihayet II. Mahmud, 1826 yılında Yeniçeri Ocağını kaldırmayı başarmıştır. Bu amaçla kamuoyunun ve ulemânın desteğini almak ve böylece yeniçerileri yalnızlaştırmak politikasını izlemiştir. Ulemânın desteğini sağlamak için dinî geleneklere aşırı özen göstermiş, yeni camiler yaptırmış, vakıflar kurmuş, Müslüman çocukların belirli belli bir yaşa kadar medreselere devamını mecbur tutmuş ve bu maksatla imamlara yetkiler tanımıştır (Shaw vd. 2002: 21). Siyasal ve toplumsal hayattaki bu ortodoklaşma karşısında heterodoks unsurları baskı altında tutmayı yeğlemiştir. Başlangıçta ezoterik islâmî yorumları ile yeniçeriler üzerinde etkili olan Bektaşilik de, ocakla bağlantısından dolayı yasaklanmıştır. Dönemin kaynaklarında “mebde’-i envâ’-ı münkirât ve mefsetet olan” nitelenen Bektaşi tekkeleri kapatılmış ve bu tekkeler Nakşibendi ve Mevlevi gibi ortodoks İslâmî ilintili tarikatlara verilmiştir. *Üss-i Zafer* yazarı Esad Efendi’nin, evliyaullahın sultan, baba ve abdâl lakabı ile Bektaşileştirildiği ve tekkelerde ramazan ayında şarab-ı hamr içildiği ve ekl-i savm yapıldığı tablosu ve Kur’an lafzını değiştirdiklerini iddia ederek, bu fık ü fücûr içinde yüzen gürûhun katlini vâcib sayması o dönemde Bektaşiliğin ulema ve devlet ricâli nezdindeki konumu hakkında bilgi verir. Bunun yanında Es’ad Efendinin, Bektaşi koğuşturmasını savunmak maksadıyla oldukça keyifli hikayeler uydurduğu görülür (Mehmed Es’ad, 1241: 199-223; ayrıca Şirvanlı Fatih Efendi 2001: 80-81). Bektaşiliğin yasaklanması, ona paralel olan Aleviliği de etkilemiş; bu süreçte Alevilik ile Bektaşilik arasındaki uçurum giderek derinleşmiştir. (Göner 2005: 110; Mélikoff 1994: 26). Üstelik bu yasaklık sürecinde Bektaşilik “Dedegân/Çelebiler” ve “Babagân” diye iki kola ayrılmıştır. Bu gelişme günümüz Alevî-Bektaşi yapısında da belirleyici rol oynamıştır.<sup>2</sup>

### Jön Türkler ve Aleviler

1826’da Bektaşi tarikatının yasaklamasının, tekkelerinin kapatılmasının bir sonucu olarak toplantılar ve ayinler gizlice yapılmıştır. Ocak, kapatıldıktan sonra Bektaşi tekkeleri yasadışı organizasyonlara dönüşmüş ve bunlar, diğer yasadışı oluşumlarca desteklenmiştir. Bektaşiler ve diğer yasadışı oluşumlar arasındaki bu etkileşim karşılıklıdır. Bektaşileri destekleyen en önemli hareket, Jön Türklerdir. Bir diğer önemli etkileşim ülkedeki Fransız Mason teşkilatlarıyla olmuştur (İrat 2006: 40). Bektaşilerin pekçoğu farma-

<sup>2</sup> Bektaşiliğin yasaklandığı süreç ve sonrasını anlatan özgün bir çalışma bk. Soyzer 2005.

sonluğa yönelmiştir. Bu eğilimin temelinde farmasonlarla liberalizm, konformizm ve anti-klerikalizm gibi benzer fikirleri paylaşmaları yatmaktadır. Şapolyo'ya göre, bu dönemde Bektaşiler, devlet içinde ayrı bir devlet gibiydi ve onların kendi kuralları ve yönetimleri vardı (Küçük 2000: 145-146). Anlaşılan Bektaşiliğin bütün bu özellikleri, onun muhalif hareketlerin doğal bir müttefiki olmasını sağlamıştır.

