

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KÜLTÜREL ÇEŞİTLİLİK BAĞLAMINDA ANADOLU  
ALEVİLİĞİ**

**DOKTORA TEZİ**

**Yılmaz CEYLAN**

**Enstitü Anabilim Dalı: Sosyoloji**

**Tez Danışmanı: Doç. Dr. Abdullah TAŞKESEN**

**ARALIK-2015**

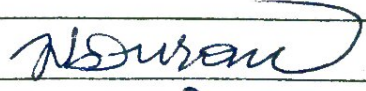




KÜLTÜREL ÇEŞİTLİLİK BAĞLAMINDA ANADOLU  
ALEVİLİĞİ

DOKTORA TEZİ

Yılmaz CEYLAN

Enstitü Anabilim Dalı: Sosyoloji

“Bu tez .18./12/2015 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Hacı DURAN	Basarılı	
Doc. Dr. Abdullah TAŞKİSEN	Basarılı	
Doc. Dr. İbrahim TOMUK	Basarılı	
Doc. Dr. İsmail HİRA	Basarılı	
Doc. Dr. Zeynel Abidin KILIÇ	Basarılı	

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Yılmaz CEYLAN**

**18.12.2015**

## ÖNSÖZ

Bu çalışmada birçok insanın desteği ve emeği bulunmaktadır. Öncelikle tez çalışmam boyunca desteklerini benden esirgemeyen danışman hocam Doç. Dr. Abdullah TAŞKESEN'e, tez izleme jürimde bulunan Doç. Dr. İsmail HİRA ve Doç. Dr. Zeynel Abidin KILINÇ hocalarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Kıymetli görüşleriyle beni yönlendiren sosyolog Ali AKTAŞ beye, birçok kırılma noktalarında yardımcı olan Prof. Dr. Kadir CANATAN hocama, böyle bir konunun çalışılabileceğini ifade ederek bana cesaret veren Yrd. Doç. Dr. Necdet SUBAŞI ve Prof. Dr. Sönmez KUTLU hocalara, birçok kez yazılarımı edit eden özellikle Araş. Gör. Adem LÖK'e ve Araş. Gör. Tecelli KARASU'ya teşekkürü bir borç bilirim. Bunun yanı sıra kıymetli fikirleriyle çalışmama katkı yapan Prof. Dr. Osman Eğri ve çalışmamı okuyan Doç. Dr. Mehmet ANIK hocaya, bu konuyu mütalaa etme şansı bulduğum Öğretim Görevlisi Talip TUĞRUL'a ve Yrd. Doç. Yasin TAŞ'a teşekkürü bir borç bilirim.

Varto'daki çalışmalarına katkı sağlayan, çalışmaya katılan Hazır Ali Beyaz YILDIRIM dedeye, Tunceli'de bana mihmandarlık yapan, çalışmaya katılan ve çalışmayı okuyan Mehmet GÜLMEZ beye, Çorum'da bana mihmandarlık yapan Ali İhsan İNCEYILMAZ beye, yine Çorum'da bana yardımcı olan Ehli Beyt Cami ve İmam Ali Mescidi imamlarına, Hacı Bektaşta bana kapısını açan Can Babaya teşekkürü bir borç bilirim. Bunların dışında çalışmaya katılarak kıymetli zamanlarını bize ayıran Vartolu, Tuncelili, Çorumlu ve Hacı Bektaşlı tüm katılımcılara teşekkür ederim.

Çalışmam boyunca kahrımı çeken eşime, kendilerine yeterince zaman ayıramadığım oğullarım Zafer Said ve Barış'a sevgilerimi sunarım. Son olarak bu günlere ulaşmamda emeklerini hiçbir zaman ödeyemeyeceğim anneme ve babama şükranlarımı sunarım.

**Yılmaz CEYLAN**

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>III</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>IV</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>V</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ</b> .....	<b>14</b>
1.1. Araştırma Konusu ve Problemin Ortaya Konulması .....	14
1.2. Araştırmanın Amacı .....	16
1.3. Araştırmanın Sınırlılıkları .....	17
1.4. Araştırma Modeli .....	19
1.5. Evren ve Örneklem .....	22
1.6. Veri Toplama Aracı.....	23
1.7. Verilerin Analizi.....	24
1.8. Geçerlik ve Güvenirlik.....	25
<b>BÖLÜM 2. KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE</b> .....	<b>27</b>
2.1. Kültürel Çeşitlilik (Çokkültürlülük).....	27
2.1.1. Farklı Kültürleri Bir Arada Tutma Siyasal Teorisi: Çokkültürcülük .....	32
2.1.1.1. Çokkültürcülük Yaklaşımları .....	40
2.1.1.2. Çokkültürcülük Tartışmaları ve Çokkültürcülük Tartışmalarının Kaynağı Olarak ‘Kültür’ .....	65
2.1.1.3. Kültürel Çeşitlilik Karşıtlığı: Modernleşme ve Ulus-Devlet.....	81
2.1.2. Çokkültürcülük Politikalarının Nedeni Olarak Kimlik.....	96
2.2. Alevilik/Anadolu Aleviliği .....	106
2.2.1. Kızılbaşlık-Bektaşilik Ayrımı .....	110
2.2.2. Anadolu Aleviliğinin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar .....	115
2.2.3. Modern Dönem Aleviliği .....	131
2.2.3.1. İnanç Merkezli Anadolu Aleviliği .....	134
2.2.3.2. Kimlik Merkezli Anadolu Aleviliği.....	142
<b>BÖLÜM 3. BULGULAR VE TARTIŞMA</b> .....	<b>169</b>

3.1. Araştırma Katılımcılarının Demografik Özellikleri.....	169
3.2. Kızılbaş- Bektaşî-Ehl-i Beyt (Caferî) Ayrımı .....	170
3.3. Kültürel Çeşitlilik-Kültür .....	175
3.3.1. Alevî Çeşitliliği .....	178
3.3.2. Avrupa Birliği ve Anadolu Alevileri .....	185
3.3.3. Bir Zenginlik Olarak Alevî Çeşitliliği .....	191
3.4. Kültürel Çeşitlilik-Eğitim.....	193
3.4.1. Eğitim-Öğretim ve Anadolu Alevileri .....	193
3.4.2. Aleviler Tarafından İstenen Din Eğitim ve Öğretimi .....	196
3.5. Kültürel Çeşitlilik-Güven-Diyalog .....	201
3.5.1. Güven-Diyalog ve Tepkisellik .....	205
3.5.2. Güven-Diyalog ve Ayrımcılık .....	209
3.6. Kültürel Çeşitlilik-Din-İnanç .....	215
3.6.1. Aleviliğin İslam Olup Olmadığı .....	216
3.6.2. Diyanet İşleri Başkanlığı.....	221
3.6.3. Cemevleri Statüsü .....	226
3.6.4. Alevî İnanç Rehberlerinin (Dede) Durumu .....	232
<b>SONUÇ ve ÖNERİLER.....</b>	<b>238</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>250</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>269</b>

## KISALTMALAR

<b>AB</b>	: Avrupa Birliği
<b>ABD</b>	: Amerika Birleşik Devletleri
<b>AÇNR</b>	: Alevi Çalıştayları Nihai Rapor
<b>AİHM</b>	: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
<b>Bkz.</b>	: Bakınız
<b>Ç</b>	: Çorum
<b>DİB</b>	: Diyanet İşleri Başkanlığı
<b>Edt.</b>	: Editör
<b>H</b>	: Hacı Bektaş
<b>İŞİD</b>	: Irak Şam İslam Devleti
<b>PKK</b>	: Kürdistan İşçi Partisi
<b>s.</b>	: Sayı
<b>ss.</b>	: Sayfa Sayısı
<b>T</b>	: Tunceli
<b>V</b>	: Varto
<b>Yay.</b>	: Yayınları-Yayınevi-Yayıncılık
<b>Yay. Haz.</b>	: Yayına Hazırlayan

## ÖZET

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Doktora Tez Özeti

<b>Tezin Başlığı:</b> Kültürel Çeşitlilik Bağlamında Anadolu Aleviliği	
<b>Tezin Yazarı:</b> Yılmaz CEYLAN	<b>Danışman:</b> Doç. Dr. Abdullah TAŞKESEN
<b>Kabul Tarihi:</b> 18.12.2015	<b>Sayfa Sayısı:</b> v (ön kısım) + 269(tez)
<b>Anabilim Dalı:</b> Sosyoloji	
<p>Günümüz dünyası, aynı dile, dine, etnik kökene ve kültüre sahip insanların tek bir devlet çatısı altında yaşamasının neredeyse mümkün olmadığı bir dünya haline gelmiştir. Küreselleşmenin ve bireysel ya da kitle göçlerinin sonucu olarak ortaya çıkan bu gerçek, içinde bulunduğumuz dünyanın çokkültürlü toplum yapısıyla karşı karşıya kalmasına neden olmuştur. Bu dönemde evrensel eşitliğin yerini kültürel kimliğin üstünlüğü almıştır. Özellikle 1970’li yıllardan sonra çokkültürlülük hem devlet hem de bireysel düzeyde konuşulur ve tartışılır duruma gelmiştir. Azınlık gruplar, hukuk açısından eşitlik istemekte, vatandaşlık, siyasi katılım, eğitim hakları talep eder olmuşlardır. Geline son durumda, farklı etnik ve kültürel toplulukları barındıran devletlerin toplumu bir arada tutmak için, farklılık zemininde birlik ve beraberliği sağlama politikası, çokkültürlülük olmuştur.</p> <p>Türkiye’de çokkültürlülük tartışmaları otuz yıllık çatışmaların da bir sonucu olarak Kürt sorunu ve Alevilik meselesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Alevi toplumu, kentleşme ve göç nedeniyle daha önce uzak durmaya çalıştığı Sünni grupla ilişkiye girmek durumunda kalmıştır. Yaşanılan bu değişimler sonucunda özellikle 1980 sonrası bir Alevi uyanışı söz konusu olmuştur. Önceden kapalı bir toplum olma özelliğiyle dikkat çeken Aleviler bu saatten sonra kimliklerini saklamayı değil açıklamayı tercih etmektedirler ve kendi kimlikleri doğrultusunda birçok talepte bulunmaktadır. Bu maksatla, Türkiye’de Alevilik, Kürt meselesinden sonra çokkültürlülük tartışmalarının başında gelmektedir.</p> <p>Bu çalışmada batı toplumları için geliştirilen kültürel çeşitlilik merkezli kuramların Anadolu Aleviliğiyle ilişkilendirilmesinin ne kadar uygun olup olmadığı ve Alevi yurttaşların beklentilerinin kültürel çeşitlilik bağlamında nasıl değerlendirilmesi gerektiğinin açıklanması amaçlanmaktadır. Çalışma nitel araştırma deseninde hazırlanmıştır. Evren olarak Varto, Tunceli, Çorum ve Hacı Bektaş, örneklem olarak da görüşülen katılımcılar seçilmiştir. Sonuç olarak, Anadolu aleviliğinin kültürel açıdan bir çeşitlilik arz ettikleri anlaşılmış ancak, bu çeşitliliği kesin çizgilerle ayırmak ve ayrıştırmanın doğru olmayacağı kanıtlanmıştır. Bunun yanı sıra bu çeşitliliğin çözümü için batı merkezli üretilen kuramların Türkiye için uygun olmadığı gibi buna gerek de olmadığı anlaşılmıştır. Temel hak ve özgürlükler noktasında geliştirecek bir anayasa ve toplumsal tabanda bilinçlendirmenin sorunların çözümü için yeterli olacağı anlaşılmıştır.</p>	
<b>Anahtar kelimeler:</b> Kültürel çeşitlilik, Çokkültürcülük, Alevilik, Anadolu Aleviliği	



## SUMMARY

Sakarya University Institute of social sciences

Abstract of PhD Thesis

<b>Title of the Thesis:</b> Anatolian Alevism in the Context of Cultural Diversity	
<b>Author:</b> Yılmaz Ceylan	<b>Supervisor:</b> Assoc. Prof. Abdullah Taşkesen
<b>Date:</b> 18.12.2015	<b>Nu. Of page:</b> v (pre text) + 269(main body)
<b>Department:</b> Sociology	
<p>Today's world has become a place where it is almost impossible for the people who share same language, belief and ethnicity to live under one governments roof. This fact which emerged as a result of globalization and individual or mass immigrations caused the world that we are in, to come up against a multicultural society structure. The superiority of cultural identity took place of universal equality in this period. Especially after 1970s multiculturalism became argumentative at the government as well as individual level. Minority groups, in requesting equality in terms of law, asks for citizenship, political participation and the rights for education. In the present situation, the policy which aims the unity and solidarity in diverse grounds of the government, which consists of different ethnic and cultural societies, has become multiculturalism, to keep society together.</p> <p>In Turkey, as a result of 30 years of battling the arguments on multiculturalism has concentrated on the Kurdish problem and matter of the Alevism. Alevi society left no choice to cominicate with Sunni groups, from which they tried to stay away, because of the urbanization and immigration. After these changes especially after 1980s there was an Alevi awaking. In the beginning, Alevi stand out as a closed society, but nowadays they prefer to express their identity instead of hiding, and they request a lot of thing towards their identity. Therefore, in Turkey, the Alevism is one of the most argumentative case of multiculturalism after the Kurdish problem.</p> <p>In this study, it is aimed to clarify that if it is suitable to associate the cultural diversity based theories, which reformed for western societies, with Anatolian Alevism or not and how Alevi citizens' expectations can be evaluated in the context of cultural diversity. This study is prepared in a qualitative pattern. Varto, Tunceli, Çorum and Hacı Bektaş are chosen as the universe and the participants are chosen as the sample. Consequently, it is realized that the Anatolian Alevism are a subject of cultural diversity but it is not accurate to separate the diversity with certain lines. In addition to that, it is understood that it is not suitable to use western based theories to solve this diversity. It is also comprehended that advancing a constitution in the point of essential rights and freedoms and raising the awareness at social base is enough to solve the problems.</p>	
<b>Key Words:</b> Cultural Diversity, Multiculturalism, Alevism, Anatolian Alevism	

## GİRİŞ

Küreselleşme, ulus-ötesi kurumlar ve demokratikleşmenin gelişmesi neticesinde ortaya çıkan farklılıklar kadar haklar, talepler ve ifadeler de bir o kadar çeşitlenmiş ve farklılaşmıştır. Aydınlanmanın evrenselci paradigması doğrultusunda insan toplulukları arasındaki ayrımlıklar toplumsal yaşamın temelini oluştururken, günümüzde vurgu giderek farklılıklar üzerinde yoğunlaşmaktadır. Aydınlanmacı modern proje ulus-devlet temelinde kendine alan bulmuş ve modern toplumlar ulus olma yolunda politikalar üretmiştir. Üretilen politikalar homojen bir ırk, dil, din ve kültür oluşturmak maksatlı olmuştur. Dayatılan politikalar sonucunda toplumda “ötekiler” yaratılmış ve ulus-devletin üstesinden gelemeyeceği problemler oluşmuştur.

Modern ulus-devlet öncesi oluşmuş toplulukların talepleri modern toplumun taleplerinden farklıdır. Modern toplumun öne çıkan en önemli taleplerinin kimlik odaklı olduğu söylenebilir. Kimlik odaklı taleplere karşı ortaya konan politikalarla çokkültürcülük olmuştur. Modernizasyon projesinin dayattığı tektipliliğe karşı kültürel çeşitlilik mevcudiyetini devam ettirmiş ve bu çeşitliliğin yok edilemeyeceğinin anlaşılmasıyla birlikte bu çeşitlilikten yararlanmanın yoluna gidilmiştir. Geline bu noktada üretilen politika, çokkültürcülük olmuştur.

Çokkültürcülük temelli tartışmalar, iki ana akım arasında geçmektedir. Bunlar: Liberaller ve cemaatçilerdir. Bu çalışmada ana akımın içinde sayılabilecek ama onlara yaptıkları eleştirilerle onlardan ayrılan üçüncü bir grup olarak diyalogculara da yer verilmiştir. Liberal grup içinde Rawls ve Kymlicka'ya, cemaatçi grup içerisinde Taylor ve Walzer'e, diyalogcu grup içerisinde ise Habermas ve Parekh'e yer verilmiştir.

Çokkültürlülük teorisine katkı yapan bu düşünürlerden liberal olan Rawlsla cemaatçi olan Walzer adalet üzerinden bir tartışmaya girer ancak aynı noktadan girdikleri tartışmaya farklı yerden çıkarlar. Düşünürler arasında nereye konumlandırılması noktasında en çok tartışma konusu yapılan Kymlickadır. Azınlıklara verdiği haklarla liberallerden ayrıştığı ifade edilen Kymlicka, kendi ifadesiyle azınlıklara liberal haklar sunmaktadır ki bu da kendisini liberal olarak gördüğünü açıklar. Liberallerin karşılarında konumlanan cemaatçilerden meseleyi tartışma konusu yapan Taylor'ın

yaklaşımı, tanınma üzerinden olmuştur. Diyalogcu tasnifi içerisinde giren Habermas ve Parekh ise kültürel çeşitlilik merkezli problemlerin bireysel ya da toplumsal iletişimle, diyalogla çözüleceğini savunmuşlardır.

Rawls ve Kymlicka haklar noktasında liberal bir çerçeve çizerken, Taylor ve Walzer, cemaatçi, Habermas ve Parekh diyalogcu bir görüntü sergilemektedirler. Bu ayrımın sınırlarının keskin olduğunu söylemek zordur. Bazı yaklaşımları nedeniyle cemaatçiler liberal gibi dururken liberaller de cemaatçiler gibi yaklaşmaktadırlar. Özellikle Habermas liberal sayılabilirken Parekh'i cemaatçi saymak mümkündür. Birçok çalışma, bu araştırmacıları farklı başlıklar altında tasnif etmiştir.

Araştırmacıların çokkültürlülüğe farklı şekilde yaklaşımları, farklı ülkelerin politikalarıyla ilgili bir durum gibi gelmektedir. Her toplumun farklı tarihselliğe ve kültürelliğe sahip olması, ülkeleri de bu noktada farklı politikalar üretmeye itmektedir. Bu bağlamda araştırmacılar da içinde buldukları toplumlardan ve ülkelerden etkilenmekte ve o maksatlı teoriler üretmektedir.

Bu bağlamda çokkültürlülük tartışmalarına toplumların kendilerine özgü kültürlerinin neden olduğu söylenebilir. Kültürün, çokkültürlülük tartışmalarının iki önemli kanadının oluşmasında anahtar bir rol oynadığı söylenebilir. Liberaller, insan doğasının tekliğine dikkat çekip üretilen kültüre çok önem vermezken, cemaatçiler, insanın içinde doğduğu kültürün onun için vazgeçilemez olduğunu savunmaktadırlar. Liberallerin savunduğu evrenselci ve hümanist yaklaşıma göre, tüm insanların, farklılıklarının ötesinde ortak doğaları vardır ve bu ortak kimlik nedeniyle hepsi aynı haklara sahip olmalı ve hiç birinin diğerine karşı üstünlüğü olamaz. Bu anlamda modern birey, hiçbir kültürel baskının altında kalmadan özgür olarak yaşayabilecektir.

Cemaatçiler ise “evrensel olanın zorbalığına” karşı baş kaldıran, özerkçi ve göreci bir yaklaşımı ve insan kimliğinin kültürel olarak farklı olduğunun kabul edilmesini isterler. Bu farklılık, insanı doğal olarak kültürüyle birlikte kabul etmeyi ve bütün kültürleri ve insanları değerli olarak kabul etmeyi gerektirmektedir. Cemaatçiler, insanı liberallerin dediği gibi toplumdan koparmazlar. İnsan, eşiyile, dostuyla ve akrabalarıyla birlikte

vardır ve onu değerli kılan da budur. Bu durum, insanı atomist bir yapıdan kurtarıp cemaatçi bir hale getirmektedir ki cemaatçiler de aslolanın bu olduğunu savunmaktadırlar. Kültürü, kişilerin özgürlükleri tecrübe ettikleri ve seçimlerini yaptıkları doğal bir ortam olarak gören liberaller, cemaatçilerden farklı olarak, insanları cemaatlerin içinde değil de toplumsal kültürün ürünü olarak görmektedirler.

Çokkültürcülük bağlamında ortaya çıkan tartışmalar sadece kültürün önemi üzerinden yapılan tartışmalar değildir. Çokkültürcülüğü olumlayanlar ve olumlamayanlar da tartışmanın diğer bir boyutudur. Bir politika olarak ortaya atılan çokkültürcülüğün kazanımdan daha çok zarar verdiği, bütünleştirmek yerine ayrıştırdığı, gösterilen amacının yanı sıra gizli hedeflerinin olduğu, aslında yerelliği öne çıkarıyor gibi dursa da küresel dünyaya hizmet maksatlı üretildiği ve açık da olsa ifade edilen amacına ulaşamadığı yönündeki eleştiriler çokkültürcülük bağlamında yapılan tartışmaların ana eksenini oluşturmaktadır.

Kültürel çeşitliliğe karşı tektip bir kültür ve ulus üretme anlayışının en yaygın olduğu dönem modern dönemdir. Bütün alanlarda oluşturulmak istenen standardizasyon, kültürel çeşitlilikte de kendini göstermiştir. Bütün çeşitliliklere ve farklılıklara gözünü kapatan modern ulus-devlet projesi, insanları benzeştirme yolunda bütün vatandaşları tek bir kimlik etrafında toplamaya çalışmıştır. Bu yaklaşım, bütün dünyada geçerli olduğu gibi modern ulus-devlet olma yolunda hareket eden Türkiye deneyimi de bu gerçeklikten bağımsız olamamıştır.

Modern üniter ulus-devlet olma yolunda proje üreten Türkiye, öncelikli olarak kendini güvende tutacak politikalar izlemiştir. Ulus-devlet doğası gereği kendini güvende tutmak isteyecektir. Bu bağlamda öncelikli olarak bütün kültürleri tek kültür etrafında toplamak ve bütün insanları tek bir istendik vatandaş kimliği altında toplamaya çalışacaktır. Ancak, birçok ulus-devlette olduğu gibi Türkiye de bu projede başarılı olamamış ve farklı kimlik taleplerinden kurtulamamıştır. Türkiye Cumhuriyeti devleti, Osmanlı devletinden kendine miras kalan çeşitliliklerin talepleriyle muhatap olma durumunda kalmıştır.

Kimlik taleplerinde öne çıkan en önemli unsurlardan biri Alevilerdir. Yeni bir oluşum olmayan, Selçuklulardan ve Osmanlılardan Türkiye'ye miras kalan Alevilik, özellikle 1980 sonrası bir “uyanış”a geçmiş ve birçok farklı nedenden dolayı kültürel ve siyasal bağlamda kimlik arayışında bulunmuştur. Alevilerin 1990 sonrası yayınlarında bir patlamanın da olduğunu söylemek mümkündür. 1990 öncesi Alevilikle ilgili yapılmış olan çalışmalar mevcuttur. Ancak, 90 sonrası çok ciddi bir yayın patlamasından söz edilebilir. 1990 öncesi yapılan önemli çalışmalar arasında Baha Said Bey (Temuçin) tarafından 1910 yılında hazırlanan *Türkiye’de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri*, adlı eser, ilk olma özelliği sergilemektedir. 1900’lü yıllarda Aleviler, İttihat ve Terakki döneminde ilk defa araştırma konusu olmuştur. Baha Said Bey İTF’nin ideologu olan Ziya Gökalp’in tavsiyeleriyle Ankara ve Kırşehir’e giderek Alevilere dair bir rapor hazırlamıştır. Aslında bu çalışmalar, İttihat Terakki’nin genel merkezi tarafından Anadolu’nun araştırılması için Aleviliğin, Kürtlüğün, Ahiliğin, Ermeniliğin, vb. incelenmesi sonucu oluşmuştur

Türkiye’deki Alevi araştırmalarının öncüsü, folklor incelmelerinin babası ve 1924’te kurulan Darülfünun bünyesinde kurulan Türkiyat Enstitüsü’nün<sup>1</sup> ilk müdürü olan Fuat Köprülü’nün (Köprülüzade Mehmed Fuad, 1890-1965), eseri 1919 yılında yayınlanmıştır. Eser, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, adı altında yayınlanmıştır. Eser, Bektaşiliğin Eski Türk kültüründen geldiğini ilk kez ortaya atmıştır.

Hasluck tarafından hazırlanan *Bektaşilik İncelemeleri*, ilkin 1928 yılında eski yazıyla yayınlanmıştır. Daha sonra 1991 de “Bektaşiliğin Coğrafi Dağılımı” adı altında tekrar yayınlanmıştır. Eser, 1913-1915 yılları arasında Bektaşî kültür sahalarını dolaşarak yapılmış bir çalışmadır.

*Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri* (Yörükan, 1932) ve “*Müslümanlıktan Sonra Türk Mezhepleri*” (Yörükan, 1932), eserleriyle Anadolu Aleviliğini tarihi oluşumu içerisinde irdelemiştir. Bu eserler, 1998 yılında Kültür Bakanlığının katkılarıyla “Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar” adı altında yayınlanmıştır. Eser gözlem ve görüşme yöntemiyle

---

<sup>1</sup>Bu enstitü uzun soluklu bir tecrübeye sahiptir. Kurulduğu andan itibaren 1982 yılına kadar Türk kültürü ve medeniyet sahasında çeşitli şekillerde faaliyet gösteren enstitü 1982 yılında enstitülerin araştırma merkezine dönüştürülmesi nedeniyle Edebiyat Fakültesine bağlanarak Türkiyat Araştırma Merkezi adı altında dokuz yıl faaliyet göstermiştir. 1991 yılında Türkiyat Araştırma Enstitüsü olarak eski enstitü kimliğine yeniden kavuşmuştur.

gerçekleştirilmiştir. Yazarın o dönemlerde Alevilerle ilgili olduğu bilenen birçok yazmaya ulaştığı ama kayıt altına alınmadığı için kayıp olduğu bilinmektedir.

Cumhuriyetin ilk yıllarından sonra bir süre Alevilik çalışmalarında bir duraklama yaşanmış ancak daha sonra 1977 yılında Eröz tarafından *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, ülkeye birlik ve dirlik getirmesi dileğiyle on beş yıllık bir çalışmanın ürünü olarak sunulmuştur. Eser, Türkiye Cumhuriyeti devletinin “kaynaşmış ve bütünleşmiş bir toplum yaratma” idealine hizmet maksatlı üretilmiştir. 1988 yılında *Alevilik Olayı, Toplumsal Bir Başkaldırmanın Kısa Tarihi*, Alevilik konusunda Türkiye’de ilk yüksek tirajlı kitap, öğretmen olan Cemal Şener tarafından yazılan bu eserdir. Daha sonra Aleviliğe ilgi artmış ve konuyla alakalı birçok eser yayınlanmıştır. Birçok sosyolog, tarihçi, ilahiyatçı araştırmacı konuyla ilgilenmiştir. Özellikle İrene Melikoff, Abdülkadir Sezgin, Ahmet Yaşar Ocak, Sönmez Kutlu tarafından konuyla alakalı çok çeşitli eserler kaleme alınmıştır.

Anadolu Aleviliğine dair saha araştırması olarak önem arz eden iki eserden özellikle bahsetmek gerekir. Türkdoğan’ın *Alevi-Bektaşî Kimliği* ve Sezgin’in *Sosyolojik Açısından Alevilik-Bektaşilik* eserleri bizim çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Her iki çalışmada Anadolu’nun çeşitli yerlerinde aleviler üzerinde yapılmıştır. Eserler bir kategorileştirmeye gitmeden gidilebilecek birçok yerler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu eserler, bizim çalışmamızın da katılımcı gözlem yoluyla olması nedeniyle çalışmamız için öncülük etmişlerdir. Bunların dışında Alevilikle ilgili birçok başka eser ve tez çalışmalarına ulaşmak mümkündür.<sup>2</sup> Alevi hareketinin uyanışa geçmesi ve bunun siyasallaşması noktasında üzerinde durulması gereken önemli eserlerden bir tanesi Massicard’ın doktora çalışması olarak sunduğu daha sonra kitap olarak yayınlanan *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması* adlı eseridir. Eser, 1980’lerden bugüne kadar hem Türkiye’de hem Almanya’da gelişen alevi hareketini incelemiştir.<sup>3</sup>

Alevilik, Türkiye’de kendine özgü yapısı nedeniyle Anadolu Aleviliği şeklinde kavramsallaştırılmıştır. Anadolu Aleviliği, farklı şekillerde ayrılmış olsa da iki büyük

---

<sup>2</sup>Alevilikle ilgili Türkiye’de 2010 yılına kadar yapılmış olan yüksek lisans ve doktora tezleri bibliyografyası için bkz. Yaman, (2010).

<sup>3</sup>Çalışmanın ayrıntılı tahlili için bkz. Uyanık, (2012), Çalışkan, (2015).

ayırışma dikkat çekmektedir. Birincisi, Erdebil Tekkesi devamı niteliğindeki Kızılbaşlık, ikincisi ise Bektaşiliktir. Bunların dışında Anadolu Aleviliği başlığı altında son dönem yeni bir ayırım olarak Caferileri de saymak mümkündür. Kızılbaşlık ve Bektaşilik kadim bir geleneğe sahipken, Anadolu Caferilerinin tarihleri 1980 sonrasına denk gelmektedir.

Birçok noktada ayrışan Anadolu Aleviliği, homojen bir yapı oluşturamamaktadır. Birçok ayrışmayla yüz yüze olan Alevilik için bizim vardığımız ve diğer farklılıkları bu başlıklar altında toplayan tasnif, kimlikli merkezli Alevilik ve inanç merkezli Alevilik olmuştur. Bu tasnifin, Alevilik adına etnik temelli ayırım dışındaki bütün ayrışmaları kapsadığı söylenebilir. İnanç merkezli Alevilik son dönem kendine çok yer bulamazken Anadolu Aleviliği adına söz sahibi olan grubun, kimlik merkezli Alevilik olduğu söylenebilir.

Çeşitli nedenler sonucunda karşımıza çıkan kimlik merkezli Alevilik, örgütlenmekte, Alevileri kendi etrafında toplamakta ve Alevileri kendisinin temsil ettiği yönünde açıklamalarda bulunmaktadır. Aleviliğe dair ortaya çıkan neşriyat için de bu grubun öne çıktığı söylenebilir. Şifahi bir kültüre sahip olması nedeniyle yazılı kaynakları olmayan Alevilerin homojen olması ve tek merkezden yönlendirilmesi zorlaşmaktadır. Bu durum kimlik merkezli olarak ifade edilenler için de geçerlidir.

Bu alanda da tek bir alevi gruptan ve örgütlenmeden bahsetmek zordur. Bu çeşitlilik, devlet tarafından hangi Aleviliğin, hangi örgütlenmenin muhatap alınacağı noktasında sıkıntı çıkarmaktadır. Muhatap alınma durumu bir tanınma sorunuyla birlikte ortaya çıkmaktadır. Devlet bu anlamda tanıdığı bir temsilci ve onun talepleriyle yüzleşmek istemekte ve Alevilerin ve taleplerinin farklılıklarını gündeme getirmektedir. Aleviler, devletin onları muhatap almadığı ve taleplerini yerine getirmeği yönünde serzenişte bulunurken devlet de tek bir Alevilik olmadığından ve farklı taleplerin olduğundan yakınmaktadır.

Devletin bu tavrı ve Alevilerin taleplerinin arkasında durması, Aleviliği gündemde tutan önemli meselelerdendir. Alevi taleplerinin hangi mecrada nasıl tartışılması gerektiğine dair kesin bir yol haritası yoktur. 1990 sonrası yaşanan olaylarla birlikte Alevilerin taleplerinin siyasi ve kültürel kimlik taleplerine dönüştüğü söylenebilir. Özellikle son

dönem batılı devletlerin sınırları içerisinde kimlik taleplerine karşılık ortaya attıkları çokkültürcülük politikalarının Türkiye özelinde de tartışıldığına şahit olunmuştur. Bu çalışmada alevi vatandaşlarla görüşülerek talepleri ve problemleri dinlenmiş ve taleplerin çokkültürcülük bağlamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceği üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın birinci bölümünde alanla alakalı çokkültürlülük ve Alevilikle ilgili kuramsal ve kavramsal bir çerçeve çizilmiştir. Araştırmada çokkültürlülük kavramı yerine kültürel çeşitlilik kavramının kullanılması tercih edilmiştir. Çokkültürlülük kavramı üzerindeki hassasiyetler ve çalışmada amaçlanan sınırları, çokkültürlülük kavramının aşılıyor olması, böyle bir tercihte bulunmamızın nedenleri arasında sayılabilir.

Kültürel çeşitliliği ya da kültürel çoğulculuğu ifade etmek için genellikle çokkültürlülük (multiculturalism) kavramı tercih edilmektedir. Batı merkezli olan bu kavramın Türkçe karşılığı iki şekilde karşımıza çıkmaktadır: Çokkültürlülük ve çokkültürcülük. Birçok çalışmada bunlar arasında her hangi bir ayrıma gidilmemiş ve her ikisi de aynı anlamda kullanılmıştır. Bu iki kavram arasında fark olduğunu belirten ve bu maksatlı ayırım yapan çalışmalar da yok değildir.<sup>4</sup> Türkiye’de yaşanan kavram karmaşasına bir yenisinin daha eklenmemesi adına bu çalışmada ikisi arasında bir ayrıma gidilmiştir. Bu tür bir ayırımın, kavram karmaşasının önlenmesine, anlamak ve anlatılmak istenilen konunun yeterince anlaşılmasına ve anlatılmasına da katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Türkiye’de çokkültürlülüğü dile getirenler “ayırıcı ya da bölücü” sıfatlarına maruz kalabilmektedir.<sup>5</sup> Konunun “tehlükeli” konular arasında görülmesi nedeniyle bu konu üzerinde durulurken daha dikkatli davranmak gerektiği görülmüştür. Ancak, asıl sorun hak taleplerinin olması ve konunun tartışılıyor olması değildir. Bu taleplerin ve konuların ortaya çıkacağı bir ortamın olmasıdır. Temel hak ve özgürlüklerin, demokrasinin gelişmiş olduğu ülkelerde özgür ifadenin önüne geçilmesi doğru olamaz ve aynı zamanda zordur.

---

<sup>4</sup>Bkz. Aktay, 2003; Özhan, 2006; Çelik, 2008; Canatan, 2009; Anık, 2012a, 2012b; Durdu, 2013.

<sup>5</sup>Bu anlamda yapılan tartışmalar için bkz. Özdemir, (2005).



İkinci bölümde, araştırmanın metodolojisine yer verilmiştir. Araştırmanın metodolojisi açısından önemli olan araştırmanın problemi olarak Anadolu Aleviliğinin batı merkezli üretilen kuramlar çerçevesinde değerlendirilip değerlendirilmeyeceği tartışılmıştır. Türkiye tarihinde batıdan devşirilen kuram ve kavramlar önemli bir konuma sahiptir. Kendi iç problemlerimize batının hazır teorileriyle çözüm bulmak, kolay olmuş ve genelde bu kolaycılık alışkanlık haline gelmiştir. Türkiye içindeki çeşitliliklere ve onların taleplerine karşılık da bu yönde bir yönelimin olduğu fark edilmiştir. Bu çalışmada böyle bir durumun uygun olup olmadığı ve alevi vatandaşların taleplerinin hangi mecrada tartışılmasının uygunluğu tartışılmıştır.

Bu bölüm altında çalışmanın sınırlılıklarına, çalışmanın modeline, çalışmanın evren ve örnekleme, veri toplama aracına, verilerin analizinde kullanılan araca yer verilmiştir.

Araştırmanın üçüncü ve son bölümünde saha araştırmasından elde edilen veriler ve bunların analizleri tartışılmıştır. Elde edilen veriler dört başlık altında toplanmıştır. Bunlar, kültür, eğitim, güven-diyalog ve din-inanç olarak belirlenmiştir. Kültür başlığı altında alevi çeşitliliği, Avrupa Birliği-alevi ilişkileri ve Alevi çeşitliliğinin nasıl anlaşılması gerektiği tartışılmıştır. Eğitim başlığı altında hali hazırdaki eğitim ve Alevilerin ona bakışı ve Alevilerin talep ettikleri din eğitimi ve öğretimine yer verilmiştir. Diyalog-güven başlığı altında Alevilerin tepkilerinin kaynağına, Sünnilere ve Sünni olarak gördükleri devlete karşı olan güven eksikliğinin nedenlerine ve bunun sonuçları tartışmaya açılmıştır. Din-inanç başlığı altında ise tarihsel süreçte en çok sıkıntılı konu olan Aleviliğin İslam olup olmadığı konusu, yine aleviler tarafından en çok eleştiri alan Diyanet, cemevleri statüsü ve alevi inanç rehberlerinin (dede) durumları tartışılmıştır.

### **Çalışmanın Amacı**

Bu çalışmayla, Anadolu Aleviliği'nin kültürel çeşitlilik bağlamında nerede durduğu, Batı toplumları için geliştirilen kültürel çeşitlilik merkezli kuramların Anadolu Aleviliğiyle ilişkilendirilmesinin ne kadar uygun olup olmadığı ve Alevi yurttaşların beklentilerinin kültürel çeşitlilik bağlamında nasıl değerlendirilmesi gerektiğinin açıklanması amaçlanmıştır.

### **Çalışmanın Yöntemi**

Sosyal bilimlerde, bilimsel araştırma yapmak, toplumsal gerçekliğin özünü bulmaya çalışmaktır. Bunun içinde bir yöntemin olması gerekir. Ergun, yöntem için “bilimin temelidir” demektedir (Ergun, 1993: 15,23). Sosyal bilimleri bilim yapan üç önemli öğeden bir tanesi özgül bir yöntemdir (Swingewood, 2010: 5). Bu nedenle bu araştırma için de bir yöntem belirlenmiştir. Bu çalışmaya zemin teşkil eden araştırma, nitel araştırma deseninde göre tasarlanmıştır. Araştırmada rehber soru formu eşliğinde bire bir derinlemesine görüşmeler yapılmış ve görüşülen bireylere yarı yapılandırılmış görüşme tekniği uygulanmıştır. Bu görüşme şekli, aynı zamanda katılımcı gözlem tekniğidir.

### **Çalışmanın Önemi**

Türkiye son zamanlarda özellikle Avrupa Birliği uyum yasalarıyla birlikte içinde yaşayan çeşitliliklerin farkına varma durumunda kalmıştır. Avrupa Uyum yasaları ve her yıl yayınlanan raporlar, Türkiye'nin bu yönde hareket etmesini gerekli kılmıştır. Küreselleşen dünyada kendi içine kapanma durumu mümkün olmadığı için oluşan uluslararası konjektürden Türkiye'nin de etkilenmesi kaçınılmaz olmuştur.

Bunun yanı sıra Türkiye'de yaşanan iç göç ve dış göçler, birçok etkileşimi beraberinde getirmiş sonucunda da önceden dillendirilmeyen birçok husus gündeme gelmek durumunda kalmıştır.

Batıdaki azınlık haklarının gündeme gelmesinde küreselleşme, ulus-ötesi kurumlar ve göçler önemli birer unsurdur. Türkiye için bunlar aynı oranda etkili olmasa da bunların etkisinden uzak kaldığını söylemek de doğru değildir. Özellikle Alevilik üzerinden konuşulacaksa 1950 sonrası başlayan iç ve dış göçlerin etkisi büyük orandadır. 1990 sonrası bir alevi uyanışından söz edilecekse ki öyledir, bu durumda dış göçle gitmiş Alevilerin ve kentte temel insan hak ve özgürlüklerinin farkına varmış Alevilerin önemli bir paylarının olduğunu söylemek mümkündür.

Avrupa Birliği'nin de desteğiyle birlikte Türkiye'de çeşitlikler ve farklılıklar rahatça dillendirilebilmiş ve bu çeşitlilikler kendi kimlikleriyle, kültürleriyle var olabilmenin yollarını arar olmuşlardır. Bu arama aşamasında gündeme gelen öncelikli grup özellikle otuz yıllık çatışmaların da neticesinde Kürtlerken daha sonra aleviler olmuştur. Bu

farkındalık, Türkiye’de aleviler açısından yeni taleplerin gündeme gelmesine neden olmuştur.

Türkiye’de kendilerini kendi kimlikleriyle ifade edemeyen unsurların gündeme gelmesi, genelde şiddet yoluyla olmuştur. Kürt meselesinin ortaya çıkması antidemokratik yollarla kendini ifade ederken, Aleviliğin 90 sonrası alevi-Sünni çatışmaları sonrasında kendini bulduğu söylenebilir. Ancak, Kürt hareketinden farklı olarak Alevilikte-istisnalar dışında-antidemokratik yollara başvurulmamış, sivil alanda örgütlenilmiş ve bu yolla hak arayışına girilmiştir.

Bu çalışmanın, alevi taleplerinin hangi bağlamda ele alınacağına dair sorunlara çözüm üretme noktasında ortaya çıkan bir boşluğun doldurulması noktasında yardımcı olacağı umulmaktadır. Türkiye özelinde çokkültürlülük tartışması yapılırken kavram karmaşasına yol açmaması için bir tespit ifade eden çokkültürlülük ile bir politik söylem olan çokkültürcülük arasında ayrıma gidilmiştir. Bu sayede Türkiye özelinde bu anlamda ayırım yapılmayan çalışmaların eksikliğine düşülmemiştir.

Çalışmanın önemli olan noktalarından bir tanesi daha sonra gelecek çalışmacılar için Türkiye özelinde yapılacak çokkültürlülük çalışmaları için birçok kaynağa ulaşma şansı bulmalarını sağlamak olacaktır. Türkiye’de çokkültürlülüğe dair yapılan çalışmalar, genellikle batı çokkültürlülük tecrübeleri üzerine yapılan çalışmalardır. Bunlar yapılırken de Türkiye’nin bu tartışmalardan üzerine düşen payı alması beklenmektedir.

Bu tür çalışmalar arasında Celalettin Vatandaş tarafından yapılan *Çok Kültürlülük*, Kanada üzerine yapılmış birçok eserden bir tanesidir. Araştırmanın konusu, günümüz toplumlarında ve göçmen toplumlarında ulus-devletin yurttaşı olan birey ve toplulukların geçmişten taşıdıkları ve belki de hala sahip oldukları etnik/kültürel/ulusal kimliklerin durumunu Kanada örneği üzerinden açıklamak şeklinde ifade edilmiştir. Örneklem olarak Kanada’nın Toronto eyaleti alınmış ve Kanadalı, İtalyan, Polonyalı, Türk, Çinli, Japon, Kızılderili, Yahudi ve Orta/Güney Amerikalı olmak üzere dokuz ayrı etnik-ulusal geçmişe mensup bireylerle görüşülmüştür. Eser, toplumsal uyum ve istikrar politikalarından birisi olan çokkültürlülüğün dayandığı farklılık zemininde birlik anlayışının teori-pratik boyutunu tartışmak amacıyla Kanada’dan hareketle, küreselleşme sürecinde yoğun bir biçimde açığa çıkan nüfus hareketlerinin toplumsal

kimliklere üzerindeki değiştirici dönüştürücü yönünü tespit etmek maksatlı kaleme alınmıştır.

Kanada zerine yapılan bir başka alışma, Kalaycı tarafından yapılan *Ulus-Devletin Başağrısı Ayrılıkılık- Kanada Quebec rneği*, bir doktora çalışmasının basılmış halidir. Eser, ayrılıkçılık sorunuyla uzun yıllardır karşı karşıya kalan ve demokratik olmasıyla ilgi çeken Kanada-Quebec zerine odaklanmıştır. Yazar, çalışmasının çok farklı özellikler sergilemesine rağmen Türkiye’de yaşanan tartışmalar için yol gösterici olacağını ifade etmiştir. Sonuç olarak, federalizm ve okkltrclğn milliyetçi hareketleri önlemek için neden yetersiz kaldığı açıklanmaya çalışılmış ve asıl reçetenin ulus-devlet olduğu ifade edilmiştir.

okkltrclğ bir politika olarak kabul etmiş bir Avrupa devleti İsveç’te Anık tarafından yapılan *Kimlik ve okkltrclk Sosyolojisi*, yazarın “okkltrl Bir Toplumda Kimlik Algısı: İsveç’te Yaşayan Türk Göçmenleri rneği” adlı doktora çalışmasının kitaplaştırılmış halidir. Araştırma, bir saha araştırmasıdır. Araştırma nitel araştırma deseninde tasarlanmıştır. Çalışma sahası olarak Avrupa Birliğine ye ülkeler arasında okkltrllğ bir devlet politikası olarak izleyen İsveç seçilmiştir. Bu noktada orada bulunan Türklerin kimlik algıları ve kuşaklararası farklılıkları temelinde İsveç’in okkltrllk politikaları değerlendirilmiştir.

Kanada zerine yapılan birçok eserden biri Bağlı ve Özensel tarafından yapılan *okkltrl Vatandaşlık Kanadalı Türklerin Aidiyet abaları ve Değer Yapıları*, bir saha araştırmasıdır. Saha araştırması olarak okkltrllğn teori olarak çok tartışıldığı pratik olarak da uygulandığı Kanada seçilmiştir. Çalışmanın amacı, Türkiye’den Kanada’ya göç eden Türkiyeli vatandaşların Kanada toplumuna uyum düzeylerini ve Kanadalı olma bilinçlerini katılımcılarla görüşerek değerlendirmektir. Çalışmanın bir diğer amacı, Kanada’ya göç eden Türklerin Kanada toplumu ile uyum düzeylerini ve sorunlarını irdelemek ve bunun sebep ve sonuçlarını ortaya koyarak, okkltrllğe sosyolojik bir katkı sunmaktır.

Bunların dışında çokkültürlülük bağlamında Türkiye özelinde birebir yapılan çalışmalar da mevcuttur. Bunlardan “Türkiye’de Çok Kültürlülük Çoğulculuk ve Din” (Özel, 2012); başlıklı doktora tezi çokkültürlülüğü çoğulculuk ve din üzerinden açıklamaya çalışmıştır. “Dünyadaki Çokkültürlülük Tartışmaları Bağlamında Türkiye’de Çokkültürlülük Eleştirel Bir Bakış” (Yanık, 2012), başlıklı doktora tezi Türkiye’de kültürel çeşitlilik tartışmalarına eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Osmanlıyla başlattığı serüveni, diğer dünya ülkeleriyle karşılaştırmıştır. Türkiye yapılan çokkültürlülük tartışmalarının “Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Çalışma Grubu” raporuyla alevlendiği ileri sürülmekte ve üst bir şemsiye olarak Türkiyelilik kavramına ve tartışmalara değinilmektedir. Raporun Türkiye’deki çokkültürlülük tartışmalarının ana eksenini şekillendirdiği savunulmuştur.

Türkiye özelinde çokkültürlülük tartışmalarına değinen diğer önemli bir eser, editörlüğünü Çağatay Özdemir’in yaptığı *Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik*’tir. Eser, Başbakanlık Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Çalışma Grubu tarafından yayınlanmış rapor üzerine hazırlanmıştır. Kitapta birçok düşünürden rapor bağlamında düşünceleri istenmiş ve çok ciddi bir çokkültürlülük eleştirisi yapılmıştır.

Türkiye özelinde çokkültürlülüğü değerlendiren diğer bir çalışma Kula Tarafından hazırlanan *Anadolu’da Çoğulculuk ve Tolerans*, birçok konuyu içinde barındırmaktadır. Anadolu üzerinde bir çoğulculuk örneği olarak, Ahmet Yesevi, Fütüvvetçilik ve Ahilik, Ahi Evren, Babai Hareketi, Abdallar ve Dervişler geleneği, Hacı Bektaş, Abdal Musa, Yunus Emre, Nesimi, Şeyh Bedreddin, Sadık Abdal, Pir Sultan Abdal, Niyazi Mısri üzerinde durulmuş ve bunlar Anadolu’da çoğulculuğun birer örneği ve temsilcisi olarak sayılmışlardır. Eser, hacimli bir çalışmadır. Birçok konu, olay ve kişi çoğulculuk başlığı adı altında kendine yer bulmuştur. Eserde bütün bunlar yapılırken Alevilik merkezi bir konumdadır. Eserin son bölümünde laikliğin çoğulculuğun, toleransın ve eleştirel aklın bir türevi olduğu ve çoğulculuğun ve toleransın taşıyıcısı olarak ifade edildiği görülmüştür. Özet olarak Anadolu’nun bir çoğulculuk içerdiği ancak, felsefi düzeyde bir tolerans düşüncesi ve bilinci geliştirmekte zorlandığı ifade edilmiştir. Bugünde yaşanan problemlerin bu bilincin oluşturulamamasının bir sonucu olduğu vurgulanmıştır.

Bu açıklamalar doğrultusunda Türkiye’deki okkltrllk ile ilgili yaşanan akademik alandaki tartişmaların ya batıda ortaya konan teoriler üzerinden dolaylı bir şekilde ya da batı karşılaştırmalı olarak eleştirel yanlarına değinildiği görülmüştür. Bu alışma Türkiye özelinde yapılan okkltrllk tartişmalarında gündeme gelen Alevilik olgusunu merkeze almış ve alevi vatandaşların görüşlerine de başvurarak konunun nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair çıkarımlarda bulunmuştur.

Aleviliğin hangi mecrada tartişılacağı ve taleplerinin nasıl ele alınacağı düşünüldüğünde bu çalışmanın, batının kendi içinde ‘‘azınlık’’ taleplerine karşı ortaya koyduğu politikaların Türkiye özelinde nasıl değerlendirilmesi gerektiğine dair katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

## BÖLÜM 1. ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

### 1.1. Araştırma Konusu ve Problemin Ortaya Konulması

“Kültürel Çeşitlilik Bağlamında Anadolu Aleviliği” başlıklı bu çalışma, Anadolu toprakları üzerinde yaşayan Aleviler (Kızılbaş, Bektaşî ve Caferiler) hakkındadır. Anadolu’ya özgü bir özellik sergileyen Anadolu Aleviliği çeşitliliği, bu çalışmada çokkültürlülük bağlamında ele alınmaya çalışılmıştır. Çokkültürlülüğün dünyadaki karşılığı, hâkim halkların karşısında azınlıkta kalan halkların hakları noktasında kendini bulmaktadır. Hâkim olan halkların karşısında azınlıkta kalan halklar üç şekilde ayrıştırılmıştır. Bunlar: etnik, dinsel ve dil farklılıkları ekseninde toplanmıştır (Başbakanlık Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Çalışma Grubu, 2004; Grigoriadis, 2006: 447; Bağlı ve Özensel, 2013: 49). Çokkültürlülük genel anlamıyla bütün dezavantajlı (eş cinseller, siyahlar, engelliler, kadınlar) grupların haklarını savundukları bir mecra olarak gündeme gelse de bölgeden bölgeye ülkeden ülkeye farklı anlamlara gelebilmektedir. Bunun nedeni olarak toplumun kendi tarihselliği ve kültürelliğinin özgünlüğü gösterilebilir. Ancak, bir devlet politikası olarak gündeme gelmesi ve bu maksatlı politikalar üretilmesi çoğunlukla etnik, dilsel ve dinsel azınlıkta kalan grupların haklarının savunulması merkezli olduğu söylenebilir. Kültürel çeşitliliğin yeni bir olgu olmaması nedeniyle, tarihten bu güne çeşitliliğin birlikte yaşatılması adına çeşitli politikalar üretilmiştir.

Çokkültürcülük endeksli geleneksel siyaset kuramı kabaca iki düşünce akımının etkisindedir. Birincisi; Parekh’in ifadesiyle doğacılar (J.S.Mill, Hegel, Hobbs, Locke, Bentham), ikincisi ise kültürcüler ya da çoğulculardır (Vico, Montesquieu, Herder, Alman Romantikleri). Birinci grup, günümüzde, Jhon Rawls, Joseph Raz, Will Kymkicka, F.A. Hayek, Robert Nozick, Ronald Dworkin gibi düşünürler tarafından temsil edilen liberal model; ikincisi ise, Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair C. Macintyre, Michael Sandel, Isaiah Berlin ve Michael Oakeshott tarafından temsil edilen cemaatçi (kominiteryen) modeldir (Gray, 2000: 8; Şan, 2006: 308; Anık, 2012a: 9,93; Erincik, 2011: 173). Bu bağlamda, çokkültürcülük maksatlı yapılan tartışmaların kabaca liberaller ve cemaatçiler olmak üzere iki büyük gruba ayrıldığı söylenebilir (İrem, 2004: 21; Baumann, 2006: 143; Hazır, 2012: 3).

Liberallerin savunduğu evrenselci ve hümanist yaklaşıma göre, tüm insanların, farklılıklarının ötesinde ortak doğaları vardır ve bu ortak kimlik nedeniyle hepsi aynı haklara sahip olmalı ve hiç birinin diğerine karşı üstünlüğü olamaz. Cemaatçiler ise “evrensel olanın zorbalığına” karşı baş kaldıran, özerkçi ve göreci bir yaklaşım sergilerler ve insan kimliğinin kültürel olarak farklı olduğunu kabul edilmesini isterler (Doytceheva, 2009: 44). Liberaller genellikle “iyi yaşam “ konusunda devletin tarafsız davranması gerektiğini, yaşam tercihlerinde devletin bir “iyi yaşam” maksatlı kimseyi zorlamaması gerektiğini savunurlar. Buna karşılık komüniteryenler topluluğa egemen olan değerlerin yön verdiği ve birlikte yaşamın bir gereği olarak oluşturulmuş olan “ortak iyi” yaklaşımını savunurlar.

Türkiye’de çokkültürlülük tartışmaları, otuz yıllık çatışmaların da bir sonucu olarak, Kürt sorunu ve Alevilik meselesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bağlamda çokkültürlülüğün Türkiye özelinde hem etnik hem de dini yönden tartışıldığı söylenebilir. Sosyal bilimler alanyazına bakıldığında, Türkiye’de yaşanan tartışmaların, çokkültürcülük politikası izlenip izlenmemesinden daha çok henüz olgusal boyutta bir çokkültürlü toplum olup olmadığı konusunda yaşandığını söylemek mümkündür. Özellikle 2004 yılında yayımlanan Başbakanlık İnsan Hakları Çalışma Kurulu’nun “Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Çalışma Grubu Raporu”, kamuoyunda ses getiren tartışmalara neden olmuştur. Özellikle Alevilerin “azınlık” statüsünde değerlendirilebileceği ve “Türkiyelilik” gibi konular kamuoyunda öne çıkan tartışmaların nedenleri arasındadır.<sup>6</sup>

Modernleşme projesinin ürettiği türdeşleştirme yaklaşımından vazgeçilmek zorunda kalındığı, kimliklerin ve kültürlerin öne çıktığı postmodern dönemde, Türkiye’nin karşısına çıkan kimlik tartışmalarının başında Aleviliğin olduğunu söylemek abartı olmasa gerektir. Bu maksatla, dünyada, küreselleşme ve göçler nedeniyle tartışılmaya başlayan kültürel çeşitlilik meselesinin Türkiye’de karşılığını bulduğu Anadolu Aleviliği, çalışmamızın konusudur. Kendine özgü tarihselliği ve kültürelliği olan Anadolu Aleviliğinin, Batının kendi toplumsal ihtiyaçları sonucunda ortaya çıkan

---

<sup>6</sup>“Azınlık” ve “Türkiyelilik” tartışmalar için bkz. Oran, (2010); Ed. Özdemir, (2005).



kültürel çeşitlilik (çokkültürlülük) teorileri bağlamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği konusu tartışma konusudur. Kimlik politikalarına karşı bir çözüm projesi olarak ortaya çıkan çokkültürcülüğün Alevilik meselesi için de deva olması mümkün müdür? Daha çok İslam ve Türk özelliklerinin öne çıktığı yani bir çeşitlilik olsa da İslam dini ve Türk kültürünün birçok özelliğini içinde barındıran Anadolu Aleviliğinin kültürel anlamda kesin çizgilerle ayrışıp ayrışmadığı ve bizim dışımızda üretilen politikalarla çözüme kavuşabilmesi ne kadar mümkündür? Gibi sorular araştırmanın ana problemlerini oluşturmaktadır.

Anadolu Aleviliği, yeni bir olgu değildir. Ancak, 1980 sonrası yaşanan birçok nedenden dolayı bir Alevi uyanışından söz etmek mümkündür. Tarihsel süreç içerisinde hep gizlenen, saklanan ve takiyye yoluyla pek varlık gösteremeyen Alevilik, 80 sonrası kendi kimliğini, Aleviliğini ortaya çıkaracak şartlara sahip olmuştur. Bu ortaya çıkış, Alevi teolojisinden uzak siyasi ve kültürel açıdan bir kimlik talebi olsa da Alevilik, tanımlanmak yerine tanınma adına çeşitli taleplerde bulunmaktadır. Alevilerin Türkiye'nin farklı bölge ve illerinde yaşıyor olmaları ve kendi içlerinde birden fazla farklılık içermeleri doğal olarak onların taleplerinin de farklı olmasına neden olmaktadır.

Homojen bir Anadolu Aleviliğinden bahsedilememesi, beraberinde homojen taleplerin de olmasını zorlaştırmaktadır. Bu türden tartışmalar, 1980 sonrası kentleşmenin ve göçün sonucunda gün yüzüne çıkmış ve demokratikleşmenin bir sonucu olarak çekinmeden tartışılır olmuştur. Anadolu Alevilerinin büyük çoğunluğunun Türk olması, gene büyük çoğunluğunun kendilerini İslam'ın içinde görmeleri ve oluşum süreçlerinden itibaren yoğunluklu olarak Türk kültürünün ve İslam'ın bir özelliğini sergiliyor olmaları da onların kültürel çeşitlilik temelli ayrı bir kültür olup olmadıkları tartışmasına etkiye bulunmaktadır. Bu maksatlı, ileri sürülen Batı merkezli çokkültürlülük kuramlarının Türkiye'ye uyarlanmasının ne derece doğru olduğu tartışmalıdır.

## **1.2. Araştırmanın Amacı**

Türkiye’de Alevilik olgusu, Kürt sorunundan sonra çokkültürlülük tartışmaların başında gelmektedir. Bu çalışmada, Alevilik meselesi üzerinden yapılan çokkültürlülük tartışmalarında, Türkiye’nin bu türden tartışmaların neresinde olduğu, ne gibi kavramlar öne sürüldüğü ve nereye doğru gidildiği hakkında kuramsal ve kavramsal bir çerçeve oluşturma gayretinin yanı sıra saha araştırmasıyla da Alevi (Kızılbaş, Bektaşî, Ehl-i Beyt (Caferî)) vatandaşların görüşlerine başvurulmuştur. Bu çalışmayla, Anadolu Aleviliği’nin kültürel çeşitlilik bağlamında nerede durduğu, Batı toplumları için geliştirilen kültürel çeşitlilik merkezli kuramların Anadolu Aleviliğiyle ilişkilendirilmesinin ne kadar uygun olup olmadığı ve Alevi yurttaşların beklentilerinin kültürel çeşitlilik bağlamında nasıl değerlendirilmesi gerektiğinin açıklanması amaçlanmıştır. Bu çalışmada, Alevilik meselesi kültürel çeşitlilik bağlamında değerlendirilmeye çalışılmış ve bizzat Alevi vatandaşların görüşlerine başvurulmuş, katılımcı gözlem yoluyla talep ettikleri haklar ve bu taleplerin çokkültürlülük karşısında konumu dikkate alınarak bir takım çıkarım ve önerilerde bulunmaya çalışılmıştır.

Anadolu Aleviliği, Selçuklular ve Osmanlılardan Türkiye Cumhuriyetine miras kalmıştır. Osmanlı Devletiyle birlikte başlatılacak olup, Türkiye Cumhuriyetiyle zayıflayan birlikte yaşama iradesi için, batıdan alınan kuram ve kavramlar yerine, yine kendi içimize dönüp yerel ve makul alternatif kuramlara ihtiyacımız olduğu bir gerçektir.<sup>7</sup> Bu çalışmada, Sünnî-Alevî ayrışması bağlamında zayıflayan birlikte yaşama iradesinin tekrardan sağlanabilmesi için batı merkezli üretilen kuramlara alternatifler üretilebilir mi? Sorusuna da ayrıca cevap aranmış, bir kimlik siyaseti özelliği taşıyan çokkültürcülüğün (Modood, 2014: 14, 18, 20; Hazır, 2012) Anadolu Aleviliğine çözüm olma durumu tartışılmış olacaktır.

### **1.3. Araştırmanın Sınırlılıkları**

Çalışmanın üst başlığını oluşturan çokkültürlülük, Türkiye için başlı başına çalışılması hassas bir konuyken bir de son dönemde çok tartışılan Aleviliğin aynı konuya dâhil edilmiş olması çalışmanın en zor kısmını oluşturmaktadır. Aleviliğin uzun bir zaman

---

<sup>7</sup>Son dönem bu maksatlı kuramlar üretilmektedir. Bkz. “Bir Fıkıh Medeniyeti olarak İslam”, Şentürk, (2007); “Ulus-devlet”, Kalaycı, (2010); “Ulus-devlet”, Kaya, (2012); “Halat Kültür” (RopeCulture), Özensel, (2013); “Açık Medeniyet-Çok Medeniyetli Toplum ve Dünyaya Doğru” Şentürk, (2014).

süresince bir “sır” olarak kalması, Alevilerin korkuları, Aleviliğin kurumsallaşmamış olması, Aleviliğin homojen bir yapı oluşturmaması, Anadolu Aleviliğinin kendine özgü yapısı ve Aleviliğe dair genel bir kanaatin oluşmaması, çalışmanın zorlukları arasındadır. Aynı zamanda 80 sonrası Aleviliğe dair haddinden fazla neşriyat<sup>8</sup> Alevilikle alakalı kesin bir yargıda bulunmayı zorlaştırmaktadır.

Yapılan çalışmanın saha çalışması olması nedeniyle çalışma Tunceli ve Çorum ili, Varto ve Hacı Bektaş ilçeleri olarak sınırlandırılmıştır. Bunun da görüşme tekniğiyle yapılıyor olması görüşülen birey sayısı noktasında bir sınırlamanın getirilmesini gerektirmiştir. Saha çalışması görüşmeleri, 2014 Eylül ayı ile 2015 Mart ayı aralığında gerçekleştirilmiştir.

Alevi toplumunun içine kapanık yapısı, sorulacak soruların ve katılımcıların dikkatli seçilmesini gerektirmiştir. Katılımcıların sorulara içtenlikle cevap verip vermedikleri şüphesi hep olacaktır. Alevilerin kapalı bir toplum olmaları ve “mazlum”, “mağdur” ve “mahrum” durumda olmaları, görüşmeye katılma noktasında hep çekingen olmalarına neden olmuştur. Birçoğunun görüşmeye katılmadığını, katılmak isteyenlerin de ses kayıt cihazının kullanılmaması gerektiğini, katılanların ise isimlerinin ifşa edilmemesi yönünde telkinde bulduklarını ifade etmek gerekir.

Bu araştırmanın evrenini oluşturan Dersim, Varto, Çorum ve Hacı Bektaş düşünüldüğünde tarihte ve yakın zamanda birçok sıkıntıyla karşı karşıya kalmış ve hala kalmaya devam eden yerler olduğu görülecektir. Özellikle Tunceli ve Çorum, Cumhuriyet tarihinde çok trajik olayların yaşandığı ve hala etkisinin sürdüğü yerlerdir. Buralarda yapılan çalışmaların özellikle birebir derinlemesine görüşme yöntemiyle olması herkes kabul eder ki zordur. İnsanları fişlemek gibi bir derdiniz olmadığına ikna etmek ve anlatmak başlı başına bir sıkıntıdır. Bazı katılımcıların “hangi bakanlığın elemanısın?” tarzındaki soruları, çalışma şartlarını göstermesi açısından aydınlatıcı olsa gerektir.

---

<sup>8</sup>Şuan için Türk Kültür ve Hacı Bektaş Veli araştırma merkezince Alevilik üzerine yazılmış üç binin üzerinde kitap olduğu ifade edilmektedir.

Bunların yanı sıra sorulara verilen cevapların araştırmacıyı hoşnut edecek bir tarzda olma ihtimali hep mevcuttur. Aynı zamanda konuya araştırmacının ön kabullerinin, ön yargılarının karışabilme ihtimali özellikle sosyal bilimlerde her zaman vardır. Poloma'nın ifade ettiği gibi “değer yargılarından arınmış bir sosyoloji miti aldatmacadır” (Poloma, 2011). Bu nedenle nitel çalışmaların özelliğinden dolayı çalışmanın geçerliliğine ve güvenirliğine dair kuşkular hep olacaktır.

#### **1.4. Araştırma Modeli**

Bu çalışmaya zemin teşkil eden araştırma, nitel araştırma desenine göre tasarlanmıştır. Araştırmada bir rehber soru formu eşliğinde bire bir derinlemesine görüşmeler yapılmış ve görüşülen bireylere yarı yapılandırılmış görüşme tekniği uygulanmıştır. Bu görüşme şekli aynı zamanda katılımcı gözlem tekniğidir. Katılımcı gözlem, hem gözlem hem görüşme imkanı sunan bir tekniktir. Nitel araştırma yöntemlerinden gözlem ve görüşme, sosyal olguların göreliliğini ve hareketliliğini bir an içinde olsa yakalamaya ve anlamaya yöneliktir. Bu yöntemlerin en önemli katkısı, araştırılan konuyu, ilgili bireylerin bakış açılarından görebilmeye ve bu bakış açılarını oluşturan sosyal yapıyı ve süreçleri ortaya koymaya olanak vermesidir. Ayrıca katılımcılar açısından görüşme, insanların bakış açılarını, deneyimlerini, duygularını ve algılarını ortaya koymada kullanılan, oldukça güçlü bir yöntemdir (Yıldırım ve şimşek, 2011: 40-41).

Batı sosyolojisinde saha araştırma metodu olarak kullanılan nicel ve nitel araştırma metotları, uzun süren önemli tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmaların sosyolojinin bilim olarak ortaya çıktığı dönemlere kadar uzandığı söylenebilir. Her iki araştırma metodu da saha araştırması metodudur. Birisi adından da anlaşıldığı üzere vardığı sonuçları sayılarla ifade etmeye çalışırken, diğerisi ise sosyal dünyanın sayılarla ifade edilemeyen yönlerini ifade etmeye çalışır. Son yıllarda hem yurt dışı hem de yurt içi çalışmalarda nicel araştırmalar yerine nitel araştırmalar rağbet görmektedir (Dikeliğil, 2002: 1-2). Bunun nedeni olarak sosyal bilimlerde pozitivist anlayışa yapılan eleştirilerin katkısı yadsınamaz. Nicel çalışmaların doğa bilimlerinde olduğu gibi kesin sonuçlara ulaşabilme gibi bir gayesinin olduğu bilinmektedir ve bu durum sosyal dünyanın değişken ve esnek yapısına uygun düşmemektedir.

Nicel araştırmanın başlıca sıkıntısı, araştırmacının oluşturduğu belirli bir soru şablonuna katılımcıları tâbi tutması ve hem araştırmacının hem de katılımcıların o şablonun dışına çıkabilme gibi bir ihtimallerinin olmamasıdır. Nitel çalışmanın en önemli özelliklerinden olan esneklik, nicel çalışma için söz konusu değildir. Bu nedenle çalışmanın en başından sonuna kadar her hangi bir değişiklik genelde olanaksızdır. Ancak, nitel çalışma içerdiği esneklik nedeniyle çalışmanın her hangi bir aşamasında gerekli görülen bir eksikliğin ya da yanlışlığın giderilmesine gidilebilir. Nicel araştırmalarda açık uçlu sorular sorulabilse bile istenilen derinlemesine bilgiye ulaşılması nitel araştırmaya göre çok daha zordur. Aynı zamanda nitel araştırmada yüz yüze görüşmelerin olması, alınan bilgilerin daha sağlıklı olmasına da vesiledir. Güvenirlik ve geçerlik noktasında nitel araştırma nicel araştırma gibi kurallara sahip olmasa da katılımcıların ve soruların azlığı ve görüşmelerin yüz yüze sohbet şeklinde olması, güvenirlik düzeyini artırmaktadır. Görüşme esnasında katılımcılar tarafından anlaşılmayan, yanlış anlaşılan soruların araştırmacı tarafından açıklanması ve düzeltilmesi olanağı olduğundan bu tür sorunların da ortadan kalkma ihtimali hep vardır.

Nicel ve nitel araştırma metotlarının bu şekilde karşılaştırılması, en iyi en kötü şeklinde anlaşılmalıdır. Neuman, bu şekilde bir yaklaşımın iki araştırma metodu arasındaki farkın anlaşılmasına neden olacağını belirtir (Neuman, 2010). Her araştırma metodunun kendi amacı çerçevesinde değerlendirilmesi de ayrı bir boyuttur.

Bir görüşe mensup olan insanların düşüncelerinin başkalarından değil, mümkünse bizzat kendilerinden öğrenilmesi, doğru bilgiye ulaşmanın en sağlıklı yolu olarak bilinir. Toplumda kronikleşmiş ön yargıların ya da ideolojik sapmaların içine hapsolarak yapılan açıklamaların ancak bilimsel yollarla giderilmesi bilimsel çalışmaların amacı olmalıdır. Saha çalışmaları bu türden bir amaca katkı sağlayabilecek özelliklere sahiptir. Sosyal bilimlerde, nicel ve nitel araştırma yöntemleri saha çalışması olarak bilinen iki temel yaklaşımdır.

Sosyal bilimlerde yapılan nicel ve nitel çalışmaların karşılaştırılması noktasında Neuman'ın Collins'ten aktardığı şu ifadeler nitel çalışmaların önemine dikkat çekmektedir: “Sosyolojideki en iyi çalışmaların çoğu, istatistiksel testler olmaksızın nitel yöntemler kullanılarak yürütülmüştür. Bu, örgütlenme ve topluluk çalışmalarından, yüz yüze etkileşimle ilgili mikro çalışmalara ve dünya sistemine dair makro çalışmalara kadar uzanan araştırma alanları için geçerlidir” (Neuman, 2010: 658-659). Bu çalışmada hem teorik bir çerçeve hem de saha çalışması bir arada yer almaktadır. Çalışmanın hem teorik hem de saha çalışmasını bir arada bulundurması, Derek Layder'in sosyolojik teori açısından önerdiği: “Uyarlayıcı Teori”ye uygundur. Layder, sosyal bilimlerde sosyal teorisyenlerin saha çalışmalarını başka alanlara bıraktıklarını, empirik çalışmaların da teorik sorunlarla meşgul olmadığını ileri sürmüştür. Bunun sonucunda da her iki çalışma alanını içine alması gerektiğini savunduğu “Uyarlayıcı Teori”yi geliştirmiştir (Layder, 2010: 339-340).

Araştırma, sosyolojik teorinin “olanı istendiği gibi değil, olduğu gibi göstermek” kuralına uygun bir şekilde yapılmaya çalışılmıştır. Bu nedenle saha çalışmasının ve saha çalışması içerisinde katılımcı gözlem ve görüşme yönteminin uygulanmasına imkân sağlayan nitel araştırma deseni seçilmiştir. Bu maksatla, “Aleviliği, Aleviler kendilerini neye nispet ediyorsa o bağlamda ele almak gerekir” (Hatiboğlu, 2003: 6; Aktay, 2007: 67; Bulaç, 2008; Subaşı, 2010: 27, AÇNR, 2010: 13, 72, 101) düşüncesiyle Anadolu Alevilerini tam olarak anlamak için onların düşüncelerini, yaşam biçimlerini ve olaylara bakış açılarını görülebileceğimiz bir yöntemin olması önemlidir. Bu nedenle yapılan Alevi çalışmalarının görüşme ve gözlem odaklı olması gerektiği anlaşılmıştır. Nitel çalışmanın hem görüşme hem de gözleme diğer çalışma türlerinden daha fazla yer verdiği malumdur. Nitel çalışmanın doğrudan halkın içine karışarak yapılıyor olması, çalışmaya katılan bireylerle yüz yüze görüşmeye ve onların yaşadığı çevrenin gözlemlenmesine imkân sağlamıştır.

Bu çalışmada, derinlemesine yapılan görüşmelerde, görüşülen bireylere iletilen sorular, dört başlık altında toplanmaya çalışılmıştır. Alandaki çalışmalar, yapılan çalıştaylar (devlet eliyle yapılanlar ve bağımsız olanlar), çalıştaylar sonucunda yayınlanan raporlarda Alevilere dair problemlerin ve Alevi taleplerinin güven-diyalog, inanç (din),

eğitim ve kültür olmak üzere dört ana başlık altında toplanmasının mümkün olduğu grlmştir. Buradan yola çıkararak, bu çalışmada hazırlanan soruların bu dört ana başlık çerçevesinde ilişkilendirilmesi ve kültürel çeşitliliğin Anadolu Aleviliğiyle bu faktörler eşliğinde araştırılması amaçlanmıştır.

### **1.5. Evren ve rneklem**

Araştırmanın evreni, Türkiye’de homojen bir yapı oluşturmayan ve farklı bölge ve illerde bulunan Anadolu Alevilerinin (Kızılbaş, Bektaşi, Caferi) yoğunlukla yaşadıkları Tunceli, Çorum, Varto ve Hacı Bektaş’tan oluşmaktadır. Çalışmanın örneklemini ise Doğu bölgesinden Tunceli (Dersim) ili, Muş ili Varto ilçesi; İ bölgelerden orum ili ve Nevşehir Hacı Bektaş ilçesinden olan katılımcılar oluşturmuştur. Buralardan seçilen katılımcılar, maksimum çeşitlilik örnekleme yöntemine göre seçilmeye çalışılmıştır. Maksimum eşitleme örnekleme, araştırmada Alevi olup çok çeşitlilik arz eden birçok bireyin araştırmaya katılmasını sağlamak maksatlıdır. Birçok kez ifade edildiği şekliyle Türkiye’de tek bir Aleviliğin olmaması saha çalışmasında da çeşitliliğin olmasını gerektirmiştir.

Bu eşitliliği sağlayacak örneklem yöntemi, maksimum çeşitleme örneklemesidir. Bu yöntem, hem farklı bölge ve illerde hem de aynı bölge ve illerde, hem inancı merkeze alan Alevi dini liderleriyle hem de dinle hiç ilgisi olmayan ama nesebi olarak Alevi olduğunu söyleyen insanlarla görüşülmesine imkan sağlamıştır. Görüşme tekniğinin uzun zaman alması ve zorluğu nedeniyle nicel verilerde olduğu gibi çok fazla kişiye ulaşılamayacağından, olabilecek en çok kişiye görüşülmeye çalışılmıştır. Anadolu Aleviliklerini sadece tek bir forma tabi kılmak ve buna göre tasvir etmek oldukça zor olduğu için etnik, dil ve kültürel farklılıklar bu çalışmada bir araya getirilmeye çalışılmıştır.

Anadolu Aleviliğinin homojen bir yapı oluşturmadığı daha önce ifade edilmişti. Farklı Alevilerin görüşlerine başvurmak için çeşitli bölge ve illerin ele alınması, çalışmanın kapsayıcılığı açısından önemli bulunmuştur. Anadolu Aleviliklerin en başını çeken Kızılbaş ve Bektaşi Aleviliğidir. Kızılbaş Aleviliği noktasında merkezi yer olan Tunceli

ve Tunceli'nin devamı niteliğindeki Varto ilçesi seçilmiş, Bektaşî Aleviliği için ise Hacı Bektaşî Veli dergâhının olduğu Nevşehir Hacı Bektaş ilçesi seçilmiştir. Bunların dışında Türk Aleviliği ve Kürt (Zaza) Aleviliği ayrışması içinde bu iller arasında farklılık olduğu muhakkaktır. Tunceli ve Varto, Kürt (Zaza) Alevilerin yoğunlukta olduğu yerlerken, Hacı Bektaş ilçesi ve Çorum ili Türk Alevilerin çoğunlukta oldukları yerlerdir. Kızılbaş ve Bektaşî Aleviliğinden farklı olarak bir de Ehl-i Beyt Aleviliği<sup>9</sup> (Caferiler) vardır ki, bu grubun yaşadığı yerlerden bir tanesi olan Çorum, bizim araştırmamız dâhilinde olan yerlerdendir.

Doğudan aldığımız örneklem grupla, Orta Anadolu'dan aldığımız grup, inanç açısından aynı özelliklere sahip ancak etnik açıdan ve dil açısından farklılık arz ettiği için, bu tür bir karşılaştırma, bu gruplar arasındaki benzerliklerin ve farklılıkların tespit edilmesine imkân sağlayacaktır. Aynı zamanda Türkiye'de Alevilik denince yaşanan olaylar deneniyle akla ilk gelen Tunceli ve Çorum illerinin araştırma çerçevesi içerisinde olması, saha araştırması açısından önemlidir. Kültürel çeşitlilik gerçeğinin ve bu gerçekliğin somut karşılığı olan sırf Alevi oldukları için geçmişteki yaşamışlıkların buradaki yurttaşlar açısından önemi diğer yerlerden elbette ki farklılık arz edecektir. Bu açıdan araştırmanın önemli bir boşluğu doldurması düşünülmektedir.

## **1.6. Veri Toplama Aracı**

Araştırmanın kuramsal yapısını oluşturmak üzere ilgili alanyazın incelenmiştir. Alanyazın taraması, uzman kişilerin görüşleri ve eldeki veriler doğrultusunda yarı yapılandırılmış bir görüşme formu geliştirilmiştir. Görüşmeler yapılandırılmış, yarı yapılandırılmış ve yapılandırılmamış görüşmeler olmak üzere üçe ayrılmaktadır (Punch, 2011: 167). Görüşme formunda yarı yapılandırılmış bir soru formunun kullanılması derinlemesine bir görüşmenin olanaklarını artırmak maksatlıdır. Görüşme formunda dört başlık altında dörder soruya yer verilmiş, en son kısımda da katılımcıların eklemek istedikleri herhangi bir şeyin olup olmadığı sorulmuştur. Söz konusu görüşmecilerle ve dışarıdan kişilerle belirli aralıklarla sohbetler edilmiştir. Görüşme formu içeriğinde

---

<sup>9</sup>Kendilerini böyle tanımlıyorlar. Diğer Alevilerin bu durumdan rahatsız olma durumları mevcuttur.



katılımcılara yönelik cinsiyet, yaş, şehir, eğitim durumu ve meslek gibi bağımsız değişkenlerin sorulduğu bir kişisel bilgi bölümü de yer almıştır.

Görüşmeye katılanların ifadelerinin kayıt altına alınmasında ses kayıt cihazı kullanılmıştır. Araştırma esnasında yapılan gözlem ve görüşmeler tamamen kayıt altına alınmak suretiyle –belirli bir tasnifle- olduğu gibi metne aktarılmış ve kendi içinde bir düzene konulmuştur. Katılımcıların ifadelerinin birebir kaydediliyor olması, nitel araştırmaya araştırmacının subjektif fikirlerinin katılacağı (etik yaklaşım) düşüncesini bir nebze azaltmış olacaktır. Aynı zamanda katılımcı kişilerin görüşlerinin okuyucuya yansıtılması (emik yaklaşım) sağlanmış olacaktır.

### **1.7. Verilerin Analizi**

Elde edilen verilerin analizinde, nitel araştırma veri analiz yöntemlerinden “Betimsel Analiz” yöntemi kullanılmıştır. Betimsel analiz, “toplanan verinin özgün formuna mümkün olduğu kadar sadık kalarak ve gerektiğinde araştırmaya katılan bireylerin söylediklerinden doğrudan alıntı yaparak betimsel bir yaklaşımla verileri okuyucuya sunmaktır” (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 221). Bu yöntemle veri kaynaklarından alıntılar yapmak, çalışmanın güvenilirliği açısından yararlı olabilmektedir (Altunışık ve diğerleri, 2007: 268).

Nitel çalışmaların analizlerinin yapılması noktasında farklı yaklaşımlardan söz etmek mümkündür. Strauss (1987), nitel araştırmalarda veri analiz yönteminin standart hale getirilmesinin araştırmacıyı sınırlandıracağını belirtmektedir. Aynı şekilde Coffey ve Atkinson da (1996) her ne kadar sürecin kapsamlı ve sistematik olması gerektiğini söyleseler de, bu sürecin araştırmacı için standart hale getirilmesinin mümkün olmayacağını vurgulamışlardır.

Nitel çalışmalar ve bunların değerlendirilmesi için sunulan betimsel analiz yöntemi, Alevilik gibi hassas bir konunun değerlendirilmesi için önemli görülmüştür. Özellikle doğrudan aktarmaların, görüşülen bireylerin ifadelerine müdahalenin azlığı açısından önem arz edecektir. Bu bağlamda görüşülen bireylerin ifadelerinin çarpıtılması ya da

yönlendirilmesinin önünün de kesilmesine imkân sağlanmış olacaktır. Bu sayede nitel araştırmaların güvenilirliğine dair en çok eleştiri alan konunun da bir nebze önüne geçilmiş olacaktır.

Nitel araştırmanın gözleme yer veriyor olması, sadece sorulara verilecek kısa ve net yanıtların bizim çalışmamızın amacını gerçekleştirecek olması nitel araştırma kullanmamızı ve sonunda betimsel analizi seçiyor olmamızı gerektirmiştir. Nitel araştırmada araştırmacının fikirlerinin çalışmada önemli bir yere sahip olması, araştırmacıyı konuyla alakalı gözleme zorlamaktadır.

Araştırmada görüşme sorularından elde edilen verilere bulgular ve yorum kısmında yer verilmiştir. Katılımcıların kimliklerinin gizliliğinin sağlanması adına katılımcıların isimleri yerine kodlar kullanılmıştır (Ç-1, H-1, V-1, T-1...).

### **1.8. Geçerlik ve Güvenirlik**

Nitel araştırmalara dair yöneltilen en önemli eleştirilerin başında güvenirlilik ve geçerliliğine dair nicel verilerde olduğu gibi testlerin olmayışıdır. Ancak, nitel araştırmanın kendince güvenirlilik ve geçerlik kıstasları vardır.

Geçerlik, araştırmanın doğruluğunu konu edinirken, güvenirlilik araştırmanın tekrarlanabilirliğini test eder. Nitel araştırma daha çok bir olgunun varlığına ve anlamına yönelirken, nicel araştırmaya bir olgunun ne derece var olduğuna yani sayısal verilere odaklanır (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 255). Bu nedenle sayısal veriler üzerinde durmayan nitel araştırmalarda geçerlik ve güvenirliliği nicel araştırmalarda olduğu gibi ifade etmek zordur. Ancak, toplanan verilerin ayrıntılı olarak rapor edilmesi ve araştırmacının sonuçlara nasıl ulaştığını açıklaması nitel araştırmada geçerliğin önemli ölçütlerindedir. Bu çalışmada bulguların yorumlanması noktasına betimsel analiz yöntemi kullanılarak verilerin ayrıntılı olarak aktarılmasına olanak sağlanmıştır.

Güvenirlilik açısından nitel araştırmalar daha az güvenilirdir. İnsan unsurunun sürekli bir değişme içinde olması nitel araştırmaların tekrarlanabilirliğini güçleştirmektedir. Tekrarlama sonucunda aynı sonuçlara ulaşabilme yani dış güvenirlilik durumunun nitel

alışmalar için uygun olmadığını kabul etmek gerekir. İ güvenirlik açısından her araştırmacının aynı olaydan farklı bir sonuca varabilme ihtimalinin yüksek olması nedeniyle de bir problem olduğu muhakkaktır. Aynı verileri iki farklı araştırmacının farklı şekilde yorumlaması doğaldır ve bu açıdan nitel araştırma güvenirlik noktasında daha az güvenilirdir.

## BÖLÜM 2. KURAMSAL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

### 2.1. Kültürel Çeşitlilik (Çokkültürlülük)

Kavram olarak çokkültürlülük, tarihsel ve sosyolojik bir olguya işaret etmektedir. Çokkültürcülük ise bu olgusalılık üzerine felsefi-politik tavır almaya verilen isimdir (Balı, 2005: 136). Buradan hareketle çokkültürlülük sosyolojik bir tespit ifade ederken, çokkültürcülük bir taraf tutmayı ifade eden normatif bir kavram olarak açıklanabilir. Çokkültürlülük terimi kültürel çeşitlilik gerçeğine işaret ederken, çokkültürcülük terimi bu gerçeğe verilen standart bir tepkiyi belirtir. Etnik ve kültürel farklılıkları ifade etmek için çokkültürlülük, kültürel çeşitliliği ve farklılıkları olumlu ve istenilir gören ideolojik ve normatif durum için çokkültürcülük kavramı kullanılmaktadır (Parekh, 2002: 7; Bostancı, 2005: 117; Canatan, 2009: 82; Hazır, 2012: 1). Günümüzdeki hemen her toplumun tarihsel, dinsel, etnik ve kültürel çeşitlilik barındırıyor olması, yani çokkültürlü olması, sosyolojik bir tespittir. Bu nedenle, çokkültürlülük, tespit ifade eden tasvir edici bir kavramdır.

Bir arada yaşayan farklı kültürleri karşılamak için kullanılan çokkültürlülük kavramının, sosyal bilimler literatüründe kullanımı, özellikle 1990'lı yıllarda artmış ve bu kavram, üzerinde en çok durulan konulardan biri haline gelmiştir. Batı literatürde kültürel çeşitliliği ya da kültürel çoğulculuğu ifade etmek için başlangıçta çokluk ifade eden Latince kökenli *pluri* kavramı kullanılırken, daha sonra çokluk anlamı içermesinin yanı sıra nicel çoklukla birlikte nitel çeşitlilik ve farklılık anlamlarını da içermesi nedeniyle *multi* kelimesinin kullanımı zamanla yaygınlaşmıştır. Sosyal bilimler literatüründe kavramın ön plana çıktığı Amerika'da, 1915'te *pluriculturalism* terimi kullanılırken, daha sonra *multiculturalism* terimi kullanılmaya başlanmıştır (Anık, 2012a: 78).

Tarihte yaşanmış ve günümüzde de yaşanan kültürel çeşitlilik, yadsınamaz bir gerçektir. Farklılıkların kabul edilmediği, benzeşmiş ve tam olarak bütünleşmiş bir küresel kültürden söz etmek zor olsa gerektir. Çünkü her toplum veya yaşam dünyası, doğaları gereği çoğuldur. Bu çeşitliliğin kaynağı ve temellerinin insanın farklılığından, yarattığı ve etkilendiği kültürden olduğu söylenebilir. Her ne kadar doğacılar insan doğasından

kaynaklı tek bir “iyi yaşam” olduğu ve insanların onu yakalaması gerektiğini ifade etseler de, kültürcüler bu duruma karşı çıkmış ve insandan insana toplumdaki topluma farklı “iyi”lerin olduğunu dillendirmişlerdir. İnsan doğasının durağan ve tamamlanmış olmayıp aksine gelişmeye açık olması, kültür tarafından yeniden yapılandırılması, farklılıkların ve çeşitliklerin temelleri olarak sayılabilir. Bu bağlamda insan olmak, hem ortak bir doğanın hem de farklı kültürün üyesi olmayı gerektirir. Bu da benzerliklerinin olduğu ama aynı zamanda da farklılıkların olduğu gerçeğini ortaya çıkarır.

Çokkültürlülüğün ortaya çıkmasının, sömürgecilik faaliyetleriyle başladığı iddia edilmektedir. Batının sömürgeci faaliyetleri sonucunda birçok kültür birbiriyle iletişime girmek zorunda kalmış ve Batılı devletler sömürülen halkların kültürlerinin değiştirilmesi için baskı kurmuşlardır (Bağlı ve Özensel, 2013; Özensel, 2013: 4). Ancak, çokkültürlülüğün bir sorun olarak ortaya çıkması ulusçuluğun açmazlarına bağlanmıştır. Klasik sömürgeci anlayışın son bulduğu ana kadar Batılı güçlerin farklı kültürlerle olan ilişkileri, egemenlik kurmak için yapılan işgaller ve bu yolla elde edilen yerlerde egemenliğin sürdürülmesi noktasında “öteki”nin sindirilmesi maksatlı geliştirilen faaliyetler çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Kendinden olmayana karşı takınılan tavır, öncelikli olarak benzeştirme yönünde gerçekleşmiş ve farklı olanlara, benzeşmeye direnenlere karşı takınılan tavırlar hâkim kültür tarafından farklı zorbalıkları da beraberinde getirmiştir. Bugün çokkültürlülük tartışmalarına merkezlik yapan Batı’nın “öteki”yle kurduğu bu ilişkinin genel mahiyeti dikkate alındığında, kendisinden farklılık arz eden “öteki”yi tanımaktan çok, tanımlamaya yönelik bir çaba içerisinde olduğu söylenebilir. Buna karşın XX. yüzyılda tanınma yönündeki talepler, birçok yerde dile getirilmeye başlanmış, bu doğrultuda yaşanan gelişmelerde çokkültürlülük tartışmalarını doğurmuştur (Anık, 2012a: 82; Özensel, 2013: 5).

Tanımlamanın doğası gereği içinde bir iktidar mücadelesi barındırıyor olması, tanımlamayı yapanın da hâkim güç olmasını gerektirmektedir. Tanımlama, hangi konuyla ilgili olursa olsun her durumda sınırları çizen, belirleyen ve çizginin içindekileri belirlerken dışındakileri de işaret eden bir girişimdir. Bu maksatla, tanımlayanın, belirlemiş de oluyor olması, doğal olarak belirleyen de muktedir olmasına neden olmaktadır. “Kendi kaderini tayin, kendini tanımlama hakkı üzerindeki

mücadeleyle başlar” cümlesi başkaları tarafından tanımlanma sorunsalının nedenini açıklar niteliktedir (Aktay, 2003: 64; Ecevitoğlu, 2011: 153; Ecevitoğlu ve Yalçınkaya, 2013: 71). Hâkim olan kültürün, alt kültür olarak tanımladığı diğer azınlık kültürleri tanımak yerine tanımlıyor, benzeştiriyor olması tam da bu nedenden olsa gerektir.

Çokkültürlü bir toplum, tanımı gereği, her biri kendisine ait farklı anlam ve önem sistemlerine, dünya ve insan anlayışlarına sahip birçok kültürden veya kültürel topluluktan oluşur (Parekh, 2002: 17). Bu maksatla birçok kültürü içerisinde barındıran en iyi örneklerin imparatorluklar olduğu söylenebilir. İmparatorluklar yapıları gereği, farklı dilden, dinden ve ırktan birçok grubu, kendi bünyesinde barındırmak durumunda kalmıştır (Aktay, 2003: 57; Şan ve Haşlak, 2012: 31; Anık, 2012b: 118). Ama her imparatorluğun kültürel çeşitliliğe aynı derece de eşit muamele de bulunduğunu söylemek güçtür.

Kymlicka, “çokkültürlü” teriminin bazıları tarafından çeşitli nedenlerle, egemen toplumdan dışlanmış etnik olmayan çok çeşitli sosyal grupları içine alacak şekilde oldukça geniş bir anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. Bu kullanımın özellikle ABD’de yaygın olduğu ve “çokkültürlü” gündemin savunucularının bu terimi, sakatlar, geyler, lezbiyenler, kadınlar, işçi sınıfı, ateistler ve komünistler gibi azınlıkta kalan gruplara yapılan ayrımcılığın tersine çevrilme gayretleri olarak kullanıldığı savunulmaktadır (Kymlicka, 1998: 48). Yanı sıra pek çok kavram gibi çokkültürlülük de bölgeden bölgeye ülkeden ülkeye farklı anlamlara gelmektedir. Kymlicka, kültür teriminin farklı anlamlarından kaynaklı olarak “çokkültürcülük” kavramının farklı ülkelerde farklı karşılıkları olduğunu belirtmektedir. Kanada’da, kavramın göçmenlerin önyargı ya da ayrımcılık korkusu duymaksızın etnik kimliklerini ifade etme hakkı olduğu; Avrupa’da, genelde ulusal cemaatler arasında güçlerin paylaşımı; ABD’de ise sıklıkla marjinalleşmiş sosyal grupların taleplerini karşılamak ve etnik, cinsel ve irksal ayrışmalarla ortaya çıkan grupların Beyaz Anglo-Sakson Protestan (WASP) olarak adlandırılan baskın kültüre karşı temsil sorununu akla getirir (Kymlicka, 1998: 48; Beşe, 2013: 25). Bunun nedeni olarak her ülkenin kendine has bir tarihi, siyasi bir kültürü ve ayrılıkları sayılmaktadır (Modood, 2014: 23). Alanyazında yapılan çalışmalara bakıldığında da çokkültürlülük politikalarının Kanada çokkültürlülüğü,

ABD çokkültürlülüğü, Avustralya çokkültürlülüğü şeklinde ülkelerin ismiyle anılır duruma geldiği görülmektedir. Yanı sıra Avrupa devletleri olan Fransa, Britanya ve Almanya'nın da farklı çokkültürcü politikalar sergiledikleri bilinmektedir.<sup>10</sup>

Nitelikleri farklı olmakla birlikte kültürel çeşitliliğin temelini üç farklı kaynaktan beslediği söylenebilir. Birincisi, Avrupa'daki toplumların tarihi kadar eski olan ve halende önemli oranda varlığını devam ettiren yerli azınlıklardır. "Ulusal azınlıklar" olarak kabul edilen bu gruplar, kendi topraklarında yaşarken başka bir devlet çatısı altında yaşamak zorunda kalmaları sonucu ortaya çıkmışlardır (Canatan, 2009: 81). Azınlık grup denince ilk akla gelen gruplar bunlardır. Birçok çokkültürcü teorisyen bu grupların öz yönetim haklarına sahip olmaları gerektiğini savunmaktadır.

Avrupa'da kültürel çeşitliliğin ikinci kaynağını göçmenler ya da göçmen kökenli olanlar oluşturmaktadır (Beyaz, 2006: 18). Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası yoğunlaşan seri göçün ürünü olan göçmenler, yeni azınlıklar olarak gündeme gelmiştir. Gelişmiş ülkelerin işçi gereksinimi neticesinde başlayan göçler Almanya, Hollanda, Belçika, Fransa gibi ülkelerde yoğunlaşmıştır. Ancak, bu ülkelerde isimlendirmeler farklılık arz etmektedir. Almanya, Belçika ve İsviçre "yabancılar" kavramını kullanırken, Fransa "göçmen işçiler", Hollanda ve İsveç "göçmenler", İngiltere ise "ırksal azınlıklar" kavramını kullanmaktadır. Üçüncü bir diğer kaynaksa, Avrupa Birliği çerçevesinde ortaya çıkan iç göçtür. Kendi içinde vize kolaylığı sağlayan Avrupa Birliği, üyeleri arasında geçişlere izin vermektedir. Bu izinler nedeniyle her ülke içerisinde farklı dilden, dinden, ırktan insanların bulunması, her ülkenin bir çeşitlilik barındırıyor olması durumu ortaya çıkmış bulunmaktadır (Canatan, 2009: 81).

Modern toplumlarda kültürel çeşitlilik, üç farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, toplumdaki üyelerin çoğu ortak bir kültürü paylaşır, ancak bazıları farklı inanç ve uygulamaları kabul eder. Bu gruba örnek olarak eşcinseller gösterilebilir. Ancak, bunlar alternatif bir toplum oluşturmazlar. İkincisi, toplumun bazı üyeleri baskın kültürel bazı merkezi ilke veya değerlerine fazlasıyla eleştirel yaklaşır ve bunları yeniden oluşturmaya çalışırlar. Bunlara örnek olarak feminist gruplar verilebilir.

---

<sup>10</sup>Detaylı bilgi için bkz. Özbudun, (2006: 103-105).

Üçüncüsü ise, sahip oldukları kendi inanç ve uygulama sistemlerine göre yaşayan bilinçli, az çok örgütlenmiş topluluklardır. Bunlara örnek olarak yeni gelen göçmenler, Amishler, Yahudiler, Quebec halkı gösterilebilir (Parekh, 2002: 4; Canatan, 2009: 81). Çokkültürlülük merkezli politikaların özellikle üzerinde durdukları üçüncü gruplardır.

En basit şekliyle çokkültürlü bir toplum, iki veya daha çok sayıda topluluğu içinde barındıran toplumdur. Farklı kültürleri içerisinde barındıran ülkelerin çeşitlilik karşısında iki türlü yaklaşımları söz konusu olmuştur ve olmaktadır: Birincisi, toplum, çeşitliliği hoş karşılayıp destekleyebilirken; İkincisi, toplum, “öteki” olarak kabul ettiği diğer grupları tamamen ya da kısmen baskın kültürün içinde asimile etmeye çalışır. Birinci durumda devlet, çokkültürlülüğü kendine bakışının önemli bir parçası haline getirebilir ve kendisini oluşturan toplulukların kültürel isteklerine saygı duyabilirken ikinci durumda ise, bu toplulukları tamamen ya da kısmen baskın kültür içinde asimile etmeye çalışabilir (Parekh, 2002: 7, 219; Aktay, 2003: 57). Toplum, diğer grupları tamamen ya da kısmen baskın kültürün içinde asimile etmeye çalışıyorsa toplum tekkültürcü, toplumun yönelimi ve değerleri çeşitliliği hoş karşılayıp destekler nitelikte ise toplum çokkültürcü olarak karşımıza çıkmaktadır (Parekh, 2002: 7).

İçinde bulunduğumuz zaman diliminde birçok farklı nedenden dolayı birinci durumun imkansız hale gelmesi nedeniyle, elimizdeki tek şansın çeşitliliği kullanmak ve onun yaratıcı potansiyelinden yararlanmak olduğu ifade edilmektedir (Parekh, 2002: 220). Günümüzde çeşitliğin potansiyel gücünden yararlanmanın dışında ikinci bir alternatifin zorluğu belirtmek için Antony Smith şöyle der: “Her ne zaman ve her nasılsa bir ulusal kimlik bir kere biçimlenip yerleştiğinde, onu hafızalardan silmek imkânsız değilse (toptan soykırım dışında) bile artık inanılmayacak kadar zordur” (Kymlicka, 1998: 280). Bu nedenle içinde bulunduğumuz çağın bir sonucu olarak ülkelerin çeşitliliğe müsamaha ile bakması ve onun potansiyelinden yararlanması en akılcı çözüm gibi durmaktadır. Kültürel çeşitliliğe karşı ikinci bir alternatifleri olmayan devletlerin farklılıkları kabul edip, çokkültürlü bir politika izliyor olmaları, çokkültürcülüğe işaret etmektedir.



### 2.1.1. Farklı Kùltürleri Bir Arada Tutma Siyasal Teorisi: Çokkùltürcülük

Çokkùltürcülük, resmi bir devlet politikası olarak, halkı beyaz ve Hıristiyan olmayan ÷lkelerden akan göçün artmasıyla, 1960'lar sonu ve 1970'lerde Batılı ÷lkelerde gündeme gelmiştir (Özbudun, 2006: 102; Modood, 2014: 14). Çokkùltürcülük politikasının nedenlerinin en başında; küreselleşme, göç hareketliliği ve ulus-ötesi oluşumlar sayılabilir (Kymlicka, 1998; Vatandaş, 2002; Şan, 2006; Doytcheva, 2009). Çokkùltürcülük politikası, ilk olarak göçlerle oluşan Amerika, Avustralya ve Kanada gibi ÷lkelerde gündeme gelmiştir, fakat bu devletlerden çokkùltürcülüğü bir devlet politikası olarak, 1971'de anayasasına işleyen devlet Kanada olmuştur (Kalaycı, 2010: 17; Modood, 2014: 32).<sup>11</sup>

1971'den sonra demokratik ÷lkelerin tümünde ortaya konan azınlık veya cemaat politikaları asimilasyondan<sup>12</sup> daha kapsayıcı bir hale gelmiş hatta kültürel çeşitliliğin tanınmasına kadar uzanan değişiklikler olmuştur (Vatandaş, 2002: 30; Doytcheva, 2009: 61; Canatan, 2009: 83). Pierre Trudeau, Kanada'nın o dönemki başbakanı olarak çokkùltürlü bir politikadan söz etmiş ama Kanada'da bir süre daha çift kültürlülük devam etmiştir. Çokkùltürcülüğün tarihsel olarak "eritme potası" ya da "etnik mozaik"e alternatif bir niteliğinin söz konusu olduğu söylenebilir (Murray, 1999: 109; Özbudun, 2006: 102; Yakışır, 2009: 24).

En kısa ve açıklayıcı şekliyle, çokkùltürcülük, kültürel özgüllüklerin tanınmasında modern toplumun selametini görenlerin bayrağıdır. Modern dönemin kamusal ve özel alan ayırımında insanların kendi kimliklerini sadece özel alanla sınırlayan anlayış karşısında çokkùltürcülük, kamusal alanda farklı kültürlerin adil bir biçimde teşvik edilmesi projesi olarak tasarlanmıştır. Dünyadaki kimlik hareketlerinin, aynı siyasi örgütlenme içinde farklı kültürel ufuklara sahip nüfus topluluklarının barışçı bir şekilde bir arada var olabilmelerini sağlayacak olan ilaçtır (Doytcheva, 2009: 12).

<sup>11</sup>Kanada çokkùltürcülük politikası detaylı bilgi için bkz. Kalaycı, 2010.

