

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



**ULUS-DEVLETİN KÜLTÜREL DIŞLAYICILIĞI: ANAYASAL  
YURTTAŞLIK BAĞLAMINDA ALEVİLERİN EŞİT  
YURTTAŞLIK TALEPLERİNE YÖNELİK BİR SAHA  
ARAŞTIRMASI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN**  
PROF. DR. SELAHADDİN BAKAN

**HAZIRLAYAN**  
OĞUZHAN KOCA

**MALATYA-2020**

T.C.  
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI  
SİYASET VE SOSYAL BİLİMLER BİLİM DALI

**ULUS-DEVLETİN KÜLTÜREL DIŞLAYICILIĞI: ANAYASAL YURTTAŞLIK  
BAĞLAMINDA ALEVİLERİN EŞİT YURTTAŞLIK TALEPLERİNE YÖNELİK  
BİR SAHA ARAŞTIRMASI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN**

PROF. DR. SELAHADDİN BAKAN

**HAZIRLAYAN**

OĞUZHAN KOCA

MALATYA-2020

T.C.  
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ULUS-DEVLETİN KÜLTÜREL DIŞLAYICILIĞI:  
ANAYASAL YURTTAŞLIK BAĞLAMINDA  
ALEVİLERİN EŞİT YURTTAŞLIK  
TALEPLERİNE YÖNELİK BİR SAHA  
ARAŞTIRMASI**  
YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

HAZIRLAYAN

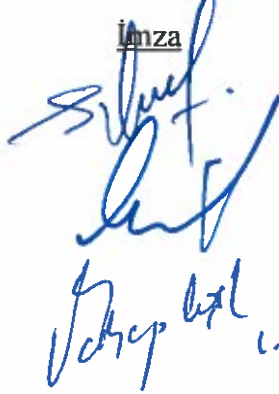
**PROF. DR. SELAHADDİN  
BAKAN**

**OĞUZHAN KOCA**

Jürimiz **8.06.2020** tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu **Yüksek Lisans** Tezini (oybirliği /oyçokluğu) ile başarılı bulunarak **Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim, Siyaset ve Sosyal Bilimler** Bilim dalında **Yüksek Lisans** Tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Ünvanı Adı Soyadı

1. Prof. Dr. Selahaddin BAKAN
2. Prof. Dr. Gökhan TUNCEL
3. Dr. Öğr. Üyesi Vahap COŞKUN

İmza  


İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun ..... tarih ve .....sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet KUBAT

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

## ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Selahaddin Bakan'ın danışmanlığında yüksek lisans tezi olarak hazırladığım “Ulus-Devletin Kültürel Dışlayıcılığı: Anayasal Yurttaşlık Bağlamında Alevilerin Eşit Yurttaşlık Taleplerine Yönelik Bir Saha Araştırması” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek herhangi bir yardıma başvurulmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlanmış olduğum bütün yapıtların hem metin içerisinde hem de kaynakçada yöntemine uygun bir şekilde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Oğuzhan KOCA

## TEŞEKKÜR

2018 yılının Ağustos ayında üzerine kafa yormaya başladığım bu çalışmada konunun şekillenmesinden yazım sürecine, saha görüşmelerinden literatür taramalarına kadar sayısız aşamada birçok insanın yardımına başvurdum fakat bunlar arasında özellikle bazılarının ismini zikretmeden tezimi teslim etmek istemem.

İlk olarak, çalışmak istediğim konuyu kendisine açtığım günden beri her şartta gösterdiği yüksek anlayışla beni rahatlatan ve destekleyen Prof. Dr. Selahaddin Bakan hocama çok teşekkür ederim. Saha görüşmeleri konusunda yardımcı olan Prof. Dr. Ali Yaman'a, ilerlemekte zorlandığım anlarda özellikle araştırma yöntemleriyle ilgili danıştığım her hususta desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Mihriban Şengül'e, üniversite öğrenciliğimin ilk günlerinden itibaren ufuk açıcı yorumlarından her zaman yararlandığım Prof. Dr. Gökhan Tuncel'e, tezimin konusunu bulabildiği her fırsatta benimle tartışmaya zaman ayırmasından ve farklı bakış açıları getiren sohbetlerinden dolayı Dr. Seren Selvin Korkmaz'a, zaman zaman yazdığım kısımları okuyarak değerlendirmelerde bulunan Dr. Öğr. Üyesi Vahap Coşkun'a, yine tıkanıp durduğum noktalarda çok kıymetli yorumlar yaparak önümü görmemi sağlayan Doç. Dr. Mustafa Şen'e, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Ertan'a ve Doç. Dr. Birol Caymaz'a, attığım her maile sabırla ve ayrıntıyla verdikleri cevaplar için Dr. Öğr. Üyesi Volkan Ertit'e ve Dr. Cemal Salman'a, literatürdeki çalışmalarla ilgili kaynak tavsiyeleri için Prof. Dr. İştah Gözaydın'a ve Doç. Dr. Rıza Yıldırım'a çok teşekkür ederim. İsmi sayamadıklarım da gönülden teşekkür eder, aflarını dilerim. Ayrıca meşguliyetleri arasında vaktini bana ayıran, gönlünü açan, düşüncelerini paylaşan görüşmecilere de ne kadar teşekkür etsem azdır. Çalışmadaki bütün hatalar, kusurlar, eksikler bana aittir.

En özel teşekkürlerimi ise bu tezi yazabilmem için elinden gelen her şeyi yapan ve bana rahat bir çalışma ortamı sağlamaya gayret gösteren eşim Neslihan Koca'ya, hayatım boyunca desteğini her zaman arkamda hissettiğim babama ve bu tezi yazmaya başladığımı gören ama bitirdiğimi göremeyen rahmetli anneme sunuyorum.

**Oğuzhan KOCA**

**Kırklareli, Mayıs 2020**

## ÖZET

Fransız Devrimi'ne dek sabit bir kültürle ilişkilendirilmeyen yurttaşlık, ulusun meşruiyetin yegâne kaynağı olarak ortaya çıkmasıyla birlikte topluluğun kültürel olarak homojenleştirilmesi çabalarından kuşkusuz en çok etkilenen kurum olmuştur. Çünkü bu tarihlerden itibaren çoğunluk kültürü egemen hale gelerek ulusal kültür şeklinde kodlanmış, yurttaşlık da bu ulusal kültürün benimsetilmesinde ve yeniden üretilmesinde en önemli araç olmuştur. Öte yandan bu çaba beraberinde, ulusal kültürün dışında kalanların azınlık olmasına yol açmıştır. Azınlıklardan kimliklerinin kendilerine özgü boyutlarını ulusal kültür lehine geri plana atmaları beklenmiş, kamusal alana dâhil olacaklarsa farklılıklarından arınmaları gerektiği düşüncesi azınlıkları tercih yapmaya zorlamıştır. Bu kültürel tekelcilik ve dışlayıcılık, azınlıkların çoğunlukla birlikte yurttaşlık ekseninde eşit bir şekilde yaşamalarını engellemiştir.

Türkiye'de de cumhuriyet ilan edilmeden önce başlayan fakat ulus-devlet formuna geçişle birlikte hızlanan bir kültürel tekelci anlayış hâkim olmuş ve yurttaşlık da çoğunlukçu ulusal kültürün üretilmesi, yeniden üretilmesi ve bu kültürün dışında kalanlara benimsetilmesi açısından en işlevsel kurum olarak görülmüştür. Toplumsal pratiğe bakıldığında etnik olarak Türk, inançsal olarak Hanefî ve dilsel olarak da Türkçe konuşanlar dışındaki toplulukların durumu hep karmaşık, belirsiz ve eşitsiz olmuştur. Bu pratik karşısında Aleviler de Türklükleri dolayısıyla ulus dairesine çağrılırken makbul inanca mensup olmamaları nedeniyle de dışlanmışlardır.

Bu çalışmanın amacı da Aleviler örneğinde çoğunluk kültürüne dayalı makbul yurttaş pratiklerinin yarattığı eşitsizliklere odaklanarak azınlıkların hem kültürel kimliklerini devam ettirmek hem de kamusal alanda eşitlikçi bir düzende çoğunluk ile bir arada yaşayabilmek için yurttaşlık üzerinden ne tür stratejiler ürettiklerini incelemektir. Bu maksatla "eşit yurttaşlık" vurgusunun içeriğine bakılmıştır. Azınlık bir grup olarak Alevilerin eşit yurttaşlığa dair düşüncelerini açıklamakta ise Jürgen Habermas'ın anayasal yurttaşlık kavramından yararlanılmıştır. Etnografik bir araştırma yöntemine dayanan bu çalışmada, veri toplama tekniği olarak ise yapılandırılmamış seçkin görüşmesi kullanılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Anayasal yurttaşlık, Alevî, azınlık, eşit yurttaşlık, ulus-devlet.

## ABSTRACT

Citizenship, which was not associated with an established culture until the French Revolution, has been indisputably the most affected institution from the attempts of homogenizing the community culturally, along with the arise of nation as the only source of legitimacy. Since then, the culture of the majority has been dominant and codified as the national culture; therefore, citizenship has become the most important instrument for adaptation and reproduction of the national culture. On the other hand, this attempt has led those who remain outside of the national culture to become regarded as minority. Minorities have been expected to leave the unique dimensions of their identities behind in favor of the national culture, and the thought that they need to dismiss their differences should they were to be included in the public domain has forced them to make a choice. In this way, the cultural monopoly and exclusivism have prevented minorities from living together with majorities as equals in the framework of citizenship.

In Turkey, starting before the declaration of the republic but escalating along with the transition to the form of a nation-state, an understanding of cultural monopoly has become dominant, and citizenship has been seen as the most functional institution that produces and reproduces the majoritarian national culture as well as imposes it to those who remain outside of it. When looked at the social practice, the situation of communities other than ethnically Turk, religiously Hanafi, and linguistically Turkish-speaking has always been complicated, uncertain and unequal. As a result of this practice, while called as members of the nation because of their Turkishness, the Alawites have been excluded since they do not belong to the proper belief.

By focusing on the inequalities led by appropriate citizen practices built on the culture of the majority, illustrated by the case of the Alawites, this study seeks to examine what type of strategies minorities develop regarding citizenship in order to both preserve their cultural identities and live together with majorities in an egalitarian order within the public domain. For this reason, the content of the emphasis of “equal citizenship” is looked through. In order to explain the Alawites’ considerations upon equal citizenship as a minority group, Jurgen Habermas’ constitutional patriotism concept is utilized. In this review, which is based on an ethnographic research method, it is designed for the non-standardized elite interview as the data collection technique.

**Keywords:** Constitutional patriotism, Alawi, minority, equal citizenship, nation-state.

## İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	iii
ONUR SÖZÜ.....	iv
TEŞEKKÜR.....	v
ÖZET.....	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
TABLOLAR LİSTESİ.....	x
KISALTMALAR.....	xi
GİRİŞ.....	1
1.EŞİTLEYİCİ VE KÜLTÜREL AÇIDAN DIŞLAYICI BOYUTLARIYLA YURTTAŞLIK VE AZINLIKLAR.....	7
1.1.Yurttaşlık Ekseninde Azınlıklar: <i>Polis</i> 'ten Ulus-Devlete.....	7
1.2.Türkiye'de Yurttaşlık Rejimi ve Azınlıklar: Osmanlı'dan Günümüze “Makbul Vatandaş”ın Kodları.....	17
2.EŞİT YURTTAŞLIK İÇİN BİR ÖNERİ: ANAYASAL YURTTAŞLIK.....	46
2.1.Anayasal Yurttaşlığın Öne Sürdüğü Temel Argümanlar.....	51
2.2.Türkiye'de Anayasal Yurttaşlık Kavramı Etrafında Yapılan Tartışmalar.....	62
3.ALEVİLERİN EŞİT YURTTAŞLIK TALEPLERİ: SAHA ARAŞTIRMASI VE BULGULAR.....	68
3.1.Yöntem.....	70



<b>3.2.Alevilerin Eşit Yurttaşlık Talepleri.....</b>	<b>76</b>
<b>3.2.1.Kamusal İstihdamda Ayrımcılığın Önlenmesi Talebi.....</b>	<b>77</b>
<b>3.2.2.Zorunlu Din Dersinin Kaldırılması Talebi.....</b>	<b>85</b>
<b>3.2.3.Tasfiye İle Temsil Arasında Diyanet Başkanlığı'nın Yapısı ve Uygulamalarına Dair Talepler.....</b>	<b>101</b>
<b>3.2.4.Cem Evlerine İbadethane Statüsü Verilmesi Talebi.....</b>	<b>120</b>
<b>3.3.Alevilerin Eşit Yurttaşlık Taleplerinin Referansları.....</b>	<b>133</b>
<b>3.3.1.Geçmişle Yüzleşme ve Kolektif Hafıza.....</b>	<b>133</b>
<b>3.3.2.Laiklik.....</b>	<b>152</b>
<b>3.3.3.Evrensel Değerler.....</b>	<b>162</b>
<b>ANAYASAL YURTTAŞLIK AÇISINDAN DEĞERLENDİRME VE SONUÇ...172</b>	
<b>EK 1 :GÖRÜŞME SORULARI.....</b>	<b>180</b>
<b>EK 2 :GÖRÜŞMECİLER LİSTESİ.....</b>	<b>182</b>
<b>EK 3 :LOZAN ANTLAŞMASI'NIN AZINLIKLARI İLGİLENDİREN MADDELERİ (37-45).....</b>	<b>183</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>187</b>

## TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Osmanlı Kimliğinin Etnik Kimlikler Arasındaki Konumu.....	30
Tablo 2: Türk Kimliğinin Cumhuriyete Geçişten Sonra Etnik Kimlikler Arasındaki Konumu.....	31
Tablo 3: Türklüğün Derecelendirilmesi.....	44



## KISALTMALAR

AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
AÇNR	: Alevi Çalıştayları Nihai Rapor
a.g.e.	: Adı geçen eser
AİHM	: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
AİHS	: Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi
AK Parti	: Adalet ve Kalkınma Partisi
akt.	: Aktaran
BDP	: Barış ve Demokrasi Partisi
bkz.	: Bakınız
BM	: Birleşmiş Milletler
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DP	: Demokrat Parti
HDP	: Halkların Demokratik Partisi
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MSHS	: Medeni ve Siyasi Haklar Sözleşmesi
PSAKD	: Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri
RP	: Refah Partisi
SHP	: Sosyaldemokrat Halkçı Parti
vd.	: Ve diğerleri

## GİRİŞ

Bu çalışmada, ulus-devlet yurttaşlığının kültürel referanslarla pratiğe yansıdığı durumlarda azınlıkların eşit yurttaşlık için hangi türden taleplerde buldukları, bu taleplere hangi kavramların arka plan oluşturdukları ve bunun anayasal yurttaşlığın sunduğu argümanlarla açıklanabilip açıklanamadığı incelenmiştir. Yurttaşlığın, ulus-devlet öncesi dönemlerde daha çok hükümdar ile tebaası arasındaki sadakat ilişkisine dayandığı fakat ulusun egemenliğin kaynağı olarak baş göstermesiyle birlikte çoğunluğun etnik/dinsel/dilsel kısacası kültürel aidiyetlerine referansla deneyimlendiği kabulünden hareketle, azınlıkların yaşadığı eşitsiz muamele ve bu muameleye karşı dile getirdikleri talepler, bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

Kısaca açmak gerekirse, “eski rejim”in ve bu rejimde ortaya çıkan hiyerarşik tabakalaşmanın ortadan kaldırılmasını savunan düşünce neticesinde ortaya çıkan ulus-devlet, Aydınlanmacı anlayışın etkisiyle tüm insanların aynı öze sahip olduğunu ve bu yüzden de evrensel olarak eşit olduğunu kabul eder. Bunun toplumsal pratiğe yansımaları, aynı topraklarda yaşayan insanların aynı hukuka tabi olduğu ve bu insanları bir arada tutan bağın ortak, ulusal kültür olduğu vurgusudur. Bu ulusal kültür ise, bazı istisnalar haricinde, kaçınılmaz bir biçimde çoğunluğun kültürüdür. Genel uygulama azınlıkları da ulus kapsamına çekme ve topluluğu kültürel olarak homojenleştirme çabası olmuş, kültürel özgünlüğünü korumakta diretenler ise baskıdan etnik temizliğe kadar çeşitli homojenleştirme araçlarıyla yüz yüze kalmıştır.

Türkiye’deki pratiğin de özetlenen bu çerçeveden farklı olduğu söylenemez. Aşağıda detaylıca üzerinde durulduğu gibi, kabaca İkinci Meşrutiyet’ten başlayarak topluluğu etnik ve dinsel vurguların ön planda olduğu bir ulus olarak tahayyül eden düşünceler en kapsamlı uygulamasını 1923 sonrasında bulmuş, makbul yurttaşın “Türkçe konuşan Hanefi-Türk” olarak kodlanmasıyla birlikte ulusun ve devletin inşası buna göre düzenlenmiştir. Zaman zaman bazı ufak konjonktürel değişimlere karşın, bu kodlar bugüne dek önemli bir değişikliğe uğramamıştır. Örneğin Kürtler Hanefi oldukları ölçüde ulus dairesinin içine alınırken etnik kökenleri itibarıyla bu daireden dışlanmışlardır. Tersine de Aleviler için geçerlidir; Türklükleri ölçüsünde ulusun “aslî unsuru” olarak kurulan Aleviler, makbul inanca mensup olmadıkları için de kağıt üzerinde eşit yurttaş kabul edilse de pratikte dışlanmışlardır.

Türkiye tecrübesi bağlamında ve Aleviler örneğinde bu çalışmanın amacı, ulusun çoğunluğun etno-dinsel aidiyetlerine dayalı olarak inşası sürecinde azınlıkların maruz kaldığı eşitsizliklere odaklanmak ve yurttaşlık ekseninde eşit bir biçimde yaşayabilmek için ortaya koydukları talepleri ve bu taleplere kaynaklık eden çerçeveleri incelemektir.

Bu inceleme için örnek azınlık grup olarak Aleviler<sup>1</sup> seçilmiştir. Alevilerin seçilmesindeki neden, dinsel inançlarını çoğunluğun baskısından korumak için yalnız ulus-devlete geçişten sonra değil, yüzyıllardır mücadele içinde olmalarıdır. Bu durum Alevileri, homojenleştirilme veya kendilerinin deyiimiyle “asimile olmaya” karşı fazlasıyla duyarlı bir hale getirmiştir. Örneğin Kürtlere bakıldığında, bu topluluğun özellikle yirminci yüzyıla geçişle birlikte hem etnik hem dinsel hem de dilsel olarak çok sayıda sorun yaşadığı söylenebilir fakat tarihsel açıdan çoğunluk olarak yaşadıkları bölgelerde görece otonom bir yapıya sahip olabilmişler ve özgünlüklerini korumada en azından Aleviler kadar tarihin her döneminde teyakuzda olmalarını gerektirecek bir sebep olmamıştır. Ayrıca daha kalabalıktırlar. Fakat Aleviler açısından bakıldığında, Dersim olarak adlandırılan bölge haricinde hiçbir yerde çoğunluk oluşturmadıkları bir yana, Selçuklu Devleti döneminden başlayan fakat özellikle Osmanlı Devleti'nin bürokratik-merkeziyetçi kurumsallaşmasının hızlandığı yıllardan itibaren bugüne dek artan bir biçimde sistematik baskılara maruz kalması, topluluğun ritüellerde yerine getirdiklerinden siyasal tercihlerine kadar kimliklerinin şekillenmesinde kurucu bir rol oynamıştır. Ulus-devlete geçişle değişen çok bir şey olmaması ve makbul yurttaşın yine çoğunluğun dinsel mensubiyetine referansla tanımlanıp devletin/kurumların buna göre inşası, Alevileri eşit yurttaşlık vurgusu en güçlü topluluk olarak öne çıkarmıştır. Gayrimüslim azınlık ise daha milli mücadele döneminde tahayyül edilen ulusun dışına

---

<sup>1</sup> Çalışma boyunca kullanılacak olan “azınlık” tanımı, İtalyan hukukçu Francesco Capotorti'ye aittir. 1971 yılında Birleşmiş Milletler Ayrımcılığın Önlenmesi ve Azınlıkların Korunması Alt Komisyonu, Capotorti'yi özel raportör olarak atar. O da 1977 yılında bir azınlık tanımı ortaya koyar: “Sayıca bir devletin geri kalan nüfusundan az, hakim olmayan konumda, sahip oldukları etnik, dinsel veya dilsel özellikleriyle nüfusun geri kalanından ayrılan ve kültürlerinin, geleneklerinin, dinlerinin ve dillerinin korunması için üstü kapalı da olsa bir dayanışma ruhu sergileyen grup”. Capotorti, Francesco, Study on the Rights of Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, (1. Baskı), United Nations Study Series, New York, 1991, s. 9. Tanıma bakıldığında, bir gruba azınlık diyebilmenin beş temel şartı bulunmaktadır. Bunlar sayıca az olmak, egemen konumda bulunmamak, ülkenin yurttaşı olmak; etnik, dinsel veya dilsel olarak çoğunluktan farklı özelliklere sahip olmak ve bu özelliklerini devam ettirebilmek için bir bilince sahip olmak. Bu şartlara bakıldığında Alevilerin bunların tamamını karşıladığı görülebilmektedir. Bunun yanında görüşme yapılan Alevilerin tamamına yakını kendilerini azınlık olarak kabul etmemektedir ki bunun da sebepleri üçüncü bölümde tartışılmıştır. Azınlık tanımıyla ilgili daha derinlemesine tartışmalar için bkz. Akbulut, Olgun, Barış İçinde Birlikte Yaşamın Hukuk Zemini, (1. Baskı), On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2008.

itilmiş, tarihsel olarak kendilerine tanınan ‘millet’ statüsü ulus-devlete geçince ‘azınlık’ statüsü altında devam etmiş, ulusun ‘Müslümanlar birliği’ olarak tanımlanmasından dolayı homojenleştirme amacıyla topraklardan da mümkün olduğu kadar çıkarılmış, sayıları da iyice azaltılmıştır. Bu şartlar altında Türkiye tecrübesi göz önünde bulundurularak bahsedilen amaçla yapılacak bir çalışma için eşit yurttaşlık taleplerinin araştırılmasında en açıklayıcı verilerin azınlık bir grup olarak Alevilerden toplanabileceği düşünülmüştür.

Alevilerden elde edilen veriler ışığında eşit yurttaşlık taleplerinin ve bu taleplere referans oluşturan kavramların açıklanması için, ilk kez Dolf Sternberger’in kullandığı ve Jürgen Habermas tarafından geliştirilen anayasal yurttaşlık kavramı<sup>2</sup> kullanılmıştır. Anayasal yurttaşlık, bugün bilinen anlamıyla yurttaşlığın, tarihsel olarak bir kültürel topluluğa üyelikle tanımlanmadığını ve kültürel referanslarla bir arada düşünülmesinin sebebinin 18. yüzyılda ortaya çıkan gelişmeler olduğunu, kısaca yurttaşlık ile kültürel aidiyet arasındaki çakışmanın kavramsal bir zorunluluk değil tarihsel bir yenilik olduğunu söyler. Bir sonraki adımda anayasal yurttaşlık, geleneksel anlamdaki ulus-devlet yurttaşlığının artık günümüzün karmaşık ve heterojen toplumlarında bir arada yaşamayı mümkün kılamadığını, tam tersine ayrışmanın odağı haline geldiğini ve farklı kültürel aidiyetlerden gelen toplulukların aynı toplum içinde barışı egemen kılarak bir arada yaşayabilmeleri için yurttaşlığın kültürel referanslardan arındırılarak tüm insanları kapsayacak şekilde evrensel kriterlere atıfla tanımlanması gerektiğini, bunun da hukuk düzeni ve anayasa tarafından garantiye alınması gerektiğini belirtir.

Anayasal yurttaşlığın bu konudaki açıklayıcılığına ve bir model olarak önerilebileceğine dair önemli kuramsal çalışmaların yapıldığı doğrudur fakat bu çalışmayı diğerlerinden ayırarak önemli kılan ilk özellik, bizzat sahada, azınlık bir grupla yapılan görüşmeler neticesinde ortaya konmasıdır. Literatürde anayasal yurttaşlığın

---

<sup>2</sup> Almanca orijinalinde “*verfassungspatriotismus*” şeklinde, İngilizce’de ise “*constitutional patriotism*” şeklinde ifade edilen kavram, Türkçe’ye “anayasal vatandaşlık/anayasal yurttaşlık” şeklinde çevrilmiş ve büyük ölçüde bunlardan biri kullanılmıştır. “*Verfassungspatriotismus*” veya “*constitutional patriotism*”in tam olarak Türkçe’ye çevrilmiş hali “anayasal yurtseverlik/anayasal vatanseverlik” şeklindedir. Bu çalışma boyunca ise kavram, “anayasal yurttaşlık” şeklinde kullanılacaktır. Fakat bu kullanım orijinal anlamından bir sapma olduğu anlamına gelmemektedir. Anlam ve içerik olarak anayasal yurtseverlik ile anayasal yurttaşlık bu çalışma açısından aynı kabul edilmektedir. Anayasal “yurttaşlık” olarak kullanılmasının sebebi, Alevilerin görüşmelerde kullandığı “eşit yurttaşlık” ile aynı ifadeyi kullanmaktır. Böylece bir okuma zorluğunun ve kafa karışıklığının önüne geçilmek istenmiştir.

açıklama kapasitesi üzerine bir saha araştırmasına rastlanmamıştır ki bu da çalışmayı özgün kılan noktalardan biridir. İkinci olarak, 1990'lı yıllardaki Alevi hareketliliği ve eşit yurttaşlık mücadelesine karşın doğrudan Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerini referans noktalarıyla birlikte içeren bir çalışmaya da rastlanmamıştır. Alevilik çalışmalarında genel olarak ya eşit yurttaşlık talepleri sıralanıp geçilmekte ya da en fazlasından bu taleplerin tarihsel, politik, sosyolojik, kültürel, dinsel sebeplerine inilmektedir fakat kavramsal arka plandan hareketle Aleviler arasında yurttaşlık konusuyla yapılan bir araştırmaya da rastlanmamıştır. Alevilerin yurttaşlığıyla ilgili yapılan en kapsamlı çalışmalardan biri olan Ateş'in çalışması<sup>3</sup> ise Türkiye'de ulus-inşa sürecinde kamusal alana yansıyan iki farklı milliyetçilik söylemleri bakımından, Kemalist milliyetçilik ve muhafazakâr-milliyetçilik bakımından, Alevilerin nasıl bir konuma oturtulduğuna bakmaktadır. Bu çalışmada, doğrudan anayasal yurttaşlığın test edilmesi gibi katı bir belirlemci yaklaşımla hareket edilmemiştir. Bir yandan saha görüşmelerinden elde edilen veriler Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerinin anayasal yurttaşlık bağlamında düşünülmesine kapı aralarken, diğer yandan da anayasal yurttaşlığın sunduğu kavramsal araçlar saha görüşmelerine yön vermiştir. Diğer bir deyişle teorik veri ve pratik veri karşılıklı olarak birbirlerini şekillendirmişlerdir.

Ulusun ve yurttaşlığın kültürel öğelere referansla inşa edilmesinin azınlıkların eşit yurttaşlık talepleri açısından incelenip anayasal yurttaşlık kavramıyla açıklanma amacını taşıyan bu çalışmada, bu amacı yerine getirebilecek en uygun araştırma yönteminin etnografi olduğu düşünülmüştür. Etnografi, bir topluluğun düşüncelerinden ve davranışlarından hareketle topluluk hakkında betimlemeler yapmak olarak tanımlanabilir. Bu doğrultuda azınlık bir topluluk olarak Alevilerin eşit yurttaşlığa dair düşüncelerinin ve bu düşüncelere kaynaklık eden kavramların incelenmesinde etnografik yaklaşımın en açıklayıcı araçları sunduğu kabul edilmiştir. Çalışmada etnografik yöntemin kullanılmasında Creswell'in açıkladığı yedi adım sırayla takip edilmiştir. Veri toplamak içinse derinlemesine seçkin görüşmeleri (*non-standardized elite interview*) kullanılmıştır. Seçkin görüşmeleri ele alınan konuya bağlı olarak topluluk içinde herkesin aynı bilgi, görüş ve tecrübeye sahip olmadığından hareket eder ve bazılarının (yani seçkinlerin) o konuyla ilgili daha fazla birikime, görüş açısına sahip olduğunu kabul eder.

---

<sup>3</sup> Ateş, Kâzım, Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler: "Öz Türkler" ve "Heretik Ötekiler", (1. Baskı), Phoenix Yayınları, Ankara, 2011

Aleviler açısından bakıldığında bazı isimlerin topluluk adına davalar açtığı, bunları takip ettiği, eşit yurttaşlık mücadelesi veren oluşumlarda liderlik ya da yöneticilik yaptığı, topluluğun taleplerini siyasal mercilere ilettiği, temsil ettikleri topluluk adına lobi faaliyetleri yürüttüğü fakat bunlarla sınırlı olmayıp en gündelik ihtiyaçların da karşılanması için faaliyetler yürüttüğü göz önünde bulundurulduğunda, bu seçkinlerin topluluk içerisinde gözlem yapabilen, temsil kabiliyeti yüksek, gelişmeleri takip eden ve topluluk adına söz söyleme kapasitesi olan kişiler olduğu değerlendirilmiştir. Bu maksatla Alevi kimliğini farklı şekillerde tanımlayan kurumların eski ya da mevcut başkanları ya da yöneticilerinden oluşan toplan 15 kişi ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde de görüleceği gibi hem etnografinin hem de seçkin görüşmeleri tekniğinin tercih edilmesinin diğer yöntem ve tekniklerden daha verimli olduğu anlaşılmıştır. Elde edilen veriler ise üçüncü bölümün ilk alt başlığında görüleceği üzere dört aşamalı bir uygulamanın ardından içerik analizi ve söylem analizi bir arada kullanılarak analiz edilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde, Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerinin kuramsal çerçevesini çizecek olan ulus-devlet yurttaşlığı ile azınlıklar arasındaki ilişkiye odaklanılmıştır. Birinci bölümün birinci alt başlığında ilk olarak ulus-devletin ortaya çıkışına kadar yurttaşlığın hangi bağlamda düşünüldüğü özetlenmiş, ardından ulus-yurttaşlık-kültürel homojenleştirme ekseninde azınlıkların konumuna bakılmıştır. İkinci alt başlıkta ise ilk alt başlıkta anlatılanların Türkiye’de nasıl yankı bulduğuna bakılmıştır.

İkinci bölümde Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerinin değerlendirilmesinde önemli açılımlar sağlayacak olan anayasal yurttaşlık kavramı anlatılmıştır. Yine ilk alt başlıkta kavrama Jürgen Habermas’tan önce yapılan katkılardan, kavramın ortaya çıkışından ve öne sürdüğü argümanlardan bahsedilirken, ikinci alt başlıkta ise kavramın Türkiye’de hangi konulara etrafında tartışıldığına bakılmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise saha bulguları analiz edilmiştir. İlk alt başlıkta etnografik araştırma yöntemi ve bu yöntem kullanılırken hangi aşamalarda sırayla nelerin yapıldığı anlatılmıştır. Hem Creswell’in bahsettiği etnografik araştırmada izlenecek yedi adım açıklanmış hem de bu çalışmada hangi adımda neler yapıldığı teker teker açıklanmıştır. Yine ilk alt başlıkta veri toplama tekniği ve veri analiz şekilleri de detaylarıyla açıklanmıştır. İkinci alt başlıkta ise görüşmelerde öne çıkan eşit yurttaşlık



talepleri sırasıyla incelenmiştir. Bu alt başlık aynı zamanda Türkiye’de ulus-inşa sürecinin belirtildiğinin aksine ne denli kapsayıcılıktan uzak kültürel açıdan dışlayıcı/tekelci bir biçimde gerçekleştirildiğinin de ispatı niteliğindedir. Üçüncü alt başlıkta ise eşit yurttaşlık taleplerine arka plan oluşturan kavramlar, kuramsal açıklamalarla birlikte analiz edilmiştir. Üçüncü bölümde anlatılanların anayasal yurttaşlık açısından etraflıca değerlendirilmesi ise, talepler ve taleplere referans oluşturan kavramlar birbirinden ayrı ayrı değil ancak bir arada düşünülebileceği için, Sonuç kısmına bırakılmıştır.



## 1.EŞİTLEYİCİ VE KÜLTÜREL AÇIDAN DIŞLAYICI BOYUTLARIYLA YURTTAŞLIK VE AZINLIKLAR

Jürgen Habermas'ın anayasal yurttaşlığı nasıl kavradığına ve bu kavram üzerinden ulus-devlet yurttaşlığı eleştirisine geçmeden önce, ilk alt başlıkta yurttaşlığın tarihsel bir okuması yapılmıştır. Bu okuma yapılırken amaç, yurttaşlık ile azınlıklar arasındaki tarihsel ilişkiyi daha iyi görebilmektir. İkinci bölümde görüleceği gibi, anayasal yurttaşlık kavramının ulus-devlet yurttaşlığına ve eşitlik fikrine dair dile getirdiklerini azınlıklar açısından daha iyi kavrayabilmek için, öncelikle, yurttaşlığın tarihsel boyutunu kavramak gerekir. Birinci alt başlıkta yapılacak bu tarihsel okumada “yurttaşlık ile etnik/dinsel/dilsel kısacası kültürel aidiyet arasında kavramsal değil yalnızca tarihsel bir çakışma olduğu” argümanı ortaya konulmaya çalışılmıştır. İkinci alt başlık ise aynı tarihsel okumanın Türkiye deneyimine ayrılmıştır. Osmanlı’ya/Türkiye’ye azınlıkların durumu açısından tarihsel olarak bakmak, günümüz yurttaşlığının problemleri ve örnek grup olarak alınan Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerini daha etraflıca kavramak konusunda derinlik katacaktır. Bu maksatla ilk alt başlıkta ulusun meşruiyetin kaynağı olarak ortaya çıkışına kadar geçen süreç ve ulus-devlet formunda azınlıkların yurttaşlığı ele alınmış, ikinci alt başlıkta ise Osmanlı/Türkiye tecrübesine odaklanılmıştır.

### 1.1.Yurttaşlık ve Azınlıklar: Polis’ten Ulus-Devlete

Etimolojik kökenine bakıldığında yurttaşlık kavramı, Antik Yunan’dan itibaren *cite* yani “şehir” olgusuyla yan yana anılmıştır. İlk dönemlerde *citeain* veya *citoien* şeklinde ifade edilen kavram, 17. yüzyıla dek “bir kentte oturan” anlamındaki *citadin* ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Roma’daki ifadesinde ise “siyasal bir cemaatin üyesi” anlamına gelen *civis*, *civitas* şeklinde yazıldığı görülmüştür<sup>4</sup>. Rousseau’nun da etkisiyle Fransız cumhuriyetçi anlayışında yurttaşlık, kökenindeki *cit * ifadesini korumuş ve 1783’ten itibaren *citoyennet * şeklinde adlandırılmıştır. Fransızca’da ve diğer Latin dillerinde kavram, “yurt” kökeninden türetilerek İtalyancada *citadino*, Portekizcede *cidadaol/cidadania*, İngilizcede de dile *citizen/citizenship* olarak yerleşmiştir.

---

<sup>4</sup> Bouineau, Jacques, “Fransa’da Devrim Döneminde Yurttaşlar ve Yurttaşlık”, *Dersimiz: Yurttaşlık*, (1. Baskı), (haz. Turhan Ilgaz), (çev. Yeşim Küey), Kesit Yayıncılık, İstanbul, 1998 s. 109-110.

Almancadaki yazılışında ise yurt ve şehir yerine “devlet” kökeni belirleyici olmuş ve yurttaş kelimesi için *staatsburger/staatsangehörigkeit* yazılışları kabul edilmiştir<sup>5</sup>.

Bir yurttaşlık tipolojisinin ana hatlarını kurmaya gayret ettiği çalışmasında Turner, yurttaşlığın etimolojik değişiminin yalnızca isimsel bir değişikliği değil, aynı zamanda kapsamıyla ilgili bir değişikliği de gösterdiğini belirtir. Turner’a göre yurttaş terimi, klasik çağlarda *civitas* türemiş, daha sonra Roma döneminde ise *civitas* şeklinde kullanılmıştır. Kavram sonrasında Fransızcada *citoyenneté*, yani bir şehir içerisinde sınırlı haklara sahip bir yurttaş topluluğunun ortaya çıkmasını sağlamıştır. Buna göre bir *citoyenneté* bir şehrin/kasabanın/memleketin sakinidir; cesur ve dürüstür<sup>6</sup>.

Yurttaşlığın sosyo-politik bir kurum olmadan önce şekillendiği yer *polis* öncesinin Atina’sı olsa da, ortaya çıktığı ve kurumsallaştığı yer Atina ve Sparta *polis*leridir. Yurttaşlık, bir kurum olarak ilk kez Solon kanunlarıyla belirlemiştir. Solon döneminde yurttaşlık, hem kavram olarak hem de hukukuyla beraber, farklı (sınıf, aile, klan gibi) aidiyetler arasındaki çatışmalara son vermek ve istikrarlı bir toplum yaratmak maksadıyla ortaya çıkmıştır<sup>7</sup>.

Antik Yunan *polis*inde yurttaş olmak, esasen bir “statü”ye tekabül etmektedir. Fakat bu statü, herkese açık değildir. Antik Yunan’da yurttaşlar, aslında sayıca bir azınlığı oluştururlar. Örneğin Sparta’da bir kişinin yurttaş sayılabilmesi için taşıması gereken şartlar ve bu yurttaşlığın özellikleri -diğer yurttaşlarla- eşitlik, kamu arazisinden bir bölüme sahip olmak, ekonomik açıdan *helot*ların (yarı-köle) çalışmasına bağımlılık, katı bir eğitim, askerî hizmet, yurttaş erdemine sahiplik ve devletin yönetilmesine katılmak gibi özelliklerdir<sup>8</sup>. Yurttaşlardan başka, toplumda bir de köleler ve yabancılar vardır. Köleler “konuşan hayvan” ya da bir tür “hareketli araç” olarak kabul edilir. Hakları ve özgürlükleri yoktur. Yabancılar ise siyasal hayata katılmayan, geliri yüksek, el sanatları

---

<sup>5</sup> Coşkun, Vahap, *Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu*, (1. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara, 2009, s. 285.

<sup>6</sup> Turner, Bryan, “Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları”, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, (ed. Ayşe Kadioğlu), (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul, 2005, s. 124-125.

<sup>7</sup> Özkazanç, Alev, “Toplumsal Vatandaşlık ve Neo-Liberalizm Sorunu”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 2014/64 (1), s. 249.

<sup>8</sup> Heater, Derek, *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, (çev. Meral Delikara Üst), (1. Baskı), İmge Kitabevi, Ankara, 2007, s. 18.

ya da ticaretle uğraşan, özgürlüğü olan fakat yurttaşlık seviyesinde haklara sahip olmayan kişilerdir<sup>9</sup>.

Antik Yunan *polis*lerinde yurttaşlık, dışlayıcı bir eşitsizlik üzerine kurulmuştur. Kadınların, kölelerin, yabancıların siyasal ve kamusal meselelerde fikir beyan etme hakları yoktur. *Poliste* siyaset yurttaşlar tarafından yapılmakta, *polisi* ilgilendiren kararlar yalnız bir grup hak ve ayrıcalık sahibi yurttaş tarafından alınmaktadır. Bu arada *polis*, yalnızca kıymetli bir ‘amaç’ değildir, aynı zamanda yurttaşların erdemini de şekillendirir/eğitir. Bu konuda Sokrates “Atina yurttaşı ancak devletin emrettiği biçimde düşünebilir ve inanabilir. Bunun dışında başka bir “ses”e bu ses Tanrıların dahi olsa kulak vermesi (...) bir suç, cezası da ölümdür”<sup>10</sup> diyerek ortak kararın bireysel düşünceden daha önemli olduğunu vurgulamıştır.

Bununla birlikte Antik Yunan yurttaşlığı, hem hareketli yurttaşlık pratikleri sayesinde hem de bu konuya kafa yoran Platon ve Aristoteles gibi önemli düşünürlerin yaptığı katkılar aracılığıyla yurttaşlık tartışmalarının başlangıç noktasını oluşturur. İlaveten, kamusal hayata yönelik kararların sayıca azınlıkta kalsalar da önemli sayıda üyenin katılımıyla ortaklaşa alınması, yurttaş haklarının devlete karşı korunması, *polis*in yurttaşlar üzerinde yarattığı kapsayıcılık ve aidiyet hissi gibi öğeler, yurttaşlık geleneğinin başlangıcı konusunda kayda değer gelişmeler olmuşlardır<sup>11</sup>. Yurttaşlık denilen kurum/statü, Antik Yunan’da yurttaş ‘olabilenler’ için bir eşitlik yaratsa da, diğer bir deyişle yurttaş olanlar kendi içlerinde bir eşitliğe tabi olsa da, eş zamanlı olarak yurttaşlık herkesin ‘olamadığı’ bir statüye tekabül ettiği için aynı zamanda da dışlayıcı bir mekanizmadır, denilebilir.

Roma İmparatorluğu döneminde ise yurttaşlık, Antik Yunan yurttaşlığı ile hem bazı benzerlikler hem de bazı farklılıklar taşır. Öncelikle bilindiği üzere Roma’da *res publica*, kamusal faaliyetleri ifade etmektedir. Bu faaliyetler hukuk yapımını ve özel yaşamı kapsamamaktadır. Yalnızca *civitas* olarak adlandırılan erkek, aile reisi ve

---

<sup>9</sup> Alptekin, Mehmet Fatih, “Yurttaşlığın Tarihi Gelişimi”, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi, Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Ankara (Türkiye), 2005.

<sup>10</sup> Göze, Ayferi, Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, (16. Baskı), Beta Yayınları, İstanbul, 2016, s. 18

<sup>11</sup> Gerim, Giray, “Çağdaş Yurttaşlığı Kavramak: Temel Yaklaşımlar, Yeni Boyutlar ve Yeni Bir Yurttaşlık Çerçevesi”, *Sosyoloji Konferansları-Istanbul Journal of Sociological Studies*, 2017/2 (56), s. 162.

Romalılar katılabilmektedir<sup>12</sup>. Bu özelliği ile Roma döneminde yurttaşlık, Antik Yunan'da olduğu gibi siyasal faaliyetlere katılım bakımından -en azından başlangıçta- sayıca az bir grubun yerine getirebildiği bir pratik olagelmıştır. Fakat yine bu dönemde yurttaşlık, Antik Yunan'dan farklı olarak, zamanla imparatorluğun en ücra köşesindeki köleyi de içine alacak kadar genişlemiştir. Roma'da yurttaşlık, sıradan halkın (*pleblerin*) ayrıcalıklı sınıfa (*patricilere*) karşı hakları için giriştiği bir mücadelenin sonunda elde ettiği bir statü olarak kabul edilmektedir<sup>13</sup>.

Roma, yurttaşlık vasıtasıyla iki temel strateji izlemiştir: Birincisi, ülke içindeki toplumsal ve sınıfsal mücadeleleri uzlaştırarak düzeni sağlamak, ikincisi ise bu statüyü Roma şehri dışındaki halkla buluşturarak insanların yerel kimliklerini de muhafaza edebileceği şekilde bir “Romalı” üst kimliği oluşturmaktır. Bu şekilde yurttaşlık, tarihsel anlamda ilk kez evrensel bir içeriğe kavuşmuştur. İlk dönemlerde Roma'da yurttaşlık siyasal bir değer anlamına gelirken, zamanla hemen hemen tüm toplumsal kesimleri de içine alacak şekilde genişletilmiş ve devleti bir arada tutmanın bir formülü haline gelmiştir<sup>14</sup>. Öte yandan Roma döneminde yurttaşlar, ilk kez ‘sitenin mensubu’ olarak değil, ‘hukukun özneleri’ olarak tanımlanmıştır.

Roma, Antik Yunan'daki anlamda bir demokrasi olarak değerlendirilmese de, karar alma süreçlerine halkın da katılımını sağlayacak kurumları kurmak için çaba göstermiştir. İktidar genellikle fiilen Cumhuriyet döneminde Senato ve Konsül'ün, imparatorluk dönemindeyse imparatorun elinde olmuştur fakat bunun yanında halkın seçtiği meclislerin de kısmî bir nüfuzu olabilmektedir<sup>15</sup>. Roma'da yurttaş statüsüne sahip olmak Roma hukukunun himayesinde yaşamayı, askerlik ve vergi görevlerini üstlenmeyi, yurttaş erdemine sahip olduğunun göstergesini de beraberinde getirmektedir<sup>16</sup>.

Tarihsel sürecin devamında, Roma'nın yıkılmasıyla beraber Hıristiyanlık, yurttaşlık aidiyetinin inşası için yeni zemin haline gelmeye başlamıştır. Roma'nın yıkılışına kadar geçen süreçte yurttaşlığı anlamının en önemli yanını oluşturan kamusal

---

<sup>12</sup> Ünsal, Artun, “Yurttaşlık Anlayışının Gelişimi”, *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru*, (ed. Artun Ünsal), (1. Baskı), TETTV, İstanbul, 1998, s. 5.

<sup>13</sup> Heater, a.g.e., s. 50.

<sup>14</sup> Reisenberg, Peter, *Citizenship In The Western Tradition: Plato to Rousseau*, (1. Baskı), The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1992, s. 73-76

<sup>15</sup> Heater, a.g.e., s. 51-52.

<sup>16</sup> Heater, a.g.e., s. 51.

alan, toplumsal aidiyet, görev ve yükümlülükler gibi öğeler yerine, dönemin Hıristiyan inancı yorumlarından kaynaklı daha içe dönük bir birey anlayışı egemen olmaya başlamıştır. Geçmiş dönemin aile, kabile, *polis* gibi yerel aidiyetlerinin yerine, Tanrı'nın krallığının sınırsız mutlak egemenliği gelmiştir<sup>17</sup>. Bu dönemim hatırı sayılır düşünürlerine göre gerçek yurttaş, ancak 'gökler ülkesinin' yurttaşı olabilir. Fâni dünyadaki *patria* (vatan), anlamını yitirmiştir. Feodal düzenin ilk nüvelerinin belirmeye başladığı bu dönemde Roma'nın yıkılmasıyla oluşan büyük iktidar boşluğu, her lordun kendi topraklarında kendi yönetsel yapısını kurduğu yeni bir siyasal örgütlenme tarafından doldurulmuştur. İktidar çoklu bir yapıdadır ve merkezsizdir. Bu döneme damga vuran Kilise, her tür eylemin meşruiyet kaynağı olarak Tanrı'yı ve onun buyruklarını göstermiştir.

Feodal dönemde yurttaşlık, Hıristiyanlığın sorgulanamaz hâkimiyetinin etkisi altındadır. Bir yanda Kilise'nin, bir yanda kralın, bir yanda toprak sahibi lordun ayrı ayrı birer güç merkezi olduğu, egemenliğin geleneksel olarak sadakat üzerinden kral ve *lord* arasında paylaşıldığı, bu iki iktidar odağının hem kendi aralarında hem de dışarıya karşı savaş vermek zorunda oldukları bir yapıda, *lord*ların her türlü hakları bulunurken onların topraklarını işleyen serflerin ise yalnızca yükümlülükleri bulunmaktadır. Her *lord* malikânesinin ayrı bir 'sistem' halinde örgütlendiği bu dönemde yurttaşlık, büyük ölçüde *lord* ile *vassalları* arasındaki "özel/kişisel" ilişkiye indirgenmiştir. Böylece kamusal alan neredeyse ortadan kalkıp özel alan güçlenmiştir<sup>18</sup>. Siyasal bağlar *lord* ve *vassal* arasındaki kişisel sadakate indiğinden, *patria* için savaşmanın bir anlamı kalmamıştır. Bu dönemde insanlar ancak ya Hz. İsa, Kilise ve/veya kutsal olan topraklar için ya da *lordlar/senyörler* için öldüklerinde bir kıymetleri olmaktadır<sup>19</sup>. Öte yandan uzun bir dönem en önemli iktidar odağı olan Kilise, Hıristiyanlık yoluyla Roma döneminden itibaren yurttaşlık olgusunun içini kendi meşruiyet anlayışı çerçevesinde doldurmuştur. Bu durumu Heater şöyle açıklar:

[Roma döneminde] Hıristiyan Kilisesi idari örgütlenmesini yaparken piskoposlara bol bol yetki verdi. Yanı sıra bu piskoposlar -ve önemli olan da budur- Kilise'nin "diyakozluklar" diye adlandırdığı Roma "kentleri"ne atandılar. Sonuç olarak sivil yönetim ve kilise idaresi üst üste

<sup>17</sup> Reisenberg, a.g.e., s. 96.

<sup>18</sup> Güngör, Mehmet, "Ulus Devlet Yurttaşlığından Küresel Yurttaşlığa Türkiye'de Yurttaşlık Olgusu", (yayımlanmamış doktora tezi), İnönü Üniversitesi, Sosyoloji Anabilim Dalı, Malatya (Türkiye), 2008.

<sup>19</sup> Erözden, Ozan, Ulus Devlet, (2. Baskı), On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 50-53.

bindi. Dolayısıyla İmparatorluk çöktüğünde piskoposlar, köylülerle kentlileri belli bir kimlikle daha çok bir Yunan *polis*'ini andıran bir kent halkı halinde bir araya getiren papazlıklarına ek olarak, siyasal liderliği de üstlenecek şekilde konumlandılar. Yurttaşlık bu yerel düzeyde yeniden hayata döndürüldü.<sup>20</sup>

Sonuç olarak, Roma döneminden miras kalan “erdemli bir hayatın, insanların da üyesi olduğu ‘topluluk içinde’ sürdürüleceği” görüşü, Hıristiyanlıkta terk edilmiştir. Hıristiyanlığın yurttaşlık kavrayışına damga vuran, fani dünyanın düzeltilemez biçimde bozuk olduğu düşüncesidir<sup>21</sup>. Buna göre, iyi bir insan olmanın yolu kamusal yaşama katılmak değil, ibadete katılmaktır<sup>22</sup>. Bu görüş, kısmen Aziz Augustine ve Thomas Aquinas’ın düşünceleriyle değişmiş, üretim ilişkilerinin değişmesi ve kentin kırdan daha kalabalık hale gelmesiyle ise kökünden dönüşmeye başlamıştır.

Bilindiği üzere Ortaçağ döneminde toplumsal sistemin merkezinde kır bulunmaktadır. Üretim, *lordun* ve onun himayesindeki *vassalın* topraklarında, kırdan gerçekleştirilmektedir. Bu dönemin kentleri ise ekonomik, kültürel vb. durumlar açısından görece daha cılız bir vaziyettedir. Fakat kırdan yapılan ‘üretim’in çeşitli dinamikler nedeniyle kentlere doğru kaymasıyla beraber, toplumsal sistemde ve dolayısıyla yurttaşlık anlayışında da çeşitli değişimler baş göstermiştir. Feodal üretim ilişkilerinin çözülmeye ve kapitalist üretim ilişkilerinin doğmaya başlamasıyla, kentler üretimin merkezi haline gelmiştir. Zamanla, çok hukukluluğun ve çoklu/merkezsiz iktidar yapısının ortadan kaldırılmasını isteyen ve ticaretle uğraşan burjuva sınıfı ile merkezî krallığın çıkarları çakışmış ve bu iki grup güçlerini birleştirmişlerdir. Eskiye göre daha istikrarlı bir ortamda ticaretini yapmak isteyen burjuva ile yerel iktidar odaklarını ortadan kaldırarak tüm gücü kendi üzerinde toplamak isteyen *monarklar* yan yana gelmiş ve mutlak monarşi düzenine geçilmiştir. Egemenlik tamamen *monarkın* eline geçmekte, iktidar başka hiçbir kişi veya grupta paylaşılmamakta; devlet, bir Antik Yunan ve Roma’da olduğundan farklı olarak bir ‘yurttaşlar topluluğu’ şeklinde değil ‘kralın devleti’ olarak kabul edilmektedir. Kabaca 16. ve 18. yüzyıllar arasına, Fransız Devrimi’nin öncesine denk gelen bu dönemi Heater, yurttaşlık açısından “geçiş dönemi” olarak adlandırmıştır<sup>23</sup>. Aynı durum için, modern yurttaşlığın kuruluşunda etkili olan temel

---

<sup>20</sup> Heater, a.g.e., s. 69.

<sup>21</sup> Heater, a.g.e., s. 70.

<sup>22</sup> Gerim, a.g.e., s. 163.

<sup>23</sup> Heater, a.g.e., s. 90.

tarihsel dönüşümleri sıralarken Özkazanç da ilk sıraya, tıpkı Heater gibi, “kent devletinin çözülmesinden mutlakıyetçiliğe kadar geçen dönemde vatandaşlığın gerilemesi”<sup>24</sup> olgusunu koymaktadır.