19. Yüzyılın başlarında Bektaşilerin Batıda ortaya çıkan aydınlanmacı düşünce ile ilişkide olduğuna dair ipuçları vardır. Richard Davey, Fâzıl Bey adlı birinin Paris'te gittiğini, Voltaire ve dönemin diğer filozofları ile tanıştığını yazmaktadır. Türkiye'ye döndükten sonra reformcu çevrelerde yer alan Fâzıl Bey, deizme kaçan ancak Bektaşilikte de izlerine rastlanılan marjinal düşünceleri ile dikkat çekmiştir (Davey 1897: 96). Bektaşilik yasaklanmasının ardından takıyye sayesinde farklı biçimlerle de olsa varlığını sürdürmeyi başarmıştır. 1826 yılından sonra gizlenmek zorunda kalan Bektaşiler, gizlilik ilkelerine azami özen gösteren Masonlarla ilişki kurmuşlardır. Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılda gerçekleşen siyasal reformların ardından Bektaşilik liberalizm ve laiklik gibi kavramlarla masonluğa yaklaşmıştır. Nitekim Ebuzziya Tevfik, "ahâliyi işrâ-i istibdâdın eyadi-i tegallübünden kurtarmayı maksad edinen ve buldukları asrın e'âzım-ı ulyâ-yı ni'amından ma'dûd olan sürûrân-ı millet, kendi kuvvet ve ehemmiyetlerinden haberdâr olmayan halkı îkâz için akd-i encümen-i meşverete mecbûr idiler" sözleriyle mason localarına rağbet gösterilmesinin nedenlerini açıklamaktadır (Ebuzziya Tevfik 1329: 676). Masonluğun etnik ve dinleri kökenleri ne olursa olsun bütün halklar arasında müsavat ve uhuvvet ilkesini savunan görüşleri ile Osmanlılık fikrinin ve Yeni Osmanlıların eşitlik, hürriyet, kardeşlik ve istibdata karşı meşrutî idare söylemleri arasında benzerlikler göze çarpmaktadır. Nitekim Ebuzziya, "bugün vücûduyla mübâhî olduğumuz meşruyyet o cemiyete [mason locaları] sâlik olan urefâ-yı İslâm'ın mezra'-i efkâra saçtığı tohum-ı serbestînin semerâtındandır" sözleriyle Masonluğun Osmanlı aydınlarının zihniyet dünyasına nasıl etki ettiğine dikkat çekmektedir (Ebuzziya Tevfik 1329: 682). Bektaşiler de hürriyet, meşrutiyet taraftarı olan, bir meclis açılmasını öneren, Masonlarla yakın ilişkisi bulunan, mutlakiyet düşmanı Yeni Osmanlıları desteklemişlerdir. Yeni Osmanlılar hareketinin öncülerinden Namık Kemal'in Bektaşilerle yakın ilişkisi vardır.

Derviş tarikatları arasında en Türkü olan Bektaşiliğin (Ramsaur 1972: 128) ilerlemeci ve özgürlükçü düşünceleri ile aydınlar arasında yankı bulurken Alevilik kırsalda sınırları belirgin tutucu bir cemaatin inancı olarak varlığını marjinal biçimde sürdürmüştür. Bu tarihsel olaylar kimi araştırmacılar tarafından aşırı abartılarak Türk modernleşmesi ve hürriyet mücadelelerinin mimarı olarak Bektaşiler gösterilir. Baki Öz, Türk modernleşme tarihini neredeyse bir zümreye hasrederken büyük hatalar yapmıştır (Öz 2004). "Voltaire'nin dostu Fâzıl Bey"i, Mısır valisi Mehmed Ali

Paşa'nın torunu Mustafa Fâzıl Paşa ile karıştırmış ve böylece onu Yeni Osmanlı hareketinin mimarı bir Bektaşî olarak takdim etmiştir. Oysa Voltaire (1694-1778) ile Mustafa Fâzıl Paşa (1829-1875) farklı zamanlarda yaşamışlardır. Yeni Osmanlıların ve Jön Türklerin Bektaşîlerle ilişkisi yadsınmazsa da, bu ilişkinin dönemin siyasal ve düşünsel gelişmeleri karşısında ikinci planda kaldığını ileri sürmek mümkündür.

20. yüzyılın başlarında ülkedeki Bektaşîlere ilişkin kesin bilgiler bulunmamaktadır. Çağdaş bir tanık olan ve 1908'de İstanbul'u ziyaret eden Snouck Hurgronje (1857-1936), İbrahim Bey adlı bir memurdan aldığı bilgiye dayanarak İstanbul'un Müslüman nüfusunun yaklaşık % 50'sinin, memurların ise % 80'inin Bektaşî olduğunu söylemektedir (aktaran Küçük 2002: 142). Bu sayı sağlıklı ve abartı olmakla birlikte aydınlar, memurlar arasında Bektaşîliğin ilgi gördüğü edebi metinlerden anlaşılmaktadır.