<sup>12</sup>Asimilasyonu kültürel ve yapısal olarak ayırmak mümkündür. Siyahların Amerikan kültürünü edinmiş olsalar da aynı ölçüde Amerikan kültürüne asimile olmadıklarına dikkat çekilmektedir.

Dünya üzerinde yaşanan reel tecrübeler sonucunda ortaya çıkan kültürel çeşitlilik, aynı devlet çatısı altında bir meşruiyet krizi yaşanmadan birlikte yaşamanın yollarının aranmasına neden olmuştur. Hem devletin devamı hem de çeşitliliğin devamı açısından demokratik bir çözüm olarak ortaya atılan siyasal sistemin yeni adı çokkültürcülüktür. Hem devleti oluşturan ulusların devamı adına hem de sonradan ortaya çıkan azınlıkların kimliklerine saygı göstermenin ve bunu da ortaklıkları ve ulusallığı yeniden inşa ederek yapmanın yoludur çokkültürcülük (Modood, 2014: 229).

Tarihsel bir gerçeklik olarak çokkültürlülük yeni bir olgu değildir. Ancak, bir devlet siyaseti olarak çokkültürcülüğün benimsenmesi ve bu maksatlı uygulamalara gidilmesi, yakın zamanda olmuştur. Çokkültürlülük, bir toplumda farklı kültürlerin varlığına işaret eden bir olguyken, çokkültürcülük, siyasal anlamda çokkültürlülüğün tanınmasını ve devlet eliyle bu yönde politikalar izlenmesi anlamına gelmektedir (Parekh, 2002: 7; Canatan, 2009: 84; Durdu, 2013: 360). Bir toplumda bir kültürün ön plana çıkartılıp ötekilerin bastırılmasının aksine; farklı etnik, dinsel ve cinsel kimliklere ait kültürel farklılıkların kabul edilmesi ve bunlara yaşam alanlarının tanınması, çokkültürcülüğe işaret etmektedir (Anık, 2012a: 12). Çokkültürcülük, modern toplumun kültürel bakımdan türdeş olmadığını bir tespiti ve bu çeşitliliğe barışçıl bir şekilde yaklaşıldığının ifadesi olarak anlaşılabilir.

Bir tespit ifade eden çokkültürlülükten farklı olarak, normatif bir anlam içeren çokkültürcülük: “Çeşitli özellikleriyle kültürel farklılık sahibi bireylerin veya grupların, farklılıklarıyla tanınma hakkına sahip oldukları ve bunun saygıyla karşılanması gerektiğini ifade etmekte ve buna yönelik çeşitli düzenlemeleri içermektedir” (Anık, 2012a: 76). Bauman’ın Turner’den aktardığı şekliyle “çokkültürcülük, kültür kavramının etnik kimlik ile birleştirildiği bir kimlik siyaseti biçimini almaktadır” (Baumann, 2006: 107). Çokkültürcülük bu maksatlı bir kimlik siyaseti olarak ifade edilebilir (Modood, 2014: 14, 18, 20). Wallerstein de çokkültürcülüğün; ezilmiş, ihmal edilmiş ya da baskı görmüş olduklarını düşünen grupların siyasi taleplerini içerdiğini ifade etmektedir (Wallerstein, 2004: 114).

Küreselleşmenin, ulus-ötesi kurumların (Birleşmiş Milletler, Avrupa Konseyi, Avrupa Birliği) artan rolü ve göçlerin sonucunda aynı devlet çatısı altında saf bir ırkın, milletin

ve ulusun yaşaması olanaksız hale gelmiştir. Özellikle modernizmin katkılarıyla bu değişim ve dönüşüm kaçınılmaz olmuştur. Elde edilen son istatistikî verilere göre, dünya üzerinde 184 devlet, 600 yaşayan dil grubu ve 5000 etnik grup bulunmaktadır.<sup>13</sup> Bu da çok az ülkenin kültürel bakımdan benzerlik arz ettiğini göstermektedir. Bu bağlamda toplumların neredeyse tamamı için etnik, dinsel ve mezhepsel açıdan hetorejen oldukları ve farklı sosyolojik gruplardan oluştukları söylenebilir (Kymlicka, 1998: 25; Parekh, 2002: 97; Bağlı ve Özensel, 2013: 11; Özensel, 2013: 3). Gray, günümüz toplumlarının hemen hemen hepsinde, birçok yaşam biçiminin var olduğunu tartışılmaz olduğunu ifade ederken, çoğulculuğun tarihsel bir yazgı olduğunu vurgular (Gray, 2000). Bu bağlamda, özellikle çokkültürcülüğü bir devlet politikası olarak uygulayan ülkelerin göçler yoluyla oluşmuş olması ve ortak bir tarih vurgusuna sahip olmamaları, çokkültürcülük politikasının o devletlere özgü bir tarihsellik ve toplumsallık bağlamında kader birliğine dönüştürülmek istendiği anlamına gelebilir.

Bu maksatla, çokkültürcülük, 1960'lı yıllardan itibaren dinsel, etnik, tarihsel, ulusal kökene, cinsiyete hatta bedensel engelliliğe ilişkin terimlerle ifade edilen kültürel kimliklerin öne çıkışıyla ayrılmaz bir kategori durumundadır. Çokkültürcülük merkezli çalışmaların 1920'lerin başında Amerika'da Horace Kallen'in kültürel çoğulculuk ekseninde yapmış olduğu çalışmalarla gündeme geldiği ifade edilebilir. Kallen, Amerikanın uygulamış olduğu asimilasyon politikalarından farklı olarak, farklı kültürlerin kendi kültürlerini yaşayacakları bir çeşit kültür federasyonu önermiştir (Anık, 2012a). Kallen'e göre çoğulculuk üç temel nedenden ötürü gereklidir. Birincisi, hiçbir bireyin kendi atasını seçme şansına sahip olmamasıdır. İkincisi, Amerika'ya gelen her etnik grup Amerikan kültürüne katkı sağlayacak değere sahiptir. Son olarak, Amerikan anayasası, tüm insanların eşit yaratılmış olduğunu kabul etmektedir (Şan ve Haşlak, 2012: 46). İkinci Dünya savaşıdan sonra ortaya çıkan göçler ve daha birçok nedenden ötürü farklı ırktan, dinden ve milletten insanlar kendi ülkelerinden farklı bir ülkede yaşamak durumunda kalmışlardır.

Çokkültürcülük politikası, kültürde, dilde, etniklikte, yaşam biçiminde ve dinde özü itibarıyla tikelci yaklaşımı öngörür. Türdeşleşmeyi en azından ülkenin şartları açısından

---

<sup>13</sup>Şuan için dünya üzerinde, Birleşmiş Milletler'e kayıtlı olan ülke sayısı 193'tür.

uygun bulmaz. Çokkültürcülük politikaları, farklılıkların onandığı ve bu farklılıkların oluşturduğu zemin üzerinde bir toplumsallık tesis etmeye çalışır (Vatandaş, 2002: 56). Çokkültürcülük, din, dil, etnisite, tarih, ülke ve benzeri farklılıklarla birlikte yaşama imkanı ifade etmektedir. Ulus-devletin öngördüğü türdeşleştirme karşıtıdır. Bu yüzden çokkültürcülüğün ulusal birlik üstü ya da dışı olduğu söylenebilir (Bağlı ve Özensel, 2013: 47). Bütün farklılıklar zemininde birliği savunan çokkültürcü siyaset, toplumu metaforik bir anlatımla mozaik veya salata olarak tasvir ederken, aynı zamanda da kültürel farklılıklara rağmen, bu farklılıkların kendiliğinden bir uyum içinde yaşayabileceklerine yönelik iyimser bir anlayışı savunmaktadır (İrem, 2004: 28).

Kültürel çeşitliliğin merkezi olan batılı devletlerin kültürel çeşitliliğe yaklaşımları farklı şekillerde tezahür etmektedir. Bu bağlamda uluslar arası göçler konusunda Batılı ülkelerin üç kategoriye ayrılacağı ifade edilmektedir: 1. Katı misafir işçi modelleri çerçevesinde göçmen kabul eden ülkeler. Almanya, Avusturya ve İsviçre gibi ülkeler. 2. Eski kolonilerinden gelen göçmenlerin ülkeye giriş itibariyle vatandaş sayıldığı ülkeler. Fransa, Hollanda ve İngiltere gibi ülkeler. 3. Aile birleşmesini ve sürekli yerleşimi teşvik eden ve yasal göçmenlere geleceğin vatandaşı olarak bakan “klasik” göç ülkeleri. ABD, Kanada ve Avustralya gibi ülkeler (Castles ve Miller, 2008: 325).

Çokkültürcülüğün gündeme geldiği Batılı ülkelerin (Kanada, Avustralya, Amerika, İsveç) ortak noktaları vardır. Bu ortak noktalar, aynı politikayı izleme noktasında onları birleştirmektedir. Bu ortak noktalar şunlardır: 1. Endüstriyel açıdan oldukça gelişmiş ülkeler olmaları, 2. Uluslararası göçlerin yoğun olduğu ülkeler olmaları ve belli dönemlerde bu göçleri teşvik etmeleri, hatta göçün bu ülkelerin başlıca dinamiklerinden biri olması, 3. Her ne kadar kurucu olarak belli topluluklar ön planda olsa da, uluslar arası göçlerin etkisiyle etnik açıdan pek çok çeşitlilik barındırıyor olmaları, 4. Etnolojik ve sosyolojik açıdan bakıldığında, heterojen bir yapı arz ediyor olmalarından ötürü ortak kökenden öte, ortak kadere vurgu yapmaları, 5. Dünyanın öteki ülkelerine kıyasla sosyal refah seviyesinin oldukça yüksek olduğu ülkeler olmaları, 6. Sahip oldukları nüfustan daha fazlasını barındırabilecek, geniş bir toprak parçasına sahip olmaları, 7. Fiziki coğrafya açısından, dünyanın önemli bir kısmından yalıtılmış bir pozisyonda

olmaları ve uzun süre çekişme içerisinde oldukları komşularının olmaması (Anık 2012: 122). Çokkültürcü politika izleyen ülkelerin ortak bir payda da buluşuyor olmaları, bu bağlamda birçok özelliklerinin de benzeştiği anlamına gelebilir.

“Gelişmiş Batılı Ülkeler” kategorisinde değerlendirilen ve dünyadaki yasal göçlerin neredeyse yarısından fazlasını alan Avustralya, Kanada ve ABD, yüzyıllardır devam eden yoğun göçler nedeniyle, herhangi bir ulus-devletin sahip olduğu mana ve görünümde kültür, dil, din, yaşama biçimi türdeşliğini gerçekleştir(e)memişlerdir. Bu nedenden dolayı, dünyanın diğer ülkelerine oranla oldukça farklı toplumsal uyum ve istikrar politikaları izlemişlerdir (Vatandaş, 2002: XV). Diğer ülkelerinde kendi kültür, dil, din ve yaşama biçimine göre bir politika izlemeleri en uygunu olarak gözükmektedir.

İçinde bulunduğumuz çağda, demokratik ya da demokratikleşmekte olan toplumlar, kamu kurumlarının kültürel ve dezavantajlı azınlıkları tanıyıp tanımaması ve bunun nasıl daha iyi yapabileceği konusunda önemli tartışmalar yapmaktadır (Gutmann, 1994: 3). Çokkültürcülüğü kabule giden yol, aslında toplumsal bir ihtiyacın sonucunda ortaya çıkmıştır. Küreselleşme, göçler ve daha birçok nedenden dolayı farklı coğrafyalarda ve ülkelerde farklı etnik kökene, dile ve dine sahip insanlar aynı devlet çatısı altında yaşamak durumunda kalmışlardır. Bunların sonucunda geçmiş zamanlarda uygulanan politikalardan farklı olarak bu insanları bir arada tutacak politikaların üretilmesi gerçeğiyle yüzleşilmiştir.

Tarihte, azınlıkta kalan gruplara karşı, çokkültürcülük siyaset modeli uygulanmadan önce birçok farklı modele başvurulmuştur. Kültürel azınlıkların bazıları ya kitlesel sürgüne zorlanmış ya da soykırım yoluyla fiziksel olarak ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır. Bazıları çoğunluk olan kültürün dilini, dinini ve adetlerini benimsemeye zorlanmıştır. Diğer bazı örneklerse fiziki tecrit ve ekonomik ayrımcılığa tabi tutularak ve siyasi haklardan mahrum bırakılarak yabancı muamelesi görmüştür (Kymilcka, 1998: 27). Çokkültürcülük modeline kadar azınlıklara karşı uygulanmış modeller; Anglo Uyum modeli ve Eritme Potası (The Melting Pot)dır. İki modelin tarihsel süreçte geride kaldığı söylenebilir. İçinde bulunduğumuz çağda, azınlıklara ya da ayrılıkçı hareketlere

karşı demokratik yollarla mücadele etme yöntemleri salık verilmektedir. Bu demokratik yollar şöyle sıralanabilir: temel insan haklarına saygı gösterilmesi, federalizm, asimetrik yetki devri, çok-ulusluluk ve çokkültürcülük (Kalaycı, 2010: 15).

Anglo Uyum modeli, Batı ülkelerinde ortaya çıkan asimilasyon politikalarının Kanada, Avustralya ve ABD gibi göçmen ülkelerde ortaya çıkan versiyonudur. Bu politikanın temelini, göçmenlerin kendi kültürlerini unutmaları ve mevcut kültürel normları kabul etmeleri oluşturur (Vatandaş, 2002: 25; Şan ve Haşlak, 2012: 36). Anglo Uyum modelinde göçmenlerin Amerikan ailesinin bir üyesi olmaları için üç temel şartı kabul etmeleri gerekir; Birinci olarak İngilizceyi ulusal bir dil olarak kabul etmek. İkincisi, Amerikan kimliğiyle gurur duymak, üçüncü ise, Protestan etik diye kabul edilen yapıya göre yaşamaktır (Şan ve Haşlak, 2012: 39).

Eritme potası (Melting Pot), genellikle asimilasyonun Amerika şekli olarak bilinse de Vatandaş (2002), Şan ve Haşlak (2012) bunun böyle olmadığını, eritme potasının, gelmiş olan bütün göçmenlerin kültürlerinin bir kap içinde birlikte karışma aşaması olduğunu ifade ederler. Bu da daha çok “sebze çorbası” olarak yani her şeyin bir birine karıştığı karışık bir kültür aroması olduğu anlamına gelmektedir. 1970’lerden itibaren ABD’de eritme potası (melting pot) yerine, salata modeli (salad bowl) öne çıkmaya başlamıştır. Buna karşılık Kanada’da uygulanan politika ABD’deki eritme potasından farklı olarak etnik mozaik anlayışına dayanmaktadır. Bu yaklaşım sebze salatası olarak karşılık bulur, hiçbir tür kendi özelliğinden bir şey kaybetmez, kendi olarak oraya bir zenginlik katar.<sup>14</sup> Mozaik anlayışı, etnik kültürlerin kendi bütünlüğünü koruması esasına dayanır ancak, bunun sadece Kanada da çoğunluğu barındıran Anglofon ve Frankofon uluslar için geçerli olduğu söylenebilir. Bu da çokkültürlü değil de daha çok çift kültürlü bir politikaymış gibi durur. Eritme potası ve Asimilasyondan farklı olarak, çokkültürcü toplumda farklılığa yer verilmesi gerçek eşitliğin özü olarak ifade edilebilir.

Doytcehava çokkültürcülük öncesi uygulanmış olan politikaların iki başlık altında toplanabileceğini ifade eder. 19. yüzyıl sonları 20. yüzyıl başlarının özelliği olan

---

<sup>14</sup>Kendinden önceki birçok teoriden daha olumluymuş gibi dursa da “salata modeli” de birçok eleştiriye tabii tutulmuştur. Özellikle salataya konacak malzemelere ve ne kadar olacağına kimin karar vereceği, yöneltilen önemli eleştirilerdendir.

asimilasyon ve daha sonra ortaya çıkan yurttaşlıkla ilgili bir toplumsal hareketlilik yaratan *etnik bir yenilenme'dir* (Doytceheva, 2009: 27). Kültürel çeşitliliğe dair uygulanan politikalar farklılık arz ettiği gibi aynı adla anılan politikalar da bölgeden bölgeye, ülkeden ülkeye farklılık arz etmektedir. ABD'de uygulanan eritme potasının Avrupa kıtasındaki asimilasyondan farklı olduğunu söylemek mümkündür. ABD tarihi ve uygulamaları dikkate alındığında bu farklılıklar anlaşılabilir.

Çokkültürlülüğe neden olan farklılıkların tartışılıyor olması, onların tanımlanmasından uzaklaşıp tanınmıyor hale gelmesi, yeni kimliklerin tanınması sorunu olarak karşımıza çıkmaktadır (Anık, 2012a: 84). Bu sorun sadece göç alan gelişmiş batılı ülkeler değil, birçok doğulu ülkeyi de kapsayan bir sorun haline dönüşmüştür. Çokkültürlülüğün merkezini oluşturan Batı'nın dışında kalan birçok ülke de batıdakinin aynısı olmasa da farklı şekillerde çokkültürlülük sorunuyla karşı karşıya kalmışlardır.

Bu bağlamda, çokkültürlü bir toplum, çatışan iki taleple yüzleşmek durumunda kalmıştır. Bir taraftan vatandaşları arasında güçlü bir birliktelik ve ortak aidiyet duygusu yaratması gerekmiş diğer yandan çeşitliliğin taleplerini dikkate alma gereği duymuştur. Çokkültürcü bir toplum, bunların ikisini de adil bir şekilde uzlaştırmak durumunda kalır. Aksi halde herkesi bağlayan kararlar alıp uygulayacak ve çatışmaları düzenleyip çözümleyebilecek birleşmiş bir topluluk gibi davranamaz (Çelik, 2008: 322). Kültürel farklılıklar konusunda da Batı için iki seçenek bulunmaktadır: Birinci olarak; “medeniyetler çatışması” tezi örneğinde olduğu gibi kültürel farklılıklar bir çatışma nedeni olarak sayılacak ve bunlara karşı sürekli teyakkuz halinde olunacaktır. İkinci olarak da ulus ve medeniyet bilincini canlı tutmak için toplumsal gerilimi artırmak pahasına öne sürülen ve uzun vadede Batı'nın çıkarlarının da aleyhine olan bu tür yapay söylemler bir tarafa bırakılacak ve gerçek bir toplumsal uzlaşının ve bütünleşmenin önü açılacaktır (Anık, 2012a: 270).

Çokkültürlü bir toplumla ilk defa yakın zamanda karşılaşılmamıştır (Vatandaş, 2001: 345; Vatandaş, 2002: XV; Anık, 2012a: 79; Hazır, 2012; Modood, 2014: 18). Eski zaman devletleri de birden çok kültürü içinde barındırmıştır. Bu durum, o zaman dilimi içinde çok fazla göze batmamış ve/veya çokkültürlü bir siyaset çok dillendirilmemiştir.

Modern dönemde çokkültürcülük siyasetinin gündeme gelmesinde farklı nedenler bulunmaktadır. İlki; çağdaş çokkültürlü toplumlarda geçmiştekinin aksine hakların talepleri mevcuttur. İkincisi, insanların yalnızca ekonomik ve siyasi baskıya değil; kültürel baskıya maruz kalabilecekleri, sosyal adalet kavramının yalnızca ekonomik değil kültürel hakları ve refahı da kapsamaya gerektiği anlaşılmıştır. Üçüncü olarak, ekonomik ve kültürel küreselleşme çağdaş çokkültürlü toplumları birbirine bağlamıştır. Bundan dolayı hiçbir toplum kültürel olarak diğerlerinden yalıtılmış ve kendine yeterli olamaz. Dördüncüsü, çağdaş çokkültürlü toplumlar ulus-devletlerden sonra ortaya çıkmıştır. Ulus devlet uzun bir geçmişe sahip toplulukları parçalayarak, “özgürleştirdiği” bireyleri merkezi bir otorite etrafında birleştirmeye çalışmıştır. Kendi temelleri için kültürel ve sosyal homojenliğe gereksinim duyduğundan, yüzyıllar boyunca geniş toplumu bu yönde biçimlendirmeye çalışmıştır. Bu yüzden birlik ile homojenlik, eşitlik ile tek tiplik, aynı şeylermiş gibi görünmeye başlanmıştır (Parekh, 2002: 9-11).

Geçmişte yaşanmış çoğulculuk tipleri, ya demokrasi öncesiydi ya da demokratik değildi. Kurumsal bir değişim kavramı olarak çokkültürlülüğün en azından ortaya çıkışında demokratik toplumlara özgü olması bakımından özgünlüğünü savunmak mümkündür (Doytcheva, 2009: 17). Kimlik iddiaları ve kültürel tanınmaya dair düşüncelerin yaygınlaşmasında, demokratik prensiplerin, dünyada yaygınlaşması ve özellikle batı toplumlarında eşitlik prensibinin yerleşmesinin, etkili olduğu söylenebilir (Doytcheva, 2009: 17). Modern öncesi dönemlerde “kimlik”ten ve “tanınmak”tan söz edilmiyordu, çünkü bu kavramlar, sorun olmaktan uzaktı ve bu adlar altında konulaştırılmalarına bile gerek duyulmuyordu (Taylor, 1994: 35).

Hem geçmiş zamanlar için hem de günümüzde farklı grupların sorunsuz bir şekilde, bir devlet çatısı altında yaşayabilmesine dair birçok teori ortaya atılmıştır. Azınlıkta kalan gruplar üzerinde çoğunluğun tahakkümüne siyasal sistem tarafından izin verilmemesi üzerine temellendirilmiş olan kültürel çeşitliliğin siyasallaştırılmış formu çokkültürcülük olarak kavramsallaştırılmıştır. Çokkültürcülük endeksli geleneksel siyaset kuramı kabaca iki düşünce akımının etkisindedir (Joppke, 2001): Parekh’in ifadesiyle birincisi, doğacılar (J.S.Mill, Hegel, Hobbs, Locke, Bentham), ikincisi ise,



kültürcüler ya da çoğulculardır (Vico, Montesquieu, Herder, Alman Romantikleri). Doğacılar insan doğasının değişmez olduğunu ve insan doğasının hangi yaşam tarzının en iyisi olduğunu gösterebileceğini savunurlar. Kültürcüler ise, doğacılar tepki olarak ortaya çıkmış ve insanın kültürle beraber oluştuğunu, kültürden kültüre değiştiğini ifade etmişlerdir (Parekh, 2002: 13).

Birinci grup, günümüzde, Jhon Rawls, Joseph Raz, Will Kymlicka, F.A. Hayek, Robert Nozick, Ronald Dworkin gibi düşünürler tarafından temsil edilen liberal model; ikincisi ise, Charles Taylor, Michael Walzer, Alasdair C. MacIntyre, Michael Sandel, Isaiah Berlin ve Michael Oakeshott tarafından temsil edilen cemaatçi (komüniteryen) modeldir (Gray, 2000: 8; Şan, 2006: 308; Anık, 2012a: 9,93; Erincik, 2011: 173). Tartışmanın odağında olan isimlerden Taylor, “L ekibi” (Liberal) ve “C ekibi” (Communitarian) şeklinde bir ayrıma gitmiştir. Ona göre, birinci grup Rawls, Dworkin, Nagel ve Scanlon’dan; ikinci grup Sandel, MacIntyre ve Walzer’den oluşmaktadır (Taylor, 2006: 77). Bu bağlamda, çokkültürcülük maksatlı yapılan tartışmaların kabaca liberaller ve cemaatçiler olmak üzere iki büyük gruba ayrıldığı söylenebilir (İrem, 2004: 21; Baumann, 2006: 143; Hazır, 2012: 3). Bunların dışında bu iki gruptan sayılamayacak üçüncü bir grup olarak Diyalogcuları saymak mümkündür.

#### **2.1.1.1. Çokkültürcülük Yaklaşımları**

Çokkültürcülük politikası ekseninde tek tip bir politikadan söz etmek mümkün değildir. Yukarıda aktarıldığı üzere çokkültürcülük politikaları, ülkeden ülkeye, bölgeden bölgeye değişiklik gösterdiği gibi, iki ana grup teorisyenlerinin yaklaşımlarında da farklılık bulunmaktadır.<sup>15</sup> Hatta aynı grup içerisinde sayılabilecek düşünürleri bile aynı kalıba koymak zordur. Çokkültürcülük çerçevesinde fikir üreten iki ana akımdan liberaller “yükümsüz ben” (unencumbered self) yanlısı tavır takınıp bireyi merkeze koyarken, cemaatçiler bireyin kültürden bağımsız olamayacağını ileri sürerek kültürcü bir tavır takınmışlardır. Liberalleri birey merkezli davranmaya iten neden olarak, Ortaçağın bireyi ikinci plana iten yaklaşımları gösterilebilir. Bu nedenle liberallerin grup haklarına olumsuz bakışlarının nedeninin ontolojik olduğu söylenebilir.

---

<sup>15</sup>Liberal siyaset teorisindeki temel bölünme liberaller ve libertenyenlerdir. Bkz. Taylor, (2006: 78).

## **Liberaller**

Aslı Latince olan liberalizm, İspanyolcadan türemiş bir kelimedir. İspanyolcadan İngilizceye geçmiş ve ilk defa 19. yüzyılın başlarında siyasi terminolojiye girmiştir. Kavram ilk zamanlarda İngiltere kaynaklı olmayan politikaları ifade etmek için kötileyici-suçlayıcı maksatlı kullanılmışsa da zamanla sık kullanılmaya başlayan kavram, 19. yüzyılın ortalarından itibaren siyasi terminolojiye iyice yerleşerek, “*laissez faire, laissez passer*” (bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler) ifadesinin yerini almış ve düşünce özgürlüğü, ifade hürriyeti, basın özgürlüğü ve serbest ticaret savunucularının etiketi haline gelmiştir (Yayla, 2011: 23-24).

Liberalizmin en temel taahhüdü, “birey olarak yurttaşlar özgür ve eşittir” dir (Kymlicka, 1998: 71). Liberal bakış açısındaki “kendi” anlayışına göre, birey toplumsal uygulamalara katılım konusunda özgürdür ve bu uygulamaların gereksizliğine karar verirse, bunları yerine getirmeyebilir (Kymlicka, 2006b: 225). Liberal bakış açısının evrensel unsurlar içerdiği ve insan doğasının benzerliğine vurgu yaptığı, ortak bir iyinin varlığından yola çıktığı söylenebilir. Bu bağlamda liberaller, bireyin yaşam, özgürlük, konuşma ve inanma hakkını temel hak olarak görürler ve bu haklar noktasında her bireyin eşit haklara sahip olduğunu devlet karşısında bireyin bu şekilde dikkate alınması gerektiğini savunurlar.

Gray, liberalizmin kökenini, Avrupa’da 16. yüzyılda başlamış olan bir hoşgörü projesinin son ürünleri olarak görür. Hoşgörünün liberalizmle başlamadığı, Antik İskenderiye, Budacı Hindistan, Romalılar, Mağribiler ve Osmanlılar hakimiyeti altında farklı inanışların uzun dönem yaşamış olmasından anlaşılmaktadır. Ancak, bunların hoşgörülerinin temelinde ortak inanç anlayışı mevcuttur. Liberalizm ortak inançlara dayanmayan liberal bir miras olarak vardır (Gray, 2000: 7,8).

Tarih boyunca savunulan liberalizmi pratikte ikiye ayırmak mümkündür: Birincisi, J.Locke ve I. Kant’ın savunduğu görüştür ki, bu ideal bir yaşam biçimi arayışıdır. Liberalizmin ikinci şekli ise çeşitliliklerin arasında barış koşullarının aranmasıdır. Bu

görüş de D. Hume ve T. Hobbes gibi düşünürler tarafından savunulmuştur (Bağlı ve Özensel, 2013: 58). Liberalleri ve Cemaatçileri (kominiteryenleri) de kendi içlerinde birbirlerinden ayırmak mümkündür. Her iki grup da kendi içlerinde ayrışabilmektedirler. Liberalleri sol ve sağ diye ayırabilirken, kominiteryenleri cumhuriyetçi ve demokrat diye ayırabilmek mümkündür (Anık, 2012a).

Kymlicka'ya göre, liberalizmin yükselişini açıklamanın bildik iki yolu vardır. Liberalizm, Dinler Savaşına tek alternatifin hoşgörü olduğunu kabul etme temelinde yükselmiştir. Protestanlar ve Katolikler arasındaki birbiri ardına patlak veren kanlı savaşların ardından, hem Protestanlar hem de Katolikler devletin tek bir inanca ortak bir bağlılık varsaymaması ya da dayatmaması gerektiğini ve siyasal rejimin tek istikrarlı zeminin devletle kiliseyi ayırmak olduğunu kabul etmişlerdir. Liberalizmin bu ilkeyi dinler âleminin dışına çıkarıp, hayatın anlam ve amacına ilişkin çelişen inançlarına rağmen yurttaşların din dışı sosyal hayat alanlarını genişletmiştir. Liberal bir devlet, içinde çıkan çelişkileri çözmekten çok, yurttaşların kendi ayrı iyi kavrayışlarına göre yaşayabilecekleri “tarafsız” bir çerçeve sağlar. Bu görüşe göre, liberalizm modern toplumların kaçınılmaz çoğulculuğu ve çeşitliliğine verilebilecek tek insani yanıtıdır (Kymlicka, 1998: 13).

Ancak, Hollanda özelinde tartışılan çokkültürcürlük tartışmalarında öne çıkan isimlerden biri olan Scheffer'e göre, özellikle göçmenlerle birlikte gündeme gelen farklılık, Hollanda'nın geçmişte yaşamış olduğu dini gruplar arasındaki farklılaşmalara benzememektedir. Geçmişte yaşanan dini gruplaşmalarla şimdiki gruplaşmalar arasında iki önemli farkın olduğunu iddia eder. Geçmişte dini farklılık yaşayan Hollanda halkı, ortak bir dil, tarih ve anayasaya sahiptir. Diğer bir nokta Hıristiyanlığın üstlendiği roldür. Göçmenlerin özellikle Müslüman olmaları Hıristiyanlığın üstleneceği rolün ortadan kalkmasına neden olmaktadır.<sup>16</sup> Bu nedenlerden dolayı, Hollanda toplumu geçmiştekinden farklı olarak çeşitli etnik ve kültürel gruplarla ortak bir buluşma zeminine sahip değildir (Canatan, 2001: 323). Bu maksatla, Kymlicka'nın liberalizmin dinler savaşında ortaya koyduğu performansı yeni çeşitlikte de sergileyeceği yönündeki

---

<sup>16</sup>Scheffer, İslam'ın modernleşmeye müsait bir din olmadığını savunur.

argümanı Scheffer tarafından kabul edilmemiştir. Ona göre, üzerinde temellendirildikleri kültürel yapı birbirinden farklılık arz etmektedir.

Liberal demokrasi, kısmen feodalizmin bireylerin siyasal haklarını ve ekonomik imkânlarını, ait oldukları gruba göre tanımlamasına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır (Kymlicka, 1998: 71; Hazır, 2012: 4). Bu nedenle grup merkezli ifade edilen kültürel kimlikler, özellikle klasik liberalizmde kendilerine yer bulamazlar. Orta Çağın baskıcı yaklaşımlarına bir tepki olarak ortaya çıkan liberalizm, kominiteryenların en çok eleştirdikleri “yükümsüz ben”i grup farkına dayalı baskıcı rejimin yıkılmaz zaferi olarak savunurlar.

Kültürel çeşitliliğin tanınmasında küreselleşmenin, ulus-ötesi kurumların (Birleşmiş Milletler, Avrupa Konseyi, Avrupa Birliği) artan rolü, insan haklarına dair düzenlemelerin son zamanlarda daha dikkate değer hale gelmesinin etkili olduğu söylenebilir. Elbette ki siyasi bir ideoloji olan liberalizm bu işin devlet politikası olmasına katkı sağlamıştır. Alanyazına bakıldığında çokkültürcülüğe teorik zemin hazırlayan düşünürlerin çıkış noktalarının liberal teoriyle paralellik arz ettiği görülecektir (Hazır, 2012: 4; Modood, 2014: 20, 22). Yakın zamanlı kültürel çeşitlilik gerçeğinin ve bu maksatlı oluşturulan politikaların liberalizmi kabul eden Batı merkezli olmaları şaşırtıcı olmasa gerektir. Ancak, bu durum, çokkültürcülüğün liberalizmden ibaret olduğu, liberalizmin bir uzantısı olduğu şeklinde anlaşılmalıdır (Modood, 2014: 20). Modood’a göre, çokkültürcülük “liberal eşitlikçiliğin bir çocuğudur ve her çocuk gibi o da ebeveynlerinin birebir kopyası olmaktan uzaktır” (Modood, 2014: 22).

Kültürel çeşitlilik nedeniyle azınlıkta olan grupların korunması maksatlı devlet politikası üretilmesi, azınlıkta olan grupların kültürlerinin devamı için olmazsa olmazlardandır. Özellikle göçmen ülkelerinde 1970’lerden itibaren çokkültürcülüğün bir devlet politikası olmasında bireysel özgürlükçü liberal teorilerin katkısı kaçınılmazdır (Bağlı ve Özensel, 2013: 52). Temel olarak çokkültürcülük olarak isimlendirilen kültürel çoğulculuk anlayışı, özünde liberalizmin siyasal ve toplumsal yapıyı çoğulculuk çerçevesinde yeniden tasarlamasını içeren bir siyasî akım olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda, çokkültürcülük kavramı, farklı kültürel kökenlere sahip yurttaşların liberal

eşitlik ve özgürlük çerçevesinde bir arada yaşamalarında herhangi bir sorunun yaşanmayacağı yeni bir toplumsal ve siyasal düzeni işaret etmektedir (Erdoğan, 1998: 195). Çokkültürcülük; tek başına farklı kimliklerin varlığıyla alakalı değildir. Aynı zamanda, ait oldukları kültürden beslenen insanların; dünyayı anlamada, bireysel ve toplumsal hayatlarını sürdürmede, dayandıkları gelenek, görenekler, inanç sistemleri ve pratiklerle de yakından alakalıdır (Erdoğan, 1998: 195).

Bir Hıristiyan Batı ideolojisi olarak kabul edilen liberal rejimler,<sup>17</sup> modern çoğulculuk sorununa çözüm olarak görülmüşlerdir. Ancak, liberal rejimlerin ortaya çıktığı ilk modern toplumların çok fazla çeşitlilik arz ettikleri söylenemez. Geç modern toplumlardan pek azı, tabii eğer varsa, kendi değerlerinde ve inanışlarında böyle bir uzlaşma sergilemiştir. Bunlar, sadece birbirlerinden büyük oranda farklılaşmakla kalmazlar; aynı zamanda bunların çoğu birkaç yaşam biçimini barındırır, farklı iyiliklere ve erdemlere saygı duyarlar (Gray, 2000: 9). Kültürel çeşitliğe bir çözüm olarak sunulan liberalizmin amacına ulaşip ulaşamadığı tartışma konusudur. Yaşanan tecrübeler “yükümsüz ben” merkezli olan klasik liberalizmin, içinde bulunduğumuz zaman diliminde çeşitlilikler karşısında, kendi içinde ayrışmalara neden olmuştur.

Her ne kadar son dönem çokkültürcülüğün devlet politikasına katkısı olarak liberalizm savunulsa da Parekh, liberalizm için, “belirli bir insan, toplum ve dünya görüşüne sahip, belli bir yaşam tarzını ve bu yaşam tarzının gelişmesini savunan içerikte bir öğretilerdir. Bu şekliyle belirli bir kültürel perspektifi temsil eder ve diğer kültürleri veya onların kendisiyle olan ilişkilerini kuramsallaştıracak kadar geniş ve tarafsız bir çerçeve sağlayamaz” demektedir (Parekh, 2002: 17-18). Avrupa merkezci bir görüntü çizen liberalizmin tersine bütün kültürlerin kendi içinde değerli olduğu anlayışını savunarak “değer-çoğulculuğu” teorisini geliştiren Gray; günümüz liberal Ortodoksluğunun rakip çatışmaların üzerinde durmadığını, toplumda tek bir yaşam biçiminin hâkim olduğunu ifade eder. Bunun yerine geç modern toplumlara özel, seçim, şans ya da kader yoluyla birçok yaşam biçiminin bir arada var olabileceği bir yaklaşım olan değer-çoğulculuğunu savunur (Gray, 2000: 17). Ortodoks bir anlayışa saplandığı kabul edilen liberalizmin

---

<sup>17</sup>Liberal düşüncenin doğmasında rol oynayan etkenler arasında Hıristiyanlık, sömürgecilik ve ulus-devlet kabul edilmektedir. Jhon Locke, Baron de Montesquieu ve Alexis de Tocqueville gibi bazı ilk liberallere göre liberalizm, Hıristiyanlığın laik bir ifadesidir (Parekh, 2002: 43).

Batı merkezli bir tavır sergilemesi neticesinde, dünyanın şuan ki sıkıntılarına çözüm olamayacağı iddia edilmektedir (Hazır, 2012: 4).

İkinci dünya savaşından önce kültürel azınlıkları korumak ve hâkim kültür ile azınlık kültürü arasındaki çatışmaları düzenlemek maksatlı çeşitli yöntemler uygulanmıştır. Örneğin Almanya; Polonya devletinin ülkedeki Alman kökenlilere verdiği haklar ölçüsünde kendi ülkesindeki Polonyalılara haklar veriyordu. Daha sonraki zamanlarda çok sayıda liberal, “insan hakları”na yapılacak yeni bir vurgunun azınlık çatışmalarını çözeceğini düşünüyordu (Kymlicka, 1998: 26). Bu görüşe göre, demokratik haklar ve kurumlar bir kere yerleşir ve tüm yurttaşların kullanımına sunulursa insanlar artık etnik bağlılıklar temelinde harekete geçmeyeceklerdir. Bu yöntem, çokkültürcülüğün bir devlet politikası olarak uygulanmasının çokta gerekli olmadığı şeklinde düşünenlerin savundukları yaklaşımdır. Klasik liberalizmin Fransa ayağını temsilen kullanılan “Yahudilerden millet olarak her şey esirgenmeli, Yahudilere birey olarak her şey verilmelidir” cümlesi, bu yaklaşımın sloganı haline gelmiştir.<sup>18</sup>

Günümüze kadarki macerasında, liberalizme farklı şekilde katkıda bulunanlar olmuştur. Liberalizmin öncülüğünü yapanlar arasında Jhon Locke, Immanuel Kant, Benjamin Constant, Wilhem von Humbolt, Jhon Stuart Mill, T. H. Green, L. T. Hobhouse sayılabilir. Modern sosyal teori içerisinde ise savaş sonrası dönemden Isaiah Berlin, H. L. A. Hart, Jhon Rawls ve Ronald Dworkin’i saymak mümkündür (Kymlicka, 1998: 13).

### **Jhon Rawls**

Özellikle Jhon Rawls tarafından temsil edilen ‘siyasi liberalizm’, iyiye dair farklı anlayışlara sahip insanlar tarafından kabul edilebilecek bir adalet kuramı önermektedir. Rawls, çokkültürcülük başlığı adı altında herhangi bir eser kaleme almış olmasa da çokkültürcülük yaklaşımının liberal kanadında bulunan önemli bir isim olarak kabul edilir. Yirmi yıllık bir çalışmanın ürünü olan *Bir Adalet Kuramı* adlı eseri, onun çoğulculuk sorununa ilişkin ilk sistematik girişimi olarak kabul edilir. Rawls’a göre,

---

<sup>18</sup>Bu sözü ilk olarak 1791 yılında Fransız Yasama Meclisinde Yahudi özgürleşmesi üzerine bir tartışmada meclis üyelerinden Clermont Tonnerre özgürlükten yana tavır aldığı bir konuşmasında dile getirmiştir.

“demokratik toplumların politik kültürlerinin temelinde insanların özgür ve eşit olduğu fikri ile toplumun bu insanlar arasında gönüllü bir iş birliği sistemi olduğu fikri vardır” (Parekh, 2002: 106). Rawls, çoğulculuk gerçeği karşısında politik liberalizm veya politik adalet kavramını öne sürer ve bunun kapsayıcı olacağını düşünür (Parekh, 2002: 107).

Rawls’un adalet teorisi, iki ana prensibe dayanmaktadır: İlki eşit, sivil ve siyasi hak nosyonuna, ikincisi ise toplumsal ve ekonomik hakların eşitliği fikrine dayanır. Bu nedenle Rawls’un grup haklarını değil daha çok bireysel liberalizmi savunduğu söylenebilir. Rawls’ın teorisi, büyük oranda doğrunun (right) iyi (good) karşısında önceliği varsayımı üzerine kuruludur (Zelyüt Hünler, 1997: 27). Ona göre, adeleti belirleyenler, orijinal pozisyonda olan eşit, özgür kadınlar ve erkeklerdir (Kocaoğlu, 2014: 31-36). Onlar, özgür, eşit, otonom; eşit ölçüde bilgisiz ve rasyonel kişilerdir (Zelyüt Hünler, 1997: 38). Kendi teorisini adalet teorisiyle temellendiren Rawls, konuyla alakalı “Bazı insanların, diğer bazılarının özgürlüğünü kaybetmesi pahasına ‘daha iyi’ olanı paylaşması asla kabul edilemez. Adalet anlayışı, birkaç kişinin, çoğunluğun mutluluğu adına feda edilmesine izin vermez. Dolayısıyla, adil bir toplumda, eşitliğe dayalı özgürlükler temel alınır ve bunlar toplumsal ilgilerin veya siyasi pazarlıkların konusu yapılamaz. Yanlış bir teoriye rıza göstermemizin tek şartı, daha iyisine sahip olmamak, adaletsizliğe boyun eğmemizin tek mazereti ise daha büyük bir adaletsizlikten kaçınmak olabilir” der (Rawls, 2005: 4).

Daniels’e göre, Rawls’un bir adalet teorisi geliştirmedeki amacı üç noktada toplanabilir; birincisi, zamanımızın egemen ahlak ve siyasal görüşlerinin esasını oluşturacak adalet ilkeleri ortaya atmaktır. İkincisi, bu ilkelerin bütün insanların adil olarak kabul ettikleri bir seçim sonucunda ortaya çıktığını göstermektir. Üçüncüsü ise, bu ilkelerin işleyebilir bir sosyal düzeni tanımladığını göstermeye çalışmaktır (Haşlak, 2002: 81).

Rawls’un, politik liberalizmin adil bir yönetim için sağlam temeller sağladığına dair üç iddiası vardır: Birincisi, toplumun birinci erdemi olan ve üzerinde anlaşma sağlamlarının politik istikrarın ön koşulu olan şey adalettir. İkincisi, önerdiği iki adalet kavramı, insanların özgürlüğü ve eşitliği toplumun gönüllü bir iş birliği sistemiyle uyumludur.

Üçüncüsü, ilkeler müstakildir ve kapsamlı bir liberalizm gerektirmezler (Parekh, 2002: 109). Rawls teorisini ilk olarak *Bir Adalet Kuramı (1971)* adlı, daha sonra bu esere dair yöneltilen katkılar ve eleştirileri dikkate alarak adalet teorisini gözden geçirdiği *Politik (Siyasi) Liberalizm (1993)* adlı eserler üzerinden açıklamıştır. Rawls'ın fikirlerini *Bir Adalet Kuramı*'na göre azda olsa değiştirdiği *Siyasi Liberalizm*'de, yoğunlaştığı asıl şey, demokrasilerdeki çoğulculuk sorunudur. Ona göre, bu çoğulculuğun birlikte yaşayabilmesini sağlayacak ortak payda, siyasal liberalizmdir. Farklı inanç ve düşüncelere sahip insanların birlikte yaşayabilmesinin yolu kamusal akılla (public reason) mümkündür. Rawls'ın eserlerinde ortaya çıkan özne makul ve rasyonel siyasal bir öznedir ve tam özerk siyasal özne, hem bireysel hem de siyasal özgürlüklere sahiptir (Kocaoğlu, 2014: 93-113).

Rawls'ın ortaya koymuş olduğu yaklaşım tamamen demokratik bir toplum için geçerlidir. Demokratik olmayan bir toplumun özgür ve eşit olması onun için söz konusu değildir. Bu nedenle, Rawls, demokratik toplumun “temellerini” reddeden herkesi dışlar (Parekh, 2002: 112; Hazır, 2012: 10). Ona göre, anayasal demokratik devlet adil devlettir. Kuzey Amerika ve Batı Avrupa devletleri gibi anayasasında temel medeni ve siyasal hakları güvence altına almış olan devletler “mükemmel” adil devletlerdir (Kalaycı, 2010: 15-16). Buna karşılık Tok, liberal bir yaşam biçimi ve kimlik seçen bir bireyin özgürlüğüne nasıl saygı gösteriyorsak, liberal olmayan bir yaşam biçimi ve kimlik seçen bir bireyin bunu yapma özgürlüğüne de saygı duymamız gerektiğini ifade etmiştir. Bu savın nedeni, seçimi yapan bireyin bireysel özerkliğine saygı duymamız gerekliliğidir (Tok, 2003: 14-15).

Rawls'ın ortaya koyduğu teori, komüniteryenler tarafından ağır eleştiriler almıştır. Rawls'ın ortaya koyduğu orijinal pozisyondaki öznesi, komüniteryenlere göre, toplum karşısında öncelikli olan tarih öncesi bir varlıktır. Sandel'e göre, Rawls'ın öznesi yükümlülüklerden bağımsızdır ve onun için önemli olan seçtiği amaçlar değil, bu amaçları seçme kapasitesidir (Sandel, 2006: 211-215). Ancak, komüniteryenlerin Rawls'ın öznesinin sorumsuzluğuna dair vurgusuna karşın, Rawls orijinal pozisyondaki bireylere ödevler ve sorumluluklar yükleyerek onları kamusal hayatla ilişkilendirir (Kocaoğlu, 2014: 41). Rawls'ın adaleti, bireylerin en erdemi olmaktan öte toplumsal boyuta sahiptir



ancak, bu durum bireyin kendi rasyonel planlarını gerçekleştirmesine engel değildir (Kocaoğlu, 2014: 68).

Parekh, çağdaş liberal temsilciler arasında Rawls'un teorisinin Kymlicka'nın teorisinden daha hoşgörülü olduğunu iddia eder. Ancak, onunda birçok liberal gibi kültürel değil ahlaki çoğulculuktan yana olduğunu ve yerliler, ulusal azınlıklar, ulus altı gruplar ve göçmenler gibi dezavantajlı grupların kültürel ülkülerini çokta dikkate almadığını ifade eder (Parekh, 2002). Bu nedenle her ne kadar çoğulcu bir yaklaşıma sahipmiş gibi görünse de Rawls'un da kendinden önceki birçok düşünür gibi liberalizmi mutlaklaştırdığı söylenebilir. Bu nedenle Rawls'un teorisinin hiçbir özgünlüğünün olmadığı ve klasik Batının ahlak ve adalet ilkelerinin devamı olduğu ileri sürülmektedir (Hazır, 2012: 8).

Bir Ortodoks liberalizmin<sup>19</sup> yanı sıra son dönem çoğulculuk yaklaşımlarına karşı farklı politika üretilmesi gerektiğine inanan liberaller de vardır. Liberalizmin Ortaçağın baskıcı grup farkına bir tepki olarak doğmasından ötürü Kymlicka, buradan yola çıkarak liberallerin ulusal ve etnik azınlıkların grup farkına dayalı hak taleplerinin nasıl kabul edilebileceğini sorar. Kymlicka, bu türden sorular ve aynı ülkede birlikte yaşamaya, birlikte yaşama iradesi geliştirmeye dair farklı teoriler ortaya atmıştır. Kanada Quebec'li olan Kymlicka'nın liberalizm içerisinde kalıp grup haklarının da savunulabileceği yaklaşımını öne sürerek klasik liberalizmden farklı bir yerde konumlandığı söylenebilir.

### **Will Kymlicka**

Kymlicka, her ne kadar Rawls'dan farklı fikirler ortaya atsa da genel hatlarıyla onun çizdiği kuramsal çerçevede hareket etmiştir (Modood, 2014: 41). Kymlicka, klasik liberalizmin birey merkezli "insan hakları" vurgusunun birçok konuda çözüm olamadığını savunmuştur (Somersan, 2001: 39). Özellikle bir göçmen ülkesi olan Kanada deneyiminin yalnızca evrensel insan haklarını korumanın yeterli olmadığını gösterdiğini savunmuştur. Kymlicka: "Bu ülkede, anayasa ve yasalar belli cemaatlerin

---

<sup>19</sup>"Bu son dönem Ortodoksluğuna göre, liberal devlet meşru olabilecek tek siyasi örgütlenme biçimidir. Günümüz liberal düşüncesinde bu iddia, liberal devletin, insan haklarını korumakla meşruluk kazanacağı iddiasıyla birleştirilmektedir." (Gray, 2000: 19).

üyeleri olarak bireylere tanınan öteki hakları da güvence altına alır. Hem evrensel hem de cemaat haklarının düzenlenmesi bizim anayasamızı eşsiz kılar ve Kanadalıların farklılığı tanımada eşitliğe verdiği değeri yansıtır. Cemaat haklarının bireysel haklarla birlikte mevcut olması tam da Kanada'ya özgü olan şeydir” der (Kymlicka, 1998: 61).

Özünde liberal olup, ortaya çıkan yeni problemlere karşı farklı çözüm önerileri sunan Kymlicka'nın çokkültürlülüğe dair görüşlerini ifade ettiği “Çokkültürlü Yurttaşlık” kitabının alt başlığından da- “azınlık haklarının bir liberal teorisi”- anlaşılacağı üzere Kymlicka'nın çokkültürlülüğe dair argümanlarının tamamen liberal gelenek içinde yer aldığını söylemek mümkündür. Kendisi de bunu, kitabın Türkçe önsözünde ifade etmiştir. Kymlicka, insan hakları ile azınlık haklarının yan yana durabileceğini, azınlık haklarının, bireysel özgürlükten, demokrasiden ve toplumsal adaletten farklı bir şey olmadığını ifade eder (Somersan, 2001: 39).

Kymlicka, “liberal” kelimesinin dünyanın farklı yerlerinde farklı yan anlamları olabileceğini vurgular ve kendi liberal tanımının tam karşılığı olan İtalyanca *Progressistas* tanımını kabul eder. *Progressistas*: “Sekülerizm, demokratikleşme, fırsat eşitliği; kadınların, etnik ve dinsel azınlıkların, dezavantajlı ve baskıya uğrayan diğer grupların sivil haklarının korunmasından yana, bir türlü ılımlı sol yaklaşımı temsil eder” (Kymlicka, 1998: 15). Kitabının amacını: “Liberal bir azınlık hakları teorisi azınlık haklarının nasıl insan hakları ile yan yana var olduğunu ve azınlık haklarının nasıl bireyin özgürlüğü, demokrasi ve sosyal adalet ilkeleriyle sınırlandırıldığını açıklamalıdır” diye belirten Kymlicka, sorunlara hakkaniyetli bir çözüm bulmak için, “geleneksel insan hakları ilkelerine bir azınlık hakları teorisi eklememiz gerekir” demektedir. Geleneksel insan haklarına azınlık hakları teorisi eklenmesi gerektiğine ise şöyle açıklık getirmektedir: “Çokkültürlü bir devlette kapsayıcı bir adalet teorisi hem grup üyelikleri göz önüne alınmaksızın bireylere tanınmış evrensel hakları; hem de belli grup farkına dayalı hakları ya da azınlık kültürleri için ‘özel statüleri’ içerecektir” (Kymlicka, 1998: 31-32) .

Kymlicka, kültürel çeşitliliğe dair iki tür biçimden söz eder. Bunlardan birincisi, kültürel çeşitliliğin, toprak esasına göre yoğunlaşmış kendini yönetebilen kültürlerin

daha büyük bir devlet bünyesine girmesinden kaynaklandığı durumdur ki (kendi ülkeleri işgal olmuş kendi ülkelerinde azınlık durumuna düşmüş uluslar) “çokuluslu” devletler olarak adlandırılmıştır. İkincisi, kültürel çeşitliliğin, bireysel ve ailesel göçlerden kaynaklandığı “çoketniklikli” durumdur. Birinci grup, genel olarak kendilerini çoğunluk kültürü yanında ayrı toplumlar olarak korumak isterler ve ayrı toplumlar olarak varlıklarını sürdürmelerini sağlamak üzere çeşitli özerklik ya da özyönetim biçimleri talep ederler (Kymlicka, 1998; Somersan, 2001: 39).

Kymlicka, kültürel çeşitliliği oluşturan “çokuluslu” durumdaki “ulus”u kendi terminolojisi çerçevesinde yorumlar (Modood, 2014: 54). Ulus, “Belirli bir toprak parçası ya da yurttta yaşayan, ayrı bir ortak dili ve kültürü olan, az ya da çok kurumsal olarak olgunlaşmış, tarihsel bir cemaat anlamına gelir” ve sosyolojik olarak ulus kavramı halk ve kültürle ilişkilidir (Kymlicka, 1998: 39). Bu anlamda ona göre ulus, bir “toplumsal kültür”dür (Modood, 2014: 54). Kymlicka’nın böyle bir tanıma gitmesi, öz yönetim hakkı ve federalizm isteyebilecek durumda olanların ya da bu hakların verilmesi gerektiği fikrine temel oluşturmak istediği şeklinde okunabilir.

Liberal görüş temelli hareket eden ancak, klasik liberalizmin, içinde yaşanılan dünyanın ihtiyaçlarına cevap veremediğini gören Kymlicka, elde edilmiş geleneksel siyasi haklar ve vatandaşlık haklarını koruyarak topluluklara kolektif haklar verilmesi gerektiğini savunur (Kymlicka, 1998: 31; Somersan, 2001: 39). Bunları savunurken özellikle kültürel çeşitliliğin merkezini oluşturan Batı demokrasilerinin deneyimlerini örnek gösterir. Bu maksatla ulusal azınlıkların sadakatini sağlamanın en iyi yolunun azınlıkların ayrı milliyet duygularına saldırmak olmadığını, bunları kabul etmek ve belki de belli bir federalizm biçiminin benimsenmesi gerektiğini ifade eder. Ayrıca yakın geçmiş, “devlet ne zaman azınlığın ayrı ulus olma duygusuna saldırırsa, sonuç genelde sadakatsizliğin artması ve ayrılıkçı hareket tehlikesinin azalacağı yerde çoğalması olmuştur. Dünyadaki etnik-milliyetçi çatışmalar üzerine yapılan yakın tarihli araştırmalar, özyönetim hakları gaspının çatışmanın şiddetini artırdığını, özyönetim düzenlemelerinin ise şiddete dayalı çatışma ihtimalini azalttığını” göstermektedir (Kymlicka, 1998: 16)

Kymlicka, kültürel çeşitliliğin olduğu devletlerde halkların sorunsuz şekilde birlikte yaşayabilmeleri adına ulusal ve etnik azınlık gruplara verilmesi gereken hakları (bu hakları “kolektif haklar” olarak tanımlar (1998: 33)) şöyle sıralar: 1-Özyönetim hakları, 2-Çoketniklilik hakları, 3-Özel temsil hakları.

*Özyönetim hakları*, genellikle siyasi gücün, ulusal azınlık üyelerinin denetimine ve kendi tarihsel yurtlarına denk düşen politik bir birime devredilmesidir. Federalizm bu anlamda ulusal azınlıklara sunulan uygun siyasi yapı olarak belirtilir. Ancak, kültürel çeşitlik ile federalizm arasında içsel bir bağ yoktur. Bir ülke sınırları içerisinde federalizmden söz edilecekse eğer, ulusal azınlığın federal alt birimde çoğunluk oluşturması gerekecektir ki federalizm bir özyönetim mekanizması olarak işe yarayabilsin. *Çoketniklilik hakları*, göçmen grupların oluşturmuş oldukları kültürel çeşitlilik neticesinde istenen taleplerin karşılanması için verilmesi savunulan haklardır. Göçmen grupların “anglo-uyum” modeline karşı başarıyla karşı gelmeleri sonucunda ana toplumdaki korkmaksızın özgürlükleri ifade etme talebi ortaya çıkmıştır. Kymlicka göçmen azınlıkların taleplerinin kültürel faaliyetlerde kamu yardımı talep etme, okullarda kendi dillerinde eğitim sağlanması ve en çok tartışma yaratan dinsel pratikleri temelinde göçmenleri dezavantajlı duruma düşüren yasalar ve düzenlemelerden muaf olmak olduğunu ifade eder. Bu bağlamda çoketniklilik hakları, etnik gruplara ve dini azınlıklara, egemen toplumun ekonomik ve politik kurumlarında başarılarını engellemeden, kültürel özgünlüklerini gurur duyarak ifade etme hakkı verir. Çoketniklilik hakları, özyönetim haklarında olduğu gibi geçici değildir; ancak çoketniklilik hakları ayrılmaz değil büyük toplumla bütünleşmeyi ilerletmek için gündeme gelir. *Özel temsil hakları*, etnik olmayan öteki gruplar tarafından istenilen haklardır. Bu haklar kadınlar, yoksullar, sakatlar gibi dezavantajlı grupların parlamento da siyasi partiler tarafından gerekli oranda temsil edilmeleridir (Kymlicka, 1998).

Dezavantajlı gruplara verilecek kolektif haklar iki türdür: “İç kısıtlamalar” ve “Dış korumalar”. İç kısıtlamalar, grup içi ilişkilerle ilgilidir. Bir grup, grup dayanışması adına bireylerin özgürlüğünü kısıtlamak için devlet gücüne dayanmak isteyebilir. Dış korumada ise grubu büyük toplumun ekonomik ve sosyal etkilerinden koruma amaçlıdır (Kymlicka, 1998: 73; Somersan, 2001: 39).

Kymlicka, grup farkına dayalı hakların sanki liberal bireysel özgürlük ve eşitlik inancından çok, kolektivist ve cemaatçi bir bakış açısını yansıtmakta olduğunu düşünenlerin olacağını ifade eder ve birçok grup farkına dayalı yurttaşlık biçiminin liberal özgürlük ve eşitlik ilkeleri ile tutarlı olduğunu göstermeye çalışır. Kymlicka, birleştirici bir sosyal yapının (*bütünlük*) temeli olarak liberal demokratik ilkelerle, kültürel azınlıkların kolektif haklarının tanınması (*çeşitlilik*) düşüncesini çok-uluslu devlet içinde birleştirme (‘çeşitlilik içinde bütünlük’) çabası içindedir. Azınlık grupları için kolektif hakların, söz konusu azınlık grubun üyelerinin bireysel özgürlüklere ulaşabilmeleri açısından önemli olmaları nedeniyle, liberal bir politika anlayışıyla tezat oluşturmadığı iddia edilir.

Bu açıdan, azınlık milliyetçiliğinin, “öteki” hakkındaki bilgisizlikten kaynaklandığını ve kişisel önyargılardan dolayı ortaya çıktığını savunanlar vardır. Sorunun çözümü içinse liberal demokratik alışkanlıklara dayanan hoşgörü ve karşılıklı saygı önerilmektedir. Bazı liberaller de azınlık milliyetçiliğinin büyümesinde dış odakların etkili olduğunu iddia etmektedirler. Bu görüşü savunanlar, doğru enformasyon sağlandığında veya yabancı müdahale açığa çıkarıldığında etnik milliyetçiliğin ortadan kalkacağına inanılmaktadır (Kymlicka, 1998: 21-22; Özensel, 2013: 6-7).<sup>20</sup>

John Rawls ve Will Kymlicka hem ortak insan doğasını hem de insanların kültürle iç içe olduğunu kabul eder ve liberalizmi yeniden tanımlayarak belirli bir evrensel ilkelere bağlılığından ödün vermeden çeşitliliğe karşı klasik öncülerinden daha ılımlı hale getirmeye çalışırlar.

#### **2.1.1.1.2. Cemaatçiler (Kominiteryenler)**

Liberallerden farklı olarak ikinci grubu oluşturan cemaatçilerin çokkültürcülük anlayışı, çoğunluk kültürü karşısında dezavantajlı bir konumda bulunan grupların kültürlerinin korunması esası üzerine kuruludur (Şan, 2006: 309). Çokkültürcülüğün grup hakları noktasındaki yaklaşımı, toplumsal grupların etnik açıdan, azınlık bakış açısından,

---

<sup>20</sup>Türkiye’de yaşanan problemlerin ve çözüm önerilerinin de bunlarla çok benzerlik teşkil ediyor olması şaşırtıcı olsa gerektir.

göçmen gruplar bakış açısından olsun artık kendi kültürel zenginliklerini yaşama ve sergileme hakkı olması gerektiği üzere kuruludur (Hazır, 2012: 12). Cemaatçilerin çağdaş savunucusu Taylor'ın eşit tanınma politikası, farklı yaşam pratiklerinden oluşan kültürel farklılıkların siyasal düzeyde tanınması ve eşit ölçüde saygıdeğer kabul edilmesi esasına dayanmaktadır. Toplum içerisinde farklı olana müsamaha ve katlanmayla karşılık verilmesi şeklindeki hiyerarşik üstünlük ifade eden “hoşgörü” anlayışına karşı Taylor, kültürel kimliklerin eş değer saygı esasına göre değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder (Murray, 1999: 110; Köker, 2010: 13).

Kominiteryenler, topluluk haklarının, topluluğa üye bireylerin haklarından öncelikli ve daha önemli olduğunu, dolayısıyla asıl olarak topluluk haklarının savunulması ve dile getirilmesi gerektiğini belirtmişlerdir (Kocaoğlu, 2014: 153). Liberal grup, bireyin çıkarlarının toplumun çıkarlarından önce geldiğini savunur ve eğer içinde bulunduğu kültür bireye katkı sağlıyorsa bir değer taşıyabilir (Anık, 2012a: 116). Kymlicka, topluluk hakları nezdinde kültürel bir tanımadan öte, bireysel hakların ön planda tutulduğu bir tanımayı savunmaktadır. Ona göre, topluluğa ya da gruba tanınan haklar, üyelerine iç kısıtlama ve onların özgürlüklerini kısıtlama ihtimalini içerdiği için eleştiriye açıktır.

Kominiteryenlerin liberalleri eleştirisi üç noktada toplanabilir. Birincisi, antropolojiktir; liberal teorilerin varsaydığı köksüz ve atomize olmuş ben kavramı üzerinedir. İkincisi, normatiftir; bireysel özgürlüğün değer kazanmasıdır. Üçüncüsü ise, sosyolojiktir ki; liberal toplumun üyelerini bireyci ve benmerkezci bir tutuma sevk edeceği şeklindeki eleştiridir. Bu durumda ortaya çıkabilecek birey hem kendine hem de içinde bulunduğu gruba zarar verecektir. Bunun sonucunda liberal teorilerin öne sürdüğü adalet talebinin mümkün olmadığı sonucuna varılacaktır (Erincik, 2011: 174).<sup>21</sup>

Liberallerin savunduğu evrenselci ve hümanist yaklaşıma göre, tüm insanların, farklılıklarının ötesinde ortak doğaları vardır ve bu ortak kimlik nedeniyle hepsi aynı haklara sahip olmalı ve hiç birinin diğerine karşı üstünlüğü olamaz. Cemaatçiler ise “evrensel olanın zorbalığına” karşı baş kaldıran, özerkçi ve göreci bir yaklaşım

---

<sup>21</sup> Liberal teorinin ayrıntılı eleştirisi için bkz. Walzer, (2006: 253-273).

sergilerler ve insan kimliğinin kültürel olarak farklı olduğunu kabul edilmesini isterler (Doytcheva, 2009: 44). Liberallerin savunduğu evrenselci ben'in aslında burjuva ve Batı yaşam biçimine ait oldukça özel bir bakış açısını genelleştiren bir etnosantrizm olduğu cemaatçiler tarafından ifade edilmektedir. Liberal teorinin savunduğu “yükümsüz ben” anlayışına karşı, cemaatçiler, “konumlanmış”, “cisimleşmiş” ben düşüncesini savunurlar (Doytcheva, 2009: 47).<sup>22</sup>

Rawls, Kymlicka, Dworkin, Raz ve Nozick'in eserleriyle başlayan liberal canlanma ve anlayışa karşı, Sandel, Walzer, MacIntyre ve Taylor gibi düşünürlerin öncülüğünde gelişen komüniteryen akımın dikkat çektiği önemli hususlardan biri, bir önceki gruptan farklı olarak ait olduğumuz sosyal ve topluluksal bağların tercihimizi şekillendirdiği yönündeki yaklaşımlarıdır. Buna göre bir aile, topluluk, ulus ve tarihe sahip olma ile bunlardan kaynaklanan sosyal bağlılıklarımız tercihlerimizin şekillenmesinde önemli oranda rol oynamaktadırlar (Doytcheva, 2009: 44; Anık, 2012a: 65; Kocaoğlu, 2014: 153).

### **Charles Taylor**

Taylor, çokkültürcülük noktasında çözülmesi gereken zorluğun, toplum içerisinde marjinalleşmiş insanların duygularıyla başa çıkmak olduğunu ifade eder. Bu marjinalleşme de batıdaki liberal toplumların kısmen sömürgeci geçmişlerinden, kısmen de nüfusları içinde kökeni başka yerden gelmiş olan insanlara karşı yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır (Taylor, 1994: 63).

Savunulan eşit tanınma (recognition) politikasının iki farklı anlama geldiği iddia edilir. İlki tüm vatandaşların eşit haysiyete sahip olduğunu vurgulayan evrenselci şereften haysiyete geçiş politikasıdır ki bu anlayışa göre “birinci sınıf” ve “ikinci sınıf” vatandaş anlayışından tamamen vazgeçilmelidir. İkincisi, modern kimlik kavramının gelişmesinin farklılık politikasının ortaya çıkmasına neden olmasıdır. Farklılıklar politikasıyla kabul etmemiz gereken şey, bireyin ya da grubun biricik kimliği, yani onları başkalarından ayıran özellikleridir (Taylor, 1994: 38-39; Taylor, 2011: 43).

---

<sup>22</sup>Cemaatçilerin “konumlanmış”, “cisimleşmiş” ben’ini Kymlicka, “somutlaşmış kendi” olarak adlandırmaktadır. Bkz. Kymlicka, (2006b: 230-231).

Evrensel haysiyet politikası, vatandaşları birbirinden farklı kılan yollara iyice “gözlerini kapayan”, ayırım gözetmeme biçimleri için savaşırken; farklılık politikası, ayırım gözetmeme ilkesini çoğu zaman yeniden tanımlayarak bu ayırıcı özellikleri, farklı muamelelerin temeli olarak kabul etmemizi ister (Taylor, 1994: 39). Bu bağlamda eşit haysiyet politikası destekçileri, farklılık politikasını, ayırım gözetmeme ilkesini göz ardı etmekle suçlarken; farklılık politikası destekçileri ise, insanları kendilerine aykırı olan tekörnek bir kalıba girmeye zorlayarak kimliklerini inkâr etmekle suçlamaktadır (Taylor, 1994: 43).

Taylor’ın, eşit tanınma politikasını sahicilik idealiyle biçimlendirdiği söylenebilir.<sup>23</sup> Hatta “farklılığı”, “çeşitliliği”, “çokkültürlülüğü” sahicilik idealiyle ilişkilendirmektedir (Taylor, 2011: 38). Sahicilik: XVIII. yüzyıl insanlarına özgü bir tür ahlak duygusuyla, neyin doğru ya da yanlış olduğunu söyleyen bir sezgiyle doğdukları inancını çıkış noktası olarak alan bir kavramdır. Sahicilik kavramı modern topluma özgü bir şeydir (Taylor, 2011: 28). Sahicilik idealine göre, içimizden gelen ses önemlidir, bize yapılması doğru olan şeyi söyler. Burada, ahlak duygularımızla ilişkide olmak, bizi doğru davranmaya götüren araç olarak önemlidir (Taylor, 1994: 28). Bu bağlamda sahicilik, “bir özgürlük fikridir” (Taylor, 2011: 60).

Sahicilik noktasında, Herder önemli bir yere sahiptir.<sup>24</sup> Herder, her insanın özgün bir var olma biçimi bulunduğunu öne sürer ve bu “sahicilik”tir. Yeni bir fikir olarak ortaya çıkan sahicilik, “Herkesin kendi ‘ölçüsü’ olduğunu kabul eder” (Taylor, 2011: 31). Bu fikir, modern bilincin çok derinlerine işlemiştir (Taylor, 1994: 30). Sahicilik kavramı, ilk ortaya çıktığı zaman, insanın içinden gelen sesle temasa geçmesi sonucunda ahlak sorununun kavranacağı anlamına gelmekteydi. Bu anlayış insanın iç niteliğiyle temasa geçmesinde ahlaksal bir önem olduğunu vurgular. Bu ideal özgünlüğü devreye sokar ve insanın kendi özüyle temasta olmasını önemser. İnsan yaşamının dış koşullara göre şekillenmemesi gerektiğini ve kendini uyduracağı bir model bulamamasını vurgular. “Kendine sadık olmak, kendi özgünlüğüne sadık olmak demektir. Bu da yalnızca benim dile getirebileceğim, benim keşfedebileceğim bir şeydir” (Taylor, 1994: 30).

<sup>23</sup>Taylor’ın sahicilik kuramıyla ilgili detaylı tartışma için bkz. Taylor, 2011.

<sup>24</sup>Herder’in fikirleri o dönemin ilgi gören romantik milliyetçilik akımlarıyla yakından ilgilidir. Türkiye’de onların fikirlerinden etkilenen kişi ise Ziya Gökalp’tir.



Taylor, bireylerin olduğu gibi, bir Volk (halk)'ın da kendine, yani kendi kültürüne sadık olması gerektiğini, bütün halkların kendi yollarını kendilerinin bulmaları gerektiğini savunur. Bu maksatla ortaya çıkan sonuç: Her kültürün eşit olduğundan öte eşsiz olduğu gerçeğidir. Taylor'ın ortaya koymuş olduğu çokkültürcülük anlayışı onun kabul etmiş olduğu sahicilik anlayışının üzerine kurulmuştur. Sahicilik anlayışında olduğu gibi nasıl birey kendi iç sesine kulak vermesi gerekiyorsa toplumunda kendi kültürüne dönmesi ve onun ışığında kendi yolunu kendisi bulması gerekmektedir. Bu maksatla, Herder, “kültürel çeşitlilik insan yaşamının kalıcı bir özelliğidir ve insanlar bildiğimiz şekilde, yani oyuncu, meraklı, yaratıcı, rüya görebilen ve bilgi ve deneyimlerinin sınırlarını zorlayabilen yaratıklar olarak kaldıkça o da yok olmayacaktır” der (Parekh, 2002: 93). Bu maksatla eşit itibar politikası, bireysel düzeyden halk düzeyine çıkarılmalıdır. Bireysel düzeyde kendini ifade eden kimlik, bireyin içinde doğduğu toplumun ve kültüründe etkisiyle belirlenmiştir. Bu bağlamda bireyin kendini o kodlarla ifade etmesi sonucunda kültüründe birey kadar tanınması gereken ve eşit itibarı hak eden bir konumda olduğu ifade edilir (Rockefeller, 1994: 87).

Taylor'un bireyi topluma ayrılmaz bağlarla bağlıdır. Birey olmak, öncelikle bir baba, bir kardeş olmak demektir. Bu nedenle birey öncelikle diğer bireylerin arasında bir kimliğe sahiptir (Taylor, 2011: 12-34). Sahicilik noktasına Herder'e dönen Taylor, tezini geçmiş Batı düşüncesinden Saint Augustin'in “Tanrıya giden yol kendimizin farkına varmaktan geçer”, Jean-Jacques Rousseau'nun “özgürlük için eşit saygı şart” ifadeleriyle de destekler (Somersan, 2001: 38).

Liberal söylemin karşısında konumlanan Taylor, ‘liberal atomizm’e karşı, kişisel özgürlüklerin uygulanabilmesi için belli bir çevrenin ve belli toplumsal koşulların gerekli olduğunu ileri süren ‘toplumsal tez’ini savunur (Taylor, 2011: 52-53). Bu durumda kendi yaşam biçimini ve inançlarını seçmek, eğer toplum bize farklı seçenekler sunuyor ise anlamlıdır. Bu yüzden liberal devletin sunacağı çeşitlilik ve özgürlük kominiteryen yaklaşım için teşvik edici ve kültürlerin yaşamlarını sağlaması açısından önemlidir. Yani Taylor'a göre liberal devlet, çeşitliliği teşvik etmek ve

kültürlerin yaşamlarını sürdürmesini sağlama görevini üstlenmelidir (Doytcheva, 2009: 48).

Taylor, çokkültürcülüğün bazı kültürlerin öbürlerine zorla dayatılmasıyla ve bu dayatmaya itici güç oluşturan üstünlük varsayımıyla çok yakından bağlantılı olduğunu iddia eder (Taylor, 1994: 63). Aslında buradan kimliğin kırılabilirliği ortaya çıkarken bir yandan da bir kültürün diğer kültürler açısından dikkate alınmasının gerekliliği ortaya çıkabilir. Taylor, başka bir yerde kimliğin tanınmasının, tüm kültürlerin, ‘oldukça uzun bir zaman dilimi içinde, koskoca toplumlara yaşam verdiklerinden ötürü, tüm insanlığa söyleyecek önemli şeyleri olduğu’ türünden bir önvarsayım’ı gerekli kıldığını öne sürer (Wolf, 1994: 78). Bu türden bir yaklaşıma, Wolf karşı çıkar ve Taylor’un bu yaklaşımının tanınma noktasından bizi uzaklaştırdığını ifade eder. Bu yaklaşımın tanınması gereken toplumun ya da kültürün insanlığa önemli iletişimi olup olmadığına odaklandığını savunur. Wolf, bunun tersine tanınmanın bir kültürün o kültürün dışındaki insanlar için değerli olduğu yolunda bir ön varsayım ya da o ön varsayımın onaylanmasıyla ilgili olmadığını ifade eder (Wolf, 1994: 78-79).

### **Michael Walzer**

Walzer, Taylor’un tanınma politikasına dair ileri sürdüğü görüşlerin tümüne katıldığını ifade etmektedir. Ancak, Walzer, Taylor’un yaptığı gibi kültürlerin yaşamaya devam etmesine devlet desteği öngörmediği için Taylor’dan ayrılmaktadır (Walzer, 1994: 99-102). Amerikalı siyaset bilimci olan Walzer, öne sürdüğü “karmaşık eşitlik” kuramı nedeniyle çokkültürlü vatandaşlık politikaları içerisinde ılımlı bir cemaatçi olarak kabul edilmektedir. Walzer, kısmen ya da bütünüyle liberalizmin felsefi eleştirisi üzerine odaklanmıştır (Doytcheva, 2009: 58-59). Bu anlamda Walzer’in teorisi, liberalizmin cemaatçi eleştirisi olarak okunabilir (Walzer, 2006: 253).

“Karmaşık eşitlik” çerçevesinde X vatandaşı politik alanda üstünken, Y vatandaşı sağlık alanında, Z vatandaşı ekonomi alanında üstün olabilir (Hazır, 2012: 8). Ancak, bir alandaki üstünlüğün diğer alanda üstünlük olarak kullanılmaması “karmaşık eşitlik”in özüdür (Walzer, 1983: 17). Walzer’in adaleti sınıflandırılmıştır. Eğitimden boş zamana,

çok çalışmadan tanınmaya adaleti sınıflandırır ve bu sınıfların da kendi içlerinde adaleti oluşturduklarını ifade eder (Hazır, 2012: 9)

Walzer, adalet teorisinin nasıl uygulanacağına dair dört farklı şekilde bahseder. Birincisi, adalet teorisi, minimal standartların tüm çağdaş devletlerde uygulanacağı yönündedir. İkincisi, liberal demokratik devletlerde uygulanır. Üçüncüsü, adaletin dağıtımında liberal ilkeler vardır ancak toplumlara göre spesifik karakterler söz konusudur. Dördüncüsü ise, liberal prensiplerden uzakta olsa toplumlara göre oluşturulacak bir adalet kuramı vardır (Hazır, 2012: 11).

Adalet teorisinden de anlaşıldığı üzere Walzer, keskin liberal görüşten ayrılmaktadır. Adaletin sadece liberal toplumlar için uygulanacağı ve uygulandığı görüşüne katılmaz. Bu maksatla bir ayrıma giden Walzer, liberalizmi ikiye ayırır: “Liberalizm 1” ve “Liberalizm 2”. Liberalizm 1, kiliseyle devletin ayrılması yolundaki Amerikan doktrininin devamı niteliğindeki, “bütün insanlara özgür ve eşit varlıklar olarak davranılır” şeklindeki yargı gereği “iyi niyetli ihmal”dir ve bütün kültürlerle karşı yansızlığı ifade eder (Gutmann, 1994: 10). Liberalizm 1’de ayrıcalıklı bir çoğunluk ve özel bir azınlık yoktur. ABD’nin Kanada’dan farklı olarak bir Quebec sorunu yaşamasını da liberalizm 1’e bağlamaktadır (Walzer, 1994: 101).

Birinci tür liberalizm: “mümkün olan en güçlü biçimde bireysel haklara ve bunun neredeyse mantıksal bir sonucu olarak tarafsız bir devlete, yani kültürel ya da dinsel projeleri olmayan, hatta vatandaşlarının kişisel özgürlüğü, fiziksel güvenliği ve refahı dışında toplu herhangi bir projesi olmayan bir devlete bağlıdır” (Walzer, 1994: 99). Ancak, devlet toplumun çatışan değerleri karşısında hakemlik yapmak durumunda kalacaktır. Akılcı bir karar verebilmenin yolu düzen kurallarından geçmektedir. İfade özgürlüğünün de amacına ulaşabilmesi için sorgulama prosedürlerine ve kullanılacak kurallar üzerinde genel bir anlaşmaya varılmış olmalıdır (Rawls, 2006: 149). Devlet, bunu yaparken de bazı ilkelere sahip olmak zorundadır. Bu ilkelere kısaca karar alma prosedürleri denebilir. Bundan dolayıdır ki Taylor, bu tür liberalizmi prosedürel liberalizm olarak tanımlamıştır (Taylor, 2006: 84).

“Liberalizm 2”, yansızlıkta ısrar etmez ve kamu kurumlarının, özgül kültürel değerlerin gelişimine üç şarta bağlı olarak yardım etmesine izin verir. 1. Tüm vatandaşların konuşma, düşünme, din ve örgütlenme hakları dâhil temel hakları korunmalıdır, 2. Hiç kimse, kamu kurumlarınca temsil edilen kültürel değerleri kabul etmesi için yönlendirilemez, 3. Kültürel seçimleri yapan kamu görevlileri ve kurumları, yalnızca ilke açısından değil, uygulamada da demokratik olarak denetlenebilir olmalıdır (Gutmann, 1994: 10). İkinci tür liberalizm: “belirli bir ulusun, kültürün ya da dinin ayakta kalmasına ve gelişmesine kendisini adayan bir devlet öngörür-yeter ki değişik bağlılıkları olan ya da hiçbir bağlılığı olmayan vatandaşların temel hakları korunsun” der (Walzer, 1994: 99). Walzer, liberaliz 2’nin çoktan seçmeli olduğunu ve liberalizm 1’ide kapsadığını ifade eder.

Bu anlamda liberalizmin, iki felsefe içerdiği kabul edilir: Birincisi, hoşgörüyü bir doğruluk yolu olarak kabul edilen liberalizmdir ki; buna göre, hoşgörü, akılcı bir uzlaşma aracıdır; yaşam biçimlerinin çeşitliliği bunların yok olmaya yazgılı oldukları inancında yaşatılır. Diğeri ise hoşgörüye bir barış koşulu olarak değer verir; farklı yaşam biçimleri, iyi yaşamın çeşitliliğinin göstergeleri olarak memnuniyetle karşılanır. İlk anlayış, değerlerde nihai bir iyi yaşam idealini, diğeri ise bir *modus vivendi* idealini savunur (Gray, 2000: 99). Birincisi klasik liberalizmin “doğru” üzerinde konsensüs sağlanması ve herkesin bu “doğru”ya varmaya çalışması gerektiği gerçeğini desteklerken, ikincisi değer çoğulculuk gerçeğini savunur. Buradan yola çıkarak her iki yaklaşımın da liberalizm içerisinde değerlendirildiğini söylemek mümkündür.

Doytcheva, Walzer’in düşüncesinin, Jhon Dewey, Horace Kellen veya Randolph Bourne, Tocqueville veya Raymond Aron tarafından temsil edilen liberal veya demokratik çoğulculuk felsefesi veya siyaseti geleneği içinde yer aldığını ifade eder (Doytcheva, 2009: 60).

### **2.1.1.1.3. Diyalogçular**

#### **Jürgen Habermas**

Habermas'ın sosyolojik teoride öne çıkan kuramı, diyalog ve iletişim merkezlidir. Habermas'ın azınlıklar ve talepler noktasındaki yaklaşımı da iletişim teorisi çerçevesinde okunabilir. Ona göre, bir toplumun kendi içine kapanması ve diğer dünyadan soyutlanması doğru bir durum değildir. Bu durumun kültürü koruyacağını düşünmekte yanlıştır. Kültürün devamı noktasında diğer kültürle olan diyalog önemlidir. Bu nedenle de bir kültüre nesli tükenen canlılara davranıldığı gibi davranmak kültürün devamlılığı noktasında geçerli bir çözüm değildir.

Cemaatçi grubun günümüz temsilcisi Taylor'ın ortaya atmış olduğu cemaatçi eşit tanınma politikasına karşı Habermas, farklı alt kültürlerin ve yaşam biçimlerinin aynı cumhuriyetçi toplum içerisinde eşit haklı, bir arada yaşamayı sağlayacak bir tanınma politikasının geliştirilebileceğini ifade eder. Çokkültürcülük politikasının nedeninin insani müdahaleler sorunu olduğunu ifade eden Habermas, insani müdahalelerin ortadan kaldırılmasının, problemin çözümüne yardımcı olacağını savunur. Bundan dolayı da Habermas'ın teorisi anayasal bir sistemde herkese eşit saygı gösterilmesi üzerine kuruludur (Habermas, 2012: 8). Hukuk düzeni, tüm vatandaşların özerkliğini eşit biçimde sağladığı sürece meşrudur.

Habermas, azınlıklara dair sorunların, bir hukuk sorunu olarak ele alındığında hem hukuksal eşitlik sorununun ele alınmasına hem kültürel olarak farklı grupların – gelenekleri, yaşam biçimleri, etnik kökenler vb. özellikleriyle diğer gruplardan ayrılan grupların ve kendi kimliğini korumak ve geliştirmek için diğer gruplardan ayrı olmak isteyen grupların- eşit şekilde tanınmasına yardımcı olacaktır, tezini savunur (Habermas, 2012: 124).

Habermas, kültürel ve dünya görüşü çoğulcu toplumlarda bu yükün altından kalkma yolunun, ancak ve ancak siyasi irade oluşturma ve kamusal iletişim araçlarıyla çözülebileceğini ifade eder. Bunun dışında düşünülecek yolun ancak hegemonyacı bir kültür tarafından savunulacağını ifade eder. Oluşturulacak olan siyasi kültür düzeyi, alt kültürlerin ve politika-öncesi biçimlenmiş kimliklerin düzeyinden bağımsız olarak oluşturulmalıdır. Eşit haklar düzeyinde bir arada var oluşun yegâne ön koşulu, korunan inançların ve uygulamaların geçerli anayasa ilkeleriyle çelişmemesidir (Habermas,

2012: 26). Bu bağlamda Habermas'ın çokkültürcülük merkezli kuramını, bir "anayasal yurttaşlık" kuramı olarak ifade etmek mümkündür.

Habermas, hem Taylor'ın ortaya koymuş olduğu cemaatçi yaklaşıma hem de Kymlicka'nın azınlıklara vermiş olduğu öz yönetim haklarına karşı çıkar. Habermas, kimseye ayrımcılık yapılmadığı ve tüm vatandaşlara eşit haklar verildiği sürece, hali hazırdaki toplumdan ayrılmayı haklı çıkaracak inandırıcı hiçbir nedenin olmadığını savunur. Ona göre, Anayasal yurttaşlık temelli verilecek haklar sonrasında oluşacak koşullar altında baskıcılık ve "yaderklikten" söz edilemez. Habermas, BM-Temel Sözleşmesinin bu yöndeki kararını desteklediğinin altını çizer. Bundan ötürü, "eşit haklar ve halkların self-determinasyon hakkını sağlayan, yasalarla uyum içerisinde olan ve bu nedenle, ırk, din ve cinsiyet ayrımı gözetilmeksizin tüm halkı temsil eden bir hükümete sahip devletlerden kendini koparma isteği"nin reddedildiğini ifade eder (Habermas, 2012: 51 ).

Habermas, ayrımcılığın ulusal bağımsızlıkla değil, bireysel ve sınıfsal farklılığın kültürel tabanına yeterince duyarlı kalarak onları da topluma dâhil etmekle ortadan kaldırılabileceğini düşünür. Farklılığa duyarlı bir dâhil edişin farklı yolları olduğunu savunan Habermas, bunları şöyle sıralar: "Federal yetkinin paylaşımı, devlet yetkilerinin işlevsel açıdan özgüleştirilerek devredilmesi ya da yerel makamlara aktarılması, özellikle de kültürel özerklik güvencesinin verilmesi, sınıflara özgü haklar, eşitlik politikaları ve etkin bir biçimde azınlığın korunması için gerekli başka düzenlemeler gibi" (Habermas, 2012: 53-54).

Habermas, çokkültürlü toplumlarda, etnik ve kültürel azınlıklara dair kurtuluş hareketlerinin tek düze bir olgu olmadığını savunur. Farklı sorunlarla karşılaşılacağını savunan Habermas "bunun kendi kimliklerinin bilincine varan içteki azınlıkların mı, yoksa göçlerin ortaya çıkardığı yeni azınlıkların mı sorunu olduğuna" ve bu türden sorunlara toplumların nasıl yaklaştıklarına dair farklılıkların olduğunu ifade eder. Bu türden problemlerin dinsel, ırksal ya da etnik farklılıkların derinleşmesi sonucunda içinden daha da çıkılmayacak haller olduğunu savunur (Habermas, 1994a: 118). Farklı

etnik grupların ve onların kültürel yaşam biçimlerinin eşit haklarla birlikte yaşamasının, kolektif haklar yoluyla tek tek kişilere göre biçilmiş bir haklar kuramına ağırlık vererek korunmasına gerek yoktur. Bu tür grup hakları demokratik aynasal devlette verilebilse bile, bunlar lüzumsuz olmakla kalmaz, aynı zamanda normatif bir görüş açısından kuşkuluda olurlar (Habermas, 1994a: 130; Şan, 2006: 320).

Habermas, çokkültürlü toplum olgusuna daha çok farklılıklara duyarlı bir dâhil edişle karşılık vermektedir. Habermas, ulusal ve etnik azınlık olgusunun demokratik bir hukuk devletinde çözümsüz olmadığı kanaatindedir. Azınlık sorununun ulusal bağımsızlıkla ve self determinasyon haklarıyla değil, bireysel ve sınıfsal farklılığın kültürel tabanına yeterince duyarlı kalarak etnik ve ulusal azınlıkları topluma dâhil ederek ortadan kaldırılabileceğini savunur (Şan, 2006: 322).

Habermas, ulusal ve etnik azınlıklara verilecek hakların devlete (ulusa) vereceği zararları kabul etmez. Ona göre, ulus devlet anlayışı yeni kazanımlar sağlamıştır. Bunların en önemlisi aynı devlet çatısı altında yaşayan ama birbirine yabancı olan insanları bir “ulus”a ait olma düşüncesidir. Daha önce din esaslı “tanrı merhametine” dayalı egemenlik anlayışının zayıflaması, yeni meşrulaştırma araçlarına ihtiyaç duymuştur. Yeni bir paydaş için, kalplerde ve gönüllerde inanç oluşturan, halk egemenliği ve insan haklarından daha güçlü bir düşünceye gerek duyulmuştu. Ulus devlet anlayışıyla bu boşluk doldurulmaya çalışılmıştır (Habermas, 2012). Belli bir toprak üzerinde yaşayanlara, hukuksal ve siyasi yollarla yeni bir bilinç, yani birbirine ait olma bilinci kazandıran bu düşüncedir. İşte ancak, ortak köken, dil ve tarih anlayışı etrafında kristalleşen ulus bilinci, başka bir deyişle, ‘aynı’ halka ait olma bilinci, yönetilenleri, tek bir siyasi kamunun vatandaşlarına-birbirlerine karşı sorumluluk duyabilen üyelere-dönüştürebilir (Habermas, 2012: 21).

Bütün bunlara rağmen Gutmann, Habermas’ın teklif ettiği anayasal yurttaşlığın bir kültürün varlığını sürdürmesine gevence oluşturamadığını ileri sürer. “Kültürleri, yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan türlermiş gibi korumayı amaçlayan siyasal proje, kültürleri canlılıklarından, bireyleri de devraldıkları kültür kimliklerini düzeltme, hatta bu kimlikleri reddetme özgürlüğünden yoksun bırakır. Anayasal demokrasiler, çok

geniş bir kültürel kimlikler yelpazesine saygıyla yaklaşır ama hiçbirinin varlığını sürdürmesini güvence altına almaz.” (Gutmann, 1994: ix).

Habermasın Anayasal yurttaşlık kuramı çerçevesince kişisel ve ortak özellikler güvence altına alınır, çıkarların temsil edilişi örgütlenir, kamu tartışması düzenlerin ve hoşgörü kurumsallaştırılır. Bu nedenle, bu yaklaşım Touraine tarafından “prosedürcü” demokrasi olarak ifade edilmiştir (Touraine, 2011: 19). Touraine, bu yaklaşımın indirgemeci çözümlerin ortak yanlarını taşıdığını, birtakım elverişlilikler sağladığı ancak, birtakım sakıncalarının da olduğunu belirtmiştir. Bu önerinin birlikte var olmayı koruyabileceği ama halklar arasında iletişimi sağlayamayacağı vurgulanmıştır. İletişimden ve diyalogdan uzak bu yaklaşımı Touraine, bir müze metaforu üzerinden açıklar. Müzedeki bulunan objelere saygı duy ama onlarla her hangi bir iletişime geçme (Touraine, 2011: 19-20).

Savunucuları tarafından önerilen, azınlıkta kalmış kültürlerin ayakta kalması adına uygulanacak adımlara karşı Habermas, kültürün mensuplarının evet ya da hayır deme özgürlüklerinin ellerinden alınacağını savunur. Kültürlerin, değişim gücünü ancak eleştiriden ve kopmadan alırlarsa yaşamaya devam edecekleri savunulur (Somersan, 2001: 38; Habermas, 1994a: 132). Anayasal devlet kültürlerin yeniden üretme başarısını ayakta tutabilecek avantajlar sağlayabilir ancak, nesli tükenen canlılara uygulandığı şekilde onların yaşamalarını garanti edemez (Somersan, 2001: 38; Şan, 2006: 320). Etmemelidir de. Çünkü onların kendilerini başarılı bir biçimde yeniden üretebilmelerinin gerekli koşulları dışı kapanma yerine etkileşim içinde varlıklarını sürdürmelerine bağlıdır. Bireyin kimliği ortak kimliklerle birlikte örülmüştür ve ancak bir kültürel ağ içinde sağlamlaştırılabilir; bu kültür ağı ise tıpkı ana dil gibi kimsenin özel mülkiyetine sokulamaz (Habermas, 1994a: 129).

### **Phuki Parekh**

Parekh, kendi kuramının bazı açılardan farklılık arz etse de Gadamer ve Habermas gibi tartışmacı demokrasi kuramcılarının kuramları gibi diyaloga dayandığını savunmaktadır. Bu denklemlerle Habermas’ın kuramının paralelinde hareket eden Parekh’in



“diyaloglu konsensüs”üne burada yer vermek uygun olacaktır (Parekh, 2002: 19). Parek’in kültürel çeşitlilik teorisinin diyalog üzerine temellendirildiği söylenebilir. Çokkültürcülük politikasının uygulanabilmesi için diyalog şarttır. Kùltürler arası çatışmayı çözmek için grupların birbirleriyle diyalog halinde olması gerekmektedir (Parekh, 2002; Benhabib, 2002). Evrensel ahlaki değerler vardır ve bunlarla farklı toplumların yoğun ve karmaşık ahlaki yapıları arasında yaratıcı bir etkileşim bulunmaktadır. Farklı kültürel deneyimleri ve kültürel duyarlılıkları bir araya getirerek insanları tüm zenginlikleriyle kabul etmemizi ve mümkün olduğu kadar özgün evrensel değerlere ulaşmamızı diyalog sağlar (Parekh, 2002: 194).

Parekh, kültürel çeşitliliği kullanmak ve onun potansiyelinden yararlanmak için, kültürel çeşitlilik lehine savunma yapan J.S. Mill, Herder, Berlin, Raz ve Kymlicka’nın açıklamalarını yetersiz bulmuş ve kültürel çeşitliliğin lehine yeni savunmalar ortaya koymuştur. Bir kültür ne kadar zengin olursa olsun insanların tüm potansiyellerini geliştirmesi mümkün değildir. Bu yüzden diğer kültürlerden faydalanarak bazı açmazlarımızı gideririz. Kültürel çeşitlilik insan özgürlüğünün önemli bir bileşeni ve şartıdır. İnsanlar kendi kültürleri dışında kültür tanımazlarsa kendi kültürlerini mutlaklaştırır ve insan yaşamını algılamının tek doğal yolunun sadece kendi kültürleri olduğunu sanmaya başlarlar. Kültürlerin çeşitliliği, bizi kendi kültürümüz içindeki çeşitlikten de haberdar eder. Kültürel çeşitlilik, farklı kültürlerin iki tarafa da yararı olacak bir diyaloga girmelerini kolaylaştıran bir ortam yaratır (Parekh, 2002: 214-215).

Parekh’e göre, hiçbir politik öğretisi veya ideoloji tek başına kültürel çeşitliliği bir arada tutmaya yetmez. Parekh, batı toplumlarındaki istikrar ve kültürel zenginliğini tek bir öğretime bağlı olmamalarıyla açıklar. Kültürel çeşitliliğe sahip ülkelere, politik çeşitliliğin istikrar getireceğini savunur (Parekh, 2002).

Liberaller ve cemaatçiler gibi azınlıklara verilmesi gereken haklar noktasında kesin bir yargısı olmayan Parekh için, yetişkin birey istek ve arzularının diyalog sonucunda bir konsensüse bağlanması, o hakkın verilmesi için yeterli bir sebeptir. Parekh’in kültürel çeşitlilik bağlamında ortaya koyduğu kuram “diyaloglu konsensüs” ilkesi olarak açıklanabilir. Diyalogçu bir özelliğe sahiptir. Bireyin ya da gruptan hangisinin

öncelenmesi meselesine çok değinmez. Ancak, yetişkin bireylerin konsensüse varmaları neticesinde hangi türden hak olursa olsun verilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Genel itibariyle grupların haklarının verilmesi gerektiğini ifade ederek kominiteryen bir bakış açısına sahip olduğu izlenimi veren Parekh'in, onlardan ayrılan birçok yönüyle de özgün olduğu söylenebilir.

### **2.1.1.2. Çokkültürcülük Tartışmaları ve Çokkültürcülük Tartışmalarının Kaynağı Olarak 'Kültür'**

#### **2.1.1.2.1. Çokkültürcülük Tartışmaları**

Çokkültürcülüğe dair yapılan eleştirileri altı başlık altında toplamak mümkündür: Birincisi, modern ulus-devletin zarar göreceği yönündeki eleştiriler, ikincisi, çokkültürcülüğün yeni ırkçı söylem olduğu yönündeki eleştiriler, üçüncüsü, küresel kapitalizmin yeni oyuncağı olduğu şeklindeki eleştiriler, dördüncüsü, çokkültürcülüğün bir mit olduğu yönündeki eleştiriler, beşincisi, çokkültürcülüğün yeni bir asimilasyon olduğu yönündeki eleştiriler, altıncısı ise, çokkültürcülüğün hedefine ulaşamadığı yönündeki eleştirilerdir (Şan, 2006; Zizek: 2011; Anık, 2012a). Bu eleştirilerin çokkültürcülük karşıtlığı çerçevesinde oluştuğu muhakkaktır. Buradan öncelikli olarak çokkültürcülük tartışmalarının, çokkültürcülüğe karşı çıkanlar ve onu savunanlar diye ayrıldığını çıkarmak mümkündür. Çokkültürcülük karşıtı olanların savundukları toplum tipi multi-kültürlü (çokkültürlü) değil, multi-etnikli (çok etnikli) dir. Azınlıkta olanlar, etnik köken olarak farklı olabilirler ancak hâkim kültürün içinde asimile edilmiş, içinde buldukları kültürden farklılık arz etmeyen topluluklardır.

#### **Ulus-Devletin Zarar Göreceği Yönündeki Eleştiriler**

Ulus-devletin altının oyulduğunu ileri sürenler, daha çok ulus-devlet kazanımlarının zor sağlandığını ve bunun özellikle göçler yoluyla oluşan ülkelerde olduğu gibi o ülkelerde de uygulanacak olmasının, kazanımların kaybedileceğini savunurlar.<sup>25</sup> Yani ulus-devlet çatısı altında farklı ulusal kimliklerin dillendirilmesi hâkim ulusun üyeleri tarafından negatif, dışlayıcı ve öteki olarak vasıflanmalarına neden olmuştur. Avrupa devletleri ve onlar gibi çok eski tarihlere sahip devletlerin, göçmenler tarafından kurulan yeni

<sup>25</sup>Bu konuda yukarıda ifade edilen Habermas'ın görüşlerine bakılabilir.

devletlerden farklı bir durumda olduğunu düşünen Doytceheva, çokkültürcülük politikasına dair şöyle bir soru sorar: “*Kanada gibi daha önce kesintisiz bir milli kuruluş dönemi yaşamamış olan ülkeler için çokkültürcülük politikasının uygulanması elbette ki kolaydır. Ancak, başta Avrupalı toplumlar olmak üzere tarihi bir geçmişi olan ve devletin bir yapılanmasının sonucu ortaya çıktığı eski milletler için ne demeli?*” (Doytceheva, 2009: 40). Doytceheva’ya benzer şekilde Rawls da adalet tartışması üzerinden devletler arasında adil olanlar ve olmayanlar ayırımına gitmiştir. Anayasasında temel medeni ve siyasal hakları güvence altına almış her devletin adil olduğu, Kuzey Amerika ve Batı Avrupa devletlerinin mükemmel adil devlete örnek oldukları ifade edilmiştir. Bu nedenle de oradaki ayrılıkçı hareketlerin haklı görülmesi gibi bir durumun söz konusu olamayacağı ileri sürülmüştür (Kalaycı, 2010: 15-16).

Göçler yoluyla oluşmuş olan ülkelerin birlikte yaşayabilme iradesi olarak ortaya çıkan çokkültürcülük politikası, milli birliğini zor sağlamış, tarihi çok eskilere giden ülkeler tarafından endişeyle karşılanmaktadır. Doytceheva’nın genel olarak ifade ettiği Avrupa, Habermas’ın daha da özelleştirdiği Almanya bunlar için birer örnektir. Son yıllarda, özellikle Türklerin göçleriyle birlikte Almanya’da gündeme gelen çokkültürcülük, Almanların istediği şekilde yürümemiş ve 2010 yılında çokkültürcülüğün Almanya’da çöktüğü bizzat başbakan Merkel ve grubu tarafından ilan edilmiştir (Hürriyet, 18 Ekim 2010). 2010 yılının sonu ve 2011 yılının başlarında birçok Avrupalı lider çokkültürcülüğe dair saldırılarda bulunmuşlardır. Çokkültürcülüğün çöktüğüne dair tartışma birçok batılı ülkede gündeme gelmiştir. Mesela 2001 yılı sonrası İngiltere’nin kuzeyindeki ayaklanmalar ve ABD’de yaşanan 11 Eylül olayları Avrupa’da ve Britanya’da çokkültürcülük konusunda rüzgârın ters esmesine neden olmuştur (Perşembe, 2009: 234; Modood, 2014: 25-212).

Bu bağlamda bazı yazarlar tarafından çokkültürcülük, özellikle Amerika’yı içerden çökertecek bir Truva atı olarak kabul edilmektedir. Onlara göre, Amerikan kardeşliği umudu terk edilmiş olacaktır. Glazer, konuyla alakalı; “Çok etnikli bir toplumda, böyle bir politika ancak grupları birbiri ardına korunmaları için özel muamele talep etmeye teşvik edecektir. Özel muamele talebi, bu hakka sahip olmadıklarını düşünenlerin, gruplar arasında zaten mevcut düşmanlığı iyice körüklemesine neden olacaktır”

demektedir (Kymlicka, 1998: 116). Özellikle Amerika’da bir grup için böyle bir hakkın söz konusu olması sırada bekleyen birçok grubun kuyruğa girmesine neden olacaktır. Böyle düşünenlere göre, bir Amerikalılık şemsiyesi altında toplanmış ve bu hayal etrafında bir dayanışma kurmuş topluluklar için çokkültürcülük, ayrışma bayraktarlığı anlamına gelmektedir. Young, 2001<sup>26</sup> sonrasında, Müslümanların, çokkültürcülüğü Amerika’ya karşı cihat etmenin de aralarında bulunduğu dinsel ve kültürel önceliklerini hoşgörü, adalet, demokrasi ve yurtseverliğin önüne koyduklarını ileri sürmüştür (Modood, 2014: 26). Çokkültürcülük tartışmaları ABD’de yeni değildir. Aslında çok daha önce Sandel, Birleşik Devletlerin daha az katılımcı, daha çok prosedürel bir cumhuriyet halini aldığını ifade etmiştir (Taylor, 2006: 101).