Dikkat edileceği üzere buraya kadar anlatılan Antik Yunan, Roma, Ortaçağ dönemleri için “azınlık” tabirine hiç yer verilmemiştir. Bunun sebebi, Fransız Devrimi’ne kadar geçen süreçte çoğunluk ile azınlık arasındaki farkı belirgin kılacak kriterlerin henüz belirmemiş olmasıdır. Diğer bir deyişle, bir gruba neye göre azınlık, neye göre çoğunluk denileceğinin çerçevesi henüz çizilmemiştir. Çünkü Fransız Devrimi’ne kadar herhangi bir kültürel referans hâkim referans olarak kabul edilmemiştir. Bu döneme kadar tüm kimlikler yerel farklılıklarını sürdürebilmişlerdir çünkü farklılıkları olan gruplardan tek beklenen, iktidara karşı katı sadakattir. Bu geleneksel sadakat iktidara sunulduktan sonra, sahip olunan kimlik bir tehdit olmaktan çıkmaktadır. Fakat Fransız Devrimiyle birlikte yöneten ile yönetilen arasındaki katı sadakat ilişkisi kaldırılarak ikisi arasında mutlak eşitlik düzeyinde bir ilişki kurulması hedeflenmiştir. Fransız Devrimi’yle ortaya çıkan yeni meşruiyet zemininin problemleri yanı sıra, öncekinden farklı olarak, yerel farklılıklara sahip olan gruplar eğer mutlak eşitlik düzeyinde bir ilişki kurmak istiyorlarsa, bu farklılıklarından soyutlanmaları ve “ulusal kültür” ile hemhal olmaları gerekmektedir.

Kuşkusuz ulus kavramı, Fransız Devrimi’nden önce de kullanılmaktaydı. Fakat Fransız Devrimi’nin getirdiği yenilik, ulusu, kendinden önceki toplumlardan farklı olarak, egemenliğin ve meşruiyetin merkezine yerleştirmiş olmasıdır. Gerçekten İnsan ve Yurttaş Hakları Bidirgesi’nin üçüncü maddesine göre de “egemenliğin kaynağı özünde ulustadır”<sup>25</sup>.

Ulus eşit yurttaşlardan oluşan bir bütün olarak gören anlayış, Aydınlanma düşüncesinin bir yansıması olarak kabul edilir. Bilindiği üzere Aydınlanma, içinde evrensellik iddiasını da barındıran bir düşünce olarak doğmuştur. Aydınlanma düşüncesine göre, feodal dönemde olduğu gibi, farklı statülerden insanlara farklı hukuki muamele uygulanamaz. “Yurttaş”ın iradesi egemenliğin tek kaynağı olarak düşünülür ve buradan hareketle insanların toplumsal kimlikleri göz ardı edilerek herkese eşit uygulanacak ve insanların cemaatine, sınıfına, yöresine göre ayrılmayacak bir hukuk

---

<sup>24</sup> Özkazanç, a.g.e., s. 251.

<sup>25</sup> Ünsal, a.g.e., s. 7.



düzeni hedeflenir<sup>26</sup>. Zengin bireyin ayrı, ruhban sınıfına mensup bireyin ayrı, köle bireyin ayrı temsiliyet ve adalet sistemleri olamaz<sup>27</sup> çünkü aralarındaki etnik/cinsî/dinî farklılıklara karşın hepsi “insan”dır. Dolayısıyla hepsine eşit ve standart bir muamele uygulanmalıdır. Dünya üzerindeki herkes “akıl sahibi insan” olma özünü taşıdığına göre hukuk gibi, yurttaşlık gibi kurumlar da evrensel bir eşitlik taşımalıdır. Bu düşünceye yaslanan ‘modern’ devlet ile birlikte modern yurttaşlık kurumu da, farklı özelliklere mensup insanları bir araya getiren ve şeklen de olsun eşitleyen bir “sosyal bağ” olmuştur<sup>28</sup>. Diğer bir deyişle modern ulus-devlet, topluluğu kültürel açıdan homojen bir bütün olarak düşünür veya farklılığı olanların da ulus-devletin biçtiği kültür lehine farklılığından feragat etmesini talep eder. Bu noktada modern ulus-devlet yurttaşlığı da herkes için eşit bir hukukî statüyü temsil etmektedir<sup>29</sup>. Modern yurttaşlık, hiyerarşik bir biçimde örgütlenmiş olan toplumsal yapının egemenliğinin çökmesi ve evrensel terimler aracılığıyla tanımlanan bireyler arası daha eşitlikçi yatay toplumsal ilişkilerin doğması fikrine dayanır<sup>30</sup>.

Fransız Devrimi’nin yurttaş kavrayışında çalışmanın konusunu ilgilendiren başlıca nokta, ulusun *yekpare ve türdeş* olarak algılanması ve bu bağlamda *farklılıkların/azınlıkların dışlanması* hususudur. Bu hususta Köker’in de belirttiği gibi “(...) ulus-devlet kavramının ifade ettiği ve hatta idealleştirdiği, devletin bir siyasal kurumlar sistemi olarak meşruluğunun kaynağını dayandırdığı “ulus” türdeşlik esasında”<sup>31</sup> tanımlanmaktadır. Devrim’den sonra inşa edilen ulus ve devlet kategorilerinde toplum, farklılıkların tamamen paranteze alındığı, etnik/dinsel/kültürel açıdan herkesin “eşit ve aynı” sayıldığı bir “kütle” olarak algılanmıştır. Fransa’da ulusun meşruiyeti ele geçişişi Guiomar şu şekilde tasvir eder:

Krallık toplumunun bağrında, kral ile orta tabakanın üst kesimlerinin ittifakıyla ulus yavaş yavaş kendi kendinin bilincine varır, daha sonra krala karşı koyar (...); 1789 ile 1791 arasında ulus kralın

<sup>26</sup> Aydın, Suavi, Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği, (2. Baskı), Öteki Yayınevi, Ankara, 1999, s. 35.

<sup>27</sup> “Modern öncesi devlet, yerleşik olan herkesin tam [eşit] yurttaş olamayacağını veya bunu beklememelerini açık bir şekilde itiraf eder.” Pierson, Christopher, Modern Devlet, (çev. Neşet Kutluğ ve Burcu Erdoğan), (1. Baskı), Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul, 2011, s. 194.

<sup>28</sup> Coşkun, a.g.e., s. 303.

<sup>29</sup> Kartal, Filiz, “Dışlayıcı Bir Kurum Olarak Yurttaşlığın Evrimi: Polis’ten Küresel Düzene”, *Yurttaşlık Tartışmaları: Yeni Yaklaşımlar*, (ed. Filiz Kartal), (1. Baskı), TODAİE, Ankara, 2010, s. 47.

<sup>30</sup> Turner, Bryan, Eşitlik, (1. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara, 1997, s. 20.

<sup>31</sup> Köker, Levent, “Çokkültürlülük ve Demokratik Meşruluk Sorunu”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, (ed. Nuri Bilgin), (1. Baskı), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, s. 43.

“ortağı” olarak çıkar karşımıza (...); ve nihayet ulus tanrısal hukukun temsilcisi hükümdar XVI. Louis’yi yurttaş Louis Capet’ye dönüştürerek, 1792-93 yıllarında tam olarak egemenliği[ni] elde eder.<sup>32</sup>

Ulus fikri için bakılabilecek en önemli düşünürlerden biri Ernest Renan’dır. Renan, ulusun ve ulusal kimliğin nasıl anlaşılması gerektiğine dair bir çerçeve çizer. Önce ulusu neyin ‘tanımlamadığını’ tartışan Renan; ne ırk, ne dil, ne coğrafya, ne ticaret/ekonomi, ne de dinin ulusun ana omurgasını oluşturan öğeler ‘olmadığını’ belirttikten sonra kendi tezini öne sürer:

Ulus, bir hissiyat, ruhani bir ilkedir. Bu hissiyatı, bu ruhani ilkeyi aslında bir olan iki şey oluşturur. Biri ortak bir zengin hatıralar mirasına sahip olmaktır; diğeri şimdiki zamanda ortak karara varma, birlikte yaşama arzusu, bölünmemiş halde aldıkları mirası geliştirmeye devam etme iradesidir.<sup>33</sup>

Aynı şekilde Fransız Devrimi’nin önemli düşünürlerinden Emmanuel-Joseph Sieyès de “Ulus nedir? Ortak bir yasa altında yaşayan ve aynı yasama organınca temsil edilen ortakların oluşturduğu bir bünyedir”<sup>34</sup> derken *ortaklık* hususuna vurgu yapmıştır. Devrim öncesi krallık döneminden itibaren düşünsel arka planda kendisini göstermeye başlayan ‘egemenliğin kaynağının ulus olduğu’ düşüncesi, Fransa’da kendisini ulus ile devletin bütünleşmesi yoluyla göstermiştir. Devrimden önce, henüz krallık zamanında siyasallaşmaya başlayan ulus, devrim sonrasında düşünürlerin elinde ‘meşruiyetin ve egemenliğin yegane kaynağı’ şekline evrilmiştir. Brubaker’ın “devrimle gelen billurlaşma”<sup>35</sup> adını verdiği bu durum neticesinde ulus-devlet-kültür bütünleşmesi yaşanmış ve ulus merkezî devletin çoğunluk kültürünün elinde şekil almıştır.

Bu düzende dikkat edilmesi gereken, farklı aidiyetlere mensup insanların, diğer bir ifadeyle sosyolojik olarak ‘azınlık’ tabirine denk düşen yurttaşların durumudur. Ulus “aşağı” kültürlerin standardize edilmiş, merkezîleştirilmiş ve merkezî iktidar tarafından desteklenen bir “yüksek” kültür ile bütünleşmesi<sup>36</sup> olarak görüldüğünde; farklı aidiyetlerden beklenen, “yüksek” kültür adına geçmişten gelen yerel aidiyetlerini terk

<sup>32</sup> Guoimar, Jean-Yves, “Fransız Devrimi ve Ulusun Ortaya Çıkışı”, *Uluslar ve Milliyetçilikler*, (ed. Jean Leca), (1. Baskı), (çev. Siren İdemem), Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s. 144.

<sup>33</sup> Renan, Ernest, *Ulus Nedir?*, (1. Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 50.

<sup>34</sup> Brubaker, Rogers, *Fransa ve Almanya’da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu*, (1. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara, 2009, s. 29.

<sup>35</sup> Brubaker, a.g.e., s. 28.

<sup>36</sup> Leca, Jean, “Yurttaşlık Üzerine Sorular”, *Birikim*, (çev. Gürol Koca), 1993 (55), s. 61-62.

etmeleridir (ki bu nokta Türkiye’de ulus-inşa sürecinde de -özellikle İslam dairesi içinde düşünülen- yurttaşlardan beklenen en önemli “fedakârlık”tır). İşte bu çerçeveye göre azınlıklar da kimliklerinin etnik/dinsel/kültürel boyutlarına üst kültüre göre yeniden şekil vermelidir. Diğer bir deyişle egemen kültür her ne ise benimsenmeli, eğer bu yapılmazsa yerel kültürün buna ters düşen kısımları törpülenmelidir. Bu noktayı Santamaria şu şekilde ifade eder: “Devrim Fransa’da (1789-1799), jeopolitik birlik ulusun egemenliğini elde etmesiyle yerine oturdu. Taşraya özgür “ayırdedici nitelikleri” küçümseyen devlet, “yurttaşları uluslaştırdı”<sup>37</sup> (vurgu bana ait). Santamaria’nın ifade ettiği “ayırt edici nitelikler”, farklı aidiyetlere mensup yurttaşların, ki bunlar azınlıklardır, kimliklerinin mahallî boyutudur. Burada beklenen, azınlıkların bu aidiyetlerinden vazgeçerek ya da en azından bunları hâkim ulusal kültür lehine eriterek toplumla homojen bir bütünlük oluşturmaları, daha sivri bir tabirle asimile olmalarıdır.

Bu homojen toplum tasavvuruna göre ulus-devletler, var olmayan bir birlik için, yani bir “ulusal kimlik/kültür” yaratmak için, var olan farklılıkları silmeye çabalarlar. Ulus-devlet pratiği, farklılıkları tanımak üzerinden değil, bu farklılıkları yok etmek/asimile etmek veya boyun eğdirmek maksadıyla hareket eder<sup>38</sup>. Bu homojenleştirme çabası de ancak kendi içinde bir “öteki” yaratarak işlevsel hale gelir<sup>39</sup>. Bu öteki yaratma sürecinde ulus-devlet, otoritesini, ancak ortak bir tarihi, ortak bir ruhu, ‘tek ve belirli’ bir yaşam biçimini referans alarak meşrulaştırmaya çalışabilir. Yine bu süreçte “(...) ulus-devlet, tektipliliği; asimilasyonla, katı bir siyasal denetimle ve aykırı olarak nitelenen azınlıkların elemine edilmesiyle güvence altına almaya”<sup>40</sup> çalışır. Ulus-devlet yurttaşlığı ve azınlıkların durumu bağlamında Göktürk şunu vurgular:

Ulus-devlet-halk denklemi içerisinde ortaya çıkan toprağa bağlı birleştiricilik, ulusu temsil eden devletin halkın tümünü kapsamaması nedeniyle doğal olarak “azınlık” meselesini de içinde barındırdı. Çünkü ulusu temsil etme iddiasını taşıyan devlet varsayımı bir ulusun üyelerinin de ortak bir yönetim altında olmak istedikleri varsayımına dayanır. Bunun ulusal-devlet modeli içinde biçimlendirilmesi, ulus üyesinin yurttaşlıkla ifade edilidir.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Santamaria, Yves, “Ulus-Devlet: Bir Modelin Tarihi”, *Uluslar ve Milliyetçilikler*, (ed. Jean Leca), (1. Baskı), (çev. Siren İdemen), Metis Yayınları, İstanbul, 1998, s. 22.

<sup>38</sup> Coşkun, a.g.e., s. 407.

<sup>39</sup> Göktürk, Eren Deniz, *Dünden Yarına Yurttaşlık: 21. Yüzyılda Yurttaşlık, Ulusal Devlet ve Küreselleşme*, (1. Baskı), Sosyal Araştırmalar Vakfı Yayınları, İstanbul, 2006, s. 39.

<sup>40</sup> Coşkun, a.g.e., s. 407-408.

<sup>41</sup> Göktürk, a.g.e., s. 108.

Buraya kadar anlatılanlar özetlenerek bitirilecek olursa, yurttaşlık, Antik Yunan ve Roma'da bazı benzerlik ve farklılıklarla pratikte hareketli bir şekilde devam etmiş, Hıristiyan Ortaçağ döneminde ise ortadan kaybolma noktasına gelmiştir. Feodal dönemde neredeyse tamamen *lord* ile onun *vassalı* arasındaki ilişkiye sıkışıp kalan yurttaşlık, ekonomik üretimin merkezinin kentlere kaymasıyla birlikte yeniden bir canlanışa geçmiştir. Yaşanan ekonomik gelişmeler toplumsal ve siyasal gelişmeleri de tetiklemiş, önce burjuva sınıfı ve merkezî kralın işbirliğiyle mutlak monarşiler ortaya çıkmış, ardından Fransız Devrimi ile beraber monarşiler de ortadan kaldırılmıştır. Bu noktadan itibaren yurttaşlık, siyasal olarak *monarklara*, toplumsal olarak da aristokratların ayrıcalıklarına karşı öne sürülen “eşitliğin” söylemsel yanını oluşturmuştur. Gerçekten de, hukuk önünde kraldan köylüye herkesi *eşit* kabul eden bir yurttaşlık mekanizması oluşturulmuş fakat bunun toplumsal pratiğe yansımaları azınlıkların dışlanması şeklinde olmuştur<sup>42</sup>. Nitekim Erol da yaptığı değerlendirmede “Yunan site devleti ile başlayan yurttaşlık tarihinin Fransız Devrimi’ne değin uzanan gelişimi daha çok (...) monolitik, ayrımcı, aktif ve komünoteryen bir yurttaşlık anlayışını yansıtırken, Fransız Devrimi’nden sonra günümüze değin uzanan çizgide artık evrensel bir yurttaşlık anlayışı belirlemiştir.”<sup>43</sup> diyerek tarihsel süreci özetlemiştir. Öte yandan ulus-devlet formu içerisinde ortaya çıkan modern yurttaşlık, yerel aidiyetlerin bir kenara bırakıldığı veya ‘ulusal’ aidiyet içerisinde eritildiği ulus anlayışının egemen olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Bir ‘ortak kültür’ tanımlanmış, bunun herkesi kapsadığı ve kapsadığı ölçüde de eşitlediği görüşünden hareket edilerek ulus-devlet yurttaşlığının evrensel bir eşitliğe dayandığı fikri hâkim konuma yükselmiştir.

## 1.2. Türkiye’de Yurttaşlık Rejimi ve Azınlıklar: Osmanlı’dan Günümüze “Makbul Vatandaş”ın Kodları

*“Her bir adlandırma eylemi dünyayı ikiye ayırır: Verilen isme uyanlar ve uymayanlar. Böyle bir dâhil etme/dışlama operasyonu, her halükârda, dünyaya uygulanan bir şiddet eylemidir”*

*Zygmunt Bauman*

<sup>42</sup> Ulus-devletin ortaya attığı eşitlik formülasyonuna yönelik feminist eleştiri için bkz. Pierson, a.g.e., s. 197-201; aynı konudaki Marksist eleştiri için bkz. Marshall, T. ve T. Bottomore, Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar, çev. Ayhan Kaya. (1. Baskı), Gündoğan Yayınları, Ankara, 2000; küreselleşme sonrası farklı kimliklerden gelen eleştiriler için bkz. Coşkun, a.g.e., s. 417-421.

<sup>43</sup> Erol, Nuran, “Yurttaşlık ve Demokrasi: Çoğulcu Bir Yurttaşlık Kavramına Doğru”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, (ed. Nuri Bilgin), (1. Baskı), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, s. 127.

Anayasal yurttaşlığın öne sürdüğü argümanların genelde Türkiye’deki yurttaşlık rejimi, özelde de Alevilerin eşit yurttaşlık talepleri açısından değerlendirilmesine geçmeden önce, Osmanlı İmparatorluğu’ndan bugüne kadar geçen süreçte Türkiye’deki ulus-inşa ve bununla el ele yürüyen yurttaş-inşa sürecine kısaca bakmak gerekir. Türkiye’de toplum nasıl tasavvur edilmiş ve bu topluma “üyelik”, hangi referanslarla kurgulanmıştır? Türklük, herkesin “olabildiği” bir şey midir yoksa daha çok dışlayıcılığıyla belirginleşmiş bir statü müdür? Bu homojen toplum tasavvurunda azınlıkların yeri nedir? “Makbul vatandaş” kodları bakımından Osmanlı’dan Cumhuriyet’e intikal eden bir süreklilikten bahsedilebilir mi, yoksa Cumhuriyet yurttaşlık açısından kendisinden önceki dönemden bir kopuşa mı denk gelmektedir? Dinin yurttaşlık bağlamında işlevi nedir? Bu sorulara Türkiye’nin yurttaşlık rejimi ve bu rejim içinde azınlıkların durumu incelenirken cevap aranmaya çalışılmıştır. Bu çalışmanın bakış açısından, Osmanlı döneminin toplumsal örgütlenmesi önemli ölçüde Cumhuriyet döneminde de devam ettiği için, incelemeye Osmanlı döneminden başlanmış fakat esas ağırlık, Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerinin dinamiklerini daha yakından etkilediği için Cumhuriyet dönemine verilmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu, bürokratik bir devlet olarak yönetsel sistemini büyük ölçüde 14. ve 16. yüzyıllar arasında oturtmuştur. Millet sisteminin ortaya çıktığı ve kurumsallaştığı dönem de bu dönemdir. İslam’ın Sünni dalını ve Hanefi hukuk öğretisini esas alan bu sistem, 1453 yılında Fatih Sultan Mehmet’in İstanbul’u fethetmesiyle imparatorluk bünyesinde uygulanır hale gelmiş, Yavuz Sultan Selim’in Memlükler’i yenerek hilafet makamına sahip olmasıyla da iyice pekişmiştir<sup>44</sup>.

Bu dönemde (ve aslında neredeyse her dönemde) Osmanlı yöneticilerinin yüz yüze geldikleri en önemli mesele, çok çeşitli dinî ve etnik gruplardan oluşan geniş bir coğrafi alanda, etkili bir yönetim kurmaktır. Fetihler yoluyla genişleyen topraklarda milyonlarca Hıristiyanı (ve diğer dinlere ve mezheplere mensup olanları) Müslüman bir imparatorluğa bir şekilde eklemleyebilmek, en önemli mesele olmuştur. Bu maksatla imparatorluk sınırlarına dâhil olan topraklardaki Hıristiyanları ve diğer halkları, dinsel

---

<sup>44</sup> Göçek, Fatma Müge, “Türkiye’de Çoğunluk, Azınlık ve Kimlik Arayışı”, *Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, (ed. Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı), (1. Baskı), TESEV Yayınları, İstanbul, 2005, s. 61.

mensubiyetlerine göre sınıflandırmışlardır<sup>45</sup>. Bireylerin dinsel mensubiyetlerine göre kategorilere ayrıldığı bu sistemi, Baban, şu şekilde özetler:

Osmanlı yönetimi, nüfusu iki büyük gruba ya da millete bölmüştü. Müslüman olanlar ve Müslüman olmayanlar. Müslüman olmayan her grup ya da mezhep kendisini temsil eden lideriyle özerk bir millettir. Her milletin lideri, cemaat ve yönetim arasında bir aracıydı. Ayrıca, her millet başta eğitim, evlilik, sağlık, iletişim ve sosyal güvenlik olmak üzere gündelik hayatın düzenlenmesinde olduğu kadar, dinî meselelerde de eksiksiz bir özerkliğe sahipti. Osmanlı İmparatorluğu'nun milletleri sadece yönetimin ceza kanunlarına bağlıydı. Bunun dışında, bildirilerle (nizamnamelerle) garanti altına alınmış eksiksiz bir özerkliğe sahiptiler.<sup>46</sup>

Osmanlı millet sistemi cemaatleri “millet-i hakime” (egemen millet) ve “millet-i mahkume” (tâbi millet) olarak ayırmaktaydı. Burada millet-i hakime Müslüman millet, millet-i mahkume ise Müslüman olmayan milletlerdi. Kısacası, hiyerarşik bir toplum örgütlenmesi bulunduğu için, bir eşitsizlik söz konusuydu. Diğer bir deyişle gayrimüslim tebaa bir tür ikinci sınıf uyruk sayılmaktaydı<sup>47</sup>. Her millet, “millet başı” adı verilen bir dinsel lidere sahipti. Milletbaşılar, cemaatinin ceza hukuku haricindeki yargı işlerine bakar (çünkü milletler ceza hukuku bakımından Osmanlı hukukuna tâbidirler), milletiyle ilgili kurallar getirir ve uygular, devlet katında milletini temsil ederdi. Osmanlı padişahı da milletler ile olan münasebetini milletbaşılar üzerinden sağlardı. Milletbaşı, şahsiyle milletinin padişaha karşı itaatinden ve sadakatinden sorumluydu<sup>48</sup>.

17. ve 18. yüzyıllara gelindiğinde, imparatorluk içinde baş gösteren yapısal problemlerin çözümüne dönük tartışmalar başladı. Bu dönemde ortaya atılan çözüm önerileri, farklı saiklerden hareket etseler de devleti kurtarmak nosyonuna sahiptiler ve Osmanlıcılık da bunlardan biriydi. “Osmanlı imparatorluğu dâhilinde yaşayan farklı dinsel ve etnik grupları tek bir *Osmanlı milleti* olarak kabul eden ve bu unsurları ortak imparatorluk ideali çerçevesinde birleştirme yaklaşımı”<sup>49</sup> anlamına gelen Osmanlıcılık,

---

<sup>45</sup> Mardin, Şerif, “Türkiye’de Din ve Laiklik”, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, (der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder), (21. Baskı), (çev. Fahri Unan), İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 37.

<sup>46</sup> Baban, Feyzi, “Türkiye’de Cemaat, Vatandaşlık ve Kimlik”, *Küreselleşme, Avrupalılaştırma ve Türkiye’de Vatandaşlık*, (ed. Fuat Keyman ve Ahmet İçduygu), (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 73.

<sup>47</sup> Aybay, Rona, ““Teba-i Osmani”den “T.C. Yurttaşı”na Geçişin Neresindeyiz?”, *75 Yılda Tebaa’dan Yurttaş’a Doğru*, (ed. Artun Ünsal), (1. Baskı), TETTV, İstanbul, 1998, s. 37.

<sup>48</sup> Oran, Baskın, *Etnik ve Dinsel Azınlıklar: Tarih, Teori, Hukuk, Türkiye*, (1. Baskı), Literatür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 46-47.

<sup>49</sup> Uçar, Faruk, “Türk Düşüncesinde Osmanlıcılık Fikrinin Ortaya Çıkışı ve Türk Siyasal Hayatına Etkileri”, *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 2018/10 (18), s. 88.

2. Mahmut reformlarıyla ete kemiğe bürünmüştü. Başta Balkan ulusları olmak üzere, toprakları üzerindeki farklı etnik ve dinsel grupların ayrılıkçı tavırlarını gören Osmanlı yöneticileri ve aydınları, bu grupların Müslümanlar ile eşit seviyede olduğunu hem uyruklara hem de Avrupa kamuoyuna göstermek için tüm grupların benimseyeceğini düşündüğü “Osmanlılık” üst kimliğini ortaya atmışlardı. Ortaylı, “Osmanlı” ifadesinin klasik dönemde devleti yöneten grubu tanımladığını ama 19. yüzyıla gelindiğinde bunun bir ‘kimliğe’ dönüştüğünü belirtir. Ayrıca Ortaylı’ya göre bu bir modernleşme belirtisidir, yöneticiler ve aydınlar Avrupa’nın *yurttaşlaşma* sürecini izlemeye başlamıştır<sup>50</sup>. Buna paralel Somel de Osmanlılık fikrini;

Osmanlılık bir anlamda toplumu statü kompartımanlarına bölen premodern siyasal anlayış yerine, Fransız İhtilali sonrasında Avrupa’da yaygınlaşmaya başlayan *vatandaşlık ve hukuksal eşitlik* esaslarına dayalı modern siyasal anlayışın imparatorluğa tedricen girmesi anlamına gelmektedir.<sup>51</sup> (abç)

şeklinde dile getirmiştir. Aynı doğrultuda Öğün, “eskiden “bölebildiğin derecede yönetebilirdin”, şimdi ise “böldüklerini birleştirebildiğin derecede yönetebilecektin”. Ahkâmı asr böyle buyuruyordu.”<sup>52</sup> diyerek millet sisteminden Osmanlılık fikrine geçişi özlü bir şekilde dile getirmiştir. 2. Mahmut’un 1837 yılında sarf ettiği sözler, bu önemli zihniyet dönüşümünün başladığının da bir göstergesi olarak düşünülebilir: “Ben, tebaamın Müslümanını camide, Hristiyanını kilisede, Musevisini de havrada fark ederim. Aralarında başka gûna (türlü) bir fark yoktur. Cümlesi hakkında muhabbet ve adaletim kavîdir (sağlamdır) ve hepsi hakikî evladımdır”<sup>53</sup>.

Tanzimat dönemine gelindiğinde, Osmanlılık düşüncesi artık açıkça ana akım politika haline getirilmek istendi. Dolayısıyla yapılan ilk reformlardan birinin uyruklar arası eşitliği sağlamaya yönelik olması mantıklıdır. Bu eşitsizlik durumu artık Avrupa kamuoyuna açıklanması da mümkün olmayan bir hale geldiğinden, uyruklar arası eşitliği söylemsel düzeyden çıkarıp hukukî değeri olan bir belgeye dönüştürmek gerekmektedir. İşte 1839 tarihli Gülhane Hatt-ı Hümayun’unun (Tanzimat Fermanı) çıkarılma

<sup>50</sup> Ortaylı, İlber, Osmanlı Barışı, (7. Baskı), Ufuk Kitap, İstanbul, 2006, s. 23-24.

<sup>51</sup> Somel, Selçuk Akşin, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, (ed. Mehmet Ö. Alkan), (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 88-89.

<sup>52</sup> Öğün, Süleyman Seyfi, “Uçucu Kimliklerimiz”, *Türkiye Günlüğü*, 1995 (33), s. 54.

<sup>53</sup> Kaynar, Reşat, Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat, (1. Baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1954, s. 100.

maksatlarından biri de budur. Ahmad, Tanzimat Fermanı'nı Müslüman ve gayrimüslim herkes için *eşitlik* içeren bir çağın başlangıcı olarak görür<sup>54</sup>. Ferman'da geçen şu ifadeler de uyruklar arası eşitliğin göstergesi niteliğindedir:

(...) tebaayı saltanatı seniyemizden olan ehli İslam ve *mileli saire* (öbür milletler, cemaatler) bu müsaadati şahanemize *bilaistisna* mazhar olmak üzere can ve ırz ve namus ve mal maddelerinden (...) *kaffei* (tüm) *memaliki mahsuramız ahalisine* tarafı şahanemizden emniyeti kâmile (tam güvence) verilmiştir (...)<sup>55</sup>

Fakat Ferman'ın uygulanması noktasında, Mardin'in de belirttiği üzere Tanzimat dönemi devlet adamları, ahâliyi dinî ilişkilerine göre tasnif eden eski Osmanlı sınıflandırmasından kendisini kurtaramıyordu<sup>56</sup>. Dolayısıyla uygulamaya yönelik içte ve dışta önemli tepkiler dile getirilmekteydi. Bu tepkilerin de bir neticesi olarak ortaya çıkan 1856 tarihli Islahat Fermanı'nın ana hedefi, Müslüman olmayan uyruklara Müslümanlarla *her yönden eşitlik* sağlamaktı. Bu Ferman ile beraber İslam dinine mensup olmayanlara da tüm devlet memurluklarına atanma, eyalet meclislerine girebilme ve Meclis-i Vâlâ'da temsil edilebilme gibi haklar tanınmıştır<sup>57</sup>. Ahmad'ın da belirttiği gibi bu Ferman, 1839 Tanzimat Fermanı'nın koşullarını tekrar ederek Müslüman ve Hristiyan tebaa arasındaki eşitliği daha kesin şekilde ifade etmekteydi<sup>58</sup>.

Osmanlı'da tabiiyet/yurttaşlık bakımından önemli sayılabilecek bir başka belge de, 1869 yılında çıkarılan Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi'dir. Bilindiği üzere Osmanlı, yaptığı bazı anlaşmalar yoluyla Avrupa ülkelerine kendi topraklarında ticaret serbestisi (kapitülasyon) getirmişti. Dolayısıyla ticaretle uğraşan gayrimüslim Osmanlı tebaası için kapitülasyon verilen ülkelerin uyrukluğunu kazanmak, daha rahat ticaret yapabilmek adına son derece faydalıydı. İşte ülkeye teknolojiyi, ekonomik kazancı, Avrupaî kültürü vs. getiren kişilerin daha fazla Osmanlı tabiiyetinden çıkmaması ve Avrupa ülkelerinden aldıkları pasaport sayesinde bu ülkelerin uyrukluğunu iddia etmemeleri için, 1851 tarihli Fransız Kanunu'ndan esinlenerek Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi çıkarılmıştır. Serbestoğlu, ikinci bir sebep olarak kaybedilen topraklara ve

---

<sup>54</sup> Ahmad, Feroz, Bir Kimlik Peşinde Türkiye, (5. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 35.

<sup>55</sup> Tanör, Bülent, Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri, (28. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 88.

<sup>56</sup> Mardin, a.g.e., s. 47-48.

<sup>57</sup> Tanör, a.g.e., s. 96.

<sup>58</sup> Ahmad, a.g.e., s. 36.



bu topraklardan Anadolu'ya akın eden dış göçlere de dikkat çeker<sup>59</sup>. Üstel'in deyiimiyle "kapitülasyonlardan yararlanabilmek için yabancı devlet uyrukluğuna geçen gayrimüslim tebaanın sayısının artması üzerine çıkarılan bir "tepki ve tedbir" kanunu"<sup>60</sup> olsa da bu Kanunname, hem bir İslam ülkesinde din ilkelerinden bağımsız olarak çıkarılan ilk uyruklu yasası olması<sup>61</sup> nedeniyle hem de yurttaşlık meselesinin ilk kez yasal bir zemine oturtulması<sup>62</sup> nedeniyle son derece önemlidir.

Tanzimat dönemiyle birlikte ana akım haline gelmeye başlayan Osmanlıcılık düşüncesinin zirve noktası, 1876 tarihli Kanun-ı Esasi'nin ilanı olarak kabul edilir. Burada yurttaşlık/tabiiyet ile ilgili olarak Kanun-ı Esasi Madde 8, "Osmanlılık" düşüncesinin kuvveden fiile geçtiğini ispat eder niteliktedir: "Devleti Osmaniye tâbiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olur ise bilâ istisna Osmanlı tabir olunur ve Osmanlı sıfatı kanuna muayyen olan ahvale göre istihsal ve izae edilir"<sup>63</sup>.

Gerçekten, Osmanlı topraklarında yaşayan herkesin *eşitlik* çerçevesinde muamele görmesi adına uyrukların Osmanlılık üst kimliğini benimsemesi ve bu yolla başta Müslüman-gayrimüslim eşitsizliği olmak üzere toplumdaki eşitsizliklerin ortadan kaldırılması istenmiştir. Bu yüzden de yurttaşlık tanımının yapıldığı bu maddedeki yurttaşlığın/tabiiyetin herhangi bir etnik, dinsel veya mezhepsel mensubiyete/içeriğe indirgenmeden tanımlanmasına şaşırılmamalıdır. Tersine etnik kökeni, dini ve mezhebi ne olursa olsun, devlete yurttaşlık bağı ile bağlı olan herkesin "Osmanlı" kabul edileceği ve tabii *eşit muamele göreceği* düşüncesi, *bütün farklılıkları kapsayıcı ve kuşatıcı bir üst kimlikte buluşturma* maksadı taşımaktadır. Erdem'in ifadesiyle tanımda esas alınan "Osmanlılık" kimliği, tüm kimlikler karşısında *nötr* bir ifade olduğu için,

---

<sup>59</sup> Serbestoğlu, İbrahim, "Zorunlu Bir Modernleşme Örneği Olarak Osmanlı Tabiiyet Kanunu", *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 2011 (29), s. 200-203.

<sup>60</sup> Üstel, Füsun, "Makbul Vatandaş"ın Peşinde, (7. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 26.

<sup>61</sup> Aybay, a.g.e., s. 38.

<sup>62</sup> Polat, Ezgi Güzel, "Osmanlıdan Günümüze Vatandaşlık Anlayışı", *Ankara Barosu Dergisi*, 2011 (3), s. 135.

<sup>63</sup> Kili, Suna ve Gözübüyük, Şeref, *Türk Anayasa Metinleri: Sened-i İttifaktan Günümüze*, (3. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2000, s. 32.

hedeflenen, bir tür siyasal birlikteliktir<sup>64</sup>. Yöneticiler ve aydınlar, devletin ancak bu şekilde kurtulabileceğini düşünmüşlerdir.

Madde 17’de yer alan “bunlar [uyruklar] yasa önünde hak ve ödevler bakımından eşittir” ifadesi, Madde 9 ve 10’daki “Osmanlılar kişi özgürlüğüne ve kişi dokunulmazlığına sahip olup yasanın gösterdiği yollar dışında cezalandırılmazlar” ifadesi, Madde 16’daki “yasalara uymak kaydıyla genel ve özel öğretim yapma hakkı anayasada tanımlanan bir özgürlüktür” ifadesi, Madde 18 ve 19’da “Türkçe bilmeleri koşuluyla herkesin kendi yeteneklerine göre devlet işlerine ve memuriyetlerine girebileceği” ifadesinin<sup>65</sup> uyruklar arasında eşitliği tesis etme amacını taşımakta olduğu söylenebilir. Osmanlı/Türkiye siyasi tarihinin ilk anayasası olma niteliğindeki Kanun-ı Esasi’nin çalışmanın konusu açısından getirdiği en önemli özellik, azınlıkların tabiiyetlerinin ilk kez “tanımlanmış olması” ve ilk kez “anayasal güvence” altına alınmış olmasıdır -daha önce yalnızca yasal bir güvence bulunmaktaydı.

Jön Türkler “Osmanlılık”, “Osmanlı milleti”, “Osmanlıcılık” gibi ifadelerle anlatılabilecek politikalar yürüterek özgür ve adaletli bir rejim inşa etmeyi amaçlamışlar, bu yolla 2. Abdülhamit’in baskıcı uygulamalarına son vererek *Müslüman olan-olmayan herkese* eşitlik ve özgürlük götürerek bu yolla devletin ayakta kalmasını sağlamak istemişlerdir<sup>66</sup>. Tanör’ün de ifade ettiği gibi “II. Meşrutiyet hareketi, İmparatorluktaki Türk ve Türk olmayan unsurların demokratik ve liberal bir anlaşma zemini içinde giriştikleri ilk ve son harekettir. Bu nedenle de eylemin ön plandaki ideolojisi *Osmanlıcılık idi*”<sup>67</sup>.

Üstel, 2. Meşrutiyet’i “tebaa’dan vatandaşa geçiş süreci” olarak tanımlar<sup>68</sup>. Bu sürecin aslında 19. yüzyılın ortaları ile birlikte başladığını dile getiren Üstel, merkezi bürokratik devletin ortaya çıkışının ve Tanzimat ve Islahat Fermanları’nın, 2. Meşrutiyet’in siyasal ve hukuksal arka planını oluşturduğunu belirtir. Üstel’e göre 2.

---

<sup>64</sup> Erdem, Fazıl Hüsni, “Osmanlı-Türkiye Anayasalarında ve Yeni Anayasada Vatandaşlık”, SETA Analiz, Ankara, 2012, s. 10.

<sup>65</sup> Tanör, a.g.e., s. 145-146.

<sup>66</sup> Tanör, a.g.e., s. 169.

<sup>67</sup> Tanör, a.g.e., s. 177.

<sup>68</sup> Üstel, Füsün, “II. Meşrutiyet ve Vatandaşın “İcad”ı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, (ed. Mehmet Ö. Alkan), (9. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 166.

Meşrutiyet'in amacı, bir "yurttaşlar cemaati" oluşturmaktır<sup>69</sup>. Çünkü 2. Meşrutiyet'in öngördüğü siyasal modernleşme, yeni bir kamusal alanı ve dolayısıyla bu yeni kamusal alanın aktörü olabilecek "vatandaş/yurttaş"ı gerektirmektedir. Bu noktada devletin bir "yurttaşlar cemaati" olarak inşasında çok özel anlam taşıyan iki kurum olan okul ve ordu, 2. Meşrutiyet kadrolarının üzerinde en fazla duracakları kurumlar olmuştur. Bir "yurttaşlar ordusu" aracılığıyla hedeflenen, cemaat kimliklerinin "Osmanlı vatandaşlığı/yurttaşlığı" aleyhine marjinal hale getirilmesidir<sup>70</sup>.

1908 yılından itibaren İttihat-ı Anasır (unsurların birliği) düşüncesi yavaş yavaş sönmeye, yerine ise Türkçü bir düşünce yerleşmeye başlar. 1913 sonrasında yani İttihat ve Terakki'nin iktidarı tam olarak elde ettiği yıllardan itibaren Türkçülük, resmî bir akım haline gelir. Bunda, Balkan Savaşları'nda alınan yenilgilerin önemli etkisi olmuştur. Osmanlılık fikrinin bağımsızlığını arka arkaya ilan eden birçok topluluğu bir arada tutamadığının görülmesi, İslamcılık akımının ise Arap ayrılıkçılığına çare olamaması nedenleriyle, elde kalan tek unsurun Türkler olduğu görülmüş ve en azından bunları bir arada tutmak maksadıyla Türkçülük akımı hâkim konuma yükselmiştir. Türkçü akıma yazdıklarıyla yön veren Ziya Gökalp, Tanzimat'ın gayrimüslim tebaaya eşitlik prensibi uyarınca yurttaşlık statüsünün verilmesinin en önemli hata olduğunu belirtir<sup>71</sup>. İttihat-ı Anasır düşüncesinin başarısızlığa doğru ilerlediğini gören İttihat ve Terakki yetkilileri de, "İslamlık destekli Türklük" eksenli bir merkezî ulus-devlet kurmanın gerekliliği üzerinde dururlar. Akçam, İttihat ve Terakki'nin izlediği politikanın aslında Osmanlılık adı altında bir nevi Türk-İslam sentezinden başka bir şey olmadığını ifade ederek, bu dönemde yürütülen siyaseti şu şekilde açıklamaktadır:

İttihat ve Terakki bu merkezîleşme ve homojenleşmeyi gerçekleştirmek için bilinen klasik yolu tercih etti. Evrensel ve herkesi eşit sayan vatandaşlık prensibini, egemen ulus grubunun yani Türklerin değerleri etrafında yaratılacak bir kültürel kimlik ile birleştirmek... Ve bunun için gerekli olan asimilasyon politikasını uygulamak. Bunun geçerli olmadığı noktada ise şiddet ögesini devreye sokmak. Bu programı İslam'la aradaki bağı kopartmadan gerçekleştirilmeye başlayan Türkleştirme olarak görmek de mümkündür.<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> Üstel, a.g.e., s. 166.

<sup>70</sup> Üstel, a.g.e., s. 167-168.

<sup>71</sup> Akçam, Taner, "Hızla Türkleşiyoruz", *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, (ed. Nuri Bilgin), (1. Baskı), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, s. 149.

<sup>72</sup> Akçam, a.g.e., s. 146.

Birinci Dünya Savaşı'nın ardından yaşanan milli mücadele yılları, Osmanlı zihniyet dünyasından net bir kopuşu henüz içinde barındırmaz. Bu yıllar, aynı zamanda Anadolu'da birbirinden kopuk bir şekilde yürütülen direnişin tek bir çatı altına toplanmaya çalışıldığı ve ülke topraklarını işgal edenlere karşı birlik içinde karşı konulmasının gerektiğinin vurgulandığı yıllardır. Bu yüzden de milli mücadeleye önderlik eden kadro tarafından birlik ve bütünlüğü sağlamaya çalışacak bir söylem üretilmiştir. Ülke topraklarında kalan topluluğun çoğunluğu İslam dinine mensup olduğundan, mücadeleye Müslüman olup Türk olmayan grupları katabilmek için resmî metinlerde bütüncül ifadeler yer verilmiştir. Sivas Kongresi beyannamesi, Misak-ı Milli kararları, Erzurum kongresi beyannamesi gibi dönemin metinlerini inceleyen Özbudun, "Türklük, Türk milleti, Türk milliyetçiliği" gibi deyimlerin bir kere bile kullanılmamış olduğunu, topluluğun Osmanlılık ve Müslümanlık gibi geleneksel kriterler ile tanımlanmış olmasının dikkat çekici olduğunu belirtir. Özbudun, topluluğun yekpare bir kütle olarak algılanmadığını, çeşitli unsurlardan ("bircümle anasır-ı İslamiye") müteşekkil bir şekilde kavrandığını ifade eder<sup>73</sup>. Özbudun'a göre bu dönemdeki "(...) sözü geçen belgelerle verilmek istenen mesajın, kültürel kimlikler bakımından çoğulculuğu benimseyen, hatta bu kimlikleri hukuk planında koruyan ve güvence altına alan bir "çeşitlilik içinde birlik" mesajı olduğu kuşkusuzdur"<sup>74</sup>.

Milli mücadeleyi yürüten kadronun önünü görebilmesi için oluşturulan ve çok genel düzenlemelerin yer aldığı 1921 Anayasası'nın yurttaşlığı tarif eden bir maddesi bulunmamaktadır. Fakat Coşkun, metnin diğer maddelerine bakılarak milli mücadeleyi yürüten kadronun yurttaşı nasıl algıladıklarını anlamının mümkün olduğunu belirtir<sup>75</sup>. Örneğin 1921 Anayasası Madde 3'e göre "Türkiye Devleti Büyük Millet Meclisi tarafından idare olunur ve hükümeti "Büyük Millet Meclisi Hükümeti" unvanını taşır"<sup>76</sup>. Dikkat edilirse, devlet "Türk devleti" olarak değil, "Türkiye devleti" olarak tanımlanmıştır. Bu son derece önemlidir çünkü kurucu kadro, savaşın yalnız 'Türk etnik kökeninden gelenler' tarafından değil, Türk olmayanlar tarafından da verildiğinin ve bu

<sup>73</sup> Özbudun, Ergun, "Milli Mücadele ve Cumhuriyet'in Resmî Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu", *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru*, (ed. Artun Ünsal), (1. Baskı), TETTV, İstanbul, 1998, s. 152.

<sup>74</sup> Özbudun, a.g.e., s. 152.

<sup>75</sup> Coşkun, Vahap, "Cumhuriyet Anayasalarında Vatandaşlık", *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2009 (16-19), s. 8

<sup>76</sup> Kili, ve Gözübüyük, a.g.e., s. 99.

unsurların kendi kimlikleri konusunda hassas olduğunun farkındadır. Bu yüzden de milli mücadele esnasında topluluğun birlik ve bütünlüğünü bozacak, mücadeleyi zaafa uğratacak ifadelerin kullanımından bilinçli olarak kaçınılmıştır<sup>77</sup>. Coşkun'a göre "yine anayasanın birçok maddesinde (m.1, m.2, m.4, m.12, m.18) kullanılan "millet" ve "halk" kavramlarının önünde herhangi bir etnik kimlik ifadesinin bulunmamasını da gözden kaçırmamak gerekir. Anayasa koyucu "Türk milleti", "Türk halkı" gibi tanımlamalar yapmamış, sadece "millet" ve "halk" ifadelerini kullanmıştır"<sup>78</sup>. "Türk devleti" yerine "Türkiye devleti" ifadesinin kullanılmasını Tanör de şu şekilde ifade eder: ""*Türkiye Devleti*" ibaresi, etnik kökeni, dili ve kültürü ne olursa olsun, belli bir siyasal coğrafya (Misak-ı Milli sınırları) içinde yaşayan insanların siyasal birleşmesinin en üst noktası olan yeni devleti bütün kucaklayıcılığıyla ifade ediyordu"<sup>79</sup> (vurgu yazara ait). Sonuç olarak hem milli mücadele döneminde hem de 1921 Anayasası'nda etnik kökene vurgu yapabilecek, icraata milliyetçi düşüncenin yön verdiği izlenimini oluşturabilecek söylemlerden özenle kaçınılmıştır. Özellikle İslamcıların ve Türk olmayan Müslüman grupların desteğinin sağlanması adına bu son derece önemli görülmüştür.

Görüldüğü üzere milli mücadele yıllarındaki resmî söylemlerde ve bu dönemdeki meclis faaliyetlerinde, etnik/dinsel/kültürel açıdan kimlikler hiyerarşisinde bir ast/üst ilişkisi *olmadığına* yönelik vurgu ön plandadır. Çünkü bu dönemde hem içerideki ayaklanmalarla hem azınlıkların ayrılık yönünde güttükleri davalarla hem Halife-Sultan ve beraberindeki İstanbul hükümetiyle hem de işgal kuvvetleriyle mücadele içinde olan, daha sonra kurucu kadro haline gelecek olan milli mücadele komutanları, tüm topluluğu yekvücut haline getirecek söylemlere ihtiyaç duymakta, özellikle etnik imalardan kaçınmakta, birlik-beraberlik vurgusunu 'din' üzerinden sağlamaya çalışmaktadır. Bununla ilgili olarak Yıldız, "Mustafa Kemal Paşa ve "kadrosu", Millî Mücadele'de cumhurî-laik duruşun tam tersi olan "sultanî-dinî" bir duruşu, taktik gereklerle benimsemiş, iktidar zeminini sağlamlaştırdıkça da, stratejik yönelimin açılımlarını kuvveden fiile çıkarmışlardır"<sup>80</sup> diyerek ifade edilmek istenen durumu özetlemiştir. Örneğin Sivas Kongresi beyannamesinde "İslam ekseriyet-i kahiresiyle mezkûn olan

---

<sup>77</sup> Coşkun, a.g.e., s. 9.

<sup>78</sup> Coşkun, a.g.e., s. 10.

<sup>79</sup> Tanör, a.g.e., s. 254.

<sup>80</sup> Yıldız, Ahmet, "Ne Mutlu Türküm Diyebilene": Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938), (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 297.

memalik-i Osmaniye” (Madde 1), “ekseriyet-i İslamiye” (Madde 6), “bilcümle Müslüman vatandaşlarımız” (Madde 9) gibi ifadelerle milli mücadele önderleri, dinsel mensubiyet üzerinden topluluğun birlik-beraberliğini sağlamaya çalışmaktadır<sup>81</sup>. Ayrıca Yavuz’un belirttiği gibi geçmişten kalma İslamî siyasal bilinç, -kurucu kadronun gütmek istediği- milliyetçilik için bu dönemde biçimlendirici bir rol oynamaktaydı<sup>82</sup>.

Her ne kadar 1924 Anayasası döneminde rejim tam olarak konsolide olmuş sayılmasa da birçok problemin üstesinden gelinmesi neticesinde kurucu kadro, milli mücadelenin başından beri kurguladığı Türk milliyetçiliğine dayalı bir ulus-devlet inşa etme girişimlerini hızlandırmıştır. Diğer bir deyişle, Cumhuriyetin ilanı, halifeliğin kaldırılması, saltanatın kaldırılması ve buna benzer rejimin konsolide olmasını sağlayan önemli gelişmelerden sonra, kurucu kadronun milliyetçi tonu belirginleşmeye başlamıştır. Bu, hem 1924 Anayasası’ndaki ifadelerden hem daha sonraki yıllarda çıkarılan kanunlardan ve uygulamalardan hem de o dönemde genelde anayasa üzerinde özelde de yurttaşlık üzerinde yürütülen meclis tartışmalarından çıkarsanabilir.

Yeni ulus-devletin ‘Türk etnik/ulusal kimliği’ ve ‘Sünni İslam dinsel mensubiyeti’ üzerine inşa edilmesine yönelik girişimin sözlü ifadesi, Gelibolu Mebusu Celal Nuri Bey tarafından “bizim öz vatandaşımız, Müslüman, Hanefiyü’l-mezhep, Türkçe konuşur bir zattır”<sup>83</sup> şeklinde özetlenmiştir. Dolayısıyla yeni anlayışta yurttaşlık derecelendirilmiştir; Türk, Müslüman ve Hanefi olanlar en üst derecede yer alırken, diğer kimlikler daha alt basamaklardadır<sup>84</sup>. Buna paralel anlayış, 1924 Anayasası’ndaki yurttaşlık tanımı ile de ifadesini bulur: “Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibarıyla (Türk) itlâk olunur”<sup>85</sup>.

Makbul yurttaşlar “Türkler” olarak kabul edilince, 1924 Anayasası’nın diğer maddelerinde de “Türk” vurgusunun ön plana çıktığı görülmektedir. Örneğin Madde 10 “yirmi iki yaşını bitiren kadın, erkek her *Türk* mebus seçmek hakkını haizdir”<sup>86</sup> ve Madde

---

<sup>81</sup> Özbudun, a.g.e., s. 151-152.

<sup>82</sup> Yavuz, Hakan, “Islam and Nationalism: Yusuf Akçura and Üç Tarz-ı Siyaset”, *Journal of Islamic Studies*, 1993/4 (2), s. 182.

<sup>83</sup> Coşkun, a.g.e., s. 12.

<sup>84</sup> Coşkun, a.g.e., s. 12.

<sup>85</sup> Kili ve Gözübüyük, a.g.e., s. 137.

<sup>86</sup> Kili ve Gözübüyük, a.g.e., s. 121.

11 “otuz yaşını bitiren kadın, erkek her *Türk* mebus seçilebilir”<sup>87</sup> kurallarını getirerek seçme ve seçilme hakkını “*Türkler*”e bahşetmiştir. Yine aynı şekilde Anayasa’nın Beşinci Faslı “*Türklerin* Hukuku Âmmesi” başlığını taşır. Madde 68 “her *Türk* hür doğar, hür yaşar”<sup>88</sup> demekte, Madde 69 “*Türkler* kanun nazarında müsavi [eşit] ve bilâistisna kanuna riayetle mükelleftirler”<sup>89</sup> ifadesine yer vermektedir (vurgu bana ait).

Tüm bunlarla birlikte, bu ifadelerin Anayasa’da yer almasının kolaylıkla sağlanabildiği, tüm maddelerin kolaylıkla meclisten geçebildiği, her ifadede tüm milletvekillerinin hemfikir olduğu gibi homojen bir yaklaşımın dönemin meclisinde bulunmadığını belirtmek gereklidir. Çünkü bahsedilen maddeler mecliste kabul edilirken son derece tartışmalı oturumlar gerçekleşmiş, bazıları önemli değişikliklere uğramıştır. Bu bağlamda, yurttaşlık ile ilgili bir tanım getiren Madde 88 kabul edilirken yaşanan tartışmalara ve maddenin ilk haline bakmak, kurucu kadronun zihnindeki makbul yurttaş profilinin çerçevesini çizmesi ve azınlıkları bakışını göstermesi açısından önemlidir.