19. yüzyılın ortalarında Bektaşîlik üzerindeki baskının nisbî olarak zayıflaması ve yasakların ortadan kalkmasıyla Bektaşîlik, seçkin çevrelerin rağbet gösterdiği bir düşünceye dönüşmüştür. Özellikle modernleşme hareketinin hızlı ve kontrolsüz olduğu muhitlerde Bektaşîlik, seçkinlerin ilgisini ve sempatisini kazanmıştır. Jön Türk hareketi içinde yer alan aydınlar da Bektaşîliğe rağbet göstermişlerdir. (Ramsaur 1942). Abdülhak Şinasi Hisar'ın *Ali Nizamî Beyin Alafrangalığı ve Şeyhliği* adlı eserinde bir mirasyedinin II. Abdülhamid döneminde nasıl Bektaşîliğe intisap ettiğini, *Nur Baba* adlı kitabında Yakup Kadri Karaosmanoğlu I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele yıllarında aydınların Bektaşîliğe duydukları ilginin nedenlerini göstermesi bakımından anlamlıdır. Bununla birlikte Hurgronje'nin bahsettiği sayıların tarihsel bir gerçekliği yoktur. Enver Behnan Şapolyo, Kızılbaşların, Bektaşîlerin, Tahtacıların ve Hurufilerin nüfusunu 6 milyon olduğunu yazmaktadır. Türkiye'nin o günkü nüfusunun 14 milyon olduğu göz önünde bulundurulursa bu sayı aşırı abartmadır. Besim Atalay, 1924'te Kızılbaşların ve Tahtacıların nüfusunun 1.500.000 olduğunu tahmin etmektedir. Balkan Savaşları, I. Dünya Savaşı ve Milli Mücadele'deki ölüm, göç ve kitlesel değişimler dikkate alındığında Bektaşîlerin ve Alevilerin toplam nüfusunun iyimser bir rakamla üç milyon olduğu iddia edilebilir (Küçük 2002: 142-143).

Yeni Osmanlı hareketinin siyasal anlamda mirasçısı olan Jön Türklerle de Bektaşîlerin ilişkisi devam etmiştir. Davey, Rumelihisarı'ndaki bir Bektaşî tekkesinin polisler ve Abdülhamid'in hafiyeleri tarafından sürekli izlendiğini yazmıştır (Davey 1897: 97). Ernest Ramsaur da Bektaşîlerin Halifelik konusunda Şiilerin İmamlık ilkesine daha yakın olduklarını ve bu nedenle Osmanlı padişahlarının Halifelik iddialarına olumsuz yaklaştıklarından dolayı Jön Türk hareketini desteklediklerini iddia etmektedir (130-131).

İttihat ve Terakkî'nin iktidarı döneminde Bektaşîliğin durumunun, İttihatçıların sufi tarikatlara karşı izlediği politikadan ötürü bir nebze geliştiği

iddia edilebilir. Partinin Mehmed Talat ve Enver Paşalar gibi bazı üst düzey üyelerinin Bektaşî oldukları söylenmektedir. İttihat ve Terakki döneminde dikkat çeken husus, Alevilik ve Bektaşîliğin ulusallaştırılmasına yahut ulusal bir din din olarak takdim edilmesine yönelik faaliyetlerdir.