Ulus-devletin en önemli kazanımı olarak ortaya konan şey, ayrı ayrı olan halkların bir ulus çatısı altında birlikte yaşama iradesi olarak gösterilir. Bunun en önemli savunucularından biri Habermas’tır. Habermas, birlikte yaşamının meşruluk aracı olarak ortaya konan ulusu, “sosyal entegrasyonun yeni biçimi” şeklinde tanımlamıştır. Önceki zamanlarda toplumsal entegrasyon için ileri sürülen din esasları laikleşme sürecinde önemini yitirmiş ve yerine başka referanslar aranmıştır. Yeniçağ başında ortaya çıkan toplumun mahalli toplumsal cemiyetlerden koparılması ve dağıtılması sonucundaki ayrışmaya ulus-devlet cevap verebilmiştir (Habermas, 2012: 18-19). Daha önce din esaslı “tanrı merhametine” dayalı egemenlik anlayışının zayıflaması yeni meşrulaştırma araçlarına ihtiyaç duymuştur. Yeni bir paydaş için, kalplerde ve gönüllerde inanç oluşturan, halk egemenliği ve insan haklarından daha güçlü bir düşünceye gerek duyulmuştu. Ulus devlet anlayışıyla bu boşluk doldurulmaya çalışılmıştır (Habermas, 2012). Bu bağlamda modern bireyin içine düştüğü maddi ve manevi boşlukların doldurulmasında ulus, önemli bir görev üstlenmiştir.

Çokkültürcü anlayışın ulus-devlet yapısını tahrip edeceği, ulusal birliği zedeleyeceği yönündeki argümanlara karşılık Taylor, böyle bir politikanın farklı kültürlerin ulus-devlete olan bağlılığını arttıracaklarını iddia etmekte ve bu açıdan da kültürel farklılıklar

---

<sup>26</sup>2001 yılı Amerika çokkültürcülüğü adına çok şey değiştirmiştir denilebilir. En başından beri Yahudi-Hıristiyan birliği uygarlığı olarak kabul edilen Amerika’nın diğer dinleri kapsayıp kapsamayacağı bir tartışma konusuydu. Özellikle İslam’a ve Müslümanlara karşı olan tavırları merak cezp ediyordu. Ancak 2001 sonrası bunun eksiye doğru kaydığı söylenebilir. 2000 yılında yaklaşık 700 Amerikalı Müslüman kamu görevlerine talip olmuşken, 2002 de bu sayı 70’e kadar düşmüştür. Bkz. Modood, (2014: 30).

temelinde ayırım gözetmeden tanınmanın gerçekleştirilmesinin önemli olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda Modood, Taylor’u, Kymlicka’yı ve Parekh’i örnek göstererek bunların çokkültürcülük anlayışlarının bütünleşmeyi hedeflediğini ve bunlar arasındaki ayrışmanın bütünleşme hedefinden kaynaklanmadığını ifade etmiştir (Modood, 2014: 137). Çokkültürcülük politikasının, geliştiği ve kullanıma girdiği ülkelerde bir ‘entegrasyon politikası’ olarak kabul edildiği ifade edilmektedir (Özbudun, 2006: 109). Bu anlamda çokkültürcülük, ‘bağımsızlık, özerklik, özyönetim, federatif yönetim’ gibi teritoryal ve siyasi talepleri öne sürmeleri olanaksız milliyet gruplarına yönelik, siyasi imadan yoksun politikalar (Özbudun, 2006: 103, 137).

### **Çokkültürcülüğün Yeni İrkçilik Olduğu Yönündeki Eleştiriler**

Çokkültürcülüğe gelen diğer bir eleştiri onun ırkçı bir söylem olduğu yönündedir. İrem, çokkültürcülük politikasının, ikinci dünya savaşı sonrasında bertaraf edilen ırkçı düşüncenin, yeni ırkçılık kabuğunda postmodern dönemin siyasetine geri dönmesini sağlayan bir arka plan vazifesi gördüğünü, yanı sıra her ne kadar yüksek idealleri savunuyor gibi olsa da yeni ırkçı cereyanların gayet rahatlıkla nefes aldıkları yeni bir ortam iklimi yaratıldığını ifade eder. Çokkültürcülüğün bütün incelikli söylemlerine rağmen, insanı belirli bir kültürün üyesi olarak değerli bulduğu belirtilir (İrem, 2004: 20-21). Yeni ırkçıların öne sürdüğü tez, “üstün ırk” değil, “üstün kültür” merkezlidir. Üstün kültür tezi, diğer kültürlerin Batı kültürüne tabii olmasını savunmaktadır. Batı kültürünün üstünlüğü filozof Kolakowski’nin belirttiği gibi “Bütün kültürler eşittir, ama bu ilkenin doğduğu kültür olan batı kültürü üstündür” şeklinde kendini bulmuştur.

Çokkültürlülüğün yeni ırkçılık olduğuna dair bir başka eleştiri de Zizek tarafından yapılmaktadır. Zizek çokkültürcülük için, “Çokkültürcülük, kendi konumunu her türlü pozitif içerikten arındıran bir ırkçılıktır (çokkültürcü doğrudan doğruya ırkçı değildir, ötekinin karşısına kendi kültürünün tikel değerlerini çıkarmaz)... Çokkültürcünün Öteki’nin özgüllüğüne duyduğu saygı, tam da kendi üstünlüğünü beyan etme biçimidir” der (Zizek, 2011).

İrkçi bir söylem olarak lanse edilen çokkültürcülük, ırk temelli bir ayrışmaya giderken aynı zamanda kültürel görecelik, cemaatçilik, farklılık ve kimlik siyaseti, yerelin kutsanması, kültüre geri dönüş gibi ifadelerle gündemi oluşturmakta ve toplum içinde bir gettolaşmaya sebep olmaktadır. Çokkültürcülük ekseninde hareket eden yeni ırkçılık da farklılaşma ve cemaatleşme siyasetine sahip çıkarak, Avrupa'daki göçmen sorunu çerçevesinde beyaz çoğunluğun farklı olma hakkını esas alan yeni bir sosyal muhalefet olarak gelişmektedir (İrem, 2004: 26). Hatta çokkültürcülüğün etnik kimlik vurgusunun, etnik kimliği, kimliğin tanımlayıcısı haline getirdiği iddia edilmektedir (İrem, 2004: 28). Postmodernizmin canlandığı -miş gibilik durumu içine doğan çokkültürcülük, postmodern söylem kuramı içinde suni'leştirilen ve doğallıklarını yitiren kültürel kimlikleri, kendisine özgü söylem oyunları içinde dönüştürmekte ve mutlaklaştırmaktadır. Postmodernizm, insanı, büyük anlatıların esaretinden kurtarmayı amaçlıyorsa, çokkültürcülük de kurtarılan bu insanı, cemaat kaynaklı küçük hikâyelerin dinleyicisi, pasif bir varlık olarak, farz edilen kültürel kimliğin dünyasına sıkıştırılmayı hedeflemektedir (İrem, 2004: 24). Bu bağlamda bir kimlik siyaseti olarak ortaya çıkan çokkültürcülüğün bireyi değil de cemaati ön plana çıkarması nedeniyle mikro milliyetçiliklerin beslenebileceği ifade edilmektedir.

Bununla birlikte çokkültürcülüğün eşitlik iddiasına rağmen modern toplumlarda ayrımcılığın hala üç şekilde sürdüğü ileri sürülmektedir: Birincisi, imtiyazlı grupların diğer gruplara göre avantajlı olması ve oyuna kuralların imtiyazlılar tarafından konduktan sonra diğer grupların katılmasıdır ki zaten imtiyazlılar standartların dezavantajlı gruplar tarafından sağlanmayacağını bilir. İkincisi, imtiyazlı gruplar, evrensel insan haklarından bahsederken kendi farklılıklarını bile unutabilirler. Üçüncüsü ise, grup farklılıkları yok saymak ve standart getirmek farklılıkların utanılacak bir şey olarak algılanmasına neden olabilir (Hazır, 2012: 25).

Çokkültürcülük meselesine sosyal bilim felsefesi açısından bakan Fay, çokkültürcülüğün epistemik bir sorun ortaya çıkardığını savunur. "Eğer biz kendi çerçevemizde ve ötekiler de kendi çerçevelerinde yaşıyorlarsa, onları nasıl anlayabileceğiz?" diye sorar. Etnik, cinsel, ırksal, dinsel, sınıfsal ve kültürel farklılıkları vurgulayan –ve insanların kendi tikelliklerini keşfetme ve koruma çabasında oldukları-

çokkültürlü bir dünyanın, toplumsal bilginin parçalanmasına yol açtığını iddia eder. Böyle olduğu durumda Afro-Amerikalıları ancak Afro-Amerikalılar, kadınları ancak kadınlar bilebilir gibi bir sonucun ortaya çıkacağını savunur. Fay’a göre, bu şekilde bir çokkültürlülük, olmakla bilmeyi eşitlemiş olmaktadır (Fay, 2005: 16).

### **Çokkültürcülüğün Kapitalizmin Yeni Oyunağı Olduğu Yönündeki Eleştiriler**

Küresel kapitalizmin yeni oyuncağı olarak eleştirilen çokkültürcülük, eleştirenlerin gözünde son zamanlarda sıkışan küresel kapitalizmin nefes almasını sağlayan bir proje halini almıştır. ‘Üçüncü Kuşak İnsan Hakları’, ‘Yeni bir Uygarlık Projesi’ vb. iddialar bir yana, çokkültürcülüğün, en azından ABD ve AB’nin neo-liberal kapitalizmi açısından bir dinamik olarak kurgulanıp uygulandığını görmek zor değildir (Wallerstein, 1995).

Çokkültürcülük, farklı kültürlere vurgu yapar ancak, amacı onları folklorik olarak kullanmaktır. Yani çokkültürcülüğün amacı kendine yeni pazarlar ve ticaret malları üretmektir. Slovaj Zizek, liberallerin savunduğu hoşgörü yaklaşımını farklı bir perspektiften ele alarak, liberal çokkültürcülük anlayışının eleştirisini yapar. Zizek’e göre (2011: 272-273) çağdaş postmodern ırkçılık, liberal-demokratik ideoloji projesinin doğasında olan çelişkiyi açığa çıkaran, çokkültürcü geç-kapitalizmin bir belirtisidir. Zizek, bu bağlamda Afrika’ya yardım eylemlerini de farklı bir düzlemde değerlendirir. Bu yardım eylemleri, kültürleri ve ten renkleri farklı olan, açıklıkla mücadele içerisindeki bu kişilere, insani yardım adı altında organize edilse de, sömürgeciliğin neden olduğu bu yoksulluğun gerçek nedenlerini unutturmaya yönelik gizli mesajlar içerebilmektedir.

Zizek, Afrika’da açıklıktan ölmek üzere olan çocuklarla ilgili görüntülerin gösterilmesi ve bu görüntülerin sonunda, ten rengi farklı bu çocuklara maddi yardımda bulunulmasıyla ilgili talepler iletilirken, verilen mesajın temelinde yatanın aslında ideolojik bir mesaj olduğuna dikkat çekmektedir. Bu mesaj; “düşünmeyin, politikleştirmeyin, onların yoksulluklarının gerçek nedenlerini unutun, para bağışı yapın, böylece düşünmek zorunda kalmayacaksınız” şeklindedir (Anık, 2012a: 120). Yeni pazarlar arama adına birçok yerli üreticiyi ortadan kaldıran kapitalizmin oyuncağı olarak kabul edilen

çokkültürcülüğün, insanların güvensizlik duygularını katmerlendirerek, ırkçılık ve yabancı düşmanlığı yangınına benzin döktüğü ifade edilmektedir (Özbudun, 2006: 139).

### **Çokkültürcülüğün Mit Olduğu Yönündeki Eleştiriler**

Çokkültürcülüğün bir mit olduğu iddiası, sol kanattan gelen diğer bir eleştiridir. Yapılan bu eleştiri, çokkültürcülüğün küreselleşen dünyada bir mit olmaktan öteye gidemeyeceğini savunmaktadır. Bu eleştiri, daha çok Russel Jakoby tarafından geliştirilmiştir. Ona göre, asıl göç dalgalarının olduğu zamanlarda gündeme gelmesi gereken çokkültürcülüğün yirminci yüzyılın son çeyreğinde gündeme gelmesi yadırganacak bir durumdur. İlk göç dalgası zamanlarında, göç eden insanların hakim kültürel yapılarla çok ciddi problemleri olmasına rağmen, çokkültürcülüğün ikinci ve üçüncü kuşaklarda, yani kültürel farklılıkların azaldığı zamanlarda ortaya çıkmış olması, siyasal bir proje olarak algılanmasına neden olmuştur.

Çokkültürcülük vurgusunun aslında çokta anlamlı olmadığı; kültürel farklılıklar noktasında hak talebinde bulunmanın özellikle küreselleşmeyle birlikte farklı bir boyut kazandığı iddia edilmektedir. Küreselleşme artık yerel ve tikel bir kültürün varoluş şansını zora sokmaktadır. Oluşan yeni dünya, bütün aksi iddialara rağmen gittikçe tek kültürleşmeye doğru gitmektedir. Oluşturulan bu tek kültür küresel sermayenin ortaya çıkardığı Amerikan tüketim kültürüdür (Aktay, 2003: 77). Marksist düşünürlerin genellikle çokkültürcülüğe mesafeli yaklaşıtları bilinen bir gerçektir. Bu anlayışa göre, etnik, ulusal, dinsel veya kültürel bağlamdaki bütün kimlik biçimleri, insanın özünü açıklamaktan ziyade gizlemeye yöneliktir. Bu nedenle insani olmayan durumların kabulü, yani çokkültürcülük, Marksistler tarafından olumlu karşılanmamaktadır.

### **Çokkültürcülüğün Yeni Bir Asimilasyon Olduğu Yönündeki Eleştiriler**

Çokkültürcülüğün asimilasyonun yeni versiyonu olduğu tartışması da çokkültürcülüğe yöneltelen bir diğer eleştiridir. “Toplumsal özgürlükle özdeşleştirilen çokkültürcülük birkaç kuşağa yayılan bir asimilasyon politikası işlevi görmektedir. Vitrinde yer alan ve her haliyle olumlanan özgürlük, geri plandaki asimilasyonu gizlemek işlevini üstlenmiş



durumdadır. Sorun özgürlüğün nesnesiyle ilgilidir. Söz konusu ülkelerde özgürlüklerin bireyleri hedeflemesi, bireysel özgürlüğün her şeyin üzerinde tutulması, kültür gibi toplumsal bir terimin içeriği ile örtüşmemekte ve bireyin kendi kültüründen/topluluğundan koparak, toplumun asimile etme işlevi üstlenmiş potası içinde erimesine yol açmaktadır. Bu durumda da Batı'da yaygınlık kazanmış ve onanan çokkültürcülük geleneksel asimilasyon politikalarından farklı ve yeni bir versiyonu olarak işlev görmektedir.” (Vatandaş, 2001: 352). Nathan Glazer, “Artık Hepimiz Çokkültürlüüz” diyerek asimilasyonun kavramsal düzlemde öldüğünü, eski şöhretinin unutulduğunu ifade etse de fiili olarak asimilasyonun hala devam ettiğini vurgulamıştır (Şan ve Haşlak, 2012: 41).

Çokkültürcülük kültürel çeşitliliğin devamının sağlanmasının yeni adı olarak lanse edilmektedir. Çokkültürcülüğün hedefi, farklı kültürel kimliklere sahip toplulukların aynı toplum içinde varlıklarını kabul etme, birbiriyle olan ilişkilerini herhangi bir çatışmaya imkan vermeden eşit ve barış içinde sürdürme ve var olan tüm politik imkanlardan eşit düzeyde yararlanmayı esas alır. Yani çokkültürcülük politikasının ortaya koyduğu çoğulcu toplum modelinde azınlık grupların asimile olma tehlikesi söz konusu olmamaktadır (Canatan, 2001: 321). Buradan çokkültürcülüğün bir açık birde gizli hedef içerdiği çıkarılabilir. Çokkültürcülüğün görünürdeki hedefi, farklılıklar zemininde birlik, gizli hedefi ise birkaç kuşağa yayılmış asimilasyondur.

### **Çokkültürcülüğün Hedefine Ulaşmadığı Yönündeki Eleştiriler**

Çokkültürlü toplumda çoğunluğun değerlerine aykırı topluluklar bulunması muhtemeldir. Bu aykırılıkların nasıl karşılanacağı ise önemli bir sorundur (kadın sünneti, çok eşlilik, görücü usulü evlilik vb.). Bireyin zarar görmesine neden olan eşitsiz her türlü muamele noktasında hüküm kesindir; sınırlandırılmalıdır. Parekh (2002), bu türden bireyin zarar göreceği hakların kısıtlanması gerektiğini ifade eder. Kymlicka da azınlıklara verilecek haklar noktasında grubun kendi üyeleri üzerinde baskı kurmak için istediği “iç kısıtlama” haklarından mahrum bırakılmaları gerektiğine inanır (Kymlicka,1998: 35, 75, 195). Liberaller azınlık hakları konusunda iki tür sınırlama getirirler: Birincisi, bir azınlık grup kendi içlerinde üyelerinin temel medeni ya da

politik özgürlüklerini kısıtlama talebini haklı görmeyecektir. İkinci olarak, birey eğer ait olduğu grubun ilkelerini bağlılık gösterilmeyecek şeyler olarak görürse onları sorgulama ve gözden geçirme özgürlüğüne sahip olmalıdır (Kymlicka, 1998: 234-235).

Görüldüğü gibi çokkültürcülük politikası çerçevesinde istenen taleplerin hepsinin karşılanması mümkün olamamaktadır. Bireye verilecek hakların grubu, guruba verilecek hakların da bireyi zora sokacağı bir gerçektir. Bu bağlamda Kymlicka, “çatışan çıkarlar ve kıt kaynaklar dünyasında tüm çıkarlar karşılanamaz” diyerek sınırsız hak ve özgürlüğün olmadığını açıkça ifade etmiştir (Kymlicka, 1998: 172). Grup kimliği bağlamında verilen hakların etnik veya grup kimliğinin evrensel insan kimliğinin önüne geçmesi gibi bir sıkıntının olduğu ve verilen hakların düzeyinin ve dozajının iyi ayarlanması gerektiği gerçeğine dikkat çekilmektedir (Rockefeller, 1994).

Çokkültürcülük politikalarının çıkış noktasının, bir arada yaşayan farklı grupları, eşit kültürel hakların verilmesi neticesinde bir devlet çatısı altında tutabilme becerisi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda önceki politikalardan farklı olarak azınlıkta olan gruplara verilmeyen haklarının verilmesi gerekmektedir. Ancak istenilen haklarının sınırlı ve gerçekleştirilebilir mantıklı şeyler olması elbette önem arz etmektedir. Yoksa Parekh’in ifade ettiği gibi “*Saf istek kültürü, hem kendisini hem çevresindeki dünyayı yok eder*” (Parekh, 2002: 194).

Bu tartışmaların dışında, postmodern dönemin birlikte yaşama politikası olarak gündeme gelen çokkültürcülük, hedefi olan farklı kültürleri bir arada tutma başarısını da sağlayabilmiş değildir. Çokkültürlülük bakanlığının olduğu Kanada da bile çokkültürcülük politikası, temel hedefi olan milli birliği sağlamakta başarısız olmuştur (Kalaycı, 2010: 16). 1990’lar boyunca Frankofon kültürün hâkim olduğu Quebec’te millî egemenlik yanlısı hareket gün geçtikçe daha da güçlenmiştir. 1980 referandumunda ayrılık yanlısı oylar % 40’ken, 1995’te % 49.4’e çıkmıştır (Doytcheva, 2009:131).<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup>Kanada’da yapılan referandum oylamasında yerlilerin fikirleri dikkate alınmamıştır. Yerlilerin frankofon yönetim yerine anglofon yönetimi tercih ettikleri bilinmektedir.

Bütün bu eleştirilerin gölgesinde tartışıla gelen çokkültürcülük politikası, modern dönem öncesi ve modern dönem tek tip birey ve toplum isteyen politikardan farklı olarak kültürel farklılıkların kutsandığı, herkesin saygıdeğer kabul edildiği postmodern dönemin politikası olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde üzerinde en çok durulan farklılıklar kültürel olarak üretilen insani ürünlerdir. Kültürel hakların ne olduğu ve neleri kapsadığını anlamak ve Doytcheva'nın (2009: 124) çokkültürcülük politikasının çözüm olabilmesi için ülkedeki sorunun kültürel farklılıklardan kaynaklanması gerektiği yönündeki yaklaşımı gereğince, kültür kavramının açıklanması, konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

#### **2.1.1.2.2. Çokkültürcülük Tartışmalarının Kaynağı Olarak 'Kültür'**

##### **2.1.1.2.2.1. Kültür**

Çokkültürcülük tartışmalarına kaynaklık eden kültür kavramı, Latince *cultura*'dan gelmektedir. *Cultura*, inşa etmek, işlemek, süslemek, bakmak anlamlarına gelen Colere'den türetilmiştir. Örneğin Romalılar 'mera işlenmesine' agricultura demişlerdir. Günümüzde, İngilizcede tarım anlamına gelen kelime de agriculture'dır. Latince'den gelen bu kelime ilk olarak, ürün yetiştirme ya da hayvan yetiştirmek ve zihin eğitimi anlamlarında kullanılmıştır. Şuan için kültür kavramı için açık seçik bir tanım ortaya konul(a)mamaktadır ve bu sorun aynı zamanda kültür sosyolojisinin de ilgilendiği konuların başında gelmektedir (Özkul, 2008: 19).

Kültür tartışmaları, 18.yüzyılın inanç ve düşünce sorunlarından doğmuş ve günümüze değin de çeşitli platformlarda tartışıla gelmiştir. Bireysel ve toplumsal edinimlerin bir bileşkesi şeklinde ya da çok anlamlı olarak yorumlanan kültürün gerçekte ne olduğundan onun günümüzde nasıl anlaşılması gerektiğine kadar pek çok soru, felsefe, antropoloji ve sosyolojide bir dizi kuramsal araştırmaya yol açmıştır. Bu bağlamda kültür, tarihselcilikten mutlakçılığa kadar birçok açıdan ele alınıp tartışılmaktadır. Başlangıçta sıkı bir tasarıma ve keskin sınırlara sahip olan kültür, giderek geniş bir alanda kullanılmaya başlamış (Subaşı, 2003: 4) ancak ortak bir tanımına ulaşamamıştır. Latince' de "toprağı işleme" anlamında kullanılan (*cultura*) kültür, dilimize Batı Avrupa Dillerinde kazandığı anlamı ile "yüksek genel bilgi" olarak geçmiştir (Arslantaş, 2008: 105).

Latince sürmek, ekip-biçmek anlamında kullanılan kültür terimi, XVII. yüzyıla kadar Fransızca'da aynı anlamda kullanılmıştır. Voltaire, *Culture* sözcüğünü, insan zekâsının oluşumu, gelişimi, geliştirilmesi ve yüceltilmesi anlamında kullanmıştır. Kültür kendi anlamına yakın ilk olarak 1793 yılında basılan bir Alman dili sözlüğünde yer almıştır (Moles, 1983: 135; Güvenç, 2010: 95). Bir etnolog olan G. Klemm (1843-52), *İnsanın Genel Kültür Tarihi* eserinde *Cultur* sözcüğünü uygarlık ve kültürel evrim anlamında kullanmıştır. Daha sonra İspanyolca, İngilizce ve Slav dillerine geçen terime, ilk bilimsel tanımını veren İngiliz antropologu Tylor'un (1871), kültür kavramını Almancadan aldığı, özellikle Klemm'den etkilendiği iddia edilmektedir (Güvenç, 2010: 95)

Kültür kavramını günümüzdeki anlamına yakın bir biçimde kullanan kişi 17. yüzyılda yaşayan Samuel von Pufendorf olmuştur. Ona göre kültür, doğaya karşıt olan ve belli bir toplumsal bağlam içinde ortaya çıkan tüm insanların eserleridir. Şuan da kullandığımız kültür kavramın mucidi olarak alman filozof Herder kabul edilmektedir. Herder, kültür kavramını bütün tekil anlamlarından kurtarıp, bilinçli bir ayrımla, kültürleri kastetmiştir. Ona göre, kültür bir ulusun ya da halkın yaşam tarzıdır. 19. yüzyılda birçok kişi tarafından kabul edilen bir kültür tanımı yapan antropolog Sir Edward Burnett Tylor (1871), kültürü “bilgileri, inançları, sanatı, ahlakı, yasaları, gelenekleri ve bir toplumun üyesi olarak insanın edindiği bütün öteki eğilim ve alışkanlıkları içeren karmaşık bütün” olarak tanımlamıştır (Özkul, 2008: 19; Havıland ve diğerleri, 2008: 103). Marshall'a göre, sosyal antropologların kültürle ilgili düşünceleri, büyük ölçüde Edward Tylor'ın 1871'de yapmış olduğu, kültürün bilgi, inanç, sanat, ahlâk ve gelenek olarak öğrenilmiş yapıyı gösterdiği şeklindeki tanıma dayanmaktadır (Marshall, 1999: 442).

Kültür, günümüzdeki anlamıyla sosyal bilimlerde 20. yüzyıl başlarında Amerikan antropolojisinin “kültürel modellere” yoğunlaşması ve bu modellerin bireysel davranışları nasıl etkilediğini konu alan çalışmaları vasıtasıyla gündeme gelmiştir (Doytcheva, 2009: 19).

Birçok kavram gibi kendi mecrasından dışarı çıkan kültür de değişen zaman ve koşullar gereğince farklı anlamlarda kullanılmıştır. Edward Said, zamanımızda kültür kavramının, zamanla ve genellikle saldırgan bir biçimde, ulusla ya da devletle birlikte anılmaya başlandığını; bu durumun, hemen her zaman bir miktar yabancı düşmanlığı içerdiğini, “biz”i “onlar”dan farklılaştırdığını savunur. *“Bu anlamda kültür bir kimlik kaynağıdır; son zamanlarda kültüre ve geleneğe olan “dönüş”lerde gördüğümüz gibi, bu alanda oldukça da savaştan bir kaynaktır”* (Said, 2010: 14). Farklı politik amaçlar için araçsal olarak değerlendirildiklerinde kültür ve kimlikler, insani değerlerin vazgeçilmezleri olmalarına rağmen çatışmalara ve savaşa da neden olabilmektedir (Türk ve Kala, 2014: 46). Kimliğin kaynaklığını oluşturan kültür, kendi haline bırakılmış masum bir kavram olmaktan çıkarılmış, özellikle çokkültürcülük tarafından bir savaş alanına dönüştürülmüştür. Yukarıda Said’in de ifade ettiği gibi günümüzde kültür artık bir ulusla birlikte anılmaya başlamıştır. Ulus olma yolunda olan halkların bir kültür etrafında buluşmaya çalışması daha doğrusu bütün halkları tek kültür etrafında birleştirmeye çalışması söz konusu olmuştur. Bütün toplumları türdeşleştirmek, tek kimlikli, tek tip hale getirmeye çalışmak özellikle modernizmin ortaya koyduğu politikalar neticesinde ortaya çıkmıştır.

#### **2.1.1.2.2. Kültüre Dair Yaklaşımlar**

Çokkültürcülük tartışmalarının merkezinde, adından anlaşılacağı üzere kültür kavramı, tanımı ve kültüre yaklaşımların olduğunu söylemek mümkündür. Kültür nedir, bir kültürü ayrı bir kültür yapan unsurlar nelerdir ya da farklılığı kabul edilmiş bir kültürü, varlığının korunması için diğer kültürlerden tecrit etmek gerekli midir? gibi sorular kültür sorununun aydınlanmasına yardımcı olurken aynı zamanda çokkültürcülük tartışmalarına da kaynaklık etmektedir. Kymlicka’nın ulus’u tanımlarken vurguladığı “toplumsal kültür” kavramından çokkültürcülüğün hareket noktasının kültürler olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki, Özensel, Türkiye’de yapılan kültürel çeşitlilik tartışmalarının, kültür tanımının ulus temelinde yapılmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Aynı şekilde Türkiye’deki farklılıkların barış ve huzur içinde yaşamasının öncelikli teorik temelini oluşturabilmesinin yeni bir kültür tanımlamasından geçtiğini savunmaktadır (Özensel, 2013: 16). Canatan da (2001: 321-322), çokkültürlü toplumlardaki esas sorunun kültürel farklılıkların ifade edilmesi olduğunu iddia etmiştir. Aslına

bakıldığında çokkültürcülük merkezli iki ana kuramı (liberaller ve komüniteryenler) da karşı karşıya getiren şeyin, kültür kavramına yaklaşımları olduğu söylenebilir.

Çokkültürlüğün iki grubunun farklılaşmasında kültür kavramına yükledikleri farklı tanımdan, kültüre dair çizdikleri çerçeveden ve önceliğin birey mi kültür mü olduğuna dair tartışmadan kaynaklandığı söylenebilir. Liberallerin savunduğu evrenselci ve hümanist yaklaşıma göre, tüm insanların, farklılıklarının ötesinde ortak doğaları vardır ve bu ortak kimlik nedeniyle hepsi aynı haklara sahip olmalı ve hiç birinin diğerine karşı üstünlüğü olamaz. Cemaatçiler ise “evrensel olanın zorbalığına” karşı baş kaldıran, özerkçi ve göreci bir yaklaşım sergilerler ve insan kimliğinin kültürel olarak farklı olduğunun kabul edilmesini isterler (Doytceheva, 2009: 44; Hazır, 2012, 3). Kültürü, kişilerin özgürlükleri tecrübe ettikleri ve seçimlerini yaptıkları doğal bir ortam olarak gören liberaller, cemaatçilerden farklı olarak, insanları cemaatlerin içinde değil de toplumsal kültürün ürünü olarak görmektedirler.

Liberal teoriye bir tepki olarak ortaya çıkan cemaatçiler, onlara şiddetli eleştirilerde bulunmuşlardır. Cemaatçiler, liberallerin bireysel özgürlüğe aşırı önem vermiş olmasını ve bu nedenle insanın kendisini geliştirmesini sağlayacak bir toplumsal yapının gözden kaçırıldığını eleştirmektedirler. Cemaatçilere göre, liberal teoride bireysel özgürlüğe verilen tek yanlı önem, bireyin kültürel atmosferden, topluluk bağlarından ve bir insanın kişiliğini oluşturan hayat hikâyesinden uzaklaşmasına neden olmaktadır. Cemaatçilere göre her birey, kişiliğini, yeteneklerini ve hayattaki kazanımlarını ancak bir topluluk, bir cemaat içerisinde gerçekleştirebilir (Şan, 2006: 309; Kocaoğlu, 2014: 39).

Liberallerin de cemaatçilerin de klasik liberalizmin tekçi vurgusu karşısında çeşitliliği, çoğulculuğu destekleme noktasında ortak olduklarını ifade etmiştik. Liberalizm de kültürel çoğulculuğu kabul eder, kültürel bağlılıkların ve kültürlerin çokluğunun onlar için her hangi bir sakıncası yoktur, hatta bir avantajdır. Ancak, bunların çoğulculuğa bakış açıları kültür noktasında farklılaşmaktadır. Liberaller bireysel özgürlüklerin her ne olursa olsun sınırlandırılmayacağını savunurken, cemaatçiler bir kültürün devamı için gerekirse bireysel özgürlüklerin kısıtlanmasında herhangi bir sakınca görmemektedir (Şan, 2006: 310).

Çokkültürcülük merkezli yapılan iki büyük ayrımı, kültürü birey merkezli alanlar ve toplum merkezli alanlar diye de ayırabiliriz. Daha net bir ifadeyle kültür vurgusu, çokkültürcülük tartışmalarının özünü oluşturmaktadır (Hazır, 2012: 12). Taylor, bireyin kendini gerçekleştirme hakkı olduğu kadar, toplumun da kendini gerçekleştirme hakkı olduğunu savunur. Buradan her topluma ait olan kültürün kendi bireylerince eşsiz bir konuma sahip olduğunun kabul edilmesi gerekir. Taylor'ın kültür tanımı, normatif olmayan etimolojik anlamıyla, “bilgileri, inanışları, sanatı, ahlakı, hukuku, töreleri ve kişinin toplumun bir üyesi olarak edindiği alışkanlıkları kapsayan karmaşık bir bütündür” (Doytceheva, 2009: 19). Taylor'ın düşüncelerinden en çok etkilendiği Herder'in kültüre dair yaklaşımları, onun çokkültürcülük yaklaşımlarının merkezinde konumlanmıştır. Herder'e göre, diğer kültürlerle, bir ahlak yasası veya ilkesi öyle gerektirdiği için değil, kendi kültürümüz bizim için ne kadar önemliyse onlar da kendi üyeleri için o kadar önemli olduğundan saygı duymalı ve onları da kendi bakış açılarından anlamaya çalışmalıyız. Herder için tüm kültürler, eşit derecede iyi oldukları için değil, üyeleri için çok önemli oldukları ve onların gereksinimlerini en başarılı şekilde karşıladıkları için eşittirler (Parekh, 2002: 90).

Herder'e göre tüm kültürler insan ruhunun eşsiz birer ifadesidirler ve kıyaslanamazlar; bahçedeki çiçekler gibi, birbirlerini güzelce tamamlayarak dünyanın zenginliğine katkıda bulunurlar (Parekh, 2002: 89). Ancak, Herder, kültürlerin çeşitliliğini onaylarken kültür içerisindeki çeşitliliği hoş karşılamaz. Kültürel bakımdan çoğulcu bir topluma değil, kültürel bakımdan çoğulcu bir dünyaya kucak açar (Parekh, 2002: 94).

Kymlicka, kültüre dair iki çeşit tanımlamada bulunur. Bunlardan bir tanesi her türlü küçük alt grupların cinsel tercihlerini, cinsiyetlerini, sosyal sınıf ve statülerini ile kendilerini toplumda yaşayan diğer insanlardan ayrı olarak tanımlayan ya da toplumdan dışlandıklarını düşündükleri grupların yaşam tarzlarını ve felsefelerini anlatmak üzere zaman zaman başvurdukları dar anlamda olan kültürdür. Kymlicka, bu dar anlamda kullanılan bir eşcinsel kültürden, bir işçi sınıfı ya da kadın kültüründen bir bürokratik kültürden de söz edilebileceğini ifade eder (Kymlicka, 1998: 48). Dar anlamının dışında Kymlicka'nın “toplumsallık kültürü” olarak adlandırdığı kültür, hem kamusal hem de

özel alanları kucaklayarak, üyelerine sosyal, eğitsel, dinsel, eğlenceye ilişkin ve ekonomik hayat dâhil olmak üzere tüm insan etkinliklerinde anlamlı hayat tarzları sağlayan kültürdür (Kymlicka, 1998: 130).

Kymlicka, kültür teriminin farklı anlamlarından kaynaklı olarak “çokkültürcülük” kavramının farklı ülkelerde farklı karşılıkları olduğunu belirtmektedir. Kanada’da, kavramın göçmenlerin önyargı ya da ayrımcılık korkusu duymaksızın etnik kimliklerini ifade etme hakkı olduğu; Avrupa’da, genelde ulusal cemaatler arasında güçlerin paylaşımı; ABD’de ise sıklıkla marjinalleşmiş sosyal grupların taleplerini karşılamak için kullanıldığını vurgulanmıştır (Kymlicka, 1998: 48). Kymlicka tarafından azınlıklara verilecek hakların üçe ayrılma nedeni de kültüre dair yaklaşımıdır. Özyönetim hakkını alacak olanlar kendi başına bir ulus, onun deyimiyle ayrı bir kültürdür. Çoketniklilik hakları sayıları ne kadar olursa olsun bir ulus olamamış yani ayrı bir kültür olamamış göçebeler içindir. Bu türden haklar onların devlete olan bağlılığını artıracaktır. Özel temsil haklarıysa, dezavantajlı gruplara yani kadınlara, siyahlara, engellilere vs. verilen temsil haklarıdır. Birinci kısımda verilen haklar Kymlicka’nın “toplumsallık kültürü” içerisinde yer alırken, diğer iki kısım haklar ise dar kapsamlı olan kültüre işaret eder ki, onun kültür tanımını karşılayan, birinci kısım hakların sahibi olabilecek ulustur.

Baumann, çokkültürcülüğün anlaşılması adına, kültürü, ulus-devlet, etnisite ve dinin köşelerini oluşturduğu bir üçgenin tam da ortasına yerleştirir. Çokkültürlü üçgenin ilk köşesinde modern devlet ya da günümüzde Batı’da karşılığını bulan ulus-devlet yer almaktadır (Baumann, 2006: 25). Çokkültürlü üçgenin ikinci noktasını, etnisitenin kültürel kimlikle aynı olduğu düşüncesi oluşturmaktadır. “Etnisite köklerdir; nereden geldim, beni ben yapan nedir veya tek bir deyişle doğal kimliktir ya da böyle görünür.” Baumann, bu şekilde bir anlayışın çokkültürlülük bilmecesinin çözülmesini zorlaştırdığını iddia eder (Baumann, 2006: 25). Etnisite ile ilgili çalışmalarda, bu kavramın ırk kavramından farklı olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Irk kavramının altında biyolojik değişkenler ele alınırken, etnisite deyince daha çok kültürel, dilsel ve toplumsal benzerliklerin kastedildiği vurgulanmaktadır (Anık, 2012a: 50). Daha genel bir ifadeyle etnisite, “belirli dinsel, mekânsal ve kültürel özellikler bakımından hem kendini başkalarından ayrı gören hem de diğerleri tarafından ‘başka’ sayılan, bütünlüklü



bir kimliğe ve kendisine özgü kültürlenme sürecine sahip, iç evlilik yoluyla grup kimliğini koruyan ve grubun sürekliliğini sağlayan toplumsal ve kültürel ve bazen de siyasal oluşum” olarak tanımlanmaktadır (Türk ve Kala, 2014: 46). Başka bir ifadeyle ırk kavramı çerçevesinde sıklıkla belirtilen köken vurgusunun, biyolojik bir göndermede bulunmasına karşılık, etnisitede yapılan köken vurgusunun biyolojik olmaktan ziyade sosyolojik bir anlam ifade ettiği söylenebilir. Anadolu Alevilerinin de etnisite özellikleri taşıdığı ve belirli bir etnik grup olarak algılanması gerektiği bazı araştırmacılar tarafından savunulmaktadır.

Çokkültürlü üçgenin üçüncü köşesi, din olarak ifade edilmiştir. Dinin, soyut ve genelde insan iradesi ve insanlık tarihinin üstünde güçler tarafından temel ve değişmez kılınmış olduğu bilinir. Ancak, din mutlak bölücü hatlardan oluşan ve insanların bunlara yaşam boyu inandıkları şekilde karşımıza çıkar. Din, çok soyut görüldüğünden, daha göreceli, diğer çatışma biçimlerine dönüşüm için kullanılabilir. Örnek olarak, Birleşik devletlerde etnisite, siyah ve beyaz Amerikalılar arasındaki eşitsizliğin temel nedeni olarak görülürken, Afro-Amerikalı Müslümanlar bunu özgürleştirici bir İslam ile baskıcı bir Hıristiyanlık arasında çatışmaya dönüştürmüşlerdir (Baumann, 2006). Çokkültürlü üçgenin üçüncü köşesini oluşturan din, Baumann’a göre, nihai gerçekleri ve potansiyel toplumsal bölücülüğü ile ulus-devletin en eski sorunudur.

Farklı kültürler noktasında bir ayrıma gitmek zor olduğu gibi bir tek kültür içinde de alt-kültür üst-kültür ayrımına gitmek kolay olan bir şey değildir. Kültürler arasında gelişmişlik-gelişmemişlik veya ilerilik-gerilik şeklindeki bir değerlendirme uygun olmayacağı gibi alt-üst kültür ayrımı da doğru görünmemektedir. Çünkü kültür haritalarında sınırları kesin olarak ayırmak pek mümkün olamamaktadır. Klasik olarak yapılan ‘doğu kültürü’ ve ‘batı kültürü’ ayrımının dahi sınırları kesin olarak belli değildir. Birçok doğulu sayılan kültür batıyla, batılı sayılan kültür de doğuyla iç içe geçmiş durumdadır.

Kültürün canlı bir varlık olması, etkileşime açık olması kültür konusuna sosyolojik olarak bakmanın zorluğunu da beraberinde getirmektedir. Kültürün modern ulus-devlet anlayışından sonra bir ulusu ifade eder şekilde kullanıldığı görülmüştür. Bir ülke

içerisinde modern ulus olma yolunda projeler geliştirilirken aynı zamanda da farklı kültürlerden bahsetmek tezat teşkil etmektedir. Tek ulus, tek kültür elbette ki bu dönemin istenen toplum şeklidir. Kültür kavramının büyük bir değişime uğramasına neden olan modernizmin ve modern proje maksatlı tek bir kültürel vurguyu ifade eden ulus-devlet projesine değinmek açıklayıcı olacaktır. Bu maksatla Osmanlıdan aldığı çok farklı dinden, dilden, ırktan çeşitliliği bir kültür (ulus) altında toplamak isteyen Türkiye'nin modern ulus-devlet olma yolunda yaşadığı tecrübelerle değinmek uygun olacaktır.

### **2.1.1.3. Kültürel Çeşitlilik Karşıtlığı: Modernleşme ve Ulus-Devlet**

#### **2.1.1.3.1. Modernleşme**

Modern kelimesi, ilk olarak beşinci yüzyılda Hıristiyan Roma dönemini pagan geçmişten ayırmak için kullanılmıştır. Daha sonraki zamanlarda Fransız Aydınlanmacılığıyla birlikte, bilimsel sonsuz ilerleme ve toplumsal sonsuz iyileşme düşünceleri ve inançları modern olmanın yeni kriterleri olmuştur. Bu yaklaşım, on dokuzuncu yüzyıl boyunca bütün belirli tarihsel bağluluklardan soyutlanmış ve gelenek-modern (şimdi) karşıtlığında oluşmuş radikal bir modernlik bilincine dönüşmüştür (Habermas, 1994b: 31-32; Kızılcelik, 1994: 87).

Modernlik, bir zaman dilimini kapsayan Ortaçağ ve Rönesanstan sonra gelen “modern zamanlar” anlamıyla tarihin yeni bir dilimiyken, statik bir geçmişe ve geleneğe karşı çıkan anlamıyla şimdiyi, yeniyi, içinde bulunulan anı kapsar. Jeanniere, “Modernite Nedir?” başlıklı makalesinde, moderniteye geçişi belirleyen dört temel devrimden bahsetmiştir: Bunlardan birincisi, bilimsel devrim, ikincisi, siyasal devrim, üçüncüsü, kültürel devrim ve sonuncusu teknik ve endüstriyel devrimdir. Bilimsel devrimden aydınlanma bağlantılı pozitivismi, siyasal devrimden modern demokrasiyi, kültürel devrimden laikliği, teknik ve endüstriyel devrimden ise endüstriyalizmi kastetmiştir (Jeanniere, 2011: 111-119).

Geçmişe ait olan gelenek ve dinden köklü bir kopuşu ifade eden modernlik, çok yönlü değişim ve dönüşüm sürecine işaret eder. Modernlik, durağan bir geçmişe ve geleneğe karşı çıkan, yenileşmenin ve çağdaşlaşmanın yükselişine vurgu yapan, modern zamanlara işaret eden ve Yeniçağ olarak isimlendirilen zaman dilimini kapsamaktadır. Modernlik, yenileşme, değişme, yenilikle ilişkilidir. Modernlik pozitivist paradigma, akılcılaşıma, bireyselleşme, öznelleşme, kapitalizm, endüstriyalizm, teknoloji, teknik, laiklik, demokratikleşme ve demokrasi eksenleri bağlamında toplumu ve hayat alanlarını düzenlemeye dair düşünsel yönelim ve tasarımıdır (Kızılcıkelik, 2008: 250-251-252). Bu maksatla modernliğin, pozitivismi, ulusçuluğu, kapitalizmi, sanayileşmeyi, kentleşmeyi, laikliği, bürokrasiyi, uzmanlaşmayı ve daha birçok alanı kapsadığı iddia edilir (Bağlı ve Özensel, 2013: 19).

Modernleşme, bir toplumun tamamında; ortak bir kültürün yayılmasıyla ilgilidir ve ortak ekonomik, politik ve eğitsel kurumlarda somutlaşan standartlaştırılmış bir dil dâhil olmak gibi çeşitli nedenleri vardır. Modernleşme, çağdaş devletlerin ön koşulu olarak kabul edilir. Modern bir ekonominin hareketli, eğitilmiş ve okuryazar bir iş gücü ile iyileşebilmesinin bir koşulu olduğu gibi bu süreç modern demokratik devletlerde üst düzey bir dayanışma ihtiyacını da yansıtır. Bir refah devleti için zorunlu olan bu tür bir dayanışma, yurttaşların karşılıklı fedakarlıkta bulunabilmesini sağlayacak güçlü bir ortak kimlik ve ortak üyelik duygusu taşımalarını gerektirir (Kymlicka, 1998: 130). Ortak birlik ve beraberlik ifade eden politikalar, bir refah devleti için bireylerin ya da grupların fedakarlık yapmalarını gerektirecek türden sosyal sermaye politikaları olabilir. Sanayileşmenin getirdiği ekonomik refahın devamı adına sosyal politikaların da işleyişe konması kaçınılmazdır. Sanayi sonrası ortaya atılan sosyal sermaye politikalarının bu merkezli okunması mümkündür.

Modernite, sosyal bilimciler tarafından farklı yorumlanmıştır. Karl Marx'ta kapitalizm olarak karşımıza çıkan modernite, Ferdinand Tönnies'te Gesellshaft, Georg Simmel'de para olarak karşımıza çıkmaktadır (Çiğdem, 2012: 99-113).

Giddens'e göre, modernlik, yenileşme, değişme ve yenilikle ilişkilidir. Özgürlük ve özerklik düşüncesini temele almış, kendisini dogmatizm ve geleneğin karşısında

konumlandırmıştır. Modernlik, geleneğin normalleştirici işlevlerine başkaldırmış ve normatif olan her şeye isyan deyimiyle var ola gelmiştir (Giddens, 1994). Modernliğin savunduğu özgürlük ve özerklik daha çok akılcılaştırma ekseninde yürümüştür. Tanrısal iradenin, gökyüzünün referans merkezi olarak reddi, birey aklının öne çıkması, modernizmin özgürlük vurgusunun merkezini oluşturmaktadır. Ancak, Toureine, modernliğin sadece akılcılaştırma üzerinden ilerlemediğini akılcılaştırmayla birlikte, modernizmde öznelleşmenin de önemli olduğunu vurgulamıştır. Toureine göre, modernlik, “Tanrısal iradenin, Aklın ya da Tarihin yarattığı bir dünya birliğinin yerine akılcılaştırma ve öznelleşirmenin ikiliğini koymuştur” (Toureine, 1994: 17).

Sosyal bilimler alanında modernliği olumlayanlar olduğu gibi eleştirenler de mevcuttur. Bunlardan modernizme dair yazıp çizen ilk sosyal bilimcilerden Rousseau önemli bir yere sahiptir. Rousseau, modernlik kavramını, günümüze yakın anlamında kullanan ilk düşünürlerden biri olarak kabul edilir. Rousseau, modernliği sorunlu bir alan olarak görmüş ve modernliğe değişik boyutlarda eleştiriler yöneltmiştir. Rousseau, modernliğin insanlığın yaşam koşullarını iyileştirmediğini savunmuştur (Kızılcelik, 2008: 254-264). Nietzsche de Rousseau gibi iddia edilenlerin aksine, aydınlanma ve onun pratiği olan modernliğin insanlığı ilerletmediğini, geriye doğru götürdüğünü savunmuştur (Nietzsche, 1992: 3).

Sosyal bilimlerde, modernizm eleştirisi yapanların yanında modernliği bir kırılma noktası olarak görüp, modernizmi olumlayanlar da mevcuttur (Taylor, 2011: 17). Modernliği eleştirenlerle olumlayanlar arasında hala bir uzlaşma yoktur ve tartışma devam etmektedir (Erincik, 2012: 151). Klasik sosyologlardan, Saint Simon, Aguste Comte, Karl Marx, Emile Durkheim modernizmi ve modern toplumu övmüşlerdir. Klasik sosyologlar, yeni teşekkül eden modern toplumun bilim ve onun pratik yansıması teknoloji sayesinde daha önce yaşanmış olan toplumsal çekişmelerin ortadan kalkacağını iddia etmişlerdir.<sup>28</sup> Simon’a göre, insanlığın altın çağı geçmişte değil gelecektedir. Çünkü tarihte yaşanan çatışmalar, savaşlar sınırlı zenginliklerin paylaşılmasına dair anlaşmazlıklardan kaynaklanmaktaydı. Modern endüstrinin

---

<sup>28</sup>Bu iddiayı ortaya atanların bazıları daha ölmeden 20. yüzyılın ilk çeyreğinde I. Dünya Savaşı gibi tarihte daha önce hiç görülmemiş düzeyde bir insanlık savaşı zuhur etmiştir.

getireceği imkanlar sayesinde bu türden sorunlar aşılmış olacak ve seri üretim sayesinde insanlardaki zenginlik ve refah seviyesi artacaktır (Sezer, 1985: 85).

Jean-Jacques Rousseau, Karl Marx, Friedrich Nietzsche ve Max Weber modernliğin eleştirisi noktasında kendilerinden sonra gelen araştırmacılara öncülük etmişlerdir. Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları* adlı eserinde Weber'in modernlik için kullandığı “demir kafes” betimlemesini haklı bulduğunu ifade etmiştir. Taylor, modernliğin belirli koşullarda atomculuğa ve araçsallığa karşı koymayı güçlendiren bir yapısı olmasına rağmen, genellikle onları zorunlu bir standarda dönüştürdüğünü iddia etmiştir (Toylar, 2011: 82). Taylor'a göre, araçsal aklın öncelik kazanması, dünyanın büyüünün çözülmesiyle ilişkili bir durumdur (Taylor, 2011: 12).

Weber'de modernizmin getirileri, “demir kafes” ve “büyüsü bozulmuş dünya” olarak karşılık bulmuştur. Weber, modernizmin görünümünü (kapitalizm, bürokrasi, şehir, formel hukuk, kitle demokrasisi vs.) “empoze edilen bir kader” şeklinde tahakküm aracı olarak görmüş (Çiğdem, 2012: 158) ve kendinden sonra gelecek olan Frankfurt Okulunun (Eleştirel Teori) modernlik eleştirilerine öncülük etmiştir. Frankfurt Okulu, modernliğin konumu, açılımı, durumu, eleştirisi ve ona dair bazı teorileri birleştirmiştir. Bu maksatla ilk başta Marksist teoriyle ilişki içinde olan Frankfurt Okulu daha sonra Weberci bir alana kaymış ve onun çizgisinde modernizm eleştirisi yapmıştır (Kızılçelik, 2008: 277).

Weber'de “demir kafes” ve “büyüsü bozulmuş dünya” olarak betimlenen modernlik, Frankfurt Okulu düşünürleri olan Max Horkheimer, Theodor W. Adorno ve Herbet Marcuse tarafından eleştirilmiş ve “araçsal akıl” odaklı olmakla suçlanmıştır. Frankfurt Okulu'na göre, araçsal akılcılık bazı belirli amaçlar için en etkili araçlar sorunuyla düşünmeden ilgili olmaktır (Kızılçelik, 2008: 291, Wagner, 2005: 32).<sup>29</sup> Modernitenin kurumlar aracılığıyla disiplin altına alıcı durumuna sistemli bir eleştiri yönelten diğer önemli bir sosyolog da Michel Foucault'dur. Foucault'un modernizm eleştirileri bilgi ve iktidarın her şeye kadir duruşuna bir başkaldırı olarak okunabilir. Son dönem modernlik eleştirisi olarak ortaya çıkan postmodern paradigma, modernizmin sona

---

<sup>29</sup> Frankfurt Okulu'nun modernliğin eleştirisine dair bkz. Marcuse, (1990).

erdiğini, artık yeni bir döneme girildiğine dair iddialarda bulunmaktadır. Ancak, bunların karşısında modernliği bitmeyen bir proje olarak savunan araştırmacıların da olduğunu belirtmek gerekir.

Bunların en önemlilerinden birisi Frankfurt Okulu devamcılarında olan Habermas'tır. Habermas, Frankfurt Okulunun öncülleri olan Max Horkheimer ve Theodor W. Adorno'nun aksine modernitenin 'bitmemiş bir proje' olduğunu ilan etmiş ve modernitenin kazanımlarını savunmuştur. Ancak, modern kurumların savunuculuğunu yapan ve onları tarihsel açıdan kaçınılmaz gören Habermas, bu kurumların özgürlüğü kısıtlayıcı etkilerini de kabul eder (Wagner, 2005: 29).

Modernliğin kökenlerini 16. ve 17. yüzyıllara kadar götürmek mümkündür. Ancak, modernliğin tam olarak ne zaman başladığına, neyle irtibatlandırıldığına dair kesin bilgiler olamamakla birlikte Amerika'nın fethi, Rönesans, Reform ve kapitalizm genellikle modernliğin kökenleri olarak kabul edilmektedir (Aslan Yaşar, 2011: 13). Modernlikle iç içe olan ulusun kapitalizmle aynı tarihlerde gelişen bir oluşum olduğu ifade edilir.

Giddens, modernleşmenin önemli etkeni olan sanayileşme ve kapitalizm ile ulus-devlet arasında zorunlu bir ilişki görür. Ona göre kapitalizmin yayılması, 16. yüzyıldan bu yana yeni bir dünya sisteminin pekiştirilmesi açısından son derece önemli bir yere sahiptir. Hem kapitalizm hem de sanayicilik, ulus-devletin yükselişini etkilemiştir, fakat ulus-devlet sistemi, bunların mevcudiyetine indirgenerek açıklanamaz. Modern dünya kapitalizm, sanayicilik ve ulus-devlet sisteminin kesişmesi sayesinde şekillenmiştir (Giddens, 2008: 12). Dolayısıyla sanayileşmemiş ve aynı zamanda ulus-devlet olmayan bir kapitalist toplum yoktur. Buna bağlı olarak Giddens, kapitalist toplumların ortaya çıkışını, ulus devletlerin oluşmasıyla aynı döneme, 19. yüzyıl başlangıcı veya az sonrası ile tarihlendirir (Giddens, 2008: 183).<sup>30</sup>

#### **2.1.1.3.2. Ulus-Devlet**

---

<sup>30</sup>Giddens 1970'li yıllardan beri iki soruya cevap aramaktadır. Bu sorulardan bir tanesi: "Modernlik nedir?" sorusudur.

Ulus-devlet projesi, modern dönem özelliğidir. Giddens ulus-devlet için, “*modernliğin temel dinamiğidir ve aynı zamanda, kapitalist toplumları temsil eden en önemli politik oluşumdur*” demektedir (Esgin, 2008: 402). Giddens’ın ulus-devlet yaklaşımına benzer şekilde, Gellner de modern ulus’un, modern devletle birlikte var olan tarihsel bir kategori olarak siyasal ve sosyal örgütlenmenin bir sonucu olduğunu ifade eder (Gellner, 1998: 9-12). Bu bağlamda ulus-devletler, modernleşmenin siyasi-idari-kurumsal düzeydeki yansıması olarak ifade edilir (Bağlı ve Özensel, 2013: 20). Öyle ki Giddens, modernlik analizi yapabilmeyin ön koşulu olarak çağdaş toplumun benzersiz ve temel niteliği olan ulus-devletler üzerine teorik düşünceler geliştirmeyi ön görür (Esgin, 2008: 401).

Ulus kavramının batının toplumsal ve siyasal değişim süreçlerinin doğal bir sonucu olarak ortaya çıktığı, Avrupa’da feodalizmin yıkılışı ile sonuçlanan, yeni siyasal, ekonomik ve toplumsal ilişkiler ortamında ulusun yaratılması için, insanların ortak aidiyetler etrafında birleşmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda ulusun ortaya çıkmasında duygusal bağlılıkların, ekonomik nedenlerin ve teritoryal devletin kapsayıcılığının etkili olduğunu söylemek mümkündür (Gellner, 1998: 9-12; Uzun, 2012: 138). Ulusun birleştirici bir özelliği olması nedeniyle, Habermas ulusu “sosyal entegrasyonun yeni biçimi” şeklinde okumuştur. İlk modern devletin demokratik bir cumhuriyete dönüşmesinde ulusun katalizör bir rol oynadığını ve yönetilenlerin siyasi anlamda aktif birer vatandaşa dönüşebilmesini sağlayan kültürel içeriğin ulus tarafından sağlandığını ileri sürmüştür. Habermas’a göre, “o ana kadar birbirlerine yabancı olan kişiler, bir ulus olmak düşüncesiyle aralarında dayanışmacı bir ilişki kurmuşlardır” (Habermas, 2012: 19).

Uluslar (Nationen) aslında, coğrafi açıdan, yerleşim ve komşuluklara, kültürel açıdan, ortak dil, töre ve ananelerle devlete ilişkin-fakat siyasi olmayan- örgütlenme biçimi çerçevesinde kaynaşmış soy topluluklarıdır. Ulus kavramının kökü, Ortaçağda ve Yeniçağın başlarında, ‘natio’ ile ‘lingua’nın denkleştirildiği her yerde varlığını sürdürmüştür... ‘Ulus’ kavramı, o zamanlar siyasi olmayan farklı bir anlamda kullanılmıştır. Ulusların bu biçimde, 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılın başlarında ortaya çıktığı söylenebilir (Habermas, 2012: 18-19).

Ulus-devletin ideolojik işlevlerine ilişkin zihinsel kurgular ise, kaynağını aynı dönemde ortaya çıkan sosyolojide bulmuştur. Sosyologlar, “topluluk çözülürken toplumun birliği nasıl sağlanacak” şeklindeki kritik sorunun cevabını “ulus-devlet” olarak belirlemişlerdir (Esgin, 2008: 31-32). Ulus-devletin bağımsızlığı, fiziksel kuvvetin meşru kullanımına dayalı teritoryal bir tekel kurma sayesinde ekonomik genişlemeyi ileriye götürme doktrindir. Savaş açıp barış antlaşmaları imzalayan, polis kuvvetlerini ve cezaevlerini denetim altında tutan ve yurttaşların hangi koşullarda silah taşıyabileceğinin belirleyen yalnızca devlettir (Baumann, 2006: 26). Devlet ve ulus sözcükleri, 18. yüzyılın sonlarındaki devrimlerden sonra, ulus devlet olarak birbiriyle kaynaşmıştır (Habermas, 2012: 17-18). Siyasi terminolojide, ‘ulus’ ile ‘devlet halkı’ aynı kapsamda düşünülür. Fakat hukuksal tanımlamanın ötesinde ‘ulus’, ortak köken, en azından ortak dil, kültür ve tarih ile şekillenmiş siyasi bir topluluk anlamına da gelir (Habermas, 2012: 16).

Ulus, etnografik analize ya da ırka, dile, dine, çıkarlara, coğrafyaya dayalı değil, bütün bunları aşan bireylerin birlikte yaşama arzusu ve iradesine dayalı bir varlık olarak tanımlanır (Ateş, 2011: 52). Bunlar yapılırken çeşitlilikleri türdeşleştirme yolunda bir üst çatı olan ulus etrafında toplamaya çalışılır. Modernite sürecinin siyasal olarak en büyük aygıtı olan ulus-devlet, ortak bir kimlik olan ulusal kimliğin oluşumunda önemli bir yere sahiptir.

Ulus-devlet, Avrupa’yı tarıma dayalı merkezi imparatorluklardan ayıran feodalizm sonrası krallık ve prensliklerin oldukça dağınık düzeninden kaynaklanan çok sayıda rastlantısal olayla biçimlenmiştir (Giddens, 2001). Bu olaylar sonucunda ulus-devletler kendisinden önceki siyasal yapılanmanın kurumları üzerine yükselmiş, bu kurumların düşünsel ve yapısal sıçramalarla dönüşmesi sonucunda ortaya çıkmıştır (Erözden, 1997). Burada ulus-devlet, tek bir politik anlayışla, homojen bir ulusal kültürel kimliği oluşturmak ve empoze etmek üzere etkinleşen sosyal, kültürel ve politik bir aygıt konumundadır.



Modern projenin ürünü olarak kabul edilen ulus-devletin türdeş bir yapıya işaret ettiği gerçeği öyle ki, Antik siteden ve Ortaçağ Cumhuriyetinden daha türdeş bir yapıya sahip olduğu savunulur. Bu anlamda modern ulus-devlet, temelde çokkültürlülüğü dışlayan bir yapıya sahiptir (Bağlı ve Özensel, 2013: 20; Durdu, 2013: 346). Ulus-devletin oluşturmak istediği ulusal kimlikler için yöneticiler, standart diller dayatmış, ulusal eğitim sistemleri oluşturmuş ve ortak bir kültürel miras yaratıp nüfuslarını homojenleştirmeye çalışmışlardır (Bağlı ve Özensel, 2013: 22). Ulus-devlet kendisini sadece politik cemaat olarak kurmaz aynı zamanda kültürel olarak homojenleşmiş bir nüfusu temsil etme iddiasındadır (Ateş, 2011: 13). Ulus, modernliğin yerinden çıkardığı insanlarda, bir yere ve topluluğa aidiyet duygusunun, ‘yeniden yerleştirilme aracılığıyla’ inşa edilmiş biçimi olarak okunabilir. Bu bağlamda modernite ve ulus-devlet birbiriyle yakından ilişkilidir.

Ulus-devlet toplumu türdeşleştirme yolunda kendi kültürel dokusunu oluşturmaya ve benimsetmeye de çalışır. Ulus-devlet bunu üç nedenden dolayı yapmak ister: Birincisi, kendini güvende hissetmek, ikincisi, kendisini tanımlamaya ilişkin referanslar oluşturmak, üçüncüsü ise, devamlılık sağlamak ve kolektif bir bilinç oluşturmak (Bağlı ve Özensel, 2013: 20, 21). 18. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan yaklaşıma göre ‘ulus’, demokratik bir anayasaya sahip olabilecek biçimde kendini yapılandıran devlet halkı anlamına gelir (Habermas, 2012: 41). Devlet, yurttaşlarına ortak bir köken, ortak bir tarih, acıların ve mutlulukların ortak olduğu şeklindeki vurguları benimseterek ortak paydada buluşmayı vaat eder. Bunu yaparken meydanlara, sokaklara, anıtlara verilen adlar, ulusal marş ve bayrak kutsal bir öge olarak algılanırken verilmek istenen şey ortak mensubiyet duygusunu geliştirmek için ulusal bilincin somutlaştırılmak istenmesidir.

### **2.1.1.3.3. Türk Modernleşmesi**

Türk modernleşmesi, Cumhuriyetle başlayan bir durum değildir. Türk modernleşmesini, Osmanlı devletinde 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı’na kadar götürmek mümkündür (Gencer, 2009: 68). Osmanlı devleti, çok farklı dinden, dilden, ırktan halkların yaşadığı bir devlet olmuştur. Bu çeşitlilik, Osmanlı’nın bir imparatorluk olmasıyla açıklanabilir. Tarihte Osmanlı gibi çeşitlilikleri içinde barındıran farklı

imparatorluklara rastlamak mümkündür. Ancak, her imparatorluk çeşitliliklere aynı derecede eşit davranmamıştır. Osmanlı devleti oluşturmuş olduğu, tarihçilerin “millet sistemi” dediği, İslam hukukundaysa *ehli zimmet* (Ehlu’z-zimme) olarak adlandırılan kurumuyla farklılık arz eden grupların kendi dinlerini, dillerini ve kültürlerini yaşamalarına imkân tanımıştır. Osmanlı’da “millet”, yasalarca tanınan ve korunan ve kendi üyeleri üzerinde yargı yetkisi bulunan dini cemaatlerdir. Günümüzde “millet” kavramı “ulus”la eş anlamlı kullanılıyor olsa da Osmanlı’da bu kavramlar birbiriyle çok ilgisiz kavramlardır (Sofuoğlu ve Akvarup, 2012: 74; Özalp, 2013: 129). “Millet sistemi”, ulus-devlet de olduğu gibi bir ulusal kimliği savunmaz ve millet siteminde ulus-devletin gerektirdiği siyasal yapılaşma da oluşmamıştır.

Modern ulus-devlet modelleri ve küreselleşme mitinin homojenleştirme projesi beklenenin aksine kültürel bakımdan bir türdeşleştirme yerine, her bir toplum veya devlet içindeki çoğulculuk ve çeşitliliği daha açık olmaya zorlamıştır (Bağlı ve Özensel, 2013: 159). Modernizmin dayattığı evrensellik ilkesi neticesinde bütün toplumların Batı tarzı bir yol izlemeleri gerektiği inancı,<sup>31</sup> dünyada kabul görmüş ve neredeyse gelişmek isteyen bütün ülkeler bu şemanın içinde kendine yer bulmak durumunda kalmıştır. “Gelişmiş”, “az gelişmiş” ve “gelişmekte olan” ülkeler ayrımı neticesinde az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerin yeni maceraya girmelerine gerek olmadığı, gelişmiş ülkelerin politikalarının izlenmesinin onlar için yeterli olacağı anlayışı, bütün ülkelere modern ulus-devlet olma yolunda neredeyse kader birliği oluşturmuştur. Yanı sıra küresel sermayenin de her yere hakim olmasıyla birlikte ekonomik, politik ve sosyal alanlarda bir dönüşüm yaşanmış ve bu dönüşüm neticesinde dünya artık McLuhan’ın deyiimiyle “küresel bir köy” haline gelmeye başlamıştır. Ancak, beklenmedik şekilde oluşturulmak istenen homojenliğin yanı sıra özellikle küresel etkilere karşı gösterilen refleksler neticesinde yerel değerler önem kazanmıştır (Durdu, 2013: 349). Bu maksatla çeşitlilik, farklılık, dinsel, yerellik, ötekilik, bölgesellik, etniklik ve çokkültürlülük bir değer olarak dünya gündemine girmiştir.

Modern pozitivist paradigmanın, mekanik nedensellik bağlamında ortaya koyduğu kültürel çeşitliliğe izin vermeyen anlayışı, toplumlar arasında bir sıradüzen (hiyerarşi)

---

<sup>31</sup>Weber’in Batı merkezli yaklaşımına Swingewood’un “Niçin bütün toplumlar Batı’nın modernleşme yolunu izlemiyordu?” şeklindeki sorusu ilgi çekicidir. Bkz. Swingewood, (2003: 198-207).

zorunluluğu getirmekteydi. Ancak, çokkültürcülük, bir toplumdaki kültürler arası ilişkilerin, birinin ötekilerine baskın olduğu hiyerarşik bir düzlem temelinde değil, birbirlerine denk olarak görüldükleri, yatay bir biçimde düzenlenmesi gerektiğini savunmaktadır (Anık, 2012a: 11). Her toplumun sahip olduğu değerlerin bir başkası ile kıyaslanmadan bizzat kendi başına bir değer olarak kabul edilmesi, çokkültürcülüğün en büyük felsefi dayanağı olarak kabul edilmektedir (Bağlı ve Özensel, 2013: 46).

Devletler nezdinde, çokkültürlülüğün kabulü noktasına gelinmesinde, sosyal bilimlerde modern pozitivist paradigmaya yöneltilen eleştiriler, önemli bir yer tutmaktadır. Sosyal bilimlerde pozitivist paradigmanın eleştirilmesinde öncelik elbette Alman Ekolüne aittir. Wilhiem Dilthey, Heinrich Rickert ve Hans George Gadamer bu noktada önemli bir yer tutmaktadır. Yine alman Ekolünden olan sosyolog Max Weber de kendinden önce gelen Alman araştırmacılardan etkilenmiştir. Weber, kendinden önceki klasik sosyologlardan (Marx, Comte, Durkheim) farklı olarak eylemi, sosyal sistem ve sosyal gelişmeyle ilişkilendirmiş, böylece sosyolojik teoride o zamana kadar kabul edilen “yapı” anlayışına karşı eylem merkezli sosyolojiyi savunmuştur. Pozitivist paradigma karşısında savunduğu Hermenötikle (eylemi ve anlamı yorumla bilimi) Deskartes’le başlayan dualizmin (yapı-eylem, özne-nesne, birey-toplum) birey tarafında yer almıştır. Weber, bu maksatla sosyal bilimlerin, Pozitivist paradigmanın temel aldığı doğa yasalarının kabul ettiği nomolojik (yasa-bağımlı) ve nedensel bir açıklamayı değil, anlamaya dayanan Hermenötiği benimsemesi gerektiğini savunmuştur. Hermenötiğin amacı, insan eylemlerini göz ardı eden pozitivist paradigmanın aksine, insan eylemlerini, tarihselliği ve kültürelliği bağlamında ele almaktır.<sup>32</sup>

Daha önce birçok farklı eleştirilere maruz kalan pozitivist paradigmanın hegemonik söylemi, 1960-70’li yıllarda iyice sorgulanmaya başlanmıştır. Bu sorgulamaya muhtelif faktörlerin etkisinin olduğu söylenebilir. Modern bilim ve onun uygulaması olan teknolojinin ortaya çıkardığı ekolojik problemler, doğu toplumlarının elle tutulabilir cinsten her hangi bir şey üretmedikleri ve üretmeyecekleri anlayışına karşılık özellikle Çin ve Japon uygarlıklarının anlaşılması, Eleştirel Teori (Frankfurt Okulu)’nin

---

<sup>32</sup>Konuyla alakalı detaylı bilgi için bkz. Özlem, 1990.

modernizm ve pozitivism eleştirileri, bunlar arasında önemli olanlarıdır (Hira, 2000: 89).

Hem modernizmin dayatmacı anlayışı hem de ulus-devletin farklılıkları benzeştirme faaliyetleri çok ciddi eleştiriler almıştır. Bütün kültürlere ve çeşitliliğe rağmen yapılmaya çalışılan modernizasyon projesi farklı alanlardan farklı eleştirilere tabi tutulmuştur. 1980’den sonra modernizm eleştirisi, küreselleşme, ulus-devletin geleceği, kimlik siyaseti üzerine yapılan tartışmalar, Türkiye özelinde Alevilik tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Postmodern paradigma özellikle yerelleşme, kendi özüne dönme yani kimlik siyasetinin öne çıktığı bir dönem olmuştur. Postmodern dönemle birlikte modern merkezîyetçi laik ulus-devlet anlayışı modern dönem projesi olarak geride kalmış ve post modern dönem bu türden projeleri eleştirmiş ve farklılıkların kutsanmasını sağlamıştır. Farklılıkların çekinmeden gün yüzüne çıkabildiği bu dönemlerde uzun yıllar yer altında kalmış, sırlarla dolu takiyyeci bir anlayışla yaşamak zorunda olan Alevilik de kendi kimliğini haykıran bir konuma gelmiştir. Jeanniere’nin modernizmin kültürel devrimlerinden saydığı laiklik, hem cumhuriyetin ilk kurucuları hem de Alevilerin desteğini alan Kemalist ideoloji tarafından en çok gündeme getirilen ve Alevilerin Cumhuriyetle bağlarını sağlaması açısından önemli görülmüştür. Ancak, modernliğin Türkiye versiyonunda en çok dikkate alınan, Aleviler için de nefes alma imkânı sağlayan laikliğin Aleviliğin devamlılığını sağladığı tartışma konusudur (Massicard, 2013: 46).<sup>33</sup> Türkiye’de laiklik ilkesi, iddia edildiği gibi “din ile devlet işlerinin ayrılması”na değil, “devletin dini kendisine bağlamasına” dayandığı için her türlü inanç grubu baskı altında tutulmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti, modern ulus-devlet olmayı kendine hedef seçmiş ve Kemalizm’i modernliğin bir versiyonu olarak uygulamaya çalışmıştır. Kemalizm’i modernliğin Türkiye versiyonu olarak gören yaklaşım, modernlik projesinin disipline edici bir fenomen olarak okunması gerektiği ifade eder. Toplumun bir politik proje ile yeniden şekillendirebileceği inancı, topluma ilişkin şu anlayışa dayanmaktadır: Toplum, tanrı veya doğa tarafından değil kendi yasaları tarafından düzenlenen özerk bir bütünselliktir ki, bu yasalar insan aklı tarafından tamamıyla açıklanabilir. Türk modernlik projesi

---

<sup>33</sup>Çoğulculuğun ve toleransın bir türevi olarak kabul edilen laiklik için bkz. Kula, (2011: 594-598).

olarak okunan Kemalizm, bu özelliği açıkça ifade etmektedir. Kemalizm, Türk modernliğini yaratmak için topluma yapılan bir müdahale şeklinde okunabilir (Kaya, 2012: 108).

Osmanlıdan Cumhuriyete geçiş sürecinde geleneksel Osmanlı politikalarının uygulanmaması üzerine ortaya çıkan boşluk Kemalizm’le doldurulmaya çalışılmıştır. Ocak, Kemalizm’i “Batı Türklerinin tek bağımsız devleti olan Türkiye’de geniş ölçüde, XIX. yüzyıl Batı pozitivist düşüncesinin oluşturduğu bir laisizm anlayışı temelinde şekillenen cumhuriyetçi ve milliyetçi bir ideoloji olarak, İslam’ı genç Türkiye’nin devlet yönetiminden ve siyasetinden, toplumsal alanlarından ve hukuk sisteminden tamamıyla ve kesin olarak çıkarmış, ona yalnızca toplumsal ahlak, inanç ve ibadet alanını bırakmış, ancak onu da sınımsız bir şekilde devlet kontrolüne vermiştir” şeklinde tanımlamaktadır (Ocak, 1999b, 68).

Osmanlı devletinde, her dini cemaat kendi içinde özerktir, kendi dinini anlatacak, kendi dilini öğretecek kurumları oluşturabilmiştir. Osmanlıların Gayri Müslimlere karşı uygulamış oldukları dini, hukuki, sosyal ve ekonomik politikalar temelde İslam hukukuna dayanmaktadır. Bu nedenle Osmanlı devletinin hâkim kültür-azınlık kültürü ayrımı genel itibariyle din merkezli olmuştur. Yani bir dine mensup olanlar aynı zamanda aynı millete de mensup olarak kabul edilmişlerdir. Bu maksatla Osmanlı devletinin iki milletten oluştuğu söylenebilir. 1. İslam milleti (Müslim), 2. İslam olmayan millet (Gayr-i Müslim). Osmanlı imparatorluğu, farklılık arz eden halklara hoşgörülü davranmış ve Osmanlı devletinin onların dinlerine, dillerine, kültürlerine karşı müdahale ettiği vaki olmamıştır (Vatandaş, 2001: 349; Gencer, 2009: 71; Ateş, 2011: 107).

Gray, Osmanlı devletinin bu tutumu için: “Bazı liberal değerleri göz ardı etmesine rağmen Osmanlı imparatorluğu bir hoşgörü sistemidir. Milletler sistemi, dinlerin çeşitliliğini korumuştur” der (Gray, 2000: 102-103). Kymlicka, Osmanlı’nın uygulamış olduğu millet sistemi için genel olarak insancıl, grup farklılıklarına karşı hoşgörülü ve oldukça istikrarlı bir sistemdir demektedir. Bradude ve Lewis’ten alıntılıdığı şekliyle Osmanlı devletinin neredeyse yarım bin yıl boyunca, tarihte eş görülmemiş çeşitlilik

barındıran bir imparatorluk olduğu ve çok etnikli ve çok dinli bir özellik taşıdığını ifade etmiştir. Osmanlı devleti çatısı altında Müslümanların, Hıristiyanların ve Yahudilerin millet sistemi içerisinde birlikte yaşamasını kendi tabiriyle öz yönetimli gruplar olarak adlandırmış ve Osmanlıdan, liberal olmayan hoşgörünün en gelişmiş modeli olarak bahsetmiştir (Kymlicka, 1998: 239-242). Modood da, Batı Avrupa ülkelerinin ancak yakın zamanda ulaşabildiği hoşgörü ve intibak seviyelerine Osmanlı'nın daha o zaman çoktan ulaştığını ifade etmiştir (Modood, 2014: 18).

Osmanlı devletinin özgürlükleri bireye değil, cemaatlere tanımış olması, liberal-cemaatçi ayrımında Osmanlı'nın cemaat tarafına yerleştirilmesine neden olmuştur. Ancak, bu tavrın Osmanlıya mahsus olduğu söylenemez. Çünkü ulus-devlet öncesi dönemde öteki coğrafyalardaki sosyo-politik sistemlerde de bireysel kimliklerden öte, çoğul kimliklerin ön planda olduğu görülmektedir (Anık, 2012b: 120). Parekh, Osmanlı devleti sınırları içerisinde büyük Hıristiyan ve Yahudi topluluklar olmasına ve bunlara çoğu çağdaş batı toplumundan daha fazla özerlik tanınmasına rağmen bu grupların kültürel alanda geniş ama siyasi alanda çok az hakka sahip olmaları nedeniyle Osmanlı'nın asla çokkültürcü bir ülke olmadığını savunmuştur (Parekh, 2002: 9). Maxime Rodinson, Osmanlı'nın uyguladığı “millet sistemi”ni “hiyerarşiye sokulmuş çoğulculuk” diye nitilemektedir (Massicard, 2013: 39).

Osmanlı'nın 16. yüzyıl öncesinde dini gruplara karşı yaklaşımı eşit mesafede olmuştur. Ancak 16. yüzyıldan itibaren Sünnilik, Osmanlı İmparatorluğunun resmi dini olarak kabul edilir (Massicard, 2013: 32). Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethi ve halifeliğin Osmanlı tarafından temsil edilmesinin bunda payı olduğu muhtemeldir. Yanı sıra Safevi devletinin Şiiliği resmi din kabul etmesi ve Anadolu'da çok fazla Safevi taraftarının olması da bunlar arasında sayılabilir. Ardından Kanunin Şeyhülislam yönetiminde katı bir ulema heyerarşisi oluşturması, Osmanlı'nın heterodoks gruplara karşı yaklaşımının ilk başlarda güvenlik mantığı neticesinde olsa da daha sonra bir ideolojiye dönüşmesine neden olmuştur (Massicard, 2013: 33). Kızılbaş meselesinin Safevi tarafları sonucunda bir güvenlik meselesi olarak alınmasında 1580 sonrası pek isyan olmaması kanıt olarak gösterilebilir.

Osmanlının savunduğu Sünni İslam açısından kitabî dinlerin meşru olması ve kendi hâkimiyeti altında bu dinlere mensup topluluklara (cemaate) yaşama hakkı tanınması normalken, heterodoks inançlara meşruiyet tanımaması, bu inançların Osmanlı'da yaşama hakkı bulamamasına neden olmuştur (Dinçer, 2009: 136; Ateş, 2011: 240; Massicard, 2013: 39). Osmanlı sisteminde toplumsal düzeni tehdit eden ya da etme potansiyeli bulunan inançlar, kontrol altına alınmaya çalışılmış ve Sünni anlayışa ters düşenler dairenin dışına itilmiştir (Ocak, 1998: 102-105; Massicard, 2013: 39). Osmanlıda farklı inançların meşruluğu ancak merkezi siyasal otoriteye rakip ve muhalif olmadığı sürece mümkün olabilmektedir. Osmanlı Devleti'nin heterodoks gruplara şüpheyle yaklaşmasının ardında onları siyasi bir tehdit unsuru olarak gördüğü düşüncesi yatıyor olabilir (Aktay, 2007: 61; Taştan, 2012: 3). Heterodoks grupların en barizi olan Aleviler, Osmanlı millet istemi içerisinde kendisine yer bulamamış, Müslümanlığı şüpheli gruplar olarak arafta kalmışlardır. 19. yüzyıldan itibaren Tanzimat fermanıyla millet sistemi içerisinde olanlara verilen eşit haklardan da yararlanamamışlardır. Hatta Yahudi ve Hıristiyan gruplardan daha aşağı bir durumda kabul edildikleri söylenebilir (Dinçer, 2009: 136; Massicard, 2013: 39; Aydın, 2013: 258; Kerivel, 2014: 2). Bu nedenlerden dolayı, Alevilerde, Osmanlı döneminin “Sünni” ve “despotik” bir baskı devri olduğu yönünde ortak bir kanı mevcuttur (Massicard, 2013: 30).

Osmanlının son dönemlerinde Tanzimatçılar ve Jön Türk milliyetçileri sonrasında ittihat ve terakki döneminde Aleviliğe/Bektaşiliğe bakışta bir nebze iyileşme olduğu söylenebilir (Aydın, 2013: 259). Bu yaklaşım onlara mahsus bir durum değildir. Bütün halklar için oluşmuş özgür bir ortamdan onlar da faydalanmışlar ancak bu çok uzun sürmemiştir.

Türk modernleşmesi, bir medenileşme projesi olarak Fransız medeniyet anlayışına benzer şekilde çevrenin barındırdığı farklılıkların ve çeşitliliklerin zorla asimilasyonun dayalı şekilde Osmanlı modernleşme anlayışı çerçevesinde oluşturulmuş ve Türkiye'ye miras olarak kalmıştır.<sup>34</sup> Türk modernleşmesi olarak kabul edilen Kemalizm, Osmanlıdan farklı olarak batılılaşma ve sekülerleşme şeklinde kendini bulmuştur (Ateş, 2011: 18). Osmanlının batılılaşma macerasında ilk olarak askeri yenilikler bazında

---

<sup>34</sup>Fransız medeniyet anlayışı “uygarlaştırma işlevi” olarak kabul edilmektedir.

başlayıp, eğitim, yönetim ve hukuk noktasında ilerleyen yarı doğulu yarı batılı batılılaşma serüveni, Cumhuriyetle birlikte tamamen batılılaşarak bu ikirciklikten sıyrılmıştır (Kaçmazoğlu, 2010).

Moderniteyi birçok konuda tektiplilik olarak algılayan Cumhuriyet idareci ve aydını, ilahiyat sahasında da bu yolu izlemiştir. Hukuk ve muamelata yönelik dini hükümleri siyasi hayatın dışında tutmak isterken, inanç ve ibadet konularında teksesliliği yeğlemiştir. Böylece, yukarıdan emrederek toplumu modernleştirme misyonunu yüklenen sivil, askeri ve üniversite bürokrasisinin yanında aslında üzerinde az durulan bir din bürokrasisi de yeşermiş ve gelişmiştir (Bilici, 1998: 69). Cumhuriyet rejimi padişahlığı, halifeliği, şeyhülislamlık makamını ve şer’i mahkemeleri kaldırmıştır. Ancak, hilafetin kaldırıldığı gün, Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. Başvekile bağlı olan bu kurum her türlü ibadet ve inanç sorununu çözmekle yükümlüdür. Bu olaydan sonra İslami yetkeyi rejim kendi elinde tutmaktadır (Massicard, 2013: 46).

Seküler olma yolunda adım atmış Cumhuriyetin dinle olan ilişkisi genelde olumsuz olmuş ve dinin yerine birlik ve beraberliği sağlayacak yeni araçlar üretmeye çalışılmıştır. Rasyonalist/pozitivist modernleşme anlayışıyla paralel olarak, İslam’ın sağladığı kolektif kimlik<sup>35</sup> yerine ulusu aşkın bir sadakat odağı haline getirmeye, kolektif kimlik “sivil din” (ya da yurttaşlık dini) üzerine inşa edilmeye çalışılmıştır (Ateş, 2011: 387). Kemalist modernleşme açısından (rasyonel) din, kamusal yaşamda sadece ahlaki bir bağ olarak kendisine yer bulabilmiştir (Ocak, 1999b, 68; Ateş, 2011: 290). Bu bağlamda Kemalizmin kendini İslam’ın yerine koyduğu, hatta yeni devletin resmi dini olarak görüldüğü yönünde A. Adnan Adıvar ve Ahmet İnsel gibi düşünürler tarafından eleştiriler mevcuttur (Ocak, 1999b: 68).

Bütün alanlarda kendini hissettirmeye çalışan Cumhuriyet modernizmi, oluşturmak istediği benzerlik ve tektipliliği modern yurttaşlık/vatandaşlık üzerinde uygulamıştır (Bauman, 2003: 140). Modernizm vatandaşa, kurucu politik özne olarak değil, bizatihi hükümet teknolojileriyle kurulması gereken, “sahtekar ve iğfalkar telkinlere” karşı korunması gereken, dolayısıyla eğitilmesi ve terbiye edilmesi gereken, bunun da

---

<sup>35</sup>Kolektif kimlik kavramı, genelde Shmuel Noah Eisenstadt ve Bernhard Giesen’in fikirlerine dayandırılmaktadır. Bkz. Eisenstadt ve Giesen, (1995).



Kemalist cumhuriyetçi ilkelerin temsil ettiği modernliği/medeniliği içselleştirdiği oranda özne olabilecek bir kategori olarak bakmıştır (Ateş, 2011: 290). Ortaya çıkan kimlik, yeni bir kimlik çeşididir. Öyle ki “artık ne Türklük, gerçek anlamda etnisiteye ne Müslümanlık dinselliğe ne de batıcılık yeni bir medeniyete gönderme yapmaktadır. Son tahlilde bir potada eritilircesine inşa edilen yeni kimlik, ülkedeki tüm farklılıkları bu karışıma dahil olmadıkları sürece reddeden ya da göz ardı eden yeni bir dikkat üretmiştir” (AÇNR, 2010: 127).

Manuel Castells (2006: 14), “sosyolojik bakış açısından bütün kimliklerin inşa edildiği olgusu üzerinde” ki yaklaşımın herkes tarafından kabul gördüğünü ifade eder. Ancak her şeye rağmen oluşturulan kimlikler noktasında “toplumsal düzlemde, kimliklerin önceden belirlenmiş bir toplumsal senaryo tarafından biçimlendirilmeden” oluşuyor olması en azından beklenen durumdur. İnşa edilen kimliklere dair aşırı müdahale, Türkiye gibi içinde çok farklı unsurları barındıran bir ülke için sonraki yıllarda farklı problemlere neden olmuştur. Hem modernleşme ve ulus-devlet olma yolunda oluşturulmak istenen tek tip yurttaş kimliği için yapılan muamelelerin anlaşılması hem de çokkültürcülük politikasının nedeni olarak bir alt başlıkta kimlik konusu tartışılmıştır.

## **2.1.2. Çokkültürcülük Politikalarının Nedeni Olarak Kimlik**

### **2.1.2.1. Kimlik**

Çokkültürcülük politikalarının ortaya çıkış nedeni olarak, kendi etnik, dil, din ve ulus kimlikleriyle tanınmak isteyen halkların talepleri gösterilebilir. Modern döneme, tanımlanmak yerine bariz bir şekilde kendi kimlikleriyle tanınmak isteyen halklar damgasını vurmuştur denebilir. Aynı devlet sınırları içerisinde yaşayan farklı kimlikleri bir arada tutmak maksatlı ortaya konan politikalar çokkültürcülük olmuş ve bu maksatlı çok ciddi tartışmalara neden olmuştur. Çokkültürcülük merkezli sıcak tartışmalara ve çatışmalara kaynaklık eden kimlik, Latince *idem* (aynı) kökünden gelmektedir ve İngilizcede 16. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Matematik ve mantıkta teknik bir anlama gelen kimlik, felsefe de ise, Jhon Locke’tan bu yana, ezeli zihin-beden

sorunuyla ilişkili olmuştur. Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Deneme*'si (1690) ve David Hume'un *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*'si (1739) üzerinden kimlik tanımı yapan Oxford English Dictionary, kimliği: "Bir kişi ya da şeyin bütün zamanlardaki ya da bütün koşullardaki aynılığı; bir kişi ya da şeyin başka bir şey değil de kendisi olduğu gerçeği ya da durumu; ferdiyet, kişiliktir" şeklinde açıklamaktadır (Gleason, 2014: 23). Aynı şekilde Kılıçbay da, kimlik kavramının bir ayrışmadan daha çok bir özdeşliği bir aynılığı ifade ettiğini belirtir (Kılıçbay, 2012: 161).

Sosyal bilimlerde, kimlik olgusu üzerine önemli bir literatür vardır. Her ne kadar şuan ki anlamında kullanılmamış olsa da, sosyal bilimlerin birçok dalında kimlik terimiyle karşılaşmak mümkündür. Bu literatür kimlik vurgusunun öne çıkmasına katkıda bulunmuştur. Yüzyıl başında, Chikago Okulu, ardından etnik gruplar arası ilişkileri inceleyen Amerikan sosyolojisi, özellikle "etnik köken" kavramı etrafında ikinci altın çağını yaşamıştır (Doytcheva, 2009: 35; Şan ve Haşlak, 2012: 34). Chicago Okulu, azınlık grup üyelerini, kendi köken kültürlerinden vazgeçmeye zorlamadan kolektif yaşama katmanının demokratik yolunun asimilasyon olduğunu ileri sürmüşlerdir (Şan ve Haşlak, 2012: 34).

Kimlik kavramı, sosyal bilimler mecrasında kendi anlamında kullanılmadan önce değişik alanlarda değişik anlamlarda kullanılmıştır. Oscar Adli, *The Uprooted* (1951), adlı eserinde kimlik kavramı için psikolojik kimlikle, kişinin aidiyetine ve onun önceki tanıdık dünyasına gönderme yapmıştır. Will Harberg, *Protestand-Catholik-Jev* (1955), adlı eserinde kitabın asıl mevzusunu kimlik ve özdeşleşmeye ayırmıştır. Eser, kimliğin sancılı sorusu olan "kimim ben"i yanıtlamak için dinin önemine vurgu yapmıştır. Protestanlık, Katoliklik ve Musevilik meselesine "kimlik arayışı" açısından yaklaşmıştır. 1958 yılında C. Vann Woodward "*The Search For Southern Identity*" yazısında kimlik kavramını kendi ağırlığında kullanmaya çalışmıştır. Robert Penn, Warren *Who Speaks For Negro* (1965), adlı eserinde kimlikle alakalı şöyle demiştir: "Kimlik sözcüğünü ele alıyorum. Anahtar bir sözcük, onu defalarca işiteceksiniz. Birbirine dönüşen bir düzine mesele, bu değişken sözcüğe odaklanır, bu sözcük etrafında somutlaşır". 1970'lerin başında Robert Coles, kimlik ve kimlik krizi kavramları için "basmakalıp sözlerin en katıksızı" haline geldiğini ifade etmiştir. Coles,

Vietnam'ın bir "kimlik toplumu" tarafından yapılan ilk savaş olduğunu ifade etmiştir. Kimlik kavramı üzerine o kadar çok şey yazılıp söylenmiştir ki, kimliğin ne ifade ettiği tartışmalı hale gelmiştir. Kimliğin sosyal bilimler mecrasında revaç bulmasına en büyük katkıyı sağlayan kişi Erik Erikson olmuştur. Erikson'un kimlik krizi ifadesini icat ederek, kimlik kavramının popülerleşmesine herkesten daha çok katkıda bulunduğu ifade edilebilir (Gleason, 2014).

1960'lardan itibaren, psikolog Erikson'un katkısıyla sosyal psikoloji literatürüne giren, daha sonra sosyal bilimlerin birçok alanına sirayet eden kimliğin stratejik bir terim haline gelmesinin nedenlerinden biri de, bütün politik aciliyetinin yanı sıra, belli bir terminolojik ağın içindeki anahtar terimlerden biri olarak görülmesidir. Bugün, "etnisite", "milliyetçilik", "çokkültürcülük", "yurttaşlık", "özne" gibi terimlerin etrafını çevreleyen ağa dönüşmüş durumdadır kimlik (Mollaer, 2014: 8-9). Kimlik tartışmaları, içinde bulunduğumuz çağda, sosyoloji, psikoloji, sosyal psikoloji gibi bilim dallarının en popüler konularından biri haline gelmiş durumdadır (Onat, 2009b: 28).

Bu nedenlerden ötürü, kimlik kavramı karşılığında kesin bir tanımda bulunmak da zorlaşmaktadır. Bugün, kimlik denilince aklımıza, ürün kimliğinden firma kimliğine, post-kolonyal kimlikten kişisel kimliğe, karaktere ve etnik, cinsel, dinsel kimliklere kadar pek çok tamlama gelmektedir. Kimlik çok sayıda tamlamanın "ad"ı olarak karşımıza çıkmaktadır (Mollaer, 2014: 10). Kimlik, her yerde karşılaşılan ve tanımlanması zor bir terim olduğu kadar, yeni bir terimdir de. Kimliğin popüler bir sosyal bilim terimi olarak kullanıma girmesinin, ancak 1950'lerde gerçekleştiği söylenebilir.

Sosyolojik açıdan farklı şekillerde ele alınan kimliğin bariz bir şekilde gündeme gelmesi postmodern döneme denk gelmektedir. Geleneksel dönemde ve modernliğin evrenselci dönemde tek tipliliğin ve türdeşliğin revaçta olmasından farklı olarak postmodern dönem farklılığın, özneliğin, yerelliğin vurgusunu yapmış, bu da kimlik konusunun gündeme gelmesine katkıda bulunmuştur. Modernizm türdeşleştirme maksatlı yürüttüğü politikalara karşı, postmodernizmin vurguladığı kimlik politikaları için slogan haline

gelmiş Will Herberg'in şu cümlesi açıklayıcı olmaktadır: "Oğulların unutmak istediği ne varsa torunlar onları hatırlamak ister".<sup>36</sup>

Taylor'a göre, kimlik sorunları tipik olarak modern bir kaygıdır. Sadece, modern insan, kendi değerlerini yaratma, seçme, kendini tanımlama ve eşsiz olma anlamında bir kimlik taşır (Doytcheva, 2009: 56). Taylor, modern öncesi zamanlarda insanların kimlikten ve tanınmaktan söz etmediklerini ifade eder. Bunun nedeni, insanların kimlikleri bulunmadığı için değil; bu kimliklerin tanınmaya dayanması nedeniyle de değil; tam tersine, bu kavramlar, sorun yaratmaktan öylesine uzaktı ki, böyle adlar altında konulaştırılmalarına gerek bile duyulmuyordu (Taylor, 1994: 35; Taylor, 2011: 45). Son dönem siyasi ve işçi hareketlerinden farklı olarak kimlik ve kimlik politikalarına yönelim, Kymlicka tarafından son dönemin reformu olarak ifade edilmektedir (Kymlicka, 2006a: 454). Modern zamanlarda kimlik olgusunun birey ve bireyselliğin gelişimine koşturucu olarak gelişmesi, modern toplum kimlik ilişkisini kaçınılmaz kılmaktadır (Akça, 2005: 10). Ancak, günümüzde küreselleşme, bütün dünyayı küresel boyutlu bir kimlik krizinin içine sürüklemiştir (Onat, 2010; Maalouf, 2014: 33). Kentleşme ve göç gibi nedenlerden dolayı kaygan kimlikler yaşandığı gibi aynı zamanda bir kimlik patlamasının da yaşandığı söylenebilir.

Geleneksel dönemde farklı, modern dönemde farklı olan kimlik, postmodern dönemde de farklı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Bauman, modern dönemde kimlik arayışında olan birey için uçsuz bucaksız çöllerde kum fırtınalarının arasında kutsal tapınağa ulaşmaya çalışan bir hac yolcusu metaforunu, günümüzde kimliğini arayan bir birey için bir gezgin ya da turist metaforunu kullanır. Buradan çıkacak sonuç; modern dönem kimlik meselesi zorlu bir süreçken, postmodern dönemde tek bir kimliği kutsallaştırmak yerine sürekli olarak yeni kimlik seçeneklerini açık tutarak belirli bir kimliğin hegemonyasına girmemektir (Şimşek, 2002: 32).

---

<sup>36</sup>Alevilerin geçmişte yaşamış oldukları trajedinin gündeme gelmesi özellikle devlet, Sünni gruplar ve bunlara yakın olan Aleviler tarafından unutulmak ve unutturulmak istenirken, Alevi kimliği inşa etmek isteyen gruplarca unutulmaması ve unutturulmaması, en önemli amaçlar arasında sayılabilir. Özellikle Sivas Madımak olaylarının yaşandığı Madımak Oteli üzerinden yapılan tartışmalar, bu noktada yoğunlaşmaktadır.

Erik Erikson, kimlik: “İnsanın olmak istediği şeyle dünyanın olmasına izin verdiği şeyin kesişme noktasıdır” der (Yelken, 1999: 205). Ericson’un ifadesinden kimlik oluşumunda, ne koşulların ne de isteğin tek başına belirleyici olmadığı ortaya çıkmaktadır. Erikson, topluluk ile birey arasında bir bağ kurarak, kimliği; bireyin çekirdeğinde, ama aynı zamanda kendi kültürünün içinde “yerleşmiş” bir süreç olarak değerlendirmiştir. Böylece kimliğin gelişiminde, toplum ve kültürün etkisini göz önünde bulundurmuştur (Anık, 2012a: 31). İçinde bulunduğumuz dünyanın, modernizmin gereği iktidar tekniklerinin gerektirdiği bilgi, denetim ve gözetim noktasında ileri sevide olması nedeniyle hem birey hem de grup kimliğinde olmak istediğimizden daha çok içinde bulunduğumuz dünyanın olmasına izin verdiği yerde olduğumuz söylenebilir. Kimliklerin oluşum sürecinde modernizmin başat bir rol oynadığı, insanları ve toplumları tek tipleştirdiği bilinen bir gerçektir (Ünsal, 1998: 186-187; Avcı, 2012: 18).

Kimlik kavramı yeni bir şey olmamakla birlikte, kimlik meselesi Taylor’un da ifade ettiği gibi sosyal bilimciler için modern dönemde ortaya çıkmış ve yaygınlaşmıştır. Kimliğin postmodern dönemde de çok daha değer biçilen bir konu haline geldiği söylenebilir. Gruplar tarafından çok ilgi gören aynı zamanda da çok sıcak tartışmalara neden olan bu mesele, son dönemin en sancılı konularından biri olmaya adaydır. Yaşanan bu süreçte, Türkiye de payına düşeni almış, 1980 sonrası yoğun bir şekilde farklı grupların kimlik talepleriyle yüzleşmek durumunda kalmıştır.

#### **2.1.2.2. Türkiye’de Kimlik**

Türkiye Cumhuriyetinin kurulduğu andan itibaren bir kimlik problemiyle birlikte gündeme geldiği söylenebilir. İslamcı bir Osmanlı İmparatorluğundan seküler Kemalist bir cumhuriyete geçiş, hem yönetim hem yönetilenler açısından bir kimlik karmaşasıyla karşı karşıya kalmalarına neden olmuştur. Bu maksatla Osmanlı İmparatorluğu’ndan milli devlete geçen Türkiye’nin kültürel, sosyal ve dini açıdan Osmanlı’nın devamı mı yoksa değil mi, doğulu mu yoksa batılı mı olduğu tartışmaları, Türkiye Cumhuriyeti

devletinin en başından beri bir kimlik sorunuyla karşı karşıya kaldığının göstergesidir, denebilir.<sup>37</sup>

Türkiye Cumhuriyetinde değişik dönemlerde değişik kimliklerin öne çıktığı ve diğer kimliklerin ötekileştirildiği dönemler olduğu gibi 1950'lere kadar özellikle 1920'ler ve 1930'larda gerçekleştirilen devrimlerle, devlet dinsel ilkelere dayalı ümmet devleti olmaktan çıkarılmış ve laik, pozitivist akılcı ilkelere dayalı ulus devleti kurulmaya çalışılmıştır (Aktaş, 2004: 3). 1980 sonrası ortaya çıkan kimlik patlamaları sonradan ortaya çıkan kimlikler üzerinden yapılmış değildir. Osmanlı mirası olarak çeşitli kültürleri içinde barındırma durumunda kalan Türkiye'de, üniter devletin baskısının azalmasıyla birlikte kimliklerin kendileri özgürce ifade etme yolu açılmıştır. Bu kimlik patlaması, bir çeşit "buzdolabı" kuramıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Var olan kimliklerin dondurulduğu ancak baskı azalınca o kimlikler ortaya çıktığı kabul edilir (Massicard, 2013: 149).

Türkiyede ortaya çıkan kimlik tartışmalarında öne çıkan üç grup olduğu söylenebilir; Kürtler, İslamcılar (siyasal) ve Aleviler (Çelik, 2008: 325-326). Alevi hareketinin canlanmasını İslamcılığın yükselişine bağlayan birçok görüş vardır.<sup>38</sup> Burada bir kimlik olarak İslamcılıkla Aleviliğin aynı zaman diliminde ortaya çıktıkları söylenebilir. Ancak, Alevi kimlik hareketinin kurumsallaşmasının hem İslamcılardan hem de Kürtlerden daha geç olduğunu söylemek gerekir.