1924 Anayasası hazırlanırken, Meclis Anayasa Komisyonu tarafından Meclis Genel Kurulu’na sunulan Madde 88’in ilk hali “Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın Türk ıtlak olunur”<sup>90</sup> şeklindedir. Görüldüğü üzere ilk teklifte “vatandaşlık itibariyle” ifadesi bulunmamaktadır. Madde bu haliyle, milletvekilleri arasında hoşnutsuzluğa yol açmıştır. Bu hoşnutsuzluğun en açık ifadesi ise Hamdullah Suphi Bey’in şu sözleri olmuştur:

Bütün siyasi hudutlarımız dahilinde yaşayanlara Türk unvanını vermek bizim için bir emel olabilir. Fakat görüyorsunuz ki, çok müşkül bir mücadelenin içinden çıktık ve hiçbirimiz kalbimizde mücadelenin tamam olduğuna dair bir şey taşımıyoruz. Diyoruz ki: Devletin, Türkiye Cumhuriyeti’nin tebaası tamamıyla Türktür. Bir taraftan da hükümet mücadele ediyor, ecnebler tarafından tesis edilmiş olan müessesatta çalışan rumu, ermeniye çıkarmaya çalışıyor. Biz bunları rumdur ermenidir diye çıkarmak istediğimiz vakit bize hayır Meclisinizden çıkan kanun mucibince bunlar Türktür derlerse ne cevap vereceksiniz? Tabiiyet (vatandaşlık) kelimesi zihinlerde mevcut

<sup>87</sup> Kili ve Gözübüyük, a.g.e., s. 121.

<sup>88</sup> Kili ve Gözübüyük, a.g.e., s. 133.

<sup>89</sup> Kili ve Gözübüyük, a.g.e., s. 133.

<sup>90</sup> Gözübüyük, Şeref ve Sezgin, Zekai, 1924 Anayasası Hakkında Meclis Görüşmeleri, (1. Baskı), Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, Ankara, 1957, s. 436.

ve kalplerde mevcut bulunan bu emeli izale etmeğe kifayet etmez. Lafzen biz bir tefsir bulabiliriz. Maddeye tefsir ile geçilebilir, fakat bir hakikat vardır. Onlar Türk olamazlar.<sup>91</sup>

Hamdullah Suphi aracılığıyla dile getirilen rahatsızlığın temelinde, ülkedeki gayrimüslim topluluğun, kurucu kadronun anladığı haliyle makbul yurttaşlığa dâhil olamayacağı şeklinde bir düşünce vardır. Buna göre ülkedeki gayrimüslimler Türk olmadıkları gibi Türkleşemezlerdi de. Bu durumda Yeğen'e göre tek yol, Türklüğü derecelendirmektir:

Ülkenin mevzuatı açısından, en azından 1961'e kadar, memlekette üç derece Türklük vardır. Türkler, müstakbel-Türkler ve vatandaşlık itibariyle Türk olanlar. Bu üç grubun, ahalinin hangi kesimlerine denk düştüğü de aşağı yukarı belliydi. Hâlihazırda Türkçe konuşanlar "Türkleri", Türk dili ve kültürü dairesine henüz girmemiş Boşnak, Çerkez, Arap ve Kürt gibi Müslim kavimler "müstakbel-Türkleri", gayrimüslimler de "Kanunuesasi Türklerini" oluşturuyordu.<sup>92</sup>

Görüldüğü üzere etnik/ırkî olarak Türk olanlar ile anayasal olarak Türk olanlar farklı temellere oturtulmuştur<sup>93</sup>. 1924 Anayasası Madde 88'i değerlendiren Özbudun, tanım itibariyle Müslüman olmayan azınlıkların *eşit yurttaşlık* haklarına sahip olduklarını fakat sosyolojik açıdan Türk/yurttaş olarak algılanmadıklarını belirtir. Etnik açıdan Türk olmayan Müslüman azınlıklardan (Kürt, Arap, Boşnak, Çerkez, Laz vs.) ise hiç söz edilmemiş olmasının bunların da Türklük/yurttaşlık dairesi içinde düşünüldüğü anlamına geldiği, dolayısıyla da Türklüğün (yurttaşlığın) tanımlanmasında hâkim unsurun hala *din* olduğu görüşündedir<sup>94</sup>.

Şu ana kadar anlatılan tarihsel süreçte yurttaşlığa bakış konusunda en ciddi kırılmalardan birinin 1924 Anayasası olduğu görülebilir. "Türklük", makbul yurttaşlık konusunda tarihsel süreçte o güne kadarki en etkin konumuna yükselmiştir. Fakat hala asıl belirleyici 'din' gibi görünmektedir. Türklüğün yurttaşlık açısından belirleyici konuma yükselişini, Yeğen;

1877'den 1924'e kadar olan bitene bağlı olarak, Ali Paşa'nın "imparatorluğun birleştirici unsuru olarak Türkler" fikrinden, erken dönem Türk milliyetçilerinin "unsur-i asli olarak Türklerine",

<sup>91</sup> Gözübüyük ve Sezgin, a.g.e., s. 437.

<sup>92</sup> Yeğen, Mesut, "Yeni Anayasa Eski Vatandaşlık", *Liberal Düşünce Dergisi*, 2008/13 (50), s. 59-60.

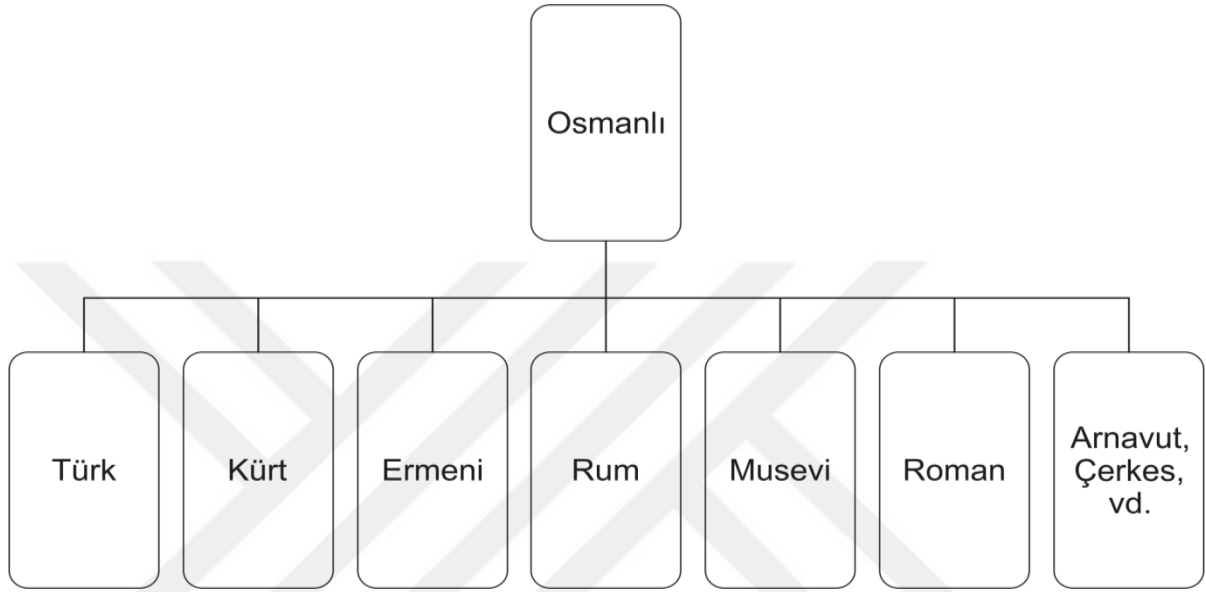
<sup>93</sup> Dinçkol, Bihterin Vural ve Işık, Alper, "1924 Anayasası Döneminde Yurttaşlık Anlayışı", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 2015/21 (1), s. 25.

<sup>94</sup> Özbudun, a.g.e.



buradan Jön Türklerin “millet-i hakime olarak Türklerine” ve nihayet 1924 Anayasasının “Devlet, Türkten başka bir millet tanımaz” düsturuna geçildi.<sup>95</sup>

şeklinde ifade eder. “Türklük” ifadesinin tarihsel serüvenini alt kimlik/üst kimlik ekseninde değerlendirdiği çalışmasında Oran, “Osmanlılık”tan “Türklüğe” geçişi bir tablo yardımıyla açıklamaya çalışmıştır.



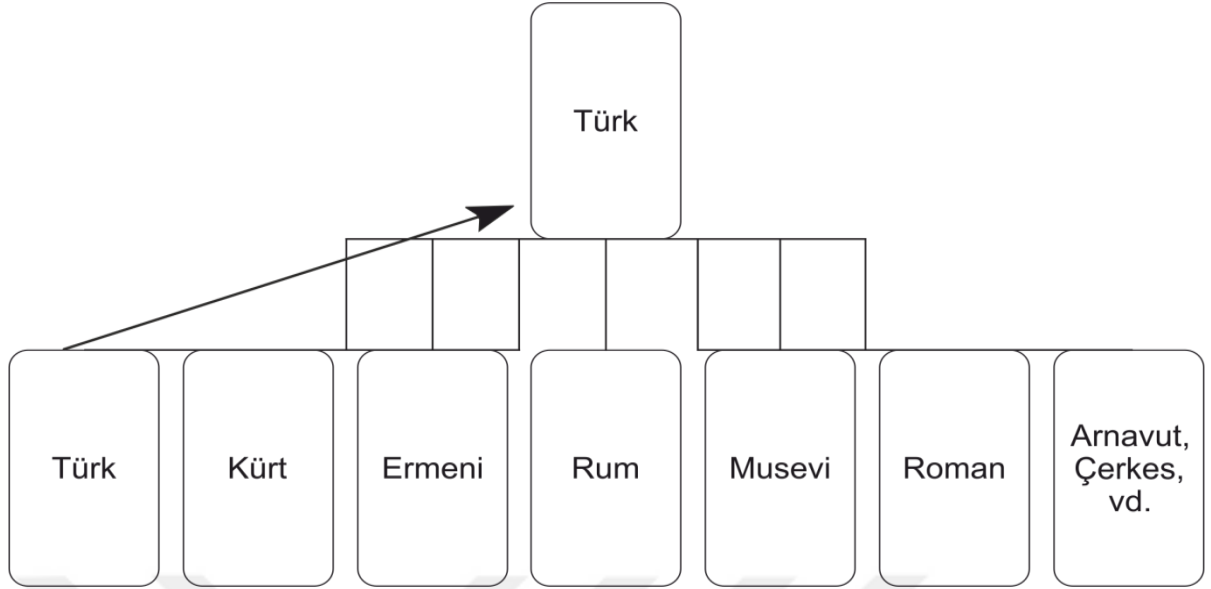
Tablo 1: Osmanlı Kimliğinin Etnik Kimlikler Arasındaki Konumu

Buna göre bir hanedan ismi olan “Osmanlı” nitelemesi, Tanzimat döneminden itibaren bir üst kimlik haline gelmiştir. “Millet-i hakime” ve “millet-i mahkume” şeklindeki dinsel hiyerarşiye karşın, Osmanlı millet sisteminde başta “Türk” etnik kimliği olmak üzere toplumsal yapıda hiçbir alt etnik kimliğin öne çıkmasına izin verilmemiştir<sup>96</sup>. Fakat buna rağmen ikinci tablo, cumhuriyete geçişle beraber ortaya çıkan ulus-devlet yapısında, üst kimliğin, toplum içindeki en güçlü etno-dinsel kimlik olan “Türk” olarak saptandığını gösterir<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> Yeğen, a.g.e., s. 58.

<sup>96</sup> Oran, Baskın, “ “Türk” Teriminin Öyküsü”, *21. Yüzyılda Milliyetçilik: Teori ve Siyaset*, (ed. Elçin Aktoprak ve Celil Kaya), (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 250.

<sup>97</sup> Oran, a.g.e., s. 250.



Tablo 2: Türk Kimliğinin Cumhuriyete Geçişten Sonra Etnik Kimlikler Arasındaki Konumu

1961 ve 1982 Anayasalarına gelindiğinde, her iki anayasada da yurttaşlık tanımında aynı ifade kullanıldığı için iki tanım bir arada, hem kendi aralarında hem de önceki anayasalarla karşılaştırmalı olarak değerlendirilebilir. 1961 Anayasası’nda Madde 54’te, 1982 Anayasası’nda ise Madde 66’da ifade bulan aynı tanıma göre “Türk Devleti’ne vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür”<sup>98</sup>.

İlkin 1924 Anayasası ile karşılaştırılacak olursa, etnik açıdan bakıldığında tanımdaki “Türklük” vurgusunun arttığı görülmüştür. Bu yönüyle 1924 Anayasası’na göre farklı kimliklerin toplumun anayasasında yansımalarını bulması açısından bir geriye gidiş olduğu rahatlıkla söylenebilir. Hâlbuki hem 1961 Anayasası hem de 1982 Anayasası, Madde 1, 2 ve 3’te “Türkiye Devleti” ya da “Türkiye Cumhuriyeti” ifadelerinden birini kullanmaktadır. Fakat sıra yurttaşlığın tanımlandığı maddeye gelince, “Türk Devleti” ifadesine geçilmektedir. Erdem’e göre bu tercihin tek bir açıklaması vardır: “Türklüğe” olan vurguyu arttırmak<sup>99</sup>. Benzer şekilde Kaboğlu da 1982 -ve 1961- Anayasası’nın “yurttaşlık tanımını kimlik ve soy temelinde”<sup>100</sup> yaptığını belirtir. Yine Köker de 1924 Anayasası’nın sonunda yer alan “Türk denir” ifadesiyle 1961 ve 1982 Anayasaları’nda yer alan “Türktür” ifadesinin birbirinden farklı anlamlara geldiğini,

<sup>98</sup> Kili ve Gözübüyük, a.g.e., s. 195 ve s. 283.

<sup>99</sup> Erdem, a.g.e., s. 13.

<sup>100</sup> Kaboğlu, İbrahim, “Türkiye Ülkesi, Türkiye Halkı ve Türkiye Devleti”, *Yurttaşlığı Yeniden Düşünmek: Sosyolojik, Hukuki ve Siyasal Tartışmalar*, (der. Ayşe Durakbaşa, Aslı Şirin Öner, Funda Karapehlivan Şenel), (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 324.

birincisinin farklılıkların siyasal ifadesine daha fazla imkân verdiğini, yapılacak olan yeni bir anayasada birincisi türünden bir ifadeye yer verilirse bunun etnik ve dini farklılıkları anayasal vatandaşlık kavramı içinde ve bastırmadan bütünleştireceğini düşünmektedir<sup>101</sup>.

1924 Anayasası ile karşılaştırıldığında Türklük vurgusundan başka dikkatleri çeken bir başka husus, “din ve ırk farkı olmaksızın” tabirinin kaldırılmış olmasıdır. 1924 Anayasası yapılırken topluluğun dinsel ve irksal açıdan farklı kimliklerden oluştuğu fakat bunların etnik açıdan değil yalnızca “vatandaşlık itibariyle” Türk oldukları üstü kapalı ifade edilmekteydi. Öte yandan 1924 Anayasası’nın sonunda “Türk denir” tabiri yer alırken, 1961 ve 1982 Anayasaları “herkes Türktür” şeklinde katı bir lâfız ile sonlanmıştır. Buradan hareketle “herkes Türktür” tabirinin farklılıklara daha kapalı olduğu söylenebilir. Çünkü 1924 Anayasası’ndaki en azından lâfzî ifade, topluluğun içinde Türk’ten başka kimliklerin de olduğunu kabul eder.

1961 ve 1982 Anayasaları’nın ortak noktası, yurttaşlığın tanımlandığı maddelerde “yurttaş kimdir?” sorusundan ziyade “Türk kimdir?” sorusuna yanıt vermeleridir. Nitekim maddeye bakıldığında, yurttaşlığın değil Türklüğün tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Burada anayasa koyucunun amacının, bir kimlik olarak yurttaşlık ile bir etnik kimlik olarak Türklüğü kaynaştırma/özdeşleştirme/eşitleştirme çabası içinde olduğu düşünülebilir<sup>102</sup>. Örneğin 1982 Anayasası yapılırken Danışma Meclisi üyesi olan İhsan Göksel, “Türk” ve “Türk vatandaşı” ifadeleri arasında farklar olduğunu belirtip “Türkiye’de yaşayan her Türk vatandaştır ama her vatandaş Türk değildir”<sup>103</sup> diyerek etnik Türk kimliğinin bir nevi yurttaşlık kimliğinden daha üstün ve daha önemli olduğunu dile getirmiştir ya da Yeğen’in saptamasıyla yurttaşlık ile Türklük arasında kayda değer bir mesafe vardır<sup>104</sup>.

1982 Anayasası, 1961 Anayasası’na göre daha katı, farklılıklara ve hak ve özgürlüklere çok daha sınırlayıcı bir pencereden bakan, etnik vurgunun daha yüksek olduğu bir anayasa olma özelliğindedir. 1961 Anayasası, her ne kadar yurttaşlık tanımı itibariyle 1924 Anayasası’na göre Türklüğün daha ön plana çıkarıldığı bir anayasa olsa da, kabul edilmektedir ki ön gördüğü toplum tasavvuru ile daha aktif, sadece görev ve

<sup>101</sup> Köker, Levent, “Demokratik ve Sivil Anayasa İçin Öneriler”, *Yeni Şafak*, 30.07.2007.

<sup>102</sup> Erdem, a.g.e., s. 13.

<sup>103</sup> Danışma Meclisi Tutanakları, Dönem 2, Cilt 9, Birleşim 137, s. 41.

<sup>104</sup> Yeğen, Mesut, “Yurttaşlık ve Türklük”, *Toplum ve Bilim*, 2002 (93), s. 208.

sorumluluklarıyla değil aynı zamanda haklarıyla da tanımlanan bir yurttaş kavrayışına sahiptir. Diğer bir ifadeyle, 1924 Anayasası'na göre daha evrensel ve insan haklarına dayalı olma özellikleri haizdir, cumhuriyet döneminin vazifelerle yüklenmiş yurttaş anlayışının ilerisindedir, 1982 Anayasası'na nazaran birçok yerde “Türk” demek yerine “herkes” demeyi tercih etmiştir<sup>105</sup>. 1982 Anayasası'nın 1961 Anayasası'na göre “Türklük” etnik vurgusunun daha yüksek perdeden dile getirildiği noktada Erdem, 1961 Anayasası'nda toplam 25 kez “Türk” sözcüğü geçmesine karşın 1982 Anayasası'nda toplam 54 kez “Türk” sözcüğünün geçtiğini belirtir<sup>106</sup>. İlâveten, 1961 Anayasası'nda yurttaşlığın tanımlandığı maddenin kenar başlığı “vatandaşlık” iken, 1982 Anayasası'nda kenar başlığı “Türk vatandaşlığı” şeklinde düzenlenmiştir. Sadece bu son cümledeki gösterge bile, “Türk”ün vatandaştan/yurttaştan daha üstün olduğu anlamının çıkarılmasını sağlamaktadır.

1982 Anayasası sonrasında Üstel'in tabiriyle “yurttaşlar topluluğu”nun muhabbet ve hoşgörüsünde, birlik ve beraberlik duygusunun pekişmesinde “dindaşlık”tan yarar umulur<sup>107</sup>. Öncesinde üstü kapalı olarak makbul yurttaşın bileşenlerinden biri olarak uygulamada olan -Sünni- Müslümanlık, bu dönemden itibaren resmen de makbul yurttaşın kimliğinin bir bileşeni olarak yürürlüğe girmiştir. Türkiye’de inşa edilmek istenen ulusal kimliği cumhuriyet döneminin eğitim politikaları üzerinden takip etmeye çalışan Eroler de dinin ulusal kimlik içindeki yerini tarihsel olarak şu şekilde saptamaktadır: “Sonuç olarak, eğitim politikalarına bakıldığında Türkiye’de iktidarların inşa etmeye çalıştığı ulus kimliğinin 1923-2002 yılları arasında gittikçe artan oranda dini içerdiği, başka bir deyişle İslam’ın ulus kimlik inşasındaki rolünün yıllar içinde giderek arttığı anlaşılıyor”<sup>108</sup>.

---

<sup>105</sup> Şentürk, Nalan Soyarik, “Türk Vatandaşlığının Yasal ve Anayasal Esasları: Değişimler ve Devamlılıklar”, *Küreselleşme, Avrupalılaşıma ve Türkiye’de Vatandaşlık*, (ed. Fuat Keyman ve Ahmet İçduygu), (1. Baskı), (çev. Bahar Ulukan), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 142-144.

<sup>106</sup> Erdem, Fazıl Hüsni, “1982 Anayasasının Toplum Tasavvurunun Eleştirel Analizi”, *Köprü: Demokrat Anayasa Araştırmaları*, 2009 (105), <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=966> (23.01.2019)

<sup>107</sup> Üstel, “Makbul Vatandaş”ın Peşinde, s. 328.

<sup>108</sup> Eroler, Elif Gençkal, “Dindar Nesil Yetiştirmek”: Türkiye’nin Eğitim Politikalarında Ulus ve Vatandaş İnşası (2002-2016), (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2019, s. 73. Ayrıca AK Parti döneminde din ve ulusal kimlik ilişkisi için bkz. Koyuncu, Büke, “Benim Milletim..”: AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

İlaveten, 1982 Anayasası Madde 3'teki "Türkiye Devleti ülkesi ve milletiyle bölünmez bir bütündür. Dili Türkçedir" ifadesi, belki de en problemlili içeriğe sahip maddedir. Çünkü daha önce "devletin resmi dili Türkçedir"<sup>109</sup> şeklinde geçen ifade, bu kez daha da katılaşılarak "devletin dili Türkçedir" şeklinde değişmiştir. Bu durum, Türkçe'den başka her türlü dilin yasak olduğu anlamına gelir ki bu da insan olmanın 'doğasına' aykırı bir durumdur. Bir anayasada devletin "ülkesi ile" bölünmez bir bütün oluşturabileceği gayet anlaşılırdır. Fakat "milletin bütünlüğü" azınlıkları da düşününce aykırı bir duruma işaret etmektedir. Böyle bir durumda;

(...) milletin bölünemeyeceğini, tek parça (monolitik) olduğunu söylemek, alt-kimlikleri reddetmek ve devlete egemen olan etnik/dinsel vs. grubun değerlerine ve belki de baskıcı egemenliğine göre biçimlenmiş asimilasyoncu bir politikadan bahsetmek demektir.<sup>110</sup>

Özetlenecek olursa, Türkiye anayasalarında yurttaşlık tanımı ve bunun uygulanması, giderek dozu artan etnik bir tonu içermiştir. Gayrimüslimler tanım itibariyle olmasa da zihniyet itibariyle yurttaşlıktan dışlanmış görünmekte; Müslüman azınlıkların ise (gayri Türk ve gayri Sünni topluluklar da dahil) "Türklük" dairesine asimile olacakları varsayılarak hareket edilmekte, hatta eğitimden dine, güvenlikten kentleşmeye kadar tüm kamu politikaları Müslüman azınlıkların kendilerini Türklük dairesi içinde görmesi için çabalamaktadır. Yalnızca bu son çıkarım bile, Türkiye'de yurttaşlığın topraksal/coğrafi kapsayıcı öğelerden çok etnik-dinsel yani kültürel öğelere referansla tanımlandığının en net göstergesidir. İlerleyen sayfalarda, buraya kadar anlatılan Osmanlı/Türkiye yurttaşlık rejiminin çalışmanın konusu olan azınlıklar açısından değerlendirmesi yapılacaktır. Bu değerlendirme yapılırken bir yandan azınlıkların *de jure*/hukukî yurttaşlıklarına bakılacak fakat bununla yetinilmeyip *de facto*/fiilî uygulamalara da geniş ölçüde yer verilecektir.

Azınlık-yurttaşlık ilişkisinin *de jure* boyutu açısından belirleyici olan, Türkiye'de azınlık rejiminin anayasası niteliğindeki 1923 tarihli Lozan Antlaşmasıdır. Yalnızca azınlıkların hukukî durumlarını değil aynı zamanda Türkiye'de yaşayan herkesin insan haklarını da ilgilendiren bir belge niteliğindeki bu antlaşmanın "Siyasal Hükümler" başlığına sahip birinci bölümünün "Akalliyetlerin Himayesi" başlıklı üçüncü kesimindeki 37. ile 45. arasında kalan maddeler, azınlıkların hukukî konumunu da tayin etmiştir<sup>111</sup>.

<sup>109</sup> Kili ve Gözübüyük, a.g.e., s. 265.

<sup>110</sup> Oran, Baskın, Türkiye'de Azınlıklar, (8. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 84.

<sup>111</sup> Maddeler Ek 3'te yer almaktadır.

Maddelerin hukukî içeriği incelendiğinde gayrimüslimlerin seyahat özgürlüğü, siyasi hakları, yurttaşlık hakları, kamu hizmetlerine ve görevlerine kabul edilme ve yükselme, farklı meslek ve iş kollarında çalışma; dinî, eğitimsel, sosyal, hayır kurumlarını kurma ve yönetme, dinsel ayinlerini kendi dillerinde serbestçe yapabilme gibi konularda Müslümanlar ile “eşit” fırsatlara sahip oldukları vurgulanmıştır. Ayrıca Türk hükümeti, azınlıklara ait vakıf, eğitim, din, hayır gibi faaliyetlerde kendilerine her türlü kolaylığı sağlayacak ve hatta azınlıkların bu tür faaliyet girişimlerine genel gelirden pay aktaracaktır<sup>112</sup>. Fakat aşağıda belirtildiği üzere, *de facto* durum böyle ilerlememiştir.

Türkiye'nin azınlık rejimini tayin eden Antlaşma'nın<sup>113</sup> anılan maddeleri çerçevesinde önemli bir nokta olarak, yalnızca gayrimüslimler azınlık olarak kabul edilmiştir.<sup>114</sup> Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yapılan azınlık koruma antlaşmalarında azınlığın standardını oluşturan “ırk, dil ve din” faktörlerinden farklı olarak<sup>115</sup> Lozan Antlaşması'nda “din” faktörünün bile değil, daha da daraltılarak yalnızca “gayrimüslim”lerin azınlık olarak kabul ettirilebilmesini, Oran, bu antlaşmanın müttefik devletleri yenilgiye uğratan Ankara'nın bir başarısı olduğunu belirtir<sup>116</sup>. Yine Oran, Lozan'ın, sadece bir ‘azınlık hakları antlaşması’ olarak görülmemesi gerektiğini, antlaşmanın aynı zamanda bir ‘insan hakları antlaşması’ olduğunu da belirtir. Çünkü antlaşma, Madde 37-45 itibarıyla yalnızca gayrimüslimlere değil, ek olarak “Türkçe'den başka bir dil konuşan Türk uyrukları”na, “tüm Türk uyruklarına” ve “Türkiye'de oturan herkese” de belli bir takım haklar getirmektedir<sup>117</sup>. Lozan görüşmelerinde kimin azınlık sayılıp kimin sayılmayacağı hususunda, dönemin ideologlarından Rıza Nur'un hatıratında aktardıklarına da bakılabilir:

---

<sup>112</sup> Yumul, Arus, “Azınlık mı Vatandaş mı?”, *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, (ed. Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı), (1. Baskı), TESEV Yayınları, İstanbul, 2005, s. 89.

<sup>113</sup> “Türkiye'nin azınlıklar rejimini tayin eden iki belgeden biri olan Antlaşma'nın” denilirse belki daha yerinde bir ifade olur çünkü Türkiye'nin azınlık rejimini tayin eden bir diğer belge de “Türk-Bulgar Dostluk Antlaşması”dır. Saraçlı, Murat, *Avrupa Birliği ve Türkiye'de Azınlıklar*, (2. Baskı), Adres Yayınları, Ankara, 2012, s. 104-105.

<sup>114</sup> Bozkurt, Gülnihal, “Türk Hukuk Tarihinde Azınlıklar”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1993/43 (1), s. 57.

<sup>115</sup> Kurban, Dilek, “Confronting Equality: The Need for Constitutional Protection of Minorities on Turkey's Path to the European Union”, *Columbia Human Rights Law Review*, 2003/35 (101), 169-170.

<sup>116</sup> Oran, *Etnik ve Dinsel Azınlıklar*, s. 233.

<sup>117</sup> Oran, a.g.e., s. 239.

Frenkler bizde ekalliyet diye üç nevi biliyorlar: Irkça ekalliyet, dilce ekalliyet, dince ekalliyet. Bu bizim için gayet vahim bir şey, büyük bir tehlike. Aleyhimize olunca şu adamlar ne derin ve ne de iyi düşünüyorlar... Irk tabiri ile Çerkez, Abaza, Boşnak, Kürt ilh...yı Rum ve Ermeninin yanına koyacaklar. Dil tabiri ile müslüman olup başka dil konuşanları da ekalliyet yapacaklar. Din tabiri ile Halis Türk olan iki milyon kızılbaş [sic.] da ekalliyet yapacaklar. Yani bizi hallaç pamuğu gibi dağıtıp atacaklar. Bu taksimi işittiğim vakit tüylerim ürperdi. Kollarım sanki birer kazık oldu. Bilekleri sıvadım. Bütün kuvvetimi bu tabirleri kaldırmağa verdim. Pek uğraştım. Çok müşkilât ile, fakat kaldırdım.<sup>118</sup>

Burada Nur açısından kritik olan, *de facto* durumun incelendiği kısımda da görüleceği üzere, gayri Türk ve gayrimüslim unsurların ne ölçüde ‘makbul Türk’ ya da onun deyimiyle “Halis Türk” olarak “Türkleştirilebilecekleri”<sup>119</sup>/asimile edilebilecekleri, nüfusun homojenleştirilmesinde bunun ne kadar hayata geçirilebileceğidir<sup>120</sup>. Nur, bunu da yine kendi hatıratında şöyle aktarır: “Türkiyeyi asırlardan beri kendisine zaaf sebebi olan, isyanlar yapan, ecnebi devletlere alet olan unsurlardan kurtarmak *yeknesak Türk yapmak* en mühim şeydi”<sup>121</sup> (vurgu bana ait). “Türk”ten anlaşılmanın “Sünni-Müslüman Türk” olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Akgönül, Türkiye’de “azınlık” kelimesinin serüvenini ve dinin işlevini şu şekilde ifade eder:

İlk defa Tanzimat döneminde, Türkçenin siyasi kelime haznesine dahil olan Ekalliyet/Ekseriyet kavramları 1930’larda Türkçenin saflaştırılması çalışmaları kapsamında azlık/çokluk olarak kullanılmış, 1950’lerden itibaren azınlık/çoğunluk terimleri dile yerleşmiştir. Her üç durumda da kavramlar dinî aidiyet üzerinden üretilmiş ve böyle algılanagelmışlerdir. Diğer bir deyişle Türkiye *algılama açısından* azınlıklarda gayrimüslimleri görürken, Türkiye dışında yaşayan “Türk” azınlıklarda da sadece Müslümanları görmektedir.<sup>122</sup> (vurgu yazara ait)

<sup>118</sup> Nur, Rıza, Hayat ve Hatıratım: Cild II, (1. Baskı), Heidi Schmit Yayınevi, Duisburg, 1982, s. 915-916.

<sup>119</sup> Aydın’a göre “Türkleştirme, sadece “Türk” olmayan unsurları hedef almış bir asimilasyon politikası değildir. Bu, aynı zamanda, “Türk” sayılanların “Türklüklerini” anımsatma, pekiştirme ve öne çıkarma yönünde bir öğretilme ve Anadolu’yu Türklüğe mal etme hareketidir.” Aydın, a.g.e., s. 110, 39. dipnot.

<sup>120</sup> Bu homojenleştirme çabasının bir göstergesi olması açısından sıkça verilen bir örnek olarak, Keyder’in değerlendirmesinde görülebileceği üzere “Birinci Dünya Savaşı’nda[n] önce Türkiye’nin bugünkü sınırları içinde yaşayan her beş kişiden biri gayrimüslimdi; savaştan sonra ise bu oran kırkta bire düştü ifadesi önemlidir. Bkz. Keyder, Çağlar, Türkiye’de Devlet ve Sınıflar, (20. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 103.

Yine benzer bir istatistik, 1927 yılında nüfusun %97.36’sının Müslüman, %2.64’ünün gayrimüslim olduğu kaydetmiştir. Bkz. Çağaptay, Soner, Türkiye’de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik: Türk Kimdir?, (çev. Özgür Bircan), (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009,

<sup>121</sup> Nur, a.g.e., s. 913.

<sup>122</sup> Akgönül, Samim, Azınlık: Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar, (1. Baskı), bgst Yayınları, İstanbul, 2011, s. 27.

Diğer bir dikkat çeken husus, maddelerin hiçbirinde Rum, Ermeni ve Musevi ismi geçmemesine karşın, Türkiye’de uygulamada yalnızca bu üç toplumsal grubun azınlık olarak kabul edilmiş olmasıdır. Eğer Müslüman olmayanlar azınlık olarak kabul edilecekse, bunlar arasında Süryaniler, Keldaniler, Asur Hristiyanları, Ezidiler, Yehova Şahitleri, Protestanlar (Aleviler?) gibi grupların da Antlaşma’ya göre fiilî durumda azınlık kabul edilmesi gerekir fakat uygulama böyle değildir. Gündoğan’ın da işaret ettiği gibi, Müslüman olmayan bütün gruplar resmî azınlık statüsünde değildir<sup>123</sup>.

Azınlıkların *de jure* yurttaşlığı konusunda değinilmesi gereken son husus, her ne kadar yalnızca gayrimüslimlerin azınlık sayılmasında Osmanlı’dan kalma tarihsel/siyasal/ideolojik sebepler bulunsada, yeni cumhuriyet, Osmanlı mirasından farklı olarak azınlık gruplarına mensup yurttaşları cemaat (yerel/mahallî) bağlarından koparmak istemektedir (yukarıda bahsedildiği üzere bireyleri yerel bağlarından kopararak ulus-devlet ile arasında bulunan bütün bağları bertaraf etme girişimi, ‘ulus-devlete üyelik olarak yurttaşlık’ formülasyonunun vazgeçilmez yönüdür). Osmanlı döneminde topluluğun dinsel kompartımanlara ayrılması sonrası artan ulusçu talepler neticesinde topluluk içindeki etnik grupların bağımsızlıklarını elde etmelerinden “ders çıkartan” kurucu kadro, bireyi cemaatten “kurtaracak” yeni bir ulus inşası kurmak niyetindedir. Sonuçta Osmanlı’dan farklı olarak cumhuriyet, gayrimüslim azınlık bireyleri dinsel mensubiyetinden önce cumhuriyet yurttaşı olarak tanımlar<sup>124</sup>. Örneğin Madde 39’da geçen “gayrimüslim akalliyetlere mensup Türk tabaası” ifadesi, bu durumun bir yansıması olarak görülebilir.

Azınlık olarak yalnızca gayrimüslimlerin kabul edilmesinin ve bu uygulamanın hala değişmemiş olmasının günümüz çağdaş uygulamaları açısından ne kadar dar ve sınırlı bir yoruma denk geldiği de önemli olmakla beraber, Oran, sadece gayrimüslimlerin ve uygulamada ise Rum, Ermeni ve Musevilerin azınlık olarak kabul edilmesinin tarihsel, siyasal ve ideolojik sebepleri olduğunu belirtir. Oran’a göre tarihsel sebep, Osmanlı millet sisteminden kaynaklanmaktadır. Osmanlı toplumsal yapısı dinsel bir temele sahip

---

<sup>123</sup> Gündoğan, Cemil, “Resmî İdeoloji ve Kürtler”, *Resmî Tarih Tartışmaları-8*, (ed. Fikret Başkaya ve Sait Çetinoğlu), (2. Baskı), Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara, 2011, s. 42.

<sup>124</sup> Soner, Bayram Ali, “Azınlıklar ve Vatandaşlık: Türk Vatandaşlığının İki Yüzü”, *Küreselleşme, Avrupalılaşıma ve Türkiye’de Vatandaşlık*, (ed. Fuat Keyman ve Ahmet İçduygu), (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 367 ve s. 369.



olduğundan, gayrimüslimler millet-i mahkûme olarak görülmüş ve ikinci sınıf bir tebaa şeklinde algılanmıştır -ve cumhuriyet de bunu devam ettirmektedir. Siyasal sebep, Avrupa devletleri süreç içerisinde kendi içindeki azınlıklar meselesini çözerek bunu zamanla diğer devletlere karşı bir müdahale aracı olarak düşünmüş, neticede Osmanlı içindeki gayrimüslim ‘millet’leri de koruma altına almaya çalışmıştır. Dolayısıyla Avrupalı devletler, gayrimüslimleri, Osmanlı’nın iç işlerine karışmak için bir bahane olarak kullanmıştır. Bu yüzden de gayrimüslimler, Müslüman çoğunluk tarafından “tehlikeli/ayrılıkçı/ajan” olarak algılanagelmiştir. Son olarak ideolojik sebep de, yeni kurulan cumhuriyet, her an dağılabilecekmiş gibi travmatik bir psikolojiye sahip olmuş ve bu yüzden “öteki” olarak kabul edilen gayrimüslimler konusunda “Türk”ten başka *kültürel* kimliklere tahammül etmek istememiştir. Bu yüzden de ana kimlik Sünni Müslüman-Türk olarak kabul edilmiş ama gayrimüslimler asla “Türk” olamayacaklarmış gibi konumlandırılmıştır<sup>125</sup>. Hatırlanacağı üzere 1924 Anayasası Madde 88’e “vatandaşlık itibariyle” ifadesinin eklenmesi de bu sebeptir. Aktar “(...) bu madde ile Müslüman vatandaşlar vatandaşlık haklarını tam anlamıyla kullanırken, gayrimüslim vatandaşların ayrımcı politikalarla karşı karşıya kalmasının hukuki kılıfı hazırlanmış olmaktadır”<sup>126</sup> derken tam da bu noktaya işaret etmektedir.

Azınlıkların *de facto* yurttaşlık durumlarıyla ilgili daha derinlemesine bakılacak olursa, bu konuda “Türk kimliği”nin içeriğinin resmî bakış açısı tarafından nasıl doldurulmaya çalışıldığı, kısacası “makbul vatandaş kodları”nın neler olduğu son derece önemlidir. Yukarıda da analiz edilmeye çalışıldığı üzere “Türklük”, metinlerde kapsayıcı bir şekilde tanımlanmaya çalışılmış olsa da, pratikte Müslüman azınlıklar açısından fazlaca asimilasyonist, Müslüman olmayan azınlıklar açısından ise dışlayıcı yönüyle öne çıkmıştır. Ulus ve yurttaşlık inşasında ve toplumsal pratiğinde, bazılarının ‘içerinin’ üyeleri olduğu, diğer bir deyişle bunun bir tür ‘çerçeve çizme işi’ olduğu akılda tutulduğunda, bazılarının da ‘dışarının’ üyeleri olması sık rastlanan bir durumdur. Fakat bir grubun, kazanılmış hakkının yerine getirilmemesi, yani yurttaşlık haklarından eşit bir biçimde yararlandırılmaması başka bir boyuta işaret eder. Türkiye örneğinde de gayri Türk ve gayrimüslim azınlıkların yasal/anayasal boyutta sahip olduğu haklara

<sup>125</sup> Oran, Türkiye’de Azınlıklar, s. 48-49.

<sup>126</sup> Aktar, Ayhan, “Türkiye’de Gayrimüslimler: “Kağıt Üzerinde” Vatandaşlar!”, *Aydınlanma, Türkiye ve Vatandaşlık*, (ed. Fuat Keyman), (1. Baskı), Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 107.

uygulamada ulaşamamasında, “Türklüğün” çerçevesinin çizilmesi esnasında ‘içeridekilerin’ “etnik açıdan Türk, dilsel açıdan Türkçe konuşan ve dinsel açıdan Sünni Müslümanlık kimliğine sahip olanlar” şeklinde algılanması belirleyici faktör olmuştur. Bunu Göçek’in ifadesiyle biraz daha açmak gerekirse;

Türkiye Cumhuriyeti’nin kimliği (...) bu kimlikten dışlananlar üzerine odaklanır. (...) kimin Türk olduğuna gelince, Cumhuriyet’in ilk yıllarında benimsenen tanım Türk dilini konuşanlar ve Türk kültürünü paylaşanlar olarak kültür milliyetçiliği bağlamında oluşur. Bu tanım teorik olarak bütün Müslüman ve gayrimüslim azınlıkların Türk vatandaşlığına dahil edilmeleri ve Türk kimliğini benimsemeleri şansını arttırdığı halde, Osmanlı Devleti’nin temel kategorisi olan din bağlamında varolan tabakalaşma tekrar belirginleşip ön plana çıkar. Böylelikle Türk kimliği birleştirici bir unsur olmak yerine dışlayıcı bir unsur haline gelir ve (...) ilaveten Müslüman sünni alt kimlik toplum yapısında etkin olur.<sup>127</sup>

Azınlıkların Türkiye’deki fiilî yurttaşlık durumlarına ilişkin en yerinde değerlendirmelerden birini, Aktar, “Türkleştirme politikaları” adını verdiği uygulamalar aracılığıyla yapmıştır. Aktar’a göre Kemalist düşüncenin önemli sacayaklarından birini oluşturan milliyetçi akımın temelinde yatan “biz” ve “diğerleri” şeklindeki ayırımıda “biz”, Kemalistler tarafından “Türk etnik kimliğine dâhil olanlar” şeklinde tanımlanır. Yine Kemalistler, Anadolu’da yüzyıllardır yaşayan etnik grupların tamamının “aslında Türk olduklarını” iddia ederek “biz”in kapsamını genişletmeye çalışır. Bu olguyu Okutan şu şekilde açıklar:

(...) “Türk”, adıyla övünebileceği bir maziye sahip olmalıydı. “Tarih Tezi” ile “bilimsel” bir temele oturtulmaya çalışılan bu arayışın sonunda, Rumlar, Ermeniler ve Yahudilerin, diğer birçok topluluk gibi, uygar olmayı Türklerden öğrenmiş oldukları “ortaya çıktı”. Aynı topraklar dahilinde, aynı Anayasaya tâbi olarak “aynı yurttaşlık haklarından” yararlanıyorlardı, ama şanlı bir geçmişe sahip olan Türklerin üstün niteliklerine sahip değillerdi.<sup>128</sup>

Fakat öte yandan, etnik ve dinsel kimliğini bir şekilde koruyabilen ve bunu devam ettirmek isteyen azınlık gruplar ise, doğrudan “diğerleri” kategorisine dâhil edilir çünkü Aktar’a göre “Tek Parti yönetiminde, yapısal nedenlerden ötürü Türkleştirilemeyen her toplumsal gruba istisnasız “ayrımcı muamele” yapılmıştır”<sup>129</sup>. Lozan Konferansı’ndan

<sup>127</sup> Göçek, a.g.e., s. 66.

<sup>128</sup> Okutan, Çağatay, Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları, (2. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 97.

<sup>129</sup> Aktar, Ayhan, Varlık Vergisi ve ‘Türkleştirme’ Politikaları, (8. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s.102.

önce Meclis'te başlayan azınlık tartışmalarında, 3 Kasım 1922'de Afyon mebusu Mehmed Şükrü Bey'in, konuşması esnasında azınlıklar için “bu muzır insanlar”, “o hainler ki”, “bu memlekette artık kendilerine yer kalmamıştır”, “bunların [bu ülkede] yeri yoktur” şeklinde kullandığı ifadeler, bu grubun nasıl da öteki/iç düşman grubuna dâhil edilebildiğini göstermektedir<sup>130</sup>. Aynı olguyu Çetinoğlu da “Türkleştirilemeyenler ise *yurttaş* olarak kabul edilme[yen] içerideki yabancılardır”<sup>131</sup> şeklinde ifade eder (vurgu yazara ait). Aktar'ın “Türkleştirme”den kastı;

(...) sokakta konuşulan dilden okullarda öğretilecek tarihe; eğitimden sanayi hayatına; ticaretten devlet personel rejimine; özel hukuktan vatandaşların belli yörelerde iskân edilmelerine kadar toplumsal hayatın her boyutunda, Türk etnik [ve dinsel] kimliğinin her düzeyde ve tavizsiz bir biçimde egemenliğini ve ağırlığını koymasındadır.<sup>132</sup>

Türkiye'deki azınlıkların yurttaşlık durumunu Anayasa Mahkemesi kararları üzerinden inceleyen Bayır' da ‘Türk’ ve ‘vatandaş’ ifadelerinin birbirinin yerine kullanılışı bağlamında farklılıkların “Türkleştirme” karşısındaki konumunu şu şekilde ifade eder:

Türkiye'de “Türk” ve “vatandaş” kelimelerinin birbirlerinin yerine kullanılabilir olduğu ileri sürülmüştür. Buna göre “Türk olmak” vatandaş olma durumudur ve etnik bir grup olan “Türk” aidiyet anlamına gelmez. (...) devlet aslında “Türklük”ün nötr, herkesi kapsayan bir kategori olduğunu iddia etmektedir. Bu hukuki söylem devlete bir taraftan toplumdaki değişik grupların farklılıklarının korunmasına ilişkin taleplerini reddetme gerekçesi verirken, diğer taraftan devletin “Türkleştirme” çabalarını meşrulaştırır ve kamusal alanda sadece “Türk” etnisinin dilinin, tarihinin, kültürünün vb. siyasi ve hukuki [açıdan] korunmasına izin verir. Bu söyleme göre, “Türk” demek nötr hukuki bir kimlik olan “vatandaş” demek olduğuna göre Türk vatandaşı olan farklı gruplar ne farklılıklarının korunmasını istemeli, ne Türkleştirme politikalarından gücenmeli ne de sadece Türk dili, kültürünün korunmasından rahatsız olmalıdırlar.<sup>133</sup>

<sup>130</sup> Okutan, a.g.e., s. 70.

<sup>131</sup> Çetinoğlu, Sait, “Resmi İdeolojinin Seyir Defteri Resmi Tarih ve “Azınlıklar””, *Resmi Tarih Tartışmaları-8*, (ed. Fikret Başkaya ve Sait Çetinoğlu), (2. Baskı), Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı Özgür Üniversitesi Kitaplığı, Ankara, 2011, s. 389.

<sup>132</sup> Aktar, a.g.e., s. 101.

<sup>133</sup> Bayır, Derya, *Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik*, (çev. Ülkü Sağır), (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 233. Türklüğün yalnız kültürel bir referans şeklinde dar bir çerçevede değil, daha geniş bir anlamda belli türlerdeki görme, duyma, algılama, ilgilenme, duygulanma, tavır alma ya da görmeme, duymama, algılamama, ilgilenmeme, duygulanmama halleri ve biçimleri olarak değerlendiren bir anlatı için bkz. Ünlü, Barış, *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*, (6. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara, 2019. Çalışmanın özellikle ikinci bölümü olan “Müslümanlık Sözleşmesi”;

Çalışmasının milliyetçiliğin insan haklarına bakışını analiz ettiği kısmında Bora, milliyetçi hareketin milli devlet inşa etme sürecinde, insanları, haklarına sahip özgür yurttaşlar mertebesine taşımayı hedeflediğini ifade eder. Bu yüzden de milli devletlerin kuruluş süreci, milli kimliğin etnik/kültürel içeriğinin de belirlendiği süreçtir aynı zamanda. Bora'nın ifadeleriyle bu süreçte “etnik ve kültürel kimliğin inşâsı, kitlelerin “insan-ve-yurttaş yapılması” ile beraber gider; dolayısıyla “insan” tanımı da büyük ölçüde çizilen millî kimlik portresiyle örtüşür”<sup>134</sup>. Böylece “milli kimlik” ile “insan kimliği” arasındaki bağ, kopmaz bir hale gelir. Türkiye’ye bakıldığında ise, “milli kimlik eşittir Türk etno-dinsel kimliği” şeklinde yapılan formülasyon hatırlanacak olursa, “Türklük”ten çıkmak “insan”lıktan da çıkmak manasına gelir ve bu da yurttaşlık haklarının (fiilen) kaybedilmesine yol açar<sup>135</sup>. Milliyetçi bir çizgiye sahip *Ortaoğlu* gazetesinde çıkan bir yazıda dile getirilen şu ifade, Türk milliyetçiliğinin zihnindeki “azınlık algısını” vermesi bakımından son derece önemlidir. Bu alıntı, aşağıda işaret edileceği üzere Alevilerin neden kendilerini azınlık statüsünde görmek istemediklerinin de bir ön cevabı olarak okunabilir:

Kendisine KÜRT adını takarak, TÜRK milletini vuran, Türkiye’yi yangın yerine çeviren bu hainler yaptıklarının cezasını mutlaka çekmelidir. Ne mi yapılmalıdır? Her şeyden önce, Ermeni-Rum-Yahudi gibi bunlar da azınlık statüsüne alınmalı; seçme-seçilme, askerlik hakkı verilmemelidir.<sup>136</sup>

Buna göre Kürtler, Türk milletine ihanet ederek teröre bulaşmış, böylece Türklük yani insanlık dairesinden çıkmışlardır. Bu yüzden de azınlık sayılmalı ve hakları ellerinden alınmalıdır. Görüldüğü üzere Türkiye’de azınlık olmak, Batılı devletlerde olduğundan farklı olarak bir takım haklardan yararlanmaya değil, bir takım haklardan mahrum kalmaya sebebiyet veren bir pratiğe sahiptir<sup>137</sup>. Yine Bora'nın da dile getirdiği gibi “düşmanlaştırılıp dışlananların [azınlıkların] ‘insanlık-dışı’ sayılması, bunların insan haklarından mahrum bırakılmaları talebinin ötesinde yaşama vd. temel (ve “doğal”) haklarının ortadan kaldırılmasına çağrıdır”<sup>138</sup>.

---

Alevilerin durumunu açıklayabilmesi açısından dikkate değerdir. Konuyla ilgili ayrıca Birikim Dergisi'nin 369-370. sayısında yer alan yazılara bakılabilir.

<sup>134</sup> Bora, Tanıl, *Medeniyet Kaybı*, (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 67.

<sup>135</sup> Bora, a.g.e., s. 78.

<sup>136</sup> Gülensoy, Tuncer, “Vatana İhanetin Türk Milletine Maliyeti”, *Ortaoğlu*, 22.02.1994

<sup>137</sup> Konunun bu boyutuna dikkatimi çektiği için Mehmet Ertan’a teşekkür ederim.

<sup>138</sup> Bora, a.g.e., s. 73.

Müslüman-Türk azınlıkları Türkleştirme yani asimile etme, gayri Türk ve gayrimüslim azınlıkları ise dışlama/mübadele/etnik-dinsel temizlik çabaları, Türkiye’de azınlıkların fiilî durumlarını özetleyen politiklardır, denilebilir. Örneğin Tek Parti dönemine ideolojik-kurumsal bir altyapı oluşturmak için uğraşan *Kadro*’nun önde gelen yazarlarından Burhan Asaf Belge’nin şu ifadeleri, İkinci Dünya Savaşı öncesinde - gayrimüslim- azınlıklardan tam olarak ne beklendiğini göstermesi bakımından önemlidir:

Almanya’daki Yahudi aleyhtarlığı, umarız ki, bizimkilere bir ders olur. Türk kadar misafirperver olmak için, Türk kadar tarih içinde efendi millet olmuş olmak lazımdır. Fakat her misafirliğin sonu ya *evdekilere karışmak* yahut *misafirliği uzatmamak* değil midir? Bizim azlıklar, evdekilerine karışmasını şimdiye kadar hiç bilmediler. Fakat bundan sonrası için bunun samimi yollarını, biz göstermeden kendilerinin arayıp bulmaları şüphe yok ki hem onların hem bizim lehimize dir.<sup>139</sup> (vurgu bana ait)

Görüldüğü gibi azınlıklara “önerilen” iki yol vardır: evdekilere karışmak (asimilasyon) ya da misafirliği uzatmamak (göç).

Son olarak “din/Sünni Müslümanlık” ögesinin azınlıkların fiilî yurttaşlık durumlarıyla ilgili belirleyiciliğinden de bahsetmek gerekir. İlk Osmanlı millet sisteminin bıraktığı toplumsal miras, ardından bununla bağlantılı olarak milli mücadeleyi yürüten kadronun ‘içeridekileri’ “bircümle anasını İslam” olarak kodlaması, cumhuriyetin makbul yurttaş profilinin bileşenleri üzerinde son derece belirleyici olmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığının kurulması ve Hanefi-Sünni öğretiyi merkeze alan bir hizmet yürütmesi, eğitimde din kültürü derslerinin önce uygulamaya geçmesi ve daha sonra zorunlu hale getirilmesi gibi somut alanlarda da görüleceği üzere, ki bu alanlara aşağıda Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerinden bahsederken detaylıca tekrar dönülecektir, Türkiye Cumhuriyeti “Sünni-Müslüman Türk” yurttaşı merkeze alacak şekilde örgütlenmiştir.