İttihat ve Terakki'nin Bektaşîlerle ilişkisi çoğunlukla, Ermeni meselesi gibi büyük iç sorunlar temeline dayanmaktadır. Daha Tanzimat'ın ilk yıllarında bazı Kızılbaşların, "ehl-i sünneti ortadan kaldırmak" amacıyla komite teşkil ettikleri, orduyu arkadan vurmağa çalıştıklarına ilişkin haberler vardır (BOA. HAT. 372/20394). Bunun Yeniçeri Ocağının kaldırılması ve Bektaşîliğin yasaklanmasının ardından kamuoyunda söz konusu gruplara yönelik dezenformasyonun bir parçası olduğu düşünülebilir. Ancak 19. yüzyılın sonlarına doğru, bilhassa Ermeni komitelerinin Anadolu'nun muhtelif yerlerinde başlattıkları olaylar sonucu hükümetin Kızılbaş zümrelere de kuşkuyla baktığı anlaşılmaktadır. Merkezî otoritenin algısına göre Müslüman halk için yalnız Ermeniler değil Kızılbaşlar da potansiyel bir tehdittir (BOA. Y. PRK.UM. 29/77). Örneğin bazı Kürt ve Kızılbaş grupların Anadolu'da halka baskı yaptıklarına, Rus hakimiyetini Osmanlı'ya tercih ettiklerine ve bu amaçla Rusya nezdinde teşebbüslerde bulduklarına ilişkin çeşitli söylentilerin yer aldığı haberlere arşiv belgelerinde sıklıkla tesadüf edilmektedir (BOA. Y.PRK.UM. 17/7). Abdülhamid döneminde istihbarat ve jurnalciliğin kimi zaman şahsî hesaplaşmalar ve çıkarlar için kullanıldığına en iyi kanıtları da bu tür belgelerde bulmak mümkündür. Ekseriyetle ayanlar ve memurlar, Kızılbaşlıkla, Ermenilere yardım etmekle ve bu amaçla Kızılbaşlardan müteşekkil çeteler oluşturmakla itham edilmişlerdir (BOA. Y. MTV. 97/43; BOA. DH. MKT. 247/34; BOA. Y. PRK. UM. 30/54). Bunun yanında zorunlu askerlik sistemi dahilinde askere alınmak istenen kimi Kızılbaşların, Protestan oldukları iddiasıyla bu yükümlülükten kaçındıklarına ilişkin iddialar resmî belgeler kadar basına da yansımıştır. Abdülhamid döneminde devletin bu gelişmeler karşısında aldığı en önemli tedbirler arasında Kızılbaşların çoğunlukta olduğu yerlere okullar açmak vardır. Bir diğer önemli gelişme de Hamidiye Süvari Alaylarının tesis edilmesi, Sünni-Alevi ilişkilerinin geleneksel otorite ve nüfuz mekanizmaları ile sistemleştirilmesidir. İmparatorluğun yıkılmasından kısa bir süre önce kurulan Kürtlerden ve Alevilerden müteşekkil süvari alayları, Ermeni çeteleriyle mücadele etmiş; bu süreçte bazı aşiretler, emsalsiz ayrıcalıklar elde etmiştir (Bozarslan 2003: 6).

Başlangıçta İttihat ve Terakki iktidarı da özellikle Kızılbaş Alevilere karşı kuşkuyla yaklaşmıştır. Eğer Stanford Shaw'ın iddia ettiği gibi 31 Mart hadisesinin aktörlerinden Derviş Vahdeti'nin Bektaşî olduğu kabul edilirse bu kuşkuyu bir dereceye kadar anlamak mümkündür. Ancak bu iddiaya katılmak imkansız gibidir. Shaw, azınlıklara ve batılı ülkelerin temsilcileri yanında devletin seküler politikalarına karşı da güçlü bir muhalefet aracı olduğunu iddia ettiği Volkan gazetesinin içeriğine, yazılardaki mistik ve

popüler İslâm'a ilişkin yazılara bakarak gazetenin sahibi Vahdetî'nin Bektaşî olabileceğini düşünmüş olmalıdır (Shaw 2002: 280). Ancak mistik ve popüler İslâm'a ilişkin anlatılar yalnızca Bektaşîlik ile sınırlı değildir. Kamuoyunda Kızılbaşların Ermenilere yardım ettiklerine ilişkin haberlere tesadüf edilmektedir. Bu sırada Ermeni olayları da yabancı ülkelerde dikkatle gözlemlenmektedir. Balkan Savaşlarından sonra Türkçülük politikasını benimseyen ve yeni bir toplum mühendisliğinin mimarı olan İttihatçılar, bu dönemde bazı milliyetçi aydınları Anadolu'ya göndererek Alevileri yanlarına çekmeye çalışmışlardır (İrat 2006: 41). 1913'te İttihatçıların daha milliyetçi bir ideolojiye kaymaları, Kızılbaş Alevilerin rejim karşısındaki konumlarında önemli bir değişime yol açmıştır. Kızılbaşlar, benzer bir tedbirin kendilerine karşı uygulanacağı endişesiyle tehcir edilmek istenen Ermeni komşularına sahip çıkmışlardır. Tehcir sırasında pek çok Sünni Kürt aşiret bölgesindeki Hıristiyan topluluklara saldırmışlardır.