1990 yıllarda siyasal İslamcıların ve Kürt hareketinin partilerine karşı açılan kapatma davaları, kapatılan partiler, tutuklanan mebuslar, bununla birlikte Alevilerin her zamanki sıkıntılı halleri, Türkiye'de yaşanan kimlik krizinin sancılı süreçleridir. Bu gösteriyor ki kimlik patlamasından söz etmek, kimliklerin kendilerini özgürce ifade ettikleri anlamına gelmemektedir. Türkiye'de kimliklerin siyasallaşması ve bu maksatlı talepleri, üniter devlet için bir tehdit olarak algılanmıştır. Bu maksatla devletin bu noktada tarafsız davranmadığı, kimlik siyasetlerine müdahil olduğu söylenebilir (Massicard, 2013: 360).

---

<sup>37</sup>Konuyla alakalı ayrıntılı bilgi için bkz. Gencer, (2009).

<sup>38</sup>Alevilerin devlet tarafından çoğu zaman İslamcılık tehlikesine karşı "laikliğin" yedeği olarak kullanıldığı ileri sürülmektedir. Bkz. Aydın, (2013: 400).

Bunların sonucunda, Türkiye'nin kimlik gruplarının meselelerini halledebilmiş, kimlik merkezli sorunlara çözüm bulabilmiş olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Bu araştırmanın konusu olan Anadolu Aleviliği de Türkiye'de, kimlik meselesinde önemli bir yer işgal etmektedir.

Araştırmanın konusu olan Anadolu Aleviliği düşünüldüğünde, Alevi bir aileden doğmanın önemi ve Alevi olabilmenin yolunun buradan geçiyor olması nedeniyle Alevi kimliği noktasında, verili kimlikler ve kazanılmış kimlikler şeklinde bir ayrıma gidilebilir. Verili kimlikler noktasında insan, bir ailenin, kültürün, dilin, dinin, ırkın ve ulusun içinde doğar. Bunlara genellikle aidiyet grupları adı verilir (Bilgin, 1994: 232).<sup>39</sup> Aleviliğin bir nesebe dönüşüyor olması verili bir kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Alevi olabilmek için Alevi bir anne-babadan doğmuş olmanın yeterli olması, verili kimliğin Aleviler açısından önemini bize göstermektedir. Ancak, doğuştan gelen verilmiş kimlikler bile bazen farklı şeyler ifade etmektedir. Maalofun ifade ettiği gibi, “Kabil’de kız doğmakla Oslo’da kız doğmak aynı anlamı” taşımamaktadır (Maalouf, 2014: 25).

Bireysel kimlik, kolektif kimlik ayrımı belirli kesin çizgilerle ayrılmış değildir. Taylor’un da ifade ettiği şekilde her bireysel kimliğin iki ana boyutu vardır. Kolektif kimliklerin kesişimi olan bir kolektif boyut ve toplumsal ve ahlaki açıdan önemli olan kişisel bir boyut (Appiah, 1994: 151). Bireyselleşebilmek için, öznel seçimler yapan, farklılaşan, tekilleşen ya da felsefi deyişle tümel içinde tikelleşen birey, aynı zamanda toplumun bir üyesi olabilmek ve toplumsal dizge içinde var olabilmek içinde toplumsallaşır. İbn Rüş’tün deyişimiyle “her tekil birey, tarihsel gelişim sürecinin bir ürünüdür ve bu yönüyle çoğuldur” (Kula, 2011: xix). Doğası gereği sosyalleşmek zorunda olan birey kolektif kimlikten azade bir şekilde bireyselleşemez. Bu manada kolektif kimlikler, bireysel kimliklerin şekillenmesinde etkilidirler. Kolektif kimlikler insanların yaşamlarını şekillendirmekte ve insanların yaşam öykülerini anlatmakta kullanabilecekleri anlatılar olarak ifade edilir (Appiah, 1994: 160; Hazır, 2012: 15,

---

<sup>39</sup>Kılıçbay, doğumla birlikte içinde bulunulan durumun kimliksel unsur oluşturamayacağını savunur. Öyle ki birey için canlı (biyolojik düzlem) ve yurttaş (siyasal düzlem) kimlikleri dışındakileri kimlikten saymamak gerektiğini ileri sürer. Bkz. Kılıçbay, (2012: 161-165).

Özalp, 2013: 134). Yani, tekil bireyin duyguları, davranışları ve akli çokluğun baskın özelliklerini taşıyacaktır. Bu bağlamda Aleviliğin verili kimlik, kazanılmış kimlik noktasında kesin çizgilerle ayrılmasının doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Aynı zaman da böyle bir ayrımın çok da sosyolojik olduğu söylenemez.

Kimlik, ben kimim? sorusuna karşılık akla gelen ilk cevaptır. Bu nedenle her bir birey ya da her bir toplum kadar ayrı kimlikler olduğunu söylemek mümkündür. Kimlik-farklılık ilişkisinde doğal/normal olan bir boyut daima vardır. Şöyle ki, her birey, varoluşsal olarak kendisinin diğer insanlardan farklı olduğunu bilir. Ancak, bu varoluşsal farklılık, diğer insanların aşağılanması, hor görülmesini gerektirmez. Bazen bu doğal farklılık boyutu kullanılarak, mücadele edebileceği “öteki”ni yaratırken, farklılığın bir taraf için onur, karşı taraf için aşağılanma kabul edilebilecek şekilde düzenlenmesi ve inşa edilmesi farklılıkları bir zenginlik olarak almak yerine, korkulan şeylere dönüştürmektedir (Onat, 2010). Bu durum, karşı taraf olarak üretilen her şeyin reddine, öteki olarak kabul edilenin gayri meşrulaştırılmasına götürür (Avcı, 2012: 18). Hakim olanın ötekileri aşağılaması, birer zenginlik olan farklılıkların ıskalanmasına neden olduğu gibi, gelecek nesillerinde algılarını şekillendirmiş olur. Türkiye özelinde Alevilere isnat edilen “mumsöndü” ve benzeri söylemler buna örnek verilebilir. Sünni-Alevi farklılaşmasının sembolü haline almış olan bu tür bakış açıları, şuan ki Alevi ve Sünni kuşaklar arasında sosyal uçurumlara neden olduğu gibi, gelecek nesilleri de etkisi altına alması muhtemeldir.

Kimlik süreci, birçok kutuplaşma, çatışma, gerilim ve karşıtlık üzerine inşa edilir. Kimlik edinme aşamasında hem birey hem de toplum iyi özellikleri kendinde toplamaya çalışırken diğer birey ve toplumları bu özelliklerden mahrum bırakmaya çalışır. İyi özelliklerden mahrum bırakılan birey ve toplum sonraki zamanlarda bazen düşman ilan edilir ve ona göre davranılır.

Öyle ki, bazı zamanlar inşa edilen ya da edilmek istenen kimlikler uğruna “ötekiler”in öldürülmesinden çekinilmemektedir (Volkan, 2007: 3). Aslında kimliğin ötekilerle olan ilişki sonucunda varlığını devam ettiriyor olması, bir kimliğin devamı için ötekini zorunlu kılar. Öyleki kimlik söylemi, “bir kendini ifade söylemi olduğu kadar, öteki



hakkında da bir söylemdir, kendi vaziyetini öteki'ye göre belirlemenin bir biçimidir” (Massicard, 2013: 108). Biz ve “öteki” birlikte ve karşılıklı bir çatışmanın ürünüdür (Özyurt, 2012: 182). Özellikle kolektif kimliğin öteki üzerinden inşa ediliyor olması, öteki olanın yok edilmesini değil, varlığını önemli hale getirmektedir. İnsanların bazılarıyla ortak olan yönlerin vurgulanması, diğer bazılarından farklılaşması açısından kimlik, bireyin ve toplumun konumunu kendine özgü bir hale getirmesi açısından ötekine hep ihtiyaç duyar.

Acılarla yoğrulmuş, zaman zaman onurla oynanmış denebilecek olumsuz örnekler neticesinde, sağlıklı bir kimlikten bahsetmek pek de mümkün olan bir durum değildir (Onat, 2009b: 28). Bu türden kimliklerin akliselim düşünceleri, ya da ortada olan sorunların çözümlerinin bunlardan beklenmesi olası durumlar değildir.

Castells'e göre, kimlik inşasının üç farklı biçimde ortaya çıktığı söylenebilir. Birincisi, “meşrulaştırıcı kimlik”tir ki, toplumun egemen kurumları tarafından, toplumsal aktörler karşısında egemenliklerini genişletmek ve akılcılaştırmak için inşa edilir. İkincisi, “direniş kimliği”dir. Hâkim olan tarafından değersiz görülen veya damgalanan koşullarda bulunan aktörler tarafından geliştirilir. Üçüncü ise, “proje kimliği”dir. Toplumsal aktörlerin, kendilerine sunulan kültürel malzeme temelinde toplumdaki konumlarını yeniden tanımlayan yeni bir kimlik inşa etmeleri; bunu yaparken bütün bir toplumsal yapıyı amaçlamalarıdır (Castells, 2006: 14). Ortaya konulan bu kimliklerin Türkiye'ye yansımaları Alevilik noktasında iki şekilde karşımıza çıkmaktadır. “Proje kimliği” cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren oluşturulmak istenen modern ulus-devlet kapsamında halkları benzeştirmeyi hedeflerken, birçok grup gibi Aleviler de bu türden bir projeye karşı çıkarak “direniş kimliği”ni ortaya koymuşlardır.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup>Türkiye üzerinde oluşturulmak istenen “Proje Kimliği”ne dair Herkül Milas'ın aşağıdaki makalesi dikkate değerdir: “Rivayet edilir ki dört bilim adamımız bir Anadolu köyüne gidip kimlik araştırması yapmış. Biri sosyolog, biri antropolog, biri psikolog ve biri de siyaset bilimci imiş. Köy de öyle sıradan bir köy.

Dertli, ama arada hoş günlerin de yaşandığı bir köy. Bayramlarda, düğünlerde sevinirmiş insanlar. Dolu yağıp ürün mahvolunca, don olup yollar kapanınca da mutsuz olurlar. Geçinip giderlermiş.

Bir bahar günü varmış aydınlarımız köy kahvesine ve hemen konuya girmişler: Kimlik araştırması yapmaya geldik, demişler. Yaşlısı genci çıkarıp kimliklerini göstermiş. Hasan fena telaşlanmış. Benimki yanımda değil, küçüğü gönderelim evden getirsin, demiş. Heyettekiler anlayışla gülümsemiş:

---

Yanlış anladınız, biz kimlik tespiti yapmıyoruz, üst ve alt kimlikleri araştırıyoruz. Bu kez Osman Efendi bütün köyün adına konuşmuş: Biz, demiş, kimliklerimizi hep üstümüzde taşırız. Bunu hiç ihmal etmeyiz. Siz Hasan'a bakmayın, o hep öyle unutkandır. Altımızda ise, haşa, hiçbir zaman olmaz kimliklerimiz, demiş.

Kimlik muammasının acı yüzü

Heyet üyeleri acı acı gülüşmüşler; ama sıkılmışlar da bu duruma. Köylülere durumu baştan anlatmaya karar vermişler. Bakın, demişler, siz son gelişmelerden ve ülkeyi sarsan tartışmalardan bütünüyle habersiz görünüyorsunuz. Sizin bir üst kimliğiniz bir de alt kimliğiniz var. Hatta birçoklarınızın birden de çok alt kimliği bile olabilir. Biz bunu öğrenmeye geldik. Örneğin siz üst kimlik olarak Türk müsünüz Müslüman mısınız? Başka bir şey mi yoksa?

Şaşkın bakışmışlar kahvedekiler. Sonunda, biz tabii ki Müslüman'ız ve Türk'üz diye bir şeyler gevelemeye başlamışlar; bizim için farklı bir şey duydunuzsa kesin iftiradır, demişler kaygılı. Ama heyet kesin yanıtlar istiyormuş. Teker teker ve açık seçik konuşun lütfen, demişler. Ayrıca, demişler, Türkiyeli de olabilirsiniz. Etnik kimlik de söz konusu olabilir. Sonunda sizin üst kimliğiniz hangisi? Bunlardan hangisi üst? Kahvede tam bir sessizlik! Bu işin altında neler yattığını bir türlü çıkaramıyormuş köylüler. Hele komşu köyden olup oradan geçmekte olan Necmettin (Neco der ona herkes) ödü kopmuş. Ne zaman 'nesin sen?' diye sormuşlarsa -askerlik süresinde, karakolda, jandarma ziyaretlerinde- sonu hep fena olmuştu. Cevaplarında değil de sanki şivesinde bir kusur bulmuşlardı. Hiç konuşmamaya kesin kararlıydı. Köyün muhtarı Mehmet sonunda şöyle konuşmuş: İlle de bir tane mi olacak bu kimlik dediğiniz? Hepsi bir arada olamaz mı? Çünkü biz hem İslam dinindeniz, ama Türk'üz de, Türkiyeliyiz de, buralıyız yani. Yalnız hepimiz Türkiyeli değiliz. Köyde az da olsa bazı muhacir ve mübadil aileler de var. Onlar buradan değil, kimisi Rumelili, kimisi Giritli. Kafkaslardan olan da var. Ama yine de sonunda onları bu köyden sayarız. Şimdi onları Türkiyeli değil mi diyeceğiz? Sizce biz neyiz yani? Siz söylemeniz!

Bilim adamlarının canı iyice sıkılmış. Bakın, demişler, kimliğinizi biz kararlaştıracak değiliz. Siz özgür vatandaşsınız. Türk vatandaşları... Ha! Unutmadan ekleyelim. Üst kimlik olarak vatandaşlık da var. O da olabilir. Onu da seçebilirsiniz. Ama serbest iradeyle. Biz bu konuda sonuna kadar açığız, hoşgörülüyüz, önyargımız yok ve kararlarınıza saygılıyız. Ama lütfen bizim bu altlı üstlü bilimsel araştırmamıza yardımcı olun. Sizin bu konuda bilgisiz ve dolayısıyla kararsız olduğunuzu görüyoruz. Bakın, şunu öneriyoruz: Biz şimdi çıkıp gideceğiz ama sonbaharda yeniden geleceğiz. O zamana kadar bu konuyu aranızda tartışın bir karara varın ve geldiğimizde de bize bildirin. Gerçekten de çıkıp gitmişler ve köy sakinleri ister istemez de konuyu tartışmaya başlamış. Ama bu kimlikleri ast-üst olarak ayırmada büyük zorluklarla karşılaşmışlar. Birini seçince ötekini inkar etmiş gibi geliyormuş insanlara. Tartışma kavgalara dönüşmüş, kararsızlıklar bunalıma. Huzur iyice kaçmış köyde. Ama sonunda yavaş yavaş, gerekeni yapmaya, bilim adamlarının istekleri doğrultusunda bir tek üst kimlik seçmeye başlamışlar. Ama hepsi aynı kimliği seçemiyormuş. Kimisi Türk demiş kendine kimisi Müslüman. Muhacir ve mübadil kökenden olanlar hiç tereddüt etmeden Türkiyeli olduklarını söylemeye karar vermişler. Türkiyeli olmadıklarını söylemeleri durumunda yeniden yerlerinden barklarından edilecekler diye kaygılanmışlar. Neco ise soruları duymazlığa gelip ıslık çalarmış ona sorduklarında. Konuşsa da konuşmasa da açmazdaymış sanki. Herkes bu soruların sorulmasının ardında bir şeylerin döndüğüne karar vermişti ama acaba bu neymiş? Bilemiyorlarmış ve bu yüzden çok tedirginmişler. Yazın ortalarına gelindiğinde köy birkaç gruba ayrılmıştı. Bu gruplar arasında tatsızlıklar da yaşanmaya başlanmıştı. Ayrı kahvelere gitmeye başlamışlardı. Bir süre sonra taraflar karşılıklı, öteki tarafın yurtseverliğinden, dininden şüphelenmeye başlamıştı. Bu köyde senin yerin yok, diyenler çıkmaya başlamıştı.

Gölge etmesinler, ihsan istemez

Bilim adamlarımız sonbaharda köye gelince durumu fevkalade normal bulmuşlar. Tam kafalarındaki durum ve beklentileri gibiymiş. Köy birkaç parçaya bölünmüş kıyasıya kimlik kavgası yapıyormuş. Hain, kafir, yabancı ithamlarının bini bir paraymış. Heyet köylüleri bir araya getirip konuşmak istemiş ama buna artık olanak yokmuş. Onları aynı kahvede toplayıp birlik ve beraberliğin sağlanması için bir üst

Son dönemlerde yaşanan çokseslilik, yeni kimlik arayışları, sivil toplulaşma ve genel olarak demokratikleşme bağlamında Aleviliğin de yeni doğum sancıları içinde olduğu ifade edilebilir (Bilici, 1998: 59).

Modern ulus-devletin bir kültür, bir ulus, beraberinde bir kimlik inşa etme durumundan söz edilecekse ki öyledir, Türkiye özelinde dezavantajlı grupların hepsini bu kimliklendirme projesine dâhil etmek mümkündür.<sup>41</sup> Konumuzu oluşturan Anadolu Aleviliği ile ilgili tartışmaların da kimlik merkezli tartışmaların önemli bir kısmını oluşturduğu söylenebilir. Ancak, bu türden yapılacak olan tartışmaların Anadolu Aleviliğinin tarihinin, geçirdiği evrelerin, düşünce sisteminin, temelinde yatan teolojik ilkelerin göz ardı edilerek tartışılacak olması, temelsiz ve mesnetsiz bir Alevilik inşa süreci olacaktır. Bu nedenle bir alt başlıkta Anadolu Aleviliğinin oluşum süreci, geçirdiği evreler, etkilendiği inanç sistemleri, kültürler ve son dönem yaşanan inanç ve kimlik merkezli ayrışmaların üzerinde durulmuştur.

## 2.2. Alevilik/Anadolu Aleviliği

Arapça bir kelime olan Alevi kavramı, Ali'ye mensup, Ali taraftarı, Ali'yi seven, sayan ve ona bağlı olan, Ali'ye ait ve Ali'nin soyundan gelen, Ali evinden olan anlamlarına gelmektedir (Eröz, 1976: 19; Zelyut, 1998: 19; Bozkurt, 2000: 7; Kutlu, 2003: 31; Melikoff, 2011: 33, 51, 96; Tuğrul, 2013: 715; Türk ve Kala, 2014: 48). Sözcüğün terim anlamına ise farklı çalışma alanları dilciler, tarihçiler, şairler, edebiyatçılar, fırka ve mezhepleri inceleyen araştırmacılar kendi bakış açıları çerçevesinde anlamlar yüklemişlerdir.

---

kimlik önereceklermiş ama bu kez de taraflar bunca tartışmadan ve sıkıntılardan sonra ne aynı mekanda toplanabiliyor ne de seçtikleri kimlikten olmak istiyormuş.

Heyet oturup durumu tartışmış. Köyün durumu gerçekten hiç de iyi değil, demişler. Bu insanların böylesine kavgalı olmasının çok üzücü bir durum olduğuna karar vermişler. Mutlaka bir şeyler yapıp onları barıştırmalıymışlar. Bunu da tek bir üst kimlik sağlayabilirmiş. Türkiyelilik mi, vatandaşlık mı, Türklük mü, işte böyle bir şey. Ama hangisi? Ama işte bu noktada bazı ayrıntılarda kendileri de anlamıyorlarmış. Tartıştıkça da sinirleniyorlarmış. Köylüler o akşam heyetin hararetli hararetli tartışarak, bağrışarak hatta arada itişerek de köyden çıktıklarına bakakalmış. Heyet, köyün hemen dışında bahçesini işleyen Hasan'ın anası Hatice Hatun'un önünden geçerken yaşlı kadının, kendi kendine söylenerek, 'Keşke hiç gelmeseydiniz...' dediği rivayet edilir."

<sup>41</sup> Dezavantajlı gruplar arasında İslamcılar, Gayrimüslimler, Kürtler, Aleviler öncelikli olarak sayılabilir.

Türk ve Batılı araştırmacılar, daha önceki zamanlarda, Anadolu ve Balkanlarda yaşayan Kızılbaş, Tahtacı, Işıklar, Abdallar, Toraklar, Hurufiler ve daha genel anlamda da Kalenderi ve Bektaşi adıyla bilinen dini-mistik topluluklar için 19. asırdan itibaren yaygın bir şekilde Alevi kavramını kullanmaya başlamışlardır (Kutlu, 2003: 32; Onat, 2003: 111; Melikoff, 2010b; Saraç, 2011: 12; Kaya, 2013: 106; Aydın, 2013: 94, 256).

Cumhuriyet öncesinde Rafizi (heretik, reddeden), Zındık (kafir, sapık), Mülhid (dinsiz, doğru yoldan ayrılmış) (Ocak, 1999b: 42; Bozkurt, 2000: 7; Onat, 2003: 113; Küçük, 2003: 153; Melikoff, 2010b: 9; Ateş, 2011: 234; Taştan, 2012: 3; Melikoff, 2013: 23; Massicard, 2013: 33; Aydın, 2013: 95, 257, 268; Kerivel, 2014: 2) adlarıyla anılan Aleviler, aynı zamanda Safevi taraftarlıkları nedeniyle de Kızılbaş kavramıyla ifade edilmişlerdir. Günümüz Türkiye'sinde, Ali taraftarlığı nedeniyle, onlara 19. asırdan itibaren "Alevi" denmektedir. (Kutlu, 2003; Onat, 2003; Onat, 2009b: 23; Melikoff, 2011: 26; Melikoff, 2013: 23; Aydın, 2013: 22).

Etimolojik anlamıyla, bir Alevinin soyca Ali'ye bağlı olması gerekmektedir. Ancak, Türkmen ve Kürt olan grupların soyca Ali'ye bağlı olma ihtimali zordur. Türkiye'de yaşayan Ali taraftarları için kullanılan Alevi kavramı, aynı zamanda farklı ölkelerdeki Aleviliklerden ayrılması adına Anadolu Aleviliği ismini almıştır. Anadolu Aleviliği, Türkiye toprakları üzerinde yaşayan, Nusayriler (Arap Alevileri) dışındaki Kızılbaş, Bektaşi, Tahtacı, Abdal, Sıraç, Torak, Çepni ayrımına gitmeden bütün Alevileri kapsamaktadır.<sup>42</sup> Alevilik kavramı, bugün daha çok Anadolu Aleviliğini tanımlamak için kullanılmaktadır (AÇNR, 2010: 44).

Anadolu Aleviliği, adından da anlaşılacağı üzere Anadolu'ya has bir özelliğe sahiptir. Özellikle Balkanlar ve Arap Alevilerinden (Nusayrilerden) ayrılması adına Anadolu Aleviliği kavramı, Türk-Kürt ayrımına gitmeden Anadolu üzerinde yaşayan Alevileri

---

<sup>42</sup>Bazı araştırmacılar tarafından "Anadolu Aleviliği" kavramının Türkiye'de yaşayan Alevileri benzeştirmeye çalışmak maksatlı kullanıldığı iddia edilmektedir. Bunun karşılığında "Türkiye Aleviliği" kavramının daha uygun olacağı savunulmaktadır. Bkz., Türk ve Kala, (2014). Yanı sıra Aleviliğin Türklük mü, Kürtlük mü şeklindeki etnik tartışmasından uzak durmak için de Anadolu Aleviliği kavramının kullanıldığı iddia edilmektedir (Massicard, 2013: 231).

karşılacaktır (Selçuk ve diğerleri, 1994: 35; Bozkurt, 2000: 173; Aksoy, 2004: 4; AÇNR, 2010: 44; Aydın, 2013: 186).

Yörükân, Anadolu Aleviliği kavramının Anadolu’da yaşayan Alevileri diğer Alevilerden ayırmaya hizmet edeceğini savunur. Öyle ki, Anadolu Aleviliği Suriye, Irak, İran, Horasan ve Hindistan’daki Alevilerden esaslı çizgilerle farklılık arz etmektedir (Türk ve Kala, 2014: 60). Alevilik üzerinde daha çok antropolojik çalışmalarıyla öne çıkan Bruinessen, konuyla alakalı: “İnanç ve ritüelleri birbirinden farklı toplulukları tanımlamak için kullanılan Alevilik, günümüzde ağırlıklı olarak Anadolu Aleviliğini ifade etmektedir” demektedir (Bruinessen, 2013: 17). Bruinessen’in ifadelerinden Alevilik kavramının, Anadolu Aleviliğini karşıladığı anlaşılmaktadır. Türkiye özelinde yapılan çalışmalarda, Alevilik deyince Anadolu Aleviliği kavramının anlaşıldığı gerçeği, genel bir kanıya dönüşmüş durumdadır.

Genel bir tabir olarak Alevilerin tarihteki adı Kızılbaş’tır. XV. ve XVI. yüzyıllarda, Kızılbaşlar, ilk Safeviler olan Şeyh Cüneyd, Şeyh Haydar ve Şah İsmail taraftarı Türkmen boylarıdır. Kırmızı bir serpuş giydikleri için onlara Kızılbaş denmiştir. Kızılbaşlık kavramının, Türk tarihinde, bir grubu, bir zümreyi ifade etmesi için ilk defa Safevi Devleti’nin kuruluşuna giden süreçte, Şah İsmail’in babası olan Şeyh Haydar (ö. 1488) zamanında kullanılmaya başlandığı bilinmektedir. Şeyh Haydar’ın kendi taraftarlarını diğer insanlardan ayırmak için, onların on iki dilimli kızıl taç giymelerini istediği rivayet olunur. Kızılbaş kavramı asıl temsil gücüne Şah İsmail’le birlikte ulaşmıştır. Kızılbaşlık o tarihten sonra bir anlamda Şah İsmail’i ve Safevileri destekleyen Türklerin ortak adı haline gelmiştir (Onat, 2003: 113; Turan ve Yıldız, 2008: 21; Melikoff, 2010a: 226). Anadolu Alevileri de başlangıçta Erdebil ocağına bağlı oldukları için, Sünniler tarafından, Kızılbaş olarak tanımlanmışlar ve bu ad giderek simgesel bir yaygınlık kazanmıştır. XVI. yüzyılda Safevilerle eşdeleştirilen Kızılbaşlık, Türkiye Aleviliğinin tarihsel ve folklorik adı olmuştur (Subaşı, 2010).

Alevi kavramının yaygınlaşması, Kızılbaş sözcüğünün, başta Safevi Türkmen aşiretlerini karşıladığı halde daha sonra “Kürt”le anlamdaşlaşarak “asi dinsiz” anlamını da kapsamaya başlayarak küçültücü bir anlama gelmesine bağlanır (Şener, 2010: 81;

Fığlalı, 1996: 12; Üzüm, 1997: 3; Melikoff, 2010b: 22; Melikoff, 2011: 26-34; Aydın, 2013: 97-153). Kızılbaş kavramı yerine Alevi kavramının kullanımında Onat, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması, Bektaşı tekkelerinin kapatılması ve Kızılbaşlıkla ilgili üretilen olumsuz bir imajın etkisi olduğunu belirtir (Onat, 2009b: 24).<sup>43</sup>

Alevi kaynaklarında, Kızılbaş isminin nereden geldiğine dair yaygın sayılabilecek rivayetler mevcuttur. Bunlardan bazıları şunlardır:

1. Uhud muharebesinde Hz. Peygamber'i koruyan Ebu Dücane'nin sarığı aldığı yaralardan akan kan sebebiyle kırmızıya bürünmüştür. Bu yüzden Kızılbaşlar kırmızı bir başlık giymektedirler.
2. Hayberin fethinde Hz. Ali, kaleyi fethederken başına kırmızı bir sarık sarmıştı.
3. Sıffin savaşında Hz. Ali, rakibi olan Hz. Muaviye'nin askerlerinden farklı olsun diye kendi askerlerine kırmızı sarık sarmalarını emretmişti.
4. Hz. Ali, İbn Mülcem tarafından öldürüldüğü zaman akan kandan dolayı başındaki sarığı kırmızıya boyanmıştı.
5. Safevilerin atası Firuzşah başına kırmızı külah giyerdi.
6. Şeyh Haydar, Şirvan'a hücum ederken askerlerine kırmızı sarık sardırtmıştı.
7. Haydar'ın oğlu Sultan Ali de askerine kırmızı sarık bağlamalarını emretmişti.
8. Şah İsmail'in ordusu tamamen kırmızı sarıklı idi (Erk, 1954: 36-38).

Ekinci, bu yaklaşımlardan Şeyh Haydar'dan öncesinde kullanılan kızıl baş ve kızıl börk gibi ifadelerin belli bir kesimi ifade etmek ve tanımlamak için kullanılmadığını vurgulamıştır (Ekinci, 2010: 221). Erdebil müritlerine Kızılbaş denmesi ve bu kelimenin onlar için bir sembol olarak kullanılması Şeyh Haydar döneminden itibaren dir. Şeyh Haydar, eskiden beri kullanılan kırmızı başlığa orijinal bir şekil vererek Haydari tacı bulmuş ve tacın takılmasını müritlerine mecbur kılmıştır. Bu tarihten sonra Erdebil müritlerine, Safevi taraftarlığı anlamına gelen siyasi bir anlam yüklenmiş olarak artık hep Kızılbaş terimi kullanılmıştır (Ekinci, 2010: 222-223; Üzüm, 2012: 48).

Kızılbaş kavramının ilk defa ne zaman kullanıldığına dair kesin bilgi yoksa da, ağrılık kazanan görüşe göre XV. yüzyılın son çeyreğinden itibaren kullanılmaya başlandığı

<sup>43</sup> Cumhuriyet öncesinde Kızılbaşlığa yüklenen olumsuz imaların, o kadar yaygın olmasa da günümüzde Alevilik kavramı için de kullanıldığı söylenebilir.

bilinmektedir. Erdebil Tekkesi'nin Anadolu'daki müritlerine bazen Kızılbaş bazen de "Rafizi" denmiştir. Bu iki kelime çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmıştır. XVI. yüzyıldan sonra Osmanlı'da bu kelime tahkir edici manada kullanılmış olsa da Erdebil tekkesi müritleri bu kelimeyi kullanmaya devam etmişlerdir. Bununla birlikte, inanç itibariyle aynı özelliklere sahip olan -şuan Türkiye'de birlikte anılan- Bektaşilik, Osmanlılar tarafından tebci edilirken, Kızılbaşlık İran taraftarlığı (Rafizilik) olarak telakki edilmiş ve dışlanmış (Eröz, 1976; Ekinci, 2010: 219-220 ).

### **2.2.1. Kızılbaşlık-Bektaşilik Ayrımı**

Türkiye'de geleneksel tecrübeyi devam ettiren, özünde aynı olan Alevilik, Kızılbaşlık ve Bektaşilik olmak üzere iki ana kola ayrılmakta, bu iki ana kolun da kendi içinde alt kolları bulunmaktadır (Kılıç, 2009: 9; Kaya, 2013: 132-133). Bu ayrışmanın daha çok XVI. yüzyıldan sonra Türk-Safevi çatışmalarıyla ortaya çıktığı söylenebilir (Melikoff, 2013: 19).

Kızılbaşlık-Bektaşilik farklılaşmasına damgasını vuran iki önemli etkenden söz edilebilir: Birincisi, Erdebil tekkesi, ikincisi, Osmanlı-Safevi mücadelesidir. 16. yüzyılda Osmanlı-Safevi çatışması, Alevi-Kızılbaş kimliğinin oluşmasında ve resmi İslam'ın Kızılbaşlığı algılayışında en kesin momenti oluşturduğu söylenebilir (Ateş, 2011: 249). Kızılbaşlığın, dinsel içeriğini, büyük ölçüde, Şah İsmail ile Yavuz Sultan Selim'in iktidar kavgası sürecinde kazanmış olduğu ve bu nedenle de Kızılbaşlık farklılaşmasının temelinde Türklük ve Safevi taraftarlığı yattığını söylemek mümkündür (Dalkesen, 2012: 241; Onat, 2003: 113). Belirli farklılıklar içeren ana gövde, Safevi hareketinin devletleşmesi ve Balım Sultan'ın Bektaşiliği kurumsal hale getirmesi nedeniyle, Kızılbaşlık ve Bektaşilik diye ikiye ayrılmıştır (Üzüm, 1997: 4; Üzüm, 2012: 57).

Kızılbaşlık (Alevilik) ve Bektaşilik ayrışmasında kesin kırmızıçizgiler olduğunu söylemek zordur. Her iki inanç sistemi de özünde aynıdır. Ancak, Kızılbaşlığın Bektaşiliğe bağlanması yani kurumsal anlamda Bektaşi tekkelerinin bütün Alevileri temsil etmesi, tamamen gerçekleştirilememiş, kısmen bir sonuca ulaşılmıştır. Bu anlamda Bektaşilik kendi içinde türdeş bir grup değildir. Bektaşilik genel anlamda iki

alt gruptan oluşmaktadır. Dedeganlar (Çelebiler) ve Babaganlar.<sup>44</sup> Burada yapılan ayrımın yol ve soy esasına göre yapılmakta olduğu anlaşılmaktadır. Soy esasına bağlı olanlar Hacı Bektaşî Veli soyundan geldiklerini (bel evladı olduklarını) oradan da Hz. Muhammed'e bağlandıklarını iddia eden Çelebiler (Dedeganlar) dir. Babaganlar ise Hacı Bektaşî Veli'nin evlenmediğini (Mücerred) ve çocuğu olmadığını savunarak soy esasına göre bir ayrışmayı yadsırlar. Babaganlar kolunda şecerenin dolayısıyla nesebin çok önemi yoktur. Tarikata girmek isteyenler el alarak törenlerle tarikata girebilirler (Ocak, 2009c: 148-168; Küçük, 2003: 152; Türkdoğan, 2006: 501; Melikoff, 2010a; Massicard, 2013: 35).<sup>45</sup>

Kızılbaş-Bektaşî ayrışmasına dair farklı yaklaşımlar vardır. Köprülüye göre, Bektaşîler ile Aleviler arasındaki fark sadece sosyal taban ve yaşam tarzından kaynaklanmaktadır. Ona göre "Aleviler kır Bektaşîleridir" (Yıldırım, 2010: 25; Melikoff, 2010a: 233). Benzer şekilde Bedri Noyan, Alevi-Bektaşî ayrışmasını, "düşünüş ve inanışları bir, yöntemleri farklı olan müşterek inançlı gruplar" şeklinde ifade etmektedir (Türkdoğan, 2006: 503).

Kızılbaşları kırsal kesim Bektaşîleri olduğunu savunan diğer bir araştırmacı Kutlu'ya göre ise, Kızılbaş Alevilikle Bektaşîlik arasındaki farklılaşma, siyaset temelli sosyokültürel bir farklılaşmadır. Ona göre, Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail arasındaki siyasal anlaşmazlıklar sonucunda, kırsal kesimdeki Bektaşîlik, Erdebil tekkesine sempati duymuş, şehir Bektaşîliğinden kültürel ve siyasal açıdan farklılaşmaya başlamış ve bazı konularda Şia'nın siyasi fikirlerinin etkisinde kalmıştır. Siyasi noktada Şia etkisinde kalan kırsalın Bektaşîliği (Kızılbaşlık) on iki imamiyye şiiliğini mezhep olarak benimsememiştir (Kutlu, s. 38-39).<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Aydın, bu ayrımın Osmanlı devleti yanlısı olan Babaganlar ve halk yanlısı olan Dedeganlar diye ayırmaktadır. Bkz. Aydın, (2013: 250).

<sup>45</sup> Kızılbaşlık(Alevilik)-Bektaşîlik ayrışmasına dair dataylı bir çalışma için bkz. Küçük, (2003: 151-163)

<sup>46</sup> Birçok ortak noktaları bulunsa da Kızılbaşlık, Şiilik olmadığı gibi, Şiiliğin de bir alt kolu değildir (Ocak, 1999b: 48; Bozkurt, 2000: 172; Türkdoğan, 2006: 44; Onat, 2009b: 24; AÇNR, 2010: 139; Aydın, 2013: 3, 13-14; Bulut, 2013: 350). Aleviliğin Şiilik olmadığına dair Bruinessen de "Türkiyeli Aleviler, bugünkü İran Şiileri ile çok az ortak özelliğe sahiptir" demektedir (Bruinessen, 2013: 26). Ancak, Ali yanlısı olma anlamında bir Şiilik kavramı kullanılabilir ki burada da İran Şiiliğiyle Safevi Şiiliği ayrımına gitmek durumunda kalınır. Şah Hatayi'nin nefeslerinde yüzeysel bir Şiiliğin olduğu, asıl İran Şiiliğinin daha sonraki zamanlarda kurumsallaştığı genel bir kabuldür. Bu nedenle ilk zaman Safevi Şiiliğinin İran Şiiliğinden farklılık arz ettiği kuvvetle muhtemeldir.



Birçok farklı ayrışmayla yüz yüze olan Aleviler bir de etnik temelli ayrışmayla karşı karşıyadırlar (Wakamatsu, 2013: 947). Özellikle kendilerine örnek aldıkları, kendilerine önder edindikleri kişilerden bu ayırım daha anlaşılır hale gelmektedir. Türk Aleviler kendilerine örnek olarak Hacı Bektaşî Veli'yi seçerken, Kürt Aleviler Pir Sultan Abdal'ı önder olarak kabul etmektedirler (Çamuroğlu, 1998: 98). Bununla birlikte Bektaşîler Türk unsurunu içerirken, buna karşın Kızılbaşlıkta Zazaların geçmiş kültür ve inançlarının ağırlıkta olduğu söylenebilir (Kaya, 2013: 101). Hacı Bektaşî Veli'nin bütün Aleviler için manevi bir öneme sahip olduğu ifade edilebilir.<sup>47</sup>

Hacı Bektaşî Veli, Anadolu Alevileri arasında her kesim tarafından kabul gören manevi bir kişiliktir (Massicard, 2013: 140; Tuğrul, 2013: 717; Türk ve Kala, 2014: 61). Ancak son dönem özellikle Kızılbaş Aleviler tarafından çok fazla gündeme getirilmek istenmediği görülmektedir. Bunu, Hacı Bektaş dergâhına yapılan ziyaretlerde Kızılbaş Alevilerin sayısının azalmasında görmek mümkündür. Özellikle Kürt milliyetçisi Aleviler tarafından Bektaşîliğin devletle olan işbirliği nedeniyle Hacı Bektaşî Veli çok sevilmez. Yaşanılan bölgeye gelince Bektaşîler şehirde, Kızılbaşlar ise kırsal bölgede yaşamaktadırlar (Taştan, 2012: 3).<sup>48</sup>

Bu bağlamda Alevi-Kızılbaş topluluk ile Bektaşîliğin tarihini, ortak bir cemaatin tarihi olarak ele almak mümkün değilmiş gibi durmaktadır (Ateş, 2011: 259). Alevilik-Bektaşîlik ayrışmasında öne çıkan farklar dört başlık altında toplanabilir. 1. Hacı Bektaş-ı Veli'nin her iki grup içinde önder olarak kabul edilip edilmemesi, 2. Yaşanılan bölge, 3. Erkandaki farklılıklar, 4. Osmanlı devletine karşı takınılan tutum (Üzüm, 2012: 58).

Kızılbaşlar erkan vermek için aynı kökene<sup>49</sup> sahip olmaları gerekirken, Bektaşîlerde böyle bir şart yoktur. Bektaşîler kur'an'dan ayetler ve sureler okurlar. Aynı zamanda

---

<sup>47</sup>Anadolu Aleviliğinin Türklük-Kürtlük ayrışması hakkında detaylı bilgi için bkz. Kaya, (2013: 97-108).

<sup>48</sup>Köprülü Alevileri/Kızılbaşları "köy Bektaşîleri" diye kavramsallaştırmıştır.

<sup>49</sup>Kızılbaşlar için aynı soydan gelmek önemlidir. Ancak, Dede soyundan gelenler ve gelmeyenler farkı vardır. "Dede soyundan gelen bir aşiretin üyeleri Ras, böyle bir soydan gelmeyenler Ram olarak kabul edilir. Anne bir Dede soyundan geliyorsa, baba gelmiyorsa "Tikme" denilir. Baba Ras, anne Ram ise çocuklar Ras olur". Bkz. Kerivel, 2014.

Alevilerde önemli bir yer tutan musahiplik âdeti Bektaşilerde yoktur. Yanı sıra Aleviliğin tersine Bektaşiliğe mensubiyette gönüllülük esastır. Soydan gelmeye gerek yoktur (Üzüm, 1997: 4; Çamuroğlu, 1998: 97; Melikoff, 2010b: 10; Massicard, 2013; Türk ve Kala, 2014: 62). Son olarak Osmanlı devleti otoritesine Kızılbaşlar karşı çıkarken, Bektaşiler devlet tarafından tebcil edilmişlerdir. Yukarıda sayılan birçok nedenden dolayı, Alevilik/Kızılbaşlık ve Bektaşilik günümüzde aynı anlamlarda kullanılıyor olsa da aynı şey olmadıkları anlaşılmaktadır (Onat, 2009b: 24; Taştan, 2012: 3; Kaya, 2013: 132; Massicard, 2013: 36).

Ocak'ın Kızılbaşlık için yapmış olduğu, “16. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğunun Anadolu topraklarında yaşayan, yüzeysel olarak Şiileşmiş, merkezi idareden hoşnutsuz ve bu nedenle Safevi devleti yanlısı, heterodoks, konargöçer Türkmen ve Kürt boylarını ifade etmektedir” tanımı, Kızılbaşları Bektaşilerden merkezi idareden hoşnutsuzluğu noktasında ayıştırmaktadır ve Kürt-Türk ayırımına gitmemiştir (Ocak, 2009: 16).

Kızılbaş-Bektaşî ayırımında dikkat çeken önemli bir husus, bir grubun (Bektaşilik), devlet tarafından takdir ve tebrik edilip finanse edilirken, diğer grubun (Kızılbaşlık) ötekileştirilen, takibe alınan ve tahkir edilen bir konumda olmasıdır. Uzun yıllar bu şekilde yaşamaya devam eden grupların farklılaşması ve birbirinden uzaklaşmış olması doğaldır. Özellikle Safevi hareketinin devletleşmesi ve Balım Sultan'ın Bektaşilik tarikatını kurumsallaştırmış olması, bu ayırımın nedenleri arasında sayılabilir. 1826 tarihinde II. Mahmut tarafından Yeniçeri Ocağının kaldırılmasına paralel bir şekilde Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına kadar bu durum bu şekilde devam etmiştir. Daha sonraki zamanlarda tabiri caizse merdiven altı bir durumda illegal de olsa varlığını devam ettiren tekkeler, Cumhuriyet döneminde, 1925 tarihinde çıkan tekke ve zaviyelerin kapatılması kanunuyla tarih sahnesinden silinmişlerdir. Aslında bu olaylar Alevi-Bektaşî ayırımına neden olan devlete yakınlık uzaklık meselesini ortadan kaldırmış her iki grupta “istenmeyen ötekiler” paydası altında tekrardan birleşmişlerdir.<sup>50</sup> Araştırmaya katılan Tuncelili bir katılımcı Anadolu Aleviliğinin

<sup>50</sup>Ötekiliğin ortak bir kimliğe dönüştüğü gerçeğinin daha iyi anlaşılması için bkz. Aktay ve diğ. (2010). Ancak, ötekilik kimliği her zaman birleştirici olmamıştır. Mesela ötekileştirilen Aleviler, İslamcılar ve Kürtlerin ötekilik paydası altında birleştikleri görülmemiştir. Alevilerin İslamcılara karşı birleştiği

farklılıklarına (Kızılbaş, Tahtacı, Bektaşî, Çepni) dem vurduktan sonra, devlet tarafından dışlanan ve ezilen gruplar olarak bütün Alevilerin ortak bir noktada buluştuklarının bilincinde olduklarını ifade etmiştir (T4).

Netice olarak, Bektaşîlik için, kurumsallaşmasını tamamlamış bir tarikat, Kızılbaşlığın ise tarikat benzeri sufi bir yapılanma olduğu söylenebilir. Çok koyu bir mistik yapı göstermesine rağmen hem inanç hem de ritüel bakımından Aleviliğin (Kızılbaşlık) tam anlamıyla bir tarikat niteliği gösterdiği söylenemez (Ocak, 1999a: 29; Ocak, 1999b: 48). Başka bir deyişle Bektaşîlik, ana prensip ve ritüelleriyle sufi bir tarikat özelliği sergilerken, Aleviliğin, Ali soyundan gelen ve Ali yanlılığını ifade eden bir kimlik olduğu söylenebilir. Onat (2009b: 24), Bektaşîliğin, Ahmet Yesevi, Lokman Perende, Hacı Bektaş Velî çizgisinde, daha çok Hacı Bektaş Velî'nin ismi etrafında oluşan bir kült çerçevesinde Anadolu'da şekillenen bir Türk tasavvuf ekolü olduğunu ifade eder. Bu bağlamda diğer tarikatlar nasıl bir yapı, iç organizasyon ortaya koyuyorsa Bektaşîlikte de bunun aynısına rastlamak mümkündür. Ancak, Bektaşîlikten farklı olarak Kızılbaşlığın farklı bir yapıya sahip olduğu söylenebilir.

Çalıştaylar sonrası yayınlanan nihai rapor da Alevi Bektaşî ayrımına gitmiş, hatta çalıştaylarda Bektaşîler kendilerine yer bulamamıştır. Rapora göre, Alevi ve Bektaşîleri ortak bir payda da görmek yaygın bir alışkanlık olsa da her iki grubun türdeşlik ve içerik açısından farklı oldukları tartışılmazdır. Alevi grupların “aynı dil, söylem ve dünya görüşüne sahip olmadıkları” vurgulanmıştır (AÇNR, 2010: 83; Ecevitoğlu, 2011: 153). Bektaşîlik bir tarikat, Caferilik ve Nusayrilik bir mezhep olarak kabul edilirken Aleviliğin (Kızılbaşlığın) kültürel sayılabilecek boyutlarıyla müphem bir yapıya sahip olduğu ifade edilmiştir. Bektaşîliğin inşa sürecini tamamladığı ama Aleviliğin (Kızılbaşlığın) hala farklı mecralara sürüklendiğine değinilmiştir (AÇNR, 2010: 83).

Kızılbaşlık-Bektaşîlik ayrışması yeni bir durum değildir. Cumhuriyetin daha ilk yıllarında Anadolu'yu tanıma adına hazırlanan rapordaki bu ayrımı görmek mümkündür. Bunlar biri olan 1928 yılında Hasan Raşit Tankut'un “Türkleştirme” raporunda “Bunları Bektaşîlere benzetmek azim bir hatadır. Bektaşîlik, Melamilik bir

---

düşünüldüğünde bunun zorluğu ortaya çıkmaktadır. Kürtlerle olan ittifakın da özellikle İslamcılar açısından inançsal bir boyutu vardır.

tarikât olduğu halde, Ali-ilahilik bir dindir” denirken; başka bir raporda, “Aleviliğin İslam’ın bir mezhebi yahut tarikâtı sayanlar yanılmışlardır... Alevilik, Müslümanlık değil, Şiilikle karıştırmak da hata olur” denmektedir (Çem, 2011: 222).

Ancak son dönem bütün Anadolu Alevilerini karşılamak için “Alevi-Bektaşî” terkiibi kullanılmaktadır. Çalışmaya katılan katılımcıların da bunlar arasında bir ayrıma gitmedikleri görülmüştür.

### **2.2.2. Anadolu Aleviliğinin Oluşumuna Etki Eden Unsurlar**

Aleviliğin tarihsel süreç içinde bağımsız bir gelişim çizgisi takip etmediği ve birçok inanç ve kültürden etkilendiği ifade edilebilir. Zerdüştlük, Maniheizm gibi eski dinler, Babañlık gibi siyasal hareketler, Haydarilik, Kalenderilik gibi tarikâtlar ve Hurufilik gibi Bâtini akımlar, Aleviliğin oluşumunda katkıda bulunmuş ya da bu inancı çeşitli ölçüde etkilemişlerdir. Böylece farklı dinsel inanç ve uygulamaların kaynaştırılmasından dolayı Anadolu Aleviliğinin senkretik (syncretisme)<sup>51</sup> özellikler taşıdığı iddia edilmektedir (Eröz, 1976; Şener, 1997; Ocak, 1999b; Fığlalı, 2005; Türkdoğan, 2006: 157; Subaşı, 2007; AÇNR, 2010: 43; Melikof, 2011; Bulut, 2011: 14; Ecevitoğlu, 2011; Taştan, 2012: 3; Ocak, 2013; Melikoff, 2013). Alevi olan araştırmacıların da Anadolu Aleviliğinin, Uzakdođu dinlerinden, Şamanizm’den, Antik Anadolu inançlarından, Hıristiyanlıktan, Musevilikten ve şüphesiz Müslümanlıktan birçok unsuru içinde barındırdığını ve bütün bunları içinde serdetmiş, Anadolu’da oluşmuş bir sentez olduğunu ifade edenleri görmek mümkündür (Çamuroğlu, 2008: 44; Çem, 2011: 221; Kaya, 2013: 99; Aydın, 2013: 27,45).

Alevilik-Bektaşilik çalışmalarında öne çıkan İrene Melikoff ve Ahmet Yaşar Ocak, Alevilik ve Bektaşilik inançlarının temelinde Şii eğilimli bir Müslümanlıkla örtülü eski Orta Asya Şamanizm’i kadar, belki ondan daha fazla, özellikle Budizm gibi eski Uzak Doğu, Zerdüştlük, Makdekizm münhasıran Maniheizm gibi antik İran dinlerinin çok önemli katkısı bulunduğunu, hatta bir ölçüde Hıristiyanlık ve Musevilik etkilerinin ve tabii olarak antik Anadolu ve Mezopotamya mitolojisinin de payının unutulmaması

---

<sup>51</sup>Senkretizm, farklı kültürel/dinsel öğelerin/geleneklerin buluşturulması, kaynaştırılması ve özellikle bağdaştırılması anlamına gelmektedir.

gerektiğini vurgularlar (Ocak, 1999b: 30-31; Melikoff, 2011: 111; Ocak, 2013: 16). Son dönem özellikle 1980 sonrası pozitivizm ve Marksizm'in de Alevilik üzerinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Aleviliğin eklektik bir yapıya sahip olması ve dışarıdan gelecek etkilere açık olması bundan sonra farklı fikir, kültür ve inançlarında etkisinde kalabileceği anlamına gelebilir.

Alevilik-Bektaşilik tarihsel süreçte farklı inanç ve kültürden etkilenmiş ve etkilenmiş olduğu birçok özellikleri farklılaştırarak kendine mal etmiştir. Bu maksatla, Aleviliğin senkretik bir yapıya sahip olduğu fikri, son dönemler çok yaygınlaşmıştır. Alevi/Bektaşi senkretizmi incelendiğinde, her şeyden önce Sufi ve on iki imam temelli şii bir görünüş altında; ruhun bedengöçü (reenkarnasyon) ve bazen tenasüh (ruhun sürekli dolaşımı) inanışlarına Ali'nin tanrısallığı görüşü karışmış aşırı-şii inançların da gelip katıldığı; Hurufiliğin kabalistik (Tevrat gelenekli) ve anthropomorfik (insan nitelikli tanrı temelli) öğretilerin üzerinde etkili olduğu bir inanış ortaya çıkar (Melikoff, 2011: 23). Ayrıca, özellikle Balkanlarda, Bektaşiliğin kendine mal ettiği bazı Hıristiyan dini bayramların ve "Hızır" adı altında, bazı azizlerin kutsanışını görebilmek mümkündür.<sup>52</sup> Balkanlarda, hem Hıristiyanlar hem de Bektaşiler tarafından ziyaret edilen tapınakların olduğu bilinmektedir (Taştan, 2012: 4).<sup>53</sup>

Yezidilikte yer alan Melik-Ta'us anlayışının da Alevilerle ortak çizgiler içerdiği söylenebilir. Bu anlayış Alevilerde horoza özellikle beyaz horoza dönüşmüş durumdadır. Bazı cemlerde horoz kurban olarak kesilmektedir.<sup>54</sup> Kadınların merasimlere katılmaları, alkollü içkilere karşı hoşgörü gibi, İslam öncesi, eski Türk göreneklerinin ve inanışlarının uzantılarına eklene gelmiştir. Yıl içinde ölen biri, doğal olarak, ülkenin geleneklerine göre toprağa verilmekte, fakat cenaze merasimi, eski Türk usulüne göre, ilkbaharda, yazın hemen başlarında, yeniden yapılmaktadır. Buna, doğumu izleyen ilk günlerde, yeni doğan çocuğun ve annesinin yaşamını tehdit eden "al karısı" inancını da dâhil etmek gerekir (Türkdoğan, 2006: 540; Melikoff, 2011: 24). Bütün bu bağdaştırmacı yapısında farklı yabancı unsurlar yer alsada, Bektaşiliğin Türk

<sup>52</sup>Anadolu Alevilerinin Hıristiyanlıkla olan etkileşimi daha çok 12. ve 13. yüzyıllarda Hıristiyanlığın Batini bir inanışı olan Paulisyenlerle olmuştur. Bkz. Güleç, (2012: 9).

<sup>53</sup>Anadolu'da Bektaşilik-Hıristiyanlık etkileşimi adına daha detaylı bilgi için bkz. Hasluck, (2012, 75-82).

<sup>54</sup>Sünniler arasında dolaşan horozun ötmesiyle birlikte "mumsöndü"nü başlatıldığına dair karalayıcı söylemlerin buradan gelmiş olabileceği söylenebilir.

kökenlerinden ayrılmasının mümkün olmadığı vurgulanmaktadır (Türkdoğan, 2006: 44, 660; Melikoff, 2013: 17). Alanyazından anlaşılan şey, Anadolu Aleviliği diye belirlenen ‘Alevilik ‘ olgusu, Türk toplumunun tarihi gelişiminin bir ürünüdür (Türkdoğan, 2006: 421,542). Alevilik “dini kültür” olarak Türk İslam’ının özgül bir yorumu olarak kabul edilmektedir. Bir başka deyişle Alevilik, Türklerin İslam’ı algılayış biçimidir (Aksoy, 2004: 4; Türkdoğan, 2006: 660).

Anadolu Aleviliğinin, Türklerin İslam’la ilk tanışmalarıyla birlikte X. yüzyıldan itibaren başlayan ve daha sonra farklı etkilerle bu günlere gelmiş bir özelliğe sahip olduğu iddia edilmektedir (Turan ve Yıldız, 2008: 12; AÇNR, 2010: 42). Anadolu Aleviliğini ortaya çıkaran üç temel nedenden bahsedilebilir. Bunlardan ilki siyasi nedenler ki, Türklerin İslam’ı tanıdıkları zamanlardaki siyasi yapının önemine dikkat çekilir. İkincisi, kültürel nedenler ki, Arap geleneğinin ve kültürünün bir sonucu olarak kabul edilen İslam’ın bozkırın Türk geleneğine uyarlanması farklı bir İslam’ın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Üçüncüsü ise, ekonomik nedenlerdir. Her dinsel çatışmanın arkasında bir çıkarın gizli olduğu inancı gereği, Selçuklular zamanında yerleşik olan Türkmenlerle sonradan gelen göçebeler arasındaki çıkar çatışmasının Anadolu Aleviliğinin ortaya çıkmasındaki ekonomik neden olarak sayıldığı vakidir. Bunun için verilen örneğe 1240 yılında ortaya çıkan, heterodoks grupları bir araya getirmeyi başaran Babaîler ayaklanmasıdır (Bozkurt, 2000: 171-188).

Türklerin Aleviliğe yönelmelerin farklı farklı nedenleri vurgulanmaktadır.<sup>55</sup> Bunların en bilinenleri ve makul olanları şu şekilde sıralanabilir: Birincisi, Türklerin İslam’ı ilk tanıdıkları yerin İran olması ve Ali taraftarlığının ya da Şiilik etkisinin buradan gelmiş olabileceği düşüncesidir. Türklerin İslamiyet’le ilk irtibatları, Hz. Ömer’in İran’ı zorlamaya başlamasına denk gelmektedir. Türklerin İslam’a dair ilk bilgileri, Kadisiye muhaberesinde İran’dan Türkistana doğru çekilen veya kaçan İranlıların anlattıklarına dayanır. Ancak, daha çok Emevilerin ve Abbasilerin baskılarından kaçan ve kendilerini Ehl-i Beyte mensup olarak gören insanlar vasıtasıyla tanışmışlardır (Onat, 2003: 125; Turan ve Yıldız, 2008: 12).

---

<sup>55</sup>Bu yaklaşım, Aleviliği, Türklerin İslam’ı yorumlama şekli ya da “Türk İslam’ı” şeklinde okuyan yaklaşımdır.

Melikoff Türklerin, X. ve XI. yüzyıllarda, Maverannehir'e yerleşmelerinden sonra İslam'a katılmaya başladıklarını ve İslamlaşmanın, Maverannehir, Harezm ve Horasan gibi İran kültür bölgelerinde olduğunu ifade eder (Melikoff, 2011: 157-158). Türklerin İslam'ı İran üzerinden aldığına dair Cahen, "Türkler Anadolu'ya İran üzerinden gelmişler ve Müslümanlıkla ilgili bütün bildiklerini İranlılardan öğrenmişlerdir... Anadolu'daki İslam, Türk toplumu, Arap dünyası ile hemen hemen hiçbir bağlantı kurmaksızın gelişmişti" demektedir (Türkdoğan, 2006: 391).

İkincisi, Abbasiler döneminde Müslüman olmaya başlayan Türklerin, Abbasilerin Ehl-i Beyt sevgisinden etkilenmiş olabilecekleri düşüncesidir. Arap ırkçılığı yapan Emeviler dönemi bitince Türkler Abbasilerle daha sıcak ilişkiler kurmuşlardır (Turan ve Yıldız, 2008) ve Abbasilerin Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgileri Türklerin ilgisini çekmiştir. Türklerin toplu olarak İslam'ı kabulleri IX. asrın sonlarına doğrudur. Türklerin İslam öncesi özellikle İslam'a ters düşmeyen töreleri de devamlılık arz etmiştir. Üçüncüsü, Emevi zulmünden kaçan Horasan erenlerinin etkileridir. İslamiyet içindeki ayrılıklarda Türkler genellikle Hz. Ali ve onu destekleyenler tarafında olmuştur. Bu eğilimde Horasan ve Nişabur gibi yerlerden Emevi zulmünden kaçan Horasan erenleri olarak bilinen, Yusuf Hamadâni, Bayezidi Bistami ve Hoca Ahmet Yesevi'nin çalışma ve gayretleri göz ardı edilemez (Çelikcan, 1995: 46-47; Ocak, 1999b: 32; Erdem, 2009: 17). Öyle ki Türklerin İslam'la ilk tanışmalarının Ortodoks Sünni anlayış yerine daha en başından Maniheizim, Budizm ve Şamanizm gibi dinlere az çok uyabilen ve muhalif özellikler taşıyan Şiilik, Alevilik ve tasavvuf kanallarından olduğu iddia edilmektedir (Ocak, 1999b: 32). Türkdoğan, bu İslam çeşidinin Cahen tarafından Volk-İslam olarak kavramsallaştırıldığını ifade etmektedir (Türkdoğan, 2006: 390). Türklerin bu türden bir İslam'a yakınlaşmasında Emevi'lerin Mevali ve Alevilere karşı yürütmüş olduğu kötü uygulamaları gösterilmiştir. Yanı sıra baskıcı bir politika yerine Ehl-i Beyt'in sevgi ve hoşgörüsü daha çok ilgi uyandırmıştır (Turan ve Yıldız, 2008: 13).

Türklerin İslami İran üzerinden öğrendikleri konusuna Eröz, "Peygamberin vefatına müteakip ortaya çıkan ve üçüncü halifenin öldürülmesinden sonra da şiddetlenen hilafet münakaşalarında Ali tarafını tutanlara el-Aleviyye veya şiatü Ali (Ali'ye bağlı olanlar, Ali taraftarları) dendi. Alevî ve Alevîlik de tarih sahnesine çıkmış oldu. Ortaya

çıkışından sonra da büyük oranda İran ve Maverannehir çevresinde etkili olan Alevîlik, Türklere de aynı bölgeden sirayet etmiştir. Halk toplulukları bakımından Türkler, İran üzerinden İslâmiyet’le tanıştıkları için ilk Müslüman Türk toplulukları da Alevîlikle tanışıp özümsemişlerdi. Yani Türkler eski halk inançlarıyla İran üzerinden aldıkları İslâmiyet’i kısa sürede sentezlemişlerdi” demektedir. “Yine toplum hayatının sürekliliğinden dolayı dinî toplantılara kadınlar eşleriyle birlikte katılmışlardır. Başları açık bir şekilde kadınların toplantılara dahil edilmesi, Hoca Ahmet Yesevi’nin bölgesine rakiplerinin müfettişler göndermesine bile sebep olmuştur. Daha sonraki dönemlerde, göçebe Türkmenler tarafından Yesevilik’e Şamanizm’den kalma içkili toplantılar sokulmuş ve bu yolla Anadolu’ya gelerek icra edilmeye başlanmıştır. Cem ayinleri gibi toplantılardaki gelenekler hep o eski halk inançlarının uzantılarıdır”. Bu maksatla, Mehmet Eröz Anadolu Aleviliğinin dayandığı kaynakları üç temel üzere olduğunu ifade etmiştir. İslam inancı, İslam tasavvufu ve İslam öncesi Türk töresidir. Kısaca Eröz, Anadolu Aleviliğinin, İslam inancı ve eski Türk inançlarının sentezi olduğunu ifade etmektedir (Talas, 2003: 27).

Senkretik bir özelliğe sahip olan Anadolu Aleviliği, iletişime geçtiği birçok dinden ve kültürden etkilenmiştir. İçerisinde İslam ve Türk unsurlarının yoğunlukta olduğu Anadolu Aleviliği üzerinde genel olarak Eski Türk İnançlarının, Babaî Hareketinin, Hurufilik ve Erdebil Tekkesinin etkilerinden bahsedilebilir.

### **2.2.2.1. Eski Türk İnançları**

İlk Müslüman Türklere İslam’ı anlatan dervişler, halka açık ve yakın bir dil kullanmışlardır ve bu da rağbet görmüştür. İlk dervişler İran kökenli iken daha sonra Türk kökenli dervişlerde belirmiştir. Bu dervişler, Şamancuların eski Kam-ozanlarının izleyicileri olmuş ve kendilerine Ata ya da Baba denmiştir. Garip kıyafetleri, ağızlarda dolaşan kerametleri ve mezcûbâne yaşayışlarıyla eski “kam”ların hatırasını İslami bir şekil altında yaşatmışlardır (Türkdoğan, 2006: 510; Turan ve Yıldız, 2008: 15; Melikoff, 2011: 158; Köprülü, 2012).<sup>56</sup> Bir dini lider özelliği sergileyen baba veya dedeler “uç”ta yaşayan halkın önderleri olmuşlardır. Bunlar, dini bir görev üstlendikleri

---

<sup>56</sup>Eski Türk inançlarının Alevilik üzerindeki etkisi için bkz. Melikoff, (2010: 31-57).



gibi, zaman zaman da idareye karşı “uç”un başkaldırmasına önderlik etmişlerdir (Türkdoğan, 2006: 510).

Tam olarak bilinmese de XI. yüzyılın ikinci yarısında, Sir Derya bölgesinde, Türk halk İslamlığında derin izler bırakmış olan Ahmet Yesevi (öl: 1166-1167) ortaya çıkmıştır. Ahmed Yesevi, öğrenimini İslam kültürünün tanınmış merkezi olan Buhara’da bir Hanefî bilgini olan Şeyh Yusuf Hamadani’den almıştır. Hocasının ölümünden sonra kendi doğduğu yer olan Yesi’ye dönmüş ve tasavvufî fikirlerini burada yaymıştır (Melikoff, 2011: 158-160; Melikoff, 2013: 18). Köprülü’ye göre, Ahmed Yesevi, müşidi Hamadani gibi, Hanefî itikadına mensuptu ve şeriat ile tarikatı uzlaştırmaya çalışmıştır (Melikoff, 2011: 165).<sup>57</sup> Anadolu Alevilerinin geneli tarafından kabul gören Hacı Bektaş-ı Veli, Ahmet Yesevi’nin bir halifesi olarak Anadolu’ya gönderilmiştir.<sup>58</sup> Hacı Bektaş-ı Veli için de aynı şey söylenebilir. İslam’ın içerisinde tarikat ehli bir sufidir. O da, hocası Ahmed Yesevi gibi şeriat ve tarikat kapılarını uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu anlayış, konargöçer bir hayat yaşamaları nedeniyle kitâbî Müslümanlığa çokta yatkın olmayan Türkmenler için rağbet edilesi bir durum olacaktır. Bu anlayış, İslam’ın dışında olmayan, ancak Ortodoks Sünni geleneğe de çokta uymayan haliyle Halk İslam’ı<sup>59</sup> olmuştur.

XI. yüzyılda Oğuzların çoğunluğu Müslüman olmuştu. Ancak, Maveraünnehir’in doğusu ve kuzeyi için aynı şey söylenemezdi. Oralarda Müslüman olmamış oymakların olduğu bilinmektedir. Anadolu’ya göç eden Türklerin de bu farklılıkları içinde barındırdıkları yani heterojen bir yapı arz ettikleri söylenebilir. X. yüzyıldan itibaren toplu bir şekilde Müslüman olmaya başlayan Türkler daha çok konargöçer bir halde yaşamaktaydılar. Anadolu’da Selçukluların hüküm sürdüğü dönemde şehirli olan Müslüman halk, genellikle farsça konuşuyor ve kitâbî İslam’ı anlatan medreselerde ilim

---

<sup>57</sup>Bazı rivayetlere göre Ahmet Yesevi “Mecliste örtüsüz kadınların erkeklerle birlikte zikre katılmasına” müsaade etmektedir ve bu nedenle “şeriata aykırı hareketlerde bulunması” nedeniyle İmam Merzevi tarafından uyarılmıştır. Bkz. Aydın, (2013: 130).

<sup>58</sup>Tarihi kaynaklarda Ahmet Yesevi ve Hacı Bektaş-ı Velinin yaşadığı zaman dilimi arasında yüz yıllık bir fark olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Melikoff, 2011; Melikoff, 2013.

<sup>59</sup>Türk halk İslam’ı olarak tarif edilen bu heterodoks İslam şekli XVI. yüzyıla kadar Alevilik (Kızılbaşlık) değildir. Bu şekilde ifade edilen heterodoks İslam, “eski kabilesel inanç ve geleneklere kendiliğinden uyarlanmış mistik bir konar-göçer halk Müslümanlığıdır”. Bkz. Ocak, (1999b: 46).

öğreniyorlardı.<sup>60</sup> Ancak, özellikle göçebe Türkler, Türkçe konuşuyor ve şifahi anlayışla İslam'ı öğrenmeye çalışıyordu. Yerleşik olan Türklerle (Oğuz) göçebe Türkler (Türkmenler) arasında dini anlama noktasında bazı farklılaşmalar olmuştur. Göçebe Türkler, eski dinleri ve atalarından aldıkları inançları belli ölçüde muhafaza etmiş, önceki birçok dini inanış ve adetleri ya yeni dinleri olan İslam'la birleştirmiş ya da hiç terk etmemişlerdi (Fığlalı, 1996: 84; Ocak, 1999b: 43-44; Türkdoğan, 2006: 548; Turan ve Yıldız, 2008: 14). Bunlardan dolayı kentli kitâbî Müslümanlar tarafından göçebe olan Türklere iyi gözle bakılmamış ve onlar için “Etrak-i bi-idrak” gibi olumsuz ifadeler kullanılmıştır (Turan ve Yıldız, 2008: 15; Kaya, 2013: 137; Aydın, 2013: 146).<sup>61</sup> Sünni İslam'ın gerisinde kalmış, medenileşememiş “dağ Müslümanları” olarak tanımlandıkları da vaki olmuştur (Ateş, 2011: 21). Aynı şekilde göçebe Türkmen gruplarda şehirlilere *Yatuk* (tembel) gibi terimlerle karşılık vermişlerdir (Ocak, 2014a: 59).

Hem Selçuklu hem de onun devamı niteliğinde olan Osmanlı, kesin sınırları çizilmiş, resmi dini ve dili olan, sorunların tek merkezden halledildiği bir devlet ol(a)mamıştır. Bu nedenle farklı dillerin, dinlerin, inançların, kültürlerin aynı zamanda İslam olduğunu söyleyen ama İslam'ın (Kitâbî anlayışın) kabul etmediği birçok inanışın da (Yesevilik, Kalenderilik,<sup>62</sup> Vefailik, Haydarilik<sup>63</sup> vs.)<sup>64</sup> -özellikle Selçuklular- yaşandığı devletler olmuşlardır. Bu devletler altında özellikle göçebe Türkmenlerin İslam anlayışlarının başlıca Yesevilik, Vefailik, Haydarilik ve Kalenderilik gibi yapılanmalar içerisinde oldukları ortaya konulmuştur. Türk eski inançlarının terk edilememesi, özellikle Orta Asya'daki en eski Türk topluluklarının inanç sistemleri olan atalar kültü, tabiat kültü ve Gök Tanrı kültü kendilerine bu anlayışlar altında yer bulmuşlardır.

Türk eski inançlarının etkisi uzun yıllar Türkler arasında kendine yer bulmuştur. 1240 yılında vuku bulan Babaî Hareketi, 1420 de meydana gelen Şeyh Bedreddin hadisesi, 1440'dan sonra Şeyh Cüneyd'in Anadolu'daki faaliyetleri, Osmanlının en iyi

---

<sup>60</sup>Kitabî İslam, Halk İslam'ı için bkz. Ocak, (1999b: 52-56).

<sup>61</sup>Akılsız Türkler. Bununla birlikte, Etrâk-i Mûteğallibe (zorba Türkler), Etrak-i Hâricî (İsyancı Türkler) gibi terimlerde kullanılmıştır. Aşık Paşa (1271-1332) 'Garipname'sinde Müslümanların topluca islami seçmelerinden sonra Türk kavramının küçültücü şekilde kullanıldığına dair beyit: “Türk diline kimse bakmaz idi, Türklere hergiz gönül akmaz idi” (Melikof, 2011: 97).

<sup>62</sup>Kendini haşhaşa ve semâ'a vermiş, gezgin, dilenci dervişler tarikatıdır.

<sup>63</sup>Haydarilik Anadolu'da XV. Yüzyıldan sonra birçok kendisine benzeyen tasavvufi zümrelerle sosyal hayattan silinmiş, ancak bazı anlayış ve gelenekleri Bektaşilikle birlikte devam etmiştir.

<sup>64</sup> Yesevilik, Kalenderilik, Vefailik, Haydarilikle ilgili detaylı bilgi için bkz. Üzümlü, (2012: 23-29).

zamanlarında Şah İsmail yandaşlarının Erdebil'e göçleri, 1512 yılındaki Şah Kulu olayı ve Nur Halife vakası gibi örnekler eski inançlarını terk edip tam olarak İslamlaşmamış Türkmenlerin göstergesi olarak sayılabilir.

Bunların yanı sıra Maverannehir, Harezmi, Horasan gibi yerlerden Moğol istilası nedeniyle Anadolu'ya gelen birçok Müslüman kadar, çok sathi bir şekilde Müslüman olmuş ya da hiç Müslüman olmamış grupların olduğu da bilinmektedir. Yanı sıra Anadolu'ya geldiklerinde Bizanslılar tarafından Rumeli'den nakledilmiş bazı Hıristiyan Türklerin olduğu da bilinir. Birçok araştırmacı, Orta Asya ve Anadolu'da XIII-XIV. yüzyıllarda bile İslamlaşmanın tamamlanmadığını savunmaktadırlar (Turan ve Yıldız, 2008; Melikoff, 2010b: 5; Üzüm, 2012: 18; Köprülü, 2012: 14; Ocak, 2013: 54;). O kadar ki, XIII. yüzyılda bile Selçuklu Sultan ve vezirlerinin cesetlerinin mumyalanarak gömüldüğü bilinmektedir (Turan ve Yıldız, 2008: 15).

Yeni bir kültüre geçmiş insanların eski alışkanlık ve adetleri bütünüyle bırakmaları zordur. Bu nedenle Anadolu'da da birçok adet ve an'ane uzun süre terk edilememiş ya da tamamen yeni kültüre adapte edilerek devam ettirilmiştir. Türklerin de İslamlaşmadan önceki geleneklerinin devam etmesi normaldir. İslam'la tanışmış olan Türklerin hepsinin yüzde yüz İslamlaştığını söylemek güçtür (Turan ve Yıldız, 2008; Ocak, 2013: 53; Tuğrul, 2013: 718). Bu maksatla Bektaşî menakıbnamelerinde tespit edilen inanç motiflerinin pek çoğunun da, vaktiyle Orta Asya'dan Anadolu'ya intikal eden nüfus arasında varlığını koruyabilmiş ve popüler tasavvuf çevrelerinde İslami kavramların ve yorumların altında süregelmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu inanışlar daha çok çeşitli sebeplerle İslamiyet'in kabulünden itibaren kitabî İslam'ı özümseyememiş ve eski geleneklerini bütün tazeliğiyle sürdürmüş bulunan şehirleşmemiş topluluklardır. Daha ziyade konar-göçerler ve köylülerdir (Ocak, 1999b: 44; Ocak, 2013: 55).

1340'lı yıllarda Anadolu'yu dolaşmış olan Tunuslu gezgin İbn Batuta, "Anadolu'da erbab-ı rafz ve bid'at bulunmadığı"nın ancak, Alanya'da, kadınların örtünmediklerini ve

halkın Sünni oldukları halde haşhaş kullandıklarını da belirtir.<sup>65</sup> Bu da, Sünni gelenek içerisinde olan insanların hala atalarının yaptığı eski alışkanlıkları devam ettirdikleri anlamına gelmektedir (Melikoff, 2011: 145).

Din kavramının canlı bir öge olmasından dolayı, yeni bir ortamda, farklı gelişmelere ve değişikliklere uğraması beklenen bir durumdur. Ortodoks Sünni olmayan kitlelerin Müslümanlığı için, dini yükümlülükleri yerine getirmekten uzak, eski inanç ve geleneklerin ön planda olduğu bir halk Müslümanlığı denebilir.<sup>66</sup> Bu yüzden bu insanların İslam'a ısınmaları da, basitleştirilmiş mistik bir yoldan, başka bir deyişle İslam'dan önce alışık oldukları usullerle gerçekleşebilirdi ki, bu yolu onlara açan öncelikle Ahmed Yesevi ve halifeleri olmak üzere Horasan erenleridir denebilir (Turan ve Yıldız, 2008: 13).

Sosyolojik olarak bir karşılığı arandığında Weber'de kendini bulan yüksek İslam-halk İslam'ı ayırımına gidilebilir. Yüksek İslam Sünni (kitâbî) İslam'ı temsil ederken, halk İslam'ı heterodoks olarak kabul edilen grupları temsil etmektedir. Genel itibariyle Alevilik akla gelse de Ocak (1999b: 52) ve Aktay (2007: 61), kırsal kesimdeki Sünni grupların da bu halk İslam'ı içinde sayılabileceğini vurgularlar (Ateş, 2011: 234). Aktay, Sünni köylerindeki halk dindarlığı ile Alevi köylerindeki halk dindarlığının özünde bir olduğunu ve her ikisinin de heterodoks bir tabiata sahip olduğunu iddia eder. Bunu temellendirirken de halkın her zaman irrasyonel olana, duygusal olana daha çok meylettğini ifade eder (Aktay, 2007: 61). Gellner'a göre (1992: 9-22), Yüksek İslam, kentli sınıfların ve bu sınıfların içinden çıkan ulemanın temsil ettiği, düzen, kurallara uyma, itidal ve eğitimi yüksek değerle sayan, püriten, kitabî normları yücelten ve tanrıyla insan arasındaki her türden dolaymlanan ilişkiyi reddeden bir dinselliktir. Halk İslam'ı ise, eğitimi bilgi için değil büyü için, yasalardan çok dini coşkuyu öne çıkarır, aziz kültlerini ve karizmatik önderleri yüceltir (Türkdoğan, 2006: 480; Ateş, 2011: 242).

---

<sup>65</sup>Köprülü, İbn Batuta'nın yaklaşımını, safdil bir İslam sayyahu olmasına bağlamıştır. Kısacası Köprülü'ye göre Sünni grupların yanı sıra farklı unsurlarda mevcuttur.

<sup>66</sup>Ocak, bu kavram için "Türk Müslümanlığı" kavramını kullanır ve bunun sadece Alevik-Bektaşilikten ibaret olmadığını savunur. Bkz. Ocak, (1999: 155). "Halk İslam'ı, İslam'ın esaslarına belli ölçüler içinde sadık kalmakla beraber, daha ziyade geleneksel yaşantının belirlediği, kısmen hurafelerle karışık bir Müslümanlık tarzı olduğu" (Ocak, 1999b: 52). Melikoff, bu halk İslam'ı tabiri için "İslamlaşmış Şamanlık" demektir. Bkz. Melikoff, (2010: 31-61).

### 2.2.2.2. Babaî Hareketi (Babaî İsyanı)

Babaî hareketi, Baba İlyas önderliğinde Anadolu Selçukluları devrinde gerçekleşen bir isyan ve daha sonra bu isyanın sonucunda oluşmuş gayri Sünni dinî-tasavvufi bir harekettir. Eski Türk inançlarıyla İslam'ın yorumlanmış bir şeklini tasavvufi bir hüviyete büründüren Vefai şeyhi Baba İlyas-ı Horasani, 1240 yılında peygamberliğini ilan ederek iktisadi ve sosyal durumları kötüleşen Türkmenleri etrafına toplayıp, onları devlete karşı ayaklandırmıştır. Amacı, hükümeti devirerek yönetimi ele geçirmektir. Ancak, amacına ulaşamamıştır (Üzüm, 2012: 31-34; Ocak, 2014a: 50).<sup>67</sup>

Babaîler ayaklanması, siyasal anlamda hedefine ulaşamamış olsa da Anadolu'da Sünni olmayan inanç kesimlerini bir araya getirebilmiş ve örgütlü bir kitle oluşturmayı sağlamıştır. Sonrasında isyandan kaçan Türkmenlerin sıkı bir dayanışma içine girmelerine neden olmuş ve Bektaşilik ve Kızılbaşlık şeklinde ifade edilecek olan sosyal ve dini yapılar ortaya çıkmıştır (Bozkurt, 2000: 187; Turan ve Yıldız: 2008: 17; Güleç, 2012: 10). Yani Babaî Hareketi, belirli bir tarihte başlayıp bitmiş değildir (Ocak, 2014a: 47). Köprülü, Babaîlerden Kızılbaş ve Bektaşi zümrelere miras kalan inanç ve geleneklerin Rum Abdalları aracılığıyla olduğunu ifade etmiştir (Köprülü, 2012). Sünni olmayan inanç kesimleri ile Alevi-Bektaşi anlayışı arasındaki geçişi sağlayan, dönemin dört önemli zümresinden biri olan Rum Abdalları (Abdâlân-ı Rûm) olduğu söylenebilir.<sup>68</sup> Bugünkü Tahtacılar, Çepniler ve daha doğrusu bütün Anadolu Alevileri de, bu gelenekten gelmektedirler. Yani Köprülü'ye göre, bütün Anadolu Kızılbaşları, Babaî Türkmenlerinin devamı niteliğindedir.<sup>69</sup>

Ocak da, Köprülü'ye benzer bir şekilde Bektaşiliğin XVI. yüzyıl öncesindeki bütün heterodoks grupları kendi içinde barındırdığını iddia eder. XIII. yüzyılın ilk çeyreği içinde, Anadolu'da beliren sufilik boyutunda Kalenderilik, Yesevilik, Haydarilik ve Vefailik gibi tarikatlar XVI. yüzyılın başında Bektaşilik olarak en son biçimini almıştır

<sup>67</sup>Babaî İsyanıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, (2014)

<sup>68</sup>Aşık Paşazade tarihinde dönemin dört önemli zümresi olarak Gaziyân-ı Rûm, Ahiyân-ı Rûm, Abdâlân-ı Rûm ve Bâciyân-ı Rûm sayılmaktadır. Bkz. Aşık Paşazade Osmanoğulları'nın Tarihi, (Yavuz ve Saraç, 2003).

<sup>69</sup>Selçuklu devletinin sarsılmasında etkili olan Babaî şeflerinin Ertuğrul ve Osman Gazi zamanında Osmanlı lehine faaliyette buldukları ve Karamanoğulları'nın da müstakil bir devlet kurmalarında rol oynadıkları bilinmektedir (Köprülü, 2012; Barkan, 1946: 287; Turan ve Yıldız, 2008: 19).

(Ocak, 1999b: 48; Ocak, 2014a: 48; Türkdoğan, 2006: 393; Aydın, 2013: 210). Aynı zamanda Ocak, Babaî hareketinin Anadolu'da oluşacak bir İslam heterodoksünün temelini attığını ifade etmiştir (Ocak, 2014a: 12). Türkdoğan, XV. yüzyıl öncesinde heterodoks grupların bir bileşeni olması nedeniyle, Bektaşiliğin bağımsız kendi başına ortaya çıkmış bir tarikat olmadığını, özellikle Kalenderilikten filizlenerek büyüdüğünü ifade eder (Türkdoğan, 2006: 394).

Anadolu'da XIV-XV. yüzyıl boyunca, esas itibariyle Yesevî, Haydarî ve Vefâî tarikatları bünyesinde yer alan Kalenderî zümrelerinden bu sonuncusuna mensup bulunan Baba İlyas'ın halifelerinden olup büyük bir ihtimalle aynı zamanda Haydarî olan Hacı Bektaş-ı Velî (öl. 1271)<sup>70</sup> an'aneleri etrafında toplanarak nihayet yeni bir tarikat şekline dönüşen Babaî akımı, kendine isim babası olarak Hacı Bektaş'ı seçmiş ve böylece XVI. yüzyılda Bektaşilik adını almıştır (Turan ve Yıldız, 2008: 18; Ateş, 2011: 248; Ocak, 2013: 27; Aydın, 2013: 140, 249).<sup>71</sup> Babaîler olayının bastırılmasından sonra yukarıda sayılan tarikatların varlığı Bektaşilikte birleşmiş ve o saatten sonra bu adla anılır olmuşlardır. Bu nedenle bu gruplara ait fikirlerin, Bektaşî geleneği içerisinde devam ettiği söylenebilir. Alevi-Bektaşî ayrımına gidildiğinde şehir Bektaşîlerinin özellikle 16. yüzyıldan sonra Balım Sultan'ın da tekkenin başına geçmesiyle, legal bir tarikat hüviyetine dönüştüğü tarihi bir gerçekliktir (Türkdoğan, 2006: 154; Aydın, 2013: 139).

Bu bağlamda Bektaşiliğin Osmanlı devleti tarafından Anadolu'daki heterodoks grupları denetim altına almak için kurulduğu ve Abdallar, Işıklar, Torlaklar ve daha genel bir isim olan Kalenderileri tek bir çatı altında, Hacı Bektaşî Veli ismi altında toplamaya çalıştığı ifade edilmektedir (Küçük, 2003: 152; Melikoff, 2010b: 9, Massicard, 2013: 34; Aydın, 2013: 18, 250). Aynı inanç sistemi içerisinde yer alan Bektaşiliğin devlet tarafından tebcil edilirken, Kızılbaşlığın ötekileştirilmesi bu iddiaya kanıt olarak sunulmaktadır. Aleviler şehirlere giremez, tımar sisteminden bile yararlanamazken, Bektaşî tekkelerinin yapımında Sultanların destekleri ve Yeniçeri Ocağında her zaman

---

<sup>70</sup>XIII. yüzyılda kendisine bağlı Bektaşî oymağıyla Horasan'dan Anadolu'ya gelerek Sulucakarahöyük'te zaviyesini kurduğu bilinmektedir. Bir mutasavvıf olmasına rağmen, Orta Asya eski dini vecibelerini tam olarak terk etmediği bilinir.

<sup>71</sup> Köprülüye göre, Ahilikten, Babaîlikten ve Kalenderilikten birçok unsuru içinde barındıran Bektaşilik XV. yüzyılda kurulmuştur (Türkdoğan, 2006: 393).

bir Bektaşî halifesinin görevli olması, Osmanlı Devleti-Bektaşî ilişkilerinin iyi olduğunu göstermesi açısından önemlidir.<sup>72</sup>

### 2.2.2.3. Hurufilik

Hurufilik, adını harfler kelimesinden alır ve kutsal metinlerdeki harflerin esrarına dayalı bâtinî bir tarikat olarak kabul edilir. Bu akım, lakabı Fazlullâh-ı Hurûfî olan Fazlullah Naim Tebrîzî Astarâbâdî (ö. 1394) tarafından Azarbaycan'da kurulmuştur. Genellikle eski İran dinlerinin kalıntılarıyla Hıristiyanlık, kabalizm ve Neo-Platonizm'e ait inanç ve telakkilerin mistik bir karakterinden oluştuğu ileri sürülen Hurufilik, Timur'un hoşgörülü tutumu ve Batını yorumlara ilgi duyan bazı çevrelerde oluşturduğu cazibe sayesinde XIV. ve XV. yüzyıllarda Horasan, Tebriz, Irak ve Suriye'nin yanı sıra özellikle Anadolu'da etkili olmuştur (Ocak, 1998: 134; Üzüm, 2012: 41).

Anadolu Aleviliğinin oluşuma katkı sağlayan önemli unsurlar arasında Hurufilik de gösterilebilir. Her ne kadar etkisinin azlığı ifade edilse de özellikle Hulul inancı ve Mehdilik anlayışının Anadolu Aleviliğine buradan geldiği ifade edilebilir. Öyleki Ocak, 14. yüzyılın ortalarında ortaya çıkmış Hurufiliğin 15. 16. hatta 17. yüzyıllarda Anadolu'da ortaya çıkmış heteredoks çevreleri büyük oranda etkilediğini ifade etmektedir. Daha ötesi Zendeka ve İlhad hareketlerinin dini zeminin Hurufilikte aranması gerektiğini ileri sürer. Hurufiliğin temel inancı, Fazlullah'ın Allahın mazhar'ı olduğu yani Allahın Fazlullah'ta görüldüğü ve kıyamete yakın bir zamanda Müslümanları, Hıristiyanları ve Musevileri kurtaracak Mehdî olduğu şeklinde özetlenebilir (Ocak, 1998: 134).

Hurufiliğin kurucusu Fazlullah, din dili olarak Arapçayı değil Farsçayı yeğlemiş, "Elifba" harflerinin tanrısallığı öğretisini, yirmi sekiz harfli Arapça alfabesini değil, otuz iki harfli fars alfabesine dayandırmıştır. Hurufilere göre, Farsça olarak, Gürgani diyalekt ile yazılmış "Câvidname" yeni bir Kur'an gibi görülmektedir. Kabe ziyareti yerine, Maktelgah'ın çevresinde yedi kez dönülüyor, Maran Şah (Türkçede Şah Maran:

---

<sup>72</sup>Yeniçeri Ocağı ve Bektaşilik o kadar iç içedir ki Yeniçeri Ocağının "Hacı Bektaş Köçeği" şeklinde anılmalarına neden olmuştur. Konuyla alakalı ayrıntılı bilgi için bkz. (Eğri, 2014: 167-192).

yılanların şahı) tarafından yaptırıldığı söylenen hisara taşlar atılıyordu (Melikoff, 2001: 178).

Hurufiliğin Alevilik üzerinde derin izlerini görmek mümkündür (Kutlu, 2003; Turan ve Yıldız, 2008; Melikof, 2011; Üzüm, 2012; Say, 2012: 55; Ocak, 2013). Hurufi etkilerin tarikata karışması 15. yüzyıl ortalarından itibaren başlamıştır (Türkdoğan, 2006: 155). Orta Asya kökenli Hurufilik içerisinde yer alan, tanrı insandan başka yerde aranmaz, Tanrının tahtı, insanoğlunun gönlündedir, fakat tanrı onda, ancak kemalin en yüksek noktasına eriştiği zaman görünürleşir (tecessüm eder); bu da şehadet ıstırapları ve kendini feda ediş ile elde edilir (Melikoff, 2010a: 174; Melikoff, 2011: 174), ifadeleri, Anadolu Aleviliğindeki tanrı-insan ilişkisiyle çok benzerlik taşımaktadır. Hatta Aleviliğin bu yaklaşımları, Hurufilikten aldığı söylemek abartı olmasa gerektir.

Türkiye’de Hurufiliği Alevi-Bektaşilikten kesin çizgilerle ayırmanın zor olduğu ifade edilebilir. Öyle ki her ikisi çözülmez bağlarla bağlanmıştır. Hurufiliğin en yaygın olduğu yer, Anadolu olmuştur. Fazlullah’ın kurucusu olduğu Hurufilik Anadolu’da onun damadı olan Türk Seyyid İmadeddin Nesîmi tarafından yayılmıştır (Melikoff, 2010a: 175). Nesimi, Alevi-Bektaşiliğin kabul ettiği yedi şair ve veli arasında sayılmaktadır.<sup>73</sup> Nesimi, Hurufiliğe sufilikten yola çıkarak varmıştır. Nesimi’nin öğretisi için: “Muhiyiddin el-Arabi ve izleyicilerinin yaydıkları, evrensel sevgi temeline dayalı, kaynağı neo-platoncu ve gnostik olan Vahdeti Vucut öğretisidir”<sup>74</sup> denilmektedir (Melikoff, 2010a: 176; Melikoff, 2011; Üzüm, 2012: 42). Fikirlerinden dolayı trajik bir ölümle yüzleşmek zorunda kalan Nesimi, Türklerin Hallacı Mansur’u olarak Alevi geleneğinde ayrı bir öneme sahiptir.

Anadolu Alevilerindeki insan vechesine verilen önem Hurufilerden gelmektedir. “Ali” adının, insan yüzünde belirebildiğine inanılır. Onlara göre, kaşların yayı “ayn”ı, burun çizgisi “lam”ı, bıyık eğimi “ya”yı gösterir ve böylece insan yüzünde, hem sağdan hem soldan “Ali” (علي) okunur (Melikoff, 2011: 182).

---

<sup>73</sup>Alevi-Bektaşiler, yedi büyük şair kabul ederler: Nesimi, Fuzuli, Hatayi (Şah İsmail), Pir Sulatan Abdal, Kul Himmet, Yemini ve Virani.

<sup>74</sup>Gerçekte varlığın Allah olduğunu, alemdeki her şeyin O’nun tecelli ve zuhurundan ibaret bulunduğunu kabul eden düşünce sistemidir.



#### 2.2.2.4. Erdebil (Safevi) Tekkesi

Adını kurulmuş olduğu şehirden alan tekke, şuan İran sınırları içerisinde olan Erdebil şehrinde kurulmuştur. Kurucusu, Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî (ö. 1334) olan tekke, ilk zamanlar Sünni bir çizgideyken daha sonra bazı nedenlerden dolayı Şiiliğe kaymıştır. Kurucularının ve sempatizanlarının genellikle Türk olmalarından dolayı (Bruinessen, 2013: 26), Safevi Tekkesinin politikaları genelde Anadolu Türkmenleri üzerine olmuştur.

Bu nedenle İslam öncesi eski inançlar ve Hurufilikten sonra Alevilik üzerinde derin izler bırakan diğeri bir etken ise Erdebil tekkesidir (Melikof, 2011; Ocak, 2013; Üzüm, 2012; Kutlu, 2003; Turan ve Yıldız, 2008, Aydın, 2013: 16). Anadolu'da bir yapı olarak varlığını sürdüren Kızılbaşların varlık nedeni olarak Erdebil tekkesini, özellikle tekkenin başında bulunan Şah İsmail'i göstermek mümkündür. Erdebil tekkesinin Anadolu'da çok sayıda gönüllüsü olmasından dolayı, Erdebil Tekkesinin başı Erdebil'de, gövdesi Anadolu'da denmiştir (Sümer, 1999: 12).

Aydın, Anadolu Alevilerinin Safevi taraftarı olmalarını Hacı Bektaş Dergâhı üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre, gittikçe fakirleşen ve ezilen, bu nedenle bir baş arayan Alevilerin, bin beş yüzlü yıllarda dergâhın başında Dimetoka'dan getirilen Balım Sultan'ın halktan yana olmak yerine devletten yana olması halkı arayışa itmiş, onlar da Şah İsmail'i kendilerine pir seçmişlerdir (Aydın, 2013: 248). Ancak, çok önceden beri bir Safevi taraftarlığının olduğu malumdur. Sümer'in deyimiyle şeyhlikten Şahlığa geçişte Şah İsmail'in Osmanlı'nın iç dinamiklerinden yararlanma düşüncesinin olduğu ve bunu uygulamak için Anadolu Türkmenlerini kendi tarafına çekmeye çalıştığı da bilinen bir durumdur.

Türkmenlerin Erdebil ocağına meyiletme nedenleri olarak Osmanlı devletinin Yeni Çeri ocağı için askerlerin Balkan milletlerinden devşirilmeleri ve bunun sonucunda Türkmenlerin yönetimden uzak kalmaları, Osmanlı devletinin Bâtını zümrelere iyi gözle bakmaması, Osmanlı devletinde icranın başı olan bazı vali ve paşaların adaletsiz tutum ve davranışlarının bu insanları devletten soğutması, Türkmen aşiretlerin çoğunlukla göçebe olmaları nedeniyle medrese eğitiminden uzak kalması ve medrese Sünniliği

tarafından farklı olanların dışlanmış olmaları, hor görülmeleri ve hatta tekfir edilmeleri vs. gösterilebilir (Türkdoğan, 2006: 543, 548; Ekinci, 2010: 123-124, Taştan, 2012; Masicard, 2013: 31; Ocak, 2014a: 59-62).

Erdebil tekkesinin Şii yanlısı bir yapı olduğu, ancak tekkenin ilk kurucusu ve Şeyh Cüneyd'e kadarki şeyhlerin Sünni gelenek içerisinde olduğu bilinmektedir. Tekkenin Şiiliğe kayması ve siyasi amaçlar gütmemesinin aynı döneme denk geldiği söylenebilir. Bu maksatla, Erdebil tekkesinin ilk yıllarında savunduğu fikirler Sünniliğe yakındır. Bu nedenden olsa gerektir ki, Osmanlı Devleti her yıl Erdebil'e "çerağ akçesi" adı altında hediyeler göndermiştir (Şener, 2010: 73). Safevi tekkesinde Şeyh Haydar'ın on iki imam Şiiliğini devlet ideolojisi haline getirmesi ve Şah İsmail'in Safevi devletinin resmi dinini Şiilik olarak belirlemesi, Osmanlı ve Erdebil Tekkesinin arasının açılmasına neden olmuştur.

Melikof, Alevi-Bektaşiliğe etki eden son ve en etkili unsurun Safevi Tekkesi yani Şiilik olduğunu iddia eder. Anadolu'da Safevilerin propagandalarıyla kurumsal bir hal alan Bektaşilik heterodoks bir yapıya sahip olmuştur (Melikoff, 2011: 125; Aydın, 2013: 16). Erdebil tekkesinin yani Şiiliğin Alevilik üzerindeki etkisinin 16. yüzyıl sonrasına denk geldiği bilinmektedir. On iki imam ve Ali kültürünün etkili bir şekilde gündeme gelmesinin o tarihlerden sonra olduğu ifade edilmektedir (Aydın, 2013: 142).

Anadolu Alevilerinde daha önceki zamanlarda Şii fikirlerin olmadığı Hacı Bektaş Vilayetname'sinde, Abdal Musa ve Kaygusuz Abdal gibi ilk Bektaşî şiirlerinde görülmektedir. Eski kaynaklarda aşırı Şii unsurlarına rastlanmadığı genel bir kabuldür (Aydın, 2013: 16).<sup>75</sup> Bu paralelde, Melikoff, Eflâkî'nin Hacı Bektaş'tan söz ederken "Peygamberin sünnetine harfi harfine uymamakla ve beş vakit namazını düzenli kılmamakla birlikte, fazla kuralcı olmayan bir İslam anlayışı ile iyi bir Müslüman olduğunu" belirttiğini vurgular (Melikoff, 2011: 193).

Şiiliğin Anadolu Türklerine nüfuzunu Melikof üçe ayırır: Birincisi, XIV. yüzyılda Şii eğilimli olduklarını ifade edilen Ahilerin Bektaşî dervişlerine katılmasıdır. Melikoff,

---

<sup>75</sup>Bu konu hakkında bkz. Üzüm, (2003).

Ahilerin Şii yanlısı olduklarına dair yaklaşımın Fütüvatnamelerden çıkarıldığını iddia eder. İkincisi, kurucusunun Fazlullah Astabadi olduğu, Hurufiliğin etkisidir. Anadolu'da Hurufiliğin etkisi özellikle Nesimi aracılığıyla gerçekleştirilmiştir. Üçüncüsü ise, Safevi etkisinin kesin nüfuz edişidir ki, XV. yüzyılın ikinci yarısında ve bilhassa XVI. yüzyılın başlarında Safevi propagandası sonucu olmuştur (Melikoff, 2011: 188-189).

Alevilerle Şiiliğin tarihsel süreçte yüz yüze geldiği üç dönem olduğunu ileri süren diğer bir isim de Üzüm'dür. Bunlardan ilki, daha Aleviliğin kurumsallaşmadığı dönemdir ki Yesevilik, Kalenderilik gibi Aleviliğin ilk nüvelerini teşkil eden kesimlerin, muhtelif Şii zümrelerle yüzeysel anlamda irtibat kurduğu dönemdir. İkincisi, merkezi öneme sahip olan Safevi etkisinin hissedilmeye başladığı dönemdir. 13. 14. yüzyıllardan itibaren, giderek, hem siyasilenen hem de Şiileşen Safevi hareketi, Anadolu'daki senkretik İslami anlayışa sahip olan zümreleri hareketlendirmiş ve bu senkretik gruplar özellikle Safevi etkisiyle Kızılbaşlığa dönüşmüştür. Son dönem ise, 1979'daki İran İslam Devrimi sonrasıdır. Bu dönemde, adı geçen ülkede eğitim görmüş Caferi âlimlerle, onlara sempatik bakan bazı çevreler, Alevi muhitlere yaklaşarak, gerçekte Aleviliğin on iki imam Şiiliği olduğu iddiasında bulunmuş, bunu teyit etmek üzere birtakım eserler kaleme almışlardır (Üzüm, 2003: 131).<sup>76</sup>

Şiiliğe yönelen Safevi Tekkesi'nin Osmanlı topraklarındaki yandaşları için artık ne Safevi Tekkesi eski tekke ne de Şah Hatayı eski Şah olacaktır. "Anadolu inanç önderlerinin deyişlerinde ifadesini bulan Şah güzellemelerinin Safevi'de karşılığı yoktur. Dem sürülmek uğruna baş verilecek bir güzel yayla değildir Safevi ülkesi, şekerler ezilecek şirin diller değildir Şahın dilleri" (Aydın, 2013: 172).

Çaldıran savaşından ve Osmanlıların Anadolu'daki Safevi taraftarlarını takibe başlamasından sonra Anadolu'daki Alevilik bir bakıma yer altına çekilmiş ve Anadolu'daki Erdebil müritlerinin İran'daki ocak ile irtibatlarının kesilmesi, ardından da Safevi devletinin ortodoksiye eklenmesi (18. yüzyılın ilk yarısı) yani Şialaşması sonucunda Aleviler kendi kaderleriyle baş başa bırakılmıştır. Bu süreçte Osmanlı Kızılbaşları şehir merkezlerinden uzaklaşmış, sosyokültürel bir muhitte sosyal-dini bir

---

<sup>76</sup>Günümüzde Anadolu'nun farklı yerlerinde türeyen Caferilik son dönem Alevi-Şii ilişkisinin bir sonucu olarak görülebilir.

düzen kurmuşlardır. Bu iki husus Erdebil müritlerinin dini bakımdan zayıflamalarına yol açmıştır. Zamanla Anadolu Alevileri arasında –eskiden de var olan- gerçek Alevilikle ve İslamiyet’le alakası olmayan fikirlerin üzerine yeni fikirler edinilmesine yol açmış ve Bâtini fikirlerin de tesiriyle daha da aşırı bazı inançlar benimsenmiştir. Sünnilerin Alevileri tekfir etme nedenleri olarak da bu aşırı fikirler gösterilebilir (Ekinci, 2010: 128; Yıldırım, 2012: 140).

### **2.2.3. Modern Dönem Aleviliği**

Aleviliğin tarihsel olarak üç ayrı fiili dönem yaşadığı söylenebilir. Bunlardan ilki, onun oluşum ve gelişim süreci olarak da tanımlanabilecek olan bölümüdür ki bu dönem genellikle Oluşum Dönemi (11. Yüzyıl- 15. yüzyıl) olarak adlandırılır. Bu süreç Aleviliğin hem doğuşunu hem de tarihselleşmesini öne çıkaran bir dönemdir. İkincisi, Safevi (Kızılbaş) Dönemi (16. Yüzyıl-19. yüzyıl) dir. Bu dönemde oluşum sürecinde yaşanan gerilimler sona erip Aleviliğin dini cemaat hüviyetine bürünerek heteredoks ve senkretik özelliklere sahip bir kitlenin inanç ve ritüelleriyle kendini genel toplumdan tecrit etmeye çalıştığı süreçtir. Sonuncusu ise, Modern Alevilik Dönemi (20. Yüzyıl ortalarından itibaren devam eden süreç) dir ki Alevilerin modernlik karşısında ürettikleri yeni konumlarını yansıtmaktadır (Subaşı, 2010: 79; Yıldırım, 2012: 137).