Bu noktada azınlıklardan beklenen, bu etno-dinsel kimliğe asimile olmalarıdır. Daha detaylıca ifade edilecek olursa, Müslüman azınlıkların (Kürtler, Aleviler gibi) bu etno-dinsel üst kimliğe asimile olabilmeleri için uğraşmış, gayrimüslim azınlıklar ise makbul yurttaşın temeli Sünni Müslümanlık dinsel kimliği ile bağdaştırıldığı için ulusal kimliğe asimile dahi olamayacakları düşünülerek bu üst kimlikten neredeyse tamamen dışlanmışlardır. Bali, Türkiye’de asimilasyonist tavrın ardında, her ne kadar yüksek sesle

<sup>139</sup> Belge, Burhan Asaf, “Bizdeki Azlıklar”, *Kadro*, 1933/2 (16), s. 51-52.

ifade edil(e)mese de, gayrimüslimlerin “aslî unsur” olan Müslüman-Türk’e ait olamamaları düşüncesinin yattığını belirtir<sup>140</sup>. Yine Çetinoğlu da “(...) bu halklar [azınlıklar] en hafif deyimle ifade edersek asimilasyon betonu altına gömülerek üstlerine kalın Türk-Müslüman mermeri ile örülmektedir”<sup>141</sup> şeklindeki görüşüyle bu durumu desteklemektedir. Devletin gözünde makbul yurttaş kodunun bileşenlerini tartışırken Somel de “(...) Türkiye Cumhuriyeti devleti toplumun aslî unsurunu fiilen Sünnî Müslümanlar olarak görmüştür”<sup>142</sup> diyerek ulusal kimliğin temelini Sünnî Müslümanlığa dayandırmıştır. Aynı hususta Bayır da benzer bir çıkarımda bulunur:

Türk hukuk sisteminde sivil milliyetçilik iddiasının rolü incelendiğinde bunun iki tarafı keskin bir bıçak gibi olduğu görülür. Bu iddia bir taraftan hukuk sisteminin azınlıkların farklılıklarını korumadaki eksiklerini örtmede bir kalkan görevi görürken, diğer taraftan da azınlıkların korunmasına ilişkin her türlü talebe direnme konusunda bir gerekçe olarak kullanılmıştır. Dahası, Türkiye’de “millî” olanın ve kamusal alanın sınırlarının çoğunluğun dili, kültürü, tarihi, hassasiyetleri vb. üzerinden belirlenmesinde sakınca görmeyen ve onu kurucu unsur olarak gören bu sivil milliyetçilik anlayışı bu kamusal alanı azınlık gruplarının kimlik, kültür, dil vs. farklılıklarını yasaklamanın hukuki gerekçesi olarak ve omların bu “millî” olanın içinde zorla asimile edilmelerini meşrulaştırmak için kullanılmıştır.<sup>143</sup>

Cumhuriyetin ilk yıllarının vatandaşlığa kabul vakalarını inceleyen Çağaptay, Osmanlı millet sisteminin etkisiyle din destekli ama bununla beraber Kemalizm seküler ulusçu ideoloji bir olduğu için etnik temelli millet perspektifine yaslanıldığını belirtir<sup>144</sup>. Diğer bir deyişle cumhuriyet, etnik ve dinsel temelli millet tanımlarını eş zamanlı olarak devreye sokmuştur. Bu noktada vatandaşlığa kabullerde örneğin eski Osmanlı toprakları olan yerlerden Anadolu’ya göç eden “Müslümanlara” kolaylıkla yurttaşlık statüsü verilirken Türkçe konuşan, etnik kökenini “Türk” olarak belirten fakat İslam dinine mensup olmayan gruplara yurttaşlık verilmediğini saptamıştır. Bu yüzden de Çağaptay, İslam’ın Kemalistlerin zihninde Türk vatandaşlığına geçiş için bir *sine qua non* (olmazsa olmaz) olduğunu dile getirir<sup>145</sup>. Etnikliğin 1930’lu yıllardan itibaren yükselişe geçtiğini,

<sup>140</sup>Balı, Rifat, “Resmî İdeoloji ve Gayr-i Müslimler”, *Birikim*, 1998 (105-106), s. 171-172.

<sup>141</sup> Çetinoğlu, Sait, “Sunuş”, *Resmî Tarih Tartışmaları-8*, (ed. Fikret Başkaya ve Sait Çetinoğlu), (2. Baskı), Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara, 2011, s. 8.

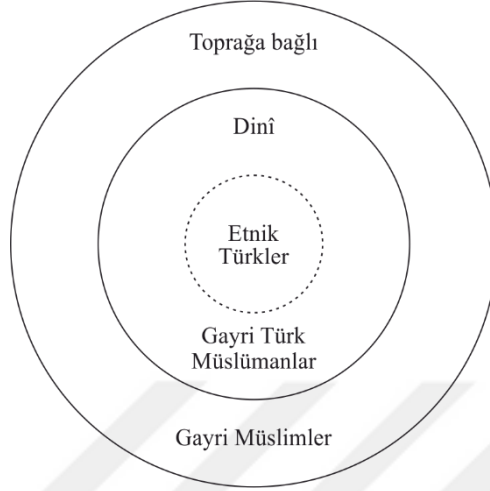
<sup>142</sup> Somel, Selçuk Akşin, “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türk Kimliği”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, (ed. Nuri Bilgin), (1. Baskı), Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997, s. 81.

<sup>143</sup> Bayır, a.g.e., s. 9.

<sup>144</sup> Çağaptay, a.g.e., s. 105.

<sup>145</sup> Çağaptay, a.g.e., s. 123-124.

dolayısıyla artık vatandaşlığa kabul edilenlerin önceden “Müslüman” ama artık bu yıllardan sonra “Türk” olarak adlandırıldığını belirten Çağaptay,<sup>146</sup> yaptığı incelemesinin neticesinde bir Türklük/vatandaşlık derecelendirmesine ulaşır.



Tablo 3: Türklüğün Derecelendirilmesi

Özellikle geç dönem (1930’lu yıllar) uygulamaları açısından şekilde görülen derecelendirmeye giden Çağaptay, bir şekilde birbiriyle harmanlanan ve çok keskin çizgilerle birbirinden ayıramayacak üç Türklük derecesi çerçeveler. Buna göre birinci derece, Türklüğün toprağa bağlı tanımıdır ve 1924 Anayasası ile sınırları çizilmiştir. Bu tanım, ülkede yaşayan herkesi Türk olarak tanımlar. Birinciye göre daha az kapsayıcı olan ikinci derece ise dine bağlıdır. Millet sistemi mirasının Kemalistlerin İslam’ı Türklüğe giden bir yol olarak görmesine yol açtığını belirten Çağaptay, kurucu kadroya göre bütün Müslümanların potansiyel olarak Türk olduklarını belirtir. Fakat buradaki çelişki gayrimüslimlerin durumunda ortaya çıkmaktadır çünkü bu ikinci derece olan tanım kabul edildiği takdirde, toprağa bağlı birinci derece tanım geçersiz olur ve gayrimüslimler otomatik olarak ulusun dışına itilmiş olur. İkinci çelişki ise, neredeyse bütün Türkler Müslüman oldukları halde, bütün Müslümanların Türk olmayışıdır. Üçüncü derece de en merkezde bulunan ve en dar tanım ise etnik tanımdır. Çağaptay’a göre etnik tanım, yalnızca Ankara’nın gündelik uygulamalarında görülür ve etnik açıdan Türk olanların Türk vatandaşı olarak kabul edilmesi sonucunu doğurur. Yine Ankara’nın

<sup>146</sup> Çağaptay, a.g.e., s. 125.

uygulamalarında da etnik açıdan Türk olanlar, Müslüman olanlar ve gayrimüslimler diye ikiye ayrılır; birinciler ikincilere tercih edilir<sup>147</sup>.

Özetle, Türkiye'nin ulus-inşa sürecinde yurttaşlık statüsü, bireyi toplumsal kimliğiyle beraber değil, toplumsal kimliğine kör bir şekilde görmektedir. Diğer bir deyişle birey farklılıklarından soyutlanmakta, yurttaş olarak kabul edilirken de kültürel kimliği görmezden gelinmekte ve "makbul vatandaş" o dönemde hangi kodlarla tanımlanıyorsa, kimliğinin öznel yanını bu kodlar lehine geri plana atması beklenmektedir. Bu kodlar Tek Parti döneminde de AK Parti döneminde de önemli ölçüde aynıyken zaman zaman nüans farklılıkları olabilmektedir. 2002 sonrasında yine Sünni Türklük makbul vatandaşlığın olmazsa olmazlarıdır ancak bunun yanında bu Sünni Türk'ün laik değil daha dindar olması beklenmektedir. Neticede yurttaş olabilmesi için bireyden beklenen her dönemde sabittir: Öznel kültürel kimliğini geride bırakmak. 2002 yılından sonra gelen on yıl boyunca bu katı tutumda bir yumuşama meydana geldiğinin hakkı teslim edilmekle birlikte, bu yumuşamanın da konjoktürel olduğu kısa sürede anlaşılmıştır. Her ne kadar bu durum yalnız Türkiye'ye has olmasa, ulus-inşa aşamalarıyla iç içe geçen bir süreç olsa da, Türkiye'de azınlık ile çoğunluk kültürlerine mensup yurttaşlar arasında eşitliği sağlamak adına atılması gereken adımlar yerli yerinde durmaktadır. Bu çalışmanın bakış açısından, atılacak bu adımlarda anayasal yurttaşlık, kapsayıcı bir doktrinden ziyade Müller'in tabiriyle bir 'aparât' olarak, rehber niteliği haiz bir soyutlama olarak kabul edilmektedir. İlerleyen bölümde de anayasal yurttaşlık kavramının içeriği, hangi boyutlarıyla eşit yurttaşlık için bir öneri olarak görülebileceği ve Türkiye'deki siyasal ve akademik tartışmalarda ele alınış şekilleri irdelenecektir. Dördüncü bölümde Alevilerin eşit yurttaşlık talepleri ve bu taleplerin kalkış noktasını oluşturan referans çerçeveleri anlatıldıktan sonra, Sonuç bölümünde anayasal yurttaşlık açısından bir değerlendirme yapılacaktır.

---

<sup>147</sup> Çağaptay, a.g.e., s. 253-254.



## 2.EŞİT YURTTAŞLIK İÇİN BİR ÖNERİ: ANAYASAL YURTTAŞLIK

Anayasal yurttaşlık kavramının tartışılmaya başlandığı coğrafi ortam, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Almanya'sıdır. Başlangıçta bazı Alman entelektüellerin, ülkelerinde yaşanan yıkımın bir daha yaşanmaması için formüle etme girişiminde bulunduğu anayasal yurttaşlık, zamanla Almanya sınırlarını aşmış, 1980'li yılların sonlarında birleşik bir Avrupa için de önerilmiştir. Daha sonra ise düşünsel çeşitliliği haiz heterojen toplumların yurttaşlık ekseninde eşit ve barış içinde, bir arada yaşaması için Jan-Werner Müller, Craig Calhoun gibi düşünürlerin çalışmalarıyla daha da geliştirilmiştir.

Önce büyük bir facianın yaşandığı Almanya'da doğan, ardından 1990'lı yıllarda Avrupa Birliği (AB) için önerilen anayasal yurttaşlık, yıkıcı bir felaket getiren 'milliyetçilik' ile her zaman bekleneni karşılayamayan 'evrensel değerler' arasında, kısaca bağlamsalcı düşünce ile evrenselci düşünce arasında bir denge kurmaya çalışmıştır. Her toplumun farklı dengeler üzerinde hareket ettiğini ve bu yüzden kendine özgü bir bağlamı bulunduğunun farkındadır fakat her görüşün ayrı bir değer olarak kabul edildiği günümüzde ancak evrensel değerlerin garanti altına alınmasıyla bir arada yaşanabileceğini dile getirir. Bu çalışmada incelenecek olan, yurttaşlığın çoğunluğun kültürel değerlerine dayalı ve dışlayıcı bir biçimde inşa edildiği durumlarda anayasal yurttaşlığın öne sürdüğü argümanların azınlıkların eşit yurttaşlık taleplerini açıklamada ne ölçüde başarılı olduğudur. Bu inceleme için, "öz Türklükleri" vurgulanarak ulus dairesi içine alınan fakat makbul addedilen inanca mensup olmadıkları için de bu kurgudan dışlanan<sup>148</sup> Alevilerin görüşlerine başvurulmuştur.

Anayasal yurttaşlık, 'farklı etnik ve dinsel gruplara bölünmüş olan toplumlarda, yurttaşlık dayanışması nasıl güçlendirilebilir?' sorusuna bir yanıt çabası ortaya çıkmıştır. Daha açık bir deyişle "faşizmin şiddete ve kana bulanmış olan tecrübesini yaşamış bir toplumda ulus fikrinin yeni kurulan (ve dışlama içermeyen) liberal siyasi düzenle nasıl ilişkilendirilebileceği"<sup>149</sup> sorusu, önce Almanya'da, ardından ise Avrupa'da anayasal yurttaşlık fikrine giden yolu açmıştır. 1960'lı yılların sonlarına gelindiğinde, hâlâ, yıkıcı

---

<sup>148</sup> Bkz. Ateş,a.g.e.

<sup>149</sup> Karabulut, Tolga, "Yurttaşlığın Krizini Yeniden Düşünmek: Liberal Milliyetçilik ve Anayasal Yurtseverlik Kuramları", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 2014/69, (4), s. 882.

Alman milliyetçiliğine alternatif olabilecek, Almanya'yı bir arada tutabilecek, insanlara siyasal bir aidiyet hissi verebilecek bir kavramın olup olmadığına ilişkin tartışmalar hararetli bir şekilde devam etmektedir<sup>150</sup>. Filozof Karl Jaspers ve hukukçu Rudolf Smend'in çalışmalarını<sup>151</sup> inceleyen siyaset bilimci Dolf Sternberger, 1970'li yılların başlarında “*verfassungspatriotismus*”, Türkçesiyle “anayasal yurtseverlik” kavramını kullanan ilk kişi olmuştur. Anayasal bir devlet içinde yurtsever bir halet-i ruhiyeyi savunan<sup>152</sup> Sternberger'in görüşlerini Kaya ve Tarhanlı şu şekilde özetler:

Dolf Sternberger, Yahudi Soykırımı deneyiminin yaşandığı Almanya'da etnik bir içeriğe sahip olan *milliyet* kavramının kullanımının Nazi geçmişine ilişkin çağrışımlar yaptığı gerekçesiyle mümkün olmadığını bildiğinden, Federal Almanya'da ulusal sadakatin ve ulusal bütünlüğün ancak ve ancak Alman Temel Yasasında (Anayasa) bulunan değerlere ve kurallara mutlak sadakatle mümkün olabileceğinin altını çizmiştir.<sup>153</sup> (vurgu yazarlara ait)

Görüldüğü gibi Sternberger, düşünsel çeşitliliğin ancak özgür bir kamusal iletişim<sup>154</sup> ile belirlenecek ve ifadesini *anayasada* bulacak olan temel değerlerin bir çeşit “sivil bir din” gibi uygulanmasıyla sağlanabileceğini düşünmüştür. “Millet” ifadesinin birlik ve beraberliği sağlamasının mümkün olmadığını düşünen Sternberger, argümanının geçerliliğini arttırmak adına Aristoteles'ten Hannah Arendt'e yurtseverliğin anlamını incelemiş, 18. yüzyıla gelinceye kadar, ki çalışma boyunca sık sık tekrar edilecek kısım da burasıdır, yurtseverliğin *herhangi bir ulusal aidiyet ile bağlantılı olmadığını* öne sürmüştür. Diğer bir deyişle yurtseverlik ile ulus/millet, aslında 18. yüzyıla kadar birbiriyle çakışmamaktadır, ki bu Habermas'ta daha detaylı görülecektir. Kısaca

<sup>150</sup> Göztepe, Ece, “Yurttaşlığın Kamusal ve Ulusüstü Boyutu: Avrupa Yurttaşlığı ve “Göçmen Forumu” Örnekleri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2003/52 (4), s. 230.

<sup>151</sup> Bkz. Jaspers, Karl, Suçluluk Sorunu: Almanya'nın Siyasal Sorumluluğu Üzerine, (çev. A. Emre Zeybekoğlu), (1. Baskı), İthaki Yayınları, İstanbul, 2015.

<sup>152</sup> Sternberger, Dolf, “Verfassungspatriotismus”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1979'dan aktaran Müller, Jan-Werner, Anayasal Yurtseverlik, (çev. A. Emre Zeybekoğlu), (1. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara 2012, s. 30.

<sup>153</sup> Kaya, Ayhan ve Tarhanlı, Turgut, “Türkiye’de Azınlıklar ve Anayasal Yurttaşlık”, *Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, (ed. Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı), (1. Baskı), TESEV Yayınları, İstanbul, 2005, s. 21-22.

<sup>154</sup> Bkz. Habermas, Jürgen, İletişimsel Eylem Kuramı, (çev. Mustafa Tüzel), (1. Baskı), Alfa Yayıncılık, İstanbul, 2019. Habermas'ın kuramıyla ilgili toparlayıcı bazı yazılar için bkz. Özbek, Murat, (der.) Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?, (çev. Murat Özbek), (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009; Giddens, Anthony, “Jürgen Habermas”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, (der. Quentin Skinner), (3. Baskı), (çev. Ahmet Demirhan), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 157-178; Baert, Patrick, “Jürgen Habermas”, *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler*, (de. Bryan S. Turner ve Anthony Elliott), (1. Baskı), (çev. Barış Özkul), İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 127-139.

yurtsever olmak için mutlaka bir ‘millet’e tâbi olmak gerekmez. Bu yüzden de yurttaşlık ile kültürel aidiyet arasındaki çakışmanın kavramsal değil tarihsel olduğunu belirtmiştir.

Anayasal yurttaşlık Jürgen Habermas’ın katkılarına gelmeden önce farklı düşünürlerin kaleminden geçmiş ve hatırı sayılır bir olgunluğa ulaşmıştır. Kara’nın da yerinde ifadesiyle;

Jaspers’in demokratik bir siyasal kimliğin, özgür kamusal iletişim kanallarının işletilmesi yoluyla yaşam bulacak bir geçmişi hatırlama ve kolektif sorumluluğun gereği olarak onunla yüzleşme temelinde inşa edilmesi gerektiğine dair vurguları, Smend’in demokratik entegrasyon bakımından demokratik sembollerin, münhasıran da anayasanın ve *anayasada ifadesini bulan değerlerin* taşıdığı öneme yaptığı vurgu ve nihayet, Sternberger’in, ilke olarak ve de en azından söylem düzeyinde, *siyasal bağlılığı ulus dairesi dışına taşıma* yönelimi ve açıkça anayasal yurtseverlik kavramsallaştırmasına gitmesi gibi öğeler, Habermas’ın anayasal yurtseverlik modelinin omurgasını oluşturacaktır.<sup>155</sup> (vurgu bana ait)

Habermas, anayasal yurttaşlığa ilişkin görüşlerini ilk kez 1986’da, “tarihçiler tartışması” olarak adlandırılan tartışmalar sırasında dile getirmiştir. Habermas’ın anayasal yurttaşlığa ilişkin görüşlerinin netleşmesi açısından, tarihçiler tartışmasına giden sürece ve tartışmaların hangi çerçevede yapıldığına kısaca bakmak gerekmektedir. 1983-1984 yıllarında Batı Almanya topraklarına *Pershing* isimli nükleer füzelerin yerleştirilmek istenmesi, ülkede bazı muhalefet hareketlerine neden oldu. Bu muhalefet hareketi içinde yer alanlar, kısaca, Batı Almanya’nın uluslararası arenada başat bir rol oynamasını istememekteydi. Bu dönemde Helmut Kohl gibi Hıristiyan Demokrat yöneticiler, milliyetçi temalara başvurdular. Bunun sonucunda ise zorunlu olarak, Nazi geçmişiyle karşı karşıya kaldılar. Aynı anda hem muhalefeti bastırmak isteyen hem Nazi propagandası yapmaktan kaçınmaya çalışan ama aynı zamanda milliyetçi temaları da sık sık dile getiren Şansölye Helmut Kohl ve etrafındakilerin açıklamaları, konunun arka planının bir anda değişerek “tarihçiler tartışması”nın ortaya çıkmasına neden oldu<sup>156</sup>.

Tartışmalarda ortaya iki farklı grup çıktı. Tarihçi Ernst Nolte’nin şahsında somutlaşan sağ grup, Nazizm’i, tarihsel temelleri olmayan, gelenek veya kültür ile herhangi bir bağlantısı olmayan bir “bozuk ve çarpık dönem” olarak adlandırmaktaydı.

<sup>155</sup> Kara, Uğur, Kültürel Kimlik, Anayasal Vatandaşlık, Özyönetim, (1. Baskı), Karahan Kitabevi, Adana, 2013, s. 182.

<sup>156</sup> Üstel, Füsün, Yurttaşlık ve Demokrasi, (1. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara, 1999, s. 150.

Felsefeci Jürgen Habermas'ın şahsında somutlaşan sol grup ise, Nazizm'in bizzat Alman tarihinden/kültüründen kaynaklanan nedenleri olduğunu ve tartışılması gereken bunlar olduğunu savunuyordu. Ernst Nolte, yazılarında Nazizm'i, Bolşevizm ve Stalinizm'e karşı bir tür "savunma refleksi" bağlamında açıklamaya çalışarak,<sup>157</sup> bu dönemi, Alman tarihi içindeki bir "çarpıklık" olarak değerlendirdi. Bu yüzden de Nazi dönemine şeytanî damgalar vurmaktan vazgeçilmeliydi. Habermas ise ortaya çıkan Nazi felaketinin Alman tarihi için basit bir felaket ya da "çılgınlık anı" ile açıklanamayacağını, bunun, Alman antidemokratik tarihselliğinin bir sonucu olduğunu savundu. Bu yüzden de Alman ulusal kimliği, O'na göre sorunsuz bir alana tekabül etmiyordu. Nihai çözüm olarak ise tek özdeşleşme biçiminin, her türlü kültürel tekelciliği dışlayan, demokratik kurumlarla güvence altına alınmış anayasal yurttaşlık olabileceğini belirtti<sup>158</sup>. Düşünürü göre İkinci Dünya Savaşı sonrasında Federal (Batı) Almanya Cumhuriyeti'nin en büyük entelektüel başarısı, kendisini Batılı siyasal kültüre, Batılı ilke ve değerlere açması olmuştur. O'na göre Almanya'yı Batı'dan soyutlamayacak tek yurtseverlik modeli, anayasal bir yurttaşlık temelinde örgütlenmiş olmalıdır<sup>159</sup>. Finlayson'ın ifadesiyle "Habermas Almanya'nın gurur duyacağı bir geçmiş üretme taktiğinin boşuna ve gerici olduğunu ileri sürdü. [O'na göre] vatanseverliğin tek biçimi politik ve ahlaki olarak uygun anayasal devletin evrensel ilkelerine bağlanmış vatanseverliktir"<sup>160</sup>.

Bilindiği üzere 1990'lı yılların ikinci yarısı, Avrupa'nın birleşik bir ülkeye doğru ilerlediği ve bu ekseninde yapılan tartışmaların hızlandığı yıllar olmuştur. Tarihçiler tartışmasının akabinde Habermas anayasal yurttaşlığı bu kez "ortak bir iktisadi pazar" olarak değil "politik bir proje" olarak tasavvur ettiği Avrupa için önermiş ve kavrama popülerliğini de bu dönemde kazandırmıştır. O'na göre Avrupa, ortak bir para birimi gibi iktisadi öğelerle birbirine bağlı kaldığı sürece yurttaşlar arasındaki varlığını sürdüremeyecektir<sup>161</sup>.

[Avrupa Birliği bünyesinde] şimdiye kadar sadece milli sınırlar içinde ihdas edilmiş olan vatandaşlar arası dayanışmanın bütün birlik vatandaşlarına teşmil edilmesi gerekmektedir. İşte

<sup>157</sup> Specter, Matthew, Habermas: Entelektüel Bir Biyografi, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s.190.

<sup>158</sup> Habermas, Jürgen, Eine Art Schadensabwicklung: Kleine Politische Schriften VI, Suhrkamp Presse, Frankfurt am Main, 1987, s. 133'ten akt. Specter, a.g.e., s. 194.

<sup>159</sup> Kara, a.g.e., s. 182-183.

<sup>160</sup> Finlayson, James Gordon, Habermas, (çev. Talat Kılıç), (1. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara, 2007, s. 181.

<sup>161</sup> Habermas, Jürgen, "Why Europe Needs A Constitution?", *New Left Review*, 2011 (11), s. 5.

ancak o zaman vatandaşlardan kendi ferdi [ama aynı zamanda milli nitelikli] hayat tasarımlarını gerçekleştirmeye çalışırken diğerleriyle aynı şartlara katlanmaları istenebilir (...).<sup>162</sup>

Düşünür, anayasal yurttaşlık kavramını ilk kez 1992 yılında *Praxis International*'da, AB ideali çerçevesinde yurttaşlık konusunu değerlendirdiği "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe" başlıklı makalesinde kullanmıştır<sup>163</sup>. Habermas, o dönemde Avrupa'da *yurttaşlık ile ulus arasındaki bağın* iyice kesildiğinin göstergesi niteliğinde birkaç gelişmeye dikkat çekmiştir: Doğu ve Batı Almanya'nın birleşmesi, farklı Avrupa ülkelerinin AB çatısı altında bir araya gelmesi, Doğu Avrupa'da etnik çatışma sonrası kurulan yeni devletlerin bile AB çatısında yer almak istemesi gibi gelişmeler,<sup>164</sup> Habermas'a göre post-milliyetçi bir niteliğe sahiptir ve bu açıdan da dikkate değerdir. Kaya ve Tarhanlı'ya göre Habermas, kültürcü ve cemaatçi yaklaşımların AB'yi milliyetçi bir çizgiye götüreceği tespitinde bulunmuştur:

(...) farklılıklara saygı duyulan ve yurttaşların Avrupası olacak bir AB kurgusunu cumhuriyetçi bir anlayışla betimlemeye çalışmıştır. (...) Habermas'ın burada vurgu yaptığı asıl önemli nokta ise, kültürel/dinsel/geçmişe dönük bir Avrupa yerine politik/rasyonel/geleceği kuran bir Avrupa projesidir. (...) Ayrıca, Habermas'ın siyasal değerlere verdiği önemin altında yatan temel varsayım ise, farklı geleneklerden, dinlerden, kültürlerden ve ulus-devletlerden gelen insanların ve halkların Avrupa Birliği bünyesinde, (...) siyasal ve rasyonel ittifaklar kurabilecekleri varsayımıdır.<sup>165</sup>

Diğer bir deyişle, bir Alman yurttaşının ya da bir İtalyan yurttaşının bu projede kendi uluslarına olan aidiyetleri ve mensubiyetleri devam edecektir fakat aynı zamanda AB'nin de anayasal açıdan yurttaşı olacaklardır. Anayasal yurttaşlık, AB'nin yurttaşı olan kişilerin sahip olduğu kültürel/milli kimliklere herhangi bir hanel getirmeyecektir. Burada Habermas, siyasal değerleri kültürel değerlere göre daha makbul addetmektedir<sup>166</sup>.

Yine Timur da Habermas'ın anayasal yurttaşlığı formüle ederken Alman tarihselliğine olan eleştirilerden ve tarihçiler kavgasından hareket ettiğini fakat nihai

---

<sup>162</sup> Habermas, Jürgen, *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Geleceği*, (çev. Medeni Beyaztaş), (2. Baskı), Yarın Yayınları, İstanbul, 2018, s. 42.

<sup>163</sup> Üstel, a.g.e., s. 149.

<sup>164</sup> Esendemir, Şerif, *Türkiye'de ve Dünyada Vatandaşlık: Eski Sorular Yeni Arayışlar*, (1. Baskı), Birleşik Yayınevi, Ankara, 2008, s. 98.

<sup>165</sup> Kaya ve Tarhanlı, a.g.e., s. 22.

<sup>166</sup> Coşkun, Vahap, "Anayasal Vatandaşlık", *Radikal*, 02.09.2007

olarak, yeni bir üst kimliğin temeli olacak şekilde evrensel değerlere yaslanan bir Avrupa Birliği'ne işaret etmek için de kullandığını belirtmektedir. Habermas'ı "toplumsal uzlaşımın ve ahengin düşünürü"<sup>167</sup> olarak tasvir eden Timur'a göre düşünür, bu evrensel değerlerin neler olduğu ve nasıl belirleneceği sorununu, Alman tarihi üzerine tarihçiler kavgası esnasında yaptığı çözümlerle aşmıştır. Bu bağlamda Habermas, "ahlaki olarak evrensellik nedir?" sorusuna verdiği yanıtta şu maddeleri sıralamıştır: "a) yaşam tarzımızı başka yaşam tarzlarının meşru taleplerini dikkate alarak göreselleştirmek; b) başkalarına ve "öteki"lere, onların kendilerine özgü taraflarını ve anlaşılmazlıklarını yadsımadan, kendi haklarımızı aynen tanımak; c) kimsenin kendi kimliğini evrenselleştirme ve ondan sapanı dışlama gibi bir iddiada bulunmaması ve hoşgörü alanlarının bugünkünden sonsuz derecede daha geniş tutulması"<sup>168</sup>. Görüldüğü üzere burada Habermas, anayasal yurttaşlığın yalnızca anayasada ve/veya yasal mevzuatta yapılacak bir takım değişikliklerle sınırlı tutulamayacağını da ipuçlarını vermektedir. Anayasal bir yurttaşlığın toplumsal zeminini de sunan Habermas'ın bu düşüncelerinden hareket ederek, kamusal alanda kimliğiyle birlikte var olmak isteyen azınlıklar için işlevsel bir rol oynayacağı söylenebilir.

### **2.1. Anayasal Yurttaşlığın Öne Sürdüğü Temel Argümanlar**

Bir kavramla ilgili açıklamalarda akla gelen ilk yöntemlerden biri, kavramın tanımını yapmaktır. Fakat bu yoldan açıklamaya girişmek, aynı zamanda elverişsiz bir yöntem de dönüşebilir çünkü tanımlama demek, aynı zamanda baştan bir çerçeve sunmak ve hareket alanını daraltmak demektir. Bu yüzden bir kavram olarak anayasal yurttaşlığın tanımını yapmak yerine öne sürdüğü argümanları, boyutlarını ve özelde de çalışmanın konusu olan azınlıkların eşit yurttaşlık taleplerini açıklayabilme konusundaki kapasitesini tartışmak, daha yerinde olacaktır.

Anayasal yurttaşlığın savunduklarını temellendirmek için Habermas, işe ulus, ulus-devlet, milliyetçilik, cumhuriyetçilik gibi kavramlar etrafında yaptığı tarihsel analizlerle başlar. Anayasal yurttaşlığın öne sürdüğü ilkelerin azınlıklar ve eşitlik

---

<sup>167</sup> Timur, Taner, Habermas'ı Okumak, (1. Baskı), Yordam Kitap, İstanbul, 2008, s. 148.

<sup>168</sup> Timur, a.g.e., s. 249.

bakımından ortaya konabilmesi için önce Habermas'ın bu gibi bazı kavramlara yönelik görüşlerini özetlemek gereklidir.

Habermasçı anayasal yurttaşlıktaki en anahtar kabullerden biri, -Sternberger'den de hatırlanacağı üzere- “devlet”in ve “ulus”un ancak 18. yüzyılın sonlarındaki gelişmelerle beraber kaynaşmaları ve “ulus-devlet” formunun bunun neticesinde ortaya çıkışıdır. Ulusun ifade biçimi olarak ortaya çıkan ulus-devlet eş zamanlı olarak ulusu meşruiyetin kaynağı olarak da pekiştirmiş ve böylece aynı olgunun çift yönlü olarak birbirini beslemesiyle homojen bir toplum inşa edilmek istenmiştir. Habermas'a göre bu gelişmelerin öncesinde “ulus”tan anlaşılması gereken “soylu-ulus” ifadesidir. “Soylu-ulus” “halkçı-ulus”a dönüştüğü ölçüde, devlet ve ulus da kaynaşmaya başlamış ve bugün bilinen anlamıyla ulus-devlet formu ortaya çıkmıştır:

Alman İmparatorluğu'nun feodal birliklerinden mahallî devletler ortaya çıkmıştı. Bunlar, vergilere ve askerî desteğe bağlı olan kralın soylulara, kilise ve şehirlere ayrıcalıklar tanı[dığı] (...) sözleşmelere dayanıyordu. “Parlamentolarda” ya da “eyalet meclislerinde” bir araya gelen bu sınıflar, saray karşısında “ülke”yi, yani “ulus”u temsil ediyorlardı. Soylu sınıf ulus olarak, yönetilenlerin tamamı olan halkın halen yoksun bırakıldığı siyasî var oluşun keyfini çıkarıyordu. 18. yüzyılın sonundan bu yana “soylu-ulusun” “halkçı-ulusa” dönüşümü (...) halkın geniş kesiminde yankısını bulup kitleler halinde siyasî seferberliklere yol açmıştır.<sup>169</sup>

Düşünün 18. yüzyılın sonundaki gelişmeden kastı, egemenliğin kaynağı olarak ulusun ortaya çıkışı ile Fransız Devrimi ve sonrasındaki gelişmelerdir. Bilindiği üzere, Immanuel Kant ve Jean-Jacques Rousseau'dan beri, modern devletin meşruiyetine dayanak oluşturmaya başlayan bir “halk egemenliği” ifadesi bulunmaktaydı. İşte Fransız Devrimi ile birlikte egemenlik, somut olarak halka devredilmiştir. Fakat Fransız Devrimi'nin daha büyük etkisi, egemenliği devralan ve meşruluğun başka bir temelden alınamayacağı halktan da, bir ulus yaratmasıdır. Halk, siyasal iradenin yegâne meşruluk kaynağı olarak belirince, bu kez ortaya “halkın kimlerden oluşacağı” problemi çıkmış; bu problemi ortadan kaldıran ise “ulus” olmuştur. Coşkun'un ifadesiyle;

(...) ulus, hem halk egemenliğini somutluk düzlemine çekti hem de genel irade adına hareket eden devlete, her an totaliter bir hüviyete bürünebilecek olan bir güç kazandırdı. (...) Devlet; imtiyazları ulus adına ortadan kaldırdı, bölgesel kültürleri ortak ulusal kültür adına yıktı, farklı kimlikleri

<sup>169</sup> Habermas, Jürgen, “Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak, (çev. İlknur Aka), (9. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 18-19.

ulusu oluşturan yurttaşların eşitliği adına kınadı. Bu nedenle ulus, yurttaş haklarıyla birlikte devletin egemenliğini de getirdi.<sup>170</sup>

Habermas da meşruluk ve siyasal seferberlik adına ulus inşasının, ulus-devlet için son derece elzem olduğunu belirtir. Habermas’a göre halk egemenliği, insan hakları gibi ifadeler, yurttaşları harekete geçirebilme kapasiteleri açısından sınırlıdır; ulus bu sınırların ötesine geçer:

(...) siyasî seferberlik için, kalplerde ve gönüllerde inanç oluşturan, halk egemenliği ve insan haklarından daha güçlü bir düşünceye gerek duyulmuştu. İşte bu boşluğu, ulus düşüncesi doldurur. Devlet[in], toprakları üzerinde yaşayanlara, hukuksal ve siyasal yollarla yeni bir bilinç, yani birbirine ait olma bilincini 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 siyasal kamunun vatandaşlarına *-birbirlerine karşı* sorumluluk duyabilen üyelere dönüştürür.<sup>171</sup> (vurgu yazara ait)

Ulus ve devletin bu şekilde kaynaşması ve ulustan aldığı meşruluğa dayanan yeni idare biçimi, aynı topraklar üzerinde yaşayan herkesi de “yurttaş” olarak kabul etmiştir. Habermas’ın “devlet yurttaşlığı” olarak adlandırdığı bu durum neticesinde, yurttaşın ikili bir anlamı doğmuştur: Yeni düzende yurttaş, hem herkesi yerel bağlarından/unvanlarından koparan ve eşitleyen yurttaş haklarına sahiptir hem de *kültürel açıdan tanımlanmış bir topluma ait olma* statüsüne erişmiştir<sup>172</sup>; ulus-devlet-yurttaş üçlüsü ancak bu yüzyıldaki gelişmelerden sonra kaynaşmaya ve bir arada düşünülmeğe başlanmıştır. Bu durumu Heater, aşağıdaki sözlerle ifade eder;

On sekizinci yüzyıl öncesinde, kuşkusuz, yurttaş olmak ve ulus olmak arasında hiçbir bağ kurulamazdı, çünkü ikisi de farklı sosyopolitik varlıklarla ilintiliydi. (...) Ortaçağda yurttaşlar, ülkelere veya etnik olarak ayırt edilebilecek bölgelere değil yerel yönetimlere bağlıydı. (...) On sekizinci yüzyıla kadar “ulus” sözcüğünün bugünkünden farklı çağrışımları vardı. Daha sonra “ülke” veya “yurt” ve orada yaşayan halk ile eş anlamlı olmaya başladı. Dolayısıyla da nasıl ki “yurttaş” sözcüğü, yerel yönetim bağlamından çıkıp devletle bağlantılandırılır olduysa “ulus” sözcüğü de aynı şekilde devletle ilişkilendirildi.<sup>173</sup>

<sup>170</sup> Coşkun, Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu, s. 295.

<sup>171</sup> Habermas, a.g.e., s. 21.

<sup>172</sup> Habermas, a.g.e., s.21.

<sup>173</sup> Heater, a.g.e., s. 134.



Aynı olguyu Fransa özelinde inceleyen Brubaker da, ‘ulus’un ortaya çıkışından önceki dönemde kişinin sahip olduğu hakların, ‘ait olduğu toplumsal kategori’ tarafından belirlendiğini belirtir ve şöyle der:

Bir kimsenin hak ve yükümlülüklerini belirlemesi açısından öncelikle önemli olan şey, kişinin Fransız ya da yabancı olması değildi fakat bir *seigneurie*’ye [lordluk] “ait” olması ya da *pays d’état*’da [tabakaya ait toprak] oturması ya da bir *ville franche*’ta [özgür kent] burjuva olması; yahut soylu veya din adamı olması; yahut Protestan veya Yahudi olması; yahut bir loncanın, üniversitenin, dini kurumun ya da *parlement*’in üyesi olması önemliydi.<sup>174</sup> (vurgu yazara ait)

Ulusun işlevi bu şekilde belirtildikten sonra bir sonraki adımda önemli olan nokta, ulus-devletin 18. yüzyılın sonlarından itibaren farklı/azınlık olanı dışlama pahasına kültürel homojenliği arttırmasıdır. Habermas’a göre ulus-devlet, ancak Fransız Devrimi’nden sonra *ethnos* ile *demos* arasında yakın bir bağ kurmuştur. Tekrar düşmek pahasına bu zamana kadar yurttaşlık, hiçbir zaman ulusal kimlik ile bağlantılı olmamıştı<sup>175</sup>. İşte bu noktada devreye giren milliyetçilik, insanlara bir aidiyet ve uğruna mücadele edilecek bir amaç vermiştir. “Aynı” etnik/kültürel özelliklere sahip insanların bir araya gelerek kurdukları ulus-devletler veya kurulan ulus-devletin topraklarındaki insanlara biçtiği “aynı” kültür (kabaca birincisi Alman ikincisi Fransız ulus-inşa modeline denk gelir<sup>176</sup> ki bu da aralarındaki ortak noktayı göstermesi bakımından önemlidir), *yabancı* olan her şeyden korunma fikrini doğurmuştur. Habermas’ın da belirttiği gibi ulusun kendisini olumlu yönde biçimlendirmesiyle yabancı olan her şeyden korunma fikri etnik ve dinî azınlıkları dışlamak için iyi bir araç olmuştur<sup>177</sup>.

Habermas’a göre ulus, tarihsel olarak bakıldığında iki farklı şekilde kavranabilir: Birincisi, 18. yüzyıl sonlarında ortaya çıkan “doğalcı olmayan devlet vatandaşlığı ulusu”dur. 19. yüzyıl sonrasında ortaya çıkan ikinci kavrayış ise, ulusun, geçmişle dil, soy, tarih gibi değerler üzerinden ortaklık kurulan “ulusun doğalcı kavranışı”; diğer bir deyişle “organik ulus” anlayışıdır<sup>178</sup>. Doğalcı olmayan ulus anlayışında ulus, bir nevi

---

<sup>174</sup> Brubaker, a.g.e., s. 60-61.

<sup>175</sup> Habermas, Jürgen, “Citizenship and National Identity”, *The Condition of Citizenship*, (ed. Bart van Steenbergen), (1. Baskı), SAGE Publishing, Londra, 1994, s. 23.

<sup>176</sup> Bkz. Brubaker, a.g.e.

<sup>177</sup> Habermas, “Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak, s. 19.

<sup>178</sup> Habermas, a.g.e., s. 23. “Organik toplum” ifadesi, kabaca ulusların organik bir bütün oluşturduğu fikrine dayanır. Buna göre uluslar, inşa süreçlerinde kaçınılmaz olarak ortak “kültürel” mirasa vurgu yaparlar. Heywood, Andrew, *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*, (çev. Hüsamettin İnaç), (5. Baskı), Adres Yayınları, Ankara, 2013, s. 168. Din, dil (ve etnisite) gibi öğeler ulusun organik bütünlüğü açısından önemli

vatandaşlar topluluğu olarak görülürken, doğalcı ulus anlayışı meşruluğu “köken”ler üzerinden sağlar<sup>179</sup>. Habermas’a göre de “(...) yorumlardan biri [ikincisi] sorunun çözümünü kültür boyutunda, diğeri [birincisi] ise demokratik kurumlar ve işleyiş boyutunda ele alır”<sup>180</sup>. Burada Habermas’ın tercihi, ulusu vatandaşlar topluluğu şeklinde gören doğalcı olmayan ulus yönündedir. Çünkü ulusu kültürel özellikleri üzerinden kavrayan anlayış, farklılıkların bir arada yaşaması noktasında (Almanya örneği gibi) daha dışlayıcı olabilecektir. Habermas’ın ulusu vatandaşlar topluluğu olarak gören ülkelere verdiği örnekler ise, İsviçre ve Amerika’dır. Habermas’a göre;

İsviçre ve Amerika Birleşik Devletleri gibi çok kültürlü toplum örnekleri, anayasa ilkelerinin kök saldığı bir siyasal kültürün, aynı dili veya aynı etnik ve kültürel kökenleri paylaşan vatandaşlara dayanmak zorunda olmadığını gösteriyor. Aksine siyasal kültür, çok kültürlü bir toplumda aynı anda varlık gösteren farklı yaşam biçimlerinin çeşitliliğine ve bütünlüğüne dair bir farkındalığı eş zamanlı keskinleştiren bir anayasal yurtseverlik için ortak bir payda olarak hizmet etmelidir.<sup>181</sup>

Anayasal yurttaşlığın ilk göstergelerini de veren Habermas, anayasanın sabit ve değişmez bir içeriğe sahip olmadığı kabulünden hareketle, bir ülkenin siyasal kültürünün ancak *anayasa* çevresinde kristalleşeceğini belirtir. Bu durumu Specter, Habermas’a göre toplum ancak anayasanın kültür ile özdeş hale getirilmemesi yoluyla evrimleşebilir, şeklinde ifade etmektedir<sup>182</sup>. Moderniteye ait bir kavram olan ulus ve ulusçuluk kavramlarını da sorgulatan küreselleşme gibi bazı gelişmelerin etkisiyle, 20. yüzyılda artık insanlar, uzun zamandan beri bastırılan kimliklerini gün yüzüne çıkarmaya başlamıştır. Habermas’ın belirttiği üzere, günümüzün çoğulcu toplumlarında artık insanlar, kültürel açıdan homojen bir ulus-devlet modelinden giderek uzaklaşan güncelliklerle iç içe yaşamaktadır<sup>183</sup>. Dünya, 18. yüzyıldaki “eşit ve aynı” düşüncesinden, 20. yüzyılda “eşit ve farklı” düşüncesine doğru evrilmiştir<sup>184</sup>. Bununla bağlantılı olarak Habermas’ın sunduğu çözüm önerisi şu şekildedir:

---

görülmemektedir. Dolayısıyla organik toplum anlayışında ‘kültürel öğelere’ yapılan vurgu son derece belirleyicidir.

<sup>179</sup> Kara, a.g.e., s. 189-190.

<sup>180</sup> Habermas, a.g.e., s. 40-41.

<sup>181</sup> Habermas, “Citizenship and National Identity”, s. 27.

<sup>182</sup> Specter, a.g.e., s. 216. Karşı görüş için bkz. Yack, Bernard, “The Myth of the Civic Nation”, *Theorizing Nationalism*, (ed. Ronald Beiner), (1 Baskı), State University of New York Press, New York, 1999.

<sup>183</sup> Habermas, “Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak, s. 26.

<sup>184</sup> Erdem, Fazıl Hüsnü, “Anayasal Vatandaşlık ve Yeni Anayasa”, *Liberal Düşünce Dergisi*, 2012/17, (66), s. 51-52.

Tarihsel nedenlerden dolayı birçok ülkede, kültürel kökene bakılmaksızın, tüm devlet vatandaşları tarafından tanınma talebinde bulunan genel siyasî kültür ile *çoğunluk* kültürü arasında bir füzyon oluşmuştur. Eğer aynı toplum içerisinde, *kültürel, etnik ve dinsel açıdan* farklı yaşam biçimleri diğerleriyle -ve birbirleriyle- *eşit olarak* var olma hakkına sahip olacaksa, bu füzyonun çözülmesi gerekir. (...) *Eşit haklı* bir arada varoluşun yegâne önkoşulu, korunan inançların ve uygulamaların, (her bir siyasî kültürün yorumlanması çerçevesinde) geçerli *anayasa ilkeleriyle* çelişmemesidir. (...) Bu yorumlamaların temelinde, milliyetçilikten çok, “*anayasa bağlılığı*” esastır.<sup>185</sup> (vurgu bana ait)

Yine bir başka değerlendirmesinde Habermas, demokrasinin farklı olanların “dahil edildiği” bir süreç olarak anlaşılması ve uygulanması gerektiğini ifade eder. Habermas’a göre “dahil-etme, siyasî topluluğun, farklı olanları milli-topluluğun tek-biçimliliği içine kapatmadan, hangi menşeden olursa olsun bütün vatandaşların dahil edilmesine açık olması demektir”<sup>186</sup>. Öte yandan günümüz çok kültürlü toplumlarında her vatandaşın kimliğinin ortak (ulusal) kimlikle iç içe geçtiği teşhisinden hareketle Habermas, artık bir tür “hürmet siyasetinin” elzem haline geldiğini belirtir<sup>187</sup>. Anayasal yurttaşlığın çoğunluk-azınlık ilişkilerini düzenleme noktasındaki işlevini ise Habermas şu şekilde anlatır:

Farklı etnik cemaatlara,[sic.] dil gruplarına, mezheplere ait hayat tarzlarının aynı haklara sahip olarak bir arada yaşamasını gaye edinen bir siyaset, tarihi bir geleneğe sahip olan milli-devlet bünyesinde zor ve sıkıntılı bir süreç başlatmaktadır. Bütün vatandaşların ülkelerindeki siyasî kültürle aynı ölçüde özdeşleşebilmeleri halinde, milli-kültür mesabesine yükselmiş olan çoğunluk kültürü genel siyasî kültürle olan tarihi beraberliğini bozmak zorunda kalacaktır. Siyasî kültürün çoğunluk kültüründen kopuş süreci başarıya ulaştığı ölçüde, vatandaşlar-arası tesanüt daha soyut esaslara dayanan “anayasal vatandaşlığa” dönüşecektir. Bu kopuş süreci, başarılı sonuçlanmadığı takdirde cemiyeti, birbirini karşılıklı olarak yok etmeye çalışan alt-kültürlere bölecektir. Bu süreç her halükarda bir [soy-birliği cemaati olan] milletin özünü teşkil eden müşterek vasıfların dibini oymaktadır.<sup>188</sup>

Anayasal yurttaşlık fikrinin azınlıkların eşitlikçi bir düzende çoğunluk ile bir arada yaşamasına olanak verebilecek Habermasçı düşünce bu şekilde özetlenebilir. Buraya kadar daha ziyade Habermas’ın ulus, ulus-devlet, milliyetçilik gibi kavramlar

---

<sup>185</sup> Habermas, a.g.e., s. 26.

<sup>186</sup> Habermas, Küreselleşme ve Milli Devletlerin Geleceği, s. 94.

<sup>187</sup> Habermas, a.g.e., s. 95.

<sup>188</sup> Habermas, a.g.e., s. 95-96.

üzerine yaptığı tahlillerden hareketle ortaya koyduğu anayasanın, anayasal ilkelerin ve anayasa bağlılığının önemi üzerinde durulmuş ve anayasal yurttaşlığın temellerinde yer alan düşüncelerinden bahsedilmiştir. Şimdi, bu konu üzerinde yapılan çalışmalardan hareketle, anayasal yurttaşlıkla ilgili literatürdeki ikincil kaynaklara bakılacaktır.

Başkır'a göre Habermas, yurttaşlık konusunda belirleyici olan esas unsurların anayasa ve anayasada yer alan siyasal ilkeler olduğunu belirtir. Anayasal yurttaşlık anlayışını benimseyen bir cumhuriyetin yurttaşı olmayı sağlayan ilkeyi etnik ve soya dayalı olmaktan ziyade anayasaya bağlılık olarak saptayan Başkır, anayasanın farklılıkları bir arada tutmadaki işlevini tartışırken şu benzetmeyi yapar: “Anayasa bir evin iç ve dış duvarlarını -ve dahi kapılarını- belirleyen çerçeve olsa da evi ev yapan bizatihi orada paylaşılan hayattır aslında. Duvarların -ve kapıların- yerleri, orada yaşayanların müşterek karar alma süreçleri sonucunda değişebilir; ama ev ve orada yaşanan hayat kalır”<sup>189</sup>. Kısacası toplumdaki farklı etnik ve dinsel aidiyetler (duvarlar ve kapılar) değişiklik gösterebilir fakat bütün bu farklı grupların bir arada yaşadığı hayat günün sonunda ortaktır. Dolayısıyla odaklanması gereken kültürel tikellikler değil, siyasal ortaklıklardır.

Karabulut ise yurttaşlığın özünde siyasal bir topluluğa üyelik manasına geldiğini ifade ederek, anayasal yurttaşlığın (ve Habermas'ın) savunduğu siyasal topluluğun, *herhangi bir kültürel topluma üyeliğin yurttaşlık için geçerli bir ön koşul oluşturmadığı* türden bir topluluğa tekabül ettiğini belirtir<sup>190</sup>. İlaveten, Habermas'ın ortak politik kültürden anladığının tarihe veya geleneğe değil, anayasada ifadesini bulan demokratik eşitlikçi ilkeler ve kurumlara dayanan bir ortaklık olduğunu belirten Karabulut;

Habermas'a göre toplumun ortak politik kültürü, toplumu oluşturan farklı kültürlere sahip topluluklara karşı tarafsız bir konumda olmalıdır. Böylece çok kültürlü toplumlar kültürel çeşitliliğe duyarlı bir politik düzen kurulmuş olur. [Böyle olmayan durumlarda] çoğunluk kültürünün azınlık kültürleri üzerinde bir hâkimiyet kurması anlamına gelen bu durum, yurttaşların

---

<sup>189</sup> Başkır, Ünsal Doğan, “Cumhuriyetin Sınırlarıyla Yüzleşmek: Anayasal Yurttaşlık”, <http://ayrintidergi.com.tr/cumhuriyetin-sinirlariyla-yuzlesmek-anayasal-yurttaslik/> (25.12.2018). Ayrıca anayasanın toplumu bir arada tutma konusundaki potansiyel işlevi için bkz. Cronin, Ciaran, “Democracy and Collective Identity: In Defense of Constitutional Patriotism”, *European Journal of Philosophy*, 2003/11, (1), s. 7.

<sup>190</sup> Karabulut, a.g.e., s. 883.

eşit ve özgür bir biçimde bir arada yaşadığı ve birbirlerine karşı sorumluluk aldığı bir toplumsal bütünleşmeyi imkânsız kılar.<sup>191</sup>

şeklindeki tespitiyle, anayasal yurttaşlık fikrinin çoğunluk-azınlık ilişkilerini açıklamadaki kapasitesini göstermiş olur.