Siyasal olaylar bir yana bu dönemdeki en çarpıcı söylem, Genç Türklerin Alevileri Gerçek Türk/Saf Türk sayan yaklaşımlarıdır. İttihatçılar iktidarı ele geçirdiklerinde varlığını gizli ya da açık biçimde sürdüren tarikatları incelemeyi, bunların toplumsal yapıya etkisini, Sünnî ve Aleviler arasındaki farkları öğrenmeyi ülke için gerekli görmüşlerdir (Küçük 2002: 146). 1915 yılında İttihatçılar, Kızılbaş-Aleviler arasında propaganda faaliyetleri yürütmüşlerdir. İttihatçıların bu gayretlerinin arkasında Türk ulusçuluğunun önemli isimlerinden Ziya Gökalp vardır. Gökalp, bilhassa İslâm Mecmuası'nda yayınlanan makalelerinde, Kur'ân ve sünnete dayanan "nass" yanında toplumsal bir temele dayanan örf'e de önemli bir yer vermiştir (Ziya Gökalp 1329: 20-23). Böylece ortodoks ve evrensel nitelikteki nass'a karşılık Türk toplumunun ulusal ve toplumsal esaslarına dayanan örf, Gökalp için yeni ulusal dinin esasını oluşturmuştur. Nitekim halk ve resmî kültürler arasında yaptığı ayırım da bu minvalde şekillenmiştir. Halk kültürü, milletin otantik ve saf biçimi olarak tebcil edilirken resmî medeniyet, kozmopolit niteliği ve milletin özgün yapısını bozduğu için yerilmiştir. Bu minvalde Alevilik, milletin otantik değerlerini bünyesinde barındıran bir yapı olarak değer kazanmıştır.

Ziya Gökalp'in bu fikirlerinin 18. yüzyılın sonları ve 19. yüzyılın başlarında Batı'da ortaya çıkan romantik milliyetçiliğin etkisinde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>3</sup> Romantikler, medeniyetin ve dış tesirlerin bozmadığına ve özlerini oluşturduğuna inandıkları otantik değerlerin halk içinde yaşadığına inanmışlardır. Millî hazinelerini keşfetmek, millî benliğini bulmak ve yabancı bir elin değmediği bâkir değerlerine kavuşmak amacıyla halk hikâyelerini, masallarını, destanlarını ve türkülerini derlemeye ağırlık vermişlerdir. Herder, Alman halkının ruhu veya özünü aramak için geçmişe, Almanların kökenlerine ve otantik geleneğin taşıyıcıları olan halka gidilmesi ge-

<sup>3</sup> Yeni Osmanlıların dil ve edebiyat tartışmalarında da benzer etkiyi görmek mümkündür.

rektiğine dikkat çekmiştir. Herder'e göre bir milletin karakterini oluşturan hakikatler, inançları ve gelenekleri tabii hâle yakın ve yapaylıkla bozulmamış tabii bir sesle konuşan ve tabii bir hayat tarzına sahip halk arasında bulunabilir (Reed 1965). Bunlar, modern uygarlığın bozmadığı, sözlü gelenele zincirlerini koparmamış geçmişle doğrudan ilişkili olan halktır. Bu idealleştirilen görüşe göre halkın şiiri (*volks poesie*), geçmişini muhafaza etmiştir. O bir halkın karakteri veya ruhunun en saf, en doğal ifadesidir. Alman ırkının poetik çağını, kendi milletine en yakın hissettiği duyguları orada aramalı ve bulmalıdır (Bendix 1997: 29; De Caro 1976: 16-17). Herder'in halk ruhu fikri, romantik milliyetçilik söyleminin doğuşunda sözlü geleneğe ayrıcalıklı bir yer vererek onun ustalıklı ulusal kimlik projesinin en güçlü araçlarından biri hâline getirmiştir. Gökalp de halk ruhunu ve otantik ruhu bu Türk tarikatında aramış ve Bektaşî edebiyatı araştırmalarının öncüsü olmuştur (Ramsaur 1972: 129).