Modern dönem Aleviliğini Cumhuriyetle başlatmak mümkündür. Çünkü Cumhuriyetle birlikte Aleviliğin değişim ve dönüşümü çok farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında tekke ve zaviyelerin kapatılmasıyla (1925) birlikte bir tarikat özelliği taşıyan Alevilik-Bektaşilik kendi mecrası dışına çıkmış, farklı din ve inançların etkisinde kalmıştır. Cumhuriyet öncesinde siyasi nedenlerle zındık, mülhid sayılan Aleviler cumhuriyetten sonra komünizmin, ateizmin ve laikliğin savunucusu olarak ilan edilmişlerdir. Bununla birlikte özellikle laikliği, “Aleviler, laik devletin güvencelerinden biridir” (Zelyut, 1998: 299, Ocak, 1999b: 148)<sup>77</sup> şeklinde kendileri de savunmuşlar ve kendi deyimleriyle “Sünni fundemantalizm”e karşı mücadele içinde olmuşlardır (Çakır, 1998: 75). Bütün bu tartışmalar neticesinde, “Alevilik İslam içidir”, “Alevilik İslam’ın özüdür”, “Alevilik senkretik bir özelliğe sahiptir, İslam’dan da

---

<sup>77</sup>Müslüman milliyetçi cenah, bu söylemlerin Kemalistlerin ve sol fraksiyonların yıkıcı amaçları için kullandıklarını dillendirirler.

etkilenmiştir”, “Alevilik heteredoks İslam’dır” tartışmalarından farklı olarak Aleviliği sadece bir inanç olmaktan çıkarıp onu İslam’dan daha da önceye taşıyan ve Aleviliği Hz. Aliye bağlamadan (Ali’siz Alevilik) kendine özgü kültür ve kimliği olan bir yapı olarak tanımlayanlar da ortaya çıkmıştır.

“Alevilik; Şii mezhebinin bir alt türevi ve kolumudur, ayrı bir mezhep mi, yoksa bir tarikat mı, ya da Bâtini bir mezhep olmanın ötesinde bağımsız bir inanç mıdır?”... şeklindeki sorulara karşılık Bulut, çok net olarak Aleviliğin İslam’daki Bâtini bir mezhep olmadığını, kendi başına bir Anadolu kültürü, felsefesi ve inanç sistemi olduğunu iddia etmektedir (Bulut, 2011: 45). Buna karşılık, Onat, Alevilikte özdeşleşmiş olan “Hak, Muhammed, Ali” ifadesinin bile, İslam’ın dışında bir Alevi kimliği inşa faaliyetinin hem tarihi hakikatlerle, hem de mevcut yaygın Alevi-Bektaşî duruşla hiç bağdaşmadığını savunmaktadır (Onat, 2009a: 41). Ancak, Hak, Muhammed, Ali ifadesinin Allah, peygamber Muhammed ve onun ardılı olan halife Ali şeklinde anlaşılması gerektiğini, bu üçlemenin gerçekte tek bir tanrısal varlık anlamında vahdet-i vücudu ifade ettiğini savunanlarda vardır. Bu üçlemenin sadece Ali’yi tanımlamak için kullanıldığı ve Ali’nin peygamber Muhammedi ve tarihsel Ali’yi aşkın bir varlık olduğu ileri sürülmektedir (Aydın, 2013: 24-25).

Aleviliğin İslam içinde görülüp görülmemesi kadim bir tartışma iken son zamanlarda bütün bunların dışında Alevi olduğunu söyleyen ama bunu herhangi bir inanca bağlamayan bir yapılanma ortaya çıkmıştır. Bunlar ulûhiyet, nübüvvet ve Ahiret inancının<sup>78</sup> olup olmamasına bakılmadan Alevi bir anne babadan doğmanın Alevi olmak için yeterli olabileceğini savunmaktadırlar (Yıldırım, 2012: 148). Bu da Aleviliğin bir inanç ve mezhep olma tartışmasından öte bir nesep olma yolunda ilerlediğini göstermektedir. Kendi içine kapanan ve özellikle evlilik noktasında kendi içlerinde tercihte bulunan Alevilerin bu tutumları nedeniyle Aleviliğin yarı-etnik<sup>79</sup> bir yapıya dönüştürüldüğünü gözlemlemek mümkündür. Şuan için birçok nedenden ötürü

---

<sup>78</sup>Teolojide bir inancın din olup olmaması tartışmasında aranan üç şart olarak: Allah, peygamber ve ahiret inancı vardır.

<sup>79</sup>Anadolu Aleviliğinin “Türklük ürünü”, Şamanizm’in İslam cilasıyla aldığı son durum olduğunu savunanlar olduğu gibi, “Alevilik Kürtlük ürünüdür” diyerek Anadolu Aleviliğini Zerdüştlüğe bağlayanlarda mevcuttur.

Türkiye’de, “Alisiz Alevi”, “Ateist Alevi”, “Komünist Alevi” kimlikleriyle karşılaşmak mümkün hale gelmiştir.

Çalıştaylar nihai raporunda “yeni kuşaklar arasında Alevi söylemlerinin laikçi aktörler tarafından belirlenmeye çalışılması, özellikle gelenek vurgusu baskın Aleviler arasında rahatsızlık yaratmaktadır” (AÇNR, 2010: 86) cümlesinden, iki ayrı Alevi grubu olduğu çıkarılabilir. Birisi, gelenek vurgusu baskın olan ve dolayısıyla Alevi sıfatına layık görülen bir kesimdir. Diğeri ise, yeni kuşak olup laikçi vasıflarıyla Alevi sıfatına layık görülmeyen, en fazlasından Alevici sayılabilecek bir başka kesimdir (Ecevitoglu ve Yalçinkaya, 2013: 96).

Çalıştayların sonucunda, devletin muhatap almak istediği ya da Aleviliği tanımlamak istediği grubun, kimlik merkezli Aleviliğini temsil eden sol eğilimli dernek ve vakıf yöneticilerinden ziyade inanç Aleviliğini temsil eden Dede<sup>80</sup> ve Babalar olduğu yönündeymiş gibi bir eğilim sezilmektedir. Çalıştaylara çağrılanlar arasında Bektaşilerin, yurt dışı Alevi örgütlenmelerinin ve Nusayrilerin olmamasından ve bazı ifadelerden devletin muhatap almak istediği grubun gelenekselciler olduğunu çıkarmak mümkündür. Raporun ‘gelenekli Aleviler’ ile diğerleri (AÇNR, 2010: 169) arasında yaptığı ayırım, Alevilik noktasında iki çeşit bir ayırma gittiğini göstermektedir. Bu da gelenekli Alevilerle kastedilenin daha birinci çalıştayın sonunda üzeri çizilen taleplerin ve bu taleplerin sahibi olan örgütlü Alevilerin dışında kalan kesimler olduğunu düşündürmektedir (Ecevitoglu ve Yalçinkaya, 2013: 68-69). Türkdoğan da, gelenekli Aleviler ve ötekiler diye bir ayırma gitmiş, gelenekli Alevilerden de Alevi dini liderlerini kast etmiştir (Türkdoğan, 2006: 52).

Bu bağlamda, Çamuroğlu, Alevilerin bir paradoksla karşı karşıya kaldıklarını ifade etmektedir. Aleviler ya sistemli bir şekilde bir teoloji ortaya koyacaklar ve kendilerini yazılı iletişim gereçleriyle tanımlayacaklar, ya da geleneklerinin dinsel-metafizik boyutlarından geri çekilerek bir etno-politik alana sıkışmaya başlayacaklardır (Bilici, 1998: 67).

---

<sup>80</sup>Dede terimi, Alevilerin manevi liderlerini ifade etmektedir. Dedeler manevi güçlerini, on iki imam yoluyla Hz. Muhammed’in soyundan geldikleri iddiasından alırlar.

Bu bağlamda Anadolu Aleviliğinin iki başlık altında incelenmesinin mümkün olabileceği görülmektedir. Geleneğin devam ettiği, inancın merkezi öneme sahip olduğu “*inanç merkezli Alevilik*”, diğeri ise inancın yeterince kendine yer bulamadığı siyasi ve kültürel kimlik taleplerinin yoğunlukta olduğu “*kimlik merkezli Alevilik*”tir.<sup>81</sup>

### 2.2.3.1. İnanç Merkezli Anadolu Aleviliği

İnanç merkezli Alevilik meselesinin, daha çok Anadolu Aleviliğinin İslam olup olmadığı tartışması üzerinden yürütüldüğü söylenebilir. Aleviliğin İslam olup olmadığı, genellikle Aleviler tarafından yapılan ve yapılmayan ritüeller, ibadetler sonucunda kararlaştırılmaktadır. Özellikle 1990’ dan sonra Alevilik kimliğinde ortaya çıkan uyanış, yöneltilen eleştirilerin artmasına ve karşı savunmaların da aynı şekilde ortaya çıkmasına neden olmuştur. Doksanlardan sonra Aleviliğe ilgi artmış ancak Aleviliğin din endeksli inanç şekli olması nedeniyle konuyla daha çok Sünni din adamları ilgilenmişlerdir.

Aleviliğin bir din mi, mezhep mi, meşrep mi, felsefe mi yoksa kültürel bir kimlik mi olduğu tartışmasına kesin bir yanıt bulmak ve bütün Alevileri bu çerçeve içerisinde değerlendirmek zor olsa gerektir. “*Alevi için din, Aleviliktir*” (Zelyut, 1998: 49), “*Anadolu Aleviliği vahiy dışı felsefi bir dindir*” (Korkmaz, 2008), “*Alevilik İslam’ daki Bâtınî bir mezhep değil, kendi başına bir inanç sistemidir*” (Bulut, 2011: 45), şeklindeki yaklaşımlar sanki genel bir teamül gibi verilmektedir. Ancak, farklı etnik gruba bağlı olanlar, hatta farklı bölgeye mensup insanların yaklaşımlarının farklılık arz ettiği söylenebilir. Anadolu Aleviliği homojen bir yapı sergilememektedir. Kendisini Alevi olarak görenler arasında Aleviliği İslam’ ın tamamen dışında bir din olarak görenler olduğu gibi, namazını kılan ve ibadetini camide yaptıktan sonra cemevine gidenlerin de olduğunu bilinmektedir. Bu maksatla tek bir Alevilikten bahsetmek yerine farklı Aleviliklerin olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Bu farklılıkları, coğrafi, etnik, kültürel ve siyasi noktada görmek mümkün olduğu gibi aynı aileden ama kuşak farklılığı olan insanlar içinde görmek bile mümkündür.

---

<sup>81</sup>Sezgin 1995 yapmış olduğu bir çalışmada günümüz Alevi-Bektaşî yapılanmasını dörde ayırmıştır. 1. Geleneksel Aleviler-Bektaşîler, 2. Sosyalizan Aleviler-Bektaşîler, 3. Katı Laisistler, 4. Caferiler. Bkz. Sezgin, (2002: 72-77).

İsviçre’de yaşayan bir bireyin “Babam; ‘Alevilik İslam’dır, hatta hakiki Müslüman biziz’ diyor. Ben Alevilik kendi başına bir inançtır, fakat İslam’dan da etkilenmiştir diyorum. Oğlum da ‘Alevilik yalnızca bir felsefe, bir yaşam biçimidir’ diyor. Ne yapacağız şimdi?” şeklindeki ifadeleri, tek bir Anadolu Aleviliğinden bahsetmenin ne kadar da zor olduğunu gösterir niteliktedir (Engin ve Engin, 2004: 10).

Aleviliğin şifahi bir karaktere sahip olması nedeniyle içerisinde efsane-mitlerin yoğunluğu göze çarpar. İnanç Aleviliğinin, bu mitler üzerine kurulu bir inanç sistemi olduğu söylenebilir. Bu türden bir inancın devamlılığı kendinden öncekiler vasıtasıyla kendine nakledilmiş olmasına bağlıdır. Kentleşen Aleviliğin toplumsallıktan kopmuş olması, nakillerin de kopmasına ve yeni oluşturulan Aleviliğin geleneksel inanç öğretilerinden uzaklaşmasına neden olmuştur. Geleneğinden ve kaynaklarından uzaklaşan Aleviliğin değişmesi ve dönüşmesi daha kolay hale gelmiştir.

İnanç merkezli Alevilikte gerek bireylerin iç dünyaları gerekse toplumsal yapılanma inanç referanslarına göre düzenlenmiştir. İnanç merkezli Alevilikte, Alevi inanç, ibadet ve ritüelleri, Alevi olan bir insanın hayatında önemli yer tutar.<sup>82</sup> Bu türden bir Alevilik anlayışında dinsel içerik önemlidir.

### **2.2.3.1.1. Aleviliği İslam Dışı Görenler**

Aleviliği İslam dışı olarak ifade edenlerin iddiaları genelde: “Alevilik Müslümanlığın bir mezhebi ya da kolu olsaydı, çoktan Müslümanlığın içinde erimiş olurdu. Alevilik, kendine has özellikleriyle, kendi başına bir inanç sistemidir. Başlı başına bir dindir” şeklindedir (Dersim, 1994: 8; Aydın, 2013: 171). Aleviliği İslam’ın dışında görenler ilginçtir ki Aleviliğin geleneğini de inkâr etmektedirler. Dedenin, talibin, pir ve müşidin varlığını da kabul etmemektedirler. Onların ortaya koyduğu yaklaşımda, dini akla getirebilecek her türlü tavır ve yaklaşım kabul edilemez.

---

<sup>82</sup>İnanç merkezli Alevilikte, bir Alevinin en temel yapması gereken üç şart vardır. 1. Bağlı olduğu ocağın dedesine bağlı olmak ve birçok konuda onun onayına tabi olmak, 2. Kendine musahip tutmak ve hayat boyu onun şartlarına uymak, 3. Her yıl görgüden geçmek (Yıldırım, 2012: 146; Ecevitoğlu, 2011).



Aleviliğin İslam dairesi dışında, ayrı bir din olduğu iddiaları yeni bir tartışma değildir. Osmanlı Devleti zamanında ortaya çıkan Yavuz Selim-Şah İsmail meselesinden sonra Alevilerin İslam dışılığı Şeyhül İslamların fetvalarıyla ilan edilmiştir. Bunun yanı sıra son dönem kimlik merkezli Alevilik yanlılarının da aynı şekilde İslam dışılık vurgusu yaklaşımları dikkat çekmektedir. Bir dönem Sünni İslam tarafından İslam dışı ilan edilen Alevilik, son dönemde kendi içinden taraftar bulmuştur (Td6). Çaldıran savaşından sonra kabuklarına çekilen ve Sünni taraftan gelen fetvalarla Müslüman olmadıkları ilan edilen Aleviler dört yüz yıl Müslüman olduklarını dillendirmişlerdir.

Alevilerin dört yüz yıl Müslüman olduklarını dillendirdiği, Sünniler tarafından kabul bulmadığı, şimdiyse -1990'lardan sonra- devletin ve Sünni ulemanın, Alevilerin Müslüman oldukları savını destekledikleri, ancak, özellikle kimlik merkezli Alevilik savunucularının ise bu teze karşı çıktıkları ifade edilmektedir (Bozkurt, 2010: 120; Ecevitoglu ve Yalçınkaya, 2013: 90). Son dönem bu şekilde davranılmasını devletin Alevileri asimile etme çalışması olarak yorumlanmakta, Osmanlının eski yöntemlerinin artık işe yaramadığının anlaşıldığı ve yeni bir eritme politikasının gündeme geldiği savunulmaktadır (Bozkurt, 2010: 121; Aydın, 2013: 190). Alevilere karşı “Siz de Müslümansınız” söyleminin Kürtlere yapılan “Siz de aslında Türksünüz” söylemi kadar asimile edici olduğu ifade edilmektedir (Aydın, 2013: 192). Ancak, Alevilerin İslam olduklarına dair yaklaşım, yeni ortaya çıkmış bir durum değildir. II. Abdülhamid döneminde İslamcılık politikaları çerçevesinde Aleviler bir devlet sorunu olarak ele alınmış, okullar açılmış, Hamidiye Süvari Alayları kurulmuş, Alevilerin sistemle bütünleştirilmeleri sağlanmaya çalışılmıştır (Taştan, 2012: 15; Yılmaz, 2015: 19).

### **2.2.3.1.2. Aleviliği İslam İçi Görenler**

Aleviliği İslam dışı görenlere karşı Aleviliği İslam içinde gören Aleviler, onların tezlerine karşı çıkmaktadırlar. Alevi bir araştırmacı olan Şener, “Alevilik İslam’ın dışındadır diyenlerin aslında Aleviliğin inanç yönüyle hal ve alakaları yoktur. Alevi anne babadan doğmuş olabilirler ama Alevi değiller. Çünkü Aleviyim demek ‘ben Allah’a, Muhammed’e, ve Ali’ye inanıyorum. Kur’an-ı kerim’in kutsal kitap olduğunu kabul ediyorum’ demektir. ‘Ben Aleviyim’ demenin müeyyidesi budur” derken, yine bir

Alevi olan Çamuroğlu da “Alevilik İslam dışıdır şeklindeki ifadelerin ciddiye alınacak bir tarafı yoktur” demekte ve “Alevilik İslam dışıdır ya da azınlıktır” şeklindeki yaklaşımların düvel-i muazzama da destek bulduğu için gündeme geldiğini ileri sürmektedir (Onat, 2009b: 26).

Tarihi süreç içerisinde Aleviliğin, dini inanış ve uygulamalar yönünden Anadolu Türk-İslam anlayışının özünü teşkil eden Ehl-i Sünnet ile İran’ın merkez kabul edildiği ve temel bazı noktalarda Ehl-i Sünnetten ayrıldığı kabul edilen tarihi şiilik arasında orta bir yerde durduğu kabul edilir. Bu inanış ve uygulamalarda her iki tarafın etkisinin ve katkısının bulunduğu, bazen birinin, bazen de diğerinin kabullerinin ön plana çıktığı belirtilir (Erdem, 2009: 18-19; ANR, 2010: 41). Anadolu Aleviliğinin İslam dini merkezli olduğu ama günümüze kadarki zaman diliminde şiilik ve Ehl-i sünnet çizgisi arasında devam edip geldiği ifade edilmiştir. Alevilik-Bektaşilik kültürel mistik içerikleriyle birlikte İslamiyet dairesinde gelişerek şekillenmiş tarihsel geleneği olan bir düşünce, okuma ve yaşam biçimi olarak kabul edilmiştir (Beşe, 2013: 23; ANR, 2010: 41).

Cem Vakfi başkanı İzzettin Doğan, Alevilik için “bin yıldan beri Anadolu ve Rumeli topraklarına, Tuna boylarına kadar damgasını vuran İslam anlayışıdır” demektedir (Beşe, 2013: 30). Aynı şekilde Alevi Bektaşi Kültür Enstitüsü Bilim Kurulu tarafından hazırlanan raporda (2013: 5) Alevi-Bektaşi inancı için “merkezine insanı alan ve insanın bedensel, ruhsal ve zihinsel olarak niteliklerini geliştirmeyi amaç edinen bir İslam yorumudur” denmektedir. Yine aynı şekilde Alevi açılımına dair BİLGESAM raporunda (2010: 5, 8) “Alevilik İslam’dan ayrı düşünülemez” denmektedir. Bu bağlamda Kılıç, Aleviliğin İslam dışı bir öğreti olarak düşünmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir (Kılıç, 2009: 12).

Aleviliği İslam olarak görenlerin kanıt olarak gösterdikleri şey, ameli olmasa da itikadi noktada Alevilerin sıkıntılarının olmadığı yönündedir. Arabacı’nın Çorumda yapmış olduğu saha çalışmasında, Alevilerin genelinin İslam’ın itikadi meselelerinden Allah’a, Meleklerle’e, Peygamber’e, Kur’an’a, Ahiret’e, Hayır ve şerrin Allahtan olduğuna inandıkları ifade edilmiştir (Arabacı, 2009: 194). şahkulu ve Hacı Bektaş dergâhında

yapılan bir çalışmada 1623 kişiden 1569'u tanrıya, 803'ü peygamberlere, 423'ü meleklerle, 308'i ahirete inandığını ve 369'u kelimeyi şehadet getirdiğini, 218'i ramazan orucu tuttuğunu, 103'ü namaz kıldığını ifade etmiştir (Aktaş, 2014).<sup>83</sup>

Kızılbaş Alevilerin piri Şeyh Hatayi mahlaslı Şah İsmail bir nefesinde Ulûhiyet inancına dair: “Evvel ol Allah adı söylenür/ Cümle ibadetin başıdır tevhid/ Pirim Şeyh Safi'den bize kalmıştır/ Sofi kardeşlerin kanıdır tevhid.../ Can Hatayi'm Tevhid derya denizdir/ Tevhid etmeyenler bizim nemizdir/ Pirim Şeyh Safi'den sermayemizdir/ On iki imam'ın erkânı Tevhid” dir diyerek, Safevi Tekkesi'nde (Alevilikte) tevhidin önemine vurgu yapmıştır (Fırlalı, 2006: 228).

Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Aleviliği İslam'ın içinde görenler çoğunlukta olup, Alevilerin temayüllerinin de genelde bu yönde olduğu kabul edilmektedir. Devlet eliyle yapılan Alevilik çalıştaylarında ortaya konan manzara da Aleviliği İslam'ın içinde gören savı destekler niteliktedir. Çalıştaylarda Alevilik, “baskın özelliği Hz. Muhammed ve ailesine, özellikle de Hz. Ali ve soyuna derin bir sevgi ve saygıyla bağlı olan ve Sünni olmayan Anadolu Müslümanlarının yol, adap ve erkânlarını ifade etmektedir” şeklinde tanımlanmıştır (AÇNR, 2010: 39). Devlet kurumları özellikle Diyanet, genellikle Aleviliği kendi başına ayrı bir din olarak değerlendirmeyi reddetmekte ve Aleviliğin Türklüğün İslam versiyonu şeklinde okumayı yeğlemektedirler. Üzüm (2012: 128), Alevilerin farklı dönem ve coğrafyalarda, farklı isimle anılmış olsalar da kendilerini İslam dini içinde gördüklerini savunur. Öz de (2002: 69), Aleviliği, Ali yanlılığını, bağlılığını, sevgisini ve inancını esas alarak oluşan, İslamiyet içindeki bir yol olarak tarif eder.

Alevilerin Müslüman olmadıklarına dair eleştirilerin karşısında, “Gerçek İslam Aleviliktir”, “Alevilik İslam'ın özüdür” diyerek kendilerini kurtuluşa eren topluluk (güruh-i nâcî) olarak görenler de vardır (Fırlalı, 2005; Çem, 2011: 219; Massicard, 2013: 109; Aydın, 2013: 23). Onlara göre, Aleviliğin İslam olup olmama tartışması

---

<sup>83</sup>Dergâh 1925 tekke ve zaviyeler kanunuyla kapatılmış daha sonra 1957-1964 yılları arasında restore edilmiş ve 16 ağustos 1964 yılında açılmıştır. Şuan için tekke kültür bakanlığına bağlı bir müzedir. Ancak müzenin yönetiminden diyanet işleri sorumludur. Yakın zamana kadar müzeye girişler ücretlidir. “Alevi açılımı” sayesinde müzeye giriş ücreti kaldırılmıştır (2014).

anlamsızdır (Td6, Td8, V3). Sünniler gözünde onların İslam olmama durumları, Sünnilerin kabul ettikleri ve yaptıkları ibadet ve ritüellerin yapılmamasıyla alakalıdır. Ancak, bazı aleviler buna kaşı çıkmaktadırlar. Bu şekilde kendilerini İslam'ın içinde hatta en hakki İslam olarak görenlerin bazılarının en başında takiyye yaparken daha sonra alışkanlık haline dönüştüğü, bazılarınınmsa çıkarlar doğrultusunda bu noktaya geldiği iddia edilmektedir (Aydın, 2013: 113-114).

Bunun yanı sıra Alevi-Bektaşî inancını heterodoks bir dinsel inanç olarak gören ve bu şekilde inanmanın evrensel olduğunu savunlar da mevcuttur (Çamuroğlu, 2008: 41; Ecevitoğlu, 2011: 148). Heterodoks kavramı, "farklı" anlamına gelen Yunanca *heteros* ve "öğreti, düşünce" anlamındaki *doxa* sözcüklerinden oluşur. Ana akımdan sapmış olan anlamına gelir. Bu kavram, dinî gruplar arasında kendilerini kutsal metne ve din kurucusunun gösterdiği yola en uygun davranan gruplar tarafından azınlıkta kalan gruplar için kullanılmıştır. Ancak heterodoks kabul edilen gruplar genelde kendilerini heterodoks değil, aksine Ortodoks (sahih) görürler. Hıristiyan terminolojiden dilimize geçen bu kavram Müsteşrikler tarafından Ortodoks (*orthodox*) teriminin karşıtı olarak kullanılmış, kilise tarafından kabul edilmiş ve esasları kesin hükümlerle belirlenmiş resmî *credo*'nun, inanç esaslarının dışına çıkan, yani *i'tizâl* ederek tekfiri hak eden "sapık fırkalar"a (*heretic sects*) işaret eder (Fığlalı, 2005; Beşe, 2013: 28). Bu maksatla Aleviliğin bir heteredoksi olarak ilan edilmesine ve bu terimle açıklanmaya çalışılmasına karşı çıkmaktadır. Özellikle, Aleviliğin eski Türk örfiyle İslam'ın kaynaşması sonucu ortaya çıktığı ve bu türden söylemlerin iyi niyetli olmadığı ifade edilir (Sezgin, 2002: 131; Fığlalı, 2005; Gündoğdu, 2009: 51; Beşe, 2013: 28). Bunun yanında Aleviliği İslam dışı sayanlarda zaten İslam olmayan bir şeyin İslam dışı olarak kabul edilmesini kabul etmezler (Aydın, 2013: 176).

Heterodoks kavramı, Alevilik için kullanılmasına karşı çıkan araştırmacılar, heterodoks kavramının Batılı toplumlar için bir anlam ifade etse de, Alevi kimliğinin açıklanmasında yetersiz kalacağını ileri sürmektedirler. Buna karşılık Aleviliği İslam'ın heterodoks versiyonu olarak kabul edenlerin bazıları, "Alevilik İslam dışıdır" tezine karşılık, Aleviliği İslam'ın içinde tutma maksatlı savunmaktadırlar. Örnek olarak Soyger (1996: 96), heterodoksi olarak kabul edilen Anadolu Aleviliğinin, inkâr ya da

sapkın olarak değil, İslam'ın farklı bir yorumu olarak anlaşılması gerektiğini savunmuştur. Benzer şekilde, Alevilik için heterodoks kavramını kullanan Ocak, bu kavrama karşı çıkanların heterodoks terimini heretik (sapkın, sapık) ile karıştırdıkları için kullanmak istemediklerini savunur. Ocak'a göre, heterodoksi kelimesi, "siyasal iktidara aykırı konumu, çok güçlü senkretik inanç yapısı ve panteist bir tanrı anlayışıyla tam anlamıyla cemaat dışı olan Alevilik-Bektaşiliği de en iyi niteleyen bir terimdir" (Ocak, 1999b: 43; Gündoğdu, 2009: 53).

Aleviliğin heterodoksi olup olmadığı tartışması için Kutlu (2003: 31): "Alevilik Caferi, Hanefi, Maturidi, İsmaili gibi hem Ortodoks hem de heterodoks unsurlar taşısa da Kızılbaşlık ve Bektaşilik teolojik bir yapılanma olmayıp tarikat benzeri mistik bir oluşumdur. Farklı mezhebi unsurlar taşımasından dolayı Aleviliğe mezhepler üstü veya doksi ötesi mistik oluşumlar anlamında 'metadoksi' denebilir" diyerek, Aleviliğin heterodoksi olarak ifade edilemeyeceğine farklı bir boyut kazandırmıştır. İslam'dan etkilenmiş olsa da hali hazırda bulunan Alevi inanç esasları, ritüelleri, mistik, tasavvufi ve etik içeriklerinden kaynaklanan yaklaşımların sadece İslam'dan değil birçok din ve kültürden etkilenmiş olması nedeniyle, İslam'ın heterodoks bir yorumu olmayıp, bunun da ötesinde metadoksi olarak okunması daha doğru gibi durmaktadır (Gündoğdu, 2009: 56; Beşe, 2013: 29).

### **2.2.3.1.3. Aleviliğin Bir Mezhep Olup Olmama Durumu**

Aleviliğin kendi başına ayrı bir din olmadığı, özellikle ilahiyatçılar arasında genel kabul görmüştür. Bir mezhep, tarikat veya tarikat benzeri sufi bir yapılanma olup olmadığı tartışılmaktadır. Her dinin bir peygamberi, bir kitabı ve ibadethanesi vardır ve bunlar mezhepler üstü değerlendirilir. İslam açısından düşünüldüğünde ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret inancı olan herkes mümin, Müslüman ve kible ehli olarak kabul edilmektedir. Bir Türkolog olan Melikoff, Alevilik-Bektaşilikle ilgili olarak, "söz konusu olan, bir mezhep değil, bir mozaik gibi birbirine karışmış, bazen çok eskiye dayalı farklı öğelerden oluşma, bir dini sistemdir. Ve bu dini sistemle birçok ortak noktalar bulduran bütün öbür *gnose'lar* (bilinç birikimleri) gibi; başlı başına bir din olmaktan çok, zaman içinde değişik ve sayısız etkilere uğramış ve Batını bir yorumla

yorumlanmış, dini bir gelenek karşısında bulunmaktayız” demektedir (Melikoff, 2011: 111). Onat, Alevili-Bektaşiliğin arka planında Türklerin meydana getirdikleri Kızılbaşlık ve Bektaşilik gibi iki tasavvuf ekolü olduğunu ifade eder (Onat, 2009b: 18). Massicard, Aleviliğin bir din olarak kabul edilmesinin, kutsal metinlere, bir ibadet yerine sahip olmak ve haftanın belli bir gününü törenlere ayırmak gerektiğini ifade etmiştir (Massicard, 2013: 173).

Ayrı bir din olarak kabul görmeyen Aleviliğin, İslam dinin bir mezhebi olup olmadığı da ayrı bir tartışma konusudur. Aleviliğe dair heterodoksi tartışmaları da farkında olarak ya da olmayarak bu minvalde yürümektedir. Kutlu, bir nazariyenin siyasi ve itikadi açıdan mezhep sayılmasının üç boyutu olduğunu iddia eder ve bu faktörleri şöyle sıralar: 1. Teolojik Boyut, 2. Yazılı edebiyat boyutu, 3. Toplumsal Boyut (Kutlu, 2003: 36-37-38).

İslam tarihinde oluşan mezheplerin bazı noktalarda (Allah ve sıfatları-uluhiyet, nübüvvet, iman ve büyük günah meselesi, kader, devlet başkanlığı vs.) sistematik teoloji veya nazariye geliştirdikleri ve maksatla İslam şemsiyesinin altında farklı mezhepler olarak ortaya çıktıkları kabul edilmiştir. Alevilik-Bektaşilik için ise ortada insicamlı bir teolojinin kurulmadığı ve dört kapı kırk makam adıyla bilinen mistik ve ahlaki bir nazariye olması hasebiyle ayrı bir mezhep olarak kabul edilmesinin zorluğu vurgulanmıştır. Alevi-Bektaşî kaynaklarında Hz. Ali, İmam Cafer ve Hacı Bektaş’tan bahsedilirken tamamen siyasi ve teolojik bir önder şahsiyet olarak değil, Şia mezhebinin aksine, manevi bir pir ve rehber olduğu ifade edilmektedir (Kutlu, 2003: 37-38). Herhangi bir düşünce ekolünün siyasi ve itikadi bir mezhep sayılabilmemesinin diğer bir hususu, o düşüncenin bazı topluluklar tarafından benimsemesidir. Aleviliğin toplumsal yapısına bakıldığında, cemaat içi ilişkilerdeki pir/mürşid-tâlîp/derviş hiyerarşisinde kurumsallaşmış bir sufiliğin etkili olduğu söylenebilir. Safevi-Erdebil tekkesini de işin içine kattığımızda tarikat benzeri bir sūfi yapılanma görülecektir (Kutlu, 2003: 38). İslam mezhepleri noktasında ortaya konulan üç boyut dikkate alındığında, Alevi-Bektaşî düşüncesinin bir mezhep hüviyeti kazanmadığı genel bir kanıdır.

Alevilik-Bektaşilik ayrımına gitmeyen Üzüm, “Alevilik diye anılan ve Kızılbaşlık ile Bektaşilik’ten oluşan sosyo-kültürel yapı, ağırlıklı olarak “bağdaştırmacı, Batini, tasavvufi” bir karakter arz eder” diyerek daha genel bir çerçevede Alevi-Bektaşî kültürünü sufi bir gelenek olarak ifade etmiştir (Üzüm, 2012: 158, 161). Bu konuyla alakalı Subaşı, “Alevilik İslam’ın heterodoks ya da daha farklı bir türü olarak görülebilir. Fakat başlı başına bir din kuşkusuz değildir ve teolojik tartışmaların sonunda ortaya çıkmış bir mezhep olarak da görülmemelidir” demektedir (Subaşı, 2010). Araştırmaya katılan Kızılbaşlar Aleviliğin ne bir mezhep ne de bir tarikat olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmektedirler. Bazıları buna gerekçe olarak eğer tarikat ya da mezhep olursa İslam’ın bir alt versiyonuymuş gibi görülmesini gösterirken, bazıları da Aleviliğin İslam’dan farklı bir din olma ihtimalini kesinlikle reddetmektedirler (Vd2, Td6).

#### **2.2.3.2. Kimlik Merkezli Anadolu Aleviliği**

Çeşitli zamanlarda farklı isimlendirmelerle gündeme gelen Alevilik, farklı isimlendirildiği her dönemde, farklı bir mecraya girmiş ve farklı Alevilikler ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, 20. yüzyılın ortalarından itibaren ortaya çıkan modern Alevilik teolojisi, kurumları ve kimliğini oluşturan unsurlar açısından hala nihai formuna ulaşabilmiş değildir. Tam manasıyla kimlik oluşumunu tamamlamış bir Alevilikten bahsetmek şuan için mümkün görünmemektedir. Bu anlamda Aleviliğin bir arayış içerisinde olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Senkretik özelliğe sahip olması nedeniyle Alevilikte birçok kültürden ve dinden etkileri görmek mümkün olduğu gibi hala tam bir forma ulaş(a)mamış olması nedeniyle de Aleviliğin farklı inanç ve kültürlerden etkilenmeye açık olduğunu belirtmek gerekir.<sup>84</sup>

Özellikle Aleviliğin şifahi bir kültür olması, her türlü etkiye açık olmasını kolaylaştırmaktadır. Kitâbî kültürlerin yazılı kaynaklarının, kültürün devamlılığında sağladığı kolaylık, Alevilerde olmamıştır. Alevilik adına yazılmış özellikle Bektaşî geleneğinden gelen eserlerin güvenilirliği tartışmalıdır. Hem kısıtlı olan hem de

---

<sup>84</sup>1925’te tekke ve zaviyelerin kapatılması sonucu Bektaşilerin batılı düşüncelere ve masonluğa açılmış olduğu ve kendi felsefesini yeniden yorumlamaya çalıştığı iddia edilmektedir. Bkz. Melikoff, (2011).

güvenirlilik açısından sorunlu olan Vilayetnameler, Buyruklar, Fütüvetnameler, Erkannameler, Menakıpnameler ve Tercümanların nispet edilen şahıslardan sonra kaleme alındığı bilinir. Vilayetnamelerin en meşhurları arasında olan Menakıb-ı Hacı Bektaş-ı Veli, 1481-1501 tarihleri arasında yazıldığı halde Hacı Bektaş Velinin ölümü 1271'dir. Aynı şekilde Sarı Saltık (ö. 1296-1300), hakkında yazılan Saltuk-nâme 1480 yılında yazılmıştır (Ocak, 2013: 35-51).<sup>85</sup> Az olan kaynakların da şüpheli olması nedeniyle Alevilerin kendi kültür ve kimliklerinin devamlılığı noktasında sıkıntı yaşadıkları söylenebilir.

Bir kimlikten bahsedilecekse hangi tür kimliğin öne çıktığının ayrımının yapılması önem arz etmektedir. Kimlik merkezli Anadolu Aleviliğinin teolojik bir çıkış noktası olsa dahi son dönem oluşan yeni kimlik arayışında siyasi ve kültürel taleplerin daha öncelikli olduğu söylenebilir. Buradan kimlik merkezli Anadolu Aleviliğinin ekseninin siyasi ve kültürel kimlik<sup>86</sup> arayışı çerçevesince oluştuğu çıkarılabilir. Bu bağlamda Alevilerin dini kimlikleri ideolojik kimliklerinin gerisinde kalmıştır denebilir (Başdemir, 2011: 64).

1990 yılların başında ortaya çıkan hareket, ilk zamanlarda dini açıdan tanınma taleplerinde bulunmuş ama devletin kurumlarından cevap alamama neticesinde, Alevilerin talepleri, istemeden de olsa, farklı mecralara kayma durumunda kalmıştır. Özellikle Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı'nın taleplere karşı duyarsız kalması, bunda önemli bir etkidir. Taleplerin farklılaşmasının örgütsel bazda ayrışmayı da beraberinde getirdiği söylenebilir. Taleplerin farklılaşması örgüt içerisinde kutuplaşma ve ayrışmaya neden olmuştur. Şuan devletin homojen olmamakla yaftaladığı Alevilerdeki ayrışmanın bir nedeninin de devlet kurumlarının yaklaşımları olduğu söylenebilir.

Özellikle devlet tarafından dışlanma düşüncesi, bugün netleştirilmeye çalışılan Alevi kimliğinin, baskın bir siyasal refleksten beslendiğini göstermektedir. Bu reflekslerin

---

<sup>85</sup>Menkıbeler ya da velâyetname (vilayetname): XI. Yüzyıldan itibaren teşekkül eden tarikatlar neticesinde bir velinin kerametlerini anlatan kısa hikâyeler anlamına gelir. menakıpname ve velâyetnameler XIII. Yüzyıldan itibaren tek bir velinin kerametlerinin toplandığı eserler olmuştur (Ocak, 2013: 25).

<sup>86</sup>Kültürel kimlik bağlamında yapılan tartışmaların detaylı bilgisi için bkz. Keyman, (2009).



sınırları, dışlanma ve ayrımcılığa maruz kalma üzerine inşa edilmiştir. Giderek etno-dini bir kimliğe doğru evrilen bu yaklaşım, Alevi kimliğinin biricik vurgusu olma yolunda ilerlemektedir (AÇNR, 2010: 64). Oluşacak olan bu yeni yaklaşım, Aleviliğin siyasi ve kültürel bazda kimlik merkezli bir konum içerisine girmesine neden olmaktadır.

Massicard, tam olarak ne olduğu belli olmayan bu Alevi kimlik hareketi için “kimliği belirsiz bir kimlik hareketi” demektedir (Massicard, 2013: 18). Özellikle 1990 sonrası bir kimlik hareketi olarak ortaya çıkan Aleviliği ve Aleviciliği bir birinden ayırmak gerektiğini ifade eden yazar, sosyolojik Aleviliğin siyasal Alevilikten ayrılmasına fayda sağlayacağını ileri sürmektedir.

Alevilik, sosyolojik hadiseyi, aktarılan aidiyeti işaret ederken, Alevicilik, Alevilik adına seferber olmayı, Aleviliği bir dava konusuna yükseltip akılcılaştıran hareketi ifade eder (Massicard, 2013: 21). Bu konuda en önemli etken olarak Alevi örgütlenmeler gösterilmektedir. Bu bağlamda Aleviciliğin son dönem ortaya çıkan kimlik merkezli Alevilik olarak adlandırılmasında herhangi bir sakınca olmasa gerektir (Ceylan, 2015: 212).

Türkdoğan, siyasal Alevicilik hareketinin siyasal Kürtçülük hareketi gibi “ulus-devlet temeline dayalı millet olma veya tasada ve kıvançta ortak bir paydada birleşme ve bütünleşme modelini yıpratarak, ülkemizi partiküler bir etnik havuza dönüştürmeye çalışmaktadırlar” demektedir (Türkdoğan, 2006: 20, 46).

Günümüzde homojen bir yapı oluşturmasa da Alevilik başlığı adı altında bazı grupların olması, bir Alevilik gerçeğinin, bir sosyolojik tespitin ifadesidir. Bu toplumsal realitenin tarihsel süreçte karşılaştığı aşamalar, şimdinin anlaşılması adına önem arz etmektedir. Alevi-Bektaşî inancının geleneğinden kopmasında tarihsel üç kırılma noktası vardır ve bu kırılma noktalarının bilinmesi sorunların da anlaşılmasına katkı sağlayabilir. Birincisi, 13. yüzyılda ortaya çıkan Babaî İsyanının tarihsel boyutu olarak kabul edilir. İkincisi, Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail arasındaki siyasi çekişmeden kaynaklı Çaldıran savaşıdır. Üçüncüsü ise, Yeniçeri Ocağının kaldırılmasıdır (BİLGESAM Raporu, 2010: 5, 8; Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü, 2013: 12). Bu tür ayrışmalar için

son dönem ortaya çıkan Alevi farklılaşmasına neden olan unsurlardır denebilir. Sünni gruptan uzaklaştığı gibi Sünni grubun iktidarının yaklaşımlarını Sünniliğe bağlayan yaklaşım, Sünnilikle ilişkili her türlü anlayışın karşısına konumlanmış, inancın yerine siyasi ve kültürel özellikleri daha çok gündeme getirmeye başlamıştır. Oluşturulmuş olan bu Alevilik çeşidi, kültürel ve siyasi kimliğin daha çok öne çıktığı bir noktaya gelmiştir. Aleviliğin teolojisinden kopmasına ve bu noktaya gelmesine neden olan çeşitli nedenler vardır. Bunlar arasında: Modernleşme, Kentleşme, Sol Hareket, Siyasal İslam'ın Yükselişi ve Kürt Ulusal Hareketi sayılabilir.

### **2.2.3.2.1. Kimlik Merkezli Anadolu Aleviliğine Etki Eden Unsurlar**

#### **2.2.3.2.1.1. Modernleşme**

Kimlik merkezli Anadolu Aleviliği, modern dönem Aleviliğin ürettiği yeni bir Alevilik şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu Alevilik türü için, kente özgü bir Alevilik çeşididir denebilir. Çünkü modernizmin üç sacayağını oluşturan sanayileşme, kentleşme ve ulus-devlet atbaşı giden değerlerdir. Modern bir ülke, şehir ve kültür; sanayileşmiş, kentleşmiş ve ulus olma yolundaki setleri aşarak nihai hedefe ulaşmıştır denebilir. Modern ve kentli olan Aleviliğin yeni karşılığı kimlik merkezli Aleviliktir. İnanç merkezli Alevilik, Aleviliğin oluşum ve Kızılbaşlık dönemini kapsarken, kimlik merkezli Aleviliğinin, 20. yüzyıl ortalarından itibaren devam eden süreci kapsadığı söylenebilir. Bu şekilde yapılanmaya Alevicilik de denebilir. Alevicilik, Aleviliğin teolojine, inanç ve ritüeline çokta yer vermeyen bir Alevi hareketidir.

Alevilerle Aleviliğin arasının açılmasına neden olan en önemli etkenin modernlik olduğu birçok araştırmacı tarafından ifade edilmektedir.<sup>87</sup> Benzer tüm topluluklar gibi Aleviler de modernleşme sürecinin beraberinde getirdiği dönüşümden derin bir biçimde etkilenmişlerdir (Ecevitoglu ve Yalçinkaya, 2013: 67). Aktay, Aleviliğe dair sorunların bir kısmının Osmanlıdan alınmış olsa da Alevilikle ilgili sorunların içinden çıkılmaz bir hale gelmesinin Cumhuriyet döneminde olduğunu ifade eder (Aktay, 2007: 71). Alevi köylerinde ve merkezlerinde gerçekleştirilen, cami uygulamalarının modernleşen devletin işaretlerinden başka bir şey olmadığı savunulmaktadır. Dolayısıyla Alevilerin

<sup>87</sup> Modernlik-Alevilik ilişkisi için bkz. Subaşı, (2010), Ecevitoglu, (2011), Vorhoff, (2010).

geleneksel yapısı çözüldüyse eğer, bu çözümlenin devletten uzak olmadığı, bu çözümlenin devletle malul bir modernlik olduğu ifade edilmektedir (Ecevitoglu ve Yalçinkaya, 2013: 113).<sup>88</sup> Bu anlamda Aleviler için modernleşme, sürekli geleneklerinden bir şeylerin kaybedilmesi olarak ifade edilebilir. Modernleşme, genelde bütün toplumlar üzerinde kendini hissettirmiştir. Ancak, şifahi bir kültürün ürünü olmaları hasebiyle Aleviler, modernleşmeden daha çok etkilenmişlerdir denebilir. “Bütün renkler aynı oranda kirleniyordu, önceliği beyaza verdiler” ifadesi, bu durumu çok veciz bir şekilde ifade etmektedir.

Bireyin Alevi olduğunu belirleyen en önemli etken toplumsal aidiyettir. Yani bir kişinin Alevi olabilmesinin ya da Aleviliğini sürdürebilmesinin yolu, Alevi bir toplum içinde doğması ve yaşamını bu topluluk içerisinde sürdürmesine bağlıdır (Beşe, 2013: 19). Bu açıdan Alevi toplumsallığından uzaklaşmış bir Aleviliğin bireyselleşmesi ve gelenekten uzaklaşmış olması, kimlik merkezli bir Aleviliğe adım atışının ilk işaretidir.

Moderleşme neticesinde inşa edilmek istenen Aleviliği Öz, üç şekilde ele almıştır. Birincisi, bizimde kimlik merkezli Alevilik diye ifade ettiğimiz, Alevilik-Bektaşiliğin İslam’la ilgisi olmadığını savunan “Aleviliğin İslam dışı olduğu” şeklindeki yaklaşımdır. İkincisi, özellikle Ehl-i Beyt Vakfı tarafından dillendirilen Aleviliğin aslının Şii’lik olduğu yönündeki yaklaşımdır. Üçüncüsü ise, Alevilikle Sünnilik arasında ciddi farkların olmadığı her ikisinin de Hz. Ali’nin sevgisi etrafında şekillendiği şeklindeki yaklaşımdır (Öz, 1996).

Şii yanlısı Alevilik dışındakiler birçok ortak paydaya sahip olsalar da Alevilerin kendi içlerinde bir mozaik oluşturdukları söylenebilir. Aleviliğin senkretik özelliği, çeşitliliğe ve çoğulculuğa ontolojik olarak hazır olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Kültürel ve siyasal açıdan da ortaya konulmaya çalışılan kimlik merkezli Alevilik, inancı öteleme bağlamında bir homojenlik içerse de hala tek sesli bir Aleviliğin olmadığı birçok kez tekrarlanmıştır. Geleneksel dönemde Şamanizm, Budizm, Maniheizm, Yesevilik, Kalenderilik ve Hurfilik gibi birçok yapıdan etkilenmiş olan Alevilik, modern zamanlarda da laiklik, milliyetçilik, Sosyalizm ve ateizmden farklı

---

<sup>88</sup>Alevilerin geleneksel yapılarının çözümlenmesine dair sorumluluk noktasında pek çok Alevi, devleti sorumlu tutmaktadır. Bkz. AÇNR, (2010: 89).

şekillerde etkilenmiştir. Aleviliğin senkretik özelliğinden dolayı bundan sonraki zamanlarda da farklı din, kültür ve inançtan etkilenmeye açık olduğu söylenebilir.

Modernleşmenin sacayağı sayılan ulus ve kentleşme Aleviler üzerinde ne kadar etkili olmuşsa bu durum üzerinde modernleşme de o denli etkili olmuştur denebilir. Modernleşmenin bir sonucu olan ulus-devletin getirdiği türdeşleştirme, kentliliğin getirdiği geleneğinden kopma ve özellikle cemevi gibi ihtiyaçlar kimlik merkezli Alevilik tartışmalarının asıl nedenleri olarak sayılabilir.

Modernleşmenin bir neticesi olan bu gelişme, karşımıza ilginç bir Alevi dindarlığı çıkarmaktadır. Cemevi vurgusunda asıl olan inanç esasları ve ibadetler değil, grup dayanışması ve aidiyeti güçlendirecek semboller ve simgelerin devamlılığıdır. Bu anlamda cemevi içerik ve fonksiyonlarından daha çok taşıdığı temsil açısından önem arz etmektedir. Cemevi, içinde icra edilen ibadetten daha çok kentte Alevi var oluşunun, tanınmanın, kabul görmenin ana sembolü haline gelmiştir (AÇNR, 2010: 164). Yeni Alevi hareketinin bu durumunu Yıldırım, “inançsız dindarlık” olarak kavramsallaştırmıştır (Yıldırım, 2012: 145, 147). Kimlik merkezli yaklaşımda, cemevi meselesinde olduğu gibi kimlik vurgusunun öne çıkması adına dinsel referansların kullanılmasında herhangi bir sakınca görülmemektedir. Cem olayı, Alevilik olgusunu Sünnilikten ayıran en önemli göstergedir (Zelyut, 1998: 183), şeklindeki yaklaşım, cemevlerinin ve cemin hem Alevilerin kimlik oluşturmak için kurguladıkları “öteki” olan Sünnilerden ayrışmasına hem de Alevi varoluşunun kanıtı olarak kabul edilmesine neden olmaktadır.

Araştırmaya katılan Çorumlu Caferi imamı, cenazenin cemevinden kaldırılışıyla ilgili Alevilerin bir mesaj vermek istediklerini şu cümlelerle ileri sürüyor: “*Cenazenin cem evinde kaldırılması benzeri şeyler bir çeşit siyasi hedef ve maksat taşıyor. Biz her türlü ihtiyacımıza cevap veriyoruzun bir karşılığıdır*” (Çİ4).

#### **2.2.3.2.1.2. Kentleşme**

Kimlik merkezli bir Aleviliğin oluşmasına etki eden önemli bir husus kırsaldan kentte göçtür. Özellikle 1950 sonrası kente olan yoğun göç, kırsal bir özellik sergileyen Aleviliği, geleneğinden koparmıştır. Yukarıda değinildiği gibi kimlik merkezli Alevilik, kentli Aleviliktir, yani günümüz modern Aleviliğini yansıtmaktadır. Kentleşen Alevilik, modernist ya da seküler olarak bilinen Alevilik çeşididir (Şimşek, 2004; Soner ve Toktaş, 2011; Massicard, 2013: 53). Kentleşen Alevilikte, inanç merkezli Aleviliğin temel kurumları önemli ölçüde işlev kaybına uğramıştır. Geleneğin kendine yer bulduğu kırsalda farklı işlevlere sahip olan inanç ve ritüeller kentte kendine yer bulamamıştır.

Kent hayatına adapte olmaya çalışan Alevilerin zorunlu olarak kimlik Aleviliğine yönelmelerinin kaçınılmaz olduğu söylenebilir. Çünkü kentte inanç merkezli Aleviliğin yaşanacağı ortam kalmamıştır (Çamuroğlu, 1998: 94; Onat, 2009a: 42; AÇNR, 2010: 85; Yıldırım, 2012, Güleç, 2012: 5). İnanç merkezli Aleviliği ayakta tutan dede ocakları, musahiplik ve cem, kent hayatında kendine tam manasıyla yer bulamamıştır. İnanç esaslarına ve ibadete olan vurgudan uzaklaşıp sembollere ve mekana -özellikle cemevi- yapılan vurgu Aleviliğin dinsel-sosyal kurgusunu sarsmıştır. Aleviliğin merkezinde bulunan dede-talip ilişkisi, kentte cemevine ya da vakıf ve derneğe üyelik şekline dönüşmüştür.

Geleneksel ibadet ve ritüellerin kendini bulduğu, dede ve babaların hala önemli olduğu yer kırsaldır. Aleviliğin toplum merkezli olduğu düşünüldüğünde Aleviliğin kendini kırsalda bulduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle kırsalın Aleviliği için inanç merkezli Alevilik, kentin Aleviliği için ise kimlik merkezli Alevilik denebilir. Aleviliğin bireyselden daha çok toplumsala hitap etmesi daha doğrusu Alevi olmanın yolunun tek başına bireye kapalı olması, kentin bireyci yaklaşımları nedeniyle, Aleviliğin kentte geleneğinden uzaklaşmak zorunda kalmasına yol açmıştır. Öyle ki, Alevi toplumunun olmadığı yerde tek başına bireyin Aleviliği yaşaması mümkün değildir. Aleviliğin 16. yüzyıldan sonra kendi başına bırakıldığı halde uzun süre varlığını devam ettirmesi, onun toplumsallığına ve içe kapalılığına verilebilir.

1950 sonrası kentleşmek zorunda kalan Alevilik, şifahi kültürün kaynağı toplumsaldan uzaklaşınca yazılı metinlerin ortaya konulması gerekmiştir. Kent Aleviliğinin ilk

zamanlarında ortaya konulan eserlerin inanç merkezli bir Alevilik ortaya koydukları bilinmektedir.<sup>89</sup> Bu dönem ortaya konan Alevi eserleri, kentte kırsalın Aleviliği yani inanç Aleviliğini yansıtmaması nedeniyle “kentteki köy Aleviliği”, başka bir deyişle “gecekondu Aleviliği” diye isimlendirilmiştir (Yıldırım, 2012: 156). Kentin ilk zamanlarında Aleviliğin dinsel/inançsal özellikleri çokta kaybolmamış, belli bir süre kent hayatında kırsal Alevilik yaşanmaya çalışılmıştır.

Kentleşmenin ilk zamanlarında inanç vurgusu ön plana çıkarken, 1960 sonrası inançtan yoksun, Alevi varlığının siyasi mecrada kabulünün öncelendiği bir kimlik merkezli Alevilik ortaya çıkmıştır. Alevi toplumsal kimliğinin daha çok siyasi bir mecrada kendini bulduğu yeni hareket, Alevilerin geçmişte yaşamış oldukları Maraş, Sivas, Dersim, Çorum, Gazi Mahallesi olayları gündemde tutulmaya çalışılmaktadır. Alevilere karşı yapılan açılım politikaları gibi olumlu şeylerin olduğu yakın zamanda ortaya çıkan “Gezi olayları” (2013), Alevilerin yeni trajedileri ve siyasi ve kültürel açıdan var olmaları gerektiği gerçeğinin ortaya koyulmuş somut acıları gibi durmaktadır (Ceylan, 2015: 217).

Bu bağlamda geleneksel ve tarımsal cemaatlerden kentsel sanayi ve hizmetler sektörlerindeki modern ve akılcı örgütlenmelere doğru akan göçmenler bir yandan eski ilişkileri ve kimlikleri sürdürme, öte yandan yeni ilişkileri ve kimlikleri kurma ve dönüştürme pratiklerini gerçekleştirmeye çalışmışlardır (Aktaş, 2004: 3).

Alevîlerin bir bölümü, inanç alanında ve diğer alanlarda yaşadıkları kimlik bunalımına karşın, kentleşme-modernleşme sürecinde beliren yalnızlaşma/yabancılaştırma olgusunu ortadan kaldırmak için, *-manevî alanda ihtiyaç duyulan eksikliği gidermeye yönelik olarak-* geleneksel inanç motif ve değerleri sembolik de olsa yaşatmaya, geleneği yeniden inşa etmeye çalışmışlardır (Yüksel, 2005). Alevilerin bu maksatlı tanınma talepleri daha çok cemevi üzerinden gerçekleştiremeye çalışılmaktadır. Özellikle seksen sonrası cemevi, Aleviliğin bir sembolü haline gelmiştir. Cemevlerinin gündeme gelmesinin modernleşmenin getirdiği kentleşmenin bir sonucu olduğu bilinmelidir. Kırsalda cemin îfâ edilebilmesi için ayrı bir cemevine ihtiyaç yoktur. Herhangi bir evde

---

<sup>89</sup>İlk Alevi yazılı kaynak yazarları olan Sefer AYTEKİN, M. Tevfik OYTAŒ, Ziya ŒAKIR, Œinasi KOÇ’un eserlerine bakılabilir.

ya da bir meydanda (Cem meydanı) yapılması mümkündür (Massicard, 2013: 173).<sup>90</sup> Şehirlerde böyle bir imkânın olmaması, cemevini gereksinim haline getirmiş ve cemevi gündeme gelmiştir. Bu bağlamda modernleşme deneyimi, Aleviliğin temel kurumlarında aşınmaya ve işlev kaybına neden olmuş, Aleviler de geleneği ya da geleneğe benzer şeyleri yeniden inşa etme zorunluluğuyla karşı karşıya kalmışlardır (Ecevitöğlü, 2011: 141).

Son dönem yapılan cemevi vurgusun bir ihtiyaçtan daha çok Alevi varlığının sembolü olma niteliği kazandığı ifade edilebilir. Aleviliğin cemevi üzerinden yürütülmesi, bir kimlik sorunu olarak görülmektedir (Onat, 2009a: 40; Onat, 2009b: 30; Masicard, 2013: 223, 225). Cem evinin bir sembole dönüşmesi gibi yapılan ayin-i ceminde kırsalda yapılan cemden farklı olduğunu belirtmek gerekir. Şehirde yapılan cemde kırsalda yapılanınkinden farklı olarak birçok ritüel dışarıda bırakılmıştır. Özellikle köyde dedenin öncülüğünde bir ibadet olmanın yanında toplumsal ve hukuksal bir boyutta içeren cemevi ve cem ayini bu özelliklerinden uzaklaşmak durumunda kalmıştır (Massicard, 2013: 171). Modernleşmenin sonucunda teolojiden uzak oluşturulmuş kimlik merkezli Alevilikte yapılan ibadetler de, daha çok kimliğin öne çıkarılması adına simgelere dönüşme durumunda kalmıştır.

Kentleşmeyle birlikte ortaya çıkan en önemli mesele, cemevleri olarak gözükmemektedir. Kırsalda ibadetin icra edilmesi için özel bir mekâna ihtiyaç yokken kentleşme bunu zorunlu bir hale getirmiştir. Cemevleri şehirlerde bir ibadet etme mekânından daha çok Alevi kimliğinin sembolünü üstlenmiş durumdadır. Özellikle devletin ve Sünni geleneğin bu bakış açısıyla bakıyor oldukları birçok yaklaşımdan çıkarılmaktadır. İbadet etme maksadının dışına çıkıldığı söylenen cemevlerinin “mabedin toplum

---

<sup>90</sup>Alevilikte en önemli dini etkinlik, dede ya da pir olarak bilinen şeyhlerin rehberliğinde yapılan ve “ayini cem” adı verilen toplantılardır. Kırklar meydanı ya da tek başına Cem olarak da bilinen ve Aleviler için yoğun kominal önemi bulunan bir ritüeldir. Alevilerin temel ritüelleri olan ayin-i cem, Hz. Muhammed’in miraç hadisesi sırasında yaşanan “zaman olmayan bir zamana” ait olan Kırklar Meclisi’nin yeryüzündeki tekrarı ya da temsili olarak kabul edilir (Ecevitöğlü, 2011: 150). Ayin-i cemler, işlevlerine göre görgü cemi, sorgu cemi, koldan kopan erkânı gibi türlere ayrılır... Alevi inancına göre Kırklar Meclisini temsil eden ayin-i ceme ancak çağrılı olanlar katılabilmektedir. Ayrıca Alevi olmak, evli olmak, karı koca birlikte katılmak ve işlediği suçtan dolayı dede tarafından düşkün ilan edilmemiş olmak da gerekir (AÇNR, 2010: 161; Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü, 2013: 22; Subaşı, 2010).<sup>90</sup> Günümüzde şehirlerde yapılan cemler kırsalda yapılan cemin sıkıştırılmış halidir. Burada yapılan cemlerde bazı ritüeller dışarıda bırakılmıştır.

nezdinde ki kutsallığından yararlanarak siyasi taraftar toplamak için masum bir mekân elde etmek ve hatta bir çeşit illegal örgütler için merkez oluşturmak” amacıyla yapıldığı şeklindeki algı çoğunluktadır (Ateş, 2011: 362).

Özellikle olayların, Gazi Mahallesiindeki cenaze sonrası PKK bayrakları açılması nedeniyle ortaya çıktığı bilinir. Bu da bize cem evlerinin dini törenlerin dışında toplumsal ve kültürel başka işler içinde kullanıldığını göstermektedir. Eskiden beri varolagelen toplumsal ve kültürel fonksiyonlarından farklı bir mecraya kaydığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle bazı cem evlerinin cenaze yıkama ve töreni yapılacak yerlerin bulunmadığı bilinir. Buradaki amaç, PKK’nın cenaze üzerinden provokasyon yapmasını önlemektir.<sup>91</sup>

Kentleşmenin getirdiği bir sorun olarak dini ve hukuki statüsü tartışmalı olan cemevleri, özellikle Diyanet, Sünniler ve Alevilerin arasının daha da açılmasına neden olmuştur. Özellikle belediye imar planlarında ibadet yerleri olarak ayrılan arazilerin cemevi yapımı için verilmemesi, sorun teşkil etmektedir.

### **2.2.3.2.1.3. Sol Hareket**

Aleviliğin geleneğinden kopmasına, kimlik merkezli bir konuma dönüşmesine, neden olan önemli etkilerden bir tanesi de 1960 sonrası Türkiye’yi etkisine alan sol harekettir. O yıllarda tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’yi de etkisini altına alan sol hareket, özellikle geleneğinden kopmuş, kendine mecra arayan Aleviler tarafından rağbet görmüştür. Bu rağbet o kadarki Aleviliğin solculukla birlikte anılmasına kadar varmıştır. Hatta Alevi hareketi geleneğinin sol siyaset olduğu vurgulanmıştır (Çakır, 1998: 78; Şimşek, 2004: 128; Aktay, 2007: 66; Bulut, 2011: 45; Tuğrul, 2013: 724; Massicard, 2013: 60; Aydın, 2013: 392).

Katılımcı bir dedenin işaret ettiği üzere, “Alevilerin kendi içlerinde sağladıkları *oto kontrol sistemi*, 70’li yıllara kadar tam yürüdü, ama 70-80’lerde bütün dünyada esen *sol rüzgâr Anadolu’da da esti ve ne yazık ki Alevi gençliği daha farklı yakalandı.*

---

<sup>91</sup> Araştırmaya katılan dedelerden bir tanesi konuyla alakalı olarak “*cem evine gelen cenaze candır. Onun hangi milletten, hangi etnik kökenden ve meslekten olduğuna bakılmaz*” demiştir (Td6).



*Neden? biraz daha özgürdü daha demokrattı ve daha serbestti, dolayısıyla çok rahatlıkla o sol rüzgar daha etkiledi. Değişik etkiler getirdi. Feodal bağları kopardı ve bununla birlikte inanç bağları da koptu ve Alevilik kesintiye uğradı” (Vd2), kaynaklarından uzaklaştırılan, göçle toplumsallığından uzaklaşmak durumunda kalan Alevilik, geleneği takip eden Aleviliği yaşatmaya çalışan dede ya da bazı kişiler sayesinde 70'lere kadar geleneğini sürdürebilmiş ancak bundan sonra kendi köklerinden uzak yeni bir hale bürünmüştür.*

70'li yıllarda kırsaldan şehre göç etmek zorunda kalan Aleviler kendilerini sosyalist eğilimli partilerde ya da örgütlerde bulmuşlardır. Sosyalizmin din tepkisi üzerinden öncelikle kendi inançlarına saldırmışlar ve etkileyebildikleri insanlara da bunları aşılama çalışmışlardır. “Emek sömürücüsü” (Bozkurt, 2010: 114; Yıldırım, 2012; BİLGESAM Raporu: 2010: 9, Massicard, 2013: 61) olarak gördükleri dedelere biat etmemelerini ve onlara verilen hakkullahı vermemelerini söylemişlerdir. Bu manada birçok dedenin marjinal sol gruplar tarafından baskı altına alındığı hatta öldürüldüğü (T2), ifade edilmektedir.

Bu anlamda sol hareketin Aleviler üzerindeki etkisi, sadece Alevi gençleri geleneğinden koparmamış aynı zamanda Alevi inancının taşıyıcısı olan dini rehberlerinden de önlere kesilmesine neden olmuştur. Sol hareket, Alevi gençlerin kendi dini rehberleri olan delerini dövmekle, köyden kovmakla hatta öldürmekle övünmelerine neden olmuştur (Güleç, 2012: 4).

Aleviliğin Marksist gelenekle birlikte anılması sonucunda Alevi-Sünni çatışmasını sınıf çatışmasına indirgeyen bir sol gelenek mevcuttur. Bu yaklaşıma örnek olarak Kürdistan Aleviler Birliğinin Alevilik tanımını gösterebiliriz: “Alevilik, Ortadoğu, Mezopotamya ve Anadolu’da yaşayan halkların arasında İslamiyet’in gelişimi sürecinde oluşmuş ve yaygınlaşmış bir dini inançtır. En fazla da göçebe ve yarı-göçebe yoksul Kürt ve Türkmen halkları arasında yayılmıştır. İslamiyet’in egemen sağcı yorum ve evrimleşmesi demek olan Sünnilik, egemen feodal sınıfların ve devletlerin tercihi olurken, Alevilik bu egemen sınıf ve devletle çıkarları taban tabana zıt olan ve ona karşı savaşan ezilen halkların dini inancı olmuştur. *Aslında söz konusu olan sosyal bir sınıfsal*

*mücadeledir.* Ama bu mücadele dini bir form içinde gerçekleşmiş, farklı dinler ve inanışlar savaşı olarak şekillenip sürdürülmüştür. Egemen İslam olan Sünnilikle feodalleşen, merkezi devlet ve imparatorluklar kuran egemen sınıflara karşı Alevilik bir isyan, bir direniş, bir kurtuluş bayrağı olmuştur.” (Bilici, 1998: 61). Bunlara göre, Kürtlük-Türklük, Alevilik-Sünnilik, inanlar-inanmayanlar ayrımı yapan kapitalistler, milliyetçiler, dinciler ve Aleviciler asıl ayrımcılardır. Hâlbuki gerçek ayrışma, ezilenlerle “bölücü” egemenler arasındadır (Massicard, 2013: 156-157). Egemen olanın ya da ezilenin dinin, inancının, etnik kökenin solcular için bir önemi yoktur. Aslanan sınıf çatışması ve sınıf mücadelesidir.

Sol hareket çizgisinde oluşan durumda, Alevi kimliği ön planda değildir. Alevilerin eşitlikçi muhalif söylemi kendilerini solun içinde bulmalarına neden olmuştur. Sosyalizmin ulus, etnisite, cinsiyet, dil ayrımına gitmeden Sosyalist yoldaşlık kültürü içinde enternasyonalist bir yapı oluşturması nedeniyle sol hareket de bir başka kimliğin dillendirilmesi uygun görülmez. Sosyalizmin/solun alt kimliklerle ilgilenmiyor olması, son dönem Alevi kimliğini öne çıkarmış Alevilerde sola karşı bir mesafeli duruşu beraberinde getirmiştir. Sosyalizm içindeki kitlelerin kendi alt kimliklerine ve özgül taleplerine yönelmeleri, sosyalizmle alt kimliklerin arasını açmıştır. Son dönem ortaya çıkan kimlik hareketlerindeki canlanma, sosyalizmin çöküşüyle de ilgilidir dense abartı olmayacaktır.

Doğu bloğunun yıkılması ve solculuğun darbe alması, tüm diğer dinamiklerde olduğu gibi kısmen Alevilerin de soldan uzaklaşmasına neden olmuştur. Büyük bir hayal kırıklığı yaşayan Aleviler, kendi Alevi kimliklerine yönelmişler ancak bu geleneksel bir Alevilik yerine modern koşullara uygun bir Alevilik olmuştur. Bu bağlamda Aleviler üzerinde solculuğun bıraktığı en önemli mirasın inanç vurgusunun azalması olduğu söylenebilir. Anadolu Alevileri, her ne kadar sol gelenekte istediğini bulamasa da Aleviliğin siyasi mecrada kendini bulduğu yer, ya tamamen sol ya da sol demokrat partiler olmuştur.

Yukarıda değinildiği gibi, kentin ilk zamanlarında hala inanç merkezli vurgulanan Alevilik, sol hareketin etkisinden sonra din karşıtlığı üzerine konumlanmıştır denebilir.

Aleviliğin soldan uzaklaşma nedeni olarak sosyalizmin kendi içinde çelişkileri de gösterilmektedir. Aleviliği yanına çekmeye çalışan sosyalizmin kendine çeki düzen vermesinin Aleviliği kazanmasında etkili olabilme ihtimali ileri sürülebilir (Aydın, 2013). Bütün bu Alevi-Sol ara açıklığına rağmen, siyasi ve kültürel anlamda kimlik merkezli bir oluşum sergileyen Alevilerin Türkiye’de sağa kaymaktansa sola kayma ihtimallerinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Solun her dönem Alevilerin yanında olduğu ifadesi, bunun gerekçesi olarak gösterilebilir.

Bütün bunların sonucunda Aleviliğin ifade edildiği kavramlar artık geleneğinden kopmuş durumdadır. Günümüzde, Alevilik adına kullanılan kavramların: “Getto, gettolaşma, periferi, diaspora, mazlumluk ve müntekimlik” şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir (Yalçınkaya, 2004: 77).

#### **2.2.3.2.1.4. Siyasal İslam’ın Yükselişi**

Alevi uyanışının bir nedeni olarak kabul edilen Sünni dindarlaşma cereyanının tam karşısına odaklanmış bir Alevi kimliğinden söz etmek mümkündür.<sup>92</sup> Sünni bloktaki dindarlaşma hareketi, Alevilerin çoğunluğunda huzursuzluğa neden olmuştur (Çamuroğlu, 1998: 94; Shankland, 2010: 22). Aleviler bunu bir tehdit algısı olarak almış ve karşı bir kenetlenme oluşturmuşlardır denebilir. Ancak, Sünni gelenekteki yaklaşımın tersine Aleviler seküler karakterde ortaya çıkmıştır. Alevi uyanışı olmuş ancak geleneğin inşası yerine mistik özden arındırılmış kimlik merkezli ideolojik bir yapılanma ortaya çıkmıştır. Araştırmacılar bunun nedenlerinin Aleviliğin teolojisinde aranması gerektiğini vurgulamışlardır. Kitâbî kültürden uzak oluşturulmuş olması, kendine ait kaynakların güncellenmemesi gibi nedenlerle zaten sekülerliğe yakın olan Aleviliğin, modern kimlik merkezli bir yaklaşımın etrafında kenetlenmesi, normal karşılanmıştır.

Alevi hareketinin öncüleri, kendi gruplarını sürekli bir asimilasyon korkusuyla Sünni tehdit algısını canlı tutmaya çalışmaktadırlar. Enerjisini Sünni çoğunluğun en temel

---

<sup>92</sup>Alevilerin ve Aleviliğin çatışma alanın Sünnilik olduğu vurgulansa da Çalıştayların da böyle bakıyor olmasına karşı çıkılmış, Alevilerin ve Aleviliğin asıl sorununun Sünnilerle değil devletle olduğu vurgulanmıştır. Bkz. Ecevitoğlu ve Yalçınkaya, (2013: 84).

haklarını gasp ettiği argümanından alan Alevi hareketi, temel amacını “bu haksız düzenin sona erdirilmesi ve Alevilerin de eşit yurttaş olarak toplumdaki hak ettikleri yere” kavuşması olarak belirlemiştir (Yıldırım, 2012: 144). Alevi hareketinin genel amacını “dinsel, hukuksal, sosyokültürel ve siyasi düzlemlerde hem devlet hem de Sünni vatandaşlar tarafından meşru kabul edilen bir Alevi kimliğinin tanınmasının sağlanması” şeklinde açıklayabiliriz. Ancak, bu tanınma meselesi daha çok siyaset üzerinden bir kimlik meselesine dönüşmüş durumdadır.

Bu maksatla, ortaya çıkan yeni Alevi hareketinin kendisini düşünsel ve inançsal bakımdan Sünni karşıtlığı üzerinden konumlandırmakta olduğu ve motivasyonunu “asimilasyon korkusu” üzerinden aldığı söylenebilir. Özellikle Alevi politik hareketin Sünni İslamcılığın yükselişine bir tepki olarak geliştiği açıktır (Çakır, 1998: 75; Şimşek, 2007: 127; Vorhoff, 2010: 49, Massicard, 2013: 76; Aydın, 2013: 283).<sup>93</sup> Avrupada yaşanan Alevi tanınma taleplerinin de Sünni grupların tanınmasıyla birlikte ortaya çıktığı bilinir. 1998 yılında Berlin İslam Federasyonunun (Islamische Föderation Berlin) dini cemaat statüsü kazanması üzerine Anadolu Alevileri Kültür Merkezi (AAKM), bağlı olduğu Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu (AABF)’den farklı olarak Alevilerin de dini cemaat statüsünü kazanmaları gerektiği ileri sürmüştür. Daha sonra AABF, AAKM’nin bu teklifine aracılık ederek mahkeme kararının sadece Sünnileri kapsadığını ve haksızlık olduğunu savunur ve Berlin Senatosuna başvurur. Bunun üzerine IFB (Islamische Föderation Berlin)’nin 20 yıl beklediği karar, AABF için 2000 yılında kabul edilir. Bu karar neticesinde Aleviler Alman hükümeti tarafından resmen kabul edilmiş olur (Massicrad, 2013: 330).

Son dönem ortaya çıkan Alevi kimliği, tanımlanmasındaki toplumsal boyutu, genellikle ezilmişlik ve baskı altında yaşamak biçiminde dile getirilmektedir (Subaşı, 2010; Bulut, 2011: 49). İnanç ve uygulamalarından ötürü Sünni yöneticiler elinde “toplu acı çekme miti” ile yaşayan Aleviler, mevcut iddiaların da pekiştirilmesini bu yolla sağlamaktadır. Tarihi açıdan özellikle Yavuz Selim-Şah İsmail olaylarında yaşananlar neticesinde ötekileştirilen Alevilik, acı ve korkuyla anılır olmuştur. Modern dönemde, özellikle

---

<sup>93</sup>Aslında Alevilerin Sünni karşıtlığının yeni bir durum olduğunu söylemek güçtür. Çünkü Çaldıran savaşıyla birlikte Osmanlı devletine karşı çıktıkları gibi onun temsil ettiği düşünülen kitâbî/Sünni İslam’a da husumet duymaya başladıkları söylenebilir.

90’larda ortaya çıkan Gazi, Çorum ve Sivas Madımak olayları sonucunda da Alevilerin kendilerini tanımlaması tekrardan acı ve trajedi üzerinden oluşturulmaya başlanmıştır.<sup>94</sup> Cumhuriyet döneminde yaşanan trajediler, Aleviler tarafından Osmanlının yaptığı varsayılan katliamların bir devamı şeklinde nitelendirilmiştir.

12 Eylül öncesi farklı şekillerde Milli Nizam Partisi (MNP), Milli Selamet Partisi (MSP)<sup>95</sup> ortaya çıkan siyasal İslam’ın asıl güçlenişi 12 Eylül sonrasına denk gelmektedir. Bu dönem Türk-İslam sentezinin yoğunluk kazandığı dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. 12 Eylül sonrası iktidara gelen Turgut Özal başkanlığındaki Anavatan partisi, daha sonra Refah partisinin ve sağ partilerin iktidar olmasının ya da iktidar ortağı olmasının Alevileri örgütlediği söylenebilir. Alevi örgütlenmesindeki en kırılgan nokta, 2 Temmuz 1993 yılında Refah Parti (RP)’li bir belediyenin olduğu Sivas’ta yaşanan Madımak olaylarıdır. Hem Türkiye’de hem yurt dışında Alevi örgütlenmelerinde yaşanan patlama, bu olay sonrasında gerçekleşmiştir (Zengin Arslan, 2015: 150). “Radikal dinci” bir belediyenin sınırları içinde Alevilerin yakılmış olması, Alevilerde bir karşı tepkinin oluşmasını geciktirmemiştir. Çalışmaya katılan birçok Alevi, bu tezi destekler nitelikte açıklamada bulunmuştur (H1, Td6, Td8).

#### **2.2.3.2.1.5. Kürt Ulusal Hareketi**

Kimlik merkezli Aleviliğe etki eden diğer bir etken ise, Kürt sorunu olarak ifade edilebilir. Alevilerin önemli bir bölümünün Kürt olmasının bunda etkili olduğu söylenebilir (Çamuroğlu, 1998: 94).<sup>96</sup> PKK’nın Alevileri kazanmak için yaptığı birçok olayı da buna dâhil etmek gerekmektedir. Özellikle Sivas olaylarından sonra PKK’nın Erzincan Başbağlar köyünü basıp insanları katletmesi (5 Temmuz 1993) ve “Sivas

---

<sup>94</sup>Cumhuriyet döneminde Aleviler tarafından kabul edilen Alevilere karşı yapılmış zulümler: “6 Mart 1921 - 20 Haziran 1921 Koçgiri Soykırımı, 4 Mayıs 1937/1938 Dersim Soykırımı, 1937 Alişer ve Zariife Ana (Dersim), 15/17 Kasım 1937 Pir Seyit Rıza (Elazığ... Buğday Pazarı Meydanı), 6 Ağustos 1938 Zine Gediği Katliamı (Dersim, Erzincan arası... 95 kişi kurşuna dizilir), 2 Haziran 1966 Ortaca (Muğla) Saldırısı, 1968 Hekimhan (Malatya) Saldırısı, 11 Haziran 1967 Maraş/Elbistan Saldırısı (Mahsuni Şerif Konseri Sonrasında), 1 Mart 1971 Hatay/Kırıkhan Saldırısı, 18 Nisan 1978 Malatya Katliamı, 4 Eylül 1978 Sivas Katliamı, 19/24 Aralık 1978 Maraş Katliamı, 3-4 Temmuz 1980 Çorum Katliamı, 12 Eylül 1980 Kenan Everen Askeri Faşizminin katliamı 2Temmuz 1993 Madımak/Sivas Katliamı, 12 Mart 1995 Gazi/İstanbul Katliamı, 14/15 Mart 1995 Ümraniye/İstanbul Katliamı” (Bülbül, 2013).

<sup>95</sup> Necmettin Erbakan’ın öncülük ettiği siyasal hareketlerdir.

<sup>96</sup>Kürt ulusal hareketinin tarihsel seyri için bkz. Sasuni, (1992).

katliamının intikamını aldık” sloganıyla bunu Dersim, Sivas, Erzincan, Malatya, Adıyaman ve Elazığ gibi Alevi nüfusun yoğun olduğu yerlerde propaganda aracı olarak kullanması neticesinde Kürt Alevilerin örgüte sempati duydukları ifade edilebilir.<sup>97</sup>

Hem PKK'nın hem Kürt siyasi hareketin temsilcileri olan partilerin, Sünni Kürtler arasında aktif oldukları bilinen bir gerçektir.<sup>98</sup> Alevi olanlar ulusal Kürt hareketine uzun yıllar mesafeli durmuşlardır (Wakamatsu, 2013: 947). 1920 ve 38 isyanlarında Sünniler Alevilerin yanında yer almamış, Şeyh Said ayaklanmasında da Aleviler devletin yanında silahlanmışlardır (Şey Said ayaklanmasının dini bir yanının olmasının bunda etkili olduğu söylenebilir). Bu nedenlerden dolayı araları açık olan Alevi ve Sünni Kürt kesimin son dönemlerde aralarının düzelmiş olduğu ifade edilebilir. Yapılan görüşmelerde, Kürt ulusal hareketinin devlete karşı yürütmüş olduğu mücadele nedeniyle önceden beri devletle çokta barışık olmayan Alevi ve Sünni Kürtlerin birleştiği görülmüştür (V2, V3, Td6).

Kurulduğu andan itibaren dinle olan mesafesini her fırsatta dillendiren, bu nedenle de Sünni Kürtlerden yeteri kadar destek bulamayan Kürt ulusal hareketi, dine ve devlete olan mesafesinden dolayı Aleviler tarafından sempatiyle karşılanmaktadır. Devlet yöneticilerinin Kürt ulusal hareketinin ayrılıkçı yaklaşımlarına karşılık İslam ortak paydasına vurgu yapmasının, hem Kürt hareketinin İslam'la arasını açtığı hem de bu nedenle Alevilerin Kürt hareketine sempati duyduğu söylenebilir.

Kürt hareketi siyasi kanadının son dönem yapılan seçimlerde, Alevilerden aldığı oylar, bu birleşmenin birer göstergesi sayılabilir. Ancak, ilk çıktığı zamanlarda dine karşı olduğunu ifade eden PKK daha sonra dinin insanlar üzerinde etkinliğini fark etmiş ve Sünniliğe yakınlaşma adına göstermelikte olsa politikalar izlemiştir.<sup>99</sup> Son dönem ulusal

---

<sup>97</sup>1994 sonrasında PKK Alevileri yanına çekmeye çalışır. Kürtlüğün Alevilikle birlikte kullanılması Türk Alevileri rahatsız etse de Kürt hareketinin iç ve batı bölgelerde destek bulması, Aleviler üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılır.

<sup>98</sup>Kürt hareketinin omurgasının genellikle ortodoks Müslümanlar tarafından oluşturulduğu ve Şeyh Said'in öncülük ettiği söylenebilir (Bruinessen, 2013: 17).

<sup>99</sup>Kürt hareketi içerisinde hangi grup olursa olsun “Kürtler arasında bir etki sahibi olmak için İslam'la uzlaşması gerekir” (Bruinessen, 2013: 16) ifadesi, Kürt ulusal hareketinin de İslam'la arasını düzelmeye çalışmasının açıklaması olabilir.

Kürt hareketinin Sünnilikle yakınlaşması Alevileri rahatsız etmiş ve Aleviler Kürt hareketinden bağımsız yeni oluşumlar içine girmişlerdir.<sup>100</sup>

Tuncelili bir dedenin “*Abdullah Öcalan’ın vermiş olduğu bin yıllık İslam kardeşliği vurgusu bizi daha da çok korkuttu. Türk-Kürt İslam kardeşliğine baktığınızda Aleviliğin katliama uğradığı zamanlar, o kardeşlik zamanlarıdır. Kürt ulusal hareketinin olması, bizim için iyi; bunlar barışırsa vay bizim halimize*” (Td8), ifadelerinden bazı Alevilerin Türk-Kürt İslam kaynaşmasından rahatsız oldukları görülmüştür. Bununla birlikte Kürt ulusal hareketinin öncülüğünü yapanların Sünni kesimden olması, Kürt ulusal hareketinin hedefe ulaşması halinde Kürt olsalar dahi Alevilerin korku içinde olduklarını göstermektedir (V6). Kürt ulusal hareketinin Alevi Kürtlerle Sünni Kürtleri birleştirdiğine dair başka bir katılımcı, “*Kürt hareketi, Alevi Kürtleri Sünni Kürtlerle birleştirdi. Eskiden sıkıntılar vardı ama hareket başladıktan sonra Alevi Kürtlerle Sünni Kürtlerin arası düzeldi. Bunlar şuan çok barışık bir şekilde yaşıyorlar. Eskiden birbirlerini köylerine gitmezlerdi ama şuan bunlar değişti*” (V5), demiştir.

Kürt ulusal hareketinin Alevilere açılma durumu, sadece Kürt Alevilerle sınırlı kalmamaktadır. Zaten devletle tarihsel süreçte araları iyi olmayan Türkmen Aleviler de Kürt hareketinin yanına çekilmek istenmektedir. Abdullah Öcalan’ın 1999 da, “amaç, savaşı Türkiyelileştirmek ve dağlık bölgede yaşayan yoksul Türkmen Alevileri örgütleyip bu hareketin içine sokmaktır” (Massicard, 2013: 134), şeklindeki beyanı, bu yöndeki çalışmaların çok da yeni olmadığını göstermektedir. Kürt-Alevi birlikteliği için, Kürt ulusal hareketi için savaştan bir kişi “*Kürt-Alevi bir sentezdir*” demiştir (Türkdoğan, 2006: 42).

Türk Sünnilerle ve Sünni olduğu kabul edilen devletle Kürt Sünni grupların bütünleşme hedefinden korkulsa da hala devam eden süreç ve somut olarak olmasa da verilen bazı ayrıcalıkların Kürt Alevileri memnun ettiği, Tuncelili başka bir Alevi dede tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: “*Kürt sorunu ulusal mücadeledeki sorunlar çözüm bulursa devletin birçok alanda kırmızıçizgilerinin değişeceği ve Alevilerin bundan kazançlı çıkacağına inanıyorum. Çözüm ve barış sürecinin sonuna kadar devam etmesini*

---

<sup>100</sup>Her ne kadar Aleviler tarafından üstlenilmese de TİKKO ve DHKP-C’nin böyle bir oluşum içerisinde olduğu ifade edilebilir.

*istiyoruz. Şuan rahatız”* (Td6). Türk Aleviler için de buna benzer şeyler söylemek mümkündür. Türklüğün Alevi ve Sünni bütünleşmesine büyük ölçüde katkı sağlayabileceğini söyleyen Türk Aleviler de vardır (H3, H5).

#### **2.2.3.2.2. Etkilerin Sonucunda Oluşan Son Durum**

Aleviliğin din eksenli inanç şekli olması nedeniyle Alevilik, kendi teolojisiyle tekrardan buluşacak gibi durmaktadır. İleriki zamanlarda başka bir alternatifin olmayacağı tahmin edilmektedir. Ancak, şuan ki durumda özellikle kimlik merkezli olanlar yeniden örgütlenmeye, farklı siyasi kesimleri kontrol altına almayı, “öteki”ne yani Sünni olanlara ve devlete karşı durmayı, bölgesel ve etnik grupların birlik ve beraberliğini sağlamakla meşgul durumdadır. Bir Alevi teolojisinin oluşması gerektiği vurgulandıktan sonra yeni hareketin Alevi politik hareketi, felsefeden ve teolojiden öncelediği vurgulanabilir (Vorhoff, 2010. 54). Alevicilik meselesinde yurt dışında yaşanan olayların etkisi çok büyüktür. Almanya’nın Aleviliği dini cemaat statüsünde kabul etmesi ve İslam’ın özgün bir versiyonu olarak kabul etmesi neticesinde Avrupa, Aleviliği kendi teolojisine dönmek ve özellikle Avrupa’ya kendini bu şekilde tanıtmak zorunda kalmıştır. Avrupa’da yaşanan tecrübeleri yakından takip eden Türkiye Alevileri için de bu yönde bir gelişme olduğu söylenebilir.

Yeni Alevi hareketinde, Alevi olmak için dedeye tabi olmak, musahip tutmak ya da görgü cemine katılmak gerekli değildir. Bir derneğe-vakfa ya da cemevine üyelik bireyin Alevi olması için yeterlidir. Tabii öncelikli olarak bir Alevi anne-babadan doğmuş olmak gereklidir. Son dönem Alevi olmanın ölçütleri değişikliğe uğramıştır. Yeni hareketin savunduğu siyasi tutumları benimsemek, Sünni geleneğin yasak kıldıklarını yapmak (alkol almak, namaz kılmamak gibi) Alevi kimliğinin yeni ölçütleri haline almış durumdadır. Yeni hareket içerisinde olanlar için, bir insan inanç Aleviliğinin olmazsa olmazı olan ritüelleri yapmasa da Alevi olabilirken, onlar için namaz kılan bir insanın Alevi olması tartışmalıdır (Yıldırım, 2012: 147). Aleviliğin Sünnilik olmama durumu üzerinden tanımlanmasına örnek olarak Tuncelili bir katılımcının Alevilik tanımı verilebilir: *“Namaza gitmeyen, ramazan orucu tutmayan, camiye gitmeyen, kadın erkek yaşam tarzının Sünni toplumdan farklı olduğu seküler hayat tarzının laiklik olmadan da kendi doğallığında olduğu, kendi içerisinde kadınlı*



*erkekli ibadet edebilen ve orta doğuda sayılı haklardan biri olan, ibadetlerini müzikle icra eden, kendi içerisinde özellikle 1960'lara kadar pir talip mürşid ilişkisini yürüten bir toplum olarak görüyorum. Kısaca, **Sünnilerin yaptığııı yapmayan** ama Aleviliğın kendine özgü kuralları olan, 12 imam orucunu tutan ya da matem orucu, Hızır orucu tutan, ziyaret kültürü gelişmiş olan ve onlara kurban kesen, ibadet etmek için kendine mekân aramayan bir toplumdur” (T4).*

Kimlik merkezli Anadolu Aleviliğine etki eden unsurlar (modernleşme, kentleşme, sol hareket, siyasal İslam'ın yükselişı ve Kürt ulusal hareketi) sonucunda oluşan fikirlerinin, geniş Alevi tabanı tarafından aynen paylaşıldığı söylenemese de, şuan için Türkiye'de Aleviliğe dair söylenecek sözü olan ve Alevi denince öncelenen grubun bunlar olduğunu ifade etmek gerekir. Aktay, bu kesimlerin yeni medya yayın organlarını da kullanarak Aleviler üzerinde hegomonik bir iktidar alanı oluşturmakta olduklarını ve seslerinin daha fazla çıktığını ifade etmektedir (Aktay, 2007: 70). 2009 yılında başlayıp yedi kez toplanılan Alevi çalıştaylarının nihai bir sonuca varamama nedeni olarak, hükümetin muhatap almak istediğı inanç merkezli Alevilik yerine kimlik merkezli Alevi taleplerinin öne çıkması gösterilebilir.

Bugün Alevileri temsil iddiasıyla konuşanların önemli bir kısmının Aleviliğı, yaşayan bir gelenekten devralmamış olması, oluşan yeni Alevilik çeşidinin en önemli sorunu olarak ifade edilebilir. Bu grupların farklı neden ve saiklerle, yeni bir Alevilik icat ediyor oldukları ve bütün Alevilik adına konuşmaya çalıştıkları ileri sürülmektedir (Aktay, 2007: 73).

Aleviliğı, inanç merkezli Alevilikten kendilerince kurtarmak isteyen yeni Alevilik çeşidi, onların Aleviliğın yeni bir kimlik kazanma yolundaki engeller olarak görüyorken kendileri de radikal bir biçimde Aleviliğe geleneğıyle hiçbir ilgisi olmayan yeni bir kimlik kazandırmaya, Aleviliğı yeni bir mecraya sürüklemeye çalışmaktadırlar (Aktay, 2007: 70). Kimlik merkezli bir Alevi hareketi, tarih dışı ve bağlam dışı bir Alevilik sunmaktadır (Massicard, 2013: 275).

Alevi uyanışı olarak kabul edilen hareket, aslında siyasi bir kimlik hareketi olarak kabul edilebilir (AÇNR, 2010: 44). Bu uyanış, ideolojilerin sonu ile soğuk savaş sürecinin bitmesi ve Türkiye’de 1950’li yıllardan sonra yaşanan sosyo-politik gelişmeler, özellikle 1970’lerde yaşanan göç ve kentleşme, 12 Eylül askeri darbesi ve sonrasında yaşananlar, Kürtçülük hareketi, Alevilik ile ilişkili Sünni ve Alevi yayınların hızla artması, sosyalist bloğun en güçlü temsilcisi Sovyetler birliğinin çöküşü, nihayet 1990’larda gelişen etnik ve etno-dinsel kimliklerin şekillenmesi ve son olarak “Alevi açılımı” bu gelişmeyi etkileyen etmenlerin bir sonucu olarak okunabilir (Taştan, 2012: 2).

Bu merkezli Aleviliğin eksenini siyasi ve kültürel kimlik arayışının oluşturduğu görülmektedir. Daha doğrusu kentte inşa edilmek istenen Alevilik yaşam tarzı ve siyasi duruş gibi konular üzerine yoğunlaşmaktadır. Kimlik merkezli Alevilikte inanca dair konular merkezi bir öneme sahip değildir. “Onun esas heyecan duyduğu konular Madımak katliamının anılması, Alevi köylerine cami yaptırılması, Diyanet İşleri Başkanlığı ve din derslerinin kaldırılması, cemevlerinin statüsü gibi konulardır” (Yıldırım, 2012: 143,151). İnanç Aleviliğinin ortak bir Alevi belleği çerçevesinde dillendirilen Kerbela<sup>101</sup> kültü, Hz. Ali cenkleri ve muhtelif evliya menkıbelerinin kimlik Aleviliğinde çok yeri yoktur. Varsa bile oluşturulan kerbela kültü Hz. Hüseyin’e yapılan zulmün sembolik ezilmişlik mitiyle alakalıdır.<sup>102</sup> Onlar daha çok Kemalist geçmiş ve yakın tarihin mağduriyetlerini ön plana çıkarırlar (Yıldırım, 2012). Bunların neticesinde “mazlumiyet söylemi” üzerinden inşa edilmeye çalışılan bir Alevilik ortaya çıkmaktadır (Yalçınkaya, 2004: 77). Aleviler arasında bu noktalarda bile tam bir konsensüs sağlandığı söylenemez. İnanç-kimlik, geleneksel-modern, kır-kent Aleviliği ayırımına gidildiği gibi bu başlıkların altında da tam bir homojenlikten bahsetmek zorlaşmış durumdadır. Bu durumun nedeni olarak kendi içine kapanıp Sünni gruplarla görüşmeyen Alevilerin kendilerinden olanlarla da görüşmemiş olması gösterilebilir. Yani farklı yaşam pratiklerinin farklı Alevilikler ortaya çıkarması olarak yorumlanabilir.

İnanç merkezli Aleviliğin inanç kaynaklarının Aleviliğe dair bir özgünlük kazandırdığı gibi Sünnilikle de ortak noktalara vurgu yaptığı bir gerçektir. Bu da kendi kimliğini

---

<sup>101</sup>Geleneksel Aleviliğin de kerbela anlayışı Şiiilerinkinden farklılık arz eder. Şiiiler için kerbela yaşanmış bitmişken Aleviler onlara dair yapılan her zulmü kerbelaya bağlamaktadırlar.

<sup>102</sup> Konuyla alakalı detaylı bilgi için bkz. Aydın, (2013: 203).

Sünni karşıtlığı üzerine konumlandırılan kimlik merkezli Aleviliğin işine gelmeyen türden şeylerdir. O nedenle inanç kaynaklarına vurgu yapmak bu grupların işine gelmemektedir. Kimlik merkezli yaklaşımın tamamen inanca ve ritüellere karşı çıktığını söylemek de doğru değildir. Ancak, onların inancın kimliğin belirlenmesinde ana unsur olmasına karşı çıktıkları muhakkaktır. Cemevi meselesinde olduğu gibi, eğer bir dini sembol ve simge Alevi varlığını gösterir nitelikteyse onun savunuculuğunu yapmanın hiçbir sakıncası yoktur.

### **2.2.3.2.3. Kimlik Merkezli Alevilikte Örgütlenme**

Kimlik merkezli Alevilik hareketi, örgütlü bir yapılanmaya sahiptir ve son dönem Alevi örgütlenmelerinin özü itibariyle siyasi örgütlenmeler olduğu bilinmektedir (Onat, 2009a: 42). Modernleşmenin getirdiği şehirleşme sonucunda Aleviler de yaşanan sorunları aşma adına örgütlenmekte ve bu örgütlenmeler sayesinde kendi içlerindeki krizleri aşmaya çalışmaktadır. Kentlerde kurulan cemevleri, dernek ve vakıflar örgütlenmenin görünen yüzleridir. Bu dernek ve vakıflar aracılığıyla dede-talip ilişkisinin yeniden kurulmaya, dede ve zakirlerin eğitime çalışılması, Alevi çocukların eğitimi gibi birçok konu bu kuruluşlar aracılığıyla yapılmaya çalışılmaktadır.

Aleviliğin bir kimlik hareketi olarak ortaya çıkması, Cumhuriyet tarihinde 1960 sonrasında denk gelmektedir. 1960 darbesi, yer altında kalmış birçok konunun tartışılmasına zemin hazırlamış ve Alevilik meselesi kamusal alanda ilk kez tartışma konusu olmuştur. 1963'te Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel bazı Alevi ileri gelenlerinden Diyanette bir "Mezhepler Bürosu" kurmalarını istemiş, buna karşılık Sünni bloktan çok sert tepki alınmış ve Alevilerin ayrı bir mezhep olmadığı dillendirilmiştir. Bu olayın sonucunda bir grup Alevi öğrenci, bir bildiri yayınlamış ve bilinen o ki ilk kez Alevi kavramı açıkça burada kullanılmıştır (Massicard, 2013: 55). Kentlerdeki ilk Alevi derneklerinin de bu bağlamda kurulduğu bilinir. Hacıbektaş Turizm ve Tanıtma Derneği, 1963'de Ankara'da halka açık ilk cem ayinini düzenlemiştir. Bu olaydan sonra bu festival her yıl düzenlenecek bir hale getirilmiştir (Massicard, 2013: 55).

Siyasallaştığı ifade edilen Aleviliğin, siyasi mecrada örgütlendiği yerler çok partili döneme geçişte Demokrat Parti (DP) iken 60 sonrası kendi partileri olmuştur (Aydın,

2013: 270-273). Örgütlenme ve siyasallaşma adına Alevilerin ortaya koydukları en belirgin yaklaşım, 1966 kurulan Türkiye Birlik Partisi (TBP)'dir. Kendi içinde bile bir birlik sağlayamayan parti, 1977 ki seçimlerde hiçbir milletvekili çıkaramamış ve partinin tabanı Cumhuriyet Halk Partisi (CHP)'ne kaymıştır.<sup>103</sup> Birçok konuda birlik olamayan Aleviler, burada da aynı şekilde hareket etmişlerdir.

1970 sonrası örgütlenmeler sağda olduğu kadar sol cemahta da bir hayli fazladır ve Aleviler kendilerini -marjinalleşmenin getirdiği bir netice olabilir- sol kanadın içinde bulmuşlardır. Bu marjinalleşme muhtemelen Alevilerin örgütlenmelerinde de etkili olmuştur (Türkdoğan, 2006: 42). Bu iki taraflı örgütlenme bir kutuplaşmaya sağ-sol ayrımına daha sonra da Alevi-Sünni çatışmasına dönüşmüş, 80 darbesinin nedeni olarak sayılmıştır.

1980 darbesiyle örgütlenme adına da bir kırılma yaşanmış ancak 1983 Anap'lı dönemde derneklerin tekrardan kurulmasına izin verilmiştir. İlk Alevi dernekleri 1989'da kurulmuştur. Ancak, Alevi örgütlenmenin patlaması 1993 Sivas, 1995 Gazi mahallesi olayları sonrasına denk gelmiştir (Saraç, 2011: 19; Güleç, 2012: 6; Massicard, 2013: 85-86).<sup>104</sup> Bu tür olaylar Alevilerde bir öfkeye ardından kitlesel örgütlenmelere dönüşmüştür. Üzüm, bu örgütlenme faaliyetlerinin doğu bloğunun yıkılması ve sosyalizm ümitlerinin devre dışı kalmasından sonra Alevi aydınların kendi kültürel kimliklerine dönmeleriyle arttığını ileri sürmektedir (Üzüm, 2008: 79). Bu örgütsel bazdaki artış “güneşin altındaki yerini isteyen” bir kimlik hareketi olarak ortaya çıkmıştır.

Türkiye’de Alevi örgütlenmesine neden olan birçok etmen sayılabilir. Siyasal, toplumsal ve ekonomik açıdan kenara itilmişlik, diğer yandan da kimliğe dayalı bir kitle seferberliğinin olduğu aşıkardır (Massicard, 2013: 88). Türkiye’deki Alevici hareketin

---

<sup>103</sup>1980 darbesinden sonra, Hacıbektaş Turizm ve Tanıtma Derneği kapatılmış, TBP feshedilmiştir.