Anayasal yurttaşlığı, demokratikleşme yolunda ilerleyen toplumlarda siyasal birliği yeniden tanımlama girişimi olarak ifade eden Erdem, bu girişimin altında yatan temel saikleri ise “farklılıkları, eş düzeyli olarak barış içerisinde birlikte yaşatmak” ve “bugüne kadar bastırılmış kimlikleri de içine alacak “*eşit vatandaşlık*” anlayışını hâkim kılmak” olarak değerlendirir<sup>192</sup>. Erdem, böyle bir yurttaşlık tanımı için şu üç unsurun yerine getirilmesi gerektiğini önerir: “a-) vatandaşlık, herhangi bir etnik, dinsel veya kültürel kimliğe referansla tanımlanmamalı; b-) bütün kimliklerin kendi farklılıklarını ifade etmelerine, korumalarına ve geliştirmelerine imkân sağlanmalı; c-) kamu otoritesi kimlikler karşısında nötr bir pozisyonda olmalıdır”<sup>193</sup>. Anayasal yurttaşlığın özelliklerinden ve Türkiye’de anayasal yurttaşlığın önündeki engellerden bahsettiği yazısında Coşkun, kavramın iki temel özelliğini dile getirir: Coşkun’a göre anayasal yurttaşlığın temel özelliklerinden “ilki, yurttaşlık tanımının her türlü etnik, dinsel ve kültürel imalardan masun kılınmasıdır. (...) ikinci özelliği [ise]; kamu makamlarını farklılıkları törpülemeye ve onları asimile etmeye dönük –gizli ya da açık- politikaları izlemekten men etmesidir”<sup>194</sup>.

Gülalp’e göre ise anayasal yurttaşlık “bir topluluğun üyeleri etnisite, dil, din vb. temellerden kaynaklanan farklı kimliklere sahip olsalar da kendi aralarında ortak bir siyasi varlık ve gelecek tahayyülü taşıyan tek bir halk haline nasıl dönüştürülebileceği”<sup>195</sup>

---

<sup>191</sup> Karabulut, a.g.e., s.884.

<sup>192</sup> Erdem, a.g.e., s. 52.

<sup>193</sup> Erdem, a.g.e., s. 52.

<sup>194</sup> Coşkun, Vahap, “Anayasal Vatandaşlık”, *Köprü: Demokrat Anayasa Arayışları*, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=978> (23.01.2019).

<sup>195</sup> Gülalp, Haldun, Laiklik, Vatandaşlık, Demokrasi: Türkiye’nin Siyasal Kültürü Üzerine Çalışmalar, (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul, 2018, s. 204. Bu arada Gülalp’e göre kavramın orijinali anayasal yurtseverliktir ve Türkiye’de anayasal yurttaşlık şeklinde kullanılması, orijinal anlamını daraltarak Türkiye’ye özgü şartlara uyarlamak için yapılan bilinçli bir tercihtir. Gülalp, anayasal yurttaşlık şeklindeki kullanımın anayasal yurtseverlikten daha dar bir anlamı olduğunu, esas eşitlikçi, özgürlükçü ve demokratik kullanımın anayasal yurtseverlik olduğunu belirtir. Bu çalışmada ise anayasal yurttaşlık şeklindeki kullanım, tamamen anayasal yurtseverlik ile bir ve aynı olarak kullanılmıştır. Kavramın bu şekilde kullanılmasının ardında yatan sebep ise daha önce açıklandığı gibi Alevilerin görüşmelerde sürekli olarak “yurttaşlık” kelimesini kullanmasıdır. Böylece bir okuma zorluğunun önüne geçilmek istenmiştir.

sorusuna yanıt arar. Bu noktada anayasal yurttaşlığın tahayyül ettiği toplum tasavvurunu irdelerken, Gülalp, tanım gereği kavramın bir evrensellik kıstası içerdiğini belirtir. Buna göre anayasal yurttaşlık topluluğa bağlı olan bireyin, rastlantısal olarak doğuşunda şu ya da bu toplumsal gruba mensup olmasından kaynaklanmayan; sadece dışlanma tehdidine bağlı olarak değil, aynı zamanda “sen bizdensin, bizim gibi davranman gerekir” şeklindeki homojenleştirme baskısına da prim vermeyen bir düzen öngörür. Bu türden bir düzen sağlanabildiği takdirde “din, millet, etnisite gibi “türdeşlik” belirten unsurların önemi ortadan kalkmış, dolayısıyla ulus-devletlerin kendi içinde doğal olarak var olan çeşitlilikten kaynaklanan çelişki ve çatışma tehlikesinin de önü kesilmiş olur”<sup>196</sup>. Yine Gülalp, yurttaşlığın bu şekilde evrensel yorumlarla birlikte düşünülmesinin asimilasyoncu pratiklere yol açacağı endişesinin yersiz olduğunu çünkü anayasal yurttaşlığın kültürel çeşitliliği dışlamak yerine kucaklayan bir çerçeveye sahip olduğunu da dile getirir. Öten yandan Gülalp anayasal yurttaşlığı tartışırken konunun iletişimsel akıl ve kamusal müzakere boyutunu gözden kaçırmamış ve bunun önemini şu şekilde ifade etmiştir:

(...) kamusal bir tartışma alanının yaratılması bir yandan bireylerin rasyonel görüş alışverişine olanak tanır, bir yandan da karşılıklı olarak ortak duyguların oluşmasına, topluluğa yönelik aidiyet ve bağlılığın gelişmesine katkıda bulunur. Böylece demokratik ulus artık kan bağı, kültürel benzerlik, ortak inanç veya tarihsel gelenek, vs. yoluyla değil, sorunların karşılıklı müzakeresi yoluyla oluşan bir ortak duygu ve heyecan topluluğu biçiminde düşünülebilir. (...) Anayasal vatanseverlik kurgusu, bireylerin eşit ve özgür olduğu, ama birlikte yaşamak da isteyeceği bir düzeni özler ve öngörür.<sup>197</sup>

Özulu ve Kösecik, mecliste grubu bulunan siyasi partilerin anayasa değişikliği teklifleri kapsamında sundukları yurttaşlık tanımlarını inceleyerek bunları anayasal yurttaşlık açısından değerlendirdikleri çalışmalarının neticesinde bir anayasal yurttaşlık tanımı ortaya koymuşlardır. Bu tanıma göre anayasal yurttaşlık;

i) Vatandaşlığın anayasada formüle edilmesini öngörmektedir; ii) Hiçbir etnik, dini vb. referans taşımayan bir vatandaşlık anlayışıdır; iii) Vatandaşlığın bir ulustan ziyade anayasaya bağlı olması gerekliliğini vurgulamaktadır; iv) Eşit yurttaşlık vurgusu taşımaktadır; v) Etnik, kültürel, dini, dile dayalı farklılıkların tanınması ve geliştirilmesinin güvence altına alınmasını kapsamaktadır; vi) Toplumsal barışı sağlayacak demokratik ve anayasal bir devleti gerektirmektedir; vii)

<sup>196</sup> Gülalp, a.g.e., s. 204.

<sup>197</sup> Gülalp, a.g.e., s. 206-207.

Devleti/siyasi iktidarı etnik, kültürel, dini kimliklere yönelik ayrımcılık anlamına gelebilecek politikalar izlemekten men etmektedir.<sup>198</sup>

Anayasal yurttaşlığın tanımı üzerinde genel bir mutabakat üretilemez ise sorunların çözülemeyeceğini belirten Ağırdir ise u kavramın beş temel unsuru ve olmazsa olmaz üç kritik kuralının olduğunu belirtmektedir. Öncelikle beş temel unsura bakılacak olursa;

Birinci unsur, herkesin kendi kimliğini seçme hakkının tanınması. Herkes din, inanç, dil, kültür, siyasal, cinsel ve benzeri her türden kendi kimliğini seçme hakkına sahiptir. (...) İkinci unsur, herkes seçme hakkı kadar bir kimliği reddetme veya ait hissettiği kimlikten vazgeçme hakkına da sahiptir. (...) Üçüncü unsur, seçilen kimliğin özgürce yaşanabilmesidir. (...) Dördüncü unsur, hiç kimse kendi seçtiği kimliği üzerinde diğerlerinden bir baskı hissetmemelidir. (...) Beşinci unsur da hiç kimse yasalardan veya gündelik hayatın içindeki gerçekliklerden, vakıalardan diğerlerinin kimliklerini seçme ve yaşama hakları üzerinde bir baskı gücü alamamalı, üretmemeli, hissedememelidir.<sup>199</sup>

Yine anayasal yurttaşlığın genel bir çerçevesini çizmek maksadıyla konuya devam ettiği diğer yazısında ise Ağırdir, şu üç kritik kuralı dile getirmiştir:

Birincisi, devlet ideolojisiz ve kimliksiz olacak ve ideolojilerden, kimliklerden bağımsız, ideolojiler ve kimlikler arasında tarafsız olacak. (...) Çünkü devlet kendi ideolojisi ve kimliği olarak bir şeyi seçiyorsa başka kimlik ve ideolojideki vatandaşların varlıkları, devletle ilişkileri sorunlu olacaktır. (...) İkinci kural ise hiçbir vatandaş devlet organları karşısında ya da kamu hizmetlerinde ulaşımda kimliğini açıklamak zorunda hissetmemeli. (...) Üçüncü kural, hiç kimse devlet karşısında veya kamu hizmetlerine ulaşımda, kimliğinin veya tercihinin kendisi adına avantaj veya dezavantaj algısı hissetmemeli, bu algıyı tetikleyecek hiçbir kural, uygulama, tavır, biçim olmamalıdır.<sup>200</sup>

Değerlendirmesine yer verilecek son çalışma ise İçduygu ve Keyman'a aittir. Yazarlar, anayasanın normatif anlamını ve küreselleşmenin etkilerini Türkiye üzerinden

---

<sup>198</sup> Özulu, Serpil ve Kösecik, Muhammet, ““Anayasal Vatandaşlık” ve Türkiye’de “Yeni Anayasa” Yapım Sürecinde Siyasi Partilerin Vatandaşlık Söylemleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi*, 2016/21 (4), s. 518

<sup>199</sup> Ağırdir, Bekir, “Anayasal Vatandaşlık ve Kimlik Meseleleri Üzerine-1”, <https://t24.com.tr/yazarlar/bekir-agirdir/anayasal-vatandaslik-ve-kimlik-meseleleri-uzerine-1.1828> (18.12.2018)

<sup>200</sup> Ağırdir, Bekir, “Anayasal Vatandaşlık ve Kimlik Meseleleri Üzerine-2”, <https://t24.com.tr/yazarlar/bekir-agirdir/anayasal-vatandaslik-ve-kimlik-meseleleri-uzerine-2.1848> (18.12.2018)

tartıştıkları çalışmalarının sonlarına doğru, bir de anayasal yurttaşlık tanımı vermektedir. İçduygu ve Keyman'a göre;

*(...) en genel anlatımıyla anayasal vatandaşlık, toplumsal bir sözleşmeye dayanarak, örneğin anayasal metin içinde somutlaştırılarak, farklı etnik, dinsel ve inanç kümelerinin ulus-devlet içinde kabulünü ve bu kümelerin her birinin kendi varlıklarını toplumsal olarak koruyabilmelerinin ve geliştirebilmelerinin güvencesinin toplumsal ve siyasal olarak sağlanması anlamına gelmektedir.<sup>201</sup>*

Görüldüğü üzere, Habermas'tan Keyman ve İçduygu'ya kadar yapılan hemen tüm açıklama girişimlerinde en temel amaç "kültürel olan" ile "siyasal olan"ın bağı kesmektir. Yurttaşlığın etnik, dinsel, dilsel veya başka bir kültürel ögeye aidiyetle değil, anayasal/siyasal aidiyetle tanımlanması, anayasal yurttaşlığın en temel argümanıdır. Diğer bir deyişle, sadakatin etno-kültürel bir kimliğe değil, özgür ve eşit yurttaşların kamusal alanda yürüttükleri müzakereyle belirlenmiş -anayasa gibi- ortak ilkelere duyulması gerekliliği, anayasal yurttaşlık çerçevesi açısından çok önemlidir. Erdoğan'ın tabiriyle "etnik, kültürel ve dini farklılıkların karakterize ettiği bir toplumda siyasi sadakat kültürel birliğe (fiilen "çoğunluk kültürü"ne) değil fakat ancak liberal demokratik bir anayasanın kültüre veya etnosa atıf yapmayan tarafsız norm ve değerlerine dayanabilir"<sup>202</sup>. İşte eşit yurttaşlığın ilk adımları da ancak böyle bir düzende atılabilecektir. Eğer gerçekten yurttaşlık kültürel öğelerden arınmış bir biçimde tanımlanır, anayasal ilkeler eşit ve özgür bir kamusal iletişim yoluyla belirlenip uygulanır, kültürel olan ile siyasal olanın bağı kesilir; kısacası yukarıda anlatılan temel ilkeler hayata geçirilirse anayasal yurttaşlık, azınlıklara kendilerine haksızca davranıldığını hissettiklerinde, çoğunluğun aldığı kararlara karşı koymaları için bir dil sağlar<sup>203</sup>. Müller'in ifadesiyle "anayasal yurtseverliğin nihai amacı nedir? Kısaca: Adil bir anayasal rejimi mümkün kılmak ve ayakta tutmak. (...) Daha spesifik olarak yurttaşlar, [böylece] anayasanın kalbinde yer alan normlara ve değerlere, yani anayasal esaslara ve bilhassa meşru yasalar üretecekleri varsayılabilen adil ve demokratik prosedürlere bağlanırlar"<sup>204</sup>.

<sup>201</sup> İçduygu, Ahmet ve Keyman, Fuat, "Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye'de Vatandaşlık Tartışması", *Doğu-Batı*, 1998/2, (5), s. 169.

<sup>202</sup> Erdoğan, Mustafa, "Yurttaşlık, Anayasal Yurtseverlik ve Türkiye", *Demokrasi Platformu*, 2012/8 (29), s. 5.

<sup>203</sup> Müller, a.g.e., s. 59.

<sup>204</sup> Müller, a.g.e., s. 60-61.



Bu modelin çoğunluk-azınlık ilişkilerine getirdiği çözüm önerisi, iki noktada özetlenebilir: İlk kültürel topluluk ve siyasal topluluk şeklindeki üst üste binmeye son verilerek, yani çoğunluğun lehine olacak şekilde tanımlanan yurttaşlığın kültürel şekillenmesi aşılarak kamusal alan nötr, her kimliğe eşit mesafede inşa edilir. Bu boyutuyla anayasal yurttaşlığın, insan haklarını toplumdaki herkese mâl etme amacında olduğundan, Kantçı cumhuriyetçi geleneği<sup>205</sup> izlediği söylenebilir. İkincisi, birinciyle de bağlantılı olarak etnik/dinsel kimliğin hegemonyasından kurtarılan yurttaşlık, farklılıkların yansıyabileceği bir kamusal alan ile birlikte düşünülecektir<sup>206</sup>. Dolayısıyla azınlıkların eşit yurttaşlık talepleri, tüm toplumsal kesimler açısından tarafsız hale getirilmiş kamusal alanda kendisini daha rahat ifade edebilecektir.

## **2.2. Türkiye’de Anayasal Yurttaşlık Kavramı Etrafında Yapılan Tartışmalar**

Türkiye’deki resmî yurttaşlık pratiklerinin azınlıklar açısından fiilî yansıması kabaca 1990’lı yıllara kadar yukarıda anlatıldı. Bu yıllardan itibaren değişen, “makbul” olarak kodlanan kimlik haricindeki kimliklere mensup toplulukların ulus-devletin “düzleyici” mantığına karşı çıkmaya başlamasıdır. Diğer bir deyişle farklı kültürel kimliklere mensup gruplar, artık, kamusal alanda daha bir görünür olmaya ve “aynılaştırıcı” yurttaşlık pratiklerinden sıyrılarak yurttaşlığın “farklılıklarıyla birlikte eşitleştirici” bir tanımı olmasını talep etmeye başlamışlardır. 1990’lı yıllardaki Kürt, İslamcı, Alevi, Süryani gibi grupların taleplerinin temelinde, yurttaşlığın düzleştirici mantığına karşı çıkarak kamusal alanda “kültürel kimlikleriyle beraber” yer alabilme olgusu yatar. Ulus-devlet mantığının siyasi yapı ile kültürel yapı arasında tam bir örtüşme beklentisiyle hareket ettiği akılda tutulduğunda, 1990’lı yıllarda Türkiye’deki kültürel kimlik taleplerinin, anayasal yurttaşlığın öne sürdüklerine benzer biçimde, post-ulusal taleplere denk düştüğü söylenebilir.

Kültürel kimlik gruplarının yaşadığı bu zihniyet dönüşümüyle beraber literatürde de klasik anlamdaki yurttaşlığa alternatif oluşturabilecek yeni yurttaşlık modelleri ortaya

---

<sup>205</sup> Kant’ın “kozmpolit hak” kavramı etrafında görüşlerinin bir okuması için bkz. Benhabib, Seyla, *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, (çev. Berna Akkıyal), (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 35-57.

<sup>206</sup> Kara, a.g.e., s. 209-210. Ayrıca bkz. Habermas, Jürgen, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, (çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar), (15. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

atılmıştır. Bunların bazılarını küresel yurttaşlık,<sup>207</sup> ekolojik yurttaşlık,<sup>208</sup> çok kültürlü yurttaşlık,<sup>209</sup> radikal demokratik yurttaşlık,<sup>210</sup> yeni cumhuriyetçi yurttaşlık,<sup>211</sup> esnek yurttaşlık<sup>212</sup> gibi sayısı çoğaltılabilecek modeller örnek olarak verilebilir. Habermas'ın önerdiği “anayasal yurttaşlık” da, bu post-ulusal önerilerden biridir. Anayasal yurttaşlığın içeriğinden yukarıda yeterince bahsedildiğinden, burada yalnızca kavramın Türkiye'deki serüvenine bakılacak ve son kısımda ise azınlıklar açısından kısa bir değerlendirmesi yapılacaktır.

Anayasal yurttaşlığın Türkiye'nin ‘siyasal’ gündemine girişi, 1992 yılında dönemin Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in, Budapeşte'de, Uluslararası Basın Enstitüsü Genel Kurulu'nda yaptığı açıklama ile olmuştur. Açıklamada Demirel şu ifadeleri kullanmıştır:

Anayasal vatandaşlık kavramı, haklar ve ödevler bakımından bir ülkenin tüm vatandaşlarını eşitlik ortak paydasında birleştiren bir kavramdır. Anayasal vatandaşlık sayesinde din, dil, ırk, cinsiyet farkı olmaksızın bir ülkenin tüm vatandaşları tüm görevlere talip olmak ve o görevleri üstlenebilmek hakkını elde etmektedir.

Tasada ve kıvançta ortak olan, anayasal vatandaşlık bağıyla devlete bağlı her birey, etnik kökeni, dili, dini, cinsiyeti ne olursa olsun, kendi kültürel çeyizini topluma zenginlik kaynağı olarak taşımakta ve hem bireysel hem toplumsal refaha katkıda bulunmak ve pay almak hakkını kazanmaktadır.

(...)

İşte anayasal vatandaşlık, eşitlik ortak paydasına bu haklara ve görevlere birlikte sahip olmak ve hiçbir grubun şu veya bu nedenden ötürü seçme, seçilme, devletin her kademesindeki göreve gelebilme hakkını kısıtlamamasıdır.<sup>213</sup>

---

<sup>207</sup> Falk, Richard, “The Making of Global Citizenship”, *The Condition of Citizenship*, (ed. Bart van Steenbergen), (1. Baskı), SAGE Publishing, Londra, 1994, s. 131-133.

<sup>208</sup> van Steenbergen, Bart, “Towards a Global Ecological Citizen”, *The Condition of Citizenship*, (ed. Bart van Steenbergen), (1. Baskı), SAGE Publishing, Londra, 1994, s. 147-149.

<sup>209</sup> Kymlicka, Will, *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, (çev. Abdullah Yılmaz), (2. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.

<sup>210</sup> Mouffe, Chantal, “Democratic Citizenship and the Political Community”, *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, (ed. Chantal Mouffe), (1. Baskı), Verso Publishing, New York, 1992.

<sup>211</sup> van Gunsteren, Herman, “Four Conceptions of Citizenship”, *The Condition of Citizenship*, (ed. Bart van Steenbergen), (1. Baskı), SAGE Publishing, Londra, 1994, s. 42-43.

<sup>212</sup> Ong, Aihwa, *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, (1. Baskı), Duke University Press, London, 1999, s. 1-4.

<sup>213</sup> Üstel, a.g.e., s. 151.

Daha sonra Lizbon’da katıldığı Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT) zirvesinde yaptığı konuşmada Demirel, anayasal yurttaşlığa yeniden değinmiştir:

Farklılıkların yaşatılmasının ve uyumun sağlanmasının en kalıcı yöntemi, toplumun her kesimince paylaşılan evrensel, demokratik değerlerle beslenen yurttaşlar topluluğu niteliğini taşıyan bir millet anlayışını yaratmaktır. Böylesine bir anlayışla örülecek vatandaşlık bağları, gerçek bir demokratik çoğulculuğu sağlayıp koruyabilecek tek mekanizmadır. Aynı şekilde, demokratik vatandaşlığın parametrelerinin en iyi tanımı da anayasal vatanseverliğin ve vatandaşlık kimliğinin kavramsal çerçevesinde bulunabilir. Bu yaklaşım, etnik ayrımcılığa hiçbir şekilde yer bırakmaz. Bunlar, demokrasileri ortak bir siyasi vizyon etrafında bir araya getiren vazgeçilmez siyasi değerler olmalıdır.<sup>214</sup>

Kavramın Türkiye’nin ‘akademik’ gündemine ilk kez girmesi ise, Nur Vergin’in “*Yeni Siyaset ve Siyasi Partiler*” başlıklı makalesiyle olmuştur. Bu makalesinde Vergin, dönemin siyasi partilerinin mevcut yapıları ve programlarıyla işlevlerini giderek kaybettiğini belirterek ancak yeni bir yapılanma ve program çizilebilirlerse varlıklarını devam ettirebileceklerini ifade etmiştir. Bu yeni program içinse Türkiye’nin kimliğini yeniden tanımlamak önemli bir konuma sahiptir. İşte bu tanımlama esnasında Vergin, anayasal yurttaşlığın öne sürdüğü ilkelerin Türkiye’nin belirli bir kısım sorunlarının çözümüne olanak sağlayabileceğini öne sürmüştür<sup>215</sup>. Böylece anayasal yurttaşlık Türkiye’nin siyasal gündemine Demirel’in açıklamaları, akademik gündemine ise Vergin’in makalesi ile girmiştir.

Demirel’in yaptığı açıklamaların Habermasçı anayasal yurttaşlık yorumuna değil, anayasal yurttaşlığın “Türkiyevari yorumuna” denk geldiğini belirten Üstel, yurttaşların kimlikleri “ne olursa olsun” eşitlenmesinin değil “kimlikleriyle beraber” eşitlenmesinin anayasal yurttaşlığa daha uygun olduğunu ifade eder<sup>216</sup>. Çünkü hem Demirel’in yaptığı ilk konuşmada hem de anayasal yurttaşlık üzerine yapılan diğer tartışmalarda gözden kaçırılan esas noktanın anayasal yurttaşlığın çoğulcu bir siyasal kültürü ve demokratik kurumların varlığını gerektirmesi olduğuna dikkat çeken Üstel, eğer bir toplumsal ve siyasal dönüşüm olacaksa, Almanya’da olduğu gibi tarihe yeniden bir bakışın, cumhuriyet döneminde izlenen kimlik ve vatandaşlık politikalarının eleştirel bir tutumla

<sup>214</sup> Özkök, Ertuğrul, “Demirel, Anayasal Vatandaşlığa Dönüyor”, *Hürriyet*, 03.12.1996.

<sup>215</sup> Vergin, Nur, “Yeni Siyaset ve Siyasi Partiler”, *Türk Yurdu*, 1993/13 (70), s. 13-14.

<sup>216</sup> Üstel, Füsün, “Anayasal Vatandaşlık, Hangi Anayasaya Vatandaşlık?”, *Radikal*, 17.12.1996.

yeniden ele alınmasının unutulmaması gerektiğini de ekler<sup>217</sup>. Üstel'e göre Demirel'in anayasal yurttaşlıktan anladığı, "toplumsal çeşitlilik ve farklılıkları parantez içine alan"<sup>218</sup> bir yoruma denk gelmektedir.

Türkiye'de anayasal yurttaşlık konusunda akademi ve basın kanalları üzerinden yapılan tartışmalar, Uçar'dan alınacak bir sınıflandırmayla,<sup>219</sup> beş gruba ayrılabilir. Birinci gruptaki tartışmalar, anayasal yurttaşlık kavramını anlamaya ve anlatmaya çabalayanlar olarak belirtilebilir<sup>220</sup>. İkinci grupta, kavramı destekleyen ve Türkiye'de yurttaşlık için yeni açılımlar sağlayabileceğini vurgulayanlar bulunmaktadır<sup>221</sup>. Üçüncü grupta ise, temkinli bir şekilde yaklaşarak kavrama yönelik kuşklarını dile getirenler bulunmaktadır<sup>222</sup>. Dördüncü grupta, kavrama karşı çıkararak bunu bölücülüğün bir ifade biçimi olarak görenler bulunmaktadır<sup>223</sup>. Son grupta, Türkiye'de benimsenen yurttaşlık rejiminin zaten anayasal yurttaşlık olduğunu dile getirenler bulunmaktadır<sup>224</sup>. Bunlara ek olarak belirtmek gerekir ki, Türkiye'de anayasal yurttaşlık daha ziyade "Kürt sorunu" bağlamında tartışılmıştır<sup>225</sup>. Örneğin Erdoğan da kavramın Türkiye'de daha çok Kürt sorunu bağlamında tartışıldığını ifade ettikten sonra "(...) yurttaşlığı "Türklük"le

---

<sup>217</sup> Üstel, a.g.e.

<sup>218</sup> Üstel, Yurttaşlık ve Demokrasi, s. 151. Bununla ilgili olarak ayrıca bkz. Demirel, Süleyman, "Sigorta Anayasal Vatandaşlık", *Milliyet*, 22.08.1998.

<sup>219</sup> Uçar, Metin, Nerelisin Kimlerdensin: Mezhep, Cemaat ve Yurttaşlık Arasında Çorum, (1. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara, 2009, s. 109.

<sup>220</sup> Bkz. Vergin, Nur, "Anayasal Vatandaşlık Ne Demektir?", *Milliyet*, 26.12.1996., Vergin, Nur, "Türkiye'nin Mutluluğu ve 'Anayasal Vatandaşlık'", *Zaman*, 16.03.2012.

<sup>221</sup> Bkz. Keyman, Fuat ve İçduygu, Ahmet, "Türk Modernleşmesi ve Ulusal Kimlik Sorunu: Anayasal Vatandaşlık ve Demokratik Açılım Olasılığı", *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru*, (ed. Artun Ünsal), (1. Baskı), TETTV, İstanbul, 1998; Keyman, Fuat, "Türkiye'de Çokkültürlü Anayasal Vatandaşlık", *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, (ed. Ayşe Kadioğlu), (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul, 2005; İçduygu ve Keyman, "Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye'de Vatandaşlık Tartışmaları"; Erdem, "Anayasal Vatandaşlık ve Yeni Anayasa"; Coşkun, "Anayasal Vatandaşlık", *Köprü*; Ekinci, Tarık Ziya, "Çokkültürlülük Modernleşmedir", *Radikal*, 02.05.2006.; Fırat, İsmail ve Gül, Hüseyin "1982 Anayasası ve Yeni Anayasa Çalışmaları Çerçevesinde Anayasal Vatandaşlık Üzerine Bir Tartışma", *Yurttaşlığı Yeniden Düşünmek: Sosyolojik, Hukuki ve Siyasal Tartışmalar*, (der. Ayşe Durakbaşa, Aslı Şirin Öner, Funda Karapehlivan Şenel), (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.

<sup>222</sup> Bkz. Ekşi, Oktay, "Şimdi de Anayasal Vatanserverlik", *Hürriyet*, 03.12.1996.; Ekşi, Oktay, "Anayasal Vatandaşlık?", *Hürriyet*, 13.08.2009.

<sup>223</sup> Bkz. Gürgür, Nuri, "Son Gelişmelerin Düşündürdükleri", <https://www.turkocaklari.org.tr/duyuru/son-gelismelerin-dusundurduklari-3141> (24.04.2019).

<sup>224</sup> Kongar, Emre, "Küreselleşme, Mikro Milliyetçilik, Çok Kültürlülük, Anayasal Vatandaşlık", [https://www.kongar.org/makaleler/mak\\_kum.php](https://www.kongar.org/makaleler/mak_kum.php) (21.03.2019).

<sup>225</sup> Bkz. Keyman, Fuat, "Vatandaşlık ve Kimliği Eklemlenmek: Türkiye'de "Kürt Sorunu"", *Küreselleşme, Avrupalılaştırma ve Türkiye'de Vatandaşlık*, (ed. Fuat Keyman ve Ahmet İçduygu), (1. Baskı), (çev. Bahar Ulukan), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2009; İçduygu, Ahmet, "Türkiye'de Vatandaşlık Tartışmalarının Arkaplanı", *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, (der. Fuat Keyman), (1. Baskı), Everest Yayınları, İstanbul, 2002.

tanımlamaktan ve toplumu bir “etnik Türkler cemaati” olarak görmekten kurtulmak için, ilk aşamada “anayasal yurtseverlik” görüşünden yararlanılabilir”<sup>226</sup> derken bu noktaya işaret etmektedir. Fakat Türkiye’de resmî yurttaş profilinin yalnız etnik değil aynı zamanda dinsel bir boyutunun da bulunması ve “Türk”ten anlaşılanın aslında “Sünni-Türk” olarak uygulamaya geçmiş olması, anayasal yurttaşlığın yalnız etnik açıdan değil kültürel olan tüm açılardan tartışılmasını gerekli kılmaktadır. Erdem’in belirttiği üzere:

(...) süreç içerisinde uygulanan kimi politikalarla, alt-kimliklerin tümü üst-kimlik içerisinde eritmeye çalışılmış ve söz konusu üst kimlik; etnik açıdan Türk soyuna, dinsel açıdan sekülerize edilmiş İslam dinine ve mezhepsel olarak da Sünni inancına, hatta Sünnilik içerisinde Hanefiliğe dayandırılmıştır. Bunun doğal sonucu, Türk soyundan, İslam dininden ve Sünni mezhebinden olmayanların sistemden dışlanması olmuştur.<sup>227</sup>

Dolayısıyla kavram, Türkiye’deki gayri Türk ve gayri Sünni kültürel kimliklere mensup tüm kesimler açısından eşit yurttaşlık adına tartışmaya değer, anlamlı ve açıklayıcı görünmektedir. Bugün Türkiye’de cumhuriyetçi yurttaşlığı terk etmeden ve modernleşmenin kazanımlarına hanel getirmeden, kültürel değil siyasal bir ulusun inşasına girişilmesi en acil yönelim olarak görünmektedir. Soner’in de işaret ettiği gibi:

Böylece ulus-devlet, kendisini belli bir dil, din ya da etnik kökene sahip toplumsal kesimlerin siyasi ifadesi olarak görmenin ötesinde, tüm vatandaşların kültürel kimliklerini özgürce ifade edip yaşatabilecekleri kapsayıcı bir siyasi örgüte dönüşebilecektir. Dolayısıyla, vatandaşların etnik, kültürel, dinî ya da dile dayalı kimlik taleplerinin karşılanması, siyasal düzeyde *anayasal eşitliğin* gereği olarak algılanacaktır.<sup>228</sup> (vurgu bana ait)

Burada hemen belirtmek gerekir ki anayasal yurttaşlık bu çalışma açısından azınlıkların eşit yurttaşlığı adına son derece işlevsel kabul edilmekle birlikte, yalnızca yasal ve anayasal bazı ifade değişiklikleri de tek başına yeterli kabul edilmemektedir. 1876 Anayasası’nda veya 1924 Anayasası’nda da anayasal yurttaşlık tanımı açısından çok büyük bir problem bulunmaktaydı fakat anlatıldığı gibi esas problem toplumsal pratikte ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla yapılacak bir değişim yalnızca yasal ve anayasal ifade değişiklikleri gibi indirgemeci bir yaklaşımla ele alınmamaktadır. Bunun hukukî

---

<sup>226</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 14.

<sup>227</sup> Erdem, Fazıl Hüsnü, “Türkiye’de Azınlıklar Sorununun Vatandaşlık Kavramı Bağlamında Genel Bir Analizi”, *Süryaniler ve Süryanilik-2*, (ed. Ahmet Taşgın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), (1. Baskı), Orient Yayınları, Ankara, 2005, s. 268.

<sup>228</sup> Soner, a.g.e., s. 384-385.

değil öncelikle zihinsel bir değişimi beraberinde getirdiği hatırdan çıkarılmamaktadır. Nitekim bu durum ilerleyen bölümde, buraya kadar öne sürülen görüşlerin azınlık bir grupta, Alevilerde nasıl bir karşılığı olduğuna yönelik yapılan saha araştırmasının bulguları ortaya konulduğunda daha net görülecektir.



### 3.ALEVİLERİN EŞİT YURTTAŞLIK TALEPLERİ: SAHA ARAŞTIRMASI VE BULGULAR

Çalışmanın birinci bölümünün ilk kısmında kısaca yurttaşlık kavramına, yurttaşlığın farklı tarihsel dönemlerdeki karşılığına, bu dönemlerde yurttaşlık ekseninde azınlıkların durumuna bakılmıştı. Özellikle Fransız Devrimi'ne ve 'ulus'un, egemenliğin yegâne kaynağı olarak ortaya çıkışına kadarki dönemde yurttaşlığın baskın bir biçimde belirli bir kültürle iç içe geçmediğinden fakat bu dönemden sonra, yurttaşlığın, çoğunluk hâkim kültürü ile birlikte düşünüldüğünden bahsedilmişti. Yine "azınlık" denilen statünün bu dönemde ortaya çıktığı; azınlıkların, tanımlanan hâkim kültürün dışında kalan, kültürel kimliğini egemen kültür lehine güncellemeyen gruplardan meydana geldiği belirtilmişti. Çünkü 'ulus' bir bütündü ve kültürü de çoğunluğun kültürüydü. Dolayısıyla toplumsal pratikler de esasen çoğunluğun kültürel kodlarına göre yürürlüğe girmişti.

Birinci bölümün ikinci kısmında ise, yurttaşlık kurumunun ve azınlıkların konumunun Osmanlı/Türkiye örneğinde nasıl deneyimlendiği üzerine bir inceleme yapılmıştı. Osmanlı döneminde de azınlık kavramının ancak Fransız Devrimi'nin yaydığı etki neticesiyle ülke toprakları içindeki farklı "millet"lerin kendi ulus-devletlerini kurma mücadelesi sonrasında ortaya çıktığı görülmüştü. Burada Osmanlı yönetici ve aydınlarının ayrılıkçı hareketler karşısında verdiği ilk tepkinin topluluğu üst bir kimlikte birleştirerek ayrılıkçı hareketlere son verilebileceği fikri olduğu fakat bunun başarısız olması nedeniyle son çare olarak "Türklerin" de kendi ulus-devletlerini kurması gerektiği düşüncesinin hâkim konuma yükseldiği anlatılmıştı. İşte bu aşamadan sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti döneminden başlanarak bugüne kadar bir "makbul vatandaş" inşasına girildiği, diğer ülkelerdeki gelişime benzer bir biçimde bu makbul vatandaşın kodlarının çoğunluk kültürüne göre belirlendiği ifade edilmişti. Her ne kadar Cumhuriyet bazı açılardan önceki dönemden bir kopuşa tekabül etse de çoğunluk kültürünü hâkim kültür haline getirmek konusunda kendisinden önceki dönemle bir süreklilik içinde olduğu özellikle din kurumuna yaklaşımında ortaya çıkmıştı. Zaman zaman nüanslarda farklılıklar olmakla birlikte, İttihat ve Terakki döneminden bugüne kadar geçen sürede makbul vatandaşın kodlarının "Türk, Türkçe konuşan ve Hanefi" şeklinde tezahür ettiği

yönünde geniş bir mutabakatın olduğunun kamusal söylem ve politikalarından da anlaşılabilirliği üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde ise, ulusun egemenliğin tek kaynağı olarak ortaya çıktığı döneme kadar hiçbir tarihsel dönemde topluluğa üye olarak kabul edilmek için belli bir kültür ile özdeşlik kurulmasının şart olmadığı; diğer bir deyişle, yurttaşlık ile çoğunluk kültürü arasındaki çakışmanın kavramın özünde bulunan bir çakışma değil, salt tarihsel bir çakışma olduğu saptamasından hareketle, anayasal yurttaşlık kavramının azınlık yurttaşların çoğunluk ile eşit muamele görebilmesi için işlevsel bir kavram olup olamayacağı tartışılmıştır. Anayasal yurttaşlığa göre ulus-devlet formu içinde teoriden pratiğe kadar hemen her şey hâkim çoğunluk kültüre göre düzenlenmektedir. Yurttaşlık anayasalarda belli bir kültürel gruba referansla tanımlanmakta, anayasada öyle olmasa bile pratikte topluluk “tek bir kültürün” var olduğu bir organizasyon gibi algılanmaktadır. Fakat farklı etnik kökenlerden ve dinsel mensubiyetlerden, kısacası farklı kültürel aidiyetlerden gelen grupların bir arada yaşadığı günümüz toplumlarında “tekçi yapı”, artık sürdürülebilir değildir (bu önerme, birinci bölümün ikinci kısmında uzunca tartışıldığı gibi, Türkiye için fazlasıyla geçerlidir. 1990’lı yıllardaki Kürt, İslamcı, Alevi siyasi partileri bunun en önemli kanıtıdır). Anayasal yurttaşlığa göre anayasadaki en genel ifadelerden pratikte en küçük uygulamalara kadar tüm kamusal meselelerde, topluluğun, çoğunluk olsun azınlık olsun, farklı kültürel gruplardan müteşekkil bir yapıda olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu göz önünde bulundurulduktan sonra, özgür bir kamusal iletişim vasıtasıyla farklı kültürel gruplar bir araya gelip iletişimsel akıl sayesinde rasyonel ortak politik değerlerini, ki bunlar genellikle evrensel değerlerdir, anayasada ifade edebilir ve böylece daha özgürlükçü ve eşitlikçi bir yapıya ulaşılabilir.

İşte bu bölümde anayasal yurttaşlık kavramının bir azınlık grubu olarak Alevilerin, çoğunluk kültürüne mensup yurttaşlarla eşit muamele görme talebini açıklayabilip açıklayamadığı, bizzat sahada, pratiğin içinde araştırılmıştır. Bunun için öncelikle, Alevilerin Türkiye’nin mevcut politik yapısı, yurttaşlık rejimi, kamusal hizmetleri/faaliyetleri, kurumları üzerine olan düşüncelerine bakmak gerekir. Bu maksatla bu bölümde ilk başlıkta çalışmanın yöntemi ve veri toplama teknikleri anlatıldıktan sonra ikinci alt başlıkta Alevilerin, eşit yurttaşlığın tesis edilebilmesi için görüşmelerde dile getirdikleri taleplere odaklanılmıştır. Üçüncü alt başlıkta ise bu



taleplerin görüşmeciler tarafından hangi kavramlara referansla inşa edilmiş olabileceği üzerinde durulmuştur. Görüşmecilerin eşit yurttaşlık talepleri kamusal istihdamda ayrımcılık, zorunlu din dersi uygulaması, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) ve uygulamaları ve cem evlerinin ibadethane statüsü üzerinde toplanırken bu taleplerin kalkış noktalarının ise büyük ölçüde laiklik, geçmişle hesaplaşma ve evrensel değerler oldukları tespit edilmiştir. Bu tartışmalar yapılırken görüşmecilerden elde edilen veriler birincil kaynaklar olmakla birlikte hem yetersiz kalınan noktalarda desteklemesi hem de Alevilikle ilgili diğer çalışmalarla karşılaştırmasının yapılabilmesi için yeri geldikçe gerekli literatür de işe koşulmuştur. Elde edilen veriler talepler ve referans çerçeveleri olarak anlatıldıktan sonra ilerleyen başlıkta ise tüm bunların anayasal yurttaşlık açısından bir değerlendirmesi yapılmıştır.

### 3.1.Yöntem

Alevilerin eşit yurttaşlığa dair görüşlerinin anayasal yurttaşlık açısından incelendiği bu çalışma, etnografik bir yöntemle dayanmakta ve nitel veri toplama teknikleriyle hareket etmektedir.

‘Toplum’ anlamına gelen *ethnos* ve ‘yazmak/betimlemek’ anlamına gelen *grapho* kelimelerinin birleşiminden oluşan etnografya, en genel anlamıyla bir grubun davranışları ve düşüncelerinden hareketle grup hakkında betimlemeler yapmaktır. Burada grup ile kastedilen büyük ölçüde aynı kültürü, yaşam biçimini, düşünceleri paylaşan insanlardan müteşekkil topluluklardır. Etnografyanın yaptığı, bu grubu/kültürü mümkün olduğu kadar içeriden bir bakışla betimlemektir. Etnograf içerisine girerek araştırmaya konu olan grubun değerlerini, düşünce ve davranış kalıplarını ve bunların nedenlerini inceler ve elde ettiği verileri yorumlayarak raporlar.

Etnografinin çalışmada neden ve nasıl kullanıldığına geçmeden önce kısaca özelliklerini belirtmekte yarar vardır. Etnografik yöntemin temel amacını davranışın (ve düşüncenin) kültürel ve simgesel yönlerini ve bağlamını anlatmak olarak saptayan Punch, konusunu ise kültürel açıdan anlamlı davranışlara sahip bir grup insan veya bir örnek olay olarak açıkladıktan sonra bu yöntemin altı temel özelliğinden bahseder<sup>229</sup>. İlk olarak

---

<sup>229</sup> Punch, Keith, Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar, (çev. Dursun Bayrak, Bader Arslan ve Zeynep Akyüz), (4. Baskı), Siyasal Kitabevi, Ankara, 2016, s. 153-155.

etnografya, grubun düşünceleri ve davranışını incelerken paylaşılan kültürel anlamların son derece önemli olduğunu varsayarak hareket eder. Bunu da grubun kültürel yorumuna bağlılığının bir parçası olarak düşünmek gerekir. İkinci olarak etnograf davranışların, düşüncelerin, eylemlerin ve bağlamların grup içinde bulunan kişilerin gözünde taşıdığı anlamlara karşı duyarlıdır çünkü etnografinin amacı tam da bu bilgiyi gün yüzüne çıkarmaktır. Üçüncü olarak etnograf, grubu doğal ortamında incelemelidir. Doğal ortamdan kasıt grubun düşünceleriyle ve davranışlarıyla ilintili olan semboller dünyasıdır. Dördüncü olarak etnografik yöntem, sahaya geçmeden önce sıkıca yapılandırılmış bir araştırma olmaktan çok, süreçle birlikte açılan bir tarza sahiptir. Beşinci olarak etnografyada veri toplama teknikleri sınırlı değildir; görsel ve işitsel materyaller, gözlem, görüşme gibi tekniklerle araştırma daha ileri seviyelere götürülür. Altıncı ve etnografyanın son özelliği ise veri toplamanın kısa sürede başlayıp biten değil, uzun bir süreye yayılan ve tekrarlanan bir süreç olmasıdır.

Creswell ise etnografik yöntem boyunca takip edilen yedi adım tespit eder<sup>230</sup> ki bu çalışmada da Creswell'in sunduğu adımlar takip edilmiştir. Buna göre etnografik yöntemle dayalı bir çalışma yürütülürken atılacak ilk adım, bu yöntemin yapılmak istenen çalışmaya uygun olup olmadığına bakılmasıdır. Şayet çalışma kültürel bir grubun nasıl çalıştığına ve iktidar, egemenlik, direnç gibi konulardaki davranışlarına odaklanmaktaysa, etnografik yöntem doğru tercihtir. Bu çalışma açısından bakıldığında da kültürel bir grup olan Alevilerin tahakküm ve homojenleştirme yönelik bakışları ve buna karşı ortaya koydukları eşit yurttaşlık bağlamındaki dirençleri araştırılmakta olduğu için etnografinin tercih edilmesi mantıklıdır.

İkinci adımda yapılacak olan ise uzun bir süredir birlikte olan, tutumları benzer bir desenler halinde bütünleşen bir grup belirlemektir. Bu bağlamda Alevilerin tercih edilmesinde farklı nedenlerin yanı sıra Creswell'in öne sürdüğü özellikler de etkili olmuştur. Aleviler de aşağıda görüleceği üzere yüzyıllardır bir arada olan, düşünce ve davranışları arasında pek tabii farklılıklar olsa da eşit yurttaşlık özelinde büyük ölçüde benzer tutumlar gösteren bir grup olarak etnografik yöntemin tercih edilmesi açısından uygundur (neden örnek grup olarak Alevilerin seçildiği Giriş kısmında özetlenmişti).

---

<sup>230</sup> Creswell, John, Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni, (çev. Miraç Aydın), (3. Baskı), Siyasal Kitabevi, Ankara, 2016, s. 94-96.

Creswell üçüncü adımda etnograf için, ele aldığı grubu incelemek üzere yönlendirici bir çerçeve sağlayacak temalar ve kuramlar seçilmesini salık verir<sup>231</sup>. Bu çalışma açısından hem eşit yurttaşlık talepleri analiz edilirken hem bu taleplerin arkasında yer alan referanslar analiz edilirken hem de görüşme soruları oluşturulurken, kısacası çalışmanın her aşamasında, yönlendirici bir çerçeve sağlaması için önceden sıkıca yapılandırılmış olmayan bir bağlam/kuram ile yola çıkılmıştır. Bu bağlam, ulus-devletin çoğunluk kültürünü toplumu homojenleştirme için kullanmasının azınlıklarda yarattığı yurttaşlık eksenli eşitlik refleksidir. Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerinin anlaşılmasında bu bağlam kullanılırken, açıklanmasında ve daha eşitlikçi bir noktaya getirilmesi için önerilmesinde ise Habermasçı anayasal yurttaşlığın sunduğu kavram setinden faydalanılmıştır. Öte yandan kuramsal bağlam sahadan ne tür verilerin toplanacağına yönelik çerçeve oluştururken, elde edilen veriler de karşılık olarak bağlamı şekillendirmiştir. Diğer bir deyişle ulus-devletin kültürel homojenleştirici yurttaşlık pratikleri literatür tercihinde ve görüşmecilere sorulacak sorulara yön verirken, görüşmeler de örneğin eşit yurttaşlıkla ilgili düşünceleri açıklamada anayasal yurttaşlığın tercih edilmesine imkân sağlamıştır. Bu konuda Layder'ın ortaya attığı “uyarlayıcı teori” yaklaşımından faydalanılmıştır. Layder'a göre hem teori hem de ampirik bulgular araştırma süresince karşılıklı olarak birbirinden istifade edebilir. Bir yandan teorilerin içerdiği varsayımlar ampirik kanıtlarla denetlenecek ve açıklayıcılık kapasiteleri artacaktır. Diğer yandan ampirik bulgular daha üst düzeyde bir genellenebilirliğe ve uygulanabilirliğe sahip olacaktır<sup>232</sup>.

Dördüncü adım, hangi etnografik yaklaşımın kullanılacağına karar verilmesidir. Etnografinin dinî etnografi, otoetnografi, feminist etnografi, yaşam öyküsü, görsel etnografi gibi şekilleri bulunduğunu belirten Creswell, özellikle iki tanesinin çokça kullanıldığını belirtir<sup>233</sup>. Bunlardan kültürel antropologlar tarafından ilk başlarda

---

<sup>231</sup> Bu konuda Kartarı da şöyle diyor: “[Etnografi kullanan] araştırmacının da araştırmaya başlamadan araştıracağı konuyla ilgili ön bilgisi ve kabulleri vardır. Bu bilgi ve bilgiden kaynaklanan ön kabuller etnografik çalışmada büyük önem taşır. Sanılanın aksine, etnografik araştırma bir kuramsal çerçevede gerçekleşir. Kuramsal çerçeve oluşturmak literatüre ve dolayısıyla terminolojiye hâkim olmayı zorunlu kılar. Terminoloji, araştırma konusuyla ilgili bütün kavramları ve onları temsil eden terimleri, dolayısıyla alanda kullanılan akademik dili ifade eder”. Kartarı, Asker, “Nitel Düşünce ve Etnografi: Etnografik Yönteme Düşünsel Bir Yaklaşım”, *Moment Dergi*, 2017/4 (1), s. 218.

<sup>232</sup> Layder, Derek, *Sosyolojik Araştırma Pratiği: Teori ve Sosyal Araştırmanın İlişkilendirilmesi*, (çev. Serdar Ünal), (2. Baskı), Heretik Yayınları, Ankara, 2015, s. 26-27.

<sup>233</sup> Creswell, a.g.e., s. 92-93.

kullanılan ve geleneksel yaklaşım olan “gerçekçi etnografi” üçüncü bir kişinin serinkanlı bir bakış açısıyla yazılan, sahadan nesnel bir rapor veren, objektif bir durum tanımıdır. Fakat daha sonraları antropologlar etnografinin içine savunucu bir bakış açısını dâhil etmek istemişlerdir ve böylece ikinci yaklaşım olan “eleştirel etnografi” ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşım güç, prestij, ayrıcalık gibi öğelerin farklı sınıflara, cinsiyetlere, gruplara mensup kişileri ötekileştirdiği için konuya daha eleştirel bir perspektiften bakmaktadır. Dolayısıyla Creswell’e göre eleştirel etnografi toplumdan dışlanan grupların özgürleşmesini savunan bir etnografik yaklaşımdır. Eleştirel bir etnograf güç, eşitsizlik, baskı, hegemonya, mağduriyet gibi konuları ele alır<sup>234</sup>. Bu açıdan bakıldığında bu çalışmada hem Alevilerin tercih edilmesi hem de bunun ifade edilen bağlamda ele alınması, eleştirel etnografi yaklaşımının tercih edildiğini gösterir niteliktedir. Gerçekten de Osmanlı’dan başlayarak günümüzde de devam eden tahakküm ilişkilerinin sürekliliğine odaklanılmakta, çoğunluğun baskısını ve hegemonyasını üzerinde hisseden azınlık bir grubun taleplerine kulak verilmekte ve bunun giderilmesi konusunda “duruş noktası” (*standpoint*) uyarınca (anayasal yurttaşlık üzerinden) öneriler getirilmektedir.

Creswell etnografik yöntemde beşinci adım olarak “alan çalışması” adını taşıyan, grubun içinde bulunduğu bağlamdan bilgi toplanılması unsurunu dile getirir. Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerini tespit etmek maksadıyla bu çalışmada da Aralık 2019-Şubat 2020 tarihleri arasında 15 derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. Görüşülen kişilerin tamamına Ek 1’de yer alan sorular yöneltilmiş ve kendilerinin izinleriyle ses kaydı alınmış, daha sonra deşifre edilerek analizleri yapılmış ve bu bölümün ilerleyen alt başlıklarında detaylıca incelenen örüntülere ulaşılmıştır. Etnografik yöntemin öne sürdüğü gerekliliğin yanı sıra, örnek grup olarak Alevilerin tercih edildiği bir çalışmada saha araştırması yapılması zorunluluğu gruba özgü başka bir özelliğe daha dayanmaktadır. Kehl-Bodrogi’nin dikkat çektiği bu duruma göre Aleviler üzerine Avrupa kökenli araştırmalar grubu kapsamlı bir şekilde ele almamaktadır<sup>235</sup>. Türk kökenli araştırmalar ise (her ne kadar Kehl-Bodrogi bunları yazdıktan sonra geçen süreçte son

---

<sup>234</sup> Creswell, a.g.e., s. 93. Eleştirel etnografinin ardında yer alan düşünsel temel, başlarda antropologlar tarafından kullanılan etnografinin Batı’nın üstünlüğü tezini işlemeleri ve araştırdıkları grupları üstten ve hiyerarşik bir dille raporlamalarıdır. Daha ayrıntılı bir açıklama için bkz. Erduyan, Işıl, “Etnografi”, *Nitel Araştırma: Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımlar*, (ed. Fatma Nevra Seggie ve Yasemin Bayyurt), (2. Baskı), Anı Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 82-83.

<sup>235</sup> Bkz. Çakmak, Yalçın, *Sultanın Kızılbaşları: II. Abdülhamid Dönemi Alevi Algısı ve Siyaseti*, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2019, s. 195-280.

derece kıymetli çalışmalar yapılmış olsa da) yüzeysellikten (ve ideolojik bakıştan) öteye geçmemektedir<sup>236</sup>. Bu nedenle Kehl-Bodrogi'ye göre sadece yazılı kaynakların değerlendirilmesiyle yapılacak bir çalışmadan sağlıklı sonuçlar elde edilmesi beklenemez<sup>237</sup>.