İttihatçıların uluslaşma ve yeni toplum projesinde önemli bir unsur olan din, Arap ve Fars etkilerinden arındırılmalı, ulusal kültürden beslenmeli ve bu sayede ulusal bir kimliğin yaratılmasına aracı olmalıdır (Ocak 1996: 194). Resmî din yerine popüler bir inanç ikame etmeye çalışan İttihatçılar ve Gökalp, Türk toplumuna bu zaviyeden baktıklarında karşılarında, Arap düşün ve kültürünün etkisinden nispeten uzak kalmış, bünyesinde Türklüğe özgü düşün ve inançları barındıran, otantik yaşamları, saf Türkçeleri ile dikkat çeken "kapalı bir kutu" hâlindeki Alevileri ve Bektaşîleri bulmuşlardır. Gökalp'in resmî ve halk medeniyetleri arasında yaptığı ayırım bu bakımdan anlamlıdır. Her milletin resmî ve halk olmak üzere iki medeniyeti olduğunu ileri süren Gökalp kabine, millet meclisi, ordu, idare, vilayet meclisleri, okullar ve devlet kurumlarının resmî medeniyeti teşkil ettiğini, buna mukabil aile, köy, hırfet, sanat şirketleri, cemiyetleri, siyasî fırkalar, dinî ve lisanî cemaatler gibi bir takım "ocak"lardan müteşekkil yapının ise halk medeniyetini yarattığını iddia etmiştir (Ziya Gökalp 1981: 5-10). 1913'te Halka Doğru dergisinde yayımlanan "Halkiyât" başlıklı makalesinde Türk aydınlarını, halkın arasına karışıp folklorik malzemeler derlemeye çağırır. Halk ile seçkinler arasındaki uçurum ancak bu sayede kapanabilir. Bir Kavmin Tedkikinde Takip Olunacak Usul adlı makalesi bu hususta bir rehber niteliği taşımaktadır. 1915-1919 arası sosyoloji dersleri verdiği İstanbul Dârülfünûn Sosyoloji Kürsüsü'nün kuruluş nedeni, "Alevî-Bektaşî" ve "Türk-Kürt" sorunlarına bilimsel çözümler bulmaktır (Dündar 2008: 124-125).

Ziya Gökalp'in telkinleri ile Sadrazam Talat Paşa, Anadolu'daki Türkmen ve Kürt aşiretlerinin, Ermenilerin, Ahilerin, Kızılbaşlar ile Bektaşîlerin incelenmesini emretmiştir. Enver Behnan Şapolyo bu gelişmeyi şu biçimde anlatmaktadır:

*İttihat ve Terakki Partisinin lideri merhum (Talat Paşa) sadrazam olduğu ilk günlerde Parti Umumî Meclisini topluyor. Bu mec-*

liste diyor ki:

*“Bu milletin başına geçtik. Fakat Anadolu bizim için kapalı bir kutudur, önce bunun içini tanımamız, sonra bu millete lâıyk hizmetlerde bulunmamız lâzım geldiğine inanıyorum,” demiş. Bunun üzerine merkezi umuminin hocası Ziya Gökalp:*

*“Biz siyasî bir inkılâp yaptık. Yani meşrutî bir idare vücude getirmekle kalp değiştirdik. Hâlbuki en büyük inkılâp içtimaî inkılâptır, içtimaî bünyemizde, kültür sahasında yapabileceğimiz inkılâplar en büyüğü ve en verimli olacaktır. Bu da ancak, Türk cemiyetinin morfoloji sosyali ile fizyoloji sosyali tanımlamakla kabildir. Bunlar da içtimaî müesseselerdir. Bunların başında Anadolu'nun muhtelif dinî itikatları, bunlardan doğan tarikatlar, sektler, Türkmen aşiretleri gelir... Bu müesseseleri incelemek üzere ilmî kifayeti görülen arkadaşları, bu kutuyu açmaları için gönderelim.” demiştir (Şapolyo 2006: 12-13).*

Parti umum merkezi Kızılbaşları, Bektaşileri, Ahileri ve Ermenileri incelemek üzere Bursalı Mehmed Tahir, Hasan Fehmi (Turgal), Baha Said ve Esat Uras'ı Anadolu'ya göndermiştir. Bunun yanında Aşair ve Muhacirin Müdüriyet-i Umumiyesi, 1917 yılında *Türkmen Aşiretleri ile Kürtler: Tarihi ve İçtimai Tetkikat* adı ile iki eser yayınlamıştır (Şapolyo 2006: 371). Bu araştırmaların “Türkiye'yi bilmek” amacıyla yapıldığını söyleyen Baha Said, Aleviliğin ve Bektaşiliğin şamanizme dayandığını ve bu inanışların Türk menşeli olduğunu iddia etmiştir. Alevilerin eski Türk inancını sürdürdükleri ve şamanizme bağlı oldukları iddiası milliyetçiliğin otantiklik iddialarından ve arayışlarından doğmuş; ilk defa 20. Yüzyılın başlarında Baha Said tarafından dile getirilmiş Türkçü bir tezdır (Dündar 2008: 134). Bu İttihatçı tez kamuoyunda da karşılık bulmuş; bugün de Aleviliğe ilişkin tanımlamalarda başvurulan temel referanslardan birini oluşturmuştur.