<sup>104</sup>Pir Sultan Abdal Derneği, 1993 Temmuz ayında Sivas’taki toplantıya Aziz Nesin’i çağırmıştır. Salman Rüşdi’nin “Şeytan Ayetleri” kitabını tercüme edeceğini ifade eden Nesin’e halkın bir tepkisinin olduğu bilinmektedir. Aziz Nesin tepkisi üzerinden başlayan olay, Nesin’in bulunduğu otelin yakılmasıyla ve 37 kişinin ölmesiyle sonuçlanmıştır. Bu olay öncesinde bir kaçtane şehirde dernekleşen Pir Sultan Abdal Derneği kısa zamanda ilgi odağı olmuş ve şubelerinin sayısı 35, üye sayısı 30.000’e yükselmiştir. Örgütlenmedeki artış sadece Türkiye değil Avrupa’da da aynı hızla artmıştır. Sivas olaylarının Avrupa Alevi örgütlenmeleri artırdığına dair haberler için bkz. Cumhuriyet gazetesi, (24 agustos 1994).

bir ölçüde Almanya'ya göçün etkisiyle daha doğrusu Almanya'ya göç etmiş Aleviler aracılığıyla geliştiği söylenebilir. 1989 yılında Almanya'da düzenlenen Alevi kültür haftasına dışarıdan olan katılımlarla birlikte binlerce kişi katılmıştır. Bu olayın pek çok kişiyi Alevici hareketin içine çektiğine inanılır (Massicard, 2013: 76-77).<sup>105</sup>

Tekke ve zaviyelerin 1925'te kapatılması, Alevilerin geleneksel şekilde oluşturmuş oldukları örgüt yapılarını dağıtmıştır. Kentleşmeyle birlikte geleneksel ocak ve dedelik kurumlarının önemini kaybetmesi ve birde tekke ve zaviyelerin kapatılması Alevileri farklı örgütlenme yoluna götürmüştür (Onat, 2009a: 42; Beşe, 2013: 20). Aleviler arasındaki farklılaşma, şehirleşmeyle birlikte örgütlenen Alevilerin örgütsel bazda da ayrılmasıyla sonuçlanmıştır. Homojen olmayan Anadolu Alevilikleri, homojen olmayan farklı vakıf ve dernekler tarafından temsil edilmek durumunda kalmıştır. Cem Vakfı, Pir Sultan Abdal Derneği, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, Hacı Bektaş Veli Kültür ve Tanıtma Dernekleri, Alevi Bektaş Federasyonu gibi vakıf ve dernekler bunların başlıcalarıdır. Alevi örgütlenmelerini, vakıflar ve dernekler diye ayırmak mümkündür.<sup>106</sup>

1991 de kurulan Hacı Bektaş Veli Kültür ve Tanıtma Derneği ve aynı yıl kurulan Hacı Bektaş Veli Kültür Vakfı, Alevi örgütlenmelerine öncülük etmişlerdir. Bu dernek ve vakıflar daha çok kültürel ve folklorik alanda faaliyet göstermiş, Aleviliği, Anadolu Türk geleneği içine yerleştirilmişlerdir (Massicard, 2013: 90).<sup>107</sup> Pir Sultan Abdal Derneği (Kur. 1990), Ankara merkezli olup diğer örgütler gibi dini ibadet ve ritüellere fazla vurgu yapmayan, bunun yerine siyasal etkinliklerde boy gösteren bir özelliğe sahiptir. Bu örgütlenme, sol bir tutum sergilerken, aynı zamanda Kürt sorununa da duyarlıdır. Diğer bir örgütlenme türü, Ehl-i Beyt Vakfıdır. Merkezi İstanbul'da bulunan bu vakıf, Fermani Altun tarafından kurulmuştur. Bu vakfa göre, Kur'an Alevi inancının

---

<sup>105</sup>Alevi örgütlenmeleri Almanya'da da yaygın bir görünüm sergilemektedir. Birçok vakıf ve dernek bulunsada Almanya'da Alevi örgütlenmeleri dört federasyon altında temsil edilmektedirler: 1. Almanya Alevi Birlikler Federasyonu (AABF), 2. Cem Avrupa Alevi Cemaati (CAAC), 3. Avrupa Ehl-i Beyt Alevi Federasyonu (ABAF), 4. Eski adıyla Kürdistan Alevi Federasyonu, yeni adıyla Demokratik Alevi Federasyonu (FEK/FEDA).

<sup>106</sup>Alevi örgütlenmelerini vakıf, dernek ve dergah bağlamında ayrılmış detaylı bir çalışma için bkz. Üzüm, (1997: 29-65).

<sup>107</sup>Massicard, aynı kitabın başka bir bölümünde Hacı Bektaş Veli derneğinin Aleviliğin bir ulusa bağlanamayacağını, Aleviliğin tüm Anadolu kültürlerinin bir sentezi olduğunu savunduklarını iddia eder. Bkz. Massicard, (2013: 114).

temelidir ve Sünnilerle ilişkileri düşmanlık üzerine kurulmuş değildir. Bu vakıf, diğer örgütlenmelerden farklı olarak semah ve saz dersleri verilmeyen ve cem tutulmayan bir yerdir. Diğer dini önemli örgütlenme ise CEM Vakfıdır. Başkanlığını ve kuruculuğunu İzzettin Doğan yapmaktadır. Alevi dedelerin devletin desteğini aldığı bilinir. Aleviliği bir muhalefet hareketi olarak kabul etmez. İslam'ın Arap kültüründen kurtarılıp Türkleştirilmiş biçimi olarak sunulan bir Aleviliği savunurlar. Bu bağlamda Alevici örgütlenmelerin -vakıf ve dernek ayırımına gitmeden- üç ana ekseninde toplandığı söylenebilir. 1. Gelenekselciler (Hacı Bektaş Veli örgütleri), 2. Siyasi bir duruş sergileyenler (Pir Sultan Abdal Derneği), 3. Daha dini bir duruşu benimseyenler (Ehl-i Beyt Vakfı ve CEM Vakfı) (Massicard, 2013: 89-93).

Özellikle Cem Vakfı ve taraftarları Aleviliği İslam dini (Allah inancı, Hz. Muhammed ve Ehl-i Beyt sevgisi) çerçevesinde tanımlama eğilimindedir ve Diyanet'te Alevilerinde temsil edilmesi yönünde çalışmalarda bulunmaktadır. Ancak, Pir sultan Abdal Derneği, Pir Sultan Abdal Kültür ve Eğitim Vakfı gibi birkaç dernek ve vakıf da Aleviliği İslam'ın dışında kendi başına bir yaşam biçimi olarak tanımlamaktadırlar (Soner ve Koktaş, 2011: 424; Beşe, 2013: 21). Bunlarla birlikte İstanbul merkezli Dünya Ehl-i Beyt Vakfı da üçüncü bir ayırım olarak Aleviliği İslam'ın özü olarak tanımlar ve Şii yanlısı bir tavır sergiler. Özellikle kimlik merkezli oluşturulan Alevi vakıf, dernek ve yardımlaşma kuruluşları geleneksel çevrede olmayan yani inanç merkezli olmayan birlikteliğin yeni bir şeklinin temsili olmaktadır.

Aleviliğe köken bulma açısından Cem Vakfı Aleviliğin Türklüğe özgü bir inanç şekli olduğu savunurken (Massicard, 2013: 170), Kürdistan Alevileri Federasyonu tam tersine Aleviliğin Kürtlerin dini olduğunu savunmaktadır. Ancak, dernek ve vakıfların da her yerde aynı çizgiyi takip etiklerini söylemek güçtür (Üzüm, 1997: 42). Gazi mahallesindeki Hacı Bektaş Veli Kültürünü Tanıtma Derneği Kur'an kursu açan tek Alevi derneğidir. Bütün Alevi dernekleri açısından böyle bir şey söz konusu olmadığı gibi, bu derneğe ait farklı bölge ve iller içinde aynı şey söz konusu değildir. Dernekleşme ve vakıflaşma açısından tek çatı oluşturamayan Alevilik, üst çatı oluşturduğunu ifade eden dernek ve vakıflar arasında da farklılaşma mevcuttur. Alevicilik örgütlenmeleri içerisinde bulunan kişilerin ve grupların özellikleri, örgütlerin

de vizyonunu belirliyor denebilir. Göçle gelmiş hemşerici olanlar, eski sendikacılar, eski solcular, marjinal gençlik, dini ve kültürel açıdan arayış içinde olanlar, dernek ve vakıfçılığı sıçrama tahtası olarak görenler vs.<sup>108</sup>

Bilici, örgütlenmeler bazında Aleviliği dört ana başlık altında toplanabileceğini ifade eder. Birincisi, “materyalist” Alevilik ki bu bizimde ifade ettiğimiz inanç merkezli Aleviliğin dışında oluşturulmak istenen, Öz’ünde “Aleviliğin İslam dışı olduğu” şeklinde ifade ettiği gruptur. Bu grup, Marksist geleneği içinde barındıran, Kürt sorununu kucaklayan, tarihte daha çok başkaldırmış kimliğiyle öne çıkmış olan Pir Sultan Abdal’ı önder olarak edinmiş, Aleviliği bir “özgürlük teolojisi” olarak almış olanlardır. Bu gruplar Türkiye’de Pir Sultan Abdal Dernekleri, *Pir Sultan Abdal* ve *Kervan*<sup>109</sup> Dergileri, Almanya’da Kürdistan Aleviler Birliği ve onun yayın organı *Zülfikar* dergisi tarafından temsil edilmektedirler (Massicard, 2013: 134). Bu gruplar için Kur’an çok fazla bir şey ifade etmez. Onlara göre, Kur’an Ömer, Osman ve özellikle Muaviye tarafından organize edilmiş bir metindir. İkincisi, İslam tasavvufu içerisinde heterodoks olarak kendini ifade eden gruptur. Bu grup daha çok Hacı Bektaşî Veli dernekleri ve dergâhları, Semah Vakfı ve *Nefes* dergisi etrafından toplanan kişilerden oluşmaktadır. Üçüncüsü, gelenekçi ve teolojik bakımdan kendini İslam’ın içinde sayan hatta kendini gerçek İslam olarak kabul eden gruptur. Bu grup daha çok Türk Alevi cemaatlerin sempati duyduğu ve Cem Vakfı ve *Cem* dergisi etrafında örgütlenmişlerdir. Bu gruplar devletle diyalogu reddetmemekte, diyanetten Alevilerinde pay almasını talep etmektedir (Vorhoff, 2010: 55; Massicard, 2013: 356). Dördüncüsü ise, İran tarafından finanse edildiği, önderlerinin ya da hocalarının İran’da yetiştirilip Türkiye’ye gönderildiği iddia edilen (Massicard, 2013: 139)<sup>110</sup>, Çorum’da Ehl-i Beyt cami ve İstanbul’da Zeynebiye cami etrafında şekillenen “Şii renkli” bir Alevilik

---

<sup>108</sup> Alevi örgütlerinin, Aleviliği nerede görmek istiyorlarsa ona göre bir tarihsel ve kültürel özü de arayıp buldukları, kendi istedikleri şekilde bir Alevilik oluşturdukları söylenebilir. Herkesin kendine göre bir Alevilik anlayışı var ve bunlar kendi Aleviliklerinin en doğrusu olduğunu savunmaktadır.

Katılımcı bir dede, Alevi vakıf ve dernekleri olan Alevi örgütlenmelerinin kendi amaçlarına hizmet ettiklerini şu cümlelerle ifade etmiştir: “*Derneklerle ideolojinin emrine girmiştir. Aleviliği kendi istediği yöne çekmiştir. Alevilik tektir. Şuan Alevilik pir sultan derneğine göre farklı, cem vakfına göre ayrı, Alevi Bektaşî federasyonu, yani sayılamayacak kadar dernek vakıf ve dernek var ve hepsi farklı bir Alevilik vardır ve benim ki doğrudur der*” (Vd2).

<sup>109</sup> Sol bir fraksiyon gösteren bu derginin 1992 öncesindeki adı *Kavgam*’dır.

<sup>110</sup> Çalışma esnasında Çorumda bulunan her iki cami imamı da camii cemaati de her hangi bir para alma durumunun söz konusu olmadığını ifade etmişlerdir. Ancak, imamların İran’dan gönderildiğine dair bir bilgiye ulaşılamasa da her iki imamın da İran’da eğitim aldıkları görülmüştür.

şeklidir. *On dört Masum* ve *Aşure* dergileri,<sup>111</sup> bu grupların yayın organlarıdır (Bilici, 1998: 61-65).<sup>112</sup> Alevi örgütleri birçok yayın organına sahip olmakla birlikte, ellerinde ne ulusal yazılı bir basın organı ne de bütün Alevileri temsil eden bir televizyon kanalları vardır.<sup>113</sup>

Şii renkli Aleviliğin fikirleri, Kızılbaş Aleviliği ve Bektaşî Aleviliği ayrımı üzerine temellenmiştir ve Bektaşî Aleviliğinin Osmanlı devleti tarafından kullanıldığını iddia etmektedir. Bektaşîliğin on iki imam yolunun yayılmasının önlenmesi, Anadolu'nun denetim altında tutulması gibi nedenlerle kurulduğu ve geliştirildiği ifade edilmektedir. Onlara göre, Alevilik ve Bektaşîlik birbirine zıt iki akımdır. Özellikle inanç merkezli Alevilik için merkezi öneme sahip dedelik kurumu için bu gruplar Alevileri yüzyıllardır fikrî ve ekonomik yönden sömürenler olarak görmekteirler. Cem ayinleri onlar için bir ibadet değil, eğlencedir ve İslam'la hiçbir alakası yoktur (Bilici, 1998: 65). Günümüzde Şii renkli Aleviliğin hızlı bir şekilde yayıldığı görülmektedir. Yakın zamana kadar sadece Çorum Ehli Beyt Camii ve İstanbul Zeynebiye Camii çevresinde faaliyet yürüten Şii renkli Alevilik, bugün Çorum, İstanbul, Ankara, Kayseri, Malatya ve daha birçok şehirde faaliyetlerini yürütmektedir.

Alevi örgütlenmeleri, sola kayma noktasında da ayrışırlar. Dini ve kültürel içeriğe önem veren grupların aşırı sol örgütlerle bir bağları olmadığı ve kendilerince bu örgütlerin Alevi gençleri aldattıkları ifade edilirken, kimlik merkezli hareket eden örgütler, aşırı solla iyi bir ilişki içindedirler. Aynı zamanda şiddete yönelme noktasının da Kürt Alevilerin Kürt ulusal hareketi ve silahlı gücü olan PKK ile iyi ilişkiler içinde olduğu bir gerçektir. Türk olan Alevilerinse TİKKO ve DKKP-C ile dirsek teması içinde oldukları belirtilir (Türkdoğan, 2006: 12). Bu tür illegal ve marjinal gruplara kayma nedeni olarak Alevicilik hareketinin artık Alevileri tatmin etmemesi gösterilebilir.

---

<sup>111</sup>Bu dergiler daha önce SHP den milletvekili olan Cemal Şahin'in oğlu avukat Teoman Şahin tarafından çıkartılmaktadır. Çorum merkezli olan *On dört Masum* ve *Aşure* dergisi aynı anda çıkmamaktadır. Daha önce adı *Aşure* olan derginin ismi sonra *On dört Masum* şeklinde değişmiştir.

<sup>112</sup>Şii renkli Aleviliğin şuan için sadece Çorum ve İstanbul'dan ibaret olmadığı, Ankara, Malatya, Kayseri, Uşak vs. birçok şehirde yayıldığı görülmektedir.

<sup>113</sup>Aslında oluşturulmak istenen yayın ve basım organlarını pazar oluşturmadan uzak değildir. Ancak örgütlerin bu anlamda sıkıntı çektikleri söylenebilir. Dernek ve vakıfların Türkiye şubelerinden birçoğu ya kapanmış ya da çok aktif bir durumda değildir. Buna benzer bir şekilde Alevicilik adına çıkarılan birçok derginin ya yayın hayatına son verilmiş ya da yayın aralığı uzatılmak durumunda kalmıştır.



Dernek ve vakıfların kamusallaşma çabaları ve legal olmayan durumlara karışmama düşünceleri -anma törenlerine katıl, sokakta yürüyüş yap ve bunlar sana hiçbir şey kazandırmaz şeklindeki yaklaşımlar- Alevilerin örgütlenmelerden uzaklaşmasına nedeni olarak gösterilebilir.

Kimlik merkezli Alevi örgütleri, Aleviliği bir “öğreti”, “felsefi sistem” veya “yaşam biçimi” olarak tanımlayan, genel olarak eğitimli, kentli ve gelir düzeyi ortanın üzerinde olan insanlar tarafından temsil edilmektedir.

## BÖLÜM 3. BULGULAR VE TARTIŞMA

### 3.1. Araştırma Katılımcılarının Demografik Özellikleri

Araştırmaya katılanların çoğunluğu erkeklerden oluşmaktadır. Her ne kadar Alevilik de kadın önemliyse de birçok nedenden dolayı- özellikle araştırmacının erkek olması ve kadınların görüşmeye sıcak bakmaması nedeniyle olabilir- araştırmaya çok az kadın katılımcı dâhil olmuştur. Katılımcıların yaşları otuz ve üzeridir. Katılımcılardan eğitim durumu, ilkokul mezunu olanlar olduğu gibi, yüksek lisans yapmış olanlar da vardır. Katılımcıların meslekleri farklılık arz etmektedir. Meslekler, işçi, esnaf, öğretmen, öğretim görevlisi, mühendis ve memur gibi geniş bir yelpazeye sahiptir. Katılımcılar arasında çoğunluk şehir merkezlerinde ikamet etmektedir. Ancak, köyde ikamet eden katılımcılar da vardır.

Araştırmanın örneklem grubu içerisinde Alevi dini liderler yani dedeler olduğu gibi, kendisinin Alevi olduğunu ifade edip Alevilikle ilgisi olmadığını söyleyenler de vardır. Son dönem Alevilik adına çok ciddi tartışmaların önemli bir kısmını nesebi olarak Alevi olan ama yaşama adına Alevilikle ilgisi olmayanların Alevi olup olmadığı oluşturmaktadır. Bu nedenle katılımcılara kendilerini Alevi olarak görüp görmedikleri de sorulan sorular arasındadır. Katılımcılar bu soruya karşılık Alevi olmanın zorluğundan bahsetmişlerdir. Katılımcıların çoğunluğu bunun ağır bir yük olduğunu ileri sürerek Alevi anne babadan doğmanın Alevi olmak için yeterli olmadığını, Aleviliğin ayrı bir yük getirdiğini ifade etmişlerdir (V1, V3, T2, Td6). Katılımcılar, bu durumun zorluğunu ifade etmek için “Bizim yolumuz kıldan ince kılıçtan keskindir” demektedirler.

Çalışmanın dikkat çekici yönlerinden biri olan Alevi farklılaşmasında alanyazından ve gözlemlerimizden vardığımız sonuç, Anadolu Aleviliğinde son dönem üç ayrım dikkat çekmektedir. Bunlar: Kızılbaş Aleviliği, Bektaşî Aleviliği ve son dönem yaygınlaşmış olan-kendi ifadeleriyle-Ehl-i Beyt (Caferî) Aleviliğidir. Bizde asıl sorularımıza geçmeden önce demografik bilgiler içerisinde katılımcılara hangi Alevilik türü içinde olduklarına dair sorular yönelttik. Saha araştırmasının en başında bu ayrıma dikkat edilmiş ve ona göre evren seçilmiştir.

### 3.2. Kızılbaş- Bektaşî-Ehl-i Beyt (Caferî) Ayrımı

Anadolu Aleviliği kavramı, Türk-Kürt ayrımına gitmeden (Nusayriler dışında) Anadolu üzerinde yaşayan bütün Alevileri karşılamaktadır (Bozkurt, 2000: 173; Aksoy, 2004: 4; AÇNR, 2010: 44; Aydın, 2013: 186). Türkiye’de geleneksel tecrübeyi devam ettiren, özünde aynı olan Alevilik; Kızılbaşlık ve Bektaşilik olmak üzere iki ana kola ayrılmaktadır (Kılıç, 2009: 9; Kaya, 2013: 132-133). Üçüncü bir ayrım olarak da son dönem yaygınlaşan -kendi söylemleriyle- Ehl-i Beyt Alevileri ya da Caferileri saymak mümkündür.

Kızılbaşlık için Erdebil Tekkesi’nin devamı demek mümkünken, Bektaşiliğin Balım Sultan tarafından kurulmuş bir tarikat olduğu söylenebilir. Başka bir deyişle Bektaşilik, ana prensip ve ritüelleriyle sufi bir tarikat özelliği sergilerken, Aleviliğin, Ali soyundan gelen ve Ali yanlılığını ifade eden bir kimlik olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Bektaşiler Türk unsurunu içerirken, buna karşın Kızılbaşlıkta, Zazaların geçmiş kültür ve inançlarının ağırlıkta olduğu söylenebilir (Kaya, 2013: 101). Çalışmaya dâhil olan yerlerden Tunceli ve Varto Alevileri, kendilerini Kızılbaş olarak tanımlarken, Hacı Bektaş’taki örneklem grup kendilerini Bektaşî, Çorumlular ise Ehl-i Beyt Alevisi, Caferî, Kızılbaş ve Şii olarak tanımlamaktadırlar. Her üç tanımlama da Anadolu Aleviliği içerisinde sayılmaktadır. Ancak, Çorum’da gördüğümüz Aleviler (Caferiler), kendilerinin Alevi olduklarını ifade etseler de Anadolu Alevilerinin benimsedikleri birçok ibadet ve ritüelden hiçbirini benimsememektedirler.

Tuncelili katılımcıların, kendilerini Kürt-Zaza olarak tanımlamaktan özenle kaçındıkları görülmüştür. Kürt-Kızılbaş olduklarına dair etno-dini yaklaşıma karşın, Tuncelili katılımcıların, kendilerini Zazaca “Ma Kırmancı” olarak ifade etmeyi yeğledikleri görülmüştür. “Ma Kırmancı” tabiri, hem Zazalığı hem de Aleviliği kapsamaktadır. Ancak, onlar Zaza olduklarını da kabul etmezler. Özetle, “Ma Kırmancı”ye tabiri, etno-dini bir kullanım içermektedir.

Tunceliler, Zazaların kullandıkları dillere “Dımlı” derler. Kendi kullandıkları dilleri ise Kırdâşki’dir. Onlara göre, Zaza olduğunu ve Zazaca konuştuğunu ifade edenler Sünni Zazalardır (T1, T3). “Bizdeki Kırmancıye teriminin Kürtlükle alakası yoktur. Büyüklerim Kırmancıye tarifini yaparken, Alevi inancının çatısı altında olanların tanımı anlamında kullanırlardı. Aynı zaman da Kürtleri de ‘Khur’ diye tanımlarlardı. Khur tanımı günümüzde ima edildiği gibi alçaltıcı değil, gayet sevecen ve düzgün bir tanım ve özgün bir adlandırma idi.” (T2). Araştırmaya katılan Tuncelili katılımcıların etnik köken söylemlerine de çok iyi bakmadıkları görülmüştür. Bir dedenin, “Etnik köken olarak kendimizi ifade etmiyoruz. Aleviliğin gereği buna izin vermiyor. Alevilik Âdemin varoluşundan var olarak geldiğine göre. Etnik yapımız, insan-ı kâmil’dir. Alevilik içinde etnik yapı tartışmasına girerseniz altına dinamit koyarsınız” (Td6), şeklindeki ifadelerinden anlaşılacağı üzere, etnik köken ifadesine iyi bakmayan Alevilerin kendilerini farklı bir şekilde tanımlama yoluna gitmiş olmaları kuvvetle muhtemeldir.

Yine Tuncelili katılımcılardan bazılarının: “Bu bölge<sup>114</sup> Alevilerini, Kızılbaş Alevi olarak tanımlarsanız, evet Kızılbaş’ım. Öte yandan, Alevi terimi de yenidir. Yani 200 yıldan daha eski değildir bu terim. Eski adı ile Işık, İqrar, Raa Heqi (Hakkın yolu) Raa Ma (Ma’nın yolu-bizim yolumuz) gibi tanımlamalar vardı” (T2), Re hakçıyım. Pirlerimiz “biz hakkın sadece kuluyuz. Biz kendimiz hakkın kuluyuz” derlerdi. Yolumuz hakkın yoludur (Td6), ifadeleri, Tuncelili Aleviler için öne çıkan Kürt-Kızılbaş kavramları kadar, etno-dini kimliklerin çok ötesinde başka bir kavram olan “Re-Hak”ın da tanımlayıcı olduğunu göstermektedir. Tuncelilerin kimlik vurgusunda “Re-Hak”<sup>115</sup> (Hakkın yolu) kavramı, hem etnik kökenin hem de dinin önüne geçmiş gibi durmaktadır.<sup>116</sup>

Bir başka katılımcının daha da ileri giderek “RE-Hak Allahın yoludur. İnsanlık yoludur. Ya oli derler, ‘Oli’ Allah’tır biz de, yaradandır. İsimler vardır, Olira. Bizim Ali dediğimiz, bir takiyyedir” (T7), şeklindeki yaklaşımı, eski tanrıları “Oli” olan grupların,

<sup>114</sup>Bölge olarak ifade edilen Dersim bölgesidir. Dersim bölgesi, Tunceli, Sivas, Erzincan ve Elazığ’ın bazı bölümlerini kapsar.

<sup>115</sup> Bu kavramla alakalı ayrıntılı bilgi için bkz. Aksoy, (2006); Deniz, (2014).

<sup>116</sup> İran Azeri Alevilerinin kendilerini *Ehl-i Hakk* olarak tanımladıkları bilinmektedir. Onların saygıyla andıkları Şah İsmail’in amacı, *Mezheb-i Hakk*’ı (Hak mezhebi, gerçek dini) yaymaktı. Tunceli ve İran Alevilerinin bu noktalarda benzerlik içerdikleri söylenebilir.

Müslümanlar içinde yaşayabilme adına, Aleviler ve Sünniler için önemli olan Ali kültürüne dönüşmüş olabilir. Bu yaklaşımın diğer katılımcıların tanrı anlayışıyla kıyaslandığında marjinal olduğu görülecektir. Ancak, özellikle Tunceli Alevilerinin tehcirden önce Kürtlere asimile olan (Bruinessen, 2013: 27) ve tehcirden kurtulmak amaçlı Müslüman Alevi olduklarını ifade eden Ermeniler olduklarına dair bir tezin olması (Halaçoğlu, 2007: 1), bu türden ifadelerin doğru olma ihtimallerini de beraberinde getirmektedir.

Tunceli'nin bir devamı niteliğinde olduğu ileri sürülen Varto için Tuncelililerinkine benzer bir ayrışmanın söz konusu olmadığı görülmüştür. Varto Alevileri genel olarak kendilerinin Kızılbaş ve Zaza olduklarını ifade etmelerine rağmen (V1, V2, V4, V5), Varto için ileri sürülen önemli tezlerden bir tanesi, M. Şerif Fırat'ın ortaya attığı ve birçok araştırmacı tarafından taraftar bulan Varto Alevilerinin Türk-Türkmen olduklarıdır (Fırat, 2013: 33, 90, 263).<sup>117</sup> Çalışmaya katılan Vartolu katılımcılardan bazılarının: *“Dedelerimiz Türkmen olduklarını söylerlerdi. Alevi ne Türk'tür ne Kürt'tür, Türk'e yakın Kürt'e uzaktır bence. Ama Kürt bir bölgede bulunduğumuz için dilimiz Kürtleşmiş olabilir. Ben kendi kökenimizin Kürt olduğunu düşünmüyorum”* (V3), *“Dedelerim Türk Alevi'si olduğumuzu söylüyor ama ben Kürt Alevi'si olduğumuzu düşünüyorum”* (V7), ifadeleri, Varto Alevilerinin Türk oldukları yönündeki tezi destekler niteliktedir.<sup>118</sup>

Alevilerin etnik kökenlerine dair birçok tez bulunmaktadır. Cumhuriyetin yaklaşımı, Aleviliğin Türk-İslam sentezinin bir neticesi olduğunu yönünde ağır basmaktadır.<sup>119</sup> Aleviliğe Türk-İslam sentezi bağlamında iki yaklaşım mevcuttur. İslam'ı önceleyenler ve Türklüğü önceleyenler (Çem, 2011: 221). İslam'ı önceleyenlere göre Alevilik, Türklüğe özgü bir biçim olarak kabul edilir ve Türklerin toplu şekilde İslamlaştığı X.

---

<sup>117</sup>Lolan aşiretinin Türk-Türkmen olduğuna dair ayrıntılı bilgi için bkz. Kocadağ, (2003).

<sup>118</sup>Vartolu Alevilerde “Biz de Kürtlere kız verilmez” diye eskilere dayalı bir söz olduğu bilinmektedir.

<sup>119</sup>Köprülü, Baha Said Beyden, Ömer Lütfi Köprülü'den, İrene Melikoff her ikisinden, Ahmet Yaşar Ocak İrene Melikoff öncelikli diğerlerinden Alevi Bektâşi kültüründe özellikle Şamanist eski Türk kültürünün yoğunlukta olduğunu savunurlar. Türkdoğan da Alevilikte Türk yoğunluğunu kabul eder ve kendinden öncekileri destekler. Mehmet Eröz ve Orhan Türkdoğan Türk-İslam sentezinin bir sonucu olarak görürler. Alevi olan Bedri Noyan ve Cemal Şener, Reha Çamuroğlu Aleviliği İslam'ın içinde sayan öncüler sayılabilir. Nejat Birdoğan, İsmet Zeki Eyüboğlu ve Erdoğan Aydın Aleviliğin İslamiyet'le ilişkilendirilmesine sıcak bakmazlar ve birçok konuda Aleviliğin İslamiyet'le ilişkili yönlerini baskıya karşı bir takiiye şeklinde açıklarlar.

yüzyılla başlatılır. Türklüğü önceleyenlere göre ise Türklük öncesi Şamanist geleneğin devamı niteliğinde olan bir inanç şeklidir Alevilik. Eski inanç ve ritüellerini tamamen ya da kısmen terk edemeyen Türklerin bu inançlar ile İslam'ın bir sentezinin sonucudur Alevilik. Bu maksatla Alevilik İslam öncesinde de vardır (Massicard, 2013: 110-111). Aleviliğin İslam'dan önce olduğuna dair inanış sadece bunlara özgü bir şey değildir. Kürt kökenli birçok Alevi, Aleviliğin Türk-İslam sentezi neticesinde oluşmadığını ancak, Aleviliğin İslam'dan çok önce var olan bir inanç şekli olduğunu savunurlar (T3, T7). Bazıları Aleviliğin, İslam'dan önce var olan Kürt dinlerinin Zerdüştlüğün ve Mazdeizm uzantısı olarak bakarken, bazıları bunların da öncesine uzandığını savunurlar (Tuncelili katılımcılar genelde böyle düşünüyor). Türkler tarafından Şaman geleneğinin neticesi olarak gösterilen içki, dans ve ateş kültürünü, Kürtler, Ezidi etkilerine bağlamaktadırlar.

Aleviliğin Türklük olduğunu savunanlara göre, bütün Aleviler Türk'tür, Kürt olanlarda asimile olarak Kürtleşmiş olanlardır. Zaten Türk oldukları ibadet dillerinin Türkçe olmasından anlaşılmaktadır. Bu tez daha çok bir Türkolog olan Melikoff tarafından savunulmuş ve destek bulmuştur (Melikoff, 2010a: 24). Kürt Alevilere göre ise Alevilik, Kürtlerin dinidir ve Türkçe konuşan Aleviler dinlerini Kürtlerden almışlardır. Türk ve Kürt olduklarına dair tezler çok kez ifade edildiği halde, Tunceli ve civarındaki bazı Alevilerin tehcirden kurtulmak isteyip Aleviliği seçen Ermeniler olduklarına dair bir tezin olduğu da malumdur. Vartolu Lolan aşiretine mensup bir katılımcının "*Soyumuzun Ermeni olduğu söyleniyor.*" (V6), şeklindeki ifadesi ve dedesinin boynunda haçla gezdiği yönündeki beyanları bu anlamda ilgi çekicidir.

Türkiye'de tartışıldığı şekliyle Aleviliğe etnik bir temel bulma tartışmaları, karşı iki taraf (Türk-Kürt) arasında yoğunluktadır. Ancak, yetmiş iki millete bir gözle bakmayı kendine şiar edinmiş olması nedeniyle Alevilik, bir milletin ya da bir etnisitenin sınırları içine sığdırılamayacaktır (Aydın, 2013: 182). Aydın'a göre, Alevilik, "etnik kimlikler üstü ve onlardan farklı katkılarla şekillenmiş bir inanç kimliğidir" (Aydın, 2013: 202). Aleviliğin geniş bir coğrafyaya dağılımı ve birçok millettten insanın Alevi olması buna kanıt olarak gösterilmektedir (Aydın, 2013: 162-164). Araştırmaya katılan birçok Alevinin etnik köken meselesine mesafeli yaklaştıkları görülmüştür (Çi4, H1, Vd2, Td6,

Td8). Buna neden olarak hem Türklerin hem de Kürtlerin etnik milliyetçilik temelli Aleviliği kullanmak istedikleri gösterilmektedir. Tarihsel süreçte farklı milletlerin Alevi olması söz konusu olabilir ancak, son dönem Bektaşiliği saymaksak Aleviliğin anne babadan gelme bir nesebe dönüşmüş olması nedeniyle de Alevi olmayan bir anne babadan doğan bireyin Alevi olma yolu kapanmıştır.

Çorum Ehli Beyt'çileri kendileri adına kullanılan Kızılbaş, Caferi, Şii, Ehl-i Beyt ifadelerini olumlu karşılarken, Bektaşî ifadesinin ise kullanılmasını istememektedirler. Bunun nedenini de Bektaşîliğin Alevilik olmadığı şeklinde ifade etmektedirler (Ç2, Çi5). Ancak, araştırmaya katılan Çorum Caferi'si (Ehl-i Beyt) olmayan bir Alevi, Kızılbaş-Bektaşî Aleviliği ayrımının farkında değildir.<sup>120</sup> Kendisine ister Kızılbaş ister Bektaşî denmesinde herhangi bir sakınca olmadığını ifade etmiştir (Çk1). Çorum Caferileri, Çorumlu olup Sünni geleneğe göre namaz kılıp oruç tutan insanların Alevi olmadığını, Sünnileştiğini ifade ederken, diğer saz çalıp semah dönen Alevilerinde yaptıklarının ibadet olmadığını ileri sürmektedirler. Özellikle Bektaşî ismine Bektaşîlere karşı iyi gözle bakılmamaktadır. Onların olma nedenini Osmanlı'nın Bektaşîliği kurarak Aleviliği kötülemek olduğunu ifade etmektedirler.<sup>121</sup>

Hacı Bektaş ilçesi için, Kızılbaş ve Bektaşî ayrımının çok keskin olduğu ancak, bir o kadar da az olduğu söylenebilir. Hacı Bektaş ilçesinde, Hacı Bektaşî Velinin evlendiğini ve ondan çocuğu olduğunu kabul edenler ve kendilerinin onun soyundan geldiğine inan Ocakzadeler yani Dedeganlar olduklarını iddia edenler varken, öbür yanda Hacı Bektaşî Velinin evlenmediğini (Mücerred) kabul eden Babaganlar bulunmaktadır. Bu durum yeni bir şey değildir; Hasluck'un çalışmasında bunu görmek mümkündür (Hasluck, 2012: 25). Bunların birbirlerine iyi gözle bakmadıkları, aralarında bir sürtüşmenin

---

<sup>120</sup>Çorum Ehl-i Beyt'çileri, Fermani Altun'un başkanlığını yaptığı Dünya Ehli Beyt vakfıyla bir ilişkilerinin olmadığını ifade etmişlerdir.

<sup>121</sup>Çorum'da Alevilerin yoğunlukta oldukları bölge Milönü mahallesidir Caferilerin camilerinin olduğu yerde burasıdır. Çorumda iki tane camileri vardır. Birisi Ehli Beyt Camii diğeri ise İmam Ali Mescididir. Ehli Beyt Camii uzun bir geçmişe sahipken İmam Ali Mescidi 1997 tarihli bir mesciddir. Çorum Caferilerinin geçmişleri çok eski değildir. 1980 sonrası ortaya çıkmış bir olgu olduğunu söylemek gerekir. Çorum Alevilerinin 12 Eylül sonrası Sünnilere bir tepki olarak Şiileştikleri iddia edilmektedir. Çorumluların Şiileşmelerini 1979 İran'da yapılan devrime bağlayanlar da vardır. Devrimin başarıya ulaşmasıyla birlikte Şii grupların Türkiye Alevisi olan vatandaşlarla ilgilendikleri belirtilmektedir (Üzüm, 1997: 57). Türkdoğanın araştırmasına katılan Caferi bir Alevi avukat, "Alevilikten gerçek Aleviliğe katılmış bulunuyorum" diyerek Aleviliğe bakışın özetini sunmuştur (Türkdoğan, 2006: 299).

olduğu gözlenmiştir. Aralarındaki problemin asıl kaynağı, dergâh üzerinde kimin söz sahibi olacağı, kimin asıl “Postnişin” olacağıdır. Kızılbaş ya da Bektaşî mi olduklarına dair bir ayrıma gitmedikleri, kendilerini hem Kızılbaş hem de Bektaşî şeklinde ifade ettikleri görülmüştür.<sup>122</sup>

### 3.3. Kültürel Çeşitlilik-Kültür

Kültür, bir toplumun birçok yönünü ifade eden bir kavramdır. Genel bir ifadeyle kültür, geçmişten gelen bütün maddi ve manevi değerlerin hepsini kapsar. Bu maddi ve manevi değerler, bireyin ve toplumun mutluluğunun ayrılmaz parçalarıdır. Ancak, kültürel çeşitlilik bağlamında kültürü, toplumun egemen olmayan halklarının farklılıkları bağlamında değerlendirmek mümkündür. Bu anlamda çokkültürlü toplumlardaki esas sorunun, kültürel farklılıkların ifade edilmesi olduğu iddia edilebilir (Canatan, 2001: 321-322).

Toplumları, belli unsurlarla ayırdığınızda karşınıza çıkan ırk, dil, din, tarih vb. birçok kültürle karşılaşabilirsiniz. Bu bağlamda ortaya atılan farklılaşma, nicel olarak az olanı, azınlık olarak kabul etmektedir. Uluslararası alanda azınlıklar etnik, dinsel ve dil farklılıkları ekseninde ayrıştırılmışlardır (Grigoriadis, 2006: 447, Bağlı ve Özensel, 2013: 49, Başbakanlık Azınlık Hakları ve Kültürel Haklar Çalışma Grubu, 2004). Etnik, dilsel ve dinsel kategori içerisinde bulunan grupların özellikleri, ayrı bir kültür olarak kabul edilmektedir. Bunların talepleri de kültürel çeşitlilik bağlamında tartışılan kültürel haklardır.

---

<sup>122</sup>Dergâhın içinde hala aktif olan bir camii vardır. Camii 1834 yılında II. Mahmut döneminde yapılmıştır. II. Mahmud’un Bektaşî dergâhlarını 1826 yılında kapattığı düşünüldüğünde, Alevi-Bektaşîlerin camiye iyi gözle bakmadıkları anlaşılır olmaktadır. Dergâh üç farklı bölümden oluşmaktadır. Bölümler farklı farklı zamanlarda yapılmıştır. Pir evi denilen bir bölme var ve burada birçok dedebaba, dede ve babalarında kabirleri var. İç kısımda ise on iki çelebinin kabrinin olduğu görülmekte. Hasluck’un çalışmasında çelebilere ait mezarlardan bahsedilmemiştir. Bu da gösteriyor ki çelebilerin mezarları oraya sonradan konulmuştur. Bizim görüşmemizde de bazı Bektaşîler, Çelebilerin mezarlarının sonradan buraya konma nedeninin Çelebi-Bektaşî çatışmasının bir sonucu olduğunu buradaki temsilden hak kazanmanın bu yolla olacağını düşünülmesi nedeniyle olduğunu ifade etmişlerdir. Oraya yatan çelebilerden olan Cemalettin Çelebi kurtuluş savaşı öncesi Mustafa Kemal Atatürk’ü karşılayan ve destekleyen kişidir. Bektaşî dedeleri genelde balkan göçmenleridir. 1926’lı yıllarda araştırma yapan Hasluck da bu duruma değinmiştir. Hasluck o zamanın tekke şeyhlerinin en yüksek başlarının Arnavutluk ve Girit de olduğunu ifade etmiştir. O an için şeyh olan kişinin Arnavut olduğunu ifade ettikten sonra gelecek olan şeyhin de bir Arnavut olduğunu belirtmiştir (Hasluck, 2012: 25).



Kültürel haklardan, birey veya topluluğun kültürel kimliklerini ifade etme, sürdürme ve iletme maksatlı hakları kastedilmektedir. Bu bağlamda kültür, insan haklarının bir parçasıdır (Parekh, 2002: 269). Kültür, bireylerin üyesi olduğu topluluğun ifadesi olduğu gibi, bireyi toplum içinde sınırlandıran özelliklere de sahiptir. Bunlar kültürel kodlar aracılığıyla gerçekleştirilir. Bu kültürel kodlar, aynı zamanda aynı toplum içerisinde yetişmiş olan insanların olaylara karşı aynı tepkiyi vermelerini de sağlar (Giddens, 2003: 5). Simmel'e göre, "kültür, öznenin özellikle insani ve anlam katan bir faaliyetidir, zira biz, nesnelere işleyerek, yani, doğal yapılarını gerçekleştirmenin ötesinde değerlerini artırarak, kendimizi de işlemiş oluruz... insan, nesnelere işlerken, onları kendi imgeleminde yaratır" (Swingewood, 2010: 171). Kültür, bizi biz yapan değerler bütünü olarak yaratılan ama aynı zamanda bizi şekillendiren bir unsur olarak da karşımıza çıkar.<sup>123</sup> Herder de, kültürün insan hayatındaki etkilerinden bahsederken, bireyin düşünme, hissetme ve yargılama biçimlerine, yiyeceklerine, giyeceklerine, vücut hareketlerine, konuşma biçimine, kendini anlama biçimine, zevklerine, acılarına, ideallerine, düşlerine, kâbuslarına, estetik ve ahlaki duyarlılıklarına nüfuz ettiğinden bahseder (Parekh, 2002: 88).

Buradan yola çıkarak her kültürün aynı zamanda bir denetim sistemi olduğu ifade edilebilir. Kültür, belirli bir davranış veya yaşam biçimlerini onaylar ya da reddedebilir. İnsan ilişkilerini ve edimlerini düzenleyen kurallar ve normlar koyar ve ödüllere cezalar kullanarak bunları uygular. Raz ve Kymlicka'nın öne sürdüğü gibi kültür, seçim yapmayı kolaylaştırdığı gibi aynı zamanda Faoucault'un iddia ettiği gibi de toplumlara disiplin altına alabilir (Parekh, 2002: 201).

İnsanları ve toplumlara benzeştiren ya da ayırtıran kültür, aynı zamanda kimliği oluşturma aracıdır da. Bu bağlamda kültür ile kimlik arasında yakın bir ilişki vardır. Kimliğin toplumdaki ve kültürden bağımsız olamayacağı insanın kimliğini inşa ettiği yerin insanın ürettiği kültür olduğu söylenebilir.<sup>124</sup> İnsan kültürü yaratırken kültürde

---

<sup>123</sup>Bu bağlamda yapılan tartışmalar, Sosyolojik Teorinin kadim tartışması olan yapı-eylem, birey-toplum-özne-nesne-makro-mikro tartışmasına götürür.

<sup>124</sup>İnsanın ürettiği yapının (kurum) (kültür, aile, din, dil vb.) daha sonra insan üzerinde etkili olma tartışması sosyolojik teoride uzun soluklu bir tartışmadır. Konuyla alakalı bkz. Berger, (2011). Giddens'in "yapının ikiliği" teorisi bu sorunun giderilmesi için ileri sürülmüştür. Bkz. Giddens, (1999).

insanın kimliğini oluşturur. “Gerek bireyin kendi varlığını toplum içinde keşfetmesi, gerekse kendini inşa sürecinin bir toplum içinde mümkün olması, “toplumsal kimlik” kavramını önemli kılmaktadır (Onat, 2009b: 19). Tek kişi düzeyinde kültür: edinilen, özneye bağlı, bireysel özelliكتedir, ulus düzeyindeyse tarihselliğın damgasını taşıyan, kuşaktan kuşağa aktarılan, insanlar arası, ortaklaşa bir varlık olarak görünür. Bu noktada kültür, kimliği oluşturan başlıca etken olarak ortaya çıkar (Çelik, 2008: 2). Kimlik tanımlaması kültürel farklılıklar temelinde belirginleşmiştir.

Özellikle 1980 sonrası yükselişe geçen Alevilik, bir ‘kimlik’ meselesiyle birlikte gündeme gelmiştir (Bozkurt, 2000: 11; Dağı, 2013). Bu bağlamda ortaya çıkan Alevilik-Bektaşılık ile ilgili tartışmalar bir şekilde “kimlik”le irtibatlandırılmakta veya kimlik tartışması şeklinde yürütölmektedir (Onat, 2009a: 39; Onat, 2009b: 23). Alevi toplumu üzerine son dönemde yükselen tartışmaların kimlik ve kültür üzerinde yoğunlaştığı görölmekte (Beşe, 2013: 18-20), ancak, farklılıkların kendini birey ve toplum üzerinden anlamlandırması kimlik ve kültür vurgusunu zorunlu kılmıştır.<sup>125</sup>

Kültürel olarak farklılıkları belirginleşen durumlara karşı nasıl muamele edileceğı, kültürel olmaktan daha çok kimlikle alakalıdır. Kimliğın toplumsal bir olgudan daha çok siyasal bir olguya dönüşmesi problemlerin de mahiyetini değıştirmiştir. Özellikle son dönem ortaya çıkan yeni Alevi hareketinin kültürel ve siyasal bir kimlik inşası üzerinden ortaya çıkması, Anadolu Aleviliğı üzerine yapılan tartışmaların siyasal bir mecrada yürümesine neden olmuştur. Kültürün ve kimliğın birbirinden ayrılmaz parçalar olduğı malumdur. İnsanın toplumsal bir varlık olması ve kimliğini de o toplumun kültürü içerisinde şekillendiriyor olması, kültür ve kimlik birlikteliğının kesiştiğı noktadır.

Kültürel çeşitlilik-kültür başlığı altında, Alevilerin Sünni olanlardan farklılıkları, kendi içlerindeki çeşitlilikleri ve bu anlamda özellikle son dönem AB, Alevi ilişkileri ve Alevi çeşitliliğinin bir zenginlik olarak ele alınabileceğı üzerinde durulmuştur.

---

<sup>125</sup> Kültürün kimlik oluşumundaki rolü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Tok, (2003).

### 3.3.1. Alevi Çeşitliliği

Anadolu Aleviliği, kendi içinde çok farklı özelliklere sahip bir yapılanmadır. Anadolu Aleviliği, ilk ortaya çıktığı andan itibaren Anadolu'daki heterodoks grupların çoğunu (Kalenderilik, Yesevilik, Haydarilik, Hurufilik, Vefailik vs.) kendi şemsiyesi altında toplamıştır (Ocak, 1999b: 48, Türkdoğan, 2006: 393; Aydın, 2013: 210). Böyle olunca inanç olarak bir birliktelik içerse de coğrafi, etnik, siyasi ve kültürel olarak farklı farklı Alevilikler ortaya çıkmıştır. Bu ayrışmanın nedeni olarak 16. yüzyıldan itibaren Sünnilerle hatta kendilerinden olanlarla bile iletişim kuramamış oldukları gösterilebilir. Bu durum da doğal olarak bir içe kapanmayı beraberinde getirmiştir.

İçe kapanma, “soydan gelme”, “musahiplik” ve “iç evlilik” (Endogami) gibi durumları doğurmuştur. Bunlar aracıyla da içe kapanma, sonraki nesillere de aktarılmıştır. Bu nedenle Anadolu'da birçok farklı isimle anılan Alevilik oluşmuştur. Kızılbaş, Bektaşî, Tahtacı, Abdal, Torak, Çepni, Sıraç vs. şeklinde birçok isimlendirmeye karşılaşmak mümkündür. Bu ayrışma, özellikle devlet ve Sünni gruplar tarafından Aleviler için bir dezavantaj olarak görülmektedir. Aleviler de Alevi sorunlarının çözülmesi ve Alevi taleplerinin devlete iletilmesi noktasında kimin muhatap alınacağına dair oluşan kargaşadan dolayı bu durumdan rahatsızdırlar (Ecevitöglü, 2011: 141).<sup>126</sup>

Ancak, Alevilerin, Aleviliğin felsefesinden kaynaklı “yol bir, sürekin bin bir” düsturu gereği, farklılığa, farklılaşmaya çok müsamahalı baktıkları, çeşitli ve farklı olmanın doğal bir durum olduğu ifade edilmiştir (T2, Td6). Senkretik bir özelliğe sahip Aleviliğin, çeşitliliğe ve çoğulculuğa ontolojik olarak hazır olduğu söylenebilir. Katılımcı bir dede, “*Farklılık, elbette olacaktır bunu bir ayırım olarak görmemek lazım*” (Td6), diyerek farklılıkların doğallığına dikkat çekmiştir.

---

<sup>126</sup> Aktaş'ın İstanbul Merdivenköy Şahkulu Sultan ve Nevşehir Hacı Bektaşî Veli Dergâhlarında 1623 kişi üzerinde yapmış olduğu çalışmada (1995-1998), katılımcıların 168'i Aleviliği İslamiyet'ten ayrı bir din, 705'i bir mezhep, 169'u tarikat, 262'si kültür ve 274'ü yaşam tarzı olarak tanımlamışlardır. Aynı inanca sahip oldukları aynı dergâhlara gitmelerinden anlaşılan insanların, Aleviliğe dair tanımlarının bu kadar farklılaşmış olması dikkate değer bir konudur (Aktaş, 2014).

Bazı katılımcılar tarafından, Alevi farklılaşmasına dair vurgunun Sünni gruptan ve Alevilerce, Sünni olarak kabul edilen devlet tarafından yapıldığı ifade edilmiştir. Ayrıca Aleviler arasındaki farklılığın, abartılacak bir durumda olmadığı vurgulanmıştır (V3, V5, T4, T5). Alevi farklılaşması gündeme geldiğinde, katılımcılarca, bu yöndeki yaklaşımların art niyetli olduğu ifade edilmiştir. Alevi farklılaşması dillendirildiğinde özellikle Sünniliğin içindeki farklılaşmanın gündeme getirildiği görülmüştür. Katılımcıların, “Sünniliğin içerisinde beş yüz-altı yüz tarikat var kimse bunu tartışmıyor. Ama Alevilikle ilgili bir farklılık görünce çok gündeme geliyor” (Td6), “1500 yıllık tek kanunu Kuran olan İslam dünyasına bakın. 63 yaşındayım, son kırk yılımı iyi hatırlıyorum. İslam dünyası tek bir kanununa rağmen birbirini boğazlamakla meşguldür. Binlerce yıldır baskı, zulüm, kıyım, sürgün ve asimilasyon altında yaşayan Alevilerden hangi tek Alevilik bekliyorsunuz? Alevilerin diledikleri mekanda diledikleri biçimde Tanrılarına yakarmalarını kabullenmek için hangi birlik kriterleri araniyor?” (T2), “Sünnilikte de farklılıklar var onlarda bütünleşik değildir” (V1), ifadeleri, Alevilik için gündeme gelen ayrışmalar karşısında, Alevilerin gündeme getirdikleri ilk örneğin Sünnilik olduğunu göstermektedir. Kendi içlerindeki ayrışmaların Sünniler tarafından gündeme getirildiği, ancak Sünnilerin de bu noktada çok iyi durumda olmadıkları vurgulanmaktadır.

Sünniler içerisinde mezhep ayrışmasından farklı olarak tarikat, cemaat ve hizip ayrışmasına da katılımcılar tarafından dikkat çekilmektedir. Ayrışmanın bütün inançlar için olabileceğini ve bunun doğal olduğunu ifade eden bir dede: “Tek bir Sünnilik var mıdır? Öyle olsaydı İsmail Ağa cemaatiyle Gülen cemaati birbirine girer miydi? Aleviler arasından İnanç ve kök bir ama çeşitlilik ve yorumlar olabilir. Böyle olması doğaldır. Olağandır. Bunu tek Alevilik için söyleyenler Aleviliği küçük görmek için yapıyor. Bunu daha çok şuan ki siyasetçiler yapıyor” (Td8), diyerek, Aleviliğe dair ayrışmanın sadece Aleviliğe mahsus ve bunun gündeme getirilmesinin iyi niyetli olmadığını vurgulamıştır.

Farklı Alevilikler olmasını, Aleviliğin şifahi bir kültür ve yeni bir yapılanma olmasına bağlayan bir katılımcı: “Alevilerin kendileri ifade etmeleri ortaya çıkınca her grubun kendi Aleviliği ortaya çıktı. Alevilik şuan tez aşamasındadır. O yüzden ifadelerde sıkıntı

olabilir. Alevilik, yeni bir oluşumdur ve yazılı kaynaklarımızın olmaması en önemli sorundur. Yazılı kaynaklarımız yeni yeni şekillenmeye başladı. Özellikle Avrupa’da İslam dışı bir Alevilik çıkmaya başladı.” (T3), diyerek Aleviliğin kesin bir forma ulaşamadığını ve hala oluşum aşamasında olduğunu ifade etmiştir. Bu durumda olan Aleviliğin de farklı farklı anlaşılmasının doğal olduğu vurgulanmıştır.

Aleviler arasında bir farklılaşmanın olduğu ve bunun doğal olduğunu savunlar olduğu gibi böyle bir ayrışmanın olmadığı, varsa bile şekilsel bazda bir ayrışmanın olabileceğini ifade eden katılımcılar da vardır. Tuncelili bir katılımcının, “*Şekilsel bir farklılık vardır. Şekilsel olarak diyorum bak. Şekilsel farklılık iki toplum yan yana geldiğinde sosyal, siyasal ekonomik ve inanç açısından ortadan kalktığını düşünüyorum. Çorumlu bir Alevi gibi ibadet etmiyor olabilirim ama aynı sorunları yaşadığımızı aynı sorunları Osmanlı’da ve Cumhuriyette yaşadığımızı yani tarihten gelen bir mazlumiyet duygusunun bizi birleştirdiğinin bilincindeyiz. Ötekiler noktasında biz biriz. İnançsal bazda bir farklılık olduğunu düşünmüyorum.*” (T4), ifadelerinden Aleviler arasında farklılık olsa dahi bunun şekilsel olduğu ve Alevileri bir arada tutan asıl kaynağın, Osmanlı ve Cumhuriyet tarihinde yaşadıkları “acı”lar yani ortak trajediler olarak görüldüğü çıkarılabilir.

Katılımcı bir dede, farklı Aleviliklerin olmadığını, farklı Alevilikler yaşandığını belirtmiştir. Dede, Cumhuriyetle birlikte tekke ve zaviyeleri kapatan kanunla birlikte, Alevilerin dini lider yetiştirmesinin önünün kesildiğini ifade etmiştir. Bu nedenle herkesçe yaşanan farklı Alevilikler oluşma nedeninin kaynağını bu kesintilerin oluşturduğunu şöyle ifade etmiştir: “*Farklı Alevilik yoktur. Farklı uygulamalar vardır. Alevilik tektir. İnanç sistemi tektir. Ama ne vardır ki Cumhuriyetin gelişyle beraber halifelik, ardından tekke ve dergâhlar kaldırılmıştır. Alevilerin olmazsa olmazı tekke ve dergâhlardır. Alevi dedeleri orada pişip, yetişiyordu ve belli bir seviyeye geldikten sonra, insan-ı kâmil oldukları anlaşılınca talip grupları içine çıkıyorlardı ve inancın gereğini anlatıyorlardı. Tekke ve zaviyeler kapatılınca Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuş ama ora nezdinde Alevi inancına dair herhangi bir şube açılmamış. Alevi inancı da kesintiye uğramıştır. Kapatılma döneminde yetişen insan-ı kâmiller ancak 1970-80 e kadar gelebilmiş, ömürleri o zamana kadar yetmiştir. Dikkat ettiğinizde*

*1970-80'e kadar Alevilik dört dörtlük gelmiştir. Neden? O insanlar sahada ilmi irfanı anlatmış ve irşat etmişlerdir. Kopma bölünme o zamana kadar yok. Tekke ve zaviyelerin kapanması, şehirleşmeden çok daha önce bilge insanların tükenmesine neden olmuştur. Bu nedenlerle Yol bir, sürek bin bir olan felsefenin sürek'i farklılaşmak zorunda kalmıştır” (Vd2).*

Ayrışmalarda ortaya çıkan diğer önemli bir husus, katılımcıların kendilerini nasıl tanımladıklarıyla alakalıdır. Görüşülen katılımcıların “Siz kimsiniz?” sorusuna karşılık vermiş oldukları cevaplarda farklılık olsa da genel itibariyle önce “insanlık” vurgusu dikkat çekicidir. Bir Alevi olarak katılımcıların çoğu, etnik, dinsel ve kültürel bir ayırım yapmadan önce insan olma aidiyetinin önceliğini dillendirmişlerdir. Ancak, özellikle Tunceli için Alevi-Kürt (Zaza) kimliği önemli bir husustur. Bu anlamda Tunceli Aleviliğinde etno-dini bir kimlik vurgusunun ön planda olduğu söylenebilir. İçinde buldukları coğrafyanın ve yaşanan olayların bunda etkisinin olduğu söylenebilir. Aslında “Kırmançki” ifadesi, Tuncelili Aleviler için hem Zaza olmanın hem de Alevi olmanın karşılığıdır. Bu nedenle Tunceli ve Varto için Alevi-Kürt (Zaza) olmak önemliyken, Çorum için Caferi olmak, Hacı Bektaş için önceliğin “insanlık” artı Türklük olduğunu söylemek mümkündür.

Katılımcıların çoğu, Aleviliğin Sünnilikten farklı bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedirler.<sup>127</sup> Sosyolojik olarak bir topluluğun Sünnilikten farklı olarak Alevi diye tanımlanıyor olmasını da buna kanıt olarak göstermektedirler. Homojen bir yapıya sahip olmasa da etkilendiği birçok medeniyet ve kültürün olduğu, bunun içinde Müslümanlığın da olduğu vurgulanmaktadır (Td6). Katılımcılardan bazıları, Sünni kültürün etkilendiği kaynaklardan farklı bir referans kaynaklarına sahip olduklarını ifade etmektedirler (T4). Sünni-Alevi farklılaşmasını değerlendiren bir dede, “*Sünni gelenekte Alevi gelenekte aynı yerden beslenmektedir. Ancak, Sünniler terazinin topuzunu tanrıdan tarafı kaçırılmışlar. Amellerde insana dair bir şey yok*” (T3) demiştir. “*Aleviler de topuzu insan tarafına kaçırılmışlar, tanrı dünyalarında çok yok*” söylemimize karşılık, “*insan ve doğa için yaptığın her şeyin tanrı katında bir karşılığı*

---

<sup>127</sup>Genel manada Sünniliğin Alevilikle karşılaştırılması da abesle karşılanmaktadır. Sünni geleneğin altında itikadi ve ameli birçok mezhebi barındıran daha şümüllü bir yapılanma olduğu bu nedenle de karşılaştırılacaksa ancak Şiilikle karşılaştırılabileceği ileri sürülmektedir.

*vardır. Tanrı adına insan öldüreni, yolsuzluk yapanı ve rüşvet yiyeni nereye koyacaksınız” demiştir.*

Çorum Alevileri, Sünni-Alevi ayrışmasında asıl vurgunun Hz. Ali sevgisi kaynaklı olduğunu ifade etmişlerdir. Alevi-Sünni ayrışmasında Çorum Alevilerinin inanç ve ibadet açısından Sünnilerden bir farklılık arz etmediği birçok örnekte görülmüştür. Bir Sünni'nin kabul ettiği bütün ibadet ve inançlar genel itibariyle onlar için de geçerlidir. Ancak hilafet noktasında Şiiler nasıl düşünüyorsa onların da öyle düşündüklerini söylemek mümkündür. Bu nedenle buradaki asıl ayrımcılığın Sünni-Şii ayrışmasına neden olan hilafet meselesi olduğu söylenebilir.

Hacı Bektaş Alevileri, kendilerini Sünnilikten daha çağdaş görmektedirler. Özellikle eğitime ve kadına verdikleri önemi Bektaşî-Sünni ayrışmasına delil olarak göstermektedirler (H3, H4). Bektaşîlerin birçoğu, Sünni cami cemaatine katılmış, diğer bir kısmı da dinle olan irtibatlarını tamamen kesmişlerdir. Camii cemaati içerisine dâhil olanlar zaten Bektaşî-Sünni farkı görmezken, diğerleri de eğitim ve kadın vurgusuna dikkat çekmişlerdir (H3, H4).

Alevi çeşitliliğinde, ayrışmaların doğal olduğuna dair yaklaşımlar ve bunun “yol bir süre bin bir” düsturunca açıklanmaya çalışıldığı, genel bir kanı gibi durmaktadır. Aleviler arasındaki ayrışmalar, Alevilerce çok kırılğan bir ayrışma olarak ifade edilmese de devlet tarafından yapılan çalıştaylar nihai raporunda, Aleviliğin kendi içindeki ayrışmanın bir zenginlikten daha çok çarpık sonuçlara ve eksen kaymasına neden olduğu ifade edilmiştir (AÇNR, 2010: 39). Alevilikteki ayrışmalar geleneksel-modern, kırsal-kent, örgütlü-örgütsüz ve son olarak bizim ayırımımız olan inanç merkezli-kimlik merkezli olmak üzere birçok şekilde ayrıştırılmıştır. İnanç merkezli Alevilik daha önce yapılan ayrışmalardan geleneksel, kırsal ve örgütsüz Aleviliği kapsarken, kimlik merkezli Alevilik, modern, kentli ve örgütlü Aleviliği kapsamaktadır. Kimlik merkezli Alevilik aynı zamanda Alevicilik hareketini de içinde barındırmaktadır.

Bütün bu ayrışmalar neticesinde Osmanlıdan kalma bazı problemlerle birlikte bin yıldır bu topraklarda yaşayan Aleviler, Anadolu'da eşit yurttaş olarak kabul edilmediklerini ifade etmektedirler. Osmanlı, ortaya koyduğu “millet sistemi”yle diğer dinden olan

insanlara karşı müsamahanın ve hoşgörünün yaşandığı modern öncesi devlet olarak kabul edilirken (Vatandaş, 2001: 349; Ateş, 2011: 107; Gray, 200: 102-103; Kymlicka, 1998: 239-242; Modood, 2014: 18), bazı siyasi ve sosyal saikler nedeniyle Aleviler, zımmilerden bile daha az hakka sahip olmuşlardır (Massicard, 2013: 39; Aydın, 2013: 258; Kerivel, 2014: 2). Cumhuriyet döneminde de durumun çok farklılaşmadığı ifade edilebilir. Hem Osmanlı döneminde hem de Cumhuriyet döneminde farklı nedenlerle ihmale uğramış, horlanmış olan Alevilerin, yaşadıkları trajediler, 90 sonrası uyanış, Avrupa'ya göç, bilinçlilik ve Avrupa Birliği raporlarında Alevilere değinilmesi, Alevilerin daha çok gündeme gelmelerine, haklarını talep etmelerine, eşit yurttaş olarak görülmek istemelerine neden olmuştur.

Katılımcıların kimliklerini belirtmek için kullandıkları ifadelerin aslında çok net olmadığı fark edilmiştir. Sadece Kürtlük, sadece Türklük ya da sadece Alevilik bu insanları tanımlamak için yetersiz gelmektedir. Kimliklerin içinde barındırdıkları sıkıntılar, sancılar birçok kimlik ibaresinin birlikte anılmasını gerektirmektedir ki sanki doğru olanda odur. Müslüman, Alevi, Türk, Kürt, Zaza, Arap birçok kimlik belirtici ibarenin birleşmesinin sonucudur bekli de Anadolu Alevisi olmak. Bu anlamda Alevi Ben'inin, teklik değil çokluk ifade ettiği söylenebilir.

Anadolu Aleviliği ile ilgili en güncel mesele, dini kimliğinin tanımlanması gibi gözükmektedir (Kılıç, 2009: 7; Massicard, 2013: 236). Alevi kimliğinin tanımlanması, Alevilik üzerine yapılan tartışmaların en can alıcı noktasını oluşturmaktadır. Alevilik nedir? teolojik sorusunun bir kültürel ve siyasi soruya dönüştüğü artık hem Aleviler tarafından hem de devlet yetkilileri tarafından kabul edilen bir gerçektir. Aleviliğin kimliğine dair muğlâklık sadece devletle Aleviler arasında olan bir vakıa değil, Alevilerin kendi içlerinde de bir kriz nedeni olarak durmaktadır. Alevi kimliğinin tanımlanma problemlerine dair genel birkaç neden sayılmaktadır: a) Aleviliğin senkretik bir özelliğe sahip olması, b) Kendi içlerinde homojen ol(a)mamaları, c) Modernleşmenin sonucu olarak Alevilerle Aleviliğin arasının açılması, d) Modernleşmenin bir sonucu olarak köyden kente göç sonucu şehirleşme, e) Şehirleşmenin bir sonucu olarak geleneksel Aleviliğin unutulması, d) Son dönem yeni bir kimlik arayışında olan Alevi dernek ve vakıfların kendi amaçları istikametinde farklı



farklı Alevilikler ortaya koymaya çalışmaları bunlar arasında sayılabilir (BİLGESAM Raporu, 2010: 6; Ecevitoğlu, 2011: 141).

Alevi kimliğinin bir tanıma kavuşturulması, Alevi taleplerinin de hangi çerçevede ele alınacağına dair sorunun çözülmesine de imkân sağlayacaktır. Aleviliğe getirilecek kamusal tanım gereği bir din mi, mezhep mi, tarikat mı, kültür ya da felsefe mi olduğuna dair yapılacak tasnif, taleplerin de o bazda ele alınmasına katkı sağlayacaktır. Bu tartışma, devletle Alevilerin arasını açtığı gibi, Aleviler arasında ayrışmalara ve bloklaşmaya da neden olmaktadır (Massicard, 2013: 260). Günümüzde devam eden Alevi kimlik tartışması için, Kerivel; “Biri olalım, iri olalım, diri olalım” felsefesini temel alan mazlum bir topluluk için parçalayıcı bir etken olma riski taşıyor” demektedir (Kerivel, 2014: 1). Farklı Alevi tanımları farklı Alevilikleri gündeme getirmektedir. “Ne kadar Alevi varsa o kadar Alevilik var” gerçeği bir o kadar da Alevilik tanımını beraberinde getirmektedir. Aleviliğin Alevileri şekillendirdiği nasıl bir gerçekse, Alevilerin de Aleviliği şekillendirdiği bir o kadar gerçektir. Her Alevi ya da Alevici, doğal olarak kendine benzeyen bir Alevilik ortaya çıkarmıştır.

Bir kimlik sorunu olan Aleviliğin, başkaları tarafından tanımlanıyor olması, Aleviler tarafından onların bir kalıba oturtma çalışılması olarak görülmektedir. Son dönem yaşanan tartışmaların önemli bir noktasını oluşturan tanımlama sorunu, Alevilerin kendilerinden olmayanlar tarafından yapılan her türlü yaklaşıma, Alevilere bir müdahale olduğu nedeniyle karşı çıkmalarına neden olmaktadır. Bu hassasiyetle konuya yaklaşımaya çalışanlar “Aleviliği, Aleviler kendilerini neye nispet ediyorsa o bağlamda ele almak gerekir” (Hatiboğlu, 2003: 6; Aktay, 2007: 67; Bulaç, 2008; Subaşı, 2010: 27, AÇNR, 2010: 13, 72, 101) tarzında bir yaklaşımda bulunsalar da Aleviliğin muğlâk içeriği Alevileri tanımlama noktasında birçok kişi ve grubu cezp etmektedir (Özbudun, 2006: 101). Bulaç’ın (2008) ifadesiyle siviller olarak Sünniler, laik olarak da devletin kendi bakış açısından Aleviliği tanımlamaya çalışması farklı sıkıntıları da beraberinde getirmektedir. Aleviliği tanımlama noktasında yeni aktörlerin de devreye girdiğini söylemek mümkündür. Yurt dışı Alevileri ve Avrupa Birliği bunlar arasında sayılabilir.

### 3.3.2. Avrupa Birliği ve Anadolu Alevileri

1980 sonrası Türkiye'nin Avrupa birliğine üyelik sürecinin hızlanması, Alevilerin toplumsal hak talepleri açısından da yeni bir başlangıca zemin hazırlamıştır. AB yolunda hareket eden Türkiye'nin demokratik yurttaşlık ve insan haklarına dair yapmış olduğu politikalar çerçevesince Aleviler -bazı Alevi örgütlerin, organizasyon ve platformların da desteğiyle- AB Türkiye raporlarına girmeyi başarmışlardır.<sup>128</sup> Genel olarak AB raporları, Alevileri Sünnilerden farklı dini bir azınlık olarak görmeyi yeğlemekte ve bu maksatla Türkiye'den taleplerde bulunmaktadır. 2003 raporunda Alevileri "Sünni olmayan Müslüman bir topluluk", 2004 raporu ise, onları "dini topluluk" ve "Müslüman azınlık" olarak tanımlamıştır (Massicard, 2013: 351).

Çokkültürcülüğe dair ortaya atılan tezlerin söylemlerinden anlaşılan şey, azınlıklara dair problemin ana sorunu teşkil ettiğidir. Bu sorun daha çok etnisite konusuyla paralel olarak gelişmiştir. Aslında çokkültürcülük, genel itibariyle her türlü alt grupların<sup>129</sup> (cinsel tercihler, sosyal sınıf, statü) eşitlik ve adalet söylemlerini dikkate alma politikasıdır. Ancak, çokkültürcülük kuramının iki kanadını oluşturan Liberal ve Komüniteryen teorisyenlerin ifadelerinden çokkültürcülük meselesinin kültürel haklar noktasına indirildiği anlaşılmaktadır.<sup>130</sup> Bu kültürel hakların da bir 'azınlık hakları teorisi' şeklinde gündeme geldiği söylenebilir.

Azınlık grubu terimi, 1930'lardan itibaren ırksal, etnik, biyolojik ya da diğer özellikler temelinde baskıya uğramış veya damgalanmış toplumsal grupları ifade etmek için kullanılmıştır (Anık, 2012a: 112).<sup>131</sup> Azınlık kavramı ölçütü üç farklılık üzerinden temellendirilmiştir: Dinsel, Dilsel ve Etnik (Oran, 2001: 67; Başbakanlık Azınlık Hakları Çalışma Grubu Raporu, 2004; Grigoriadis, 2006: 447). Azınlık kavramı üzerinde anlaşılan tanım, Birleşmiş Milletler Alt Komisyonunda "Ayrımcılığı Önleme ve Azınlıkları Koruma" tutanaklarında yer alan Justice Deschenes'in tanımıdır: "Bir

<sup>128</sup>Avrupa komisyonunun 1998 yılı sonu itibariyle tüm aday ülkelere ilişkin olarak düzenli raporlar sunması karara bağlanmıştır.

<sup>129</sup>Yerli halklar, ulusal azınlıklar, etno-kültürel uluslar, eski ve yeni göçmenler, feministler, eşcinsel erkek ve kadınlar gibi birçok grup çokkültürlülük terimi altında toplanabilir (Parekh, 2002: 1).

<sup>130</sup>Çokkültürcülük politikalarının kültürel haklar noktasına indirildiğine dair bkz. Kymlicka, (1998), Taylor, (2010).

<sup>131</sup>Türkiye'de azınlık politikalarıyla alakalı detaylı bilgi için bkz. Birsal, (2011); Oran, (2010).

devlet sayıca azınlıkta olan ve o devlette baskın olmayan, etnik, dini ya da dil özellikleriyle nüfusun çoğunluğundan farklı olan, birbirleri arasında bir tür dayanışma içinde bulunan, etkin, ortak bir irade etrafında yaşamak isteyen ve hem gerçekte hem de yasalar önünde çoğunluk nüfusla eşit haklar kazanmak amacıyla olan bir grup vatandaşır” (Beşe, 2013: 27).

Türkiye açısından “azınlık” kavramının kapsamı, Türkiye’nin de kabul ettiği Lozan antlaşmasında yer alan Rumlar, Museviler ve Ermenilerle sınırlıdır. Bu gruplar da dil, din ve soy bakımından Türklere tamamen farklı özelliklere sahiptir. Lozan antlaşması gereği, bu grupların dışında, Türkiye’de hukuk karşısında “azınlık” grup olmadığı ifade edilmektedir (Demir, 2005: 164; Özönder, 2005: 102; Oran, 2010: 47; Soner ve Toktaş, 2011). Türkiye Cumhuriyeti azınlık politikası, Lozan Antlaşmasının da gösterdiği gibi Osmanlı azınlık politikası devamı niteliğindedir.<sup>132</sup> Osmanlı azınlık politikasında asıl olan dindir. Osmanlıdan Türkiye’ye miras kalan azınlıkların Osmanlı’nın “millet sistemi” sonucunda dinlerini muhafaza eden azınlıklar olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Halkların dil ve soylarının farklı olması Osmanlıda bir ayrılık nedeni olarak görülmemiştir. Aslında Türkiye’nin azınlık konusundaki tavrı için, Osmanlı’nın izlemiş olduğu politikaların devamı demek yanlış olmasa gerektir. Azınlık olarak ifade edilen grupların dil ve soy bakımından ayrı olmaları, Osmanlı ve Türkiye’nin azınlık politikasını karşılamamaktadır. Ancak, dini farklı olan grupların dil ve soylarının da farklı olması, Osmanlı’nın ve Türkiye’nin azınlıkları din, dil ve soy bakımından ayırdığı anlamına gelmez.<sup>133</sup>

Aleviler, Avrupa komisyon raporlarında Çingene ve Kürtleri ilgilendiren “azınlık hakları ve azınlıkların korunması” bahsinde değil, “insan hakları ve azınlıkların korunması” maddesinin “Medeni ve siyasi haklar” alt başlığında yer almaktadır (Massicard, 2013: 351). Komisyonun 2005 raporu, bir önceki raporların ana hatlarını tekrarlamakla birlikte daha ayrıntılıdır. Cem evlerine ibadet yeri statüsü tanınması,

---

<sup>132</sup>Cumhuriyet kurulduktan sonra 1924’te Ortodoks-Hıristiyan Türklere (Karamanlılar) Yunanistan’a gönderilmesi, Türkiye Cumhuriyeti’nin azınlık meselesine Osmanlı’nın bir devamı şeklinde baktığının göstergesidir.

<sup>133</sup>Anadolu Alevilerinin, özellikle son dönem AB raporlarıyla gündeme gelen azınlık olarak kabul edilip edilmeme tartışmaları, Osmanlı azınlık politikası ve bu politikayı kabul eden Türkiye Cumhuriyeti için yeni tartışma konularıdır.

Alevilerin devlet kurumlarında temsil edilmesi ve zorunlu din dersleri gibi konularda daha dayatıcı bir görüntü vermiştir (Massicard, 2013: 353). AB Komisyonu 2006 Yılı İlerleme Raporunda, İnsan Hakları ve Azınlıkların Korunması başlığı altında, Medenî ve Siyasî Haklar bölümünde Alevi topluluğun durumuna dair hiçbir gelişme olmadığı; Alevilerin ibadethanelerini (Cemevleri) açmakta güçlüklerle karşılaştıkları; cemevlerinin ibadethane olarak tanınmadığı ve resmi makamlardan mali yardım alamadıkları; Alevi ailelerin çocuklarının okullarda kendi özgünlüklerini tanımayan zorunlu din eğitime tabi tutuldukları; zorunlu din eğitime dair bir davanın halen AİHM’de devam ettiği; önümüzdeki seneden itibaren orta öğretim müfredatında Aleviliğe değinilmesinin öngörüldüğü ifade edilmektedir.

2007 Yılı İlerleme raporunda 2006’daki raporda olduğu gibi Medenî ve Siyasî Haklar bölümünde yerel makamlarca ibadet yerleri için inşa izni verilmesi durumunun ilden ile değişiklikler gösterdiği; bu durumun, İmar Kanununun keyfi uygulanmasına yol açabildiği; Alevilerin, ibadet yerlerini (cemevleri) açmakta sorunlarla karşılaştıkları; Cemevlerinin, ibadet yeri olarak tanınmadığı ve resmi makamlardan yardım almadıkları ifade edilmektedir.

Ayrıca yine aynı bölümde Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne götürülen ve oybirliği ile Türkiye hükümetini mahkûm eden Hasan ve Eylem Zengin davasına atıfta bulunularak, Hükümet tarafından, bu derslerin Türk toplumundaki dini çeşitlilikleri gözetmediğinin kabul edilmesini not ettiği; Mahkeme’nin ayrıca, Türkiye’deki din eğitimi müfredatının demokratik toplumun gerektirdiği tarafsızlık ve çoğulculuk ölçütlerini karşılamadığına ve ebeveynlerin inançlarına saygı duyulmasını teminat altına alan uygun bir yöntemin bulunmadığına, sonuç olarak, Mahkemenin, Türkiye’nin eğitim sistemini ve ulusal mevzuatını Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’ne uygun hale getirmesi gerektiğine hükmettiği ifade edilmektedir.

2008 raporunda, daha önceki raporlara benzer şekilde cemevlerinin cami statüsünde değerlendirilmediği, başbakan danışmanı Adalet ve Kalkınma Partili Alevi bir milletvekilinin (Reha Çamuroğlu) görevinden istifa ettiği vurgulanmıştır. Eğitim

noktasında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin vermiş olduğu karara yine atıfta bulunulmuş ve Alevi olan öğrencinin dersten muaf tutulması gerektiği ifade edilmiştir

2009 raporunda, 2008 yılında devletin Aleviler için atmış olduğu adımlara değinilmiştir. Aralık 2008’de Kültür Bakanı’nın,<sup>134</sup> ilk Alevi Enstitüsünün açılışına katılarak geçmişte devletin yol açtığı acılar nedeniyle Alevilerden özür dilediği; Ocak 2009’da Başbakan’ın önceki yıl yaptığı gibi bu yıl da Alevilerin iftar yemeğine katıldığı,<sup>135</sup> Hükümet’in, Alevilerin sorun ve beklentilerinin açıkça tartışılmasına yönelik çalıştaylar düzenlediği ve bu girişimin Alevi cemaatine olumlu karşılandığı ifade edilmiştir. Bunun yanı sıra hala zorunlu din eğitim ve öğretiminin devam ettiği, cemevlerine dair Danışyada davalar olduğu ve cemevleri statüsünün değişmediğine değinilmiştir.

2010 yılındaki rapordaki hükümetin yapmış olduğu “Alevi Açılımı” nedeniyle Alevilere yönelik çalıştaylar yapıldığı ve bunların olumlu şekilde ifade edildiği ancak, zorunlu din eğitim ve öğretiminin devam ettiği, cemevlerinin durumunun hala aynı olduğu, kimliklerdeki din hanesinin hala devam ettiği gibi durumlara değinilmiştir

Bundan sonraki raporlarda da yaklaşımların aşağı yukarı bu yönde olduğu söylenebilir. Raporlardan çıkarılacak sonuç; Avrupa Birliği, Türkiye’de Alevilerin taleplerinin karşılanmadığı, birçok insan hakkı ihlallerinin olduğu ve Türkiye’nin bunları düzeltmesi gerektiğine dair taleplerde bulunmaktadır. Avrupa Birliği raporlarında Alevilerin haklarının verilmediği ve diğer egemen halktan farklı olarak “Müslüman azınlık” olarak kabul edildiği görülmektedir.<sup>136</sup>

Bazı Avrupa ve Türkiye Alevi örgütlenmelerinin de (kimlik merkezli Alevilik) Türkiye’de Alevilerin “azınlık” olarak kabul edilmesi yönünde çalışma yaptıkları bilinmektedir. Bu araştırmada, katılımcıların bu yönde ortaya atılan yaklaşımlara olumsuz yaklaştıkları görülmüştür (V4, V5, V6, V7, Td8, Çk1, Ç2, Ç3, Çi4, Çi5, Ç6, Ç7, H6). Kendilerini -her ne kadar azınlık muamelesi görseler de- bu devletin asli bir unsuru olarak gördüklerini vurgulamışlar ancak asli unsur olarak da talep ettikleri **eşit**

<sup>134</sup>Kültür Bakanı Ertuğrul Günay’dır.

<sup>135</sup>Dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan’dır.

<sup>136</sup>Türkiye’de “azınlık” tartışması için bkz. Güler, (2007); Oran, (2010).

yurttaşlık haklarının verilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Aleviler de Alevi olmayanlar kadar bu ülkenin asli unsuru ve eşit yurttaşı olarak muamele görmek istemektedirler. Bir katılımcı bu konuyla alakalı şunları belirtmiştir: “*Alevilik, Azınlık olsun istemiyorum ama Alevilerin de yaşama hakkının verilmesi lazım. AB o yüzden bizim iç işlerimize karışıyor. Yasakçı zihniyet olduğu sürece bu böyle olmaya devam edecektir*” (T5).

Katılımcı bir dede, Alevilerin azınlık olma durumları için, “*Aleviler böyle bir şeyi kabul etmezler*” (Vd2) demiştir. Başka bir katılımcı, dedeyi destekler nitelikte: “*Biz azınlık olarak kabul edilmek istemiyoruz. Biz de bu ülkenin asli unsurlarıyız. Türkler ve Kürtler ne kadar asli unursa biz de o kadar asli unsuruz. 20-25 milyon Alevi var, bunları yok sayamazsınız. Aramızda farklılıklar olabilir ama birçok ortak paydamız var; böyle bilinmesi gerekir. Çanakkale’de de Kars’ta da bizim insanımız savaşmıştır. İsmet İnönü, Devlet Bahçeli ne kadar asli unursa biz de okadar asli unsuruz*” (V5) diyerek, farklılıklarının ayrımcılığa neden olacak kadar bariz olmadığını vurgulamıştır.<sup>137</sup>

Azınlık olmadıklarını ama onlara azınlık gibi davranıldığına dair yaklaşımlara karşı verdikleri örnekler genelde devlet kurumlarının onlara karşı ayrımcılık yaptığı ve bu kurumlarda Alevilerin bulunmayışı olarak gösterilmektedir. “*Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kaç yüz bin çalışanı var, bir tane Alevi var mı? Kaç tane vali ve kaymakam var. Bunlardan bir tane Alevi var mı?*” şeklindeki sitemler, eşit yurttaş olarak kabul edilmedikleri ifadelerinin başında gelmektedir.

Kendileri azınlık olarak görmediklerini ancak, devletin Alevileri eşit yurttaş olarak görmediğini ifade edenlerin çoğunlukta olduğu söylenebilir. Böyle bir durumda, ne eşit yurttaş muamelesi gördüklerini ne de azınlık olarak kabul edildiklerini bir dede: “*Müslümanlığı şüpheli gruplar olarak arafta kalmışız, Türkiye Cumhuriyeti’nde ne azınlığız ne de asli unsur olarak kabul ediliyoruz*” (Td8) şeklinde ifade etmiştir.

---

<sup>137</sup>Başka bir çalışmada da Sivashlı Alevi katılımcılar “*Bugün birçok kişi Alevileri azınlık olarak görüyor... Ama ben kendimizi azınlık diye görmek istemiyorum; bu ülkede herkes Türk ve nüfusun yüzde 99’u da Müslüman*”. Başka bir cem vakfı eski yöneticisi “*önemli olan önce Türk, sonra Müslüman olmamız*” diyerek azınlık olma durumuna olumsuz yaklaşmışlardır (Massicard, 2013: 283)

Alevilerin AB avantajıyla veya onun dışında, Türkiye’de azınlık olmak gibi bir dertlerinin olmadığı, onların isteğinin, kendilerine çok görülen eşitlik olduğu anlaşılmaktadır. Alevilerin ihtiyaç duydukları şey, insanın, inancın eşit haklı olarak yaşamasının tanındığı, gerçekten çok kültürlü, çok kimlikli demokratik bir Türkiye’dir. AB istismarından söz edenlere karşı, Aleviler, ezilenlerin, dışlananların haklarının verilmesini istemektedirler. Aleviler, “bize ‘siz azınlık mı olmak istiyorsunuz?’ diye soranlara biz azınlık olmak istemiyoruz ama siz de bizi azınlık yapmayın!” demektedirler (Aydın, 2013: 188).

Farklı nedenlerle ihmal edilen, ötekileştirilen insanların, o kimlikler içerisinde bir aidiyet problemi yaşayacakları kaçınılmazdır. Bireylerin olduğu gibi toplumların da bir hafızası vardır. Bu anlamda tarihsel süreç içerisinde oluşmuş bir Alevi “hafızası”ndan söz edilebilir. Katılımcıların görüşlerinden çıkarılacak sonuç; bu hafızanın olumlu yönde olmadığı yönündedir.

Aleviler herhangi bir azınlık statüsüne kuşkuyla baksalar da, bu onların imtiyazlı resmi azınlıklar gibi hak ve özgürlük arayışını önlememiştir (Soner ve Toktaş, 2011: 419). Eşit yurttaş olarak haklarını alamayan bazı Alevi vatandaşların, haklarını alma adına azınlık statüsü almaktan yana tavır takındıkları görülmüştür. Buna neden olarak da bazı toplumsal kesimlerin haklarını azınlık hakları üzerinden almaları gösterilmiştir (V4, Td4). Özellikle zorunlu din derslerinden muafiyetin sadece azınlıkları kapsamaması ve benzeri durumlar, bir kısım Alevileri, kimlikleriyle ve kültürleriyle birlikte yaşamalarının azınlık statüsünden geçmekte olduğuna inandırmıştır. Bu nedenle bazı katılımcılar, azınlık olarak kabul edilmek istemeyen Alevilerin azınlık olmayı, kavrayamadıklarını belirtmektedirler. Haklarının merkezi sistemlerce gasp edildiğini ifade ederek, “*Alevilere azınlık haklarının tanınması, Aleviye yaşam için garanti demektir*” (T2) diyerek azınlık statüsü kazanmayı savunanlar da vardır.

“*Azınlık statüsü verilsin isterim. Bu bir kültürün, inancın yok olmamasını sağlar*” (T1), “*Devletin bizi tanınması bu yolla olacak ve bu iyi bir şey. Şu an hiçbir şey yok. Tanınmamız lazım bu da ancak bu şekilde olacak sanki*” (T3), “*Eğer ki azınlık kabul edilip bazı statüler verilecekse olsun. Bazı imtiyazların verilmesi olaksa olabilir*”

(H5), şeklindeki ifadelerden da anlaşılacağı üzere “azınlık” olarak kabul edilmek isteyenlerin haklar noktasındaki taleplerinin ön plana çıktığı görülmektedir. İfadelere bakıldığında Alevilerin kendi aralarındaki çeşitlilik ve Sünnilerden ayrıştıkları yönlerin, büyük uçurumlar oluşturmadığı çıkarılacaktır. Azınlık olmayı talep ettikleri noktaların eşit yurttaş olma maksatlı olduğu söylenebilir. Bu anlamda Alevilik meselesinin bir demokratikleşme ve laiklik sorunu olduğu söylenebilir (Aydın, 2013: 394).

### 3.3.3. Bir Zenginlik Olarak Alevi Çeşitliliği

Bir çeşitlilik açısından Alevi katılımcılar, Sünnilerden birçok noktada ayrıştıklarını ifade etmişlerdir. Ancak Aleviliğin felsefesinden kaynaklı yetmiş iki millete bir gözle bakma anlayışı, zaten birçok ortak noktaları olan Sünnilerle ayrışmanın çok derinlikli olmadığına kanıt olarak gösterilebilir. Bir katılımcının: “Alevilik, *ayrı bir din değildir. Mezarlarımız aynı kibleye bakıyor. Hocalarımız aynı duayı okuyorlar. Aynı telkini veriyorlar. Sünni de Alevi de ölülerini aynı duayı okuyup defnediyor. Biz de Kur’an’a bağlıyız. İnançımız ve rehberimiz Kur’an’dır. Bu din Hz. Peygamberden buyana kalmıştır ve kabul etmişizdir. Felsefe olarak biraz farklı düşünmemiz ve bazı ibadetlerde farklı davranıyor olmamız normal.*” (V3), ifadeleri, çeşitliliğin ve farklılığın büyük ayrışmalardan değil, yapılan ya da yapılmayan küçük amellerden kaynaklandığını ortaya koymaktadır.

Alevi inancı için, ortak yaşamı düzenleyen, insana insan olduğu için değer veren, her türlü çeşitliliğe rağmen “insanlık” ortak değerinde insanları buluşturan ve özellikle dedelerin yaptırım güçleriyle sağlanan iç kontrol mekanizmalarıyla denetlenen değerler ve normlar manzumesi denebilir. Böyle bir inanç geleneğinin birlikte yaşama adına diğer din ve kültüre açık bir özelliğinin olduğu rahatlıkla söylenebilir. Zaten tarihsel süreç içerisinde birçok din ve kültürden özellikleri de içinde barındırması, yani senkretik bir özelliğe sahip olması buna bağlanabilir. Bu anlamda Alevilerin birlikte yaşama adına hazır bir geleneklerinin olduğunu söylemek mümkündür.

Alevi-Sünni ayrışması noktasında bazı konularda çok ayrışılmış olursa dahi, katılımcıların “*Alevi-Bektaşî’deki insan sevgisi çok önemlidir, hiçbir insanı ve milleti*



*ayırmıyoruz” (H4), “Aleviler ve Sünniler omuz omuza bu devleti kurmuşlardır. Bir fark koymaya çalışmak vatana ihanettir. Sünni-Alevi ayrımı dış mihraklıdır ve içerden ancak kullanılan çok az sayıda insan vardır. Genele baktığınızda insanlar birbirleri sevmekte ve aralarında sorun yoktur.” (Çi5), şeklindeki ifadelerinde her türlü ayrılmaya rağmen, bütünleşmenin ve birlikte yaşama iradesinin kanıtlarını bulmak mümkündür. Bazı çeşitlilik ve farklılıkların ortak bir gelecek beklentisi içerisinde birbirine tahammül ederek ortaya konması, çeşitliliğin ve farklılığın ayrışma olarak değil, birer zenginlik olarak görülmesine vesile olacaktır.*

İnancı merkeze alan Alevilikte İslami geçmişe dayalı ortak bir bellek ve tarih anlayışını görebiliriz. Özellikle menakıpnamelere bakıldığında Alevi ortak belleğinin İslam tarihinin bazı kahramanları etrafında oluşturulan efsanevi-mitolojik menkıbeler üzerine kurulu olduğu görülecektir. Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, başta olmak üzere, bütün Ehl-i Beyt ve daha sonraki zamanlarda ortaya çıkan Eba Müslim, Seyyit Battal Gazi gibi şahıslar bu grup Alevilerle Sünniler arasında ortak değerlerdir. Her ne kadar birçok Alevinin gözünde her Sünni bir Yezidse de, Sünnilerin Ehl-i Beyt sevgisinin de azımsanamayacak boyutlarda olduğunu gösterir çok fazla örnek verilebilir. Mesela, tarih boyunca Aleviler gibi Sünniler de çocuklarına Yezid adını koymamışlarken, Ali, Hasan ve Hüseyin isimleriyle çok yerde karşılaştığı muhakkaktır. Aynı zamanda Aleviler nazarındaki Eba Müslim ve Seyyit Battal Gazi efsanelerinin yeri ve öneminin Sünniler içinde geçerli olduğu söylenebilir.

Türkiye Cumhuriyetinde ulus-devlet anlayışının oluşturmak istediği tek tip bir toplum olma durumu bir çıkmaza girmiş durumdadır. İnsan ve toplum doğasına uygun olanın çeşitlilik olduğu anlaşılmış, modern bir proje olan tek toplum, tek ulus, tek kültürden vazgeçilmek durumunda kalınmıştır. Bu nedenle Türkiye Cumhuriyeti’nin sosyolojik bir realitesi olan çeşitliliklerin ve farklılıkların meşru zeminde kabul edilmesi, kültürel çeşitlilik bağlamında öncelikli olandır.

Sezgin’in aleviler üzerinde yapmış olduğu çalışmada katılımcıların %23.9’u “Türkiye birçok halktan oluşmuş bir mozaiktir” diyerek en yüksek oranı oluşturmaktadır (Sezgin, 2002: 149).

Aleviler, kendi bakış açılarındaki zenginliğe rağmen Türkiye’de yaşanan çeşitliliğe devletin bir zenginlik olarak değil, bir noksanlık olarak bakmakta olduğunu ve bu çeşitliliğin, yönetenleri korkuttuğunu ifade etmişlerdir. “*Anadolu’nun renkli gerçeğinin tam tersine, tüm farklılıkları tek bir dinin içinde eritip yok etme projesinden vazgeçmemektedir. Bu da sistem’in acımasız ve gayri insani kanallarla beslenme arzusundan gelmektedir*” (T2), şeklindeki ifadeler, Alevilerde kültürel bir çeşitlilik yerine tepeden inme bir “vatandaş” kimliği oluşturulmak istendiği algısının olduğunu göstermektedir.

Bütün çeşitliliğe ve “ayrımcılık”a rağmen, kimlik merkezli ve inanç merkezli olarak kabul edilen bütün katılımcıların ülkenin birlik ve beraberliğine yapmış oldukları vurgu dikkate değerdir. Sünnilerden ve kendi içlerinde ayrıştıkları noktalar olsa da Alevilerin ayrı bir devlet düşüncelerinin olmadığı fark edilmiştir. Bu bağlamda bütün farklılıkları ve çeşitlilikleri bir şemsiye altında toplamının yollarından olan “ülke birliği”nin, Türkiye Cumhuriyeti’nde yaşayan Alevi ve Sünni çeşitliliklerin birlikte yaşaması adına bir çimento görevi üstlenebileceğini göstermiştir.

### **3.4. Kültürel Çeşitlilik-Eğitim**

#### **3.4.1. Eğitim-Öğretim ve Anadolu Alevileri**

Alevilerin son dönem gündeme gelen en önemli meselelerinden bir tanesi eğitimidir. Aleviler de kendi değer, inanç ve ritüellerini gelecek nesillere aktaracak bir eğitim ve öğretime ihtiyaç duymakta ve istemektedirler. Ancak, eğitim içerisinde Sünni, Alevi gözetmeksizin dini bir yaklaşıma karşı oldukları görülmektedir. Aleviler açısından zorunlu din dersleri gündeme geldiğinde çağdaş, laik bir eğitimin olması gerektiği, din derslerinin “gericilik” ve “köktencilik” gibi algılandığı gözlemlenmiştir. Laik, demokratik bir devlette din eğitimi ve öğretiminin devlet eliyle hem de zorla yapılıyor olması Alevileri rahatsız etmektedir. Alevilerin genelinin, hali hazırdaki din eğitimi ve öğretiminden memnun olmadıkları gözlemlenmiştir. Katılımcıların, “*Aleviler özgür, laik ve demokratik bir eğitim sistemi ister. Devletin dindarlaştırma politikasını istemezler*” (V4, V6), ifadeleri bu rahatsızlığın bir göstergesi olarak görülebilir.

Din dersleri, 12 Eylül darbesi sonrası oluşturulan Anayasa ile zorunlu hale getirilmiştir. 12 Eylül darbesinin ardından kabul edilen 1982 anayasasının 24. “Din ve ahlak eğitim ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve orta-öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcinin talebine bağlıdır” maddesiyle birlikte, din dersleri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi adıyla zorunlu hale getirilmiştir. Devlet başkanı Kenan Evren: “Bir milleti dinsiz yapmak mümkün değil. Bu çocuklar din kültürünü okulda almayacak, ailesi vermeyecek. Nereden verilecek?” diyerek, dersin zorunlu tutulmasını onaylamıştır (Cumhuriyet 27 Haziran 1987).

Her ne kadar anayasal bir güvenceye sahip olsa da verilen din eğitim ve öğretimi, Aleviler tarafından vatandaşları Sünnileştirme projesi ve Aleviliğin merkezi sistemce yeniden inşası olarak görülmektedir. Katılımcılarca, bu durumun giderek bir asimilasyona dönüştüğü vurgulanmaktadır. Katılımcılar tarafından bu durum, laik hukuk devleti olan bir yerde, bir inanç grubuna ayrımcılık ve hukuk ihlali olarak ifade edilmektedir. Bu anlamda sorun, din kültürü ve ahlak bilgisi dersinin zorunlu olmasının anayasal ve pratik olarak varlığıdır.

Devlet eliyle dayatılan zorunlu din eğitim ve öğretimini bir hak ve hukuk ihlali gören Aleviler, bu noktada ulusal ve uluslararası olmak kaydıyla çeşitli mercilere başvurmuşlardır. 1980 darbesi sonrası zorunlu tutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, Alevilerin Türkiye’yi Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM)’ne şikâyet ettiği konuların başında gelmektedir. AİHM’ne Alevilikle ilgili en çok dava Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinden muaf olma yönünde açılan davalardır. Ekim 2007’de çocuğunun zorunlu din dersinden muaf tutulmasını isteyen bir veli, din derslerinin “tarafsız, eleştirel ve çoğulcu bir şekilde işlenmediğini ve dolayısıyla da Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nin 1 no’lu Protokolü’nün 2. ve 9. Maddesindeki kriterlere uymadığını” ifade ederek AİHM’ye dava açmıştır.<sup>138</sup> Dava sonucunda AİHM, din derslerinin zorunlu olmasına karşı yapılan başvuruyu haklı bulmuştur. Mahkeme, her

---

<sup>138</sup> Bu dava, Hasan ve Eylem Zengin davasıdır.

ailenin çocuklarına kendi dini ve felsefi inançlarına uygun eğitim ve öğretim yapılmasını isteme hakkı bulunduğunu, devletin ise buna saygı duyması gerektiğini belirtmiştir. Mahkeme, çocukların ve ailelerin, dini veya felsefi inançlarını açığa vurmaya mecbur bırakılmadan din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinden muaf tutulabilmelerine olanak yaratacak bir sisteme geçilmesini istemiştir. Ayrıca AİHM kararında, bu konunun Türkiye’de "yapısal bir sorun" haline geldiği de kaydedilmiştir.

Ulusal olarak da Danıştay, 29 Şubat 2008 tarihinde 7481 no’lu kararla zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinden muaf tutulma taleplerini değerlendirmiş ve Anayasa’nın 24. Maddesinde zorunlu olması nedeniyle Anayasa’ya bir aykırılık içermese de bu öğretimin anayasanın öngördüğü amaca uygun bir müfredatla verilmesi, içeriğinin nesnel ve çoğulcu olması, kişinin dininin bir ayırım ve eşitsizlik unsuru olarak kullanılmaması ve devletin dinler karşısında tarafsız kalarak, bütün dinsel inançları eşdeğer görmesi gerektiği ifade edilmiştir. Bu anlamda hâlihazırdaki din eğitiminin çoğulculuk anlayışı içerisinde, nesnel ve rasyonel bir şekilde verilmediği sonucuna ulaşılmıştır.

2010 yılında Danıştay’da görülen bir davada, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının sosyolojik ve pedagojik yönden incelenerek, kitapların hazırlanmasında Sünni inancın esas alınıp alınmadığı ve mezhepler arası tarafsızlık ilkesinin gözetilip gözetilmediği hususlarının açıklığa kavuşturulması amacıyla mahkemelerce yaptırılan bilirkişi incelemesi sonucu; 2007-2008 öğretim yılında yürürlüğe giren yeni Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi müfredatının ülkede mevcut olan din, mezhep ve diğer dini yorumları kuşatıcı nitelik taşıdığı, herhangi bir mezhep, dini yorum veya gruba pozitif ayrımcılık yapılmadığı, vatandaşların ihtiyaç duyduğu din kültürünü kazandırmak için anayasa ve yasaların gereği olarak, eğitim değil, öğretim düzeyinde yer verildiği, programın hazırlanmasında Sünni inancın esas alınmadığı, Alevi inanç ve kültürüne yeni programda yaklaşık 30 sayfa yer verildiği ifade edilmiştir. Bu maksatla güncel Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin Alevilerin taleplerini karşıladığına karar verilmiş ve Alevilerin temyiz talepleri reddedilmiştir.

Ulusal olan sorun, artık uluslararasılaşmıştır. 2000 yılından itibaren de Avrupa Komisyonu tarafından hazırlanan “Türkiye İlerleme Raporları”nda, zorunlu din dersleri eleştirilmiştir. Bu maksatla AB raporlarında da bu durum gündeme gelmekte ve devletin bu noktada adım atması beklenmektedir. Türkiye Cumhuriyeti, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM)’ne ve Avrupa Birliği baskılarına karşı Türkiye’de "zorunlu din dersi olmadığı" ve "istenirse Alevilere de Alevilik öğretilbileceği" tezlerini ileri sürmüş ve AB baskısı ve AİHM kararları neticesinde dersi kaldırmak yerine, müfredata Alevilikle ilgili bölümler eklemiştir.<sup>139</sup>

Eğitim-öğretim ortaokul ve lise müfredatı hazırlama komisyonunda yer alan bir Profesör tarafından Alevilikle ilgili orta ve lise bölümlerinin tamamında yüz sayfalık bir alanın ayrılmış olduğu ifade edilmiştir (Çpk). Ancak, bu durum Alevileri pek tatmin etmiş benzememektedir. Katılımcıların genel kanaati ya bu dersin tamamen kaldırılması (T1, T3, T4, Td6, V7, H1) ya da zorunlu olmaktan çıkarılması yönündedir (Vd2, V3, V4, V5, T5, Td8). Birçok katılımcı devletin ilahiyatlarında Sünni eğitim sistemi içerisinde yetişmiş din eğitimcilerinin, müfredatta Alevilik olsa bile bunları objektif şekilde sunamayacaklarını ileri sürmektedirler. Dahası, Alevilik dersleri müfredata konurken Hz. Ali resmi, onun arkasına da camii figürü konularak, çocuklara gizli mesajlar verildiği iddia edilmektedir (T3,Td6).<sup>140</sup>

### **3.4.2. Aleviler Tarafından İstenen Din Eğitim ve Öğretimi**

Alevi katılımcıların, Alevi inanç, ritüel ve ahlaki değerlerini gelecek nesillere nasıl aktaracakları konusunda derin kaygıları bulunmaktadır. Bu kaygıların da daha çok eğitim ve öğretim merkezli olduğu söylenebilir. Kırsalda yaşanan geleneksel Alevilikte, Alevi dini liderleri dedeler, talip ve mürşitlerini aydınlatıp yetiştirebiliyordu. Ayrı bir eğitim kurumuna bu anlamda gerek duyulmuyordu. Ancak, göçle birlikte geleneğinden kopmak zorunda kalan Aleviler, dini liderlerinden uzak kalmış ve Alevi inanç ve ritüelleri de beraberinde kaybolma durumunda kalmıştır. Daha önce kendi toplumsallığında hallolan Alevilik eğitim ve öğretimi bundan sonra dışarıdan öğrenilen bir duruma düşmüştür. Bu maksatlı bir katılımcının: “*Aleviyiz ama Aleviliğin ne*

<sup>139</sup>Müfredata 2007 yılından itibaren Alevilik-Bektaşilikle ilgili bilgi eklenmiştir.