Etnografik yöntemde altıncı adım, verilerin analizidir. Bu çalışmada görüşmelerden elde edilen veriler, içerik analizi ve söylem analizi bir arada kullanılarak analiz edilmiştir. İçerik analizinin basamaklarını Yıldırım ve Şimşek sırayla 1) verilerin kodlanması, 2) temaların bulunması, 3) kodların ve temaların düzenlenmesi ve 4) bulguların tanımlanması ve yorumlanması olarak tespit eder. Buna göre ilk olarak elde edilen veriler belirli kodlar altında toparlanır ve ikinci basamakta bu kodlar birleştirilerek daha üst kodlar olan temalar oluşturulur. Üçüncü basamakta, elde edilen kodlar ve temalar yeniden gözden geçirilip düzenlenir ve son basamakta yorumlanarak raporlanır<sup>238</sup>. Bu çalışmada da ilk üç basamak arka planda gerçekleştirilmiş ve dördüncü basamak olan elde edilen temaların yorumlanarak anlatılması, bu bölümün devamındaki iki alt başlıkta sırasıyla yerine getirilmiştir. İlk alt başlıkta görüşmecilerin eşit yurttaşlık talepleri olarak belirlenen hususlar elde edilen temaları oluştururken ikinci alt başlıkta ise bu taleplere kalkış noktası oluşturan çerçeveler temalar halinde anlatılmaktadır. Söylem analizinin kullanılmasındaki temel sebep ise belirlenen bu temaları analiz ederken sosyo-kültürel çerçeveyi de hesaba katarak görüşmecilerden elde edilen verileri tahakküm ilişkileri bağlamında analiz edebilmektir. Söylem analizi basit bir biçimde 'söylenenlerin analizi' şeklinde söze dökülenlerin incelenmesi olarak algılanmamakta, bunun ötesine geçerek hem 'söylenmeyenin' de analizini yapmakta hem de elde edilen tüm verilerin altında yatan ilişkilere odaklanarak daha net çıkarımlar yapılabilmesine fırsat vermektedir. Çünkü Punch'a göre insanların yaptıkları her şey bir söylem içinde düzenlenip biçimlendirilmektedir<sup>239</sup>.

---

<sup>236</sup> Dressler, Markus, Türk Aleviliğinin İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı, (çev. Defne Orhun), (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.

<sup>237</sup> Kehl-Bodrogi, Krisztina, Kızılbaşlar/Aleviler: Anadolu'da Yaşayan Ezoterik Bir İnanç Topluluğu Üzerine Araştırma, (çev. Oktay Değirmenci ve Bilge Ege Aybudak), (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 100.

<sup>238</sup> Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, (11. Baskı), Seçkin Yayıncılık, Ankara, 2018, s. 242-243.

<sup>239</sup> Punch, a.g.e., s. 214.

Yedinci ve son adım ise aynı kültürü paylaşan grubun nasıl çalıştığına dair kurallar ve genellemelere yönelik, hem katılımcıların hem de araştırmacının görüşlerini içeren bir küme oluşturmaktır ki buna da en son bölümde, anayasal yurttaşlık açısından yapılan değerlendirme kısmında yer verilmiştir.

Veri toplamada ise gözlem yapılmış, Alevi kurumları adına yayımlanan raporlar, fotoğraflar, videolar, konuşmalar, bildirimler incelenmiş fakat en önemli araç olarak yapılandırılmamış seçkin görüşmeleri (*elite interview*) kullanılmıştır. Bu veri toplama tekniğine göre bir grubun düşünceleri ve davranışları inceleneceği zaman toplumun çoğunluğuyla görüşmek yerine, bazı kişiler vardır ki bunlar Dexter'in ifadesiyle durumu daha net görürler, problemlere grubun çoğunluğundan iyi odaklanırlar<sup>240</sup>. Dolayısıyla araştırmacı topluluktan bir örneklem çekip çok fazla sayıda görüşme yapmak yerine bu seçkinleri bulup görüşebilir. Aleviler söz konusu olduğunda da bu seçkinler topluluk adına davalar açabilmekte veya takip edebilmekte, eşit yurttaşlık taleplerini siyaset çevrelerine ya da yerel kurumlara ileterek sorun çözmede görev alabilmekte, topluluğun sosyal, kültürel, ekonomik ihtiyaçlarının yerine getirilmesinde sorumluluk üstlenebilmekte, bilgi üretimine katkıda bulunabilmekte, yurt dışı ile irtibatlar kurarak Batı'daki tecrübelerden yararlanılması için çaba sarf etmekte veya topluluğun şartlarının iyileştirilmesi adına her türden konuyla ilgilenebilmektedir. Seçkinlerin Aleviler açısından üstlendikleri işlev ve çalışmanın kuramsal bağlamı bir arada düşünüldüğünde, seçkin görüşmelerinin daha verimli olacağını düşündürmektedir. Nitekim görüşmecilerle yapılan uzun tartışmalar boyunca kendilerinin hem fikirlerinden yararlanmış hem Alevi çoğunluk hakkındaki kanaatleri verileştirilerek eşit yurttaşlık bağlamında analiz edilmiştir.

Görülecek kişilerin seçiminde ise, Alevilik çalışmalarında çokça düşünülen hatalardan biri olan topluluğun homojen olarak algılanması hatasına düşmemek adına, Aleviler arasında farklı dünya görüşlerine mensup seçkinler tercih edilmiştir. Türk Aleviler söz konusu olduğunda Alevi kimliğini bazı açılardan benzer ama önemli ölçüde farklı yönlerinden kuran Cem Vakfı, Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri, Alevi-Bektaşî Federasyonu, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, Alevi Kültür Dernekleri, Alevi

---

<sup>240</sup> Dexter, Lewis Anthony, *Elite And Specialized Interviewing*, (1. Baskı), Northwestern University Press, Evanston, 1970, s. 5-22.

Vakıflar Federasyonu, Alevi Düşünce Ocağı, Alevi Dernekler Federasyonu gibi kurumların başkanlarıyla/yöneticileriyle/eski başkanlarıyla görüşülmüştür. Etnik köken farklılıklarının eşit yurttaşlık taleplerinde de farklılaşmaya yol açıp açmadığını görebilmek adına Kürt Alevi kimliğiyle bilinen Demokratik Alevi Dernekleri ile ve Arap Alevi kimliğiyle bilinen Alevi Kültürünü Araştırma Derneği ile görüşülmüştür. Yapılan görüşmeler neticesinde elde edilen veriler analiz edilmiş ve ortaya çıkan örüntüler detaylıca incelenmeye çalışılmıştır.

### **3.2.Alevilerin Eşit Yurttaşlık Talepleri**

En sonda söylenecek olan en başta söylenecek olursa, Alevilere göre devlet, “Hanefi Türklerin” devletidir. Anayasa da bunu veri kabul ederek göre hazırlanır, kurumlar da bu bilgiye referansla inşa edilir; eğitimden güvenliğe, din işlerinden kent ve imar planlamasına, kamusal istihdamdan kültür politikalarına kadar tüm kamusal hizmet ve faaliyetler bu kimliği baz alır, kurumlar Hanefi-Sünni Türk kimliğini veri olarak hareket eder. Eğer bu sayılan alanlardan herhangi biriyle ilgili bir tartışma yapılacaksa da, bu, çoğunluk/Sünni hassasiyetleri dikkate alınarak yapılır; diğer kültürel gruplar neredeyse hiç göz önünde bulundurulmaz. Bu yüzden de Aleviler açısından sistem bir bütün olarak eşitsizlik arz eder. Anayasayı yapan Sünni Türkler olduğundan, metin, yalnız onların bakış açısını yansıtır, okullarda Sünnilerin tarihi ve Sünnilerin dinî inancı öğretilir yalnızca, yol yapılacaksa Sünni köylerine yapılır, kanunlarda da yalnız Sünnilerin teolojik ihtiyaçları dikkate alınır. Örneğin bir görüşmeciyse Alevi örgütlülüğünün şekillenmesi üzerine konuşurken konu egemen çoğunluğun hâkim yapısına geliyor:

Egemen Sünni bir devlet anlayışı karşımızda. Bir Emevi zihniyeti var karşımızda. Bu zihniyet cumhuriyet döneminde de sürdü maalesef. 1924 yılında yeni bir rejim kuruluyor. Aleviler cumhuriyete çok büyük bir destek veriyor feodal şeriatçı devlet yaklaşımına uzak olduğu için. Ama cumhuriyet hemen tercihini 1924 yılından itibaren Sünni devlet anlayışından yana koyuyor aynı Selçuklular gibi. Biliyorsunuz tercih anlamında Selçuklular ilk Sünni Türk devletidir. Ve bu da Alevilerin istemediği bir durumdur. 1924 yılında 442 sayılı Köy Kanununu çıkartıyorsunuz. Her Alevi köyüne camiye zorunlu hale getiriyorsunuz. Hacıbektaş Dergâhını müzeye çeviriyorsun. 1960 yılında sözde devrim yapıyorsunuz. İhtilal var. İhtilal gidiyor Sünni devlet anlayışını egemen

kılacak Diyanet İşleri Başkanlığı'na daireler kuruyor. İmam Hatip liselerinin açılmasına olanak sağlıyor. Yani Sünni bir devlet kuşatmasına karşı Alevi örgütlülüğü farklı şekilleniyor.<sup>241</sup>

Çalışmanın bu alt başlığında, Alevilerin eşitsizlik yaşadığı somut alanlardan bahsedilmiştir. Çoğunluk kültürünün ulus-devlet kültürüne evrilmesinin neticesi olarak ortaya çıkan başlıca eşit yurttaşlık talepleri ayrı ayrı incelenmiştir.

### 3.2.1.Kamusal İstihdamda Ayrımcılığın Önlenmesi Talebi

Görüşmecinin dile getirdiği “egemen Sünni anlayış”ın tezahür ettiği somut alanlardan biri olarak, kamuda istihdam veya çalışma esnasında yaşanan ayrımcı pratiklere bakılabilir. Alevilere göre bu işe alımlar, bir görüşmecinin tabiriyle “liyakat esasına göre değil biat esasına göre”<sup>242</sup> yapılmaktadır. Bu “biat”, bir yandan Sünni yurttaşın devlete/iktidara “biat”ı şeklinde zuhur eder fakat diğer yandan “biat edilen” devlet de yalnız bir kimliğin, Sünnilerin “biat”ını görmekte, diğer kültürel kimliklere karşı kör taklidi yapmaktadır. Örneğin bir görüşmeci, kendi kişisel deneyiminden hareketle Alevilerin kamuda istihdam edilmemesini, edilirse de “kritik” pozisyonlara getirilmemesini şu şekilde anlatıyor:

1955 doğumluyum. Kayseri Sarız ilçesine bağlıyız. Sekiz çocuklu bir ailenin çocuğuyum ve ailemizde belki de en düşük düzeyde eğitim yapan benim. (...). Ailede herkes okudu. Bakanlıkta genel müdürlük yapanlar, müsteşar yardımcılığı yapanlar... Müsteşar yardımcılığına kadar geldi aile ama müsteşarlık yok. Alevilerde olduğu gibi kritik noktalara gelmeler yok. Kapılar kapanıyor. Ben aileden [bu durumu] bilirim.<sup>243</sup>

Yine Alevi kimliğinin kamuda istihdama bir engel teşkil ettiği ve insanların sırf Alevi olduğundan dolayı işe alınmadığına dair bir başka görüşmeci:

Yani aslında [karşılanması] zor bir şey değil şu anda bizim taleplerimiz. Öyle ülkeyi yönetenleri zora sokacak talepler değil. Tam tersi ama tam tersi ülkede birlik ve beraberliği sağlamaya yönelik taleplerdir çünkü “ben Alevi olduğum için vali olamıyorum” diyor vatandaş. Doğru mu doğru. “Ben Alevi olduğum için genel müdür olamıyorum” diyor, “ben Alevi olduğum için emniyet müdürü olamıyorum” diyor. Oysa ki bunlar verildiğinde bu söylemler bu ayrıştırıcı bu nefret söylemleri ortadan kalkar, birleştirici olur, barışı tesis etmiş olursunuz.<sup>244</sup>

<sup>241</sup> Müslüm Doğan, Ankara, 25 Aralık 2019.

<sup>242</sup> Hüseyin Güzelgöl, İstanbul, 31 Ocak 2020.

<sup>243</sup> Remzi Akbulut, İstanbul, 14 Aralık 2019.

<sup>244</sup> Hıdır Akbayır, İstanbul, 7 Aralık 2019.



Alevilerin en çok sorun yaşadıkları kamusal meseleleri konuşurken bir başka görüşmeci de yine işe alımlarda kişinin kimliğine bakıldığından, bu durumun da eşit yurttaşlık anlayışına hanel getirdiğinden bahsetti:

Alevi vatandaşların sorunları alabildiğine büyük. Yani Aleviler işte örneğin okullara müdür olamıyor en basitinden. Alevi mi Sünni mi bakılıyor. Sadece ona değil hangi sendikadan olduğuna da bakıyor. E böyle eşit yurttaşlık olur mu? Mülki amir olamıyor, kaymakam atanamıyor, savcı atanamıyor, hakim atanamıyor. Bir sürü böyle adaletsizlik hukuksuzluk var.<sup>245</sup>

Alevilere göre istihdamdaki bu ayrımcılık, devletin Alevilere bakışımı yansıtmaktadır. Alevilere bir güvensizlik duyulmaktadır ve bu yüzden de mümkün olduğu kadar Aleviler kamuya alınmamakta, alınır da “hassas” noktalara getirilmemektedir. Aleviler, bunun, devletin ideolojik bir tercihte bulunmasının neticesi olduğunu düşünmektedir. Diğer bir deyişle Alevilere göre Sünnilerin alınıp Alevilerin alınmaması, yurttaşlara karşı ideolojik ve mütereddit bir bakıştan kaynaklanmaktadır:

Devlet 12 Eylül ile birlikte ideolojik bir tercihte bulundu. Devlet ideolojisi siyasal İslam olarak belirlendi. Yani siyasal İslam devletin ideolojisi haline geldi. Devletin ideolojisi bu olunca iktidarcılık burada devreye giriyor. İktidarın olanaklarını hiçbir şekilde devretmek istemediler. Mesela devlet bürokrasisi içerisinde hiçbir Alevi’ye yer yoktu. Bir çaycıya bile yer yoktu. Niye yok? Siz nasıl bir devletsiniz? Devletin bir kaymakamı Alevi olmaz mı? Devletin bir valisi Alevi olmaz mı? Devletin bir genel müdürü Alevi olmaz mı? Bunların hiçbirisine yer verilmedi. Bürokraside çalışan biri olarak her zaman kendimi baskı altında hissettim. Bir emniyet genel müdürü hiçbir zaman için Alevi olmamıştır. Devletin bir güvensizliği var burada. Devletin ulusal yapılanmasında maalesef hep Sünni bir anlayış egemen olmuş.<sup>246</sup>

12 Eylül’ün neticeleri üzerine konuşurken bir başka görüşmeci de Antakya’daki durumdan haber veriyor:

Örneğin 12 Eylül sonrasında Antakya’daki yöneticilere Kenan Evren yönetimi tarafından Alevi Nusayrilerin alt devlet kademelerinde dahi görevlendirilmemeleri için yazılı talimat gönderilmiştir.<sup>247</sup>

Görüşmeler esnasında kamusal istihdamda yapılan ayrımcılık üzerine en dikkat çeken husus, bu konuyla ilgili doğrudan bir soru sorulmuş olmamasına karşın istisnasız

<sup>245</sup> Kanber Yıldırım, İstanbul, 6 Aralık 2019.

<sup>246</sup> Müslüm Doğan, Ankara, 25 Aralık 2019.

<sup>247</sup> Hasan Atıcı, Adana, 18 Şubat 2020.

tüm görüşmecilerin bu meseleyi görüşme süresince mutlaka gündeme getirmesidir. Görüşmeler yapılırken, kamusal istihdamla ilgili bir şey sorulmasa veya o esnada konuşulan konu bu konuya uzaksa bile, bir şekilde tüm görüşmecilerin görüşme esnasında herhangi bir anda bu husustan bahsetmesi, dikkate değerdir. Çünkü Alevilere göre devletin istihdam esnasında yalnız bir kimliği görüp diğerine kör kalması, topluluk içinde çok ciddi bir huzursuzluk yaratmaktadır. Örneğin Alevilerin kendi içinde yaşadığı sorunlardan bahsedilirken bir görüşmeci, devletin, tercihini belli bir kimlikten yana yapmış olmasının Alevi gençler üzerinde yarattığı etkiyi şöyle anlatıyor:

Bir mülakat çıkardılar. Şimdi üç dört üniversite bitirmiş. İmtihana giriyor işe girmek için, en yüksek puanı alıyor. Mülakata gelince “benden misin değil misin?”, “benim zihniyetimde misin değil misin?” Ondan sonra dışlanıyor. Şimdi çocuklarımız okuma zevkinden de uzaklaşmaya başladı. “Üç dört üniversite bitiriyorum” diyor. “Nasıl olsa işsizim niye okuyayım ki?” Yani bu var oldu. Bütün belediyeleri dolaştık. Hepsine dedim “bakın bundan vazgeçin.” AKP zihniyeti bu şekilde davranıyor. “Hiç olmazsa çocuklarımıza iş verin. Biz sizden medet beklemiyoruz. Şu şekilde: liyakat esasına göre işe alın. Yani böyle kara kaş kara gözüne göre değil. Başarılı ise... Hangi dalda? Mühendis mi? Başarılı mı? Al. Değilse almayın.” Biz bunu da talep ettik.<sup>248</sup>

Yine devletin istihdam sürecinde belli bir kimliğe referansla hareket etmesi ve istihdam esnasında ortaya çıkan eşitsizliğin Alevi toplum içinde yarattığı rahatsızlığı bir başka görüşmeci şu şekilde aktarıyor:

Şu an bir valimiz yok, bir kaymakam Alevi yok, emniyet müdürümüz yok, bir müsteşarımız yok, bakanımız yok. Yani devlet kademelerinde etkin pozisyonda tamamen ötekileştirme üzerinde kurgulanmış bir mantık var. Gençlerimiz şu an atanamıyor. Sözlü mülakat dedikleri... Evet biz yüzlerce [Alevi yurttaş] metropol kentlere gelirken büyüklerimiz yüzde yüz okuma yazma bilmiyordu. Ama şu an çocuklarımızın yüzde yüzü üniversite mezunu ama sözlü mülakattan dolayı yüzde sekseni eleniyor. Ciddi bir şekilde rahatsızlık yaratıyor. Bunun için devletin bu konularda yoğun bir şekilde bir eşit yurttaşlık çerçevesinde adaletli bakması lazım. Yoğun bir şekilde çalışma yürüttürüyor, sınavlara hazırlandırıyor, sınava koyuyor sınavı geçiyor çok güzel puan alıyor [gençlerimiz]. Ama bunu sözlü mülakata geri koyuyorlar. Siz yüz puan almışsınız, ben elli puan alıyorum. Ben işe giriyorum siz giremiyorsunuz. Şu an çocuklarımızın bu konuda çok yoğun dertleri var. Bu konuda gerçekten çok üzgünüz. Üzgün derken çok kızgınız.<sup>249</sup>

<sup>248</sup> Hüseyin Güzelgöl, İstanbul, 31 Ocak 2020.

<sup>249</sup> Celal Fırat, İstanbul, 8 Aralık 2019.

Başka bir görüşmeci de eşit yurttaşlıktan tam olarak ne anladığı üzerine konuşurken kamusal istihdam meselesine değiniyor:

İşte eşit yurttaşlıktan kastımız şu. Mesela Alevilerden kaç tane vali var, kaç tane kaymakam var, kaç tane emniyet müdürü var ya da Alevilerden kaç tane savcısı var, hâkimi var? Aleviler iş talebinde ne kadar işe alınabiliyor? İşte eşit yurttaşlık bu. Aleviler kamu kuruluşlarına ne kadar alınıyorlar?<sup>250</sup>

Diğer görüşmeci ise Alevilerin eşit yurttaşlığın tesisi için hangi taleplerde bulunduğu üzerine konuşurken konuyu kamusal istihdamdaki ayrımcılığa getiriyor:

Pratik olarak söylersem, Aleviler eşit yurttaşlık alanında hangi zorluklarla karşılaşılıyorlar? Mesela devlet bürokrasisinde şefliğin daire başkanlığının üzerinde herhangi bir... Yani daire başkanı bile göremezsiniz aslında kendi kimliği ile olmak isteyen. Kendi kimliğini açık eden daire başkanı bile göremezsiniz. Yani devlet bürokrasisinde mezhebe dayalı örgütlenme değil liyakata dayalı bir örgütlenme talep ediyorlar. Kendilerinin de genel müdür, müsteşar, bakan, cumhurbaşkanı olabilmesini istiyorlar. Bu anlamda mezhebin, inancın herhangi bir etkisinin olmaması gerektiğini düşünüyorlar ve bu anlamda da laikliğe vurgu yapıyorlar.<sup>251</sup>

Kamusal istihdamdaki ayrımcılık, Alevilere göre yalnızca işe girerken karşılaşılan bir olgu değildir. Ayrımcılık, hâlihazırda kamuda çalışan Alevileri de kapsamaktadır. Alevilere göre genel olarak 12 Eylül 1980 askeri darbesinden sonra, özel olaraksa AK Parti döneminde Alevilerin kamuda istihdam edilmesi uygulamada aslında sona erdi. Fakat hasbelkader kamuda istihdam edilen Alevilere yönelik ayrımcılık aslında hep vardı. Yukarıda bir görüşmeciden aktarılan “bürokraside çalışan biri olarak her zaman kendimi baskı altında hissettim” ifadesi, bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Yine bir başka görüşmecinin gözlemine göre, istihdam edildikten sonra Alevi olduğu fark edilen kişilerin işlerine son verilmiştir:

Ben de her yerde söylüyorum televizyon kanallarında da söylüyorum diyorum ki ben bir Alevi dedesi olarak Alevi Bektaşî Federasyonu genel başkanı olarak hakkım haram olsun diyorum. Helal etmiyorum. Madem ben de kul isem değil mi o zaman haram olsun diyorum. Çünkü bak paylaşım geldiği sırada ayrılan paralara bir bak. Helal midir bunlar? Haram üzerine kurulmuş bir Diyanet

<sup>250</sup> Zeynel Odabaşı, İstanbul, 2 Şubat 2020.

<sup>251</sup> Murtaza Demir, Ankara, 28 Aralık 2019.

teşkilatı var. Üç dört yıl önce üç dört kişi[nin Alevi olduğu] tespit edildi hemen işlerine son verdiler. İşte böyle bir ülkede yaşıyoruz.<sup>252</sup>

Kamuya istihdamdaki ayrımcılık Alevilik ile ilgili diğer araştırmalarda da çok sık rastlanan bir olgudur. Buraya kadar aktarılanlar, başka çalışmalardan da takip edilebilir. Örneğin genel olarak Alevilerin maruz kaldığı ayrımcı uygulamaların araştırıldığı bir raporda, “kamu sektöründe yaşanan örnekler” başlığı altında, Alevi kimliğinden dolayı işe alınmamış, alındıktan sonraysa çalışırken ayrımcılığa uğramış veya buna şahit olmuş kişilerin ifadelerine yer verilmiş. Alevilerin işe alınırken sahip oldukları kimliklerinin ayrımcılığa uğramalarında belirleyici bir faktör olduğuna ilişkin bir görüşmeci şöyle diyor:

Benim geçen yıl amcamın oğlunun başına çok ilginç bir olay geldi. Bu Niksar’da rehber öğretmen olarak çalışıyor. Sürekli böyle işte seminerlere gidip işte sertifikalar alır; hiçbir sınavı da kaçırmıyor. Tek bir aday var [alımda], bütün şartlara uyuyor. Yani şeye başkan atandı, burda rehber eğitim, rehberlik araştırma şeyine müdür olarak atandı, şeyi çıktı. Zaten ondan başka kimsenin standartları uymuyormuş, tek olarak o atandı. En sonunda atamayı yapmadılar, gerekçeleri de şey en az beş yıl kendi branşında çalışması gerekiyormuş. (...) O şekilde yine atamadılar.<sup>253</sup>

Yukarıda DİB’in Alevi kimliğine sahip kişileri istihdam etmediğine dair ifadeye benzer olarak bu raporda da bir kişinin Alevi olduğundan dolayı DİB mülakatında işe alınmadığı görülüyor. Aşağıda görüleceği üzere DİB, bütün uygulamalarında belli bir mezhebe hizmet ettiği ve Hanefilik dışındaki hiçbir inanç grubundan yurttaşları istihdam etmediği eleştirilerine karşı sürekli olarak “DİB bütün Müslümanların kurumudur, kurumda istihdam edilebilmek için ortaya koyulan kriterler şeffaftır, gerekli ehliyete sahip herkes inancına bakılmaksızın DİB’de istihdam edilebilir” cevabını vermektedir. Fakat aşağıdaki alıntı, DİB’in bu iddiasını da çürütmektedir:

(...) bir beyefendi vasıtasıyla bir ay evvel Diyanete iş başvurusu için gitmiştim. Orada danışmaya gittim. Danışmada bazı sorular soruldu, bana mülakat yapıldı. Danışmadaki beyefendi dedi ki bana: “Hangi mezheptensin?” dedi. Ben fazla detaylara girmedim, “Aleviyim,” dedim. “Biz,” dedi, “Alevileri diyanete almayız,” dedi. Kendi görüşü müdür, oranın prensibi midir bilmiyorum ama böyle bir şeyle karşı karşıya geldim. Şok oldum açıkçası kapıdan geri döndüm o beyefendiye

<sup>252</sup> Hüseyin Güzelgöl, İstanbul, 31 Ocak 2020.

<sup>253</sup> Alevi Olmak: Alevilerin Dilinden Ayrımcılık Hikayeleri, (1. Baskı), *Gelin Canlar Bir Olalım Projesi*, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, ed. Uğraş Ulaş Tol, 2005, s. 217-218.

gittim. Dedim: “Bana böyle bir muamele yapıldı.” Dedi: “Boş ver, ben zaten biliyorum senin öyle bir muameleye muhatap olacağını.” Bu olaya girince ben de fazla uzatmadım çıktım oradan mezhebim yüzünden işe alınmadım.<sup>254</sup>

İşe alınma esnasında yapılan bu ayrımcılık, çalışma hayatında da son derece belirgin bir biçimde Alevilerin yüzüne çarpmaktadır. Açılan kadroya girememenin yanı sıra, girdikten sonra yaşananlar Alevilerin belleğinde yer etmiş durumdadır:

Milli Eğitimden üniversiteye geçtim. (...) Üniversiteye geçtiğim günden başladığım güne kadar ne bir derecem geldi ne bir kademem geldi. 9’un 1’inden başlamıştım galiba 7 yıl olmuştu o güne kadar ne bir derecem geldi ne bir kademem geldi. Milli Eğitim’de kaldığım müddetçe sürekli benimle uğraştıklarından dolayı ne bir kademem geldi ne bir derecem geldi. Ben de gidip istemedim. (...) “Neden vermiyorsunuz?” dedim. “Biz ismen seni tanıyoruz,” dedi.<sup>255</sup>

Bağlama çalıp türkü söylediğinden dolayı Alevi olduğunu saklamasının mümkün olmadığını söyleyen bir Alevi müzik öğretmeni, öğretmenliği süresince görev yaptığı okulun çevresindeki köylere türkü söylemeye gittiğini, bu yüzden de soruşturmaya uğradığını ve ardından gelişen olayları şu şekilde anlatıyor:

Bu soruşturmadan sonra Milli Eğitim Müdürü’ne gittim. Kaymakama gittim. Milli Eğitim Müdürü’nün cevabı şu: “Hasan Bey çok iyi bir öğretmensiniz ama camisiz köylere gidiyormuşsunuz.” (...) O köylere dolaşıyormuşsunuz.” “Evet dolaşıyorum.” Oraya beni davet ediyorlar gidiyorum çalışıyorum söylüyorum, yani insanlar memnun, ben memnun yani gidiyorum. Anladım ki suçumuzun biri o. Camisiz köylere gitmemiz. Alevi köylere gidiyoruz. (...) [Soruşturmadan sonra] Kaymakama gittim. Kaymakam ben bir şey yapamam diyor. İl Milli Eğitim’e gidiyorum bu soruşturmadan sonra bulunduğum yerin halkı avukat tuttu bana. Mahkemeye verdiler dava açtılar. Benim adıma şey yaptılar. Bunu Milli Eğitim’de yaşadım. Sonuçta biz tatildeyken başka bir yere sürüldük.<sup>256</sup>

Yukarıda, Alevilerin kültürel kimliklerinden dolayı kamuda “önemli” pozisyonlara getirilmediği, sahada elde edilen bulgulardan biri olarak ifade edilmişti. Bu rapora bakıldığında da Alevilerin hararetle dile getirdiği durumlardan birinin bu olduğu ve burada öne sürülen bulguyu desteklediği görülebilir:

Şimdi biz mesela üniversite mezunu olmamıza rağmen, bir arkadaşımız vardı, hukuk fakültesi mezunuydu. Tuncelilidir diye bu adam şef bile olamadı. Memur girdi, memur olarak emekli oldu.

<sup>254</sup> Alevi Olmak: Alevilerin Dilinden Ayrımcılık Hikayeleri, s. 218.

<sup>255</sup> Alevi Olmak: Alevilerin Dilinden Ayrımcılık Hikayeleri, s. 212.

<sup>256</sup> Alevi Olmak: Alevilerin Dilinden Ayrımcılık Hikayeleri, s. 214-215.

Ben şef olarak girdim şef olarak emekli oldum. Yani nedeni: ailesinde oraya kırmızı işaret konmuştur, mimlenmiştir yani. Kesinlikle öyle üst dereceye, veyahut müdürlüğe, genel müdür muavini falan olma şansımız yoktur. Bunun için de bir çaba sarfetmedik yani. Biliyorum yapmazlar yani.<sup>257</sup>

Yine bir diğer görüşmeci:

Tokat'ın en az %30, 40'ı Alevi öğretmendir. Hele Ali Rıfat İlköğretim okulunun bütün öğretmen tayfası hemen hemen Alevidir. Ama işin garip tarafı müdürleri, müdür yardımcıları Sünnidir. Tokat'ta bir tane bile Alevi müdür bulamazsın.<sup>258</sup>

Alevilerin bakış açısından doğrudan ayrımcılık deneyimlerine ve pratiklerine odaklanan bir başka araştırmanın raporunda da aynı bulguya rastlandığı görülmektedir:

Mesela (kardeşimin) eşi adliyede çalışıyor. Çok güzel iyi çalışır. Ama mesela herhangi iyi bir konuma da getirmiyorlar. İşin tüm angarya işlerini eşine yaptırırlar çünkü Alevi bir kimliği var. Ama haybeden dışarıdan gelen işte, kendi görüşünde olan insanlar çok daha rahat iyi konumlarda, iyi şartlarda çalışabiliyorlar. Bunlara maruz kaldılar yani. Bunu biliyorum.<sup>259</sup>

Genel olarak Türkiye'de "öteki" kabul edilemeyen grupların tecrübelerinin araştırıldığı bir başka çalışmada da benzeri ögelere rastlanmıştır. Alevilerin hem işe alınma esnasında hem de çalışma esnasında uğradığı ayrımcılığa dayalı olarak birçok olay aktarılmış. Benzer bulgulara ulaşıldığı için örneklere detaylıca bakmadan birkaç aktarım yapmak gerekirse, raporda genel olarak Alevilerin devlet dairelerinde ve belediyelerde iş bulmaktan şikâyetçi oldukları ortaya konulmuş. Örneğin Erzurum'da bir Alevi, işe girdiği yıllarda çalıştığı hastanede yüz elliden fazla Alevi olduğunu, bu sayının son zamanlarda bir, ikiye düştüğünü söylüyor. Bir başka şehirde devlet hastanesinde müdür yardımcılığı yapan bir Alevi, işe ilk girdiği yıllarda çalışanların yarısından fazlasının Alevi olduğunu fakat şimdi kimliğini gizleyen birkaç kişi dışında kurumda Alevi kalmadığını belirtiyor. Aynı kişi şehrinin belediyesinde de yalnızca beş Alevi çalışan olduğunu, onların da eski belediye başkanı zamanında işe girdiğini belirtiyor. Eskişehir'de Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı'ndan bir yetkili kamu sektöründe son dört, beş yılda önemli mevkilerde olan Alevilerin tümünün görevlerinden alındıklarını belirtirken, Malatyalı bir

<sup>257</sup> Alevi Olmak: Alevilerin Dilinden Ayrımcılık Hikayeleri, s. 219.

<sup>258</sup> Alevi Olmak: Alevilerin Dilinden Ayrımcılık Hikayeleri, s. 217.

<sup>259</sup> Erdemir, Aykan vd., Alevi Bakış Açısıyla Türkiye'de Ayrımcılık, (1. Baskı), Ayrımcılıkla Mücadele ve Eşitlik İçin Hareketlenme Projesi, Alevi Kültür Dernekleri, 2010, s. 56.

Alevi ise eski bir belediye başkanının işe alacağı gençlere Alevi mi Sünni mi olduğunu açıkça sorduğunu dile getiriyor<sup>260</sup>.

Mazlum-Der'in Alevilerin yaşadığı ayrımcılık pratiklerine odaklandığı bir saha araştırmasında da çarpıcı bir şekilde, Alevilerin, yalnızca kamusal çalışma hayatında değil, aynı zamanda özel sektördeki çalışma süreçlerinde de ayrımcılığa uğradıkları bulgulanmıştır<sup>261</sup>. Bir grup akademisyen, gazeteci, sivil toplum mensubu, Alevi ocak mensupları vb. isimlerin bir araya gelerek Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü bünyesinde hazırladıkları ve Alevilerin sorun alanlarının tespit edildiği bir raporda da kamuda istihdamlarda etnik-dini aidiyetlerin belirleyici olduğu, liyakatin Alevilerin eşit muamele görmesi için işe koşulmasının gerektiği dile getirilmiştir<sup>262</sup>. Bir gazetecinin, Alevi topluluğunun önde gelenleriyle yaptığı ve Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerinin konuşulduğu görüşmelerde, sorduğu “Aleviler neler istiyor?” sorusuna bir görüşmeci, “general de olmak istiyorlar, vali de” diye yanıtını verirken bir başka görüşmeci de “hukuken tanınmayan, devletin ayrımcı muamele yaptığı, hiçbirinin vali, Emniyet müdürü, müsteşar, genel müdür olamadığı bir topluluk Aleviler” şeklinde yanıt vermiştir<sup>263</sup>.

Bütün bu anlatılanlardan, kamuda görev almanın toplumun tüm kesimlerine açık olmadığı gayet net bir şekilde çıkarılabilir. Tüm toplumsal grupların erişimine açık olması gereken kamusal istihdama yalnızca belli dinsel aidiyetlere mensup yurttaşların erişebilmesi, Anayasa Madde 10'a aykırı olmakla birlikte bunun da ötesinde, devletin yurttaşları arasında tercih yaptığının ve kimilerini “güvenilir, makbul, iyi, iş teslim edilebilir” addederken kimilerini de “güvenilmez, kötü, iş verilemez” olarak kodladığının yani ikinci bölümün ikinci alt başlığında anlatılanların ispatı niteliğindedir. Öte yandan görüşmeler esnasında fark edilmiştir ki, özellikle kamusal istihdamda yaşanan ayrımcılıklar en fazla huzursuzluk yaratan olgulardan biridir ve bu durum Aleviler arasında, ayrımcılık yapan devlete ve buna ses çıkarmayan toplumun geri kalan

---

<sup>260</sup> Toprak, Binnaz vd., Türkiye'de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler, (2. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul, 2009, s. 76-79.

<sup>261</sup> Mazlum-Der, “Alevilere Yönelik Ayrımcılık: Bir Saha Çalışması”, İstanbul, 2015, s. 18-19.

<sup>262</sup> Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü, “Alevi Bektaşîlerin Sorunları ve Çözüm Önerileri”, İstanbul, 2014, s. 23-24.

<sup>263</sup> Çalışlar, Oral, Aleviler: Vali de Olmak İstiyoruz General de, (1. Baskı), Doğan Kitap, İstanbul, 2009, s. 36 ve s. 60. Verilen yanıtlardan birincisi Ali Balkız'a, ikincisi İzzettin Doğan'a aittir.

kısımlarına yönelik aidiyetlerinin ve samimiyet bağlarının sarsılmasında ciddi etkiler yaratmaktadır. Gerçekten de devletin kendisine güven duymadığını, onda bir iş teslim edecek ehliyet görülmediğini, bir iş verilecekse de devlet açısından önemi haiz işlerden ziyade angarya işlerin verilmesi gerçekliğiyle sürekli yüz yüze kalan topluluk psikolojisinde ayrımcılık konusu derin izler bırakmaktadır.

### 3.2.2.Zorunlu Din Dersinin Kaldırılması Talebi

*“Devletin din eğitimini diğer eğitim türleri ile birleştirmesi, hem ebeveynlerin hem de çocukların haklarına tecavüz etmesi ve milleti oluşturan gruplardan bir tekinin görüşünü sanki bütün milletin ortaklaşa kabul ettiği bir gerçekmiş gibi salık vermeye soyunması anlamına gelir”*

*Ferdinand Buisson*

Alevilerin deyimiyle “egemen Sünni anlayışın”, çalışmanın deyimiyle ise çoğunlukçu/ulusal kültürün hâkim kültür düzeyine yükseltilmesinin yarattığı eşitsizliklerin görülebileceği bir diğer alan da “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” ismiyle okutulan zorunlu din dersi uygulamasıdır. Dersin Türkiye’de nasıl bir uygulanma alanı bulduğu ve bu uygulamanın Aleviler tarafından nasıl değerlendirildiğine geçmeden önce belirtilmesi gereken, genelde eğitimin özelde ise ders kitaplarının mevcut iktidar ilişkilerinden bağımsız olarak ele alınamayacağıdır. Ders kitapları, onu oluşturanlar tarafından nesnel/objektif bilgiyi aktardığı iddiasındadır. Okulların ve derslerde anlatılacak kitapların nesnel olduğunu ileri süren bakış açısına göre, müfredattan dersteki uygulamalara kadar yapılan tüm hazırlıklar değerlerden arındırılmıştır ve ideolojik/politik açıdan da tarafsızdır<sup>264</sup>. Fakat bugün bilinmektedir ki ders kitaplarına hangi “bilgi”lerin alınıp hangilerinin dışarıda bırakılacağından bunların nasıl sunulacağına kadar tüm süreç, verili güç ilişkileri çerçevesinde vücut bulmaktadır. Bundan dolayı ders kitapları, açık ya da örtük bir biçimde “hakim kültürel kodları” aktarma işlevini yerine getirir. Diğer bir deyişle, ders kitaplarının “içerdiği” bilgiler “doğru ve geçerli” bilgiler olarak benimsetilmek istenirken, “dışarıda bıraktığı” bilgiler ise “yanlış ve geçersizdir”. Esen’e göre örneğin “iyi vatandaş” olmaya ilişkin değerler, belli bir etnik kökene ve/veya inanca/mezhebe ait olmak şeklinde tanımlanırken, bunun

<sup>264</sup> Esen, Yasemin, “Okul Bilgisi ve Ders Kitapları”, *Ders Kitaplarında İnsan Hakları: İnsan Haklarına Duyarlı Ders Kitapları İçin*, (ed. Melike Türkân Bağlı ve Yasemin Esen), (1. Baskı), Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 7.



dışında kalanların “iyi” ya da “makbul” vatandaş olmadıkları kabul edilir. Böylece içerilen bilgi ve değerler tartışmasız gerçekler olarak belirlenir ve dünyayı başka türlü yorumlamanın olanağı yok sayılır<sup>265</sup>.

Türkiye’de Cumhuriyet döneminde zorunlu din dersinin yaşadığı dönüşümlere bakıldığında, ilk önemli gelişmenin Tevhid-i Tedrisat Kanunu olduğu söylenebilir. Bu kanunla birlikte öğretim birliğinin sağlanmasının ardından, dinsel içerikli eğitim de yeniden düzenlenmiştir. Yapılan ilk düzenlemelerde din dersi uygulamasına, ilkokul 2., 3., 4., ve 5. sınıflarda “Kur’an-ı Kerim ve Din Dersleri” adıyla ikişer saat, ortaokul 1. ve 2. sınıflarda ise “Din Bilgisi” adıyla birer saat yer verilmiştir. Daha sonra eğitim çevrelerinde, laik bir düzende dinin devlet okullarında yerinin olmadığı düşüncesi öne çıkmıştır. Bundan sonra din dersi uygulaması 1924’te lise, 1927’de ortaokul, 1929-1931 yılların arasında ilkokul ve öğretmen okulu, 1939’da ise köy ilkokullarının müfredatından çıkarılmıştır<sup>266</sup>. 1945 sonrasında çok partili hayata geçiş ve demokratikleşme rüzgârlarının esmeye başlamasıyla dinin siyasal sistem üzerindeki görünürlüğü artmış, 1946’da mecliste din eğitimi konusu görüşülmüş, bazı milletvekillerinin “komünizm tehlikesine karşı” din eğitimine yeniden dönüş talepleri “bir öldürücü zehrin onun kadar öldürücü başka bir zehirle tedavi edilemeyeceği” düşüncesiyle başbakan Recep Peker tarafından reddedilmiştir. Fakat çok geçmeden 1947 CHP kurultayında çok partili hayata geçişin yarattığı tazyikle 1949’da ilkokul 4. ve 5. sınıflara isteğe bağlı din dersi konulmuştur. Bu ders normal programın dışında olup çocuğunun bu dersi almasını isteyen ebeveynler yazılı müracaatta bulunacaklardır. 1950 Demokrat Parti (DP) iktidarından sonra ders program içerisine dâhil edilmiş olup bundan sonra çocuğunun dersi almasını isteyenler değil istemeyenler müracaatta bulunacaklardır<sup>267</sup>. 1967’de lise ve dengi okulların 1. ve 2. sınıflarına haftada birer saat ve isteğe bağlı olmak üzere “Din Bilgisi” dersinin konulması kararlaştırılmış, 1976’da ise aynı ders ortaokulların ve liselerin 3. sınıflarına da eklenmiştir. 1974 yılında da din dersinin yanına bir de “ahlâk dersi”

---

<sup>265</sup> Esen, a.g.e., s. 12. Ayrıca bkz. Akdağ, Bülent, “Türkiye’de Din Öğretimi Kitaplarında İnsan Hakları Problemleri”, *Ders Kitaplarında İnsan Hakları: Tarama Sonuçları*, (ed. Betül Çotuksöken, Ayşe Erzan ve Orhan Silier), (1. Baskı), Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 2003, s. 240-263.

<sup>266</sup> Gözaydın, İstar, “Din Dersleri: Cumhuriyet Türkiye’sinde İlgili Siyasalar ve Hukuki Düzenlemelere Bir Bakış”, *Türkiye’de Zorunlu Din Dersleri: Yurttaşın Devletle Karşılaştığı Yer*, (1. Baskı), Helsinki Yurttaşlar Derneği, İstanbul, 2005.

<sup>267</sup> Öcal, Mustafa, “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998/7 (7), s. 261.

eklenmiştir. Alınan karar göre ilkokulların 4. sınıfından lise 2. sınıfa kadar haftada birer saat ve zorunlu olarak “Ahlâk Bilgisi” dersi konulmuş, 1976’da liselerin 3. sınıflarına da bu ders dâhil edilmiştir<sup>268</sup>. 1982 yılından itibaren Anayasa’nın 24. maddesine dayanılarak devlet okullarında okutulan zorunlu dersler arasında yer almaya başlamıştır.

12 Eylül darbesinin ardından uygulamaya geçen otoriter yönetim anlayışı altında, eğitim müfredatı genel olarak “yıkıcı ve bölücü ideolojilere” karşı “ulusal birlik ve bütünlüğün” sağlanması adına Türk-İslam sentezi ideolojisine göre şekillenmiştir. Bu dönemde “bir mezhebin ezildiğini ileri sürmek”, mezhep bölücülüğü olarak adlandırılmıştır. Dolayısıyla genel olarak eğitim-öğretim müfredatı, özel olarak da din dersinin ulusal birliğin sağlanması amacıyla bütün yurttaşların Türk ve Sünni-Müslüman olduğu ön kabulüyle hazırlandığı belirtilebilir<sup>269</sup>. Bunun bir göstergesi olarak 2007 yılında yapılan değişiklikle Alevi-Bektaşiliğin ders kitaplarında yer alması “Türklerin İslâmiyete katkısı” bağlamındadır fakat Alevi-Bektaşilik dinsel bir kimlik olarak değil, “Müslüman Türkler” olarak ele alınır. 2005 yılında Alevi-Bektaşiliğin doğrudan ders kitaplarında yer aldığı tanık olunur. Yeni programda Alevi-Bektaşî Düşüncesi başlıklı bölüm 12. sınıf ders kitaplarında “İslam Düşüncesinde Tasavvufî Yorumlar” genel başlığına eklenmiştir. Kitapta Alevi-Bektaşî düşüncesi önce ahlâkî bir düşünce olarak sınırlanır, ardından da Kur’an ve sünnetin şekil şartlarına sadık bir Alevilik tanımı yapılır<sup>270</sup>. Ateş’e göre Aleviliğin din dersi kitaplarına girmesi, üç gelişmeye yanıt olarak okunmalıdır. Bunlardan birincisi Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin (AİHM) Alevilerin zorunlu din derslerinde hak ihlalleri yaşadığına dair aldığı Hasan ve Eylem Zengin/Türkiye (bu davaya aşağıda değinilecektir) kararıdır. İkincisi, Avrupa Komisyonu tarafından çıkarılan AB İlerleme Raporları’nda 2000 yılından itibaren dersin eleştiriliyor olmasıdır. Üçüncüsü ise 1990’lı yıllardan itibaren DİB ve Sünni ilahiyatçıların ortaya attıkları “evrensel ve mezhepler üstü İslam” söyleminin din derslerine yansıtılmasıdır<sup>271</sup>. Gelişmelere bakıldığında, bu sebeplerden birincisinin, yani AİHM’in sıkıştırmalarının bir neticesi olarak zorunlu din derslerinde Aleviliğe de yer verildiği görüşünün daha baskın olduğu söylenebilir. Örneğin Erman ve Erdemir de, Alevilik ders kitaplarına konurken Alevilerin hiçbir şekilde içerik konusunda görüşlerinin alınmadığını, içtenlikten ve iyi

---

<sup>268</sup> Öcal, a.g.e., s. 262-263.

<sup>269</sup> Ateş, a.g.e., s. 366-367.

<sup>270</sup> Ateş, a.g.e., s. 373-375.

<sup>271</sup> Ateş, a.g.e., s. 376-378.

niyetten yoksun olarak hükümetin AİHM'e karşı görülmekte olan davalarda elini güçlendirmek için böyle bir uygulamaya gittiğini belirtmektedirler<sup>272</sup>.

Alevilerin zorunlu din dersi uygulamasıyla ilgili düşüncelerine saha görüşmelerinin bulguları üzerinden bakıldığında, görüşmecilerin ifadelerine göre bu dersin din veya ahlakla uzaktan bile ilgisi yoktur. Türkiye'de uygulama alanı bulan zorunlu din dersi, Alevilere göre, aslında “zorlayarak Sünniliği öğretme dersidir”<sup>273</sup>. Görüşmelerde, dersin bu haliyle Aleviler tarafından kabullenilmesinin mümkün olmadığı, objektif ve evrensel kriterlere göre yeniden düzenlenirse ve zorunlu olmaktan çıkarılırsa fazla sakıncasının olmayacağı fakat en iyi seçeneğin kaldırılması olacağı, genel eğilim olarak tespit edilmiştir.

Öncelikle, anayasada dersin okutulan “zorunlu” dersler arasında yer alır ifadesine atfen Alevilere göre dinde zorlama olmaz; bu, İslamiyet'in en temel düsturlarından biridir ve zorunlu din dersi uygulaması “her şeyden önce Kur'an'a aykırıdır”<sup>274</sup>. Yalnız bu bile baştan, dersin zorunlu olmaktan çıkarılıp seçmeli hale getirilmesi için Aleviler açısından yeterli bir sebeptir. Fakat bunun ötesinde Alevilere göre ders ideolojik bir içeriğe sahiptir ve anlatılanlar dinle/ahlakla ilgili bilgi verme amacını değil, endoktrinasyon, hatta aşağıda görüleceği üzere “asimilasyon” amacını taşımaktadır. Tıpkı kamusal istihdamda yaşanan ayrımcılığın Alevi gençler üzerinde yarattığı olumsuz sosyo-psikolojik etkiye benzer şekilde, zorunlu din dersi uygulaması da Alevi çocuklar üzerinde çocuğun tüm hayatı boyunca etkisi sürecektir olumsuz etkiler yaratmaktadır. Alevilere göre okulda farklı, evde/ailesinde ise farklı bir inançsal şekillenme süreci geçiren Alevi çocuklarda travmatik etkiler meydana gelmektedir. Örneğin bir görüşmeci, dersin, Alevi inancı açısından sorunlu alanlarından bahsetmesinin ardından, şahit olduğu bir durumu örnek veriyor:

(...) bir de zorunlu din dersi meselesi var. Şimdi bir Alevi yurttaş olarak benim Sünni itikattan farklı bir itikadım var. Hacca falan gitmem, ramazan orucu tutmam ama inanırım. İslam'ın Ehlibeyt boyutunu kabullenirim. İnançta önemli olan itikattır. İnançsızlık da kabulümdür. İnananlar için söylüyorum. İnançta aslolan Tanrı ile insan arasındaki ilişkidir. Bu bağlamda

<sup>272</sup> Erman, Tahire ve Erdemir, Aykan, “Aleviler ve Topluma Eklemlenme Sorunsalı”, *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, (ed. Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı), (1. Baskı), TESEV Yayınları, İstanbul, 2005, s. 138. Öte yandan AİHM'in Alevilerin eşit yurttaşlık mücadelesindeki rolü için bkz. Massicard, Elise, “Alevi Sorununun Hukukileştirilmesi ve AİHM'in Rolü”, (çev. Selim Sezer), *Birikim*, 2015 (309-310).

<sup>273</sup> Kanber Yıldırım, İstanbul, 6 Aralık 2019.

<sup>274</sup> Hasan Atıcı, Adana, 18 Şubat 2020.

baktığımızda benim çocuğumu alıyorsun, zorla Sünnilik dersi öğretiyorsun. Çocuk evde başka bir itikada eğimli oluyor ama okula gittiğinde onun tam tersi bir şey öğretiliyor. Dinde zorlama yoktur. İslam'ın temel prensiplerinden biridir ama sen zorla din dersi koyuyorsun. Derdin ne? Asimilasyon yapıyorsun. İnanılmaz trajedilere tanık oldum. Beni en çok etkileyen trajedi şu: Bir Alevi çocuğu, zorunlu din dersi nedeniyle okulda ders alıyor işte. Namazın pratiğini yapacak. Evde açıkta yapsa annesi babası neler oluyor diye ayağa kalkıyor. Yapmasa zayıf alıyor. Başarılı da olmak istiyor. Çocuk tuvalete gidiyor oradan çıkmıyor. Annesi babası merak ediyor ne oldu diye. Çocuk ağlamaya başlıyor diyor ki “ya işte siz bana böyle yapıyorsunuz. Okulda da öğretmen böyle yapıyor. Ben nasıl yapayım? Tuvalette namaz kılmayı öğreniyordum” diyor. Şimdi şu acıklı duruma bakar mısınız? Şimdi böyle bir devlette eşitliğin e'sinden bile söz edemeyiz. Hem de hayatın her alanında.<sup>275</sup>

Dersin Alevi çocuklar üzerinde yarattığı psikolojik tahribat üzerine bir başka görüşmeci de şöyle bir tespitte bulunuyor:

Öte yandan çocuklarda yaşanan sıkıntılardan dolayı her ailede böyle sorunlar yaşanıyor. Not sorunu var. Sınıfı geçmesi lazım. Ne yapacak? Geliyor onu öğrenmeye çalışıyor. Annesi babası “bu nedir?” diyor. Okula gidiyor itiraz etmeye çalışıyor ama sonuç alamıyorsun ki Milli Eğitim'in müfredatında var. Sonuçta aile içi çatışma ve çekişmeler oluyor. Çocuk ne kadar anlatılsa da “biz Aleviyiz, bunları not almak için öğreniyorsun, öğren yine unut” diyorsun ama çocuk ister istemez onları öğrenirken etkileniyor. Sonra oradan öğrendiği şeyi ailesine anlatıyor. Onlar da tersini söyleyince hem inançtan soğuyor hem de ailesiyle çekişmeler içerisine girebiliyor. Bu da aile içi inançsal sıkıntılar yaratıyor. Aile bilinçli değilse, eğitimsizse çocuğa bir şey de söyleyemiyor ve çocuk onu doğru biliyor. Bilinçaltına bir sürü şey yerleşiyor. Yarın hayatında karşılaştığında çekimser kalabiliyor. Kendini rahat ifade edemiyor. Yeri geldiğinde “ben Aleviyim” diyemiyor gittiği yerde. Böyle bir baskı da var.<sup>276</sup>

Asimilasyonun tanımına bakıldığında, Alevilerin haklı olduğu görülebilmektedir. Uluslararası anlamda en geçerli kabul edilen asimilasyon tanımı, *Birleşmiş Milletler Politik, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Alanlarda Irk Ayrımcılığı Çalışması* tarafından kabul edilen tanımdır. Buna göre asimilasyon “egemen kültürün üstünlüğü fikrine dayanır ve grupların kendi kültürlerini egemen olan lehine terk etmesini sağlayarak homojen bir toplum yaratmayı amaçlar”<sup>277</sup>. Çalışmanın devamında da sık sık görülecek olan asimilasyon bu şekilde tanımlandığında, Alevilerin düşüncelerinin yerinde ve açıklayıcı

<sup>275</sup> Murtaza Demir, Ankara, 28 Aralık 2019.