İttihat ve Terakkî'nin yeni kimlik projesinin bir aracı olarak değerlendirilebilecek bu incelemeler ve yayınlar bir başka makalenin konusudur. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, Tanzimat sonrasında devlet ve hükümet nezdinde etkili olan Osmanlılık politikasıyla Osmanlı Devleti, Alevilerin de, sünnilikten farklı olmakla birlikte, Müslüman olduğunu görmeye başlamıştır. II. Abdülhamid döneminde İslâmcılık politikaları ile devleti sünnî İslâm kimliği daha da vurgulanırken Aleviler bir devlet sorunu olarak ele alınmış; okullar açılarak ve Hamidiye Süvari Alayları kurularak sistemle bütünleşmeleri sağlanmaya çalışılmıştır. İttihat ve Terakki Partisinin, Balkan Savaşları sonrasında Türkçülük politikasını benimsemesi ile Aleviler, Türkün öz kültürünün ve otantik kimliğinin taşıyıcıları olarak görülmüş; yeni toplum projesi, bir diğer ifadeyle Arap ve Fars etkilerinden arındırılmış Türk Müslümanlığı bu temel üzerine inşâ edilmek istenmiştir. Bütün bu gelişmeler sonucunda, Aleviler ve Bektaşiler sisteme dahil olmaya, siyasal ve toplumsal her alanda görülmeye başlanmıştır.

## KAYNAKLAR

### Başbakanlık Osmanlı Arşivi

BOA. HAT. 372/20394

BOA. Y. PRK.UM. 29/77; BOA. Y.PRK.UM. 17/7; BOA. Y. PRK. UM. 30/54

BOA. Y. MTV. 97/43

BOA. DH. MKT. 247/34

### Kitaplar-Makaleler

ALLOUCHE Adel (1983), *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (1500-1555)*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

BARKAN Ömer L. (1942), "İstilâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, s. II, s. 279-386.

BENDIX Regina (1997), *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

BOZARSLAN Hamit (2003), "Alevism and the Myths of Research: The Need for a New Research Agenda", *Turkey's Alevi Enigma: A Comprehensive Overview* (ed. Paul J. White, Joost Jongerden), Leiden: Brill, pp. 3-16.

ÇAMUROĞLU Reha (2008), *Değişen Koşullarda Alevîlik*, İstanbul: Kapı Yayınları.

DAVEY Richard (1897), *The Sultan and His Subjects*, vol. 1, London: Chapman and Hall.

DE CARO Francis A. (1976), "Concepts of the Past in Folkloristics", *Western Folklore*, XXXV(1), pp. 16-17.

DÜNDAR Fuat (2008), *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği: 1913-1918*, İstanbul: İletişim Yayınları.

EBUZZİYA TEVFİK (1329), "Farmasonluk", *Mecmua-ı Ebuzziya*, 100. cüz, s.673-682.

GÖNER Özlem (2005), "The Transformation of the Alevi Collective Identity", *Cultural Dynamics*, XVII/2 (2005), pp.107-134.

HASLUCK F. W. (1929), *Christianity and Islam under the Sultans* (ed. Margaret Hasluck), vol. 1, Oxford: at the Clarendon Press.

HASLUCK F. W. (2000), *Bektaşilik Tetkikleri* (çev. Râgıp Hulusi), Ankara: MEB Yay.

HODGSON Marshall G. S. (1955), *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Ismailis against the Islamic World*, 's-Gravenhage: Mouton.

İNALCIK Halil (1970), "The Rise of the Ottoman Empire", *The Cambridge History of Islam*, Vol. I-A (ed. P. M. Holt vd.) Cambridge: Cambridge University Press: 299.

İRAT Ali Murat (2006), *The Alevi Community in Tyrkey after 1980: An Evaluation of Political Group Boundaries in the Context of Ethnicity Theories*, Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

KÜÇÜK Hülya (2002), *The Role of the Bektāshīs in Turkey's National Struggle*, Leiden 2002.