<sup>140</sup>Konuyla alakalı detaylı bilgi için bkz. Yılmaz, (2009).

*olduğunu bilmiyoruz. Aleviliği öğrenmek için bizim eğitime ihtiyacımız var* (Çk1), ifadeleri, Alevilerin Alevi inanç ve öğretilerinin verilmesine dair beklentilerinin olduğunu göstermektedir.

Aleviler de her yurttaş gibi din eğitimi almak istemektedirler. Ama bu eğitimin çağdaş, laik ve bilimsel olmasını savunmaktadırlar (V6). Katılımcılar, zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde dinin kültürünü ahlakın bilgisini değil, Sünni İslam'ın öğretilerinin sunulduğunu savunmaktadırlar (T4, Td6). Aleviliğe dair yazılan eserlerin de bu yönde hareket ettiği ve oluşmuş olan Aleviliğin Sünni bir perspektiften ortaya çıktığı ileri sürülmektedir. Yapılan çalışmalar da göstermiştir ki Türkiye özelinde Aleviliğe dair asıl metinler, Sünni araştırmacılar tarafından kaleme alınmıştır.<sup>141</sup>

Aleviler içerisinde hali hazırdaki eğitimde Alevilik öğretisinin de yapılmasını isteyenler vardır. Bazıları dersin seçmeli olup Aleviliğin de seçmeli şekilde konmasını isterken bazıları ayrı bir Alevi okulunun olmasını ve Alevi dini önderlerce eğitimin verilmesini istemektedirler.<sup>142</sup> *“Devletin Alevi’si olmak istemiyoruz. Devletin dedeleri eğitme*

---

<sup>141</sup> Aleviliğe dair kaleme alınan eserlerin dönemin sosyal ve siyasi konjektürüne göre değiştiği vakidir. Yani, içinde bulunulan zaman diliminde özellikle siyasi erk, Aleviliğe nasıl bakıyorsa genel itibarıyla eserlerin de bu yönde kaleme alındığı görülmektedir. Bu bağlamda popüler ve hatta daha fazla olarak siyasi eğilimli çalışmalar, Aleviliği bir tür Türk-İslam inancı olarak görürken, Kemalizm'in ilk dönemlerinde yazılan eserlerde Alevilik, İslamiyet öncesi Türklüğe özgü bir inanç olarak tasvir edilmiştir (Vorhoff, 2010: 39). Alevilerin Türk olduklarına dair kanaatin ittihatçılarla başlayan ve Cumhuriyetle devam eden Anadolu'yu Türkleştirme politikasının bir sonucu olduğu söylenebilir. Cumhuriyetin ilk zamanlarında Aleviliğe dair çalışma yapan bütün araştırmacıların bu yönde bir kanaatlerinin olması da şaşırtıcı olmasa gerektir. İlk dönem Hasan Raşit Tanrıkut, M. Fuad Köprülü, Yusuf Ziya Yörükkan, Baha Said Bey gibi araştırmacıların eserlerinde bu yönde bir eğilimin olduğu bilinmektedir. Daha sonra yapılan araştırmaların da bunlardan etkilenmeleri kuvvetle muhtemeldir.

Kemalist döneme ait eserlere örnek olarak Baha Said Bey'in eseri (1926-27) gösterilebilir. Baha Said beyin eserinden önce Gökalp'in teşvikiyle 1917 yılında Kızılbaşları, Bektaşileri, Ahileri ve Ermenileri incelemek üzere Bursalı Mehmet Tahir, Hasan Fehmi, Baha Said ve Esat Uras anadoluya gönderilmiş ve iki eser yayınlamışlardır (Taştan, 2012: 15). Araştırmaların sonucunda Aleviliğin ve Bektaşiliğin şamanizme dayandığını ve inanışların Türk menşeli olduğunu savunan Said Bey, Alevilerin eski Türk inanışlarını devam ettirdiklerini iddia etmiştir. Aslında Alevilik üzerinde ilmi bir şekilde durulması sağlayan ilk kişinin Gökalp olduğu söylenebilir. Hatta 1915-1919 yılları arası sosyoloji dersleri verdiği İstanbul Darülfünun sosyoloji kürsüsünün kuruluşunun “Alevi-Bektaşî” ve “Türk-Kürt” sorununa bilimsel çözümler üretmek için kurulduğu ileri sürülmektedir. Bkz. Taştan, (2012: 14). Bu konuyla alaklı Ocak, Alevilik ve Bektaşiliğin münhasıran eski Türk Şamanizmi'nden doğduğuna dair yaklaşımın Ziya Gökalp zamanından beri yerleşik bir görüş olduğunu ifade etmiştir. Bu savın aşırılık barındırdığını belirtmiştir. Bkz. Ocak, (2013: 15-16).

<sup>142</sup> İstanbul'da Alevi dedesi yetiştirmek için Hacı Bektaşî Veli Lisesi yapılması için temeller atılmış durumdadır. Ancak, devlet eliyle gelecek her türlü şeye karşı çıkan Alevilerin devlet eliyle dede yetiştirilmesine ve yetişecek dedeye nasıl bakacakları merak konusudur. Ayrıca devlet eliyle yapılan çalıştaylara, katılımcıların görüşlerine baktığımızda Alevilerin bu yönde bir taleplerinin olmadığı görülmektedir.

*çalışmaları var. Bunların eğitilmesi ihtiyaçları olduğunu düşünmüyorum.”* (V1), şeklindeki ifadeler, diğer birçok noktada olduğu gibi eğitimde de Alevilerin devlet eliyle olmayan bir yapılanma talep ettiklerini göstermektedir.

İnanç ya da kimlik merkezli fark etmez Aleviler, Türkiye’de din eğitim ve öğretiminin, çok yönlü olarak sorunlu olduğunu düşünmektedirler. Onlara göre, din ve inanç konusunda eğitim alabilmek her vatandaşın hakkı olduğu gibi buna yanıt verecek düzenlemeyi yapmak da devletin görevidir (Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü, 2013: 21). Vatandaş oldukları ve vergilerini verdikleri devletin, onların istediği şekilde bir din eğitim ve öğretim hizmeti vermesi gerektiği ifade edilmektedir.

Anadolu Alevilerinin çözüm adına dile getirdikleri taleplerin başında, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin zorunlu olmaktan çıkarılması vardır (Onat, 2009a: 39, Kılıç, 2009: 7; Aydın, 2013: 347). Bu derse çarşı çıkmayan Alevilerin genel olarak tepkilerinin “*örgün eğitim içindeki mecburi ders Din Kültürü dersi olmalı, bir kültür olarak “temel İslam ortak paydası”nın yanında bu dersin kapsamı “dünya dinler ve inanç tarihini sosyolojik-antropolojik açıdan incelemeyi içermelidir”* şeklinde olduğu söylenebilir (Alevi-Bektaşî kültür Enstitüsü, 2013: 21).

Alevilerin hali hazırdaki eğitim sistemiyle olan sıkıntılarının temelini zorunlu din eğitiminin oluşturduğu söylenebilir (AÇNR, 2010: 133). “*Bizim için eğitim notasındaki en büyük sorun zorunlu din dersidir”* (V7). Açılan davalardan ve katılımcıların görüşlerinden varılan sonuç bunu göstermektedir. Bakara suresinin 256. ayetindeki “*dinde zorlama yoktur*” ibaresi gereğince Alevilerin birçoğu, Allahın insanları zorlamadığı bir yerde insanın insanı zorlamasını abesle karşıladıkları ifade etmişlerdir (H1, Td6, T7). Katılımcı bir dede: “*Dinde zorlama yoksa din dersini de zorunlu olarak veremezsiniz. Cenabı hak insanları özgür bırakırken size ne oluyor*” (Td6), Çorumlu imam: “*Allahın merhamet gösterdiğine insanların merhamet göstermesi lazım*”, “*Allah bile iyiyi kötüyü seçme konusunda serbest bırakmıştır*”(Ç14), başka bir katılımcı: “*İslam Sünnilerin babasının tekelinde mi?*” (V6), ifadeleriyle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu olarak dayatılmasına karşı çıkmışlardır.

Genel anlamda okullarda Alevilikle ilgili bir dersin olup olmamasına dair Alevilerde yeknesak bir görüşün olduğunu söylemek zordur. Derslere olumlu bakanlar olduğu gibi eğitimin dinden uzak çağdaş bir seviye yakalaması gerektiğini ileri sürerek hiçbir din eğitiminin devlet tarafından verilmemesi gerektiğini savunanlar da vardır. Eğitim noktasında yapılan tartışmaların, Alevi geleneğinde din eğitim-öğretiminin nasıl yapılacağından ziyade, örgün eğitimde ilköğretim ve ortaöğretim programlarında yer alan zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi üzerine yoğunlaştığı söylenebilir.

Zorunlu olmasından rahatsızlık duyulan din eğitimi ve öğretimi gereği ortaya konulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinden isteyenlerin muaf tutulması, Alevilerin istekleri arasındadır. AİHM'nin verdiği karar da bu yöndedir. İsteyen velinin öğrencisini bu derslerden muaf tutma imkânlarının olması gerektiği ifade edilmiştir.

Ancak, Alevilerin bazılarının bu derslerden isteyenlerin muaf olması yönündeki yaklaşımlarına karşılık, Türkiye Cumhuriyeti'nin bu derslerden muaf olma durumunu Lozan anlaşmasına kadar götürdüğü görülmektedir. Milli Eğitim Bakanlığı 9 Temmuz 1990'da muaf olma şartlarını şöyle açıklamıştır:

“Milli eğitim Bakanlığı'nın teklifini müteakiben, Türk vatandaşı olan, Hıristiyan veya Musevi dinlerine mensup, ilkokul ve ortaokula giden öğrenciler, azınlık okulları hariç tutularak, söz konusu dinlere bağlı bulduklarını beyan ettikleri takdirde din kültürü ve ahlak bilgisi derslerine girmeye mecbur edilemez.” Yani, muafiyet durumunda kendi inançlarını beyan etme ve azınlık olma durumunu kabul gerekmektedir.

Alevilerin istek ve taleplerine karşılık -Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve AB raporlarının da baskısıyla- devlet tarafından, zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi müfredatına Alevilikle ilgili konular eklenmiştir. Aleviler, hali hazırda müfredatta Aleviliğin yer almasını yeterli ve iyi niyetli olmadığını, Aleviliğin anlatıldığı, Alevi hocaların (dede) olduğu, ayrı bir müstakil okul istediklerini ifade etmektedirler (Çk1, T1, Vd2, V3). Katılımcıların, “Alevilerin ayrı bir eğitim kurumu olsun. Aleviliğin doğru yürüyebilmesi için Alevi dedelerin birleşmesi gerekiyor. Ehil olanların, kendi içlerinde bir eğitim kurumu oluşturması gerekiyor. İlk etapta bir kurs niteliğinde olabilir” (Vd2), “Şuan ki ilahiyat içerisinde Alevilik öğretilemez. Dedelerin eğitim



*vereceği bir ilahiyat olabilir” (Çk1), “Alevilere hitap eden bir okul yok. Ayı bir okul oluşturulursa kendilerini daha iyi ifade ederler. Kültürel ve inançsal bir erozyon önenebilir. Kendimize Alevi diyoruz ama inancımızı bilmiyoruz” (T1), ifadelerinden Alevilerin hali hazırdaki din eğitimi ve öğretimiyle kendi inanç ve kültürlerini gelecek nesillere aktarmayacaklarına inandıkları ve bunlardan bağımsız yeni bir oluşuma ihtiyaç duydukları çıkarılabilir. Bu bağlamda sadece din derslerine eklenmiş bir eğitimin dışında Aleviliğin İmam-Hatip Liseleri, İlahiyat Fakülteleri ve DİB’ye bağı Kuran Kurslarına karşılık gelecek Dede-Zakir Okulu, Dedelik Yüksek Okulu, Alevilik Yüksek Okulu ya da Ehlibeyt Yüksek Okulu gibi eğitim kurumlarının da olması istenmektedir (Başdemir, 2011: 64).*

Katılımcılardan bazılarının Aleviliğin merkezi konumu olarak kabul edilen hünkârın mezarının da olduğu Hacı Bektaşın Alevi eğitimi için merkez olarak kabul edilmesi ve burada Alevi dedesi olacakların eğitim alıp gelmesi gerektiği yönün de bir isteğin olduğu görülmüştür.<sup>143</sup> Bir katılımcının, *“Hacı Bektaştan okuyacak âlim olacak gelecek” (V3), ifadesi bunu göstermektedir. Dergâhın Hacı Bektaşta olması, Hacı Bektaş’ın Anadolu Alevileri tarafından merkez olarak kabul edilmesini ve önemi artırmaktadır. Hacı Bektaş dışındaki bir katılımcı dede, “Alevileri birleştirebilecek tek yer Hacı Beştaşta Çelebilerdir. Hacı Bektaşta kiler mürşit kapısıdır. Ulusoylar, Hacı Bektaş evlatları toplanırda bir birlik sağlanırsa, istisnasız bağlanabiliriz” demiştir (Td8). Ancak, bizim gördüğümüz kadarıyla Hacı Bektaş’ta ne bunu karşılayacak bir mekân ne kapasite ne de bilgi birikimi olan insan kaynağı vardır.*

Alevilerin genel anlamda istedikleri zorunlu din derslerinin seçmeli ya da derslerden isteyenlerin muaf tutulması, sorunun çözülmesi için yeterli olmamaktadır. Bir katılımcının dikkat çektiği üzere, öğrencilere Temel Eğitimden Ortaöğretime Geçiş (TEOG) sınavlarında bu alanla ilgili sorular sorulmaktadır (Td6). Eğitim esnasında derse muhatap olmasa da öğrenci, sınavdan iyi bir puan alabilmek için o dersi bilmek durumunda kalmış olacaktır. Bu nedenle Alevilerin farklı şekillerde ve farklı zamanlarda ifade ettikleri zorunlu din derslerinin, şümüllü bir şekilde gözden geçirilmesi, Alevilerin talepleri arasında sayılabilir.

<sup>143</sup>Alevilerin eğitimi nerde almasını istedikleri bir soruya katılımcıların çoğunluğu, dedeler (% 58.6), dergahlar (% 15.59), aile (% 9.06) vd. olarak cevap vermişlerdir (Aktaş, 2014).

Kızılbaz ve Bektaşı Alevilerin dışında Çorum Caferileri, genel manada din dersinden rahatsız değiller. Ancak, yukarıda da ifade edildiği gibi camii imamları İran'da eğitim görmüş insanlardır.<sup>144</sup> Onlarda “âlim”lerinin İran'a gitmek zorunda kalmadan Türkiye'de eğitim alabilme durumlarının olması gerektiğini savunmaktadırlar (Ç2, Çi5). Diğer Aleviler eğitimde Sünni vurgusundan rahatsızken, Caferiler de Sünni Hanefi vurgusundan rahatsız olduklarını ifade etmişlerdir. Ders kitaplarına Aleviliğin kültürel boyutlarıyla konuştuğunu ve Caferiliğin Alevilikten ayrılmaya çalışıldığı ifade edilmektedir (Çi4).

### 3.5. Kültürel Çeşitlilik-Güven-Diyalog

Selçuklu ve Osmanlıdan Türkiye Cumhuriyetine miras kalan Alevilik, azınlıklardan sonra öteki olan, karşı taraf olarak kabul edilen önemli sosyal ve dini meselelerin başında gelmektedir (Erdem, 2009: 17; Özdalga ve Ark., 2010: vii). Özellikle XVI. yüzyıldan itibaren yer altına çekilmek zorunda kalıp Cumhuriyetle birlikte nispi olarak rahat nefes alan Aleviler, daha sonra seksenlere kadar çok büyük varlık gösteremeseler de seksen sonrası bir uyanış yaşamışlardır. O tarihten sonra Alevilerin neliği, kimlikleri ve talepleri kamuoyunda tartışılmaktadır. Bu anlamda Türkiye'de yaşanan kültür ve kimlik merkezli tartışmaların önemli bir bölümünü Alevilik meselesinin oluşturduğu söylenebilir.

Alevi-Sünni ayrışmasında görülen en büyük problemlerin başında güven ve diyalog eksikliğinin geldiği söylenebilir. Geçmişten gelen köhnemiş düşünceler ve ön yargılar,

---

<sup>144</sup>Caferilik şuan için kurumsallaşmış bir durumdadır. Bulduğumuz süre zarfında çok fazla camii cemaati olduğunu söylemek zor. Ezanları hoparlörle aşikâr bir şekilde okunmakta ve Sünni ezanlarından farklı olduğu hemen anlaşılabilir ancak herhangi bir tepkinin olduğunu biz müşahade etmedik. Katılımcılara da bu yönde soru sordüğümüzde 80 olaylarının Çorum Alevilerinin aklını başlarına getirdiğini artık o tür olaylara insanların kolay kolay kalkışamayacaklarını ifade ediyorlar (Çi4). Caferi Camilerinin imamını diyanet atamamaktadır. Bu anlamda camii diyanete bağlı bir camii değil ancak diğer camiler gibi elektrik ve suyu diyanet tarafından ödenmektedir. Cami arsasını Çorumlu Caferi hayırseverlerin verdiğini öğreniyoruz. Caferi olan cami cemaati katılımcılarının daha önceleri Alevi-Bektaşı olduklarını öğreniyoruz. Kendileri Caferi olarak tanımlayan insanların Caferi olmadan önce azda olsa namaz kılan ve oruç tutan insanlar olduklarına şahit olunmuştur. Türkdoğan'ın çalışmasına katılan bir avukat “esasta yirmi beş yaşına kadar İslam'ın ehli-sünnet ilkesini algılayan bir kimliğe sahiptim (Alevi doğmuş olmama rağmen)” diyerek bu durumu izah etmektedir (Türkdoğan, 2006: 299).

diyaloga ve güvene açılan kapıların önüne birer set olmuşlardır. Diyalog ve güven eksikliği, Sünni-Alevi ayrışmasında sorunların başında gelmektedir.

Osmanlı'da devlet-alevi ilişkilerinde, farklı nedenlerle devletle diyaloga girilmemiş ve güvenin nerdeyse sıfır olduğu bir dönem yaşanmıştır. Cumhuriyet rejiminin din eksenli bir yapıya sahip olmaması, Alevilerin geçmişte yaşadıkları sorunların bir daha yaşanmayacak olması noktasında onları umutlandırmıştır. Özellikle saltanat ve hilafetin kaldırılması, laik değerlerin yüceltilmesi Alevilerle yeni rejimin arasının iyi olmasını sağlamıştır (AÇNR, 2010: 54). Ulus-devlet olma özelliği nedeniyle, yurttaş kimliğini İslami harca değil ulus bilinci üzere kurmaya çalışması ve dini özel yaşam alanına havale etmesi, Alevilerin Cumhuriyete iyi bakmasını sağlamıştır (Ecevitoglu, 2011: 141).

Tevhid-i Tedrisat kanunu, tekke ve zaviyelerin kapatılması gibi uygulamalar Aleviler arasında kısmi bir mağduriyet oluştursa da, kendilerini daha önce hep sistemin dışında hisseden Aleviler ilk defa verili bir sistemle uyumlanmışlardır denebilir. Cumhuriyet rejiminin ilk yıllarında devlet ile Aleviler arasında ilişkiyi Çamuroğlu, “Aleviler için cennet olan Anadolu'nun, dinleyenlere zevk vermekle birlikte ‘yaşayanlara aynı zevki vermemiş olan bir masal ülkesi’ olarak ifade etmiştir” (Aktay, 2007: 63).

Cumhuriyetin ilk yıllarında milliyetçi seçkinlerin Alevilerle kurduğu ilişki, etno-kültürel ilgi çerçevesinde olmuş, Aleviler, İslam öncesi otantik Türk kültürünün taşıyıcı öznesi ‘saf Türkler’ olarak keşfedilmiştir (Dinçer, 2009: 135; Ateş, 2011: 257; Taştan, 2012: 13; Massicard, 2013: 43).<sup>145</sup> İttihat ve Terakkinin Balkan savaşları sonrası Türkçülük politikasını izlemesi ile Aleviler, Türkün öz kültürünün ve otantik kimliğinin taşıyıcıları olarak görülmüş ve yeni bir proje olan Türk Müslümanlığı bunun üzerine inşa edilmek istenmiştir (Taştan, 2012: 15). Bu bağlamda Cumhuriyet ve Alevilerin ilk ilişkilerine etno-milliyetçilik üzerinden kurulmuş olumlu bir ilişkiden söz edilebilir. Cumhuriyetin kuruluş döneminde Aleviler, milliyetçi elitlerin gözünde sadece Türk etno-romantik kimliği için folklorik veriler sunmuşlardır (Ateş, 2011: 292, 390). Özellikle, Alevi

---

<sup>145</sup>Bu tür fikirlerin öncüsü olarak Ziya Gökalp kabul edilir. Gökalp'in de bu fikirleri batının romantik milliyetçilerinden aldığı iddia edilir. Özellikle Herder'in alman halk özüne dair yaklaşımları bu açıdan ilgi çekicidir.

dinsel ritüellerinin bir parçası olan semah, Cumhuriyetin erken dönemlerinde, Orta Asya Türk geleneğinin Şamanik danslarından kaynaklanan Türk kültürünün bir bileşeni olarak görülmüş, fakat dinsel ibadet yönüne değinilmemiştir. Alevilerin bazı kültürel özellikleri meşru görülmüş, yaptıkları dini ritüellerse modern olarak değerlendirilmiştir.

Daha sonraki zamanlarda özellikle Türk-İslam sentezi neticesinde hem bazı Alevilerin Türk olmadıkları gerçeği hem de gayri Sünni bir konumda olmaları nedeniyle, her iki Ortodoks geleneğin dışında kalmış bir Alevi kimliğinin ortaya çıktığı söylenebilir. Cumhuriyetin ortaya koyduğu ulusal birlik ideolojisi çerçevesinde, Alevilik hem Türkleştirme hem de Sünnileştirme açısından ıslah ve tedavi edilmesi gereken bir durumu temsil etmektedir (Ateş, 2011: 239; Massicard, 2013: 71; Aydın, 2013: 129, 286).

Cumhuriyetle birlikte oluşan yeni rejimin Alevilere nefes aldırıldığı ifade edilse de, Oral Çalışlar, ulus-devlet projesinin bir Türk-Sünni<sup>146</sup> projesi olarak kurulup geliştirildiğini, bu tanım dışında kalan kimliklerin görünür olmadığını belirtir. Böylece Aleviliğin devlet katında meşru bir inanç grubu sayılmaması hatta son yıllara kadar Alevi-Bektaşî adının yasak olmasa da yasal olarak kabul görmemesi, Cumhuriyet döneminde de Alevilerin konumlarının çok değişmediğini göstermektedir (Beşe, 2013: 24).

Katılımcılarca tarihsel süreç içinde Alevilerin sorunlarına odaklanılmamış, sorunların çözümü için herhangi bir faaliyette bulunulmamıştır. Bununla birlikte Osmanlı ve Cumhuriyet tarihinde kabul edilen yaşanmış birçok Alevi trajedisi vardır.<sup>147</sup> Aslında Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 10. maddesinde “herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir” ifadesi yer almaktadır. Buna benzer şekilde Anayasa'nın 12., 14.,

<sup>146</sup> Türk olup Sünni olmayan, Sünni olup Türk olmayanlar da ötekileştirilen arsındadır. Hem Türk hem de Sünni olmayanlar üç K (Kürt, Kızılbaş, Komünist) ile etiketlenmiştir.

<sup>147</sup>Cumhuriyet döneminde Aleviler tarafından kabul edilen Alevilere karşı yapılmış zulümler: “6 Mart 1921 - 20 Haziran 1921 Koçgiri Soykırımı, 4 Mayıs 1937/1938 Dersim Soykırımı, 1937 Alişer ve Zarife Ana (Dersim), 15/17 Kasım 1937 Pir Seyit Rıza (Elazığ... Buğday Pazarı Meydanı), 6 Ağustos 1938 Zine Gediği Katliamı (Dersim, Erzincan arası... 95 kişi kurşuna dizilir), 2 Haziran 1966 Ortaca (Muğla) Saldırısı, 1968 Hekimhan (Malatya) Saldırısı, 11 Haziran 1967 Maraş/Elbistan Saldırısı (Mahsuni Şerif Konseri Sonrasında), 1 Mart 1971 Hatay/Kırıkhan Saldırısı, 18 Nisan 1978 Malatya Katliamı, 4 Eylül 1978 Sivas Katliamı, 19/24 Aralık 1978 Maraş Katliamı, 3-4 Temmuz 1980 Çorum Katliamı, 12 Eylül 1980 Kenan Everen Askeri Faşizminin katliamı, 2 Temmuz 1993 Madımak/Sivas Katliamı, 12 Mart 1995 Gazi/İstanbul Katliamı, 14/15 Mart 1995 Ümraniye/İstanbul Katliamı” (Bülbül, 2013).

15. ve 24. maddelerinde de ayrımcılığı önlemeye dair ifadeler bulunmaktadır. Yani kanunen bütün çeşitlilikler ve farklılıklar güvence altına alınmıştır. Ancak, özellikle Maraş, Çorum, İstanbul Gazi Mahallesi ve Sivas Madımak olayları, Alevilerde kanunda yazan maddelerin Alevileri korumadığı kanısını güçlendirmektedir. Toplumsal tabanda bir bütünleşme olmadan yasalarda yapılacak değişikliklerin kayda değer bir karşılığının olmadığı anlaşılmış olmaktadır. Zihniyeti değiştirmeden önce adetlerin değişmesinin bir anlamının olmayacağını ifade eden Said Halim Paşanın haklılığı bir kez daha ortaya çıkmış durumdadır.

*“Çokkültürlülüğü koruyan asıl dinamik, sivil toplumdur”, “Toplumsal barışı sağlayan halklardır”* ifadeleri kültürel çeşitliliğin kabul bulması gereken asıl mecranın toplum vicdanı olduğunu en iyi şekilde göstermektedir. Tabanda karşılık bul(a)mayan yukarıdan dayatmacı şekilde kabul edilen politikaların toplum katında mâkes bulmadığı çok kez tecrübe edilmiştir. Alevi çalıştayları nihai raporunda da bu gerçekliğe “esasen toplumsal bütünleşmeye ilişkin düzenlemeler yapılmadan yasalarda bir değişiklik yapmanın da kayda değer bir etkisi olmayacaktır” denilerek dikkat çekilmiştir (AÇNR, 2010: 96). Osmanlının son dönemlerinde gerçekleştirdiği yeniliklerin yaşanan sorunlara çözüm olamamasının en büyük nedeni olarak toplumun dikkate alınmaması gösterilir. Türkiye özelinde tartışılan kültürel çeşitliliğin bütün olumsuzluklara rağmen, toplumsal tabanda çok büyük problemlere neden olmadığını, birlikte yaşanan birçok köy, kasaba ve şehir örneğinden anlamak mümkündür. Uzun yıllardır Alevi ve Sünni’nin, Türk ve Kürt’ün, Sünni Kürt ve Alevi Kürt’ün, Sünni Türk ve Alevi Türk’ün birlikte yaşıyor olmaları, bunlar için birer somut örnek olarak verilebilir.<sup>148</sup>

Meyer, “kültürel açıdan çeşitliğe sahip toplumlarda, tüm insanların toplumun kamusal söylemine katılmasının önemli olduğunu” belirtmektedir. Liberal demokrasi yaklaşımını eleştirerek, sosyal demokrasi anlayışını savunan Meyer’e göre bir devlette güven, hoşgörü, karşılıklı kabul gibi unsurlar, etno-kültürel veya kültürel dinsel sınırlara dayandırılmamalıdır. Bütün bunların yanı sıra kamusal bütünlük, birlik ve beraberlik içinde, Meyer, toplumda ortak bir dilin olması gerektiğini de vurgular. Ona göre çokkültürlü toplumlarda, gerçek anlamda bir toplumsal bütünleşmenin gerçekleşmesi

<sup>148</sup>Sünni Türk ve Sünni Kürtler arasında Osmanlının Sünni Kürtleri asi Kızılbaşlara karşı merkezi iktidarın uzantıları olarak kullanmış olmasından dolayı geçmişe dayalı bir düşmanlığın olduğu bilinir.

için sadece kültürel çerçevede bir kabulün değil, toplumsal kaynaklara ve fırsatlara eşit erişimi içeren bir kabul politikasının benimsenmesi gereklidir (Anık, 2012a:112).

Toplum tarafından karşılık bulmayan kanun ve yönetmenliklerin, birlikte yaşama iradesine bir katkı sağladığı düşünülemez. Alevi vatandaşların bu noktada en çok dillendirdikleri mağduriyet, “mahalle baskısı”dır.<sup>149</sup> İki grup arasında olan soğukluk, yaşanan olaylarla daha da derinleşmiştir. Bu durumlar, Alevilerin kendilerini hor görülmüş, güvensiz, dışlanmış, sevgisiz ve ötekileştirilmiş hissetmelerine neden olmaktadır.

### **3.5.1. Güven-Diyalog ve Tepkisellik**

Çaldıran Savaşından (1514) ve Osmanlıların Anadolu’daki Safevi taraftarlarını takibe başlamasından sonra Anadolu’daki Alevilik, bir bakıma yer altına çekilmiş ve Anadolu’daki Erdebil müritlerinin İran’daki ocak ile irtibatlarının kesilmesi, ardından da Safevi devletinin ortodoksiye eklenmesi (18. yüzyılın ilk yarısı) yani Şialaşması sonucunda Aleviler kendi kaderleriyle baş başa bırakılmıştır. Bu süreçte Osmanlı Kızılbaşları, şehir merkezlerinden uzaklaşmış, sosyokültürel bir muhitte sosyal-dini bir düzen kurmuşlardır.

Bazı siyasi ve sosyal nedenlerden dolayı bin altı yüzlü yıllardan itibaren devlet tarafından ihmal edilen Aleviler (Bektaşileri ayrı tutmak lazım), yönetenlerin de Sünni olması nedeniyle hem devletle hem de Sünnilerle bir türlü barışık olamamış ve çoğu zaman hem Sünnilerden hem de yönetimden uzak kalmışlardır. Bazen sürgün, bazen ölümlerle devam eden bu süreç (Barkan, 1952; Yılmaz, 2015: 19), Alevilerin Sünnilerle hatta diğer alevi gruplarla olan diyalogunun kesilmesine ve bunun sonucunda da marjinalleşmeye, soyutlanmaya ve kültürel cemaatler olarak kendi içlerine kapanmalarına neden olmuştur. Bu içine kapanma durumu, Alevileri birçok etkileşimden, aramaktan ve keşfetmekten uzaklaştırmış, içinde buldukları zamandan ve gelecekte koparmıştır. Bu içe kapanma bir “cemaatçiliği” de beraberinde

---

<sup>149</sup> Kavram Türkiye özelinde ilk kez Şerif Mardin tarafından kullanılmıştır.

getirmiştir. Bu anlamda duygu, düşünce ve kader birliği noktasında ortak hareket eden, kapalı bir cemaat yapısı gösteren bir grupla karşı karşıya olduğumuz söylenebilir.

Osmanlı döneminde, kırsalda sistemle hiçbir diyalogu olmadan, tabiri caizse kendi yağıyla kavrulan Aleviler, Cumhuriyetle birlikte göçün etkisiyle sistemle ve Sünni gruplarla yaşamak ve temas etmek durumunda kalmışlardır. Kentleşme durumunda dahi uzunca bir süre şehrin varoşlarında yaşamak durumunda kalmışlardır. Bu anlamda Alevilerin sistemle ve Sünni grupla yüzleşmesinin yakın bir zamanda gerçekleşebildiği söylenebilir. Birlikte yaşamanın tabii bir sonucu olarak, Alevilik kimliği üzerinden yapılan ayrımcılık ve eşitsizliklerle de yüz yüze kalınmıştır. Bu bağlamda geçmişte yaşanmış trajedilerin yaşanmaması adına, Alevilerin kendi kimlikleriyle, Alevilikleriyle hayatta kalabilmenin yolunu “ters olmak”ta bulduğunu söylemek mümkündür. Hep isyan, itiraz ve nefret kültürüyle ayakta kalmış, varoluş nedenlerini “ters” olmaya bağlayan bir toplumla karşı karşıya olduğumuz söylenebilir. Sünni blok ve devletten gelen her türlü yaklaşıma karşı mesafeli duruşlarının arkasında bunların yattığını söylemek mümkündür.

Böyle yaşamak durumunda kalmış Alevilerin, devletle barışık olma gibi bir durumlarının olamayacağı, eğer olursa Aleviliğin biteceği, katılımcılar tarafından sıklıkla vurgulan bir durumdur. Alevi olarak yaşamanın, hayatta kalmanın yolunun protest bir ruhtan, bir karşı duruştan geçtiğini ifade edenler olduğu gibi (H1, H2, Td6), “*Aleviler devletle barışık olmaz*” (H1, H2), diyerek devlet-alevi ilişkilerinin yakın bir tarihte iyileşme ihtimalinin düşük olduğunu ifade edenler de olmuştur. Bu bakış açısından devletin Alevi vatandaşlarına yabancılaştığı çıkarılabilir.

Bütün bu algının, diyalogu ve güveni ortadan kaldıracağı malumdur. Buna, önyargı ya da ön kabul denebilir. Ancak, Alevilerin *inanç, kültür ve kimlik* kaygıları yaşadıkları ve Sünniler kadar özgür olmadıkları ifade edilmekte ve bunun yegâne sebebi olarak devlet gösterilmektedir. Bu nedenle devletle kurulacak bir ilişkinin Alevileri yeni bir kalıba sokacağından ya da devletin istediği türden bir Alevilik oluşacağından çekinilmektedir.

Kendini mazlum olarak kabul eden her bireyin ya da toplumun bir zalim arama gibi bir alışkanlığı vardır. Ve o zalim olarak gördüğü ötekenden gelecek her durum onun için ürkütücü ve tehlikelidir. Bu bağlamda kendi öz kimliğiyle ayakta kalabilmenin yolu, ya zalimi alt etmektir ya da ondan gelecek her şeye karşı dikkatli olmaktır. Mazlum karşında zalim olan ise azınlıkta olanın fırsat gözlediğini, onun ayağının kaymasını beklediğini ve bu yönde çalıştığını düşünür ve ona fırsat vermeme adına onun hep denetim ve gözetim altında tutulması gerektiğini ve sahibi olduğu devlette iktidar olmayı kaim kılmayı savunur. Bütün bu yaklaşımların nedeni, yaşanmış tecrübeler, geçmişten gelen karşılıklı ön yargılar ve güven-diyalog eksikliğidir denebilir. Anadolu Aleviliği düşünüldüğünde bu gerekçelerin birebir yaşandığı görülecektir. Karşılıklı güvensizlik, olabilecek bütün diyalog ve çözüm yollarının önüne geçmektedir. Bu anlamda çalıştaylar nihai raporunda, “Aleviler arasında en iyi bilinen varoluş biçimi, devletten sakınmak ve saklanmak olmuştur” şeklinde çarpıcı sayılabilecek bir ifade de yer alır (AÇNR, 2010: 90).

Devletten gelecek her türlü şeye karşı tepki göstermenin temelinde güvensizlik duygusunun olduğu söylenebilir. Geçmişte ve yakın zamanda yaşanmış olayların bir Alevi hafızası oluşturduğu ve bu hafızanın tepki olarak geri döndüğü söylenebilir. 1990 sonrası Aleviliğin yükselişe geçişi, Aleviliğin bir kimlik hareketi olarak ortaya çıkması ve bunun sonucunda Alevi taleplerinin dillendirilmesi, 2 Temmuz 1993 Sivas Madımak olaylarıyla birlikte canlanmasının farklı birçok nedenleri sayılabilir ancak en dikkat çekenin devlete karşı tepki olduğu söylenebilir.

Kimlik değişkendir ve dönem dönem farklı şekillerde ortaya çıkabilir. Çoğu zaman, insanlar, kendilerini en fazla saldırıya uğrayan aidiyetleriyle tanımlama eğilimindedirler (Maalouf, 2014: 27). Hangi dönem Aleviliğe saldırı olmuşsa Aleviler o dönem daha çok Alevi kimliğine sarılmış ve bunu pekiştirmişlerdir. Bu bağlamda kim bilir 90 öncesi kendini ateist, komünist ya da sadece etnik anlamda tanımlayan kaç kişi, şimdi Alevi olduğunu ifade etmektedir? Alevilik üzerine yapılan saldırıların, insanların Alevilik yanlarını ortaya çıkardığı dikkate değer bir durumdur.



İnançlarının tehdit altında olduğunu hisseden insanlar arasında, bütün kimliklerini özetler gibi görünen şey dinsel aidiyettir. Yok, eğer tehdit altında olan anadilleri ve etnik gruplarıysa, o zaman dindaşlarıyla kıyasıya savaşırlar (Maalouf, 2006: 18). Kimlikleştirme noktasında grupların kendilerini sıkıntı içerisinde hissettikleri tarafa yöneldiklerini bilinmektedir. Aleviliğin bir kimliğe dönüşmesinde de bu durumun dikkate alınması gerekir. İnsanların kendilerini Türk ya da Müslüman hissetmeleri onların kendileri o grup içinde hissettirecek durumların oluşmasıyla gerçekleşecektir. Farklı nedenlerle ötekileştirilen, ihmal edilen insanların o kimlikler içerisinde bir aidiyet problemi yaşayacakları kaçınılmazdır.

Devlete karşı tepkisel tutumun özellikle Tunceli ve Varto katılımcılarında daha yoğun olduğu görülmüştür. Bunda, Alevi olmakla birlikte Kürt-Zaza olmalarının (ya da başkaları tarafından öyle görülmesinin) ve 1938 Dersim olaylarının etkisinin olduğu söylenebilir. Daha Cumhuriyetin başları sayılan bir tarihte, Dersim olaylarının yaşanması, Cumhuriyet-Alevi ilişkisinin ileride pek hayırhah olmayacağını neredeyse kanıtı olmuştur. Hem Kürt olmaları hem Alevi olmaları hem de devletle böyle bir travmatik tecrübenin yaşanmış olması, Tunceli'nin Kızılbaş, Kürt, “Komünist” diye etiketlenmesine, ülkenin asi bölgesi olarak görülmesine neden olmuştur. Onlara karşı oluşan bu algıya karşın onlarda da Sünnilere ve Sünni olarak kabul ettikleri devlete karşı olumsuz bir tutum ortaya çıkmıştır. Kısacası, Alevilerin devlete “küşmüş oldukları” söylenebilir.

Bununla birlikte Alevilerin kendi kimliklerini özellikle Sünnilerin ve devletin yapmış olduğu “acı”lar üzerinden tanımlaması ve onlardan gelecek her şeye tepkiyle yaklaşması Alevi olmayanları rahatsız etmektedir. Alevilerin bu yaklaşımları, kendi iç sorunlarıyla yüzleşemeyip sorunlarını başka biri üzerinden gerilim stratejisiyle çözmeye çalışma olarak görülmektedir.

Çalıştaylar nihai raporunda da bazı Alevi grupların her ne surette olursa olsun, devletle özellikle hükümetle asla bir müzakereye açık olmadıkları, bu grupların “ihamet”, “istismar” ve “asimilasyon” gibi siyasal gerilim ifade eden kavramları fütursuzca kullandıkları ifade edilmiştir (AÇNR, 2010: 30). Aynı zamanda her tür muhalefetin

varlığına ortak olan, bu nedenle itiraz kültürünü bir ana damar olarak yansıtmaya hevesinde olan bir yapılanma şeklinde ifade edilmektedir. Alevilerdeki itiraz ve nefret söyleminin Yavuz- Şah İsmail, Hz. Ali-Muaviye, Hz. Hüseyin-Yezit ve hatta Pir Sultan Abdal-Hızır Paşa örnekleriyle irtibatlandırılarak güncel tutulmaya çalışıldığı, Aleviliğin şifahi bir kültür olmasının da buna katkı sağladığı ifade edilmiştir (AÇNR, 2010: 52).

### 3.5.2. Güven-Diyalog ve Ayrımcılık

Katılımcılar tarafından güven-diyalog bağlamında en çok dillendirilen husus, eşit olmama hususudur. Bu eşit olmama nedeniyle de en çok maruz kaldıkları durum, dışlanma ve ayrımcılıktır.<sup>150</sup> Katılımcılarca, ayrımı yapanın egemen güç olması yani elinin güçlü olan olması dolayısıyla Sünni grubu ve sıklıkla Aleviler tarafından Sünni olarak kabul edilen devleti zalim yaparken, Alevileri “mağdur”, “mahrum” ve “mazlum” konumuna düşürmektedir.<sup>151</sup>

Osmanlı devletiyle başlayan alevi mağduriyeti, Cumhuriyetle birlikte nisbi bir yumuşama yaşamıştır. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde Türkçülük tezi gereği yönetimle Alevilerin arasının iyi olduğuna dair tezler vardır. Kurtuluş savaşı sırasında Alevilerle kurulan münasebet neticesinde Alevilerle cumhuriyetçilerin arasının iyi olduğuna dair abartılı ifadeler olsa da, Mustafa Kemal’in Hıristiyan olmayan bütün ahaliyle kurmaya çalıştığı ilişkinin devamı niteliğinde olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Cumhuriyet rejiminin birçok kimliği (Kürt kimliği, İslamcılık, Alevi kimliği) daha en başından baskı altına alması nedeniyle, Aleviliğin Kemalist dönemde de özgürce kendini ifade ettiği söylenemez. Bu nedenle Alevilerin Cumhuriyetin ilk zamanlarındaki ilişkide ayrıcalıklı bir yere sahip olduklarını söylemek bir abartıdan ibarettir. Kemalist rejimde kendisine yer bulamayan Alevilik 1950 sonrası da Sünniliğin yeniden yükselişiyle cumhuriyetin içinde kendini ifade edebileceği bir mevzi ve meşruiyetten yoksun kalmıştır (Aydın, 2013: 284).

---

<sup>150</sup>Devlet eliyle yapılan Alevi çalıştaylarında Alevilerin taleplerinin en başında ayrımcılığın ortadan kaldırılması gelmektedir. Bkz. AÇNR, (2010: XIII).

<sup>151</sup>Oluşturulmak istenen alevi kolektif kimliği için “mazlum” rolü önemli bir etkidir. Alevi duygusallığı ve kimlik ilişkisi için bkz. Köse, (2015).

Aleviler Cumhuriyet döneminde de ayrımcılığa maruz kalmış olsalar da Alevi-Bektaşî inanç sistemi için Kemalist Cumhuriyet'i kendi varlıkları için bir güvence olarak görmüşlerdir (Vorhoff, 2010: 38; AÇNR, 2010: 55; Massicard, 2013: 48; Bruinessen, 2013: 27; Zengin Arslan, 2015: 148).

Geçmişte yaşanmış acıların ve ayrışmaların son bulacağı düşünülürken, Cumhuriyet döneminde Dersim (1938), Maraş (Aralık 1978), Çorum (Temmuz 1979) ve Sivas (Temmuz 1993) olayları sonucunda Alevi-Sünnî ilişkisinde çok da bir şeyin değişmediği görülmüştür. Ötekilerin aşağılanması ve daha da ileriye giderek öldürülmesi toplumda var olan kültürel törenlerin zehirlenmesine ve yıkıcı hale dönüşmesine hatta onlarca belki yüzlerce yıl sonra bile kitlesel trajedilerin oluşmasına zemin hazırlar. Son dönemlerde yaşanan olumlu yaklaşımlardan sonra ortaya çıkan “gezi olayları” ve sonrasında devam eden gösterilerde ölenlerin özellikle Alevi olması, Türkiye’de Alevi-Sünnî ayrışmasının yeni nedenleriymiş gibi durmaktadır. Yaşanan her acı olayın kimlikle ilişkilendirilmesi ayrışmaların daha da keskin olmasına neden olmaktadır.

“Bizim sorunumuz Sünnîlerle değil devlettedir”, “Alevi ve Sünnîyi karşı karşı getiren yönetenlerdir” (H1, H6, H7, T4, T5, Td8, V1) ifadeleri, ayrımcılığın ve yaşanan olayların nedenlerine indiğimizde öncelikli olarak devlet (T2, H2, V3), yönetim (H1, H6, H7, T4, T5, Td8, V1) ve Sünnî gruplar sayılmaktadır. Ayrımcılığın asıl kaynağının aile olduğu ve hem Sünnî bloktan hem de Alevi bloktan ailelerin daha çocukluk döneminde bir düşmanlık içerisinde yetiştirdiklerini de savunanlar mevcuttur. Ayrımcılığa neden olarak özellikle Sünnî olarak kabul edilen devlet yani iktidar gösterilmektedir (Özipek, 2011: 75).

Katılımcılar, ayrımcılıkta kendilerinin bir kusuru olmadığını, azınlıkta olmaları ve daha da önemlisi kendi felsefelerinin ayrımcılığa imkân tanımadığını ifade ederek savunmaktadırlar. Alevilik felsefesinin temellerinden olan “yetmiş iki millete aynı nazarla bakmak” anlayışı neticesinde Alevilerin ırk, renk, cinsiyet, dil, din, toplumsal köken ve siyasi görüş nedeniyle birilerini ötekileştirmek gibi bir durumlarının olamayacağı savunulmaktadır. Bu anlamda Aleviler, Anadolu’nun hoşgörü ve müsamaha timsali olarak kabul edilen Yunus Emre, Mevlana Celaleddin Rum-i ve Hacı

Bektaş-i Veli'yi kendilerinden saymakta, kendilerini de onların devamcıları olarak kabul etmektedirler. Alevi öğretisi, zoru ve şiddeti reddetmektedir. Katılımcılara göre, Alevilerin iktidarın değil de mazlumun, mağdurun ve mahrumun yanında yer almaları, bunun bir göstergesidir.

Katılımcılar, tarihsel süreçte hep öldürülen, sürülen, takip edilen, ayrımcılığa maruz kalan, mazlum konumda olanın kendileri olduklarını ifade etmişlerdir. “*Alevilerin hiç Sünnileri öldürdüğünü gördün mü?*” (Çk1, H1),<sup>152</sup> sorusu tarihsel süreçte mazlum olanın hep kendileri oldukları algısının bir göstergesidir. Cem Vakfı başkanı İzzettin Doğan'ın, “Bizim İslam inancımızda cebir, şiddet, kin ve nefrete yer yoktur”, ifadeleri de mazlum, mağdur ve mahrum konumda olacakların kendileri olduklarını, çünkü onların inanışları gereği zalim olma gibi bir durumlarının olamayacağını ifadesi olarak görülebilir.

Katılımcılarca, hali hazırda devletin Alevilere karşı ayrımcılık yaptığı, can ve mal güvenliği kaygısı yaşadıkları, geçmişte yaşanan trajedilerin tekrardan olmaması için hiçbir nedenin olmadığı ifade edilmektedir (T1, Td4, V1). Özellikle hükümetin son dönem Suriye meselesine, Suriye yönetiminin Alevi olmasından dolayı, olumsuz yaklaştığı düşüncesi (T4, Vd2), IŞİD meselesi (T3, T4, Vd2, V6)<sup>153</sup> ve Türkiye’de 2013 yılında yaşanan Gezi Olayları sonrası ortaya çıkan manzara,<sup>154</sup> Alevileri korkutan nedenlerin başında gelmektedir. Bu olaylar ve tarihte yaşanmış trajediler, Alevilerin gelecekte olası bir katliam korkusu yaşamalarına neden olarak gösterilmektedir. Geçmişte ve yakın zamanda yaşanmış trajedilerin Alevilerce, sistematik olarak sürdürülen bir baskı ve dışlanma olarak algılandığı görülmüştür.

Bu nedenlerden dolayı, katılımcıların çoğunluğu, Türkiye’de bir güvenlik kaygısı yaşandığını ve bunun en büyük mağdurlarının Aleviler olduğunu ifade etmektedirler

---

<sup>152</sup>Çorum olayları, Alaaddin caminin yakılması sonucu başlamıştır. Türkiye’de Alevi trajedileri hep Cuma gününde denk gelmekte ve cami çıkışında gerçekleştirilmektedir. Bu nedenden olsa gerek Çorumda görüştüğümüz bir katılımcı “*camiden çıkıp insanları öldürenleri görürsünüz ancak cemevinden çıkıp insan öldüren gördünüz mü?*” demektedir (Çk1).

<sup>153</sup>IŞİD meselesinin bizzat kendisi bir tehdit olarak algılanırken, Türkiye’nin IŞİD’i desteklediği yönündeki yaklaşım da Alevileri kaygılandırmaktadır.

<sup>154</sup>Gezi Olayları ve sonrasında çıkan olaylarda ölen vatandaşların çoğunun Alevi olması, Alevileri endişelendirmiştir.

(T1, T2, T3, T4, T5, Td6, Td8, Vd2, V3, V4, Çk1, Çi5). Bunların yanı sıra herhangi bir güvenlik sıkıntısı yaşamadıklarını, son dönem gelişen demokratik gelişmelerin Alevileri rahatlattığını ifade edenler de olmuştur (V5, V6, V7, Ç2, Ç3, Çi4). Güvenlik sıkıntısı yaşamadıklarını ifade edenlerin çoğunluğunu Varto ve Çorumlu katılımcıların oluşturması şaşırtıcıdır. Aslında yaşadıkları yerlerin ikiye ayrıldığı, Alevinin Sünni'nin bölgesine Sünni'nse Alevinin bölgesine yerleşmediği bir yerde, katılımcıların bir güvenlik sıkıntısı yaşamadıklarını ifade etmeleri, şaşırtıcı bir durumdur.<sup>155</sup> Bunun nedeni olarak, "öteki" olanla iç içe olma, ötekini tanımanın imkân dâhilinde olması gösterilebilir.

Katılımcıların güvenlik sıkıntısıyla birlikte en çok dikkat çektikleri husus, ayrımcılıktır (T3, V5, Ç3, V5). Alevilerin geneli, sistematik ya da değil, bir şekilde ayrımcılıkla karşılaştıklarını ifade etmişlerdir. Alevilerin birebir maruz kaldıkları birçok ayrımcılık sayılabilir ama en önemlilerinden bir tanesi, Alevi kimliklerini özgürce açığa vuramamaları olarak ifade edilmiştir. Kimliğini açığa vuran bazı Alevilerin dövüldüğü ve öldürüldüğü, bu yüzden de kimliğin özgürce ifade edilmesinin zor olduğu vurgulanmıştır (V1, T4).

Tuncelili ve Hacı Bektaşlı katılımcılar, genellikle bir ayrımcılıkla karşılaşmadıklarını ifade etmişlerdir (H1, H2, H4, T4, Td6, Td8). Bunun nedeni olarak, çoğunluk nüfusu Alevilerin oluşturması sayılabilir. Tunceli ve Hacı Bektaş'taki çoğunluğun inancı ve kültürü aynıdır (Alevidir). Ancak Çorum ve Varto için aynı şey söylenemez. Hem Çorum hem de Varto iki parçaya ayrılmış durumdadır. Şehrin üst kısmında bir, alt kısmında başka bir grup yerleşmiştir. Son zamanlarda bu noktada bir kırılma olsa da bunun çok az sayıda olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Tunceli ve Hacı Bektaş'ta Alevi olmakla, Çorum ve Varto da Alevi olmak aynı şeyler değildir. Hatta bunlar için cemevi ve yapılan cem ayini dahi aynı anlama gelmemektedir. Tunceli ve Hacı Bektaş'ta bir ibadet yeri olan cemevi, bir ibadet olan cem ayini, Çorum ve Varto'da bir tepkinin, bir karşı duruşun, bir direnişin ifadesi olabilmektedir. Bu nedenden olsa gerek, Tunceli ve Hacı Bektaş Alevileri, dışarıda dahi Alevi kimliklerini gizlemediklerini ifade ederken, Çorum ve Varto Alevileri, çoğu zaman Alevi olduklarını sakladıklarını ifade

---

<sup>155</sup>Bu anlamda yapılacak detaylı bir saha çalışmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

etmişlerdir. Yaşanan sıkıntılara birebir maruz kalmış insanların yaralarının, acılarının ve korkularının olması doğaldır.

Kendilerinden olanlarla aynı yeri paylaşmanın, diğerlerinden ayrışmanın nedeni, bir ayrımcılığa ve ötekileştirilmeye maruz kalmamak olabileceği gibi bir can ve mal güvenliğini korumak da olabilir. İnsanın kendisini kendi kültürü içerisinde kendini evinde hissediyor olması, bu ayrışmanın en temel sebebi sayılabilir. Son yıllarda Alevilerin göç ettikleri yerlerin başında Avrupa ve Türkiye’den İzmir’in geliyor olması da bu anlamda dikkat çekicidir.

Ayrımcılığa maruz kaldığını ifade eden insanların en çok mağdur oldukları durumların bürokrasi içerisinde olduğu görülmüştür. Katılımcılar, işe alım ve terfi konularında devletin onlara güvenmediklerini ve bir ayrımcılığa maruz kaldıklarını ifade etmişlerdir. Çorumlu bir katılımcının: “*Alevi olduğum için idareci olamadım. Sen çalışkansın iyisin ama sen idareci olamazsın diyorlar. İstersen ağzınla kuş tut*” ifadeleri, bürokraside Alevilerin önyargı ya da ayrımcılık yaşadıkları algısının olduğunu göstermektedir. Aynı katılımcı, Alevi olduğunu ancak Sünnilerin yaptığı bütün ibadetleri de yerine getiren biri olduğunu belirttikten sonra, onu müdür yapmayanlara (Sünni olduklarını düşündüğü bürokratlara) karşı şöyle bir serzenişte bulunmaktadır: “*Namaz dediniz kıldık, oruç dediniz tuttuk. Bazen sizden fazla tutuyorum daha ne eksikim kaldı? Ben idareci olamıyorum*” (Çk1).

Cami-cemevi projesinde görüşü alınan, devlet tarafından yapılan çalıştaylara katılan ve devlet erkânı tarafından Alevi önderlere verilen iftar yemeklerine çağrılmış bir dedenin şu ifadeleri ayrımcılık noktasında devlet-alevi ilişkisindeki durumu net bir şekilde anlatmaktadır: “*Şuan cinnet aşamasına gelmişiz. Bir yerde patlayacak bu iş. Hükümet acaba bunu mu istiyor? Acaba bu bir proje midir? Bir toplum bu kadar gerilebilir mi? Bütün çalıştaylara katılmışız. Durumu izah etmişiz. Son iftar yemeğinde gene söylemişiz: Sol örgütlere en fazla militanı biz veriyoruz. Çünkü inancımızı öğretemiyoruz. Bir ümitle geliyoruz ama hiçbir şey yok. Bir toplumu özellikle sınırları zorlayıp kavgaya sokmaya çalışıyorlar. Benim bir derdim var ve iyi niyetle size*

*iletiyoruz devlet niye bunu çözmez? Son dönem Ortadoğu’da çıkarılan kargaşalara benzer bir kargaşayı da Anadolu’da çıkarmak istiyorlar gibi geliyor” (Td8).*

Bu anlamda araştırmaya katılan çoğu katılımcının devlete bakışının olumsuz olduğu söylenebilir. İnanç merkezli ya da kimlik merkezli, Türk ya da Kürt alevisi fark etmeden bütün Alevilikler için aynı şey söylenebilir. Kürt olanların ve kimlik merkezli hareket edenlerin yaklaşımlarında daha sert bir tavır olabilir ancak, devlete karşı tutum noktasında genel bir güven eksikliğinden bahsedilebilir. Bu anlamda farklı Anadolu Alevilikleri, devlet tarafından ötekilileştirilme noktasında birleşmektedirler. Ortak bir payda olarak, “ötekilik” paylaşılmaktadır denebilir.

Buna karşın Aleviler nazarında Sünni olan devletin Alevilere karşı “resmi” bağlamda bir ön yargılarının olmadığı, 1990 sonrası devletin ve Diyanet’in yaklaşımlarından anlaşılabilir. Özellikle Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) tarafından yapılan “Alevi Açılımı”,<sup>156</sup> Alevilik çalıştayları gibi somut adımlar sayesinde devletin Alevilere karşı iyi niyetli olduğu algısı oluşturulmak istenmiştir. Ancak, hem Alevi açılımının içeriğinin muğlâklığı hem de Alevi çalıştaylarından somut bir sonucun çıkmaması neticesinde Alevilerin devlet algısında çok bir şeyin değiştiğini söylemek güçtür (Yılmaz, 2015: 22).<sup>157</sup>

Devletin Alevilere karşı yapacağı yaklaşımlardan önce onların gönüllerini kazanması, geçmişte yaşanan acıların üzerinin örtülmesine yardımcı olması ve öncelikle onlarla diyaloga geçip güvenlerini kazanması gerekmektedir. Bu anlamda Maalouf’un şu ifadeleri bu durumun anlaşılmasına yardımcı olacaktır. “Ötekini eleştirme hakkı kazanılır, hak edilir. Birine karşı düşmanlık ya da küçümseme sergilediğinizde, dile getirilen haklı ya da haksız en küçük gözlem, onu sertleşmeye, içine kapanmaya itecek bir saldırı olarak değerlendirilecek ve yanlışlıklarını düzeltmeye güçlükle yöneltecektir; tersine, birine sadece görünüşte değil ama içten ve karşı taraftan da öyle algılanacak bir dostluk, sempati ve saygı gösterdiğinizde, onun eleştirilebilir gördüğünüz yanlarını

---

<sup>156</sup>Alevi açılımı, Avrupa Birliğine giriş sürecinin ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine açılan davaların zorlamasının bir sonucu olarak da görülmektedir. Bkz. Zengin Arslan, (2015: 150).

<sup>157</sup>Çalıştaylar ve raporun detaylı analizi için bkz. Kaluç, (2011); Ecevitoğlu ve Yalçınkaya, (2013).

eleştirmeye hak kazanırken, sizi dinlemesi için de biraz şansınız olur” (Maalouf, 2014: 39).

Ayrımcılığa maruz kalmış, azınlık duygusu yaşayan grupların birlikte hareket etme durumları, örgütlü olmayı teşvik etmektedir. Azınlık olarak seslerini duyurmanın, birlikte hareket etmekten geçtiğinin farkında olan Aleviler, birbirlerinden farklılık arz etseler de birçok dernek ve vakıf aracılığıyla örgütlenmişlerdir.<sup>158</sup> Bu anlamda katılımcıların çoğu, Alevilerle ilgili bir derneğe ya da vakfa üyedir. Son dönem Alevilerde örgütlenmenin önemli bir olgu olduğu görülmüştür. Kimlik merkezli Aleviliğin önemli bir yanını oluşturan örgütlülük, katılımcılar arasında da rağbet görmektedir. Son dönem Türkiye’de kimlik merkezli Aleviliğin vakıf ve dernekler aracılığıyla, inanç Aleviliğininse cemevleri aracılığıyla örgütlendiği ve asıl Anadolu Aleviliğini kimin temsil ettiği tartışmaları vardır. Ancak, cemevlerinin yasal statüsünün olmaması, cemevlerinin dernek ve vakıflar çatısı altında oluşuyor olması, dernek ve vakıfların adam kazanma adına, istemeseler de, çatıları altında cemevi açıyor olmaları, bu tartışmanın anlamsız olduğunu göstermektedir.

Cemevi meselesine gelince, Alevi dini liderlerinin (dedeler) dışındakilerin birçoğu cemevine düzenli gitmiyor, gitmiş olanlar da sanki eski bir nostaljiymiş gibi yâd ediyor. Son dönem Aleviliğin kendini cemevi üzerinden var ediyor olması (Onat, 2009a: 40; Onat, 2009b: 30; Masicard, 2013: 223, 225), katılımcıların cemevine gidiş oranlarıyla karşılaştırıldığında tezatlık teşkil etmektedir. Bu durum, Alevi hareketinin teolojisinden uzak bir şekilde kültürel ve siyasi bir mecrada kimliğini arıyor olmasının göstergelerinden sayılabilir.

### **3.6. Kültürel Çeşitlilik-Din-İnanç**

Alevilerin din-inanç meselesi etrafında merkezileşen konuların başında Aleviliğin İslam olup olmadığı, Diyanet İşleri Başkanlığı, modern yani yeni bir yapılanma olan cemevlerinin statüsü ve inanç rehberleri olan dedelerin durumu gelmektedir.

---

<sup>158</sup>Alevi örgütleriyle ilgili detaylı bilgi için yakarıda “Kimlik Merkezli Alevilikte Örgütlenme” başlığına bakılabilir.



### 3.6.1. Aleviliğin İslam Olup Olmadığı

Aleviliğin İslam'ın içinde ya da dışında olduğu, bir mezhep mi ya da meşrep mi olduğu, din-inanç tartışmasının en başında gelmektedir. Anadolu Aleviliğinin İslam olup olmadığı, genellikle Aleviler tarafından yapılan ve yapılmayan ritüeller ve ibadetler sonucunda kararlaştırılmıştır. Özellikle gündelik hayata yansıyan namaz, oruç, hac ve zekat gibi temel ibadetlere Alevilerin soğuk bakıyor olmaları, kadınlarla olan ilişkileri, cemevi ve ayin-i cem, Sünni bakış açısından Alevileri İslam'ın içerisine sığdıramamaktadır. Bu Sünni bakış açısının yanı sıra Aleviliği İslam'ın içinde görmeyen Alevilerin de kanıt olarak sundukları örnek İslam'da olan uygulamaların Alevilerin hayatlarında olmayışdır.

Katılımcı bazı Alevilerin: *“Uygulamaya baktığınızda Alevilikle İslamiyet bağdaşmıyor. İslam'ın kuralları var. Alevilerin % 80-90'ını yapmıyor bunları. Onların anladığı İslamiyet farklı, Alevilerin ki farklı”* (H1), *“Biz İslam'ız. Ben bunu hiç inkâr etmedim edene de karşı çıkarım. Biz Türkmen'iz. Aleviler Ali'yi sevenler grubudur. İslamiyet'i geç kabul etmiş olabiliriz. Onlarda oruç ve namaz vardır. Namazdan uzak durma nedenimiz Ali'nin camide katledilmesidir”* (H4), ifadeleri, Aleviliğin İslam'dan farklı oluşunu, yapılmayan kurallar üzerinden açıkladıklarını göstermektedir.

Bir katılımcının, *“La ilahe illallah diyen herkes Müslüman'dır. İbadet şekilleri ayrı olabilir. Alevi cemevinde cem eder o da la ilahe illallah der”*(H3), ifadesi, muamelat noktasında farklılaşsa da Allah ve peygamber inancı olan Alevilerin kendilerini Müslüman olarak gördüklerini göstermektedir.

Tunceli ve Varto'dan katılımcı iki dedenin şu ifadeleri: *“İslam dışı raporuna kesinlikle katılmam. Biz Muhammed'e Ali diyenlerdeniz diyor Pir Sultan Abdal, biz de öyle diyoruz. Biz İslam'ın içindeyiz”* (Td6), *“Alevilik; Allahın varlığı, Kur'an'ın hak kitap olduğu, Hz. peygamberin son peygamber olduğuna inanan, tasavvufi bir yorumdur; İslam'ın tasavvufi bir yorumudur. Hâşâ, sümme hâşâ İslam'ın dışında değildir. Çünkü Alevilik İslam'ın ilkelerini kabul ediyor”* (Vd2), Alevi rehberlerinin Aleviliği İslam olarak kabul ettiklerini göstermektedir.

Aleviliğin İslam olduğunu ifade eden grubun dikkat çektikleri noktalardan biri, Aleviliğin İslam olduğu ancak, Emevi İslam'ı olmadığı şeklindedir. Onlara göre, Sünni İslam Emeviler tarafından tahrif edilmiş İslam olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle “İslam’sak bile Sünni İslam gibi bir İslam değiliz” yaklaşımı, katılımcılarda genel bir tavır gibi durmaktadır. Özellikle hem Türk hem de Kürt milliyetçilerinde Arap vurgusunun yoğunlukta olduğu bir İslam anlayışına karşı çıktıkları görülmüştür. Farklı nedenlerle Müslümanlığın sadece Sünniliğe indirgenmiş olması “Sünniliğin belirli bir biçiminin İslam’ın biricik ve gerçek biçimi olarak devlet eliyle yaratılması, seferber edilmesi ve bu seferberliğin Diyanet işleri başkanlığı ve zorunlu din dersleri gibi kurum ve uygulamalarla taçlandırması” (Ecevitoglu, 2011: 154) Kızılbaş, Bektaşî ve Caferî vatandaşları rahatsız etmektedir.

Aleviliğin İslam olmadığına dair yaklaşımların bir tepkisellikten kaynaklandığı söylenebilir. Özellikle, bir din olarak İslam’ın, Sünni inanca indirgenmiş olması, Alevileri bu noktada İslam olup olmama şeklinde iki durumdan birini kabul noktasına getirmiştir. Maalouf’un ifadesiyle, aleviler, iki durumdan birini “seçmek durumunda bırakılmış”lardır (Maalouf, 2014: 12). Bu nedenle katılımcıların bu yönde tepkisel bir yaklaşımın içine girdiği görülmüştür (T1, Td8).

Alevî bir dedenin Alevilerin İslam olmadıklarına dair yaklaşımın bir tepkisellikten kaynaklandığına dair ifadeleri şöyledir: “*Aleviliği İslam’ın dışında görmüyorum. Pireye kızıp yorganı yakmayalım. Bazıları buna dayanamıyor canına tak edip yorganı yakıyor. Müslüman değiliz diyen insanlar Sünni baskıya dayanamıyor. Yorgan yakılmasın iyi ama canına tak etmiş yorgandan da vazgeçiyor. Ben o adama hak veriyorum. Devlet yetkilileriyle kaç kez konuşmuşuz. Ama nerdeyse bu cem evinin çan takıp kilise ilan edecek o kadar tahammülsüzler. Kerbala’daki sabır mesajını almamış olsak, orada Hz. Hüseyin her şeye rağmen İslam’dan dönmemiştir. Biz bunu örnek alıyoruz. Ama biz de Hz. Hüseyin değiliz. Bir gün bir çan takıp burayı kilise, Tuncelileri de Hıristiyan ilan edeceğiz o zaman olacak. İllallah ettik” (Td8).*

Başka bir katılımcının bu yöndeki ifadeleri ise şöyledir: “*Alevilere Sünni baskı olmasa ben de dua okumak isterim. Mesela eşim keşke dua bilsek de mezarların başında*

*okuyabilsek; Sünni dayatmanın neticesinde bizde direkt bir tepki oluşuyor aslında her hangi bir sıkıntı yok. Biz 72 millete aynı gözle bakıyoruz.” (T1)*

Tepkisel nedenlerden dolayı oluşturulmuş kimliklere Maalouf’un *Ölümcül Kimlikler* eserinden örnek vermek gerekirse: “Saray-Bosna’da sokakta elli yaşlarında bir adamı inceleyelim. 1980’e gelirken, bu adam şöyle derdi ‘Ben Yugoslavyalıyım!’, gururla ve gönül koymadan; daha yakından sorular sorulduğundaysa Bosna-Hersek Özerk Cumhuriyeti’nde yaşadığını ve bu arada Müslüman geleneği olan bir aileden geldiğini belirtirdi. On iki yıl sonra, savaşın en şiddetli günlerinde aynı adam, hiç duraksamadan ve bastırarak şöyle cevap verirdi: ‘Ben Müslüman’ım!’ hatta belki de şeriat kurallarına uygun bir sakal bırakmış bile olurdu. Hemen arkasından Boşnak olduğunu ve bir zamanlar gururla Yugoslav olduğunu vurguladığının kendisine hatırlatılmasından hiç hoşlanmadığını ekledi” (Maalouf, 2006: 17).

Alevilerin İslam olmadıklarına dair yaklaşımlar son dönem çoğunlukla kimlik merkezli Aleviler tarafından savunulan bir durumdur. Kimlik merkezli Aleviliğin kültür ve siyasi alanda oluşturmak istediği Alevilikte teolojiye çok fazla yer verilmemektedir. Ancak, kendi gruplarına cemevi örneğinde olduğu gibi adam kazandıracak simge ve sembol ifade eden teolojik temelli bazı kurumlar gündeme getirilebilir. Cemevi için, siyasi ve kültürel alanda var olma savaşı veren kimlik merkezli Aleviliğin kentteki simgesidir denebilir. Sünni ibadet biçiminin dışlanması, cem sayesinde olduğu gibi (Zelyut, 1998: 181), kentteki Alevi varoluşunun kanıtı da cemevi olarak lanse edilmektedir.

Alevilerin İslam olmayışıyla ilgili ilk yaklaşımları, XVI. yüzyıl Yavuz Sultan Selim-Şah İsmail meselesine kadar götürmek mümkündür. Sünni İslam’ın temsilcisi olan Osmanlı devletine karşı Şii bir görünüm takınan ve Anadolu topraklarındaki Türkmenler üzerinden yaptığı politikalarla Osmanlıyı tehdit eden Şah İsmail’e karşı, halkın tepkisini çekme adına Şah İsmail’in ve ona meyleden halkın Müslüman olmadığına dair şeyhülislamlarca fetvalar çıkartılmış, Şah İsmail ve Anadolu Alevileri “öteki” olarak ilan edilmiş ve bundan sonra yapılacak olan her şeyi “hak” etmişlerdir.<sup>159</sup>

<sup>159</sup> Aleviler hakkında verilen fetvalar özellikle Yavuz Sultan Selim döneminde Ebu Suud Efendi tarafından verilmiştir. Bu fetvaya bir örnek: **Soru:** Kızılbaş topluluğunun, dine göre topluca öldürülmesi helal midir? Bunları öldürenler gazi, bu öldürme sırasında ölenler de şehit olur mu?

Bu olayın ardından bir daha geri dönül(e)memiş, tarihsel süreç içerisinde Aleviler, dört yüz yıl Müslüman olduklarını dillendirse de Osmanlıda bir karşılık bulamamışlardır.

Son zamanlarda ise, birlikte yaşama iradesinin bir neticesi olarak, ortak paydada buluşma adına devlet ve Sünni ulema tarafından Alevilerin Müslüman sayılma eğilimleri yoğunluktadır. Ancak, son dönemde geleneğinden kopmuş kimlik merkezli Alevilerin, Aleviliğin İslam olmadığına dair çıkışları söz konusudur (Bozkurt, 2010: 120; Ecevitoglu ve Yalçinkaya, 2013: 90). Son dönem bu şekilde davranılması, devletin Alevileri asimile etme çalışması olarak yorumlanmakta, Osmanlı'nın eski yöntemlerinin artık işe yaramadığının anlaşıldığı ve yeni bir eritme politikasının gündeme geldiği savunulmaktadır (Bozkurt, 2010: 121; Aydın, 2013: 190).

Aleviliği İslam'ın dışında görenler, ilginçtir ki Aleviliğin geleneğini de inkâr etmektedirler. Aleviliğin İslam olmadığını düşünenler, genelde dedenin, talibin, pir ve mürşidin varlığını da kabul etmezler. Tunceli ve Varto'da Aleviliğin İslam olduğunu ifade eden Kızılbaşlar, Alevi dini önderleri (dedeler) ve cemevine gidip ayin-i cemde bulunanlardır. Hacı Bektaş'ta ise Aleviliğin İslam olduğunu ifade eden Bektaşiler ise "Sünni Camii" cemaati olan ve Sünnilerde çok bir farkları olmayanlardır. Tunceli, Varto ve Hacı Bektaş'ta Aleviliğin İslam dışı ya da İslam öncesi olduğunu ifade edenler aynı zamanda Aleviliğin inanç ve ritüellerinden de uzak olan kimseler olarak görülmüşlerdir. Aleviliğin İslam olmadığına dair en temel argümanları yukarıda da ifade edildiği gibi Sünnilerin kabul ettikleri ibadetlerin Alevilerde olmayışı ve Sünnilerin Allah inancının ceza ve korku üzerine kurulmuşken Alevilerin Allah inançlarının sevgi üzerine kurulmuş olmasıdır. *"Alevilik İslam'ın içinde değil. Zorla İslam'ın içine sokmaya çalışıyorlar. Aleviler de Allaha sevgiyle bakılır. Sünniler Allaha ceza ve korkuyla bakar"* (H1).

Senkretik bir özelliğe sahip olması nedeniyle çeşitli inanç ve kültürü içinde barındıran Aleviliğin bu özelliği, bazı Alevi katılımcılar tarafından da fark edilmiş ve Aleviliği tam

---

**Yanıt:** Kızılbaşların topluca öldürülmeleri elbette dinimize göre helaldir. Bu, en büyük, en kutsal savaştır... Bu yolda ölmek de şehitliğin en ulusudur. Kızılbaşların topluca öldürülmeleri elbette dinimize göre helaldir. Bu yolda ölmek de şehitliğin en ulusudur. Başka bir fetva Müftü El Hamza tarafından yayınlanmıştır. Bkz, Öz, (1999: 188).

olarak nereye yerleştirecekleri konusunda zorlandıkları görülmüştür. Katılımcıların şu ifadeleri: *“Alevilik ne İslam içi nede dışıdır. Eğer dışarıda desen Ali’yi nereye koyacağız. İslam’ın içindeyse neden namaz kılıp oruç tutmuyoruz. Ne ateist Alevilik ne de namaz kılıp oruç tutmak her ikisi de asimile olmuştur ve Alevi değildir”* (T1), *“Muaviye ve Ali’yi konuşacaksa İslam’ın içinde olmak zorundayız. Ama kırklar ceminden bahsedilecekse dışarı çıkmak zorundayız”* (T4), katılımcıların Aleviliği bir yere yerleştirmekte zorluk çektiklerinin göstergesidir.

Alevilerin İslam’ın içinde ya da dışında olduklarına dair kesin yanıtlarının olduğunu söylemek güçtür. Bu nedenle Aleviliğin İslam’ın içinde mi dışında mı olduğu sorusuna Alevilerin cevap vermekte zorlandıkları söylenebilir. Bir tanımlama sıkıntısı yaşayan Aleviliğin sınırlarının tam olarak çizilememesi, ne olduğuna dair kesin bir tanımın olmaması, sıkıntılarının başında gelmektedir. Alevilik nedir? Sorusu karşılığında Alevilik bir din midir, mezhep ya da meşrep midir sorularının vardığı yer, bir nelik problemi, tanımlanma ne tanınma sorununu beraberinde getirmektedir.

Bir katılımcının aşağıdaki ifadeleri, Alevilerin Aleviliğe kesin bir tanım getirme ve onu bir yere oturtma noktasında nasıl arada kaldıklarını göstermesi açısından önemlidir: *“Ben; Alevilik, İslam içindedir desem içinde olmayan şeyler var; dışında desem, İslam’ın içinde olan örnekler de var. Artık heterodoks bir yapıdır tasavvufi bir anlayış mıdır bilemem. Aleviliği bir yere koymak zor. Desem ki İslam dışıyız. Cem törenlerine dualara bakıyorsun tamamen İslami şeyler. Ancak İslam’ın dini direği namaz ve oruç diyorsun bizde yok. Ne olacak? Kesinlikle biz Müslüman’ız. Bizim Muhammed’e biat sıkıntımız yok. İslam dışılık vurgusu namaz kılmamaktan falan geliyor. Alevilik çok ortada kalmış durumda. Tasavvufi bir anlayıştır da aslında. Gönül yolu sezgi yoluyla Allaha ulaşması meseleleri vs. Anadolu Aleviliğinin referans noktasının Yesevilik, Kadirilik, Bektaşilik olması gibi yaklaşımlar Aleviliği biraz tarikata yanaştırmıştır.”* (V5)

Alevilerin İslam olup olmadıkları konusunda katılımcılar farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Birçok noktada farklılaşan Alevilik, inanç noktasında da farklılaşmaktadır. Coğrafya, etnik köken, bölge, il bazında farklılaşan Alevilik, aynı bölgede aynı ilde hatta aynı ailede (Engin ve Engin, 2004: 10) bile farklılaşabilmektedir.

İnanç noktasında katılımcıların bazıları Aleviliği İslam'ın içinde (Ç2, Ç3, Çi4, H3, H4, H5, Td6, Td8, V1, Vd2, V3) hatta özü olarak kabul ederken (Çi5, T3), bazıları İslam'ın dışında (H1, H2, T3), bazılarıysa ne içinde nede dışında, ortada bir yerde (T1, T4, V5) görmektedir. Örneklem olarak aldığımız bölge ve illerde bu bağlamda kesin bir ayırım söz konusu değildir. Varto ve Tunceli'de Aleviliği İslam kabul eden ve etmeyenler olduğu gibi Hacı Bektaşta da benzer durum geçerlidir. Sadece Çorum Alevileri yekpare bir şekilde kendilerini İslam olarak görmektedirler ki bu da Caferi-Şii olmalarıyla açıklanabilir.

### **3.6.2. Diyanet İşleri Başkanlığı**

Diyanet İşleri Reisliği, bugünkü adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı, 3 Mart 1924 tarihinde kabul edilen “429 Sayılı Şer’iyye ve Evkaf ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiyye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun”la kurulmuştur. İlgili kanun Madde 1:

“Türkiye Cumhuriyeti’nde muamelat-ı nasa dair ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği Hükümete ait olup, din-i mübin-i İslamın bundan maada itikadat ve ibadeta dair bütün ahkâm ve mesailinin tedviri ve müessesat-ı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarında Bir Diyanet İşleri Reisliği makamı tesis edilmiştir”. Bu kanun maddesi gereğince Diyanet İşleri Başkanlığı’nın anayasal bir kurum olduğu anlaşılmaktadır.

Diyanet İşleri Başkanlığı, Cumhuriyet döneminde, halkın dini konularda doğru bilgilendirilmesi, dinin kontrol edilmesi, siyasetin dışında tutulabilmesi, laikliğin korunması, din hizmetlerinin belli bir grubun tekeline verilmeden tek elden yürütülmesi, ulus-devlet kimliğinin güçlendirilmesi ve din istismarının önlenmesi amacıyla, laik sistemde genel idari hizmetler içerisinde din hizmeti vermek üzere kurulmuş bir kurumdur (Kutlu, 2009: 109). Diyanet İşleri Başkanlığı ilk kurulduğunda görevi “İslam dininin itikat ve ibadet alanıyla ilgili işleri yürütmek ve dini kurumları idare etmek”tir. 1965’te görev tanımı genişletilerek toplumu aydınlatma görevi verilirken, 1982’de görevleri arasına milli birlik ve beraberlik de eklenmiştir.

Alevilerce, “Sünni Müslüman” kamuoyunun hizmetinde hareket ettiği bilenen Diyanet’in, aslında laik Cumhuriyet rejiminin dini kontrol mekanizma aracı olarak kurulduğu anlaşılmaktadır. Bu da, son dönem sekülerizm ve din tartışmalarının odak noktasını oluşturmaktadır. Sekülerizmle modernizmin gereği dini yönetme işini aynı çatı altında toplama işi aynı yerde toplanabilmektedir. Görülüyor ki Cumhuriyet, bilerek ya da bilmeyerek Diyanetle din üzerinde kurucu bir rol oynamıştır (Zengin Arslan, 2015: 135).

Buradan anlaşılan, Diyanet, Cumhuriyet döneminde devreye sokulan laiklik projesinin formatına uygun olarak dini yeniden tanımlayıp biçimlendirme görevini üstlenmiş bir kurumdur. Amacı, Sünni inancını veya cemaatini örgütlü bir hale getirip onun iktidarını temsil etmek değil, aksine bu cemaatin rejimden ve iktidardan bağımsız şekilde dine dayalı herhangi bir örgütlenme ve iktidar alanı oluşturma sürecinin önüne geçmektir (Aktay, 2007: 72). Diyanet yapılanması toplumda devletin din alanını ‘kontrol’ hatta ‘muhasara’ etmesi şeklinde algılanmıştır (AÇNR, 2010: 98).<sup>160</sup> Uzunca bir süre toplumun geneli için böyle görülen kurum, İslamcılarının siyasal alanda gözükmesi ve iktidar olmasıyla birlikte Aleviler tarafından “Sünni Müslüman”ların ideolojik aygıtı olarak görülmektedir (Özipek, 2011: 75).

Aleviler tarafından Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilgili beklentiler farklı üç-dört ana gruba ayrılabilir. 1. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın devlet yapılanması dışına çıkartılması (Lağvedilmesi), 2. Kendilerine nüfus yoğunluğu oranında bütçeden ödenek ayrılması ve başkanlığın özerk bir yapıya kavuşturularak, bütün inanç gruplarını nüfus yoğunluğu oranında temsil edilmesi, 3. Başkanlığın mevcut statüsünün muhafaza edilmesi, fakat Alevi-Bektaşî topluluğuyla ilişkilerin kurulması, 4. Alevi inanç başkanlığı kurulması (Kutlu, 2006: 71-75; Kılıç, 2009: 13).

Diyanet İşleri Başkanlığı’na karşı katılımcıların yaklaşımlarında da buna benzer bir sonuçla karşılaşmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı toptan lağvedilsin (V4, V5, V6, H4, H6, Ç2, Çi5) diyenler olduğu gibi Aleviler de orada temsil edilsin (V7, H1) diyen Aleviler de mevcuttur. Alevilerin Diyanette temsil edilmesini talep edenlerin, Alevilerin

---

<sup>160</sup>Yapılan bir araştırmada “DİB, siyasal otoritenin etkisi altında mıdır? Sorusuna % 80 evet, %20 hayır cevabı verilmiştir (Kutlu, 2009: 116).

vergileriyle sadece Sünnilere din hizmeti sunulmasına karşı çıktıkları görülmüştür. Alevilerce, eğer Diyanet sadece Sünnilere hizmet ediyorsa ki öyledir; Türkiye Cumhuriyetinde eşit yurttaşlık ilkesine uyulmadığı görülmektedir. Uzun süre devletten, dolayısıyla Diyanetten beklentileri yerine getirilmeyen Alevilerden, sorunlarının Diyanet aracılığıyla çözüleceğine inanların sayılarında önemli ölçüde azalma olmuştur (AÇNR, 2010: 117).

Diyanete karşı çıkan Alevilerin gündeme getirdikleri öncelikli durum, bu kurumun laik olan devlet ilkesine aykırılığı ve sadece belli bir gruba hizmet ettiği yönündedir. Laik olan bir ülkede, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kurumun olması, Alevilerin tepkisini çekmektedir. Aleviler Diyanet'e "ulus-devletin ideolojik aygıtı" olarak bakmaktadırlar. Aleviler, bu kurum nedeniyle devletin din işlerine dinin devlet işlerine karıştığını düşünmektedirler. Ancak, Diyanet, laik devletin işleyişi açısından bir istisna değil, dinin bu yolla kontrol edildiği bir kurum olmuştur (Zengin Arslan, 2015: 137-138).

Ayrıca kendi vergileriyle oluşan, ayakta duran bir kurumun onlara hizmet vermemesi, Alevi vatandaşları rahatsız etmektedir. Aleviler, dini hizmet noktasında Türkiye'nin batılı ülkeleri örnek alması gerektiğini ve eğer böyle olursa bir sıkıntı oluşmayacağını ifade etmektedirler. Batıda uygulanan Alevilerin istediği uygulama, "dini vergi" uygulamasıdır.

Batılı ülkelerde yer alan "dini vergi" uygulaması, Türkiye'de sadece Alevilerin değil, aynı zamanda radikal Sünni Müslümanların ve Kürt ulusal hareketine destek veren Müslümanların da talepleridir. Aleviler Diyanet aracılığıyla Alevilerin Sünnileştirildiğini, radikal Müslümanlar Diyanet aracılığıyla Müslümanların devletin istediği şekilde bir kalıpta Müslümanlaştırıldığını, Kürtler ise, Diyanet aracılığıyla şâfi Kürtlerin Türkleştirilmeye çalışıldığını savunmaktadırlar. Her üç hareket de Diyanetin, yönetenlerin istediği şekilde onları bir noktada birleştirmeye çalıştığını savunmaktadırlar.

Alevilerin Diyanet İşleri Başkanlığı'na karşı yönelttikleri eleştirilerin başında, Alevilerin Sünnileştirilmeye çalışıyor olması, Aleviliğin merkezi sistemce yeniden inşa



edilmesine yardımcı olması ve din üzerindeki devlet denetim mekanizması olarak görev yapıyor olması gelmektedir. Bazı Alevi gruplarca DİB'in sunduğu hizmetler "Sünni asimilasyonist çabanın kurumsal tezahürü" olarak değerlendirilmektedir. (AÇNR, 2010: 21). Birçok Alevi, Diyanetin Alevilerle ilgilenmesini devletin kendi Alevisini yaratmak istemesi şeklinde görmektedir. Alevilerin Diyanette temsil edilmesini isteyen, devletten medet umanlar, birçok Alevi grup tarafından "Alevi davasına ihanet", "işbirlikçilik" ve "aldatılmışlık"la suçlanmakta ve kınanmaktadır.

Bir katılımcının: *"Türkiye Cumhuriyeti Ulus Devlet projesi kapsamında diyaneti kurmuştur. Yani, Türkiye'nin vatandaşları Müslüman'dır ama Devlet' in belirlediği gibi Müslüman olacaktır. Bu proje günümüzde Türkiye'nin geriye gitmesinde hızlandırıcı bir motor olmaktadır. Aleviler Diyanet'in hiçbir yerinde yoktur, olmaları da pek mümkün görünmemektedir"* (T2), ifadeleri diyanetin sadece Aleviler üzerinde değil bütün vatandaşların Diyaneti kuranlar tarafından bir noktada birleştirme projelerinin bir kurumu olarak gördüklerini göstermektedir.

Katılımcıların genelinin Diyanet İşleri Başkanlığından rahatsız oldukları söylenebilir. Alevi vatandaşların Sünni olarak gördükleri devlete bağlı olan bu kurumun Sünni vatandaşlara hizmet ettiği ifade edilmektedir (T4, T5, H2, Td8, Vd2, V5). Katılımcıların *"Aleviler Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tamamen dışında. Hiçbir yerinde yoklar. Diyanet'in Alevilerle ilgili bir hizmeti yoktur"* (Vd2, V5), *"bir haber okumuştum. 120. 000 DİB çalışanı arasında bir Alevi çalışanı var oda işten çıkarılmış. Alevilerin diyanetin neresinde siz düşünün"* (V1), *"Diyanet'in 700 bin çalışanı var ve bir Alevi yok. Bunlar bizim vergilerimizle ayakta duruyor"* (H2), ifadeleri, Alevilerin algısının Diyanet'in onlara hizmet etmediği yönünde olduğunu göstermektedir.

Diyaneti hizmet noktasında eleştiren Alevi bir katılımcı: *"Diyanet işlerinden şikâyetçiyim. Allaha havale ederim. 8 kardeşiz askerliğimizi yaptık, vergimizi veririz, her türlü vatandaşlık vazifelerimizi yaptık. Çanakkale'de şurada burada bizim de delerimiz yattıyor. Onları Allaha havale ediyorum. Sen de Müslümansın, ben de Müslüman'im. Kiblemiz aynı, mezarlar aynı. Nedir bu, neden bu bölücülüğü yapıyorsunuz? Diyanet olarak elini kaldırıp bu düzen böyle olmaz niye demiyorsunuz?"*

(V3), diyerek diyanetin hizmet anlayışının Alevi vatandaşları kapsamadığını ve bu durumdan rahatsızlığını ifade etmiştir.

Diyanet'e karşı çıkmayan Alevilerin Diyanet'le alakalı beklentileri, Diyanet'in anayasal bir kurum olmaktan çıkarılması, din alanında hizmet talebinde bulunanların, kendi sivil yapılanmaları çerçevesinde devletle bir ilişkiye girmeden kendi inançlarıyla ilgili tutumlarını sergileyebilmeleridir. Daha doğrusu Diyanetin sivil ve özerk-idari bir yapıya kavuşturularak siyasetin etkisinden ve emrinden kurtarılmasıdır (T4, T5, H2, Td8, V3, Çi4, Çi5). Laik olan bir devletin DİB diye bir kurumunun olması katılımcılar tarafından tuhaf karşılanmıştır. *“Devletin dini olabilir mi? Laik olduğunuzdan bahsediyorsunuz ama Diyanet İşleri Başkanlığınız var. Bırakın insanlar özgürce yaşasın. Devletin dini olmaz”* (T5).

Alevilerin din-inanç başlığı altında ortaya çıkan cemevleri ve dedelerin durumun ne olacağına dair tartışmalar da Diyanet İşleri Başkanlığı merkezlidir. Türkiye’de bunlarla ilgili kararı veren kurum, Diyanet İşleri Başkanlığıdır.<sup>161</sup> Diyanetin Alevilere bakışı, Alevilerin de Müslüman oldukları yönündedir. Çalıştaylar nihai raporunda Alevilik, Sünni olmayan Anadolu Müslümanlarının yol, adap ve erkânlarının ifadesi şeklinde tanımlanmıştır (AÇNR, 2010: 39). Diyanet İşleri Başkanlığı Aleviliği İslam’ın özgül bir yorumu olarak görmektedir. Ancak, Alevilerin dışarıdan gelen etkiye kapıldıklarını “zararlı” alışkanlıklar (içki, namaz kılmama, oruç tutmama) edindiklerine inanır (Massicard, 2013: 182-183). Diyanet İşleri Başkanlığının bütün Müslüman vatandaşlar için hizmet verdiği ileri sürülmekte ve böylece Müslüman kabul edilen Alevilerin de bundan gocunmaması ve bu durumu bir ayrımcılık kaynağı olarak algılanmaması gerektiği ifade edilmektedir (AÇNR, 2010: 177; Zengin Arslan, 2015: 152). Bu durum, Alevi çalıştaylarında “Diyanet’in kurumsal varlık ve hizmet alanlarıyla Alevilik arasında hiçbir çelişkiye rastlanmamaktadır. Nihayet Alevilik de Müslümanlığın bir parçasıdır ve Diyanet, tüm Müslümanlara olduğu gibi Alevilere de kendi anlayışı içinde hizmet vermekle yükümlüdür” şeklinde ifade edilmiştir (AÇNR, 2010: 116).

---

<sup>161</sup>Tunceli milletvekili Hüseyin Aygün TBMM de bir cemevi açılış talebinde bulunmuş, meclis başkanlığı da Diyanet İşleri Başkanlığı görüşüne başvurmuştur. Neticesinde talep reddedilmiştir.

Alevilerin Diyanet'e karşı devletten talepleri de çeşitlilik içermektedir. Alevi geleneğinden kopmamış inanç merkezli Aleviler Diyanet'in şu haliyle adaletsiz ve haksız olduğunu ancak Alevilerin de orada temsil edilebileceğini ifade etmişlerdir.<sup>162</sup> Ancak, kimlik merkezli Alevilerin çoğunluğu Diyanet'in lağvedilmesini, laik olan bir devlette Diyanet gibi bir kurumun saçma olduğunu ifade etmişlerdir. Katılımcılardan Diyanet noktasında en dikkat çekenler Çorum Caferileridir. Çorum Caferileri, kendi camilerine sahipler, Diyanet oranın suyunu ve elektriğini karşılıyor ancak, imamın maaşının verilmesi söz konusu değil. Çünkü cami Diyanet'e bağlı değil ve imam da oradan görevlendirilmemiş. Zaten vatandaşlar da imamın devlet tarafından atanmasını istemiyorlar. Bu anlamda Kızılbaş ve Bektaşilere göre Caferilerin Diyanetle olan ilişkileri daha iyidir denebilir. Ancak, Caferilerin en az Kızılbaş ve Bektaşiler kadar DİB'e olumsuz baktıkları söylenebilir. *“Diyanet İşleri Başkanlığı olmamalı. Bir ülkede inanç istemi varsa o inanç sisteminin içindeki insanlar siyasi otoritenin baskısı altında olmadan inancında özgür olmalıdır”* (Çi4).

### 3.6.3. Cemevleri Statüsü

Cemevleri, Alevilerin daha çok cem ayini yaptıkları-ismini de buradan alan- ve daha birçok inanç ve ritüellerin gerçekleştirildiği mekânlardır. Cemevi, daha önce ifade edildiği gibi kentleşmenin sonucunda ortaya çıkmış yeni bir yapılanmadır. Kırsalda özel bir mekâna ihtiyaç duymayan Alevi ritüelleri, kentin yarattığı ihtiyaçlara karşılık cemevlerini oluşturmuştur. Cemevleri üzerinden yapılan tartışmalar, Alevilerin bir vatandaş olarak cemevlerine ibadethane statüsü talep etmesi, devletin de bunu kabul etmemesi neticesinde ortaya çıkmıştır.

Birçok noktada farklılık arz eden Alevilerin (Çorum Caferilerini saymazsak) kesin olarak birleştikleri taleplerinden bir tanesi, cemevlerinin yasal statüye kavuşturulmasıdır. İbadet mekânlarının ve ibadetlerinin ne sayılıp sayılmayacağına kendilerinin karar verecekleri, başka bir topluluğun onlar üzerinde söz söyleme

---

<sup>162</sup>2005 yılında Alevilerin Diyanet'te temsille ilgili tutumlarını ölçen “Alevi-Bektaşilerin Diyanet'te temsil problemi” adlı sosyolojik bir araştırmada “Alevi-Bektaşiler, % 74 oranında DİB'de temsil edilmeyi ve hizmet almayı, % 26 oranında temsil edilmemeyi ve hizmet almamayı istemektedirler (Kutlu, 2009: 119).

haklarının olmadığı vurgulanmıştır. Bu nedenle çoğunluğun cemevlerini ibadethane olarak görmek istedikleri ve bunun verilmesini demokratik bir hak olduğu vurgulanmaktadır. “*Aleviler cemevlerine nasıl bakıyorsa devlette öyle bakmalı. Böyle bir talep varsa devletin karşılaması gerekiyor*” (V1). “*Aleviler neye inanıyorlarsa öyle bakılmalıdır*” (V7).

Sünni kamuoyunun ve devletin söylemlerine rağmen Aleviler, cemlerini ibadet, cemevlerini de ibadethane olarak görmektedirler. Aleviler, kentlerde inşa ettikleri cemevlerinde cem ayini icra etmekte, cemin bir ibadet ve cemevinin ibadet yeri olup olmadığını teologlara ya da bilim adamlarına onaylatmanın gereği olmadığını düşünmektedirler (Ecevitöglu, 2011: 144). Cemevlerinin açılması noktasında Sünni ilahiyatçılardan ve Diyanet İşleri Başkanlığından görüş alınması, Alevilerin tepkisini çekmektedir.

Buna karşılık Sünni grup ve devlet tarafından cemevlerine dini bir statü vermenin dinde ayrılmaya ve bölünmeye neden olacağı; ilerde Bahailik gibi yeni bir dinin doğmasına neden olunacağı ifade edilmektedir (AÇNR, 2010: 172). Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez, cemevleri meselesinin camiye bir alternatif olarak sunulduğunu ve bunun da Aleviliği farklı bir din olarak göstermenin yolu olarak ifade etmiştir (<http://haber.star.com.tr/guncel/cemevi-camiye-alternatif-farkli-bir-din-mabedi-degil/haber-907421>). Bu anlamda cemin ibadet, cemevinin de ibadet yeri olarak sayılabilmesi için Ecevitöglu'nun ifade ettiği gibi “Aleviliğin farklı bir tanrı ve evren tasarımına yaslandığının kabul edilmesi, yani Aleviliğin özgül bir dinsel yönelim olarak tanınması gerekir” (Ecevitöglu, 2011: 152), şeklindeki ifadesinin devlet tarafından da benimsendiği söylenebilir.

Devletin bu bakış açısının yanı sıra cemevlerinin maksadının dışında işlev gördüğü kanısı da mevcuttur. Özellikle Alevi varoluşun bir simgesi olarak lanse edilmesi ve camiye eş değer olarak görülüyor algısı, devletin cemevlerine olumlu bakmasının önüne geçmektedir. İbadet etme maksadının dışına çıkıldığı söylenen cemevlerinin “mabedin toplum nezdinde ki kutsallığından yararlanarak siyasi taraftar toplamak için masum bir

mekân elde etmek ve hatta bir çeşit illegal örgütler için merkez oluşturmak” amacıyla yapıldığı şeklindeki algı çoğunluktadır (Ateş, 2011: 362).

Cemevlerinin maksadının dışında işlev gördüğü, illegal örgütlerin bir yuvası olduğu ileri sürülmektedir. Üzüm’ün Gazi Mahallesi cemevi üzerinde yaptığı çalışmadaki analizlerinde, cemevinde görünen ya da görünmeyen iki çeşit örgütlenme olduğu, görünen örgütlenmede, cemevinde dedenin katılımıyla cem yapılmakta, Aleviliğin töre ve adetleri yerine getirildiği vurgulanmaktadır. Bu örgütlenmenin dışında ve üstünde olan görünmeyen örgütlenmenin ise, diğer örgütlenmeye her türlü dayatmayı yapabilen, tavanda tecrübeli, profesyonellerden oluşan ideolojik örgütlenme olduğu ifade edilmektedir. Bu örgütlenme, cemevini çeşitli sol ideolojilerin sığınağı, barınağı hatta merkezi yapmayı hedeflemektedir (Üzüm, 1997: 40).

Üzüm’e göre cemevi, “giriş kapısında ‘la ilahe illallah’ yazan, her yemekten sonra sofraya duası okunan, özel mekânında cenaze namazı kılınan, taziyelerde Kur’an tilavet edilen; diğer tarafta tabutları orak-çekice sarılı militanların kaldırıldığı, çevrede Türkiye Devrimci Komünist Partisi (TDKP), Marksist Leninist Komünist Parti (MLKP), Devrimci Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi (DHKP/C) ve Türkiye İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu (TİKKO) gibi örgütlerin barındığı yer durumundadır.” (Üzüm, 1997: 40). Buna karşılık katılımcılarca, cemevlerine dair illegal örgütlerin “arka bahçesi” şeklindeki yaklaşımların, cemevlerine yasal statü verilmemesi için bir oyun olduğu ifade edilmiştir (Td6, Td8).

Türkiye’de hali hazırda çok sayıda cemevi vardır. Ancak, resmi statüde bir cemevi bulunmamaktadır. Cemevi olarak geçen her yapı, Alevi dernek ve vakıflarının çatısı altında oluşturulmuş bulunmaktadır. İlk kez 2014 Kasım ayında Adalet ve Kalkınma Partisi hükümeti döneminde, Nevşehir Hacı Bektaş ilçesindeki Hacı Bektaş-ı Veli Kültür Derneğine ‘kamu yararı’ statüsü verilmiştir.

Bu karar, özellikle dernek başkanı ve derneğe üye birçok kişiyi memnun etmişken, dernek üyesi olan ve olmayan birçok Alevi tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Devletten yardım alma, devletin desteğini alma durumu, Alevileri rahatsız etmektedir.

Cemevlerinin yasal statü almasını isteyen birçok Alevi bu talebinin arkasından cemevlerinin devletin himayesine girmemesi gerektiğine dair açıklamayı da eklemektedir. Katılımcıların “*Cemevleri ibadet statüsüne kavuşsun. Ama devletin himayesine girmesin*” (T1, T2, T3, V3, V7, H4, H6), “*Kendi cem evimizi kendimiz yaparız devletin yapmasına gerek yok*” (T3, Td6), şeklindeki ifadeleri, cemevlerinin devlet himayesinde olmasına karşı çıktıklarını göstermektedir. Alevilerin bu yöndeki yaklaşımı, Aleviliğin merkezi sistemce yeniden inşası olarak görülmektedir.