<sup>276</sup> Kanber Yıldırım, İstanbul, 6 Aralık 2019. Zorunlu din dersi uygulamasının Alevi bireyler üzerinde yarattığı olumsuz tecrübelerle ilişkin ayrıca bkz. Alevi Olmak: Alevilerin Dilinden Ayrımcılık Hikayeleri, s. 54-71.

<sup>277</sup> Bayır, a.g.e., s. 9.

olduğu teslim edilmelidir. Nitekim din dersi kitaplarında egemen kültür olarak bazen açık bazense örtük biçimde Sünnilik kabul edilmekte, Aleviliğe yer verilirken ancak “tasavvufi bir yorum” gözüyle daraltıcı bir biçimde bakılmaktadır. Ayrıca “inancın pratikleri” çocuklara aktarılırken de yalnız namaz gibi Sünniliğe ait ibadetlerin pratiği yapılmaktadır. Buradaki amacın da tanımda belirtildiği gibi grubun kültürünü terk ederek egemen kültürle bütünleşmesi ve homojen bir toplum yaratılması olduğu söylenebilir. Asimilasyon kavramına DİB ve cem evleri kısımlarında tekrar dönülecektir.

Dersin kaldırılması,<sup>278</sup> zorunlu olmaktan çıkarılması<sup>279</sup> ve/veya içeriğinin değiştirilmesi<sup>280</sup> arasında salınan görüşlere karşın, görüşmecilerin ortaklaştığı en temel husus, dersin dinler hakkında genel-geçer bilgiler vermekten ziyade Alevi çocuklarını Sünni yapma amacı taşıdığı şeklindeki kabuldür.

Zorunlu din dersinin Sünni inancın dışındaki inançları yok etmek için bir araç olduğuna inanıyorum.<sup>281</sup>

Burada “yok etmek” tabiri tesadüfen akla gelmiş sayılmamalıdır. “Yok etmek/edilmek” Alevi kolektif belleğinde yer etmiş bir çok facianın dışavurumu olarak görülmelidir ki bu hususa aşağıda geçmişle yüzleşme ve kolektif hafıza taleplerinde ayrıca değinilecektir. Derse dönülecek olursa, tıpkı DİB ile ilgili düşüncelerde de görüleceği gibi, Alevilere göre zorunlu din dersi uygulamasının amacı üzerine konuşurken asimilasyon kavramının en açıklayıcı ifade olduğu kabul ediliyor:

Bu bir asimilasyon politikasıdır. Alevi çocuklarını asimile edebilmek için siz Sünni inancı çerçevesinde öğretilen bu dini öğrenmek zorundasınız. Siz Müslümansınız. “İslam’ın şartları şunlardır” diye zorla bunlar öğretiliyor, zorla namaz kıldırılmaya çalışılıyor, zorla diğer ritüellerin kazandırılmasına çalışılıyor. Bunları öğrenmezsen duaları ezberlemezsen sınıfta kalıyorsun.<sup>282</sup>

Buna göre sadece ve sadece Hanefî fıkhnın esas alındığı ve hâkim düşünce olduğu İlahiyat Fakülteleri’nden geçen öğretmenlerin verdiği bu dersin, ne Alevi inancıyla ne de Hanefî dışı herhangi bir dinle/mezheple alakası yoktur. Bir alakası varsa

<sup>278</sup> Hasan Atıcı, Adana, 18 Şubat 2020.

<sup>279</sup> Reha Çamuroğlu, Ankara, 16 Şubat 2020; Remzi Akbulut, İstanbul, 14 Aralık 2019; Celal Fırat, İstanbul, 8 Aralık 2019.

<sup>280</sup> Müslüm Doğan, Ankara, 25 Aralık 2019.

<sup>281</sup> Hasan Atıcı, Adana, 18 Şubat 2020.

<sup>282</sup> Kanber Yıldırım, İstanbul, 6 Aralık 2019.

bile, en azından Alevilik adına, yalan yanlış bilgiler öğretilmektedir; Alevilik de, diğer dinler/mezhepler de Hanefî inancının dünyaya bakışı üzerinden anlatılmaktadır.

Biz onunla ilgili yine dava açtık Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ile ilgili. Dava da Eylül 2014'te sonuçlandı. (...) Şimdi gerek Hasan Zengin ve Eylem Zengin davası gerek Cem Vakfı'nın açtığı davanın sonucu şu özetin özeti: Diyor ki "bu derslerde Alevilik okutulmuyor. Yani Alevi ebeveynlerin felsefi görüşlerini yansıtan yani çocuklarına vermek istedikleri felsefi düşünce burada yok. Dersler objektif değil. Kriterler evrensel değil. Yani eğitim dediğiniz evrensel olur. Burada bir evrensellik yok yani alt başlıklar veriliyor ve Sünnilik veriliyor." Bu dava 2014'te sonuçlandı.<sup>283</sup>

Alevilere göre zorunlu din dersi uygulaması, Sünnilerin, iktidarlarından pay vermemek ve hegemonik üstünlüklerini devam ettirmek için en ufak bir esnekliğin bile gösterilmediği bir uygulamadır. DİB'den sonra Alevilere göre zorunlu din dersi, Sünnilerin hiçbir şekilde fedakârlık yapmadığı ve kaynaklarını paylaşmaya yanaşmadığı bir uygulamaya dönüşmüş durumdadır:

2010 yılında hükümet Alevilerin sorunlarını çözmek için Devlet Bakanı Faruk Çelik'in başkanlığında bir dizi Alevi Çalıştayı düzenlettirdi. Alevi Nusayri temsilcisi olarak bu çalıştayların özeti şeklinde olan sonuncusuna davet edildim ve katıldım. Bu çalıştayda birçok kesimden Alevi temsilcileri, Diyanet yetkilileri, Milli Eğitim Bakanlığı din eğitimi yetkilileri vardı. Bir kaç gün süren çalıştayın sonucunda zorunlu din dersi yerine Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi adı altında, sınıflarda dini uygulama ve pratik değil, dinlerin tarihsel gelişimlerini ve evrensel ahlaki değerleri anlatan ders şekli benimsendi. Hükümete sunulmak üzere sonradan sumen altı edilen 217 sayfalık bir rapor hazırlandı. İbretle müşahede ettim ki Diyanet yetkilileri Sünni hegemonyasını devam ettirmek için her türlü direnci gösterdiler.<sup>284</sup>

Zorunlu bir şekilde ve Sünniliği içselleştirme maksadıyla verilen bu ders, günün sonunda eğer kaldırılmayacaksa, içeriği değiştirilmek ve zorunlu olmaktan çıkarılmak şartlarıyla, verilmeye devam edilebilir.

Zorunlu din dersleri kaldırılmalı. Din zorlamayla olmaz. İsteyen inanır isteyen inanmaz. İsteyen okulda din dersi alır istemeyen almaz ama bizim talebimiz kaldırılmalı. Eğer kaldırılmıyorsa eşit mesafede inançlara o dinle mezheple ya da inançla ilgili programın müfredatın konulması.<sup>285</sup>

<sup>283</sup> Hıdır Akbayır, İstanbul, 7 Aralık 2019.

<sup>284</sup> Hasan Atıcı, Adana, 18 Şubat 2020.

<sup>285</sup> Remzi Akbulut, İstanbul, 14 Aralık 2019.

Yine bir başka görüşmeci:

(...) biz ki okullarda zorunlu din derslerine karşı insanlarız. Bu doğru bir yaklaşım değil. Alevi yurttaş için gerçekten gelenek göreneklerini yaşamak istiyorsa ne yapılsın? Bu ders kitaplarına itikat inanç anlamında bazı konular konulabilir. İnancı tanımak anlamında Sünnilikten bahsedebilir, Şafiilerden, Hanefi mezhebinden, farklı farklı Alevilerden bahsedebiliriz. Uygulama kısmında bu doğru bir mantık değil, doğru bir yaklaşım değil. Bakış anlamında devletin bu meselelere farklı bir boyut ile eğitimin bilimsel olmasından tarafız biz. (...) Sünnilik de olsun, farklı inançlar da olsun. Fakat bu bir mezhep üzerine kurgulanmasın, kurulmasın. Bu doğru bir yaklaşım değil. Buna karşıyız kesinlikle.

Farklı bir şekilde bütün inanç gelenek görenekleri bu şekilde yapılırsa daha etkin olur. Ama şu an bakıyorsun okullarda yoğun bir şekilde insanları ötekileştirme üzerine kurgulanıyor dersler. Karşısındaki inancı pasifize etme, bu doğru değildir yani biz buna şiddetle karşı çıkıyoruz.<sup>286</sup>

Alevilerin tamamında değilse bile bir kısmındaki görüş, üstteki alıntıdan da anlaşılabilir üzere, Alevi çocukların da dinler hakkında bilgi sahibi olmaya ihtiyaçları olduğu yönündedir. Bu maksatla, tekrara düşmek pahasına, zorunlu olmaktan çıkarmak ve içeriğini değiştirmek şartlarıyla Alevi çocuklarına din dersi verilmesinde bir sakınca yoktur:

Bence din dersleri bir ihtiyaçtır ama bizim için değil. İsteyenler için bir ihtiyaçtır. Yani isteğe bağlı hale getirirsiniz onu. Tercih haline getirirsiniz. Çünkü insanlar ihtiyaç diyorsa... Bana göre dinler tarihi verilebilir. Din sosyolojisi verilebilir. Bunlar gereken şeyler. Çünkü hala toplumda dinin çok büyük bir etkisi vardır. Bir sosyal olgu bir gerçeklik. İhtiyaç. İhtiyaçsa vereceksiniz. Bence verilmeli ama zorlanmayacak. Zorunlu olmaktan çıkarılacak. Belki o zaman Alevi insanların çocukları da mesela ben olsam din sosyolojisi dersini alırım. Dinler tarihi dersini alırım. Neden almayayım? Sonra İslam dini önemli bir dindir. Felsefesi bir deryadır. Siyasal İslamcılarla İslam'ı özgün bir şekilde yaşayan insanları ben birbirinden ayırıyorum.<sup>287</sup>

Alevilere göre zorunlu din dersinin Aleviler arasında bu kadar rahatsızlık yaratmasının en önemli nedenlerinden bir diğeri, Sünni endoktrinasyonunu sağlamak için dersin sadece anlatılmakla kalmayıp “pratiğinin” de yapılmaya çalışılmasıdır. Buna göre ders esnasında bilgiler teorik olarak verilmekle birlikte, dersin öğretmenleri, anlatılanların çocuğa daha iyi yerleşmesi adına bir de uygulamasını yaptırmaktadır. Alevilere göre eğer öğretmenler sınıfta Alevi çocuklar olduğunu biliyorsa namaz, abdest

<sup>286</sup> Celal Fırat, İstanbul, 8 Aralık 2019.

<sup>287</sup> Müslüm Doğan, Ankara, 25 Aralık 2019.

gibi uygulamaları özellikle bu çocuklar üzerinden anlatmaktadır. Dersin öğretmenine uygulamada sunulan bu geniş alan, öğretmenler tarafından bazen anlatılanların öncelikle Hanefi olmayanlar tarafından özümsemesi gerektiği gibi yorumlanabilmektedir. Bu da Alevi çocuklarda ve ailelerinde derin psikolojik sorunlara yol açmaktadır. Örneğin Alevi örgütlenmesine nasıl katıldığı üzerine konuşurken bir görüşmeci, tam da çocukluğunda yaşadığı böyle bir kişisel tecrübeden sonra eşit yurttaşlık mücadelesine katıldığını belirtmiştir:

Hiç unutmuyorum ortaokulda okurken hoca Alevi olduğumu bildiği için beni ön sıraya çıkarmıştı. “Hadi namaz kıl” dedi. Ben ağlamaya başladım. Ortaokul birdeyim. Ben ağlayınca sınıfın gözünün önünde çok mahcup oldum. Gittim dedeme anlattım. “Ben okumayacağım” dedim. “Niye?” dedi. Böyle böyle anlattım. “Peki” dedi. Aldı dedem ikinci gün beni eline tuttu okula getirdi. Öğretmenler odasında hiç unutmuyorum (...) diye bir öğretmenimiz vardı ismi halen aklımda. “Din dersi öğretmeniz şu (...) denen öğretmen kimse gelsin bir imtihan olalım onunla” dedi; “o mu dini iyi biliyor ben mi iyi biliyorum”. Benim dedem de Kur’an okurdu. Yani Alevi toplumu olarak doğduğum ilk günden bu yana sıkıntılar görüyorum. (...) Tabii bunlar çocukluğumuzda beynimizin altına yerleşiyor. Bunu sorguluyorsunuz konuşuyorsunuz ama sesinizi çıkarmıyorsunuz çıkaramıyorsunuz. O nedenle de bu kurumlara da belki onun için katılma gereği duyduk. Hak ve taleplerle ilgili bir şey yapabilir miyiz Alevilerle ilgili ne yapabiliriz diye görev aldık bu kurumlarda.<sup>288</sup>

Dersin “uygulama” boyutunun yarattığı sıkıntılara dair bir başka görüşmeci:

(...) din dersleri ile ilgili temel sorun şuradan başlıyor. Anayasa din öğretimi diyor din eğitimi demiyor. Oysa ki uygulamada eğitim var. Yani bizim de önerimiz öğretimdir. Din öğretimi verirsin öğretimin şeyi olmaz yani Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin verdiği kararlar doğrultusunda yani objektif kriterlerle öğretim veriliyorsa tabii ki verilsin. Her türlü din yani ilkelleri de Semavileri de verilsin ama dediğimiz gibi öğretim olarak. İşin eğitim bölümüne geçtiği zaman sorun orada başlıyor. İşte abdest nasıl alınır yok hadi camiye gidelim yok şunu gidelim yok bunu gidelim. Eğitimden kastımız uygulama şimdi uygulamada anayasada da eğitim yok öğretim var. Din öğretimi var ama uygulama eğitimi önceliyor.<sup>289</sup>

Aleviler arasında konuyla ilgili bir başka görüşe göre zorunlu din dersi uygulaması, yanlış bir zeminden hareketle tartışılmaktadır. Neticede bu dersi alanlar yalnız Aleviler değildir. Farklı azınlık gruplar da Aleviler gibi bu dersi almaktadırlar.

<sup>288</sup> Remzi Akbulut, İstanbul, 14 Aralık 2019.

<sup>289</sup> Hıdır Akbayır, İstanbul, 7 Aralık 2019.



Türkiye'nin mevzuatına göre gayrimüslim okullarının müfredatında da bu ders bulunmaktadır fakat eğer ebeveynler gayrimüslim olduklarını ibraz ederlerse, ki bu da Türkiye'deki gayrimüslim okulları bağlamında en problemlili alanlardan biridir, bu dersten muaf sayılabilmektedirler. Bu görüş, Sünnilerin de bu dersi aldığı fakat tartışmasının hep Aleviler üzerinden yapıldığını belirtmekte, bunun da toplumda Alevilerin marjinal, dine ve eğitime düşman, çocuklarına itikat ve inanç anlamında hiçbir şey anlatmak istemeyen, inançsız yetişmesini isteyen bir toplummuş gibi algılanmasına yol açmaktadır. Buna göre zorunlu din dersi uygulamasının yarattığı sıkıntıların hep Aleviler üzerinden tartışılmasının temel sebebi, en kalabalık Hanefi olmayan grup olmalarından dolayı en çok Alevilerin itirazının bulunmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa bu uygulamanın yarattığı eşitsizlik Sünniler için de geçerlidir, gayrimüslimler için de, inançsızlar için de. İlâveten, bu görüşe göre uygulamanın pedagojik boyutu da gözden kaçmaktadır:

Zorunlu din dersi de Alevilerin problemi değil. Sadece Alevilerin problemi değil herkesin problemi zorunlu din dersi. Zorunlu din dersi konusunun da kalabalık olduğu için en fazla Alevilerin sesi duyuluyor o kadar. Yahudi'nin sesi duyulmuyor mu zannediyorsunuz? Yani adamın sayısı az onun için ses etmiyor edemiyor daha doğrusu. Peki bir agnostiğin kendi çocuğunu agnostik yetiştirme, kendi çocuğunu ateist yetiştirme hakkı yok mu?<sup>290</sup>

Alevilerin burada yer verilen görüşleri, Alevi örgütlerinin yaptığı çalışmalarla karşılaştırıldığında, benzeri sonuçlara ulaşılmaktadır. Örneğin 2013 yılında hükümete sunulmak üzere Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerinin derlendiği bir raporda, burada anlatılanlara büyük ölçüde benzer şekilde dersin seçmeli olması ve nesnel/objektif bilgiler içermesi gerektiği ifade edildikten sonra, ek olarak, derslerin katılmamaya yönelik değil katılmaya yönelik bir beyan içermesi gerektiği, aksi takdirde dersin fiilen zorunlu hale geleceği belirtilmektedir<sup>291</sup>. Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı ve Alevi Kültür Dernekleri'nin birinci Alevi çalıştayını değerlendirdiği (kamuoyunda *Kırmızı Kitap* olarak bilinen) raporunda da, müfredatta din dersi bulunabileceği fakat dersin bir inancın aşılması şeklinde yürütülemeyeceği, eğer ders illa zorunlu olacaksa da farklı inançlardan gelen yurttaşlara muafiyet hakkını tanıyacak mekanizmaların devreye sokulması gerektiği belirtilmektedir. Mevcut anayasal çerçeve içinde değişikliklerin yapılabileceğini belirten rapor, ders kitaplarının bir an önce değişmesi gerektiğini

<sup>290</sup> Doğan Bermek, İstanbul, 13 Aralık 2019.

<sup>291</sup> Alevi-Bektaşî Federasyonu, "Alevi Bektaşî Örgütlerinin Görüş Öneri ve İstemleri", 2013, Ankara, s. 8

belirterek, Alevilikle ilgili müfredat oluşturulurken hâkim dinsel algının üreticisi konumunda olan kurumların temsilcilerinin değil, doğrudan Alevi topluluğunun muhatap alınmasının zorunlu olduğunu ifade etmektedir<sup>292</sup>. Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü'nün raporunda ise din kültürü ile ahlak bilgisi alanlarının birbirinden ayrı alanlar olduğu, ahlak bilgisinin tıpkı yurttaşlık bilgisi gibi herkese verilebileceği fakat din bilgisi alanının öznel bir alan olduğu belirtilmektedir. Şu anda okullarda öğretildiği şekliyle din dersinin “İslam dininin Sünnî görüşü” doğrultusunda düzenlendiği, bunun da Alevi-Bektaşîler tarafından bir asimilasyon politikası olarak görüldüğü tespiti yapılmaktadır. Dersin zorunlu olup olmaması hususunda ise, burada aktarılan görüşmecilerin düşüncelerine benzer ifadelere yer verilmektedir:

(...) Alevi kültüründe yaşayan vatandaşlarımızın bir çoğundan “zorunlu din dersi kaldırılmalıdır”, “din dersi zorunlu olmamalıdır” şeklinde isteklerin geldiği bilinmektedir. Ancak, bu isteklerin arka planı araştırıldığında, mevcut şekliyle verilmekte olan din derslerinin kapsamı, konuları, ele alış biçimleri, öğreticilerin niteliği vs. gibi alanlara yapılan yoğun eleştiriler nedeniyle ortaya çıktığı görülmektedir. Aileler, çocuklarının din ve inanç konusunda doğru bilgilerden yoksun olmalarını değil, kendi inançlarına ters düşen ve hatta ön yargılar içeren bir bakış açısının ve eğitimin çocuklarına empoze edilerek adeta onların belirli bir islam bakış açısına yönlendirilmelerini, zorlanmalarını doğru bulmamaktadırlar. Bu durum, ulusal ve evrensel inanç özgürlüğü ilkelerine de aykırıdır.<sup>293</sup>

Alevilerin buraya kadar aktarılan görüşlerine bakıldığında, zorunlu din dersi uygulaması bağlamında temel taleplerinin geçici olarak dersin zorunlu olmaktan çıkarılması ve içeriğinin tüm inançları kapsayacak şekilde düzenlenmesi gerektiği fakat günün sonunda mutlaka kaldırılması şeklinde bir yaklaşım olduğu tespiti yapılabilir.

Alevilerden bağımsız olarak değerlendirildiğinde, zorunlu din dersi uygulamasının gerçekten de tektipleştirici/aynılaştırıcı bir perspektifle düzenlendiği, Hanefî dışındaki itikat ve inançlara kör olduğu, diğer inançları gördüğü zaman ise nesnel/bilimsel kriterler penceresinden değil, Hanefî gözünden gördüğü bir gerçektir. Hem dersin müfredatı hazırlanırken DİB-MEB-İlahiyat Fakülteleri arasındaki bir eşgüdümle hazırlandığı hem de öğrencilere anlatılacağı zaman Hanefî fıkhnının tartışmasız baskın olduğu İlahiyat Fakülteleri'nden mezun olan öğretmenler tarafından anlatıldığı

<sup>292</sup> Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı ve Alevi Kültür Dernekleri, “Alevi Çalıştayı Birinci Etap Alevi Örgütleri ve Temsilcileri Toplantısı: Değerlendirme İstem ve Öneri Raporu”, 2009, Ankara, s. 31.

<sup>293</sup> “Alevi Bektaşîlerin Sorunları ve Çözüm Önerileri”, s. 54-55.

bilinmektedir. Başdemir'in deyimiyle Türkiye'de din eğitiminin, müfredatı da dâhil, tüm aşamaları devlet görevlileri tarafından belirlenmiş olan propaganda amaçlı bir eğitim şeklindedir. Devlet görevlileri de doğal olarak devletin ideolojik tercihine/hassasiyetlerine bağlı bir şekilde yetiştirilmiş müfredatlar hazırlamaktadır. Bu haliyle de tüm müfredat, pedagojik değil ideolojik gerekçeler dikkate alınarak hazırlanmaktadır<sup>294</sup>.

Dolayısıyla derslere hazırlayıcılarından anlatıcılarına kadar bir bütün olarak bakıldığında, Hanefilik dışındaki inanç gruplarının hiçbir şekilde katılımının sağlanmadığı söylenebilir. Gözaydın'ın bir din eğitiminin vazgeçilmez unsuru olarak müfredatın açık ve şeffaf bir şekilde paydaşlar tarafından hazırlanması şartını koştugu<sup>295</sup> göz önüne alındığında, Türkiye'deki uygulamanın son derece antidemokratik olduğu ifade edilebilir. Bu haliyle de zorunlu din dersleri ulus-devlet tarafından, topluluk kendisini nasıl tanımlıyorsa tanımlasın "Müslüman olarak gördüğü" azınlıkları Türklük dairesine asimile etmek için güç ilişkileri çerçevesinde uygulanan bir araç olarak düşünülebilir. Çünkü ulus-devletin bakış açısından, bir tane Müslümanlık vardır. Resmî bakış açısına göre ulusun tek bir dili, inancı, okulu olabilir. O "tek inanç" da devlet adına DİB eliyle tanımlanmıştır ve uygulanmaktadır. Alevilerin görüşleri bir tarafa, ders materyallerine insan hakları perspektifinden bakıldığında derslerin teolojik/ilahiyatçı bakış açısıyla<sup>296</sup> hazırlandığı rahatlıkla görülebilmektedir.

Anayasanın 24. maddesinde geçen "Din ve ahlak eğitim ve öğretimi Devletin gözetimi ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcisinin talebine bağlıdır" ifadelerine dayanan resmî bakış zorunlu din derslerinde, Kur'an kurslarında, DİB uygulamalarında, İmam-Hatip okullarında Hanefi inancını örtük bir biçimde referans olarak din eğitimiyle ilgili faaliyetlerini buna göre düzenlemektedir. Fakat Ecevitoğlu ve Yalçinkaya'ya göre bu maddeye dayanarak zorunlu din dersi uygulamasına geçmek, anayasanın ve maddenin yanlış bir yorumuna dayanmaktadır. Anayasa, din dersi

---

<sup>294</sup> Başdemir, Hasan Yücel, "Din Dersleri ve Aleviliğin Aktarılması", *Liberal Düşünce Dergisi*, 2011/16 (63), s. 60.

<sup>295</sup> Gözaydın, a.g.e.

<sup>296</sup> Gözaydın, a.g.e.

uygulamasının müfredatta bulunması zorunluluğunu ilgili kurumlara getirmektedir. Bu haliyle anayasanın bütün yurttaşların istisnasız olarak din eğitimi almak zorunda olduğuna ilişkin herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Dolayısıyla yukarıdaki hükmün amacı, zorunlu olarak herkese din dersi vermek değil, din eğitimini devlet kontrolü altında tutmaktır<sup>297</sup>.

Zorunlu din dersi uygulaması, iç hukuk kadar uluslararası hukuk açısından da problemlili ve eşitsiz bir alana denk gelmektedir. Ders uluslararası hukukta farklı toplumsal kesimler tarafından farklı bağlamlarda dava edilmekle birlikte, Aleviler açısından en dikkat çeken kararlar AİHM tarafından verilen “Hasan ve Eylem Zengin” ile “Mansur Yalçın ve Diğerleri” kararları olmuştur. Hasan ve Eylem Zengin davasının kararında AİHM, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS) Ek 1 Nolu Protokol’ün 2. maddesinin ihlaline karar vermiştir<sup>298</sup>. Söz konusu maddeye göre “hiç kimse eğitim hakkından yoksun bırakılamaz. Devlet, eğitim ve öğretim alanında yükleneceği görevlerin yerine getirilmesinde, ana ve babanın bu eğitim ve öğretimin kendi dini ve felsefi inançlarına göre yapılmasını sağlama haklarına saygı gösterir”<sup>299</sup>. Mansur Yalçın ve Diğerleri kararında ise, zorunlu din dersi uygulaması bağlamında buraya kadar anlatılanları doğrular bir şekilde, son derece çarpıcı ifadelerle yer verilmiştir:

Müfredatın İslam dinini birçok azınlığın yorumladığı şekliyle değil de Türk nüfusunun çoğunluğu tarafından inanılan ve uygulanan şekliyle alması ve diğer din ve felsefelerle daha az yer vermesinin tek başına çoğulculuk ve tarafsızlık ilkesinin ihlali olarak görülemeyeceği ve potansiyel bir beyin yıkama anlamına gelmediği kabul edilmelidir. Ancak, Sünnilerin İslam anlayışı ile karşılaştırıldığında Alevi inancının kendine özgü özellikleri göz önünde bulundurulduğunda, başvuranların dersin öğretilme şeklinin çocuklarının okul ile kendi değerleri arasında bir mensubiyet karmaşası yaşamalarına sebep olması ve dolayısıyla Sözleşme’ye Ek 1 No.lu Protokol’ün 2. maddesi kapsamında bir durum oluşması ihtimalinin olduğunu uygun bir şekilde göz önünde bulundurabilirlerdi. (...) Müfredatta benimsenen tutum ile başvuranların Sünni İslam anlayışıyla karşılaştırıldığında görülen belirli özellikler arasındaki bu uyumsuzluklar, ders kitaplarında birkaç yerde Alevi inancından ve dini uygulamalardan bahsedilerek yeterli derecede hafifletilemeyecek kadar büyük bir derecededir. (...) ders kitaplarında yapılan önemli değişikliklere rağmen, Taraf Devletin eğitim sistemi öğrenci velilerinin inançlarına saygı duyulmasını sağlayacak yeterli

<sup>297</sup> Ecevitöğlü, Pınar ve Yalçınkaya, Ayhan, Aleviler ‘Artık Burada’ Oturmuyor, (1. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara, 2013, s. 167.

<sup>298</sup> Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Hasan ve Eylem Zengin/Türkiye, 09.10.2007 tarih ve 1448/04 sayılı karar.

<sup>299</sup> <https://www.danistay.gov.tr/upload/avrupainsanhaklarisozlesmesi.pdf> (25.03.2020).

donanımına sahip hale getirilememiştir. Özellikle de Sünni İslam dışında bir dini ya da felsefi inanca sahip ebeveynlerin çocuklarına yönelik uygun bir seçme olasılığı öngörülmemiş olup fazlasıyla sınırlanmış olan muafiyet usulü ise söz konusu ebeveynlerin üzerine ağır bir yük yüklemektedir ve çocuklarının din derslerinden muaf tutulabilmesi için dini ya da felsefi inançlarını ifşa etmeye zorlamaktadır. Sonuç: ihlal bulunmaktadır.<sup>300</sup>

Mansur Yalçın ve Diğerleri kararının ardından MEB, dönemin hükümetinin Avrupa Konseyi Bakanlar Komitesi'ne sunmuş olduğu 21 Aralık 2015 tarihli Eylem Planı kapsamında Başbakanlık, Adalet Bakanlığı, DİB, çeşitli alanlardan akademisyenler ve sivil toplum mensuplarından oluşan bir Çalışma Grubu oluşturulacağını bildirmiştir. 2016 yılına kadar bu grubun hazırlayacağı raporun, yukarıda anılan kararlar dikkate alınarak zorunlu din derslerinde iyileştirmeler yapılacağı öne sürülmüştür<sup>301</sup>. Bu kapsamda bazı iyileştirmeler yapılmasına karşın, zorunlu din dersi uygulamasının eşit yurttaşlığa hanel getiren özü, diğer bir deyişle çoğunluk inancını referans alma boyutu bugün de devam etmektedir.

Bu son iddianın takip edilebileceği en somut alanlardan biri, konuya resmî bakışı da yansıtması bakımından, Alevi Çalıştayları Nihai Raporu'dur (AÇNR). 2009-2010 yıllarında Alevilerin eşit yurttaşlık sorunlarını konuşmak için girişilen fakat herhangi bir netice alınmadığı gibi sorunların daha da kronikleşmesinden başka hiçbir çıktısı olmayan Alevi Çalıştayları'nda ele alınan konuları özetlemiştir bu rapor. Raporun "Din Eğitimi ve Öğretimi" başlığını taşıyan kısmında, daha ikinci cümlede Alevilerin hak arayışlarını uluslararası mahkemelere taşımaları serzenişinde bulunulmuştur<sup>302</sup>. Daha önemlisi, Türkiye'deki zorunlu din dersi uygulamalarına geçmeden önce, yine daha konunun tartışılmaya başlandığı ilk sayfadan, Avrupa'da din öğretimi alanının herhangi bir şekilde boş bırakılmasının söz konusu bile olmadığı şeklinde bir aşırı-yoruma yer verilmiş, Avrupa Konseyi'ne bağlı 47 ülkenin 43'ünde din dersinin bizzat devlet okullarında verildiği ileri sürülmüştür<sup>303</sup> ve bu yolla Alevilerin zorunlu din dersi uygulaması için referans alınması gerektiğini belirttiği Avrupa ülkeleri üzerinden böyle bir örnekle Alevilerin talebinin önü kesilmek istenmiştir. Bu istatistik geçerli olsa bile

<sup>300</sup> Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, Mansur Yalçın ve Diğerleri/Türkiye, 16.09.2014 tarih ve 21163/11 sayılı karar.

<sup>301</sup> Norveç Helsinki Komitesi ve İnanç Özgürlüğü Girişimi, "Hak ve Eşitliğin Peşinde: Türkiye'de İnanç Özgürlüğü Hakkında İzleme Raporu Ocak 2016-Mart 2019", 2019, İstanbul, s. 36-37.

<sup>302</sup> Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, Türkiye Cumhuriyeti Devlet Bakanlığı, Ankara, 2010, s. 133.

<sup>303</sup> Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, s. 133.

bunun, örnek verilen ülkelerdeki din dersinin devlet okullarında nasıl bir uygulamayla yer verildiğine (zorunlu mu, seçmeli mi, zorunlu seçmeli mi?) veya dersin içeriğine (nesnel/objektif bilgiler mi, propaganda/ideolojik nitelikli bilgiler mi?) dikkat etme gereği duymadan, Alevilerin taleplerini savuşturma, yerine getirilecekse de Sünni hegemonyanın gölgesinde bir yer açma maksadıyla ortaya atıldığı bellidir. Çünkü ilerleyen sayfalarda rapor, Alevilerin, eğer dersler anayasal gereklilikler çerçevesinde verilmeye devam edilecekse kendilerinin inanç ve ritüellerini de kapsamaması gerektiği talebinde bulduklarını ve bu konuda uzlaşmanın sağlandığını dile getirmiştir<sup>304</sup>. Fakat yukarıda da belirtildiği gibi, raporun sağlandığını dile getirdiği bu uzlaşma, aradan on yıl geçmesine karşın hala uygulamaya geçmemiştir. Nitekim bir sonraki sayfada, çalıştaylar boyunca dersin tamamıyla uygulamadan kalkmasını dile getirenler raporun deyiimiyle “köktenci sayılabilecek gerekçelere” yaslanmakta ve “uzlaşmaz bir duyarlılıkla” hareket etmektedirler<sup>305</sup>. Aynı sayfada tarihsel bir hata yapılarak, Alevilerin cumhuriyet tarihi boyunca bu dersleri uzun bir süre kendileri için bir sorun olarak görmedikleri düşüncesine yer verilmiştir. Bunun da sebebi son derece bellidir: Din dersi uygulaması 12 Eylül 1980 askerî darbesi sonrasında kadar “zorunlu” olarak okutulmamıştır. Haliyle Aleviler din dersini sorun olarak görmemişlerdir çünkü “uzun bir süre” zaten ders zorunlu olarak okutulmamıştır<sup>306</sup>.

Raporun Sünni hegemonyasına dayandığını gösteren en çarpıcı göstergelerden biri de, dersin, yalnızca Aleviler arasında değil aynı zamanda Sünniler arasında da tepki çekmesidir fakat iki farkla: Birincisi, Aleviler dersin Sünnileştirme politikası olduğunu söylerken, rapora göre Sünniler ise Sünnileştirmenin zayıflığına tepki göstermektedirler ve dozun arttırılması gerektiğini belirtmektedirler. İkinci olarak Sünnilerin derse tepkileri asla Alevilerin talepleri kadar uzlaşmasız değildir:

Aslında DKAB [Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi] derslerinin devletin bizzat kendi inhisarında zorunluluk kaydıyla veriliyor olması sadece Aleviler arasında tartışılan ve tepki konulan bir sorun değildir. Sünni vatandaşlar da bu derslerin içeriğinin zayıflığından yakınmakta, pratiğe yansıyan kimi bölümlerinin uygulamalı olarak da öğretilmesini istemekte ve özellikle müfredatın İslam'ın temel esaslarına tam bir uygunluk içinde yeniden ele alınarak hazırlanmasını temenni

<sup>304</sup> Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, s. 139.

<sup>305</sup> Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, s. 140.

<sup>306</sup> Ecevitoglu ve Yalçınkaya, a.g.e., s. 169.

etmektedirler. (...) Bununla birlikte derslere yönelik itirazları değerlendirildiğinde tepkilerinin, hiçbir zaman Alevilerinki kadar kökü, şiddetli ve uzlaşmasız olduğu söylenemez.<sup>307</sup>

Göründüğü kadarıyla rapor, “İslam’ın temel esasları” olarak adlandırdığı hususların devlet/DİB tarafından saptanıp herkes aynı inanca mensup olmak zorundaymış gibi “tüm yurttaşlara ve zorunlu olarak” verilmesini hiçbir şekilde sorunsallaştırmamaktadır. Alevilerin sorunlarının tartışıldığı bir raporda Sünnilerin taleplerinin neden konu edildiği tartışması bir yana, Alevilerin İslam anlayışının temel esaslarının farklı, Sünnilerin İslam anlayışının temel esaslarının ise farklı olabileceği resmî bakış açısının aklına bile gelmemektedir. Alıntılanan ifadelerin hemen ardından gelen paragrafta, devletin laiklik ve zorunlu din dersi uygulamalarından ne kadar rahatsız olurlarsa olsunlar, rapora göre “geleneksel birlik ve bütünlük siyaseti içinde devletin tercihlerini her zaman makuliyet zemininde kabullenmeye hazır görünen bu [Sünni] zihniyet, devletin “yüksek çıkar”ını yani “hikmet-i hükümet”i hiçbir şekilde göz ardı etmemektedir”. Ayrıca “[Sünniler tarafından yapılan] değerlendirme ve kritiklerde, DKAB derslerine ilişkin tartışmaların her zaman teorik düzeyde tutulmasıyla yetinilmiş; (...) bu programları alıp almama konusu hiçbir şekilde hukuki bir mecraya taşınmamıştır”. Devamla “bu bağlamda sosyalist, komünist ya da liberal gerekçelerle din derslerini eleştirenlerle Alevileri aynı kategoride değerlendirmek uygun olacaktır”<sup>308</sup>. Çalışmanın birinci bölümünün ikinci kısmında “Türklük” olarak adlandırılan statünün içeriğinin dinsel bir kültürel içerikle doldurulduğunun net bir göstergesi olarak da okunabilecek bu alıntılara göre Sünnilerin makbul inanca mensup vatandaşlar olmaları hasebiyle davranışları “makuliyet” zemininde kabul edilmiş, makbul inancın dışında kalan Alevilerin duygu ve düşünceleri ise bölücü yaftasını yemekten kendisini kurtaramamıştır. Ecevitoglu ve Yalçınkaya’nın deyimiyle, taleplerini makuliyet zemininin sınırları içinde dile getiremeyen Aleviler, rapora göre devlet-toplum özdeşliğini de parçalamaktadırlar<sup>309</sup>. Ayrıca bu alıntılar makbul addedilen çerçevenin sınırları dışına çıkıldığında bir topluluğun Türklüğün/yurttaşlığın/insanlığın dışına nasıl da kolaylıkla itilebildiğinin bir göstergesi olarak da okunabilir. 3K olarak formüle edilen

<sup>307</sup> Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, s. 141-142.

<sup>308</sup> Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, s. 143.

<sup>309</sup> Ecevitoglu ve Yalçınkaya, a.g.e., s. 171.

(Kürt, Kızılbaş, Komünist) korkunun egemen Sünni belleğindeki yerinin tazeliğini koruduğunu da alıntılarda görebilmek mümkündür.

Yine rapora göre mevcut şartlarda dersin zorunlu olmaktan çıkarılması beklentisinin karşılanabileceği öngörülememektedir. Anayasanın 24. maddesinde belirtilen şartlar göze alındığında, hayata geçirilebilecek tek şey “isteğe bağlı din eğitim ve öğretimi”dir. Rapor böyle demektedir fakat İnanç Özgürlüğü Girişimi’nin raporu dikkate alındığında, geçen yıllar boyunca bu kadarının dahi hayata geçtiğini söylemek mümkün değildir. Raporun Alevilerin zorunlu din dersi uygulamasıyla ilgili taleplerini savuşturmakta kullandığı bir diğer yöntem, uzun yıllardır hükümetler tarafından sürekli kullanılan ve en aşına yöntemdir: Aleviler arasında farklı görüşler olduğunu, hükümetin bunlardan hangisini muhatap alacağını bilmediğini öne sürmek. Rapora göre dersin içeriği ve verilmesiyle ilgili Aleviler arasında yeknesak bir görüş yoktur<sup>310</sup>. Bu savuşturma çabası raporun geneline yedirilen bir husus olduğundan, burada detaylıca tartışılmayacak fakat raporla ilgili değerlendirmelere yeri geldikçe (örneğin DİB, cem evleri, geçmişle yüzleşme konuşulurken) tekrar yer verilecektir. Ayrıca zorunlu din dersi uygulamasına dair anayasal yurttaşlık açısından yapılacak bir değerlendirmeye ilerleyen bölümde, tüm eşit yurttaşlık taleplerinin ve referans çerçevelerinin bir arada değerlendirileceği kısımda tekrar yer verilecektir çünkü zorunlu din dersi uygulaması talebini diğer taleplerle ve Alevilerin genel eşitlikçi toplum tasavvuruyla bir arada düşünmek gerekir.

### **3.2.3. Tasfiye İle Temsil Arasında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Yapısı ve Uygulamalarına Dair Talepler**

*“Öğretileri sizinkinden ayrılan herkesin her zaman yanılığında, tanrısız olduklarına vehmetmeyin, onları hemen sapkınlıkla suçlamayın... Ben, başka pek çok inanan gibi Tanrı’nın sözlerini sizden farklı yorumluyor olsam da İsa’ya bütün kalbimle inanıyorum. Elbette ki ikimizden biri yanılıyor olabilir ama yine de, belki de sırf bu yüzden diğerini sevelim!”*

*Sebastian Castellio*

---

<sup>310</sup> Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, s. 154.



Milli mücadele döneminde toplum üzerinde din faktörünün etkisini gören ve ancak dinin rıza üretici potansiyelini kullanarak topyekûn bir mücadelenin altından kalkabileceğinin farkında olan kurucu kadro, hukuki ve siyasi açılardan “yeni ülke”yi garantiye aldıktan sonra, “yeni toplum”un hangi değerlere referansla inşa edileceği üzerine çalışmaya başlamıştır. Henüz milli mücadele dönemindeyken zihinlerinde olan toplum tasavvurunu, özellikle 1923 sonrasında hayata geçirmeye başlamışlar, bu arada en dirençli toplumsal kurum olarak beliren dini de “devlet kontrolüne” almanın en doğrusu olacağı kararına varmışlardır. Çünkü farkındadırlar ki din, en egemen kurumdur ve tamamen görmezden gelmek de mümkün değildir. Görmezden geldiği takdirde Türkiye, cumhuriyet tarihi boyunca korkulan “şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi” haline gelebilir. Bu yüzden de kurucu kadroya göre din, toplumsal rolünden/görevinden sıyrılıp vicdanlara, kişilerin iç dünyasına itilmeli, iç dünyadan dışarıya, diğer bir deyişle özel alandan kamusal alana taşmayan<sup>311</sup> bir inançlar bütünü haline getirilmelidir. Din, salt “inanç ve ibadet” olarak algılanmalıdır. Osmanlı’nın gerilemesinin ve gerilemeye başladıktan sonra tekrar düzleşme çıkamayışının en temel sebebinin dinin toplum üzerindeki belirleyiciliği olarak saptayan pozitivist bakışın neticesi olarak devlet, bütün unsurlarıyla dinsel referanslarından arındırılmalıdır. Çünkü Mustafa Kemal’e göre “biz ilhamlarımızı gökten veya gâipten değil, doğrudan doğruya hayattan alıyoruz”<sup>312</sup>. Fakat öte yandan, toplumun duygu ve düşünceleri üzerinde din son derece belirleyici olduğu için Batı’daki gibi din ile devletin birbirinden tamamen ayrılması ve farklı gelişim seyirleri izlemesi de makbul bulunmamıştır.

Hal böyleyken kurucu kadroya göre yapılabilecek en doğru düzenleme, dini, devlet tarafından sunulan bir kamu hizmetine dönüştürmektir. Böylece hem dinin toplumdaki egemenliğine ket vurulmuş olacak ve toplum seküler değerler etrafında örülebilecek hem dinin kamusal etkisi azaltılmış olacak ve böylece dinsel kümelenmelerin devlete tehdit olmasının önüne geçilebilecek ve hem de uygulama alanı bulabildiği kadarıyla din, cumhuriyetin değerlerine endeksli bir şekilde yaşanabilecektir.

---

<sup>311</sup> Kamusal alanla ilgili hem teorik tartışmaların olduğu hem de kamusal alanın Türkiye’de nasıl tecrübe edildiği ile ilgili yazıların bulunduğu iki derleme için bkz. Özbek, Meral, (der.), Kamusal Alan, (3. Baskı), Hil Yayınları, İstanbul, 2015; Karadağ, Ahmet, (ed.), Kamusal Alan ve Türkiye, (1. Baskı), Asil Yayın Dağıtım, Ankara, 2006.

<sup>312</sup> Atatürk, Mustafa Kemal, Söylev ve Demeçler (TBMM ve CHP Kurultayı’nda): 1919-1938, (1. Baskı), Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, İstanbul, 1945, s. 389.

İşte DİB de, dini “devlet adına” kontrol altında tutmak veya Kara’nın tabiriyle Müslümanların din işlerine bakmaktan çok devletin din işlerine bakması için<sup>313</sup> böyle bir düşünceyle kurulmuştur. Osmanlı döneminde adli/hukuki, idari, siyasi ve ilmi görevleri haiz<sup>314</sup> olan Şeyhülislamlık kurumundan, 1920’de sadece dini işlerden sorumlu ama bakanlık düzeyinde kurulan Şer’iye ve Evkaf Vekâleti’ne geçilmiş, 3 Mart 1924 tarih ve 429 sayılı kanunla bu da kaldırılarak Başbakanlığa bağlı ve yalnız din işlerinden sorumlu olarak Diyanet İşleri Reisliği kurulmuştur:

Türkiye Cumhuriyetinde muamelâtı nâsa dair olan ahkâmın teşri ve infazı Türkiye Büyük Millet Meclisi ile onun teşkil ettiği Hükûmete ait olup dini mübini islâmın bundan maada itikadat ve ibadata dair bütün ahkâm ve mesailinin tedviri ve müessesatı diniyenin idaresi için Cumhuriyetin makarrında (bir Diyanet işleri reisliği) makamı tesis edilmiştir.

(...)

Türkiye Cumhuriyeti memaliki dahilinde bilcümle cevami ve mesacidi şerifenin ve tekâya ve zevayanın idaresine, imam, hatip, vâız, şeyh, müezzin ve kayyımların ve sair müstahdeminin tâyn ve azillerine Diyanet İşleri reisi memurdur.<sup>315</sup>

Görülmektedir ki yeni yapısında Reisliğin, “muamelâtı nâsa” dair düzenlemelere müdahil olması mümkün değildir. Bu alana dair çıkarılacak hükümlerin kanunlaştırılması ve uygulanması doğrudan meclisin yetkisindedir. Bunun açık anlamı, Reislik artık kanun hükmünde kararlar alamayacak ve Şeyhülislamlık gibi fetva verebilen bir kurum olamayacaktır. Bu düzenlemeyle dinsel kararlar siyasal kurumlara tabi kılınmıştır. Bu da, Reislik aracılığıyla, devlet kontrolünde bir dinin hayata geçirilmek istendiği anlamını taşımaktadır<sup>316</sup>.

1961 Anayasası dönemine gelindiğinde DİB, anayasal bir kuruma dönüştürülmüş ve Madde 154’e göre kendisine “genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir” şeklinde bir görev verilmiştir. Maddede bahsedilen özel kanun ise 1965 tarih ve 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı’nın Kuruluş

<sup>313</sup> Kara, İsmail, “Diyanet İşleri Başkanlığı: Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, (ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 191.

<sup>314</sup> Akgündüz, Murat, *Osmanlı Devleti’nde Şeyhülislamlık*, (1. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul, 2002, s. 219.

<sup>315</sup> 3 Mart 1924 Tarih ve 429 Sayılı Şeriye ve Evkaf ve Erkâm Harbiyei Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun.

<sup>316</sup> Ateş, a.g.e., s. 345.

ve Görevleri Hakkında Kanun'dur. Anayasal bir konum atfedilen DİB'in birimleri, bu birimlerin tam olarak ne yapacağı ve atamaların nasıl gerçekleştirileceği, merkez ve taşra teşkilatları gibi tüm detaylar kanunda belirtilmiştir. 633 sayılı kanunun ilk maddesine göre "İslam Dininin inançları, ibadet ve ahlâk esasları ile ilgili işler yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek üzere; Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur"<sup>317</sup>. 1982 Anayasası'na geldiğinde bu kez DİB'e "yürütme" içinde yer verilmiştir. Anayasanın 136. maddesine göre "genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncelerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirir". Artık DİB, yalnızca 633 sayılı kanundaki vazifelerini yerine getirmeyecek, aynı zamanda "milletçe dayanışma ve bütünleşme" gibi ağır bir sorumluluğu da yerine getirmeye çalışacaktır. Dönemin Türk-İslamcı ideolojisiyle beraber düşünüldüğünde, ulusal kimlikte dinin rolünün geçmişe kıyasla daha bir öne çıkarılmak istendiği söylenebilir.

DİB ile ilgili buraya kadar anlatılanlar düşünüldüğünde (DİB ve laiklik tartışmaları daha ileriye bırakılarak) çalışmanın konusu açısından odaklanılması gereken soru şudur: Doğrudan anayasal bir birim olarak idare içinde örgütlenmiş olan bu kurumun yürüttüğü hizmetler ile 'ulusal kimlik' arasında nasıl bir ilişki vardır ve Aleviler burada hangi konumdadır? Kara'ya göre bu haliyle siyasi merkezin DİB'den iki temel beklentisi vardır: Hurafelerden arınmış dinsel bilgiyi ve kültürü vermek ve dinin devlet, Cumhuriyet ve inkılaplarla bir şekilde uzlaştırılması<sup>318</sup>. Benzer bir biçimde Gözaydın ise Cumhuriyetin kurucularının söz konusu kuruma başlıca iki işlev yüklemiş olduklarını belirtir: (Dinsel) bir kamu hizmeti sunmak ve bu hizmeti götüren personeli gözetim altında tutmak suretiyle laik düzeni korumak<sup>319</sup>. Adı dinsel/kültürel bilgiyi vermek olsun veya daha genel bir adlandırma olarak kamu hizmeti sunmak olsun, kurumun faaliyetlerine bakıldığında temel düsturun, bir "Müslüman" kimliği kurgusu etrafında inanca dair faaliyetleri yerine getirmek olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle ulus-devlet, DİB eliyle yalnızca kamusal faaliyetler yürüterek dini kontrol altında tutmamakta, aynı zamanda ideolojisiyle/ulus kimliğiyle uyumlu belli bir dinsel formu da öne

<sup>317</sup> 22 Haziran 1965 Tarih ve 633 Sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun.

<sup>318</sup> Kara, a.g.e., s. 190.

<sup>319</sup> Gözaydın, İhtar, Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 273-274.

çıkarmaktadır<sup>320</sup>. Doğal olarak bu dinsel form, “çoğunluğun” da inancına tekabül eden “Hanefilik”ten başkası değildir. Başdemir’in “devlet Hanefiliği”<sup>321</sup>, Gözaydın’ın “çoğunlukta olan kesimin mezhebi”<sup>322</sup> olarak adlandırdığı bu dinsel formun DİB eliyle inşası ve azınlıklara dayatılması ile ilgili Bayır, şu özetleyici tespitlerde bulunur:

Kamusal alanı dinsel olandan arındırma iddiasındaki laiklik ilkesi, Türkiye’de azınlıkların kamusal alandaki dinsel görünürlüğünü azaltmak için kullanılmış ve yaratılan bu sözde kamusal nötr alan aslında devletin sponsor olduğu İslâmın Hanefi versiyonunun sadece görünür kılınmasına ve yaygınlaştırılmasına izin verilmiştir. Yani laiklik ilkesi bir anlamda kamusal alanın ve dinsel azınlıkların “Sünnileştirilmesi” için kullanılmıştır. (...) Cumhuriyetin başından beri ülkedeki sosyal ve fiziki yapılandırmanın merkezine Sünni-Müslüman unsurların camilerinin yerleştirilmesi devlet açısından Sünni İslâm kimliğinin önemini göstermektedir. [Bu noktada] Hanefi Sünni İslâmın teolojik sınırı dinsel azınlıklarla devlet ilişkisinin temel belirleyeni olmuştur. Diyanet, bu İslâmi versiyonun temel kurumu olarak devlet-azınlık ilişkisinin ve içeriğinin ve sınırlarının belirlenmesinde devlet yetkililerinin ve mahkemelerin en temel referans kurumu olarak kullanılagelmiş olması da bu tespitimizi destekler mahiyettedir.<sup>323</sup>

Bu ulusal kimlik kurgusunun içinde gayrimüslimler kendilerine Lozan ile verilen azınlık statüsü çerçevesinde inançlarını yaşamaya çalışırken, İslam içindeki farklılıklar DİB tarafından yok sayılmakta, daha doğrusu bunların da DİB tarafından temsil edildiği varsayılmaktadır. İslam-içi grupların farklılığı görülmez ve tamamının DİB eliyle tanımlanan inanca tabi oldukları düşünülür. Ateş, 1990’lı yıllara kadar Aleviliğin doğrudan DİB’in ilgi alanına girmediğini, bu döneme kadar genel eğilimin ya “görmemek, işitmek” ya da “Türkiye’de bir mezhep ihtilafı yoktur” şeklinde olduğunu belirtir. DİB ulusal birliği aynı zamanda dinsel birlik olarak görmekte, ulus kimliğinin dini boyutu içindeki farklılıkları bölücülük olarak<sup>324</sup> yorumlamaktadır; doğal olarak bu söylem, Aleviliği, ulusal cemaat içinde “içten bölünme” olarak kurmakta ve Alevilerin

<sup>320</sup> Turner, Bryan ve Arslan, Berna Zengin, *State and Turkish Secularism: The Case of the Diyanet*, (1. Baskı), Cambridge University Press, Cambridge, 2013, s. 213.