- MASSICARD Élise (2007), *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması* (çev. Ali Berktaş), İstanbul: İletişim Yayınları.
- MEHMED ES'AD (1241), *Üss-i Zafer*, İstanbul.
- MÉLIKOFF Irène (1994), *Uyur İdik Uyardılar: Alevîlik-Bektaşîlik Araştırmaları* (çev. Turan Alptekin), İstanbul: Cem Yayınevi.
- MOOSA Matti (1987), *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, Syracuse N.Y: Syracuse University Press.
- NEWMAN Andrew J. (2006), *Safavid Iran: Rebirth of a Persian Empire*, London & New York: I. B. Tauris.
- OCAK Ahmet Yaşar (1996), *Türk Sufiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- (1998), *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- (2009), "Tarihsel Terminoloji: Bektaşîlik, Kızılbaşlık, Alevîlik", *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s.14-23.
- (2010), "Osmanlı İmparatorluğu ve İslâm: Problemler, Hipotezler ve Bir Perspektif Denemesi", *Türkiye Sosyal Tarihinde İslâmın Macerası*, İstanbul: Timaş Yayınları, s.159-167.
- (2011), "13.-15. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dinî Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü", *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, s.52-68.
- (2011), "Alevilik Tarihinin Temel Bir Problemi: Alevilik ve Nizari İsmaililiği", *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, s. 23-35.
- (2011), "Türkiye Tarihinde İslâm'ın İkinci Yüzü: Anadolu'da Şilik Meselesini Yeniden Düşünmek Yahut İsmaili Etkilere Dair", *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, İstanbul: Kitap Yayınevi, s.339-353.
- ORTAYLI İlber (1997), "Les Groupes Hétérodoxes et l'administration Ottomane", *Syncretistic Religious Communities in the Near East* (ed. Krisztina Kehl-Bodrogi vd.), Leiden: Brill, pp. 205-211.
- ÖZ Baki (2004), *İttihat Terakki ve Bektaşîler*, İstanbul: Can Yayınları.
- RAMSAUR Ernest E. (1942), "The Bektashi Dervishes and the Young Turks", *The Muslim World*, XXXII/1, pp. 7-14.
- (1972), *Jön Türkler ve 1908 İhtilâli* (çev. Nuran Ülken), İstanbul: Sander Yayınları.
- REED Eugene E. (1965), "Herder, Primitivism and the Age of Poetry", *The Modern Language Review*, LX(4), pp. 553-567.
- SHAW Stanford J. & E. Kural Shaw (2002), *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, vol 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- SOYYER A. Yılmaz (2005), *19. Yüzyılda Bektaşîlik*, İzmir: Akademi Kitabevi.
- SÜMER Faruk (1999), *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

- ŞAPOLYO Enver Behnan (2006), *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul: Elif Kitabevi.
- ŞİRVANLI FATİH EFENDİ (2001), *Gülzâr-ı Fütûhât* (hzl. Mehmet Ali Beyhan), İstanbul: Kitabevi.
- VEINSTEIN Gilles (2005), "Les premières mesures de Bâyezîd II contre les Kızılbaş", *Syncretismes et hérésies dans l'Orient seljoukide et ottoman (XIVe-XVIIIe siècles)*, Leuven: Peeters, pp. 225-236.
- YILDIRIM Rıza (2008), *Turkomans between Two Empires: The Origins of the Qizilbash Identity in Anatolia (1447-1514)*, Ankara: Bilkent Üniversitesi.
- YILMAZ Hulusi (2009), "Nizârî İsmailîliği ve Alevilik: İki Farklı Dinî İdrakte Benzeşen Yorumlar Üzerine Değerlendirmeler", *Karadeniz Araştırmaları*, VI/22, s. 123-133.
- ZIRH Besim Can (2008), "Euro-Alevis: From Gastarbeiter to Transnational Community", *The Making of World Society: Perspectives from Transnational Research* (ed. Remus G. Anghel, Eva Gerharz, Gilberto Rescher, and Monika Salzbrunn), Bielefeld: Transcript, pp. 103-131.
- ZİYA GÖKALP (1981), "Halk Medeniyeti", *Makaleler VIII*, (hzl. Ferit Ragıp Tuncor), Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s.5-10.
- (1329), "İctimâ'î Usûl-i Fıkh", *İslâm Mecmuası*, Sayı 3, s. 20-23.