Cemevlerine yasal statü verilmesine karşılık gündeme gelen şey; İslam’ın sembolü olan caminin yanına ikinci bir ibadethanenin konması olarak gösterilmektedir. Bu açıdan bir din olarak kabul edilmeyen Aleviliğin İslam’ın karşısında konumlanması, Sünniler açısından rahatsız edici bir durum gibi durmaktadır. Cemevlerine yasal statünün verilmesi ikinci bir ibadethane, ikinci bir din gibi algılanmaktadır.<sup>163</sup> Bazı Alevilerin de içinde bulunduğu bir grubun gerçek Aleviliğin İslam olduğunu dillendirdikleri düşünüldüğünde, Alevilerin konumunun bir Nakşîler ve Mevleviler gibi tarikat seviyesinde olması ve Alevilerinde istedikleri cemevlerinin bir tarikat tekkesi gibi değerlendirilmesi gerektiği savunulmaktadır. Bu anlamda Sünniler ve Sünni olarak görülen devlet tarafından Alevilerden beklenen şey, onların ibadet mekânları olarak camiye kabul etmeleridir.

Devlet tarafından ileri sürülen cemevlerinin kabul edilmesinin ayırıştırma neden olacağı anlayışının aksine, Alevi katılımcıların cemevlerinin ibadet statüsü verilmesinin bir ayırıştırma yerine birleştirici olacağını, demokrasinin ve hukukun gereğinin yapılmasının Alevilerin devlete karşı olumlu bakışının güçlenmesini sağlayacağını savunmaktadırlar. Alevilere verilecek haklar onların devlete olan aidiyetlerini güçlendirecek, onları kendi evlerinde hissettirecektir. Onları kendi kültürleriyle kabul etmek anlamına gelecek olan haklar, onların bütünü bir parçası olduğuna inandıracaktır. Bir katılımcının “*Camiye ödenek ayırıyorsa cemevinde sağlansın. Öncelikle Cem evlerine yasal statü sağlansın. Cem evleri kilise değil bunlar Türkiye Cumhuriyeti’ni bölmez, birleştirir. Farklılıkları ne kadar kabul ederseniz o kadar birleştirici olursunuz. Biz teklikten yana değiliz biz birlikten yanayız*” (V5), ifadeleri,

<sup>163</sup> Adalet ve Kalkınma Partisi Bakanlarından Bekir Bozdağ, 2012 yılında “Müslümanların mabedi her zaman tektir... Müslümanların ortak mabedi camidir” demiştir.

Alevilerin devletin cemevlerini tanınmasını hem devletin yansız hem de bütün çeşitliliklere eşit düzeye durduğunun bir göstergesi olarak baktıklarını göstermektedir. Cemeviyle bir ilgisi olmasa da olaya demokratik açıdan baktığını ileri süren bir katılımcı, eğer insanlar istiyorlarsa, devletin buna göz yumması gerektiğini ileri sürmüştür (H2). Aynı şekilde Bektaşî olup camiye giden bir Alevî vatandaş da “özgürce camiye gidebiliyorum, cemevine gitmek isteyen diğer Alevînin de özgür olması gerekir” demiştir (H5).

Cemevinin ibadethane olarak kabul edilip edilmeyeceği meselesine, dini olmaktan ziyade hukuki bir mesele olarak bakılması ve o zeminde tartışılması gerektiği yönünde yaklaşımlar da vardır (Kılıç, 2009: 12). Bunun nedeni cemevlerinin kanun maddesiyle yasaklanmış olması ve bu işin o kanun maddesinin değişmesiyle çözülebileceği yönündedir.

Hem cem evlerinin ibadet yeri olarak kabul edilmemesi hem dedelik kurumunun yasak olmasına dair kanun, 30 Kasım 1925 tarihinde yürürlüğe giren 677 sayılı tekke ve zaviyeler kanunu olarak bilinen, “tekke ve zaviyeler ile türbelerin kapatılmasına ve türbedarlar ile bazı Unvanların Men ve İlğasına Dair” kanundur:

Madde 1- “Türkiye cumhuriyeti dâhilinde gerek vakıf suretiyle gerek mülk olarak şeyhının tahtı tasarrufunda gerek suveri aharla tesis edilmiş bulunan bilumum tekkeler ve zaviyeler sahiplerinin diğer şekilde hakkı temellük ve tasarrufları baki kalmak üzere kâmilen seddedilmiştir. Bunlardan usulü mevzuası dairesinde filhal cami veya mescit olarak istimal edilenler ipka edilir. Alelumum tarikatlerle şehlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, nakiplik, halifelik, falcılık, büyücülük, üfürükçülük ve gayıptan haber vermek ve murada kavuşturmak maksadıyla nüshacılık gibi unvan ve sıfatların istimaliyle bu unvan ve sıfatlara ait hizmet ifa ve kisve iktisası memnudur. Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde salatine ait veya bir tarika veyahut cerri menfaate müstenit olanlarla bilumum sair türbeler mesdut ve türbedarlıklar mülğadır. Seddedilmiş olan tekke veya zaviyeleri veya türbeleri açanlar veyahut bunları yeniden ihdas edenler veya aynı tarikat icrasına mahsus olarak velev muvakkaten olsa bile yer verenler ve yukarıdaki unvanları taşıyanlar veya bunlara mahsus hidematı ifa veya kıyafet iktisa eyleyen kimseler üç aydan eksik olmamak üzere hapis ve elli liradan aşağı olmamak üzere cezayı nakdiile cezalandırılır”.

Alevilerin cemevlerine dair taleplerine karşı devletin öne sürdüğü 1925 tarihli bu kanundur. Bu kanunla birlikte “Sünni devlet”çe tekke ve zaviyeler statüsünde görülen cemevleri ve dedelik Türkiye’de yasaklanmıştır. Bu kanun gereği ibadet mekânı olarak sadece camii dikkate alınırken 2003 yılında Avrupa Birliği uyum yasaları neticesinde camii ibaresinin yerini “ibadet yeri” almış ancak daha sonra 2004 yılında “ibadet yeri” cami, mescit, kilise, sinagog, havra diye sınırlandırılmıştır. Yani cemevinin ibadet yeri olarak kabul edilmesinin önü kapatılmıştır. İbadet yerlerinin camii olması gerektiği şeklindeki kabul sonucunda, cem evlerinin kültür merkezi olarak kabul edilmesi kararlaştırılmıştır.

Bu kanun, Cumhuriyetin ilk yıllarında Sünni Müslüman grubu dezavantajlı, Alevileri avantajlı konuma getiren kanundur. Bu nedenden Sünni tekke ve zaviyelerin önünün açılması noktasında istekli olmayan Alevilere devlet, “bu kanunu değiştirmemizi mi istiyorsunuz” diyerek Alevileri susturma yoluna gitmektedir. Ancak, Aleviler, ileri sürdükleri sorunları bu kanunla ilişkilendirmemektedirler. Devletin bu kanunu sebep olarak göstermesini bir bahane olarak görmektedirler. Bu nedenle cemevleriyle ilgili Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne başvurmuşlardır. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, diğer ibadethanelerden elektrik parası alınmayıp cemevlerinden alınmasının Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nin "ayrımcılıkla" ilgili maddesine aykırı olduğuna karar vermiştir.

AİHM’nin vermiş olduğu karara benzer bir karar da Yargıtay’dan çıkmıştır. Yargıtay Hukuk Genel Kurulu’nun cemevlerinin açılması konusunda dernek kurulup kurulamayacağına yönelik kararı olumlu yönde olmuştur. Yargıtay’ın Çankaya Cemevi Yaptırma Derneği’nin kapatılmasıyla ilgili kararına karşılık, Ankara 16. Asliye Hukuk Mahkemesi’nin kararı Hukuk Genel Kurulu’nun gündemine gelmiş ve Hukuk Genel Kurulu, Çankaya Cemevi Yaptırma Derneği hakkındaki kapatma davasını reddeden yerel mahkeme kararını onamıştır. Yargıtay, cemevlerinin ibadethane olup olmadığının yargı kararıyla belirlenemeyeceğine karar vererek, cemevi yaptırmak üzere dernek kurulabileceğine hükmetmiştir ([http://www.mynet.com/haber/guncel/share-1587913-1?utm\\_medium=copy](http://www.mynet.com/haber/guncel/share-1587913-1?utm_medium=copy)).



Cemevinin yasal statüye kavuşması, Caferiler hariç diğer Alevilerin mutabık oldukları bir konudur. Aleviler bunu birçok kez farklı şekillerde ifade etmişlerdir. Kızılbaş ve Bektaşilerin tamamı için neredeyse aynı şey söylenebilir. Ancak, Çorum Caferileri bu konu da farklı düşünmektedirler. Şii olmaları, bir camilerinin olması, imamlarının olması gibi durumlar nedeniyle bu konuda Anadolu Aleviliğine değil Sünni İslam'a daha yakındırlar. İbadet yerlerinin cami olması, sazlı sözlü yapılan ayin-i cemi ibadet olarak kabul etmemeleri nedeniyle cemevine yasal statü verilmesine olumsuz şekilde baktıkları söylenebilir (Ç3, Çi4, Çi5).

#### **3.6.4. Alevi İnanç Rehberlerinin (Dede) Durumu**

1925 Tekke ve Zaviyeler Kanunuyla (alelumum tarikatlarda şehlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, nakiplik, halifelik, falcılık, büyücülük, üfürükçülük ve gayıptan haber vermek ve murada kavuşturmak maksadıyla nüshacılık gibi unvan ve sıfatların istimaliyle bu unvan ve sıfatlara ait hizmet ifa ve kisve iktisası memnudur) birlikte dedeler hukuki açıdan kanunsuz sayılmıştır. Alevi dedelerinin yaptıkları, üfürükçülükle ve büyücülükle bir tutulmuştur (Saraç, 2011: 14). Bu durum, teolojik temelli bir oluşum olan Aleviliği, inanç rehberlerinden dolayısıyla özünden koparmıştır. Alevilerin geleneklerinden kopmaları yani inanç merkezli Alevilikten uzaklaşmalarının en büyük nedenlerinden biri, dedelik kurumunun zayıflamasıdır. Alevilerin dini önderleri olan dedelerin olmaması, gelecek nesillere Alevi inanç ve öğretilerini anlatılmaması, Alevi inanç ve ritüellerinin unutulmaya yüz tutmasına neden olan en önemli etkendir.

Dedeye tabi olmak, musahip tutmak, görgüden geçmek ve cem gibi şartların merkezinde dedelik kurumu vardır. Dede olmadan bunlar yapılamaz. Bu nedenle, dedeliğin Anadolu Aleviliğinde önemli bir yeri vardır. Onun geleneksel rolü Aleviliği anlamak için anahtar olarak kabul edilmektedir (Eröz, 1992: 12-32; Üzüm, 1997: 146; Onarlı, 1998: 49-51; Çamuroğlu, 2000: 20; Aktay, 2007: 65; Keskin, 2009: 115; Shankland, 2010: 28; BİLGESAM Raporu: 2010: 9; Kaya, 2013: 73). Nasıl Hz. Ali kültü inanç yapılanması açısından Aleviliğin temelini oluşturuyorsa aynı şekilde dedelik kurumu da cemaat yapılanması açısından Aleviliğin temelini oluşturmaktadır. Alevi

dedelerininin Şamanların günümüzdeki İslami versiyonları olarak da görüldüğü, dedelerin İslam öncesi eski Türk din seçkinleriyle olan benzerliklerine ve gerek biçimsel gerekse işlevsel bakımdan kökenlerinin buralarda aranması gerektiği yönünde yaklaşımlar vardır (Ocak, 1999b; Subaşı, 2010). Dedeliğin kökenine dair ortaya konulan başka bir tez ise Birdoğan tarafından ileri sürülmektedir. Ona göre, 1232 yıllarda Alaaddin Keykubat Erzincan yöresinde Kürt ve Türk olan İslam dinini iyi bilen kişileri bir araya toplamış ve onlara buldukları oymaklarda İslam kurallarını öğretmelerini istemiş ve onların peygamber soyundan geldiklerine dair belge vermiştir. Ve görevin karşılığı olarak da onlara çerağ hakkı altında ‘hakkullah’ verilmesini istemiştir. Aydın da bu tezi destekler nitelikte Aleviliğe dedeliğin ne zaman girdiğinin belli olmadığını ve Hacı Bektaş’ın bir dede değil derviş olduğunu ileri sürmüştür (Aydın, 2013: 19). Bu tezlerden anlaşılan özetle şudur ki; dedelerin ortaya çıkması, peygamber soyundan geliyor olmaları ve hakkullah (Dede hakkı) devlet tarafından oluşturulmuş bir düzendir.

Modernleşmenin getirdiği rasyonalizasyon, kentleşmenin getirdiği Alevi toplumsallığından uzaklaşma, Cumhuriyet rejimi politikaları, Aleviler tarafından rağbet gören sol hareketin alt kültürlerle gözünü kapaması, Alevi uyanışındaki sekülerizm dedelik kurumunun zayıflamasındaki diğer unsurlar olarak sayılabilir. Alevi toplumsallığının merkezinde bulunan dede, yukarıda sayılan etkilerin sonucunda otoritesini, talipleri ve mürşitleri nazarında değerini kaybetmiştir. Hali hazırda dedelik, ismen varlığını sürdürmektedir (Yaman, 2000: 1).

Aleviliğin omurgasını oluşturan dedelik kurumunun, şehir hayatında otoritesini yitirmekte olduğu artık genel bir kabuldür. Öyle ki, Alevi inancının yaşayan önderleri olan dedeler, artık kimlik merkezli Alevilik yanlısı olanlar tarafından “emek sömürücüleri” olarak görülmektedirler (Bozkurt, 2010: 114; Yıldırım, 2012; BİLGESAM Raporu: 2010: 9, Massicard, 2013: 61). 1980 sonrası özellikle şehirlerde dedelerin yerine dernek ve vakıf yöneticileri yeni Alevi hareketinde etkin hale gelmişlerdir. Dedeler yöneticilerin istekleri doğrultusunda hareket eden, karar alma

noktasında pasif bir konuma dönüşmüşlerdir (Yaman, 2000: 7; BİLGESAM Raporu: 2010: 10; Massicard, 2013: 175).<sup>164</sup>

1980 sonrası Alevi uyanışı, inanç merkezli olmasa dahi, dedelik kurumunun gündeme gelmesini sağlamıştır. Şehirlerde oluşturulan dernek ve vakıfların çatısı altında oluşturulan cemevleri için bir de dede görevlendirilmiştir. Bu da dedelik kurumunda yeni bir kimliğin belirmesine neden olmuştur: “Görevli dede” (Massicard, 2013: 174).<sup>165</sup> İnanç önderlerinden ve geleneğinden kopmuş olan Alevilik “dedesiz ve ritüelsiz bir Alevilik” olarak varlığını sürdürmektedir (AÇNR, 2010: 168).

Devletin son dönem Alevilerle ilgilenmesi, Alevilere iyi bakmaya başlaması, Diyanet’in 1990’lı yıllar sonrası “mezhepler üstü İslam” anlayışını savunmaya başlaması ve özellikle Aleviliği inançsal boyutuyla görmek istemesi neticesinde, dedelik kurumu, eskisi kadar olmasa da dini otoritesini kazanma yolunda uzunca bir yol kat etmiştir.

Aleviliği İslam’ın özgül bir yorumu olarak görmek isteyen devlet, dedelerin ve babaların bu noktada daha çok ön plana çıkması adına çalışmalar yapmaktadır. Devletin bunda farklı amaçları olduğu ileri sürülmektedir: Alevi gençliğin radikal soldan uzaklaştırılması, İslam’ın yükselişine karşı onların kullanılabilme ihtimallerini azaltma ve Kürt ulusal hareketine olan Alevi desteğini kırma (Bruinessen, 2013: 29). Bu noktada ajandası tam olarak net olmayan devlet, son zamanlarda farklı tekliflerle Alevilere gitmektedir. Bunlardan bazıları, üç bin Alevi dedenin bir eğitimden geçirilerek maaşa bağlanması ve bir “Alevilik Okulu” açılıp orada Alevi inanç rehberlerinin bizzat devlet tarafından eğitilmesidir.<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup>Görüşülen dedelerden birisi de bu gerçeğe dikkat çekmiş, dedelerin maaş alıp almamasıyla ilgili soruya bu yönde yanıt vermiştir (Vd1).

<sup>165</sup>Dedelere maaş verilmesine karşı çıkan Alevilerin asıl amaçları birilerinin boyunduruğu altında olmayan özgür bir dede istemeleridir. Ancak, şurası bir gerçek ki dernek ve vakıflar adı altında oluşturulan cem evlerinin dedeleri dernek ve vakıf yönetiminin vermiş olduğu görevleri yapmakta olan “görevli dede” statüsündedir. Buradan anlaşılan şudur ki kurumsallaşmak isteyen bir Aleviliğin bu duruma adapte olması kaçınılmazdır.

<sup>166</sup>Bu okulun temelleri, İstanbul’da atılmış durumdadır.

Devletin bu önerilerinin Aleviler nazarında bir karşılığı var mıdır diye baktığımızda karşımıza olumsuz bir tablo çıkmaktadır.<sup>167</sup> Oluşmuş Alevi “hafızası” nedeniyle, Aleviler ön yargı ve tepkiyle baktıkları devletin, onların din işlerine karışmasına sıcak bakmamaktadırlar. Devletin Alevilere dair bu yöndeki yaklaşımı, Alevilerce iyi karşılanmamakta ve Aleviliğin merkezi sistemce dizayn edilmeye çalışıyor olması olarak görülmektedir.

Devletin Alevi dedelerine maaş önerisine, katılımcıların tamamına yakını olumsuz bakmaktadır (Çi4, Çi5, H1, H2, H4, H5, H6, T1, T2, T3, T4, Td6, T7, V1, V4, V5, V6, ). Ayrıca dedelerin de böyle bir taleplerinin olmadığı görülmüştür: *“Bir Alevi dedesi olarak maaş alınmasına karşıyım. İnanç grupları kendi hallerine bırakılır ve devlet tarafından buna ücret verilirse olabilir ama devletin bütçesinden para kabul edemem. Devletten maaş aldığımızda onların istediği gibi konuşmak zorunda kalabilir. Sünni köyün imamın okuduğu hutbe Ankara’dan hazır bir şekilde gönderiliyor. Yarın bende devletten maaş aldığımız zaman haklı olarak sen sazını okuduğunda şu beyit işe gülbankı okuyacaksın diyecektir.”*

*“İnanç evleriyle ilgi ortak bir bütçe oluşturulsun. Arsamızı versinler gerisini istemiyoruz. O bütçeden cem evleri kendine düşen ücretini kendisi alsın. Dede direkt devletle muhatap olmasın cem evi yönetimiyle muhatap olsun”* (Td6).

*“Belki devletten bordro almasın ama Alevilere bütçe ayrılsın. Biz onlara önerdik: Tunceli’ye ne kadar cemevi lazım iki personele ne kadar para lazım ise aktar oraya sonra fatura iste. Yıllık şu kadar para aktar; 12 dilime böl, esktera bir şey çıkarsa denetim yap. Dedeyi memur yapamazsınız.”* (Td8)

Dedelere maaş verilmesine karşı çıkışın arkasında, “devletin dedesi olma” endişesinin yattığı anlaşılmaktadır. Aleviliği dizayn etmek isteyen devletin bunu dedeler eliyle yapma durumu olduğu ve dedelerim maaş alma durumunda devletin istediği şekilde davranacağı, *“kimin parasını alırsanız onun kılıcını sallarsınız”* (H4), *“para veren*

<sup>167</sup>Bazı Aleviler tarafından devletten beklenen adımlar: “1. Diyaneti feshetmek 2. Alevilerin örgütlenmesi yolundaki engellerin kaldırılması, 3. Bütün inançlara eşit mesafede olmak 4. Eğitimin bilimsel ve laik olması, 5. Nüfuz cüzdanlarındaki din hanesini kaldırmak” (Aydın, 2013: 347)

*emir verir*” (H6), şeklinde ifade edilmiştir. Dedelere maaş bağlanma durumu, onları devletin Diyanete bağlı resmi memuru yapacaktır. Aleviler de bu durumun dedelerin Diyanet İşleri Başkanlığının himayesine girmesine ve dedelik kanalıyla Sünni geleneğin Aleviliğe egemen kılacağına inanmaktadırlar.

Dedelerin devletten para almasına karşı çıkışın bir diğer nedeni, dedelik görevinin hakkın rızasını kazanmak maksatlı yapılması gerektiği yönündedir. Eğer maaş alınırsa bu durumun inanç rehberlerini niteliksizleştireceği ve bu durumun ehil olmayan insanlar eline geçeceği ileri sürülmektedir. *“Bir kanaat önderi olarak para alarak ibadetimi yerine getiremem. Bizim yaptığımız her şey Yaradan’ın rızasını kazanmak içindir. Ben para alarak cemevinde dedelik yapmam. Rıza lokmasının gelmesi için uğraşmak lazım.”* (Vd2).

Aleviler arasında dedenin maaş almasını isteyen ve bunun da bir hak olduğunu savunan katılımcılar da vardır. Aynı devlet çatısı altında yaşayan inançların devlet kurumlarının hizmetinden yararlanması gerektiği ifade edilmiştir. Sünni camisine hizmet götüren kurumun diğer inanç gruplarına da hizmet götürmesi gerektiği vurgulanmıştır. Bu anlamda dedelere de maaş verilmesinin Alevilerin eşit vatandaş olarak hakkı olduğu savunulmuştur. Alevilerin bu noktada talepleri “dini vergi”nin belli bir yerde toplanması ve her inanç biçimine yeteri kadar oradan bütçe ayrılması yönündedir. Bu durumda devletin dedeleri yönlendirmesinin hem önü alınacak hem de her inanç grubunun kendi vergisiyle ayakta duran devletten hizmet almış olacaktır. Bazı katılımcıların bu yöndeki görüşleri şu şekildedir: *“Dedelere de maaş versinler ne var sanki. Cami imamı faydalanıyor niye bize olmasın”* (V3), *“Bir imam nasıl maaş alıyorsa dedelerin de maaş almasında her hangi bir sakınca yoktur”* (V7).

Devletin “Alevi Okulu” açıp, Alevi rehberleri yetiştirme projesi yeni bir projedir. Alevilerin bu tür yaklaşımların seçimler öncesi (7 Haziran 2015 genel seçim) oluyor olmasına dikkat çektikleri görülmüştür. Bu yönde bir çalışmanın çalıştaylarda gündeme gelmemiş olması ve Alevilerin devlet eliyle gelen her türlü yaklaşıma mesafeli baktıkları düşünüldüğünde bu projenin uzun soluklu olmasının zor olduğu söylenebilir. Çalıştaylarda gündeme gelmemiş, Alevi talepleri arasında olmayan bir projenin

gündeme gelmesi, “kendi içinde bir bütünleşik oluşturamamış”, “devlet tarafından gelecek her şeye karşı çıkan” Alevilerin talepleri yerine, devletin kendi inisiyatifi bağlamında hareket ettiği anlamına gelebilir.<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup>Alevi talepleri arasında olmayan, 2013 yılında temeli atılan camii-cemevi projesi hala tamamlanamamıştır. 2016 yılı üç aylık eylem planı içerisinde hükümet tarafından İrfan merkezlerine ve Cemevlerine hukuki statü tanınacağı ifade edilmiştir. Ancak, bu mesele tekrar 1925’te 677 sayılı devrim kanunlarıyla çıkarılan Tekke ve Zaviyeler kanunu ve bu bağlamda yapılan tartışmaları gündeme getirmiştir.

## SONUÇ ve ÖNERİLER

İnsan ürettiği kültürlerle ve doğası gereği, hiçbir zaman tek kültürün hâkim olduğu bir dünya oluşturamamıştır. Kendi oluşturduğu çeşitliliğe gene kendisi karşı çıkmış ve bu maksatlı birçok problem oluşmuştur. Çeşitlilik noktasında çıkan sorunların, çeşitliliklerin aynı devlet çatısı altında olmasından kaynaklandığı görülmektedir. Bu anlamda insanlık tarihinde çeşitlikleri içinde barındıranlar ilk olarak imparatorluklar olmuştur.

Tarihsel süreçte imparatorlukların dağılmasından sonra çeşitli ırktan, dilden, dinden insanların bir arada bulunması, Avrupa'nın sömürgecilik faaliyetleri sonucunda ortaya çıkmıştır. Modern ulus-devletler de bu çeşitlilikleri içlerinde barındırma durumunda kalmışlardır. Modernleşmiş ve ulus-devlet olabilme gereklerini yerine getirebilmiş batılı devletlerdeki bu çeşitlilikler, modernizmin aldığı eleştiriler, demokratikleşme ve insan haklarının gelişmesi sonrasında kendi kültür ve kimliklerine dair tanınma taleplerinde bulunmaya başlamışlardır. Tanınma talepleri, anlayış gösterilmesi için yapılan alışıldık ricaların çok ötesine geçmiş durumdadır. Çeşitli gruplar, toplumun kendilerini kabul etmesini, saygı duymasını hatta farklılıkların toplum tarafından onaylanmasını istemektedirler.

Tarihsel süreç içerisinde azınlıkta olan kültürler için farklı zamanlarda farklı politikalar üretilmiştir. İlk zamanların politikaları asimilasyon ve eritme potasıyken, son dönemin politikası çokkültürcülük olmuştur. Asimilasyon politikalarının yoğunlukta olduğu zamanlar, azınlıkta olan kültürlerin egemen olanlar tarafından tanınmadığı, çoğunlukla tanımlandığı zamanlardır. Eritme potası, ülkede bulunan bütün kültürleri bir potada eritme ve ortaya yeni bir kültür çıkarma maksatludur. Her ne kadar asimilasyondan daha olumluymuş gibi bir görüntü verse de eritme potası da her toplumun kendi öz kültüründen uzaklaşması anlamına gelmektedir. Kültürel çeşitlilikleri bir arada tutma siyasal teorisi olan çokkültürcülüğün amacı ise, hiçbir kültürün ve kimliğin başkalaşmadan kendi olarak kalması olarak ifade edilebilir.

Çokkültürcülük politikaları Kanada, İsveç ve Avustralya olmak üzere birçok ülkede uygulanmaktadır. Ancak, yeknesak bir çokkültürcülük politikasından söz etmek

mümkün değildir. Farklı ülkelerde farklı politikalar izlenmesi, ülkelerin kendi tarihselliklerine ve kültüreliliklerine verilebilir. Çokkültürcülük politikalarının uygulandığı ülkelerin birer göçmen ülkesi ya da göçlerin yoğunlukta olduğu ülkeler oldukları görülmektedir.

Genellikle etnik ve dini çoğulculuk üzerinden yapılan tartışmalar, yakın zamanların en sıcak tartışmaları olarak durmaktadır. Çağdaş dünyanın etnik, dini ve kültürel temelli talepleri bir kimlik problemi olarak okunabilir. Bu maksatla kimlik taleplerine karşı ortaya atılan çokkültürcülük politikaları, sosyal bilimlerde de önemli tartışma konuları arasındadır. Çokkültürcülük politikalarına dair ortaya atılan teorilerin merkezinde kimlikten bağımsız olmayan kültürün merkezi bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Öyle ki, çokkültürcülük endeksli geleneksel tartışmaların, kültürün önemsenmediği ve insan doğasının değişmez olduğunu savunan doğacılar ile kültürün insan üzerindeki etkisinin önemi üzerinde duran kültürcüler ya da çoğulculardan oluştuğu görülmüştür.

Kültüre dair yapılan vurgu, her toplumun kendi kimliğiyle tanınma taleplerini de beraberinde getirmiştir. Bu yaklaşımların yoğunlukla revaç bulduğu dönem, kültürel çeşitlilik karşıtlığının ve standardizasyon projelerinin çoğunlukta olduğu modernleşme ve onun standart toplum oluşturma projesi olan ulus-devletin hüküm sürdüğü dönem olmuştur. Modern ulus-devlet, istediği türden şekilde bir vatandaş oluşturma bağlamında bütün çeşitlilikleri bir noktada birleştirme adına bütün halkların kültürlerine ve kimliklerine müdahale de bulunma gayreti içinde olmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti özelinde ortaya konulan modernleşme projesi, Osmanlı devletiyle başlatılacak bir serüvene sahiptir. Türkiye Cumhuriyeti de Osmanlı devleti gibi Fransız modernizmi örneğinden hareket ederek modernleşmeyi bir medenileşme projesi olarak okumuş ve bu noktada tepeden inme bir modernleşme anlayışı çerçevesinde halkları tektipleştirme yoluna gitmiştir. Cumhuriyetle birlikte modernleşme noktasında dinle olan ilişkisini tamamen askıya alan Türkiye'nin kendine özgü modernleşmesinin, laik Kemalizm olarak kendini bulduğu söylenebilir. Modernleşmenin benzeştirici yüzü, Cumhuriyetin ilk yıllarıyla birlikte kendini göstermiş ve o dönemden itibaren Türkiye topraklarında yaşayan birçok kimliğe müdahale edilmiştir.



Cumhuriyette kimliklerine müdahale edilen önemli unsurlardan bir tanesi Alevilerdir. Alevi kimliği, Cumhuriyetten önceye dayanan bir tarihselliğe ve kültürelliğe sahiptir. Osmanlı döneminde farklı şekillerde sıkıntı yaşayan Alevilik, o dönemde tecrit bir hayat yaşarken özellikle göçle birlikte şehirleşen Aleviler Sünnilerle ve devletle yüzleşmek durumunda kalmışlardır. Cumhuriyet politikaları, bütün kimliklerde olduğu gibi Alevileri de “istendik” bir vatandaşlık kimliği altında toplamaya çalışmıştır.

Farklı dönemlerde farklı politikalarda karşılaşılsa da Alevi kimliği adına önemli sürecin, 1980 sonrasına denk geldiği söylenebilir. Bu dönemde, bir Alevi uyanışından söz etmek mümkündür. Bu uyanışın teolojik olmaktan daha çok siyasi ve kültürel bağlamda olduğu söylenebilir. Alevi kimliğine dair politikaların siyasi mercilerin eliyle olması, onların da siyasallaşmasına ve siyasallaşan alevi yurttaşların taleplerinin de bu yönde gelişmesine neden olmuştur.

Bu hak arayışı, teolojik temelli bir noktadan siyasi ve kültürel mecraya kaymış olsa da Alevilerin hak taleplerinin aynı devlet çatısı altında temel hak ve özgürlükler temelli olduğu söylenebilir. Hak ve talepler noktasında Alevilerin teolojilerinden kopmalarında Cumhuriyetle başlayan kanunların etkisini de ifade etmek gerekir. Tekke ve zaviyeler kanunuyla tekkeleri kapanmış, inanç rehberleri olan dedeleri yasaklanmış bir grubun kendi teolojilerinden uzaklaşmasında sadece kendileri değil, bir o kadar da devlet kanunları sorumlu olduğu söylenebilir. Bu kanunların yanı sıra modernleşme, sol hareket, ulusal Kürt hareketi, kentleşme ve siyasal İslamcılık karşısında seküler bir kimlikle karşı koyabilme refleksi, Alevileri farklı arayışların içine sürüklemiştir.

Bu bağlamda Alevilerin hak arayışlarının hangi mecrada tartışılacağı problemlili bir alan olarak devam etmektedir. Alevilerin bu noktada kesin ve tek bir önerileri olmadığı gibi devletin kafasının da net olmadığı görülmektedir. Doksan yıllık Cumhuriyet tarihinde aleviler son zamanlarda muhatap alınmaya çalışılmış, onların görüşlerine başvurulmuş derken, çıkan gezi olayları, ardından yaşanan olaylarda Alevilerin yoğunlukta olması ve Türkiye'nin sınırlarında gerçekleşen olaylar, süreci sekteye uğratmış ve yeni bir problemlili dönemi başlatmıştır.

İnançlarıyla, ibadetleriyle, ritüelleriyle, kültürleriyle çeşitlilik arz eden Alevilerin taleplerinin (dini, sosyal, kültürel, siyasal) nasıl karşılanacağına dair kesin bir politikanın olduğunu söylemek zordur. Alevi yurttaşların talepleri, genelde onların tanımlanmaktan çok tanınma isteği yönündedir. Alevilerce, Türkiye'nin farklı yerlerinde dedeleri eğitmek iddiasıyla devlet desteğiyle kurulan Alevi Enstitüleri ve araştırma merkezleri,<sup>169</sup> sıkça dillendirilen dedelere maaş bağlanması vaadi, dede yetiştirmek için bir “Alevi Okulu” projesi, Aleviliğin yeniden inşasına varacak başlıca uygulamalar olarak görülmektedir.

Almanya'nın Berlin ve Bremen eyaletlerinde, Avusturya'da Alevilik, resmi bir din olarak tanınmaktadır. Bu devletlerin bu türden sorunlara çokkültürcü bir paradigma çerçevesinde yaklaştığı düşünülmektedir. Oralarda yaşayan Alevilerin Türkiye'den göç edenler olduğu düşünüldüğünde orada kazanılan hakların ve statülerin, Türkiye'de yaşayan Alevileri etkilemesi kaçınılmazdır. Türkiye'de yaşayan Aleviler de Avrupa Alevilerinin kazandıkları hakların kendilerine de sağlanması gerektiğini, bir vatandaş olarak bunun bir hak olduğunu savunmaktadırlar.

Bu durum, orada üretilen kuram ve çözüm önerilerinin Türkiye'ye uyarlanması şeklinde okunabilir. Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren iç sorunlara batıdan alınan kavram ve kuramlarla çözüm üretmek Türkiye'nin bir alışkanlığı olmuştur. Batının çeşitlilikler karşısında ürettiği politikalar, son zamanlarda çokkültürcülük olmuştur. Son dönem Batıda ortaya çıkmış çeşitliliklerin taleplerine özellikle kimlik taleplerine dair siyasal teori olarak ortaya konan çokkültürcülük politikalarının Anadolu Alevilerinin talepleri için uygun olup olmadığı bu anlamda bir tartışma konusudur. Avrupa Birliği ve bazı Alevilerin (kimlik merkezli) Anadolu Alevilerinin azınlık olması yönündeki yaklaşımları ve bu yolla sorunların çözüleceği, bu endeksli bir bakış açısının ürünü olarak görülebilir.

---

<sup>169</sup>Türkiye'de Alevilik araştırma merkezleri bulunan yerler: Çorum Hitit Üniversitesi, Ankara Gazi Üniversitesi, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi, Tunceli Üniversitesi, Malatya İnönü Üniversitesi, Uşak Üniversitesi.

Kültürel çeşitlilik bağlamında Batı merkezli ortaya atılan azınlık hakları din, dil ve etnisite temellidir. Türkiye özelinde Alevilerin hepsi için bir etnik köken olmaması ve dillerinin de farklılık arz ediyor olması, etnik köken ve dil konularının dışarıda bırakılmasını, onun yerine yerel bir mesele olan Anadolu Aleviliği çeşitliliğine neden olan kültür ve diyalog-güven unsurlarının öne çıkması Türkiye'yi bu konuda özgün hale getirmektedir. Bu bağlamda Anadolu Alevilerinin farklılıklarından ve taleplerinden öne çıkan unsurların dört başlık altında toplanabileceği görülmüştür: Kültür, Eğitim, Diyalog-Güven ve Din-İnanç.

Kültürel çeşitlilik, farklı kültürlerin varlığının bir tespitidir. Anadolu Alevileri için de bunun böyle olduğu söylenebilir. Bir topluluğun diğerlerinden farklı şekilde Alevi olarak tanımlanması da buna kanıt olarak sunulabilir. Ancak, Anadolu Aleviliği gerçeği, bir kültürel ayrılığın sınırlarının kesin olarak çizilmesinin zor olduğu bir alandır. Aynı dine inan, neredeyse aynı dili konuşan özellikle aynı tarihi paylaşan insanların bariz bir kültürel farklılık yaşadıklarını söylemek zor olsa gerektir. Ancak, batılı devletlerin kültürel çeşitlilik bağlamında gündemlerine gelen halklar gibi aleviler ne buraya sonradan göç etmiş olan insanlardır ne de daha önce burada olup toprakları istila edilen uluslardır. Bu anlamda özellikle yapılmayan ibadetler, ritüeller ve diyalog-güven eksikliği üzerinden oluşan farklılaşmalar ve çeşitliliklerin keskin bir ayrışma ve bölünme olmadığı görülmüştür. Bu tür çeşitliliklerin bir renklilik ve zenginlik olduğu söylenebilir. Bu anlamda bir teklikten ve benzeşmeden söz edilemeyebilir ancak Alevilerin de dikkat çektiği üzere Sünnilerin bile tektip olduğu söylenemez.

Kültürel farklılığa dikkat çekilen önemli bir husus, bazı özellikleriyle çeşitlilik arz eden Alevilerin konumlarının ne olacağı, devletin Alevileri nasıl tanıyacağıdır. Bu anlamda tartışmaların kültürel çeşitlilik merkezli olan tanımlamak ve tanımak üzerinden yürüdüğü söylenebilir. Avrupa Birliği ve bazı Aleviler (kimlik merkezli olanlar) Aleviliğin bir azınlık statüsü almasını istemektedirler. Bunu isteyenlerin çoğunluğu, verilmeyen haklar üzerinden bir haklara ulaşma projesi olarak görmektedir “azınlık” olmayı. Ancak, katılımcıların büyük bir çoğunluğu, kendilerini azınlık olarak görmemekte ve “egemen” olanların da onları “azınlık” olarak görmemelerini

istemektedirler. Örneklemler olarak aldığımız bölge ve illerde bu bağlamda kesin bir ayırımı varılamamıştır.

Alevi çeşitliliğin gündeme geldiği önemli meselelerin başında eğitim gelmektedir. Aleviler hali hazırda din eğitim ve öğretiminden memnun değildirler. Aleviler, 1980 darbesi sonrası zorunlu olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin, sadece Sünni-Hanefi bir müfredatla hazırlanmakta olduğunu ileri sürmektedirler. Katılımcıların, din eğitim ve öğretimi noktasındaki talepleri, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin tamamen kaldırılması ya da seçmeli olarak verilmesi yönündedir. Bu noktada Alevi vatandaşlar, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine başvurmuşlardır. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, bu davada Türkiye’yi mahkûm etmiştir. Mahkeme her bireyin istediği yönde bir dini eğitim alabilmesi gerektiğini ifade ettiği gibi, Türkiye’de din eğitim ve öğretiminin yapısal bir soruna dönüştüğüne de değinmiştir. Avrupa Birliği raporlarında da Alevilik bölümünde özellikle zorunlu din eğitim ve öğretimine dair açıklamalara yer verilmektedir. Avrupa Birliği de, raporlarında bu sorunun çözülmesine dair açıklamalarda bulunmakta ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin kararlarını örnek olarak göstermektedir.

Alevi inanç, ritüel ve değerlerinin gelecek nesillere aktarılması noktasında Aleviler de bir eğitim ve öğretimin olmasını istemektedirler. Ancak, Alevilerin talep ettikleri eğitim ve öğretimin hali hazırda eğitim şeklinde olmadığı anlaşılmaktadır. Bu dersler, eğer zorunlu olmaktan çıkarılmayacaksa, bir kültür olarak “temel İslam paydası” çerçevesinde “dünya dinler ve inanç tarihini sosyolojik-antropolojik açıdan incelemeyi içermesi” gerektiği vurgulanmaktadır. Özetle, eğitim başlığı altında yapılan tartışmaların, Alevilerin eğitim ve öğretim noktasında zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin kaldırılması ya da çeşitliliğe uygun olarak verilmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır.

Diyalog ve güven eksikliği de Alevi vatandaşların dikkat çektikleri önemli hususlar arasında yer almaktadır. Alevi-Sünni ayrışmasında en dikkat çekici etmen olarak her iki grup arasındaki diyalog ve güven eksikliği gösterilebilir. Sosyal, siyasi ve ekonomik saiklerle birbirlerinden tecrit olmuş iki grup arasında ön yargılar oluşmuş ve karşılıklı

olumsuz anlayışlar nedeniyle iki toplumun bir araya gelmesi zorlaşmıştır. Bu duruma gelmede her iki grup da karşılıklı birbirlerini suçlamaktadır. Ancak, Alevilerin azınlık durumunda olmaları ve devlete de Sünni'ymiş gibi bakmaları nedeniyle Aleviler kendilerini, “mağdur”, “mazlum” ve “mahrum” konumunda görürken, Sünnileri ve devleti de zalim olarak görmüşlerdir. Alevilerin kabul ettikleri hem Osmanlı hem de Cumhuriyet döneminde birçok trajedi vardır. Osmanlı için aynı şey söylenemese de Türkiye anayasasında ayrımcılığı önlemeye dair birçok kanun olmasına rağmen Maraş, Çorum ve Sivas olayları gibi vahim hadiseler önlenememiştir.

Geçmişte yaşanmış “acı”ların giderilmesi beklenirken yenilerin gündeme geliyor olması, Alevileri korkutmaya devam etmektedir. Suriye yönetiminin Alevi (Nusayri) olması dolayısıyla Türkiye'nin Suriyeli muhaliflere yardım ettiği düşüncesi, IŞID'ın Alevileri öldürüyor olması ve Türkiye'nin onlara yardım ediyor olduğu düşüncesi ve Gezi Olaylarında yaşanan manzara, Alevileri tedirgin eden meselelerin başında gelmektedir. Katılımcıların çoğunluğu bir güvenlik kaygısı ve ayrımcılık yaşadıklarını ifade etmişlerdir.

Katılımcıların genelinde özellikle devlete karşı bir güvensizlik olduğu söylenebilir. Katılımcıların çoğunluğu Alevi-Sünni ayrışmasının baş müsebbibi olarak devleti göstermişlerdir. Aslında kültürel çeşitliliğin olduğu yerlerde tabanda çıkan sorunlara devletler çözüm bulmaya çalışmaktadırlar. Ancak, Türkiye'de tabanda birlikte yaşamayı becerebilmiş insanların ayrışması noktasında devletin taraf olduğu anlaşılmaktadır. Bunun nedeni olarak da hükümetlerin devletleşmesi ve devlet eliyle insanları kutuplaştırma ve onun üzerinden oy devşirme anlayışlarının olduğu söylenebilir. .

Türkiye'de Alevi meselesinin gündeme gelmesinin asıl nedeni olarak Alevilerin İslam olup olmadıkları gösterilebilir. Aleviliğin en başından beri bir inanç sorunu olarak ortaya çıktığı, sonraki meselelerin teferruat olduğu söylenebilir. Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail üzerinden başlayan bir mesele üzerinden Alevilerin Müslüman sayılmamaları üzerine, Aleviliğe dair sorunlar baş göstermiştir. Bin altı yüzlü yıllardan itibaren devlet ve Sünni ulema Alevileri Müslüman saymazken, Aleviler Müslüman olduklarını iddia etmişlerdir. Devlet tarafından ne Sünni sayılmış ne de ehl-i kitap kabul

edilmiş olan Aleviler, tecrit bir şekilde kapalı bir cemaat olarak yaşaya gelmişlerdir. Cumhuriyetle nispi bir nefes alma durumu olsa da farklı nedenlerle Alevilik gene aynı noktadan köşeye sıkıştırılmıştır.

Kendilerinin İslam olmadığını söyleyen Alevilerin ortaya çıkması ve Alevilerin ibadet ve ritüel noktasında Sünnilerden ayrılmış olması, Alevilerin tanımlanma problemlerini beraberinde getirmiştir. Aleviler bu noktada tanımlanmak yerine kendilerini nasıl görüyorlarsa o şekilde tanınmaları gerektiğini ileri sürmektedirler. Alevilerin ifade ettikleri Diyanet İşleri Başkanlığı, Cemevleri statüsü ve Alevi inanç rehberlerinin durumu da genelde bu zaviyeden ortaya çıkmıştır. Devlet, Alevilerin ve taleplerinin farklılığından, Alevilerse devletin onların az olan farklılıklarını iyi niyetli olmayan bir şekilde dile getirmesinden yakınmaktadır. Devlet, Aleviliği bir tanımlama, özellikle Sünni olarak görme eğilimde hareket ederken, aleviler kendileri dışında birilerinin onları tanımlıyor olmasını, bir kalıba oturtma olarak görmekte ve buna karşı çıkarak tanımlanmak yerine tanınmak istemektedirler.

Aleviler Alevilikleriyle, kendi kimlikleriyle eşit yurttaş olarak demokratik ve hukuk devleti olan bir Türkiye istemektedirler. Alevi yurttaşların ifadelerinden anlaşılacağı üzere Alevilik meselesi, bir demokratik ve insan hakları meselesidir. Alevilerin talepleri (cemevi için arazi tahsisi, elektrik, su, yakıt gibi giderlerin karşılanması, cemevlerinde istihdam edilecek kişilerin maaşa bağlanması, zorunlu din eğitim ve öğretiminin kaldırılması ya da seçmeli olması, Diyanet'in kaldırılması ya da Alevilerin de temsil edilmesi, Alevilerin maruz kaldıkları mahalle baskısının önüne geçebilme adına yasalar çıkarılması), özel iltimas ve ayrıcalıklar sağlamak maksatlı değildir. Tarihsel süreç içerisinde başkalarına verilip de kendilerine verilmeyen hakların verilmesi yönündedir.

Alevilerin taleplerinin hangi mecrada ele alınacağı ise muğlâktır. Kendilerini hâkim unsurdan saymayan ve daha çok Alevi kimliğini Sünni karşıtlığı ve “acı” üzerinden kurgulamaya çalışan Anadolu Alevilerinin birçok alanda talepleri mevcuttur. Bu taleplerin nasıl karşılanacağına dair kesin bir yanıt verilmiş değildir. Kesin bir dille ifade edilemeyen Alevilerin hak ve taleplerinin de hangi mecrada ele alınacağı muğlâktır. Alevilerin taleplerini “din”, “kimlik”, “çoğulculuk”, “insan hakları” gibi

daha birçok başlık altında ele alanlar vardır. Alevilerin ayrı bir kültür ve kimlik olarak kabul edilip taleplere grup kimliği merkezli mi bakılması gerektiği yoksa anayasal yurttaşlık temelli bireyi önceleyen kimlik merkezli mi bakılması gerektiği tartışmaları sürmektedir.

Bu çalışmanın vardığı sonuç, Aleviler için ayrı bir kolektif hakka gerek yoktur. Bu nedenle temel insan hakları ve özgürlükler bağlamında geliştirilecek demokratik ve laik bir hukuk devleti, sorunların üstesinden gelmek için yeterlidir. Bu bağlamda batıda kimlik sorununa çözüm olarak ortaya atılan çokkültürcülük politikalarının Anadolu Aleviliği için çözüm olamayacağı ve buna gerek de olmadığı anlaşılmaktadır. Son dönem Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) hükümetlerinin uyguladığı bazı politikaların çokkültürcülük eksenli okunması doğru değildir. Çünkü çokkültürcülük merkezli oluşturulan politikalar, dini gruplara devletten kısmi yardım alabilme, “dini vergi”den pay alabilme, din derslerinden muafiyet ya da kendi din derslerini verebilme hakkını vermektedir. Türkiye’de bunların olmaması, burada bir çokkültürcülüğten bahsedemeyeceğimizi göstermektedir. Son dönem, yapılan bazı çalışmalar (Açılım politikaları, Alevi çalıştayları, Demokratikleşme paketi vs.) bir çokkültürcülük politikası olarak değerlendirilse de,<sup>170</sup> çalışmaların içeriğinin bir gruba ayrıcalık tanımaktan yana olmadığı, aksine anayasal yurttaşlık temelli evrensel insan hakları çerçevesinde değerlendirilebileceği ifade edilebilir. Yani Alevilerin talep ettikleri ve onlara dair verildiği söylenen ya da verilen haklar, Alevi oldukları için değil, yurttaş oldukları için verilmektedir.

Ayrı “Alevistan”<sup>171</sup> gibi bir talepleri olmayan, bir özyönetim ya da federalizm talep etmeyen Alevilerin taleplerinin eşit haklar bağlamında hareket eden bir anayasayla çözülebileceği düşünülmektedir. Kymlicka’nın tanımladığı anlamda ayrı bir kültür ve ulus oluşturmayan, Taylor’ın ortaya koyduğu şekilde ayrı bir toplum olarak kolektif hakların da Aleviler için bir anlamının olmayacağı, birçok katılımcının görüşlerinden anlaşılmıştır. Bu bağlamda Türkiye özelinde Aleviliğin hem liberallerin hem de

---

<sup>170</sup> Adalet ve Kalkınma Partisi hükümeti tarafından yapılan çalışmaların çokkültürlülük bağlamında değerlendirildiği çalışmalar için bkz. Özensel, (2013); Can, (2013).

<sup>171</sup> Sezgin, 1995 yılında yapmış olduğu çalışmada bazı alevi grupların dili Zazaca olan bir “Alevistan” istediklerini ifade etmiştir. Bkz. Sezgin, (2002: 75).

kominiteryenlerin çokkültürcülük kuramları çerçevesince ele alınması zormuş gibi durmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti özelinde kültürel çeşitlilik politikalarının karşılık bulma durumu olacaksa eğer, Habermas'ın "Anayasal Yurttaşlık" kuramı, en uygun olanı gibi durmaktadır.<sup>172</sup>

Habermas'ın ortaya attığı teori, her ne kadar iletişime ve diyaloga kapalıysa da bin yıldır aynı topraklarda yaşayan, kader birliği yapmış Alevi ve Sünnilerin birlikte paylaşacakları birçok ortak paydanın olduğu söylenebilir. Hali hazırda bazı sıkıntılar olmakla birlikte ortak yaşanan köy, ilçe ve şehirler bunların en somut örnekleridir.

Alevi-Sünni ortak noktalarına dikkat çeken Shankland, "Aleviler Sünniler, aynı devlete, aynı ulusa bağlıdır, aynı dili konuşur ve büyük oranda günlük hayatla ve yöreyle ilgili ortak bilgiye sahiptir. Her iki mezhebin üyeleri de kendilerini İslam'a bağlı olarak görmektedir" demektedir (Shankland, 2010: 25). Alevi-Sünni ayrışmasında öne çıkan inanç farklılıklarına rağmen her iki grubun da çoğunluğunun birleştiği ortak noktalar, ayrışmadan daha çok gözükmemektedir.

Alevi taleplerinin çokluğu ve farklı Aleviliklerin farklı talepleri, devletin bu taleplere olumsuz bakmasının nedeni olarak savunulmaktadır. Bazı eşit yurttaşlık gereği talep edilen haklar, devlet tarafından ve Sünnilerce Alevilerin bir imtiyaz istiyorlarmış gibi algılanmasına neden olmaktadır. Sonuç olarak bu da eşit yurttaşlık haklarının toptan reddedilmesine neden olabilmektedir.

Bu bağlamda asıl sorunun, Alevilik meselesi ya da başka bir mesele değil, demokrasi, hukuk ve temel hak ve özgürlükler meselesi olduğu söylenebilir. Türkiye'de yaşanan tartışmalar, çokkültürlülük politikası izlenip izlenmemesinden daha çok henüz olgusal boyutta bir çokkültürlü toplum olup olmadığımız konusunda yaşanmaktadır denebilir.

## Öneriler

---

<sup>172</sup>Çokkültürlü anayasal vatandaşlık anlayışının Türkiye'de ortaya çıkan sorunlar için kuramsal ve stratejik açılım sağlayacağını Keyman da önermektedir. Bkz. Keyman, (2009: 53).



Çokkültürcülüğün uygulandığı ülkeler dikkate alındığında birçok sosyo-kültürel, tarihi, coğrafi vb. koşulların Türkiye özellikleriyle oldukça farklılık arz ettiği görülecektir. Bu bağlamda Batı merkezli tartışılan çokkültürcülüğün Türkiye’de kendine özgü bir yapı teşkil ediyor olması normal görülmelidir ya da daha doğru bir ifadeyle yerel ve makul bir kültürel çeşitlilik tartışmasının yaşanıyor olması makul olanıdır. Modern ulus-devlet gereği savunulan tek kültür, tek kimlik, tek doğru mantığında olduğu gibi tekçiliğin çokkültürcülük için de uygulanıyor olması, farklı toplumsal, tarihsel ve kültürel kodlara sahip olan ülkelerde çözüm yerine problem üretecektir.

Her ülkenin kendi sorunlarına tarihselliğine ve kültürelliğine özgü çözümler üretmesi tabii olandır. Farklı farklı çokkültürcülük politikalarının da olmasının nedeninin bu olduğu söylenebilir. Anadolu’nun kendine has özellikleri neticesinde ortaya çıkmış olan sorunlara yine kendi üreteceği politikalarla çözüm bulması, uygulanacak politikanın çözüm olmasına ve sürekliliğine yardımcı olacaktır.

Özellikle göç alan ülkelerde herkesin göçmen olması nedeniyle hiç kimse kendisini asli unsur olarak görmemekte bu da kimsenin olmayan vatani herkesin vatani yapmaktadır. Türkiye için düşünüldüğünde tam tersine uzun yıllar aynı toprakları paylaşmış olan insanların hepsinin asli unsur olarak kabul edilmesi ve kimsenin ötekileştirilmemesi sorununun çözümü olabilir.

Bir Alevi sorunundan bahsedilecekse, sorunun adaletsizlikten çıktığı söylenebilir. Adil bir yurttaş hukuku, sorunların aşılması noktasında öncelikli olabilir. Bu yaklaşım, hukuk halledilince sorunların aniden ortadan kalkacağı anlamına gelmeyebilir. Ancak, sonraki zamanlarda karşılıklı önyargıların ortadan kaldırılması için bazı faaliyetlerin gerçekleştirilmesi gerekecektir ki bu sorumluluğu da üstlenmesi beklenen devlettir ve özellikle siyasetten uzak bir mecrada halledilmesi karşılıklı önyargıların giderilmesi noktasında yardımcı olacaktır.

Haklar noktasında belirginleşen Alevilik meselesinin çözümü, talep edilen hakların yasalar çerçevesinde karşılanması olarak görülebilir. Bu yöndeki yaklaşımlar onları devletle ayırtırmayacak aksine bütünleştirecek ve bütünün bir parçası yapacaktır.

Kültürel çeşitlilik bağlamında ortaya atılan kuramların da (Taylor, Kymlicka, Rawls, Parek, Hamermas, Walzer) ayrımcılığı değil bütünleştirmeyi hedefledikleri anlaşılmaktadır.

İçinde bulunduğumuz dünyanın bir realitesi olan Aleviliğin kaybolmaması adına Maalouf'un da ifade ettiği gibi tabiattaki bitkilere ve hayvanlara gösterdiğimiz hassasiyeti insan çeşitliliğine yani kültürel çeşitliliğe de göstermemiz gerekmektedir.

Alevi-Sünni ayrışmasında asıl nedenin diyalog ve güven eksikliğinden kaynaklandığı düşünüldüğünde ayrışmaların ve farklılaşmaların derinlikli olmadığı, bilgilendirme ve iki kesimin birbirini tanıma durumlarında sorunun ortadan kalkacağı düşünülmektedir. Alevilikle ilgili olan sorunların bir birinden bağımsız olarak ele alınıp değerlendirilme imkânı yoktur. Konunun dini, hukuki, idari ve kültürel boyutları olduğundan ilgili sorunlara bütüncül bir bakış sağlanmalıdır.

Teolojik açıdan birlik ve beraberlik adına yapılan vurgular realiten de anlaşılacağı üzere çok bir işe yarıyor gibi durmamaktadır. Ancak, aynı devlet çatısı altında birlikte yaşama iradesinin gösterilmesi adına demokratik bir hukuk devleti içerisinde yaşayabilecek ortak yeni paydaların bulunması gerekmektedir. Demokratik siyasal bir sistemde çeşitlilik ve çoğulculuk gereği hareket etme, çeşitliliğe dair sorunların asıl çözümü gibi durmaktadır.

## KAYNAKÇA

- AÇNR (2010), “Alevi Çalıştayları Nihai Rapor”, T.C. Devlet Bakanlığı, Ankara.
- ADANIR, Oğuz (2012), “Kültür ile Zihniyet”, *Kimlikler* içinde, ss. 23-38, Doğu Batı Yay., Ankara.
- Alevi-Bektaşî Kültürü Enstitüsü Bilim Kurulu (2013), “Alevi-Bektaşîlerin Sorunları ve Çözümlerine İlişkin Rapor”, Alevi-Bektaşî Kültürü Enstitüsü.
- ALTUNIŞIK, Remzi, COŞKUN, Recai, BAYRAKTAROĞLU, Serkan, YILDIRIM, Engin (1997), *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, Sakarya Yay., Sakarya.
- AKÇA, Gürsoy (2005), “Modernden Postmoderne Kültür ve Kimlik”, *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s. 15, ss. 1-24.
- AKINCI ÇÖTOK, Nesrin (2010) “Çok Kültürlülük, Kültürlerarasılık ve Entegrasyon Tartışmaları Bağlamında Alman Eğitiminde Türk Öğrenciler: Bremen Örneği”, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- AKSOY, Mustafa (2004), “Türk Kültüründe Alevilik”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, Cilt. 1, s. 1, ss. 1-6.
- AKSOY, Gürdal (2006), *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi-Ra Raq'da Dinsel Figürler*, Kobal Yay., Ankara.
- AKTAŞ, Ali (2014), “Kent Ortamında Alevilerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi”, <http://www.alevibektasi.eu/index.php>, ss. 1-39.
- AKTAŞ, Ali (2004), “Kentleşen Alevilik ve Sorunları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 29, ss. 1-7.
- AKTAY, Yasin (2003), “Küreselleşme ve Çokkültürlülük”, *Tezkire Dergisi*, Temmuz, Sayı: 35, Kasım/Aralık, ss. 55-81.
- AKTAY, Yasin (2007), “Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar”, *Milel ve Nihal Dergisi*, Cilt: 4, s. 1, ss. 57-74.
- ANIK, Mehmet (2012a), *Kimlik ve Çokkültürcülük Sosyolojisi*, Açılım Kitap Yay., İstanbul.
- ANIK, Mehmet (2012b), “Çokkültürcülük ve Osmanlı Devleti”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, s. 27, ss. 117-130.

- APPİAH, K. Anthony (1994), "İdenti, Authenticity, Surviaval Multicultural Societies and Social Reproduction", in *Multiculturalism*, Edt. Amy Gutmann, Prenceton Üniversitesi Press, p.149-163, New Jersey.
- ARSLANTAŞ, Halis Adnan (2008), "Kültür-Kişilik ve Kimlik", Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları, Malatya.
- ASLAN YAŞAR, Gamze (2011), "Ortaçağdan Günümüze "Modernite": Doğuşu ve Doğası", *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl. 4, s. 7, ss. 10-26, Adıyaman.
- ATEŞ, Kazım (2011), *Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler-"Öz Türkler ve Heretik Ötekiler"*, Phoenix Yay., Ankara.
- AVCI, Özlem (2012), *İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği-İki Dünya Arasında*, İletişim Yay., İstanbul.
- AYDIN, Erdoğan (2013), *Kimlik Mücadelesinde Alevilik*, Literatür Yay., İstanbul.
- BAĞLI, Mazhar ve ÖZENSEL Ertan (2013), *Çokkültürlü Vatandaşlık*, Çizgi Yay., Konya.
- BALI, Ali Şafak (2005), "Ülkemiz Temel Sorunu Çokkültürcülük mü?", *Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik İçinde*, Edt. M. Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yay., Ankara.
- BALİBAR, Etienne (2013), "İrkçilik ve Kriz" *İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler* içinde, E. Balibar, I. Wallestein, Çev. Nazlı Ökten, Metis Yay., ss. 260-272, İstanbul.
- BARKAN, Ömer Lütfi (1942), "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, s. II, ss. 279-304, Ankara.
- BARKAN, Ömer Lütfi (1952), "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Dergisi*, Cilt. 13, ss. 56-78.
- BAUMAN, Zygmunt (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- BAUMAN, Zygmunt (2005), *Bireyselleşmiş Toplum*, Çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- BAUMANN, Gerd (2006), *Çokkültürlülük Bilmecesi Ulusal Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, Çev. Işıl Demirkan, Dost Yay., Ankara.

- BAŞDEMİR, Hasan Yücel (2011), “Din Dersleri ve Aleviliğin Aktarılması”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl 16, s. 63, ss. 59- 72.
- BERGER, Peter L. (2011), *Kutsal Şemsiye-Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları*, Çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul.
- BEST, Steven ve KELLNER Daples (1998), *Postmodern Teori*, Çev. M. Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- BEŞE, Ahmet (2013), “Alevi Toplumsal Kimliği Tartışmaları Üzerine Yaklaşımlar”, *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, Sayı:8, ss. 17-34.
- BEYAZ, Şefik (2006), *Çokkültürlülük ve Kürtler*, Peri Yay., İstanbul.
- BİLGE ADAMLAR STRATEJİK ARAŞTIRMALAR MERKEZİ (2010), “Alevi Açılımı: Türkiye’de Demokrasinin Derinleşmesi”, Haz. Bekir Günay, Gökhan Türk, Rapor no: 22, İstanbul.
- BİLGİN, Nuri (1994), *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, Ege Yayıncılık, İzmir.
- BİLİCİ, Faruk (1998), “The Function of Alevi-Bektashi Theology in Modern Turkey”, in *Alevi Identity*, Edt. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Swedish Research Institute, İstanbul.
- BİRSEL, Haktan (2011), “Lozan Antlaşması’ndan Avrupa Birliği Sürecine Türkiye’nin Azınlık Politikaları”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Isparta.
- BOSTANCI, Naci (2005), “Bir Çaresiz Stratejinin Adı Olarak “Türkiyelilik””, *Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik* içinde, Edt. M. Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yay., Ankara.
- BOZKURT, Fuat (2000), *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevilik*, Doğan Kitap Yay., İstanbul.
- BOZKURT, Fuat (2010), “Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi”, *Alevi Kimliği* içinde, Edt. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.
- BULAÇ, Ali (2008), “Alevilerin Talepleri”, Zaman Gazetesi, Erişim Tarihi 07.10.2013.
- BULUT, Faik (2011), *Ali’siz Alevilik*, Berfin Yay., İstanbul.
- BULUT, Halil İbrahim (2013), *Dünden Bugüne Siyasi-İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- BÜLBÜL, Kemal (2013) “Alevilere Yapılan Katliamlar ve Saldırıları”, Özgür Gündem Gazetesi, Erişim Tarihi 22.05.2013.

- BRUÏNESSEN, Martin Van (2013a), *Kürtlük, Türklük, Alevilik-Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, Çev. Hakan Yurdakul, İletişim Yay., İstanbul.
- BRUÏNESSEN, Martin Van (2013b), *Kürdistan Üzerine Yazılar*, Çev. Nevzat Kırac, Bülent Peker, Leyla Keskiner, Halil Turansal, Selda Somuncuoğlu, Levent Kafadar, İletişim Yay., İstanbul.
- CANATAN, Kadir (2001), “Hollanda’da Çokkültürlü Toplum Tartışmaları ve Karşı-Çokkültürcü Söylemin Analizi”, *Avrupa Günlüğü Dergisi-EURO AGENDA-*, ss. 317-333.
- CANATAN, Kadir (2009), “Avrupa Toplumlarında Çokkültürcülük”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 2/6, ss. 80-97.
- CASTELS, Stephen ve MİLLER Mark J. (2008), *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslar arası Göç Hareketleri*, Çev. Bülent Uğur Baral, İbrahim Akbulut, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul.
- CEYLAN, Yılmaz (2015), “Yeni Bir Kimlik Hareketi: Anadolu Aleviliği”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s.13, ss. 210-226.
- ÇALIŞKAN, Esin (2015), Review “Alevi in Turkey”, *Kurdish Studies*, Vol.3, p.82-90.
- ÇAKIR, Ruşen (1998), “Political Alevism Versus Political Sünnism: Convergences and Divergences”, in *Alevi Identity*, Edt. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Swedish Research Institute, İstanbul.
- ÇAMUROĞLU, Reha (1998), “Alevi Revivalism in Turkey”, in *Alevi Identity*, Edt. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Swedish Research Institute, İstanbul.
- ÇAMUROĞLU, Reha (2008), *Değişen Koşullarda Alevilik*, Kapı Yay., İstanbul.
- CUMHURİYET Gazetesi, 27 Haziran 1987.
- ÇELİK, Hacer (2008), “Çokkültürlülük ve Türkiye’deki Görünümü”, *U.Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl:9, Sayı: 15.
- ÇELİKCAN, Hüseyin (1995) “Alevilik ve Sünniliğin Tarihçesi”, *Günümüzde Alevilik ve Bektaşilik Sempozyum Kitabı* İçinde, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları/177, Ankara.
- ÇİĞDEM, Ahmet (2012), *Bir İmkân Olarak Modernite-Weber ve Habermas*, İletişim Yay., İstanbul.
- DALKESEN, Nilgün (2012), “Alevi Kızılbaş Kimliğinin Oluşumunun Tarihsel Arka Planına Bir Bakış”, *Alevi Araştırmaları Dergisi*, Yıl: 2, s. 3, ss.241-255.

- DAĞI, İhsan (2013), “Muhafazakâr Devlette Alevi Olmak”, Zaman gazetesi, 16.08.2013.
- DEMİR, Hilmi (2005), “Klasik Liberalizmin Acemi Bir Versiyonu: ‘Türkiyelilik’”, *Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik* İçinde, Edt. M. Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yay., Ankara.
- DEMİR, Şeyhmus (2005), “Yurttaşlık Kavramı ve Türkiye için Bir Model Önerisi: Anayasal Yurttaşlık”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- DENİZ, Dilşa (2014), *Yol/Rê: Dersim İnanç Sembolizmi Antropolojik Bir Yaklaşım*, İletişim Yay., İstanbul.
- DERSİM, Şelva (1994), “Alevilik”, *Pir Dergisi*, s. 1.
- DIKEÇLİGİL, Beylü (2002), “Sosyolojide Metodolojik Farklılaşma ve Metodlar Arası İş Birliği”, *Dünyada ve Türkiye’de Farklılaşma, Çatışma, Bütünleşme-II, III. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Sosyoloji Derneği Yayınları*, ss. 97-126, Ankara.
- DİNÇER, Fahriye (2009), “Alevi Ayinlerine İlişkin 1915-1940 Döneminde Yayımlanan Metinlerde Alevi Kimliğinin Temsili”, *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti’nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsil* içinde, Der: Gönül Pultar, ODTÜ Yay., Ankara.
- DOYTCHEVA, Milena (2009), *Çokkültürlülük*, Çev. Tuba Akıncılar Onmuş, İletişim Yay., İstanbul.
- DURDU, Zafer (2013), “Kimliğin Dönüşümü ve Kültürel Küreselleşme”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, Vol. 6, July, p. 345-365.
- ECEVİTOĞLU, Pınar (2011), “Aleviliği Tanımlamanın Dayanılmaz Siyasal Cazibesi”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 66, No. 3, s. 137-156.
- ECEVİTOĞLU, Pınar ve YALÇINKAYA Ayhan (2013), *Aleviler ‘Artık Burada’ Oturmuyor!*, Dipnot Yay., Ankara.
- EĞİTİM-BİR-SEN Stratejik Araştırmalar Merkezi (2010), *Türkiye’de Ortak Bir Kimlik Olarak Ötekilik*, Başak Matbaacılık, Ankara.
- EĞRİ, Osman (1999), *İlimden İrfana Nehirden Ummana Alevilik-Bektaşilik*, Şah-ı Merdan Yay., İstanbul.
- EİSENSTADT, Shmuel Noah ve GİESEN B. (1995), “The Construction of Collective Identity”, *Archives Europeanes de Sociologie*, Vol. 36, p. 72-102.
- EKİNCİ, Mustafa (2010), *Anadolu Aleviliğinin Tarihsel Arka Planı*, Beyan Yay., İstanbul.

- ENGİN, İsmail (2000), “1990-1998 Yılları Arasında Türkiye Üniversitelerinde Aleviliği-Bektaşiliği Konu Edinen Akademik Çalışmalar: Bir Bibliyografya Denemesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, s. 14.
- ENGİN, İsmail ve ENGİN Havva (2004), *Alevilik*, Haz. İsmail Engin, Havva Engin, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- ERDEM, Mustafa (2009), “Aleviler ve Alevilik Meselesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 12, s. 33, ss. 17-23.
- ERDOĞAN, Mustafa (1998), *Liberal Toplum, Liberal Siyaset*, Siyasal Kitabevi, Ankara.
- ERK, Hasan Basri (1954), *Tarih Boyunca Alevilik*, Varol Matbaası, İstanbul.
- ERGENÇ, Erdinç (2002), “21’inci yüzyılın Ütopyası: Çok Kültürlülük”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ERGUN, Doğan (1993), *Yöntemi Bulmak-Türkiye’de Toplumsal Bilimlerin Bunalımı*, Gerçek Yay., İstanbul.
- ERİNCİK, Selçuk (2011), “Michael Sandel’in Yükümsüz Ben Eleştirileri ve Deontolojik Liberal Adaletin Sınırları”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/1, c. 10, s. 19, ss. 171-191.
- ERİNCİK, Selçuk (2012), “Charles Taylor’da Modernliğin Sıkıntıları Olarak Üç Mesele”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 6/11.
- EROĞLU, Feyzullah (2005), “Türkiyelilik” Önerisi, Türk Milleti ve Tarihi”, *Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik* içinde, Edt. M. Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yay., Ankara.
- ERÖZ, Mehmet (1976), *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi (1996), *Türkiye’de Alevilik Bektaşilik*, Selçuk Yay., Ankara.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi (2005), “Alevilik ve Heterodoksi”, *Türk Yurdu Alevilik Özel Sayısı*, Cilt: 205, s. 210.
- FIRAT, M. Şerif (2013), *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Yayın B Yayıncılık, İzmir.
- GELLNER, Ernest (1998), *Uluslar ve Ulusçuluk*, Çev. Büşra Ersanlı vd., İnsan Yay., İstanbul.



- GENCER, Mustafa (2009), “Geç Osmanlı İmparatorluğu’nun Modernleşmesi Çerçevesinde Kimlik Sorunsalı”, *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti’nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsil* içinde, Der: Gönül Pultar, ODTÜ Yay., Ankara.
- GIDDENS, Anthony (1994), *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- GIDDENS, Anthony (1999), *Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları*, Çev. H. Özel, Bilim ve Sanat Yay., Ankara.
- GIDDENS, Anthony (2003), *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız, Paradigma Yay., İstanbul.
- GIDDENS, Anthony (2008), *Ulus-Devlet ve Şiddet*, Kalkedon Yay., İstanbul.
- GLEASON, Phillip (2014), “Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih”, *Kimlik Politikaları-Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık* içinde, Edt., Fırat Mollaer, Doğu Batı Yay., Ankara.
- GÜLEÇ, Cengiz (2012), “Anadolu Heterodoks Alevilerinin Travmatik Tarihi”, Yay. Haz. Mehmet Karasu, Karahan Kitabevi, ss. 1-20.
- GÜLER, Ali (2007), *Osmanlı’dan Cumhuriyete Azınlıklar*, TÜRKAR Yay., Ankara.
- GÜNDOĞDU, Cengiz (2009), “Hacı Bektaş-ı Veli ve Bektaşilik Olgusunu Tanımlamada Normatif Yaklaşımlar”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 12, s. 33, ss. 47-61.
- GÖKALP, Ziya (2008), *Türkçülüğün Esasları*, Nilüfer Yayıncılık, Ankara.
- GRAY, Jhon (2000), *Liberalizmin İki Yüzü*, Çev.: Koray Değirmenci, Dost Kitabevi, Ankara.
- GRİGORİADİS, Loannis N. (2006) “Political Participation of Turkey’s Kurds and Alevis: A Challenge for Turkey’s Democratic Consilidation”, *Southeast European Black Sea Studies*, 6:4, p. 445-461.
- GUTMANN, Amy (1994), “Preface and İntroduction”, in *Multiculturalism*, Edt. Amy Gutmann, p. xiii-24, Princeton Üniversty Press, New Jersey.
- GÜVENÇ, Bozkurt (1996), “Kültür, Kimlik ve Kimlikler”, *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti’nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsil* içinde, Der: Gönül Pultar, ODTÜ Yay., Ankara.

- HABERMAS, Jürgen (1994a), “Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State”, in *Multiculturalism*, Translate: Sherry Weber Nicholsen, Edt. Amy Gutmann, Princeton University Press, p. 107-148, New Jersey.
- HABERMAS, Jürgen (1994b), “Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje”, Çev. Güleğül Naliş vd., *Postmodernizm içinde*, Kıyı Yay., ss. 31-44, İstanbul.
- HABERMAS, Jürgen (2012), “Öteki” olmak, “Öteki”yle Yaşamak-Siyaset Kuramı Yazıları, Çev: İlknur Aka, Yapı Kredi Yay., İstanbul.
- HALAÇOĞLU, Yusuf (2007), “Türkiye’de Araplaşan Binlerce Ermeni de Var”, *Aksiyon Dergisi*, ss.1-5.
- HASLUCK, Frederick William (2012), *Bektaşilik İncelemeleri*, Çev. Ragıp Hulusi Özden, Say Yay., 2012.
- HAŞLAK, İrfan (2002), “Jhon Rawls’un Siyaset Teorisinde Adalet Anlayışı”, Doktora Tezi, Sakarya.
- HAZIR, Mesut (2010), “Amerikan Çok Kültürlülüğü ve Meluncan Kimliği”, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- HAZIR, Mesut (2012), “Çokkültürlülük Teorisine Çağdaş Katkılar ve Bireysel Haklar-Grup Hakları Ekseninde Çokkültürlülüğü Tartışmak”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt: 7, s. 1, ss. 28.
- HİRA, İsmail (2000), “Sosyal Bilimler: Yasa Koyucu Tasarımdan Yorumcu Tasarıma”, *Bilgi Dergisi*(3), ss. 81-86.
- HÜNLER, Solmaz Zelyüt (1997), *İki Adalet Arasında-Liberal ve Komünitarayan Düşüncelerin Çatışım Alanı*, Vadi Yay., Ankara.
- Hürriyet Gazetesi (2010), “Merkel: Çok Kültürlük İflas Etti”.
- JEANİERE, Abel (2011), “Modernite Nedir?”, Çev. Nilgün Tural, *Modernite versus Postmodernite içinde*, Edt. Der. Mehmet Küçük, ss. 110-125, Say Yay., İstanbul.
- JOPPKE, Christian (2001), “Multicultural Citizenship: A Critique”, *European Journal of Sociology*, Vol. 42, No. 2, pp431-447.
- İREM, Nazım (2004), “Yanlış Giden Ne? Postmodernizm, Çokkültürcülük ve Avrupa’da Yeni Irkçılık”, *Sivil Toplum Dergisi*, 2(5), ss: 19-34.
- KAÇMAZOĞLU, H. Bayram (2010), *Türk Sosyolojisi Tarihi-I- Önkoşullar*, Kitabevi Yay., İstanbul.

- KALAYCI, Hüseyin (2010), *Ulus-Devletin Başağrısı Ayrılkçılık-Kanada Quebec Örneği*, Liberte Yay., Ankara.
- KALUÇ, Şenol (2011), “ ‘Alevi Çalıştayları Nihai Raporu’ Üzerine Bir Değerlendirme”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl 16, s. 63, ss.87-124.
- KAYA, Hasan (2013), *Tarihten Günümüze Alevilik ve Kızılbaşlık*, Sınırsız Kitap Yayın, Ankara.
- KAYA, İbrahim (2012), “Geç Modernlikler Çerçevesinde Türk Modernlik Deneyimi”, *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı içinde*, ss. 101-123, Dora Yay., Bursa.
- KERİVEL, Erwan (2014), “Günümüzde Ermeni ve Türk Kimliği”, <http://repairfuture.net/index.php/en/identity-other-standpoint/dersim-Alevism-a-cross-bred-dentity>.
- KESKİN, Yahya Mustafa (2009), “Kentleşme ve Modernleşme Sürecinde Alevilik'te Dedelik Kurumu”, *Ekev Akademi Dergisi*, s. 41, ss. 115-132.
- KEYMAN, E. Fuat (2009), “Sistem Kurucu ve Sistem Dönüştürücü Bir Toplumsal Gerçeklik Olarak Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden Düşünmek”, *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsil içinde*, Der: Gönül Pultar, ODTÜ Yay., Ankara.
- KILIÇ, Recep (2009), “2010'lı Yıllarda Alevilik: Sorun, Beklenti ve Gerçekler”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 12, s.33, ss.7-16.
- KILIÇBAY, Mehmet Ali (2012), “Kimlikler Okyanusu”, *Kimlikler içinde*, ss.161-166, Doğu Batı Yay., Ankara.
- KIZILÇELİK, Sezgin (1994), “Postmodernizm ‘Modernlik Projesine’ Bir Başkaldırı”, *Türkiye Günlüğü*, s. 30.
- KIZILÇELİK, Sezgin (2008), *Frankfurt Okulu*, Anı Yayıncılık, Ankara.
- KOCADAĞ, Burhan (2003), “Doğu Anadolu'da Yer Alan Alevi/Türkmen Kökenli (Loulan)-Lolan Oymağı Etimolojik Araştırma Raporu”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, s. 26.
- KOÇAOĞLU, Mehmet (2014), *Jhon Rawls-Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*, İmaj Yayınevi, Ankara.
- KORKMAZ, Esat (2008), *Anadolu Aleviliği*, Berfin Yay., İstanbul.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuat (2012), *Anadolu'da İslamiyet*, Akçağ Yay., Ankara.

- KÖSE, Talha (2015), “Etno-Dinsel Kimliklerin Psiko-Kültürel Dinamikleri: Türkiye’de Alevi Kimliği Uyanışının Duygusal Boyutları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, s. 74, ss.171-197.
- KULA, Onur Bilge (2011), *Anadolu’da Çoğulculuk ve Tolerans*, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul.
- KURT, Zeynep Yılmaz (2010), “İngilizce Yazılan Yakın Dönem Araştırmalarda Alevilik”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, s. 56, ss. 191-202.
- KUTLU, Sönmez (2003), “Aleviliğin Dini Statüsü: Din, Mezhep, Tarikat, Heterodoksi, Ortodoksi veya Metadoksi”, *İslamiyat Dergisi*, Cilt:6, s.3, ss.31-54.
- KUTLU, Sönmez (2006), *Alevilik-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları-Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- KÜÇÜK, Hülya (2003), “Bektaşilik ve Aleviliğin Sufi ve Esoterik Boyutu-Karşılaştırmalı Kavram Analizi”, *İslamiyat Dergisi*, s. 3, ss. 151-163.
- KYMLİCKA, Will (1998), *Çokkültürlü Yurttaşlık-Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- KYMLİCKA, Will (2006a), *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul.
- KYMLİCKA, Will (2006b), “Yükümsüz Özne”, Çev. Özlem Üskül Engin ve Murat Develioğlu, *Cemaatçiler ve Liberaller* içinde, Dost Yay., Ankara.
- MAALOUF, Amin (2014), *Ölümcül Kimlikler*, Çev. Aysel Bora, Yapı Kredi Yay., İstanbul.
- MARCUSE, Herbert (1990), *Tek Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul.
- MARDİN, Şerif (2012), *Din ve İdeoloji*, İletişim Yay., İstanbul.
- MASSICARD, Elise (2013), *Türkiye’den Avrupa’ya Alevi Hareketini Siyasallaşması*, Çev. Ali Berktaş, İletişim Yay., İstanbul.
- MERİÇ, Cemil (1986), *Kültürden İrfana*, İnsan Yay., İstanbul.
- MELİKOFF, Irene (2010a), *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, Çev. Turan Alptekin, Cumhuriyet Kitapları Yay., İstanbul.

- MELİKOFF, Irene (2010b), “Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları”, *Alevi Kimliği* içinde, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Edt. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.
- MELİKOFF, Irene (2011), *Uyur İdik Uyardılar-Alevi-Bektaşî Araştırmaları*, Çev. Turan Alptekin, Demos Yay., İstanbul.
- MELİKOFF, Irene (2013), “Alevi-Bektaşiliğin Tarihi Kökenleri Bektaşî-Kızılbaş (Alevi) Bölünmesi ve Neticeleri”, *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler – Bektaşiler-Nusayriler* içinde, Yay. Haz. İsmail Kurt, Seyit Ali Tüz, Ensar Yay., İstanbul.
- MODOOD, Tariq (2014), *Çokkültürcülük –Bir Yurttaşlık Tasarımı*, Çev. İsmail Yılmaz, Phoneix Yay., Ankara.
- MOLLAER, Fırat (2014), “Kimlik: Can Alıcı Bir Mesele ve Banalleşen Bir Kelime”, *Kimlik Politikaları-Tanınma, Özdeşlik ve Farklılık* içinde, Ed., Fırat Mollaer, , Doğu Batı Yay., Ankara.
- MURRAY, Robert (1999), “Liberalism, Culture, Aboriginal Rights: In Defence of Kymlicka”, *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 29, Number: 1, p. 109-138i
- MUTLU, Kayhan (2005) “Çok Kültürlülük ve ABD”, *Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik* içinde, Edt. M. Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yay., Ankara.
- NEUMAN, W. Lawrence (2010), *Toplumsal Araştırma Yöntemleri-Nitel ve Nicel Yaklaşımlar-*, Çev. Sedef özge, Basınodası Yay., İstanbul.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1998), *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1999a), “Alevi-Bektaşiliğin Tarihi Kökenleri Bektaşî-Kızılbaş (Alevi) Bölünmesi ve Neticeleri”, *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler-Bektaşiler-Nusayriler* İçinde, Yay. Haz. İsmail Kurt ve Seyit Ali Tüz, Ensar Yay., İstanbul.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1999b), *Türkler, Türkiye ve İslam-Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İletişim Yay., İstanbul.
- OCAK, Ahmet Yaşar (1999c), *Türk Süfiliğine Bakışlar*, İletişim Yay., İstanbul.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2013), *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*, İletişim Yay., İstanbul.

- OCAK, Ahmet Yaşar (2014a), *Babaîler İsyanı-Aleviliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heteroksinin Teşekkülü*, Dergah Yay., İstanbul.
- OCAK, Ahmet Yaşar (2014b), *Ortaçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri-Selçuklu Dönemi*, Kitap Yayınevi Yay., İstanbul.
- ONAT, Hasan (2003) “Kızılbaşlık Farklılaşması Üzerine”, *İslamiyat Dergisi* VI, Temmuz-Eylül, Cilt: 6, s. 3, ss.111-126.
- ONAT, Hasan (2009a), “Açılım Arayışlarının Gölgesinde Alevilik-Bektaşilik ve Kimlik Tartışmaları”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Ocak-Nisan, Cilt: 12, S. 33, ss. 37-46.
- ONAT, Hasan (2009b), “Kimlik-Teoloji İlişkisi Bağlamında Alevilik-Bektaşilikle İlgili Kimlik Tartışmaları Üzerine”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, s. 1, ss. 18-31.
- ONGUR, Hakan Övünç (2011), “Avrupa'da Çokkültürlülüğün İflası (mı?)”, *Uluslararası Hukuk ve Politika*, Cilt 7, s. 26 ss.55-85.
- ORAN, Baskın (2001), *Küreselleşme ve Azınlıklar*, İmaj Yay., Ankara.
- ORAN, Baskın (2010), *Türkiye'de Azınlıklar-Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İctihat, Uygulama*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- ÖZ, Baki (1996), *Alevilik Nedir?*, Der Yay., İstanbul.
- ÖZ, Baki (2002), “Bir Alevilik Tanımlaması ya da Alevilik Tanımına Kuramsal Bir Yaklaşım”, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, Alevilik Özel Sayısı-I, s. 29, ss. 69-74.
- ÖZ, Gülağ (1995), *Özkaynaklarından Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, Can Yay., Ankara.
- ÖZ, Gülağ (1999), *İslamiyet Türkler ve Alevilik*, Uyum Yay., Ankara.
- ÖZALP, Ahmet (2013), “Ulusçuluk ve Çokkültürlülük; Tarihsel Sosyolojik Bir Analiz”, *VII. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı* içinde, ss. 129-141, Muğla.
- ÖZBUDUN, Sibel (2006), “Her Parlayan Altın Değildir ya da Çokkültürcülük Üzerine Sesli Düşünceler”, *Avrupa Birliği ve Çokkültürcülük Yalanı* içinde, ss. 101-111, Ütopya Yay., Ankara.
- ÖZBUDUN, Sibel ve DEMİREL Mehmet (2006), *Avrupa Birliği ve Çokkültürcülük Yalanı*, Ütopya Yay., Ankara.
- ÖZEL, Cemal (2012) “Türkiye'de Çok Kültürlülük Çoğulculuk ve Din”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*.

- ÖZENSEL, Ertan (2013), “Doğu Toplularında ve Türkiye’de Birlikte Yaşama Arayışı: Çokkültürlülük mü? Yoksa Yeni Bir Model mi?”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt: 8, s. 3, ss. 1-18, Sakarya.
- ÖZHAN, İmran (2006), “Farklılaşmanın Özel Görünümleri Olarak Çokkültürlük ve Çokkültürcülük”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ÖZİPEK, Bekir Berat (2011), “Alevi Sorunu: İmkanlar ve Engeller”, *Liberal Düşünce Dergisi*, Yıl 16, s. 63, ss.73-85.
- ÖZKUL, Osman (2008), *Kültür ve Küreselleşme- Kültür Sosyolojisine Giriş*, Açılım kitap Yay., İstanbul.
- ÖZLEM, Doğan (1990), *Max Weber’de Bilim ve Sosyoloji*, Ara Yay., İstanbul.
- ÖZÖNDER, Cihat (2005) “İrk ve Etniklik Kavramları Hakkında”, *Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik* içinde, Edt. M. Çağatay Özdemir, ss. 100-108, Tek Ağaç Yay., Ankara.
- ÖZYURT, Cevat (2012), *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*, Açılımkitap Yay., İstanbul.
- PAMUK, Akif (2014), *Kimlik ve Tarih-Kimliğin İnşasında Tarihin Kullanımı*, Yeni İnsan Yay., İstanbul.
- PAREKH, Bhikhu (2002), *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*, Çev. Bilge Tanrıseven, Phoenix Yay., Ankara.
- PERŞEMBE, Erkan (2009), “Almanya’da Çokkültürlü Yapının Ayırıştırılan Unsuru Olarak Müslümanlar ve Entegrasyon Deneyimleri”, *Milel ve Nihal*, s.2, ss.233-264.
- POLOMA, Margaret M. (2011), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev. Hayriye Erbaş, Palme Yay., Ankara.
- PUNCH F., Keith (2011), *Sosyal Araştırmalara Giriş Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, Çev., Dursun Bayrak, H. Bader Arslan, Zeynep Akyüz, Siyasal Kitabevi, Ankara.
- RAWLS, Jhon (2005), *A Theory of Justice*, Harvard Universty Press, USA.
- RAWLS, Jhon (2006), *Temel Özgürlükler ve Öncelikleri*, Çev. Başak Demir, *Liberaller ve Cemaatçier* içinde, Der. Andre Berten, Pablo da Silveria, Herve Pourtois, Dost Yay., Ankara.
- ROCKEFELLER, Steven C. (1994), “Comment”, in *Multiculturalism*, Edt. Amy Gutmann, Prenceton Üniversty Press, p. 87-98, New Jersey.

- SAİD, Edward (2010), *Kültür ve Emperyalizm*, Çev. Necmiye Alpay, Hil Yay., İstanbul.
- SANDEL, Michael (2006), “Usuli Cumhuriyet ve Yükümsüz Ben”, *Libaraller ve Cemaatçiler* içinde, Çev. Eylem Özkaya, Der. Andre Berten, Pablo De Silveira ve Herve Pourtois, Dost Yay., Ankara.
- SARAÇ, Necdet (2011), *Alevilerin Siyasal Tarihi 1300-1971*, Cem Yay., İstanbul.
- SARI, Engin (2003), “Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek”, *Kitap Eleştirileri, İletişim Araştırmaları*, s.1, ss. 167-172.
- SASUNİ, Garo (1992), *Kürt Ulusal Hareketleri ve 15. YY'dan Günümüze Ermeni Kürt İlişkileri*, Med Yay., İstanbul.
- SAY, Yağmur (2012), “İnançsal ve Yaşamsal Temel Üzerinde Kurumsallaşan Sevgi ve Barış Anlayışları Anadolu Aleviliği ve Nusayrilik”, *Nusayrilik ve Çokkültürlülük* içinde, Yay. Haz. Mehmet Karasu, Karahan Kitabevi Yay., Adana.
- SELÇUK, İlhan, ŞAYLAN, Gencay, KALKAN, Şenay (1994), *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*, Yön Yay., İstanbul.
- SEZGİN, Abdülkadir (2002), *Sosyolojik Açıdan Alevilik-Bektaşilik*, Yeni Türkiye Yay., Ankara.
- SHANKLAND, David (2010), “Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevi Hareketinde Etnografyanın Yeri”, *Alevi Kimliği* içinde, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Edt: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.
- SMİTH, Anthony D. (2003), *Ulusların Etnik Kökeni*, Çev. Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir, Dost Kitabevi, Ankara.
- SOFUOĞLU, Ebubekir ve AKVARUP İlke Nur (2012), “Osmanlı Devletinde Millet Sistem ve Süryaniler”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt: 7, s. 1, ss. 71-88.
- SOMERSAN, Semra (2001), “Çokkültürlülük İçin Asgari Öneriler”, *Toplum Bilim*, s.14, İstanbul.
- SONER, Bayram Ali ve TOKTAŞ Şule (2011), “Alevi and Alevism in the Changing Context of Turkish Politicks: The Justice and Development Party’s Alevi Opening”, *Turkish Studies*, Vol. 12, No. 3, p. 419-434.
- SOYYER, Yılmaz (1996), *Sosyolojik Açıdan Alevi Bektaşi Geleneği*, Seyran Yay., İstanbul.
- STRATEJİK DÜŞÜNCE ENSTİTÜSÜ (2009), *Alevi Raporu*, Ankara.



- SUBAŞI, Necdet (2007), “Anadolu Aleviliği-Tarihsel Kökenler”, <http://www.necdetsubasi.com/index.php/makale/64-anadolu-Aleviligi>.
- SUBAŞI, Necdet (2009), “Söyleşi”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt. 12, s. 33, ss. 141-160.
- SUBAŞI, Necdet (2010), *Alevi Modernleşmesi-Sırrı Faş Eylemek*, Timaş Yay., İstanbul.
- SÜMER, Faruk (1999), *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara.
- SWINGWOOD, Allan (2010), *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- ŞAN, Mustafa Kemal ve HİRA İsmail (2003), “Sanayi Sonrası Toplum Kuramları”, [kutuphane/mustafakemalsan/Sanayi\\_Sonrasi\\_Toplum%20Kuramlari.pdf](http://kutuphane/mustafakemalsan/Sanayi_Sonrasi_Toplum%20Kuramlari.pdf), 24.04.2014.
- ŞAN, Mustafa Kemal (2006), “Küreselleşme Çağında Farklılık ve Çokkültürlülük Siyaseti”, *Avrupa Günlüğü EUROAGENDA- 8*, s. 299-335.
- ŞAN, Mustafa Kemal ve HAŞLAK İrfan (2012), “Asimilasyon ile Çokkültürlülük Arasında Amerikan Anakımını Yeniden Düşünmek”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 1, ss., 29-54, Sakarya.
- ŞENER, Cemal (1990), *Alevilik Olayı Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihiçesi*, Ant Yay., İstanbul.
- ŞENER, Cemal (1997), *Şaha Doğru Giden Kervan-Alevilik Nedir*, Şahkulu Sultan Külliyesi Vakfı Yay., İstanbul.
- ŞERİATİ, Ali (2011), *Ali Şiası Safevi Şiası*, Fecr Yay., Çev. Hicabi Kırilangıç, Ankara.
- ŞİMŞEK, Rıdvan (2012), “Liberteryen ve Komüniteryen Çokkültürcülük Dikotomisi”, *IIB International Refereed Academic Social Sciences Journal*, Special Issue 2, Volume: 03 Issue:07.
- ŞİMŞEK, Sefa (2002), “Günümüzün Kimlik Sorunu ve Bu Sorunun Yaşandığı Temel Çatışma Eksenleri”, *U.Ü.F.E.F. Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 3, ss. 29-39.
- ŞİMŞEK, Sefa (2004), “New Social Movements in Turkey Since 1980”, *Turkish Studies*, Vol. 5, No. 2, p. 111-139.
- TALAS, Mustafa (2003), “Mehmet Eröz’de Bir Din, Mezhep ve Kültür Konusu Olarak Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Araştırma Dergisi*.

- TALAS, Mustafa (2005), “Eski Türk Dini Olan Göktaarı İnanıcı ve Türk Alevilik-Bektaşılığının Benzerlikleri”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*.
- TAŞDELEN, H. Mustafa (2005), “Türkiye’de Dil Farklılığı Dışında Etnik Azınlık Yok”, *Çok Kültürlülük ve Türkiyelilik* içinde, Edt. M. Çağatay Özdemir, Tek Ağaç Yay., Ankara.
- TAŞĞIN, Ahmet (2004), “1980 Sonrası Alevilerin Farklı Bir Görüntüsü: Alevi Caferiler ve Aşura Dergisi”, *Dini Araştırmalar*, Cilt 6, s. 18, ss. 141-148.
- TAŞTAN, Yahya Kemal (2012), “Aleviliğın Siyasallaşması ve Alevi Açılımı I: Tarihsel Kökler”, *Karadeniz Araştırmaları*, s. 35, ss. 1-18.
- TAYLOR, Charles (1994), “The Politics of Recognition”, in *Multiculturalism*, Edt. Amy Gutmann, Princeton Üniversitesi Press, p. 25-73, New Jersey.
- TAYLOR, Charles (2006), “Yanlış Anlaşmalar: Cemaatçi-Liberal Tartışması”, Çev. Çağa Tanyar, *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, Der. Andre Berten, Pablo da Silveira, Herve Pourtois, Dost Yay., Ankara.
- TAYLOR, Charles (2011), *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- TOK, Nafiz (2003), *Kültür, Kimlik ve Siyaset-Kültüre İlişkin Meseleler İçin Kimlik Temlli Bir Yaklaşım*, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- TOPÇU, Nurettin (2004), *Kültür ve Medeniyet*, Dergah Yay., İstanbul.
- TOUREİNE, Alain (1994), *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., İstanbul.
- TUĞRUL, Talip (2013), “Aleviliğın Heterodoksi-Senkretik Yapısı ve Modern Dönem”, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu* içinde, ss. 714-729, Bingöl.
- TURAN, Ahmet ve YILDIZ Harun (2008), “Tarihten Günümüze Anadolu Aleviliği”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 26-27, ss., 11-24, Samsun.
- TÜRK, Hüseyin ve KALA Arif (2014), “Alevilikte Kimlik Sorununun Değerlendirilmesi ve Tartışılması”, *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, s. 9, ss. 45-69.
- TÜRKDOĞAN, Orhan (2006), *Alevi Bektaş Kimliği*, Timaş Yay., İstanbul.

- UYANIK, Zeki (2012), “Değerlendirme”, *Bilig Dergisi*, s. 62, ss.295-302.
- UZUN, Turgay (2012), “Ulus, Milliyetçilik ve Kimlik Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kimlikler* içinde, ss. 137-160, Doğu Batı Yay., Ankara.
- ÜNSAL, Artun (1998), “Kayıp Kimliğin Peşinde Türkiye”, *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru* içinde, Der. Artun Ünsal, ss. 181-200, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yay., İstanbul.
- ÜZÜM, İlyas (1997), *Günümüz Aleviliği*, İSAM Yay., İstanbul.
- ÜZÜM, İlyas (2003), “Alevilerin Caferi Mezhebine Mensubiyetinin Arka Planı Alevilik-Caferilik İlişkisi veya İlişkisizliği”, *İslamiyat Dergisi* VI, s. 3, ss. 127-150.
- ÜZÜM, İlyas (2012), *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, İSAM Yay., İstanbul.
- VATANDAŞ, Celalettin (2001), “Tarihsel Bir Deneyim Olarak Çokkültürlülük: İmparatorluklar (Osmanlı Örneği)”, *Avrupa Günlüğü Dergisi EUROAGENDA*, ss. 345-
- VATANDAŞ, Celalettin (2002) *Küreselleşme Sürecinde Toplumsal Kimlikler ve Çokkültürlülük*, Değişim Yay., İstanbul.
- VORHOFF, Karın (2010), “Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar”, *Alevi Kimliği* içinde, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, Edt. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul.
- WAGNER, Peter (2005), *Modernliğin Sosyolojisi, Özgürlük ve Cezalandırma*, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul.
- WALZER, Michael (1983), *Spheres of Justice*, Basic Books Inc., USA.
- WALZER, Michael (1994), “Comment”, in *Multiculturalism*, Edt. Amy Gutmann, Prenceton Üniversty Press, p. 99-103, New Jersey.
- WALZER, Michael (2006), “LLiberalizmin Cemaatçi Eleştirisi”, Çev. Didem Yılmaz, Zeynep Özlem Üskül Engin, *Liberaller ve Cemaatçiler* içinde, Der. Andre Berten, Pablo da Silveira, Herve Pourtois, ss. 253-273, Dost Yay., Ankara.
- WAKAMATSU, Hiroki (2013), “Dersimde Küreselleşen Ocak-Aşiret İlişkileri: Dini Ritüeller ve Evliya İnancı Hakkında Antropolojik Bir Yaklaşım”, *2. Uluslararası Dersim Sempozyumu* içinde, ss. 945-969.

- WOLF, Susan (2010), "Comment", in *Multiculturalism*, Edt. Amy Gutmann, Prenceton University Press, p. 75-85, New Jersey.
- YALÇINKAYA, Ayhan (2004), "Mazlum ve Müntekim: Bir Hayalin İnşası", *Alevilik* içinde, Haz. İsmail Engin, Havva Engin, Kitap Yayınevi, İstanbul.
- YAKIŞIR, Aliye Nur (2009), "Bir Modern Olgu Olarak Çokkültürlülük", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- YAMAN Ali (1998), *Alevilik-Bektaşilik Bibliyografyası*, Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü Yay., Mannheim.
- YAMAN, Ali (2000), "Anadolu Aleviliği'nde Ocak Sistemi ve Dedelik Kurumu", <http://www.cemvakfi.org.tr/doc-dr-ali-yaman/anadolu-Aleviliginde-ocak-sistemi-ve-dedelik-kurumu-2/>, Erişim Tarihi, 05.10.2014.
- YAMAN, Ali (2010), "Alevilik Bektaşilik Alanında Üniversitelerde Gerçekleştirilen Akademik Çalışmalara İlişkin Genel Bir Değerlendirme", *Alevi ve Bektaşî Yayınlarının Temel Sorunları, Çözüm Önerileri* içinde, Yay. Haz. Ali Osman Aktaş, Eda Nur Karakuş, Nazife Özdemir, Gazi Kitabevi Yay., ss. 34-41, Ankara.
- YANIK, Celalettin (2012), "Dünyadaki Çokkültürlülük Tarışmaları Bağlamında Türkiye'de Çokkültürlülük Eleştirel Bir Bakış", Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- YAYLA, Atilla (2011), *Liberalizm*, Liberte Yay., Ankara.
- YELKEN, Ramazan (1999) *Cemaatin Dönüşümü-Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi*, Vadi Yay., Ankara.
- YEŞİLYURT, Temel (2003) "Alevi-Bektaşiliğin İnanç Boyutu", *İslamiyat Dergisi*, Temmuz-Eylül, Cilt: 6, s. 3, ss. 13-30.
- YILDIRIM, Rıza (2010), "Bektaşî Kime Derler?: 'Bektaşî Kavramının Kaosamı ve Sınırları Tarihsel Bir Analiz Denemesi", *Türk Kültür ve Hacı Bektaşî Veli Dergisi*, s. 55, ss. 23-58.
- YILDIRIM, Rıza (2012), "Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri", *Türk Kültür ve Hacı Bektaşî Veli Dergisi*, s. 62, ss. 135-162.
- YILDIRIM, Ali ve Hasan ŞİMŞEK (2011) *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayınevi, Ankara.
- YILMAZ, Hasan (2009), "Alevilik-Sünnilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XIII/2, ss. 189-209.

- YILMAZ, Gözde (2015), ‘‘Soykırım Sürecinde Kürt Alevileri zerinde Uygulanan Dinsizlik Politikası’’, *Kurdish Studies*, Vol. ½, p. 15-27.
- YÜKSEL, Müfit (2005), ‘‘Alevilik Konusunda İlmî ve Stratejik Araştırmalara İhtiyaç Var’’, *Türk Yurdu Dergisi*, Şubat, Cilt: 25, s. 210.
- ZENGİN ARSLAN, Berna (2015), ‘‘Aleviliği Tanımlamak: Türkiye’de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet’’, *Mkiye Dergisi*, 39 (1), ss. 135-158.
- ZELYUT, Rıza (1998), *z Kaynaklarına Göre Alevilik*, Yn Yay., İstanbul.
- ZİZEK, Slavoj (2011), *Kırılğan Temas*, Çev. Tuncay Birkan, Metis Yay., İstanbul.

## **ÖZGEÇMİŞ**

1983 Çekerek doğumlu olan Yılmaz CEYLAN, 2006 yılı Dicle Üniversitesi mezunudur. 2010 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü yüksek lisans mezunu olan Ceylan, 2011 yılı aynı bölümde doktora başlamıştır. Ceylan, 2009 yılında başlamış olduğu Muş Alparslan Üniversitesi araştırma görevliliğine hala devam etmektedir.