<sup>321</sup> Başdemir, Hasan Yücel, “Din Dersleri ve Özel Eğitim”, *Liberal Düşünce Topluluğu Türkiye’nin Demokratikleşmesi ve Alevi Talepleri Tespit ve Öneri Raporu*, Ankara, 2014, s. 12.

<sup>322</sup> Gözaydın, a.g.e., s. 297.

<sup>323</sup> Bayır, a.g.e., s. 178.

<sup>324</sup> Bunun bir örneği için dönemin Diyanet İşleri başkanı Ahmet Hamdi Akseki’nin *Batinilerin ve Karmatilerin İç Yüzü* kitabı için yazdığı önsöze bakılabilir. Hammadı, Muhammed, *Batinilerin ve Karmatilerin İç Yüzü*, (çev. İsmail Hatib Erzen), (1. Baskı), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1948. Önsözde Akseki Batini grupları (ki Aleviler de inançlarını Batini bir inanç sayar) “Mecusi ve Yahudilerin devamı”, “gafil”, “görgüsüz”, “cahil”, “dinsiz”, “soysuz”, “zındık”, “siyasi ve İslam aleyhinde kötü maksatlar takip ederek ortaya çıkmış olan firkalar ve tarikatlar” olarak tasvir eder.

farklılığını reddetmektedir<sup>325</sup>. 1990’lı yılların ikinci yarısıyla birlikte DİB’in söyleminde bir değişim olduğuna dikkat çeken Ateş, bu dönemde İslam içi farklılıklara yanıt olarak “mezhepler üstü İslam” söyleminin kurulduğunu, bu söyleme göre DİB’in kendisinin mezhepler üstü/evrensel İslam’ı temsil ettiğini iddia ederek Aleviliği de buradan hareketle “kültürel ve folklorik bir zenginlik” olarak algıladığını ifade etmektedir<sup>326</sup>. Bu söylemin 1990’lı yıllarla başlamasıyla birlikte, AÇNR’de zirvesini yaptığı göz önüne alındığında hala devam ettiği söylenebilir. En güncel örneğini “Alevilik Hz Ali’yi sevmekse ben de Aleviyim” ifadesinde bulan bu söylem, Alevilerin taleplerini de siyasal değil, doğrudan ya teolojik ya da kültürel bir düzeye indirgeyerek savuşturmaya çalışmaktadır. Diğer bir deyişle DİB’e göre inancın/İslam’ın yalnızca farklı bir tasavvufi yorumu olan, kültürel açıdan bir özgünlük olan Alevilik İslam dairesi içinde olması hasebiyle zaten DİB’de temsil edilmektedir. Kısacası yurttaşlık ekseninde zaten eşit muamele görmektedirler. Bu haliyle Alevilerin buldukları talepler siyasal değil teolojik çerçeveli taleplerdir. Çakır ve Bozan, DİB’in 1992 yılından itibaren Alevilikle ilgili genel eğilimini şu şekilde özetlemektedir:

Alevilerin her platformda sık sık tekrarladıkları eleştiriler 1992 yılından itibaren Diyanet tarafından ele alınmaya başlandı. O tarihten itibaren Diyanet Alevileri anlama ve entegre etmeye yönelik olarak birtakım araştırma ve yayın faaliyetlerine girişti. Diyanet tarafından Aleviler üzerine yapılan yayınlar, daha çok bu kesimin dağınık bir yapı arz etmesine vurgu yapan ve Alevi taleplerini, halihazırdaki Diyanet’in faaliyet alanları ve anayasal meşruiyetinin ötesinde talepler olarak değerlendiren birer reddiye olmaktan ibaret kaldı. Sonuçta Diyanet gerek Alevi kimliği ve inancını, gerekse bu kesimin taleplerini anlama ve kavrama konusunda, önyargılı yaklaşımı nedeniyle hep yetersiz kaldı. Diyanet’in ve onunla paralel düşünen bazı Sünni kişi ve çevrelerin teme sorunu, Aleviliği Alevilerin yaşadığı ve gördüğü şekilde değil de kendilerinin gördüğü ve hatta görmek istediği şekilde tanımlamak istemeleriydi.<sup>327</sup>

Peki buraya kadar anlatılanların, Alevilerin düşüncelerinde yansımaları ne şekilde olmuştur? Alevilerin gözünde DİB neyi temsil etmektedir? DİB’in yapısı ve işleyişi ile ilgili ne düşünmektedirler? Kurumun geleceği, eşit yurttaşlığın tesisi için nasıl düzenlenmelidir?

<sup>325</sup> Ateş, a.g.e., s. 354-355.

<sup>326</sup> Ateş, a.g.e., s. 358.

<sup>327</sup> Çakır, Ruşen ve Bozan, İrfan, Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?, (1. Baskı), TESEV Yayınları, İstanbul, 2005, s. 265.

DİB ile ilgili düşünceler, görüşmelerdeki en hararetli başlığı oluşturmaktadır. Hem içerik hem de nicelik olarak tüm görüşmelere bir bütün olarak bakıldığında, DİB'in, Alevilerin açık ara en fazla rahatsızlık duyduğu konu olduğu net bir şekilde söylenebilir. Öyle ki, görüşmecinin adının, mesleğinin neler olduğunun sorulduğu henüz ilk soruda, görüşmenin ilk birkaç dakikası içerisinde konunun hemen DİB'e geldiği görüşmeler kaydedilmiştir. Bu da Alevilerin eşit yurttaşlık bağlamında en çok şikâyetçi oldukları alanın bu alan olduğu çıkarımını yapmaya zemin sağlamaktadır.

Alevilere göre şu anda “devletin” bir dini vardır. Devlet Anayasası'nda laik olduğunu söylemekte ama hemen arkasından DİB'i kurmakta veya zorunlu din dersleri koymaktadır. Dolayısıyla ilk elden saptanabilecek olan bulgu olarak, DİB'in laiklik bağlamında düşünüldüğü söylenebilir. Laiklik Alevileri eşit yurttaşlığa götürecek en önemli referanslardan biri olduğu için, DİB ile ilgili düşünceler büyük ölçüde laiklik üzerinden kurulmaktadır (bu tartışma ayrı bir başlık altında detaylıca yapılmıştır). DİB'in uygulamalarına baktığında Aleviler, devletin laik olmadığını, çünkü bir dini/inancı merkeze alarak hareket ettiğini ve dolayısıyla devletin de, DİB'in de, anayasanın da Sünni düşüncenin kurumsallaştığı, yeniden üretildiği ve Sünni olmayanların Sünnileştirilmeye çalışıldığı alanlar olduğunu görmekteyiz. Alevilerin eşit yurttaşlığının tesisi için nasıl bir düzen istedikleri sorulduğu sorusuna bir görüşmecinin verdiği yanıt, bunu doğrular niteliktedir:

Egemen Sünni devlet anlayışından kurtulmak istiyor [Aleviler]. Egemen Sünni devlet anlayışı neden derler? Çünkü Diyanet Sünni bir kurum.<sup>328</sup>

Aleviler arasında DİB'in temsil ettiği inanç açısından hiçbir görüş ayrılığı yoktur. Görüşmecilerin tamamı DİB'in Alevi inancıyla hiçbir ilgisi olmadığını, kurumun tamamen Hanefi fikhını temsil ettiğini söylemişlerdir. Zaten Alevilere göre eşitsizliği yaratan temel problem de buradan kaynaklanmaktadır. Birinci Alevi çalışmayı sonrası Aleviler arasında bir değerlendirme toplantısının yapıldığı ve toplantının neticesi olarak çıkan rapora göre de DİB, tarihi boyunca yurttaşlar arasında eşitlik mantığına uygun davranmak bir kenara, yurttaşlar arasındaki inanç ayrılıklarına her zaman bir taraf olarak müdahale etmiş ve Türkiye'de Hanefi Müslümanlığın bayraktarlığını yapmıştır<sup>329</sup>. Öte

<sup>328</sup> Müslüm Doğan, Ankara, 25 Aralık 2019.

<sup>329</sup> “Alevi Çalışmayı Birinci Etap Alevi Örgütleri ve Temsilcileri Toplantısı: Değerlendirme İstem ve Öneri Raporu”, s. 19.

yandan DİB'in bütçesine, makbul addedilsin ya da edilmesin tüm yurttaşlar katılırken, DİB, hizmetlerini yalnızca makbul inanca mensup saydığı yurttaşlara götürmektedir:

Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye'deki tüm inançların başkanlığı demektir. Ancak uygulamada Diyanet İşleri Başkanlığı dinleri değil, hatta bir dini bile değil, bir dinin bir yorumunun, sadece Sünniliğin temsilcisi durumundadır.<sup>330</sup>

Yine bir görüşmeci DİB'in hizmetleriyle ilgili olarak;

Devletin Diyanet'in ana mayası fikhî Hanefî mezhebi çerçevesinde. O gözle herkesi görüyor. Bu doğru bir yaklaşım değil. Türkiye'nin hiçbir zaman ben laik olduğuna inanmayan insanlardanım.<sup>331</sup>

DİB'in yapısı ve işleyişi olarak ise bir başka görüşmeci:

Türkiye'de biz inancımız dahi özgürce yaşayamıyoruz. Sadece bir mezhebe hizmet ediyor [Diyanet]. O da nedir Hanefî mezhebidir. Diğer mezhepler de dışlanıyor. Sadece Aleviler dışlanmıyor.<sup>332</sup>

Yurttaşlık ekseninde eşitlikçi bir düzenin nasıl olabileceği üzerine konuşurken son olarak bir görüşmeci daha DİB'in hizmet ettiği inanca vurgu yapıyor:

Aslında laik demokratik ülkelerde böyle bir kurum yok. Bu kurumun aslında bir Sünnî kurumu olduğunu düşünüyoruz. Kendisine ayrılan bütçeler korkunç boyuttadır, kabul edilemez boyuttadır. Bunun sürdürülebilirliği yoktur.<sup>333</sup>

Buraya kadar anlatılan kısım görece malumun ilamı olarak görülebilir; daha ziyade görüşmecilerin düşünceleriyle konuya netlik kazandırılmak istenmiştir. Alıntılarda dikkat çeken ilk husus, DİB söz konusu olduğunda “devlet eşittir Diyanet” formülasyonunun öne çıktığıdır. “Devletin Diyanet'in mayası Hanefî fikhî çerçevesindedir” derken görüşmeci, devlet ile DİB arasında bu denli güçlü bir özdeşlik kurmaktadır. Alevilerin hafızasında devlete dair düşünceler ile DİB'e dair düşünceler üst üste binmiştir çünkü devletin Alevî politikasına DİB yön vermektedir:

Alevilik söz konusu olduğu sırada Diyanet. Diyanet'e de baktığın sırada şimdi laik demokratik bir ülkede, demokrasinin olduğu ülkelerde devletin dini olmaz. (...) Devlet[in] bağlı olduğu bir kurum var Diyanet teşkilatı var. Diyanet'in fetvalarıyla ancak yönetilen bir ülke haline gelmişiz. Laiklik

<sup>330</sup> Hasan Atıcı, Adana, 18 Şubat 2020.

<sup>331</sup> Celal Fırat, İstanbul, 8 Aralık 2019.

<sup>332</sup> Hüseyin Güzelgöl, İstanbul, 31 Ocak 2020.

<sup>333</sup> Zeynel Odabaşı, İstanbul, 2 Şubat 2020.

yok, demokrasi yok, hiçbir şey kalmamış tamam mı. Hak, hukuk, adalet de kalmamış bir ülkede yaşıyoruz. Diyanet neyi ön görürse. Alevilik söz konusu olduğu sırada Diyanet'e havale ediliyor. Diyanet de kendi mezhebinin dışında hiç kimseyi kabul görmeyen bir zihniyete sahip. İlla ki diyor ki "biz sizleri yok edelim asimilasyona uğratalım". Bu neyin göstergesi? Bizi yok etmenin göstergesidir. Aleviliği tarif etmeye başladılar. Kimsenin haddine düşmemiş tanımlamak. Ancak Aleviler tarafından Alevilik tarif edilir. Şimdi diğer tarafta biz bu Diyanet'i var eden mesela bu ülkede yaşayan bütün insanların vermiş olduğu vergiyle o hale gelmiştir.<sup>334</sup>

Laiklikten ve demokrasiden anlaşılması gereken ilk özelliğin azınlıkta kalan grupların haklarını korumak olduğunu belirten bir başka görüşmeciye göre ise cumhurbaşkanı dâhil devletin tüm organları Aleviler söz konusu olduğunda DİB'den görüş almaktadır:

Devletin dini olmamalı ve laiklikte özellikle azınlık haklarının korunmasını güvence altına almalı laik devlet. Türkiye'de bu yok. Türkiye'de Sünni inanca sahip kişilerin örgütlendiği diğer inançların, diğer mezheplerin yok sayıldığı bir dini kurum halinde [Diyanet]. (...) Bir şey olduğu zaman ulemaya danışalım diyebiliyor bu ülkenin yöneticileri. Başkan, Başbakan, Cumhurbaşkanları dinî sorunları ulemaya danışmayı önerebiliyorlar. Diyanet İşlerine danışmayı önerebiliyor oysa sadece ülkenin o tür sorunlarını Diyanet İşleri çözmez. Diyanet İşlerinin belirleyeceği söylemlerle fetvalarla tabiri caizse çözülmez. Bu ülkede farklı inançlara sahip insanlar da var. Aleviler de var, azınlık dinler de var. Hıristiyanlar, Museviler, Ezidiler falan gibi inançlar da var ama Diyanette onları temsil eden kimse yok. Bu anlamda eşit yurttaşlık çok önemli bir kavram. Eşit yurttaşlık yurttaşların inançlarına siyasal tercihlerine etnik kökenlerine bakılmaksızın onlar öne alınmadan yaklaşılmalı. Asıl hak ve hukuk o zaman olur.<sup>335</sup>

Alevilerin devlet ile Diyanet'i bir ve eşit görmesinin temelinde yatan bir diğer sebep, demokrasinin en temel unsurlarından olan "vergi" konusudur. Bu düşünceye göre devlet, kendisine din olarak belirlediği Hanefilik dışındaki tüm inanç gruplarından ayırt etmeksizin vergi toplamakta fakat bu vergiyi hizmete dönüştürmeye ya da paylaşmaya geldiği zaman tüm maddi imkânları kendi dinine, Hanefiliğe aktarmakta, diğer inanç gruplarını yok saymaktadır. Diğer bir deyişle vergiyi toplarken hiçbir ayrımcılık yapmadan yurttaşına yaklaşan devlet, sıra hizmete geldiğinde ayrımcılık yapmakta, diğer inançları tanımamaktadır:

<sup>334</sup> Hüseyin Güzelgöl, İstanbul, 31 Ocak 2020.

<sup>335</sup> Kanber Yıldırım, İstanbul, 6 Aralık 2019.



Diyanet İşleri Başkanlığı bir devlet kurumu. Devlet kurumu ve devasa da bir bütçesi var. Örneğin 2020 bütçesi on bir buçuk milyar Türk lirası. 2019'un da yine yanılmıyorsam on milyarın üstündeydi ve bu bütçe nereye gidiyor? Bu bütçenin kaynağı yurttaşların vergileri yani bunun içerisinde Alevisi, Sünnisi, Hanefisi, Şafisi, Yahudisi, Hıristiyanı bu ülkede bütün yurttaşların vergilerinden oluşan genel bütçe dediğimiz bir bütçe var ve bu bütçeden ayrılan bu rakam ki büyük bir rakam.<sup>336</sup>

Alevilere göre toplumun her kesiminden, her inanç grubundan fark gözetilmeden toplanan vergiler yalnız DİB'e değil, Sünniliği kurumsallaştıran, yeniden üreten ve daha egemen kılmaya çalışan bütün kurumlara gitmektedir. İmam-Hatip Okulları da bunlardan bir tanesidir:

Şimdi ben düşünsene hepimiz iyi kötü vergi veriyoruz bu ülkede çalışıyoruz yani çalışan insanlarız yani. Vergi nedir sen vergini emekçi olarak verirsin, iş adamı olarak verirsin yani her alanda çalışan kişi kayıtlı çalıştığı anda devlete vergi veriyor. Verdiğin vergileri sana hizmet olarak dönmesi için verirsin. Sen verirsin devlet sana yol yapar, verirsin elektrik hizmeti getirir, verirsin sağlık hizmetlerini getirir, verirsin eğitim hizmetlerini getirir. Fakat ben şimdi verdiğim verginin bir kısmıyla Diyanet finanse ediliyor İmam Hatip okulları finanse ediliyor. Benim niye vergimden Diyanete bütçe gitsin? Bugün sen Diyanetin bütçesini iyi kötü takip etmişindir bütün bakanlıkların bütçesi düşerken onunki yüzde otuz üç arttı. Altı bakanlığın altısının bütçesinden daha fazla.<sup>337</sup>

Alevilerin DİB'e dair görüşlerinde ortak nokta olarak “devletin dini olmaz, DİB devletin dinini temsil ediyor” görüşünün hakim olduğu belirtilmişti. Buna göre devlet, tanımladığı ulusal kimliğin dinsel boyutunu DİB eliyle yürütmekte, ülkede İslam dinine mensup yurttaşlar arasında hiçbir fark olmadığı gibi bir varsayımdan hareket etmekte ve tanımladığı inancın dışına çıkanları DİB eliyle makbul inanca “asimile etmekte”dir. İşte Alevilere göre bu noktada laiklik devreye girmektedir. Devletin aynı anda hem laik bir devlet olduğunu söyleyip hem de DİB'i kurması ve finanse etmesi, çarpık bir düzenlemedir:

---

<sup>336</sup> Hıdır Akbayır, İstanbul, 7 Aralık 2019. 2019 bütçesine göre DİB'e ayrılan miktar 7.7. milyar TL iken 2020 bütçesinde %34 artarak 10.5 milyar TL olarak belirlenmiş. Bkz. <https://www.birgun.net/haber/diyanet-in-2020-butcesi-sekiz-bakanligi-geride-birakti-273683> (27.03.2020).

<sup>337</sup> Gani Kaplan, Ankara, 26 Aralık 2019.

Seküler bir devletiz diyoruz laiklik diyoruz. Laik bir ülkede din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması lazım. Eğer biz laik bir ülkeysek burada Diyanet'in olmaması lazım. Diyanet'e bu payın büyük bütçenin ayrılmaması lazım.<sup>338</sup>

Hem laiklik iddiası hem de DİB'in varlığı üzerine bir başka görüşmeci:

Türkiye laik değil, laik bir ülkede kesinlikle Diyanet İşleri gibi bir kurum olmaz bunu söylemek gerekiyor net bir şekilde. Anayasanda laik bir devlet diyorsun ama aynı anlamda sen gidiyorsun Diyanet İşleri gibi bir kurumu kurduruyorsun. Bu ciddi bir şekilde bir tezat var kendi aralarında. Fakat Türkiye'de tartışma kültürü yok. Fikirlerin düşüncelerin etkin bir şekilde bu insanlarla oturup sorunların çözüm odaklı insanların birbirini anlama algılama problemi var. İnsanların ötekileştiren bir mantık bir zihniyeti var.<sup>339</sup>

Dönemin Alevi-Bektaşî Federasyonu genel başkanı Selahattin Özel, kendisiyle yapılan bir mülakatta buraya dek anlatılanları özetler nitelikte şunları belirtmiştir:

Alevileri görmezden gelen siyasi ve hukuksal sistem, Sünni (Hanefî) İslamı resmi din olarak kabul ederek, tekçiliği benimsemiştir. Diyanet, Anayasa'nın 136. maddesinin kendisine verdiği yetkilere dayanarak Sünni İslam anlayışı temsil eder ve devletin resmi din politikasını "laik düzen" içerisinde devlet adına oluşturur. (...) DİB Sünni bir inanç kurumudur. Bu kurumda sadece Sünniler çalışmaktadır. Alevilerin, gayrimüslimlerin ve diğer inanç gruplarının vergileri ile beslenen bu kurumun personel ve istihdam politikaları da Anayasa'nın 10. maddesinde düzenlenmiş "eşitlik" ilkesini ihlal etmektedir. Laik devlet yapılanmasında DİB gibi bir kurumun yeri olamaz, eğer olursa o sistemin laikliği tartışılır.<sup>340</sup>

Alevilere göre toplumda farklı farklı inançların olması gayet doğaldır. Yurttaşların dünyaya "belirli" bir inanç/mezhep penceresinden bakmak zorunlulukları yoktur. Görüşmelere bütün olarak bakıldığında, Alevilerin diğer inanç mensuplarına son derece iyimser bir bakışla baktığı görülmüştür. Hatta birçok Alevi Türkiye'de inanç meselesini tartışırken, bir inanca sahip olmayanların haklarını korumaya yönelik adımların da mutlaka atılması gerektiğini belirtmeden geçmemişlerdir. Hayata geçirilmesini istedikleri toplumsal düzende, inanmayanlara da hak tanıdıkları görülmektedir. İnananlar açısından yurttaşların bir dini olmasının hiçbir sorunu yoktur. Peki ama devletin bir dini olduğu zaman ne yapılacaktır? Eğer devlet bir kurum kurmuş,

<sup>338</sup> Remzi Akbulut, İstanbul, 14 Aralık 2019.

<sup>339</sup> Celal Fırat, İstanbul, 8 Aralık 2019.

<sup>340</sup> Tanıttıran, Hakan ve İşeri, Gülşen, Aleviler Aleviliği Tartışıyor, (1. Baskı), Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2006, s. 56.

ona anayasal bir konum atfetmiş, düzleyici bir mantıkla kendisini İslam içinde gören tüm inananlara aynı mezhebin penceresinden bakıyorsa, tüm inananlardan vergi toplayıp sadece bir dinin bir mezhebine hatta mezhebe de değil onun bir koluna aktarıyorsa o zaman ne yapılmalıdır? Bu kurum tamamen tasfiye mi edilmelidir? Yoksa bu kurum merkeze aldığı inancından soyutlanıp toplumda var olan tüm inançların temsil edileceği üst bir yapıya mı çevrilmelidir? Gözlenebildiği kadarıyla Alevi çalıştaylarının yapıldığı döneme kadar geçen süreçte Aleviler farklı düşüncelere sahipti ve tasfiye ile temsil arasında salınan iki temel görüş hâkimdi<sup>341</sup> fakat yapılan görüşmelerde, düşünülen şerhlere karşın kurumun tasfiyesi lehinde bir eğilim saptanabilmiştir.

DİB'in tasfiyesinin gerektiğini ifade eden görüşmecilerin bir kısmı, daha sonra geçilecek düzene dair de öngörülerini dile getirirken diğerleri ise DİB'in kaldırılmasından sonraki durumun nasıl olsa varlığından daha kötü olamayacağı görüşündedirler. Geçmişte "kesinlikle kaldırılmaması gerektiğini" dile getiren Cem Vakfı dahi bugün yine önceliği DİB'in sil baştan düzenlenmesine vermekle birlikte eğer bu yapılamıyorsa mutlaka kaldırılmasının yerinde olacağı görüşündedir:

Kaldırılmasın mı kaldırılсын mı [tartışmasından ziyade] bizim önerimiz şu: Diyoruz ki Diyanet ya anayasadaki tanımına uygun çalışır yani anayasadaki tanımı neydi? Laiklik ilkesi doğrultusunda bütün siyasi görüş ve düşüncenin dışında kalarak ülkede birlik ve beraberliği sağlamak. Ya bu tanıma uygun çalışır ya da kaldırılır. Bu tanıma uygun çalıştığı zaman ne olur? Herkese eşit yani bütçe varsa o bütçeyi de oransal olarak nüfus oranında herkese dağıtır. Kadro varsa o kadroları

---

<sup>341</sup> Literatürdeki genel kabul, Alevilerin kamusal meseleleri tartışırken, aralarındaki görüşlerin büyük ölçüde iki kutupta toplandığı şeklindedir. Bu kutuplardan birini Prof. Dr. İzzettin Doğan ve kuruculuğunu yaptığı Cem Vakfı temsil ederken, diğer kutupta Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri (PSAKD) yer almaktadır. Bu iki kutbun görüşlerine DİB bağlamında bakıldığında, Cem Vakfı ve çevresinin DİB hususunda ileri sürdüğü görüş, mevcut din-devlet ilişkilerinin temellerini sarsmadan Alevileri de sisteme eklemek şeklindedir. Buradan hareketle Doğan'a göre DİB, ülke şartları açısından bir zorunluluktur ve kaldırılmasını talep etmek gerçekçi değildir. Bu yüzden de Aleviler enerjilerini DİB'in tasfiye edilmesi yönünde değil, Aleviler'in de DİB'de temsil edilmesi yönünde harcamalıdır. Bu görüşün karşı kutbunda yer alan PSAKD ise, Türkiye'deki mevcut din-devlet ilişkilerinin temellerinin çarpık olduğunu, bu temeller üzerine inşa edilmiş olan kurumlarda Alevilerin temsil edilmesini istemenin laiklikle bağdaşmayacağını düşünmektedir. Bu yüzden de Türkiye, eğer anayasasında laik bir devlet olduğu belirtiliyorsa, bunun gereği olarak DİB'i tamamen tasfiye etmeli ve her inanç grubunun sivil alanda kendi giderlerini tamamen kendisinin finanse etmesinin önünü açmalıdır. Bu kurumların söylemlerinin daha detaylı bir analizi için bkz. Aslan, Seçil, *The Ambivalence of Alevi Politic(s): A Comparative Analysis of Cem Vakfı and Pir Sultan Abdal Kültür Derneği*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Boğaziçi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, İstanbul (Türkiye), 2008. İzzettin Doğan'ın görüşleri için bkz, Aydın, Ayhan, İzzettin Doğan'ın Alevi İslam İnancı, Kültürü İle İlgili Görüş ve Düşünceleri, (1. Baskı), Cem Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000; Doğan İzzettin, "Önsöz", *Din-Devlet İlişkileri ve Türkiye'de Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılanması Uluslararası Sempozyumu*, (1. Baskı), Cem Vakfı Yayınları, İstanbul, 1996.

yine ihtiyaç sahiplerine iş yeri tanımları falan filan teknik olarak buna göre dağıtır. [Eşit muamelede] bulunursa mesele yok yoksa kaldırınsınlar yani böyle bir devlet kurumu olmaz.

Kurumun geleceği yani şöyle dediğim gibi yasalar tam uygulansa şimdi mesela geçen Diyanet tuttu 4-6 yaş grubu Kur'an kursları kurdu ve Diyanet bizzat gitti orada takke şey dağıttı nedir o kız çocuklarına pembe eşarplar dağıttı. Peki eğitimin amacı nedir? Şimdi oraya giden çocuklar kim? Sünni çocuklar. Bu çocuklar yarın Alevi çocuklarla bir arada olmayacak mı? Eğitimin temel amacı toplumsal birlikteliği sağlamak değil midir? Dayanışmayı sağlamak değil midir? Peki nasıl birliktelik sağlayacaksınız? 4-6 yaş grubu çocuklara Diyanet değerler eğitimi adı altında Sünnilik veriyor. Ee hani toplumsal birlikteliği pekiştirme, hani dayanışmayı sağlama? Adı eğitimse bunu ister Diyanet yürütsün, ister Milli Eğitim, ister üniversite. Kim verirse versin eğitimin amacı budur yani. Ee eğitimin amacı eğer toplumsal birlikteliği pekiştirmiyorsa, o dayanışmayı gerçekleştiriyorsa o eğitim değil adı ne olursa olsun. Diyanet ayrımcılık yapıyor. Ta çocuklardan başlıyor neredeyse beşikten başlıyor. Yapılması gereken merkezi hükümetin müdahale etmesi. Yoksa "Diyanet bize de bir kurs aç" diyecek halimiz yok.<sup>342</sup>

**PSAKD'nin hem eski hem yeni temsilcileri ise görüşlerinde ısrarcılar:**

Biz yani isterseniz evrensel laiklik deyin, isterseniz özgürlükçü laiklik deyin, isterseniz gerçek anlamda laiklik deyin. Algılayışımızı devletin tüm inançlar karşısında yansız tarafsız olması üzerine tarif ediyoruz. Yani devletin bir dini olmayacağı gibi devletin dinler inançlar karşısında tarafi olamaz. Tarafsız olmalıdır ve daha ötesi o alana müdahale etmemelidir. Şimdi laikliği böyle tarif ettiğimiz için de biz her zaman Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kaldırılmasını savunduk. Bir ülkede Diyanet İşleri Başkanlığı olmaz dedik. Böyle baktığımız için de hiçbir zaman Alevilerin Diyanet'te temsilini hiçbir zaman doğru bulmadık ve böyle bir çabamız olmadı yani kendi laiklik anlayışımızla çelişkiye düşmemek için doğal olarak kaldırılmasını talep ettik.<sup>343</sup>

(...) yani en azından benim kişisel düşüncem, Diyanetin kapatılarak camilerin aynı cem evlerinde bizde olduğu gibi gidenler tarafından masraflarının karşılandığı, kiliselerde olduğu gibi gidenler tarafından masrafların karşılandığı [bir düzen]<sup>344</sup>

DİB'in tasfiyesi konusunda Aleviler gerekçelerini farklı farklı temellere dayandırabilmekteler. Örneğin bazıları doğrudan DİB eliyle Alevilerin asimilasyonuna uğraşıldığını düşünürken<sup>345</sup> bazıları DİB'in varlığı devam ettiği sürece yalnız Aleviler

<sup>342</sup> Hıdır Akbayır, İstanbul, 7 Aralık 2019.

<sup>343</sup> Fevzi Gümüş, Ankara, 25 Aralık 2019.

<sup>344</sup> Gani Kaplan, Ankara, 26 Aralık 2019.

<sup>345</sup> Hasan Atıcı, Adana, 18 Şubat 2020. Atıcı'nın deyimiyle Alevi Nusayriler cami yaptırma derneği kurup camilerinde namaz kılmak istemişler fakat DİB polis eliyle buna engel olmuştur. DİB Alevi Nusayrilerin kendi camilerinde namaz kılmalarına müsaade etmediği gibi bu camiye bir de "Sünni imam atayarak" insanları bu imamın arkasında namaz kılmaya zorlamış, Alevi Nusayriler de camiye gitmeyi terk etmiştir.

değil, Sünniler de dâhil hiçbir inanç grubu özgür olamayacağını düşünmekte,<sup>346</sup> bazıları ise ülkedeki ayrımcılığın temelinde yatan en büyük nedenin DİB olduğunu dile getirmektedir<sup>347</sup>. Hatta Alevilere göre “eşitlikçi bir yurttaşlık anlayışı için, DİB’de ifadesini bulan entegre yahut kolonize din düzeni karşısında, içerilmek değil, dışta kalabilmek hayatidir”<sup>348</sup>. Farklı gerekçelerden hareketle de olsa DİB’in temsil ettiği inanç dolayısıyla eşit yurttaşlığa hanel getirildiği ve tasfiye edilmesi durumunda ülkenin önünde hak ve özgürlükler açısından, üstelik “tüm” inanç gruplarının hak ve özgürlükleri açısından yepyeni bir sayfa açılacağı konusunda Alevilerin hemfikir oldukları söylenebilir:

(...) bugün [Alevilerin] Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kaldırılmasını istemelerinin altında yatan en önemli neden, devletin bir mezhep örgütlenmesi haline gelmesine olan itiraz teşkil eder. Bu anlamda laiklik önemlidir. Diyanet İşleri Başkanlığı başlı başına hem devletin bir kamburudur hem Alevi Bektaşiler açısından çok önemli bir olumsuzluktur. Yani devlete yön vermesi, devletin mezhep bazlı örgütlenmesinin önünü açması, onu bu yönde telkin etmesi, teşvik etmesi, devletin olanaklarıyla hareket etmesi çok önemli bir şeydir. Diyanet İşleri Başkanlığında bakıyorsunuz bunu defalarca arkadaşlarımızla anlatmışızdır, belki beşinci onuncu yüzüncü tekrar olacak ama. Devlet herkesten vergi toplar ama Sünni itikada, Sünni mezhebine yağdırır adeta.<sup>349</sup>

Bazı görüşmecilerin mevcut düzene olan tepkiyle, bir öfke ve kızgınlık neticesi olarak DİB’in lağvedilmesini istedikleri, not edilmesi gereken bir husustur. Buradan,

---

Bu haliyle Alevi Nusayrilerin DİB’den hiçbir beklentileri bulunmamaktadır. Hasan Atıcı, Cem Vakfı haricinde “DİB ülkemizdeki tüm inançlara eşit mesafede olacak şekilde yeniden yapılandırılmalıdır, bu yapılamıyorsa kapatılmalıdır” görüşüne sahip tek görüşmecidir. İlaveten Atıcı’ya göre, İslam aleminin geri kalmışlığının en büyük nedeni, bu ülkelerde özgür düşünen, eşit yurttaşlık bilincine sahip, sorgulayan, araştıran bir Müslüman tipi yerine biat kültürüyle şekillenmiş ve yozlaşmış bireylerin yetişmesine neden olan DİB ve benzeri kurumlardır.

<sup>346</sup> Celal Fırat, İstanbul, 8 Aralık 2019. Fırat’a göre DİB’in bir yandan Hz. Muhammed’in bir hurmayla oruç açtığını söyleyip diğer yandan bir milyon liralık araçla gezmesi göze batmaktadır. İnsanlar açlıktan ölürken, kadın cinayetleri yaşanırken, çocuk tacizleri yaşanırken, çocuk evlilikleri yaşanırken DİB bu konularla ilgili bir tane bile fetva vermemektedir. Çünkü DİB’in amacı temsil ettiği inanca mensup yurttaşları uyutmak ve mevcut düzenin devamlılığını sağlamaktır. Bu da DİB’i ülkenin önündeki en büyük sorun haline getirmektedir. Hatta Fırat’a göre bugün DİB, Recep Tayyip Erdoğan da dahil olmak üzere Türkiye’deki bütün siyasetçilerin de önündeki en büyük engeldir.

<sup>347</sup> Zeynel Odabaşı, İstanbul, 2 Şubat 2020. Odabaşı’ya göre DİB hazırdan bir rantın üzerine konmuştur ve haram yemektedir. “Hazırdan bir rant var. Hak etmedikleri bir haram var onların yediği. Ciddi söylüyorum haram. Diyanet’in de böyle bir haddi yok böyle bir yetkisi yok. Biz tanımıyoruz yani öyle bir kurum da tanımıyoruz. Bak Sünni kardeşlerime saygı duyuyorum. Onların örflerine, ananelerine, yaşamlarına, namazlarına saygı duyuyorum. Bu Sünni kardeşlerimiz de bu işten rahatsız çünkü onlar da biliyorlar gerçekten ne kadar haksızlığın adaletsizliğin hukuksuzluğun olduğunu, onlar da vicdanen biliyorlar. Çünkü biz gidiyoruz beraber askere gidiyoruz, beraber komşuyuz, beraber vergi veriyoruz.”

<sup>348</sup> “Alevi Çalışmayı Birinci Etap Alevi Örgütleri ve Temsilcileri Toplantısı: Değerlendirme İstem ve Öneri Raporu”, s. 35.

<sup>349</sup> Murtaza Demir, Ankara, 28 Aralık 2019.

DİB'in tasfiye edilmesi talebinin yalnızca bir öfke ve kızgınlık nedeniyle dile getirildiği gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Mutlaka bunun arkasında yatan başka gerekçeler de vardır fakat on yıllara varan eşit yurttaşlık mücadelesinin neticesi olarak gelinen noktada hiçbir kazanımın olmayışı, bununla birlikte Sünni İslamcı olarak görülen bir partinin uzun bir zamandır iktidarda olması, DİB'in imkânlarının istisnasız her yıl daha da arttırılması ve ülkenin içinde bulunduğu genel hava, kimi Alevilerin taleplerinde tonunun sertleşmesine yol açabilmektedir:

Biz diyoruz ki lağvedilsin. Tamamen lağvedilsin. Diğer ülkelere bak. Demokrasiyle yönetilen ülkelere baktığın sırada devletin dini var mıdır? Yoktur. Ama Diyanet onu yönlendiriyor. Diyanet gerçek İslamiyet ile yönetmiş olsaydı biz yine bunları yaşamazdık ama Ebu Sufyan'ın getirdiği İslamiyet var. Geçen yıl bir Diyanet reisi çıkıyor diyor ki “cem evleri bizim kırmızı çizgimizdir”. (...) Bizim cem evlerimizi tanımıyorsun bu sefer gelip ne yüzle ziyaret ediyorsun Kur'an hediye ediyorsun?<sup>350</sup>

Yine benzer bir tepkiyle bir başka görüşmeci:

Yani bizi nasıl temsil etsin? Bizim inancımızı tanımayan cümbüş evi diyen bir anlayış var Diyanet'in başında. Bizi nasıl temsil edecek? Ondan dolayı Diyanet kaldırılmalı diyoruz. Diyanette biz de temsil edilelim demiyoruz. Kaldırılmalı laik ülkede Diyanet olmaz devletin dini olmaz çünkü.<sup>351</sup>

Eşit yurttaşlığın gerçek anlamda tesis edilebilmesi için DİB'in tasfiyesini talep eden görüşmecilerin bir kısmı, tasfiyeden sonraki düzene dair de ipuçları vermektedir. Buna göre her inanç grubu kendi inancının finansmanını siyasal alandan bağımsız, sivil alanda kendisi karşılamalıdır. Toplumunu uyutan, Hanefi inancı dışındaki hiçbir inancı tanımayan ve tanımadığı gibi üstüne bir de asimile etmeye çalışan DİB'den “kurtulduktan” sonra, inanç grupları ibadetlerini yapacağı yeri kendileri inşa edebilir, inanç önderini kendisi yetiştirebilir, giderlerini de kendisi karşılayabilir. Nasıl ki Aleviler kendi cem evlerini aralarında topladıkları parayla inşa ediyorlarsa, üzerine cem evi inşa ettikleri arsayı devletten bedelini ödeyip kiralyorlarsa, nasıl ki inanç ve erkânlarını yürüten inanç önderleri olan dedelerinin giderlerini yine aralarında topladıkları parayla karşıyorlarsa, ibadethanelerini kendileri temizleyip elektrik faturalarını kendileri

<sup>350</sup> Hüseyin Güzelgöl, İstanbul, 31 Ocak 2020. Güzelgöl'ün bahsettiği cem evi ziyareti için bkz. <https://www.pirha.net/diyanet-isleri-baskanindan-izzettin-dogana-kuranli-taziye-ziyareti-202760.html/21/01/2020/> (21.03.2020).

<sup>351</sup> Kanber Yıldırım, İstanbul, 6 Aralık 2019.

ödüyorsa, aynısını gayet Sünniler de (ve diğer inanç grupları da) yapabilir. Bu noktada örnek alınan, Avrupa'daki uygulamalardır.<sup>352</sup>

Devlet bütçesini kesinlikle bu doğrultuda kullanmamalıdır. Cemaatler kendi ihtiyaçlarını karşılamalı. Çünkü mesela Avrupa'da kilise öyle. Bir kilise vergisi var. Ne yapıyor? Mahalleden bir vergi topluyor yerel yönetimler. Yerel yönetimlere devredecek, yerel yönetimler de mahalle bazında bu işi yapacak. Yani Diyanet İşleri Başkanlığı denen kurum kaldırılmalı. (...) Bir koordinatör daire [kurulmalı]. Tüm inançlara eşit uzaklıkta olacak. Sadece devletin işte bilgisi dahilinde hizmet verecekler ama devletin müdahalesi olmayacak. Devlet imamın ücretini vermemeli. (...) Ve bu kurumun tüm taşınır ve taşınmazlarına el konulmalı. Yerel yönetimlere devredilmeli bunlar. İmamların kadrosu yerel yönetimlere devredilmeli.<sup>353</sup>

Bir başka görüşmeci ise Avrupa'daki din-devlet ilişkilerine benzer bir uygulama olan gönüllü vergi uygulamasını tavsiye etmekte ve DİB'in anayasal bir kurum olmaktan çıkarılması gerektiğini belirtmektedir:

Anlaşıyor ki Diyanet İşleri Başkanlığı önemli bir kısım Sünni Müslüman vatandaşımız için önemlidir. Bizim için olumlu bir anlam ifade etmemektedir. Bize bir hizmeti de olmamıştır ve olacağı da benzememektedir. Türkiye'de eşitlik istenen bir şey ise din hizmetlerine bütçeden ayrılan fonlar gönüllü vergi sistemine bağlanmalıdır. Diyanet İşleri Başkanlığı anayasal bir kurum olmaktan çıkarılmalıdır.<sup>354</sup>

Görüşmecilere göre Alevilerin DİB'de temsil edilmesi demek, Alevilerin de Sünniler gibi dinsel duygularını istediği ve inandığı gibi yaşayamaması ve asimile olmaları demektir. Ayrıca Alevilere göre tüm inanç gruplarına DİB'de birer temsiliyet verildiği takdirde, inanmayanların durumu ne olacaktır? Verdikleri vergi nasıl hesaplanacaktır? Herhangi bir inanca mensup olmayan yurttaşların vergileriyle ilgili pürüz de son derece önemli olmakla birlikte, Aleviliğin DİB'de temsil edilmesiyle ilgili bir dönem son derece güçlü olan söylem, ne olmuştur da yerini daha esnek bir söyleme bırakmıştır? Diğer bir deyişle, 1990'lı yılların ikinci yarısından itibaren güçlü bir birimde "DİB kapatılmamalı, bu gerçekçi bir istek değil, kapatılması daha kötü olur, Aleviler DİB'de nüfusu ağırlığınca temsil edilmeli, genel bütçeden nüfusu oranında Alevilere pay

<sup>352</sup> Avrupa'daki din-devlet ilişkileri açısından çeşitli örnekler için bkz. Sambur, Bilal, "Cemevleri-Dedelerin Statüsü ve AB Ülkelerindeki Uygulamalar", *Liberal Düşünce Dergisi*, 2011/16 (61-62), s. 100-108. Hem Avrupa ülkelerinden daha fazla örnek hem de İslam'ın çoğunluk dini olduğu ülkelerden örnekler için bkz. Çakır ve Bozan, a.g.e., s. 348-373.

<sup>353</sup> Müslüm Doğan, Ankara, 25 Aralık 2019.

<sup>354</sup> Reha Çamuroğlu, Ankara, 16 Şubat 2020.

ayrılmalı” şeklindeki söylemiyle kamuoyunda yer alan Cem Vakfı geleneği, neden bugün kabaca “Aleviler temsil edilemiyorsa kapatılsın, laik bir ülkede DİB olmaz” şeklindeki söyleme evrilmiştir?

Bu soruya verilecek yanıtlardan birisi şöyle olabilir: 1990’lı yıllardan bugüne Doğan öncülüğünde Cem Vakfı, mevcut düzende Alevilere de bir yer açabilmek için uzun yıllar süren lobi faaliyetleri yürütmüştür. Necmettin Erbakan’dan Mesut Yılmaz’a, Süleyman Demirel’den Recep Tayyip Erdoğan’a, Bülent Ecevit’ten Tansu Çiller’e kadar tüm siyasetçilere, kendi inanç ve kimlik kurguları etrafında Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerini anlatmışlardır. Fakat bunca zaman yapılan görüşmelerden Aleviler hep eli boş ayrılmış, Alevilerin sorununun kamuoyunda görünür ve meşru hale gelmesiyle meselenin tabu olmaktan çıkmasından başka hiçbir kazanım elde edememişlerdir. 2010’lu yıllara geldiğinde resmi düzlemde DİB’de Alevilerin temsil edilmesinin mümkün olmadığını bir kez daha netleşmesiyle birlikte, eşit yurttaşlığın tesisi için DİB’in tasfiye edilmesinin en iyi yol olacağı fikri Aleviler arasında yerleşmiştir. Çünkü resmi söyleme göre DİB zaten Alevileri temsil etmektedir:

Alevileri her zaman genel İslâm toplumunun bir parçası olarak gören devlet, tüm vatandaşlarına (Müslüman olmak koşuluyla) hizmet sunmak üzere ihdas edilen Diyanet İşleri Başkanlığı’nın çalışmalarından yararlanmaları konusunda şimdiye kadar hiçbir çekinceye sahip olmamıştır. Devletin Alevi algısından hareket edildiğinde 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.<sup>355</sup>

İşte resmi söylemin gözden kaçırdığı en önemli nokta da son cümlede kendini ele vermektedir. Alevilerin özellikle 12 Eylül 1980 askeri darbesinden sonra DİB’e yüklenen misyona dair getirdikleri en temel eleştiri de zaten kurumun her daim “kendi anlayışı içinde” hareket etmesidir. Eğer kurumun “kendi anlayışı” gerçekten tüm İslam dinine inananları kapsıyor olsaydı, zaten Alevilerden doğru bir sorun belki de çıkmayacaktı. Fakat hem bir toplumsal grubun ibadethanesine “cümbüş evi” gibi yakıştırmaların bizzat DİB başkanları tarafından yapılması hem de bu yakıştırmaların yapıldığı toplumsal grubun kurumda temsil edildiğinin söylenmesi, Alevilere samimi gelmemektedir. DİB’i

---

<sup>355</sup> Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, s. 116.



“mezhepler üstü bir İslam anlayışının kurumsal bir yapıda karşılık bulması”<sup>356</sup> ve “bir üst İslam söyleminin takipçisi”<sup>357</sup> olarak kuran resmi söylem, kurumu “yokluğu düşünülemez”<sup>358</sup> yapılar arasında göstermekte ve “genel toplumun her zaman itibar ettiği, hizmetlerini takdirle karşıladığı”<sup>359</sup> iddiasında bulunmaktadır. Ayrıca DİB’in kaldırılmasını isteyenleri dindışı, radikal, marjinal olarak damgalamaktan da geri durmamaktadır:

Bugün özellikle radikal Alevi gruplarının hiçbir şekilde itibar etmediği bu yaklaşımda devlet, açıkça Diyanet İşleri Başkanlığı kurumunu lağvetmeye ve inanç alanlarının yeniden yapılandırılmasına destek vermeye davet edilmektedir. Bu yöndeki beklentiler kamuoyunda çoğu liberal ya da dindışı ilgileriyle bilinen yaklaşımlardan da kayda değer bir destek almaktadır. (...) Gerçekte marjinal sayılabilecek [DİB’in tasfiyesi yönündeki] bu politik eleştiriler kayda değer bir rağbet görmeye başlamış, Diyanet’e ilişkin eleştirilerinde tutturdukları dil yer yer bir ezbere dönüşse de artık tüm Aleviler arasında dolaşıma girmiştir.<sup>360</sup>

Bakıldığında, tıpkı genel olarak devletin bazı yurttaşları makbul olarak kodlayıp diğer bazılarını kamusal alandan dışlamaya ve/veya dönüştürmeye çalışması gibi, rapor da Aleviler arasındaki bazı görüşlere sahip olanları “makbul Aleviler” olarak kodlarken bazılarını ise “dindışı, marjinal Aleviler” olarak konumlandırmaktadır. Bunun yanı sıra, raporun DİB bağlamında Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerine sığ bir pencereden baktığını gösteren bir başka unsur, tartışma boyunca sürekli olarak “Diyanet İşleri Başkanlığı her şeyden önce anayasal bir kurumdur”<sup>361</sup> hatırlatması yapılmasıdır: Dolayısıyla talepler, “mevcut” anayasanın izin verdiği ölçüde yapılabilecek, aykırı noktalar ise tartışma dışı bırakılacaktır. Böyle olunca da Ecevitoglu ve Yalçinkaya’nın yerinde vurgusuyla, Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerini siyasal sistemin en önemli aktörlerinden olan siyasal partilerin dile getirmesi mümkün olmayacaktır çünkü Siyasi Partiler Kanunu Madde 89’a göre siyasi partiler DİB’in genel idare içinde yer almasına ilişkin Anayasa-Madde 136’ya aykırı faaliyet güdemezler. Dolayısıyla tartışmanın dış sınırı, anayasa olarak

<sup>356</sup> Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, s. 118.

<sup>357</sup> Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, s. 119.

<sup>358</sup> Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, s. 125.

<sup>359</sup> Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, s. 126.

<sup>360</sup> Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, s. 117-118.

<sup>361</sup> Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, s. 128.

belirlenmektedir<sup>362</sup>. Çünkü rapora göre bir kurumun anayasal olması, onun eşit yurttaşlığa hâlel getiremeyeceğinin kanıtı sayılmaktadır.

DİB'in varlığını, devletin en fazla sayıdaki inanç grubunu kendi denetimi altında tutarak aslında böylece Sünnileri kayırdığı değil onların da din ve vicdan özgürlüğüne müdahale ettiği şeklinde açıklayan Özipek, Sünni çoğunlukta ve devlet katında DİB'in tasfiye edilmesi talebinin karşılaştığı yanlış tepkileri beş grupta toplar. Buna göre birinci yanlış görüş DİB'in ülkedeki birlik ve beraberliği koruduğu ve eğer o olmazsa karmaşa olur ve meydan cemaat ve tarikatlara kalır fikridir. Özipek'e göre inanç alanındaki çeşitlilik kötü değildir ve bunun kaosa yol açacağını düşünmek resmî ideolojiden kalma homojenleştirici özellikten kalan bir düşünme biçimidir. Ayrıca DİB'in varlığı inanç alanındaki çeşitliliği de engellememiştir. İkinci yanlış görüş DİB'in toplumu hurafelerden ve yanlış din anlayışından korumakta olduğu fikridir. Bunun da yanlış olmasının sebebini Özipek, hukuk devletinin hurafeyle mücadele etmek gibi bir ödevi olamayacağı temelinde açıklar ve devletin hurafeye de sahih dine de inanan yurttaşlar karşısında eşit mesafede durması gerektiğini belirtir. Üçüncü yanlış görüş milyonlarca insanın DİB'i meşru gördüğü ve eğer kaldırılırsa dinsel hizmetlerinin nasıl karşılanacağı problemidir. Eğer bir hizmetle ilgili toplumda milyonlarca insanın beklentisi varsa, Özipek'e göre o kurum olmadığı zaman da insanlar sivil toplumda bir araya gelerek bu ihtiyacı giderebilirler. Böylelikle DİB'in bütçesiyle ilgili tartışmalar da zeminini kaybetmiş olur. Dördüncü yanlış görüş DİB'in tüm inanç gruplarını kapsayacak şekilde genişletilirse bugün yapılan eleştirilerin ve sorunların ortadan kalkacağı fikridir. Bu da yanlıştır çünkü Özipek'e göre hem inancın özünde uzlaşmazlık vardır hem de din alanının nasıl idare edileceği konusunda mutabakat mümkün görünmemektedir çünkü her düzenleneme karşısında mağdur olan birileri olacaktır. Beşinci ve son yanlış görüş ise DİB'in kaldırılması durumunda camilerin bölüneceği korkusudur. Bunun da camilerin herkesin ortak kullanımına açık tutulacağı şeklinde bir düzenlemeyle giderilebileceğini belirten Özipek ayrıca isteyen inanç grubunun kendi camisinin olmasının devleti ilgilendirmediğini belirtir<sup>363</sup>. Özipek'in ortaya koyduklarının tamamı Alevilerin de paylaştıkları görüşler olarak okunabilir

---

<sup>362</sup> Ecevitoğlu ve Yalçınkaya, a.g.e., s. 159.

<sup>363</sup> Özipek, Bekir Berat, "Diyaret İşleri Başkanlığı Sorunu", *Liberal Düşünce Topluluğu Türkiye'nin Demokratikleşmesi ve Alevi Talepleri Tespit ve Öneri Raporu*, Ankara, 2014, s. 4-5. Gözaydın da DİB'in

### 3.2.4.Cem Evlerine İbadethane Statüsü Verilmesi Talebi

Yavuz Sultan Selim ile Şah İsmail'in kişiliklerinde somutlaşan Osmanlı-Safevi gerilimi esnasında Anadolu'da yaşayan Alevilerin önemli bir kısmının Şah İsmail'i destekledikleri fakat Çaldıran Savaşı'ndan Yavuz hükümdarlığındaki Osmanlı'nın galip çıkmasıyla Alevilerin Anadolu'da büyük çaplı bir kovuşturmaya uğradıkları bilinen bir tarihsel olgudur. Anadolu'da Alevilerin yaşadığı baskılar, savaştan önceki dönemlerde başlayan ufak çaplı kovuşturmalardan savaş sonrasında yaşanan ve sayıları on binleri bulan katliamlara kadar geniş bir yelpazede gerçekleşmiştir. Savaşın ardından Anadolu Alevileri dağlık bölgelerde dağ eteklerine, ovalık bölgelerde büyük ölçüde köyün/şehrin dışına ve ücra köşelerine çekilerek Osmanlı yönetiminin takibatından uzak durmaya çalışmışlardır. Bu dönem aynı zamanda Alevi inancının da büyük ölçüde kurumsallaştığı döneme denk gelmektedir. Önemli ölçüde kendi içlerine kapanan ve ekonomik, adlî, kültürel, sosyal vb. tüm ihtiyaçlarını kurdukları iç mekanizmalarla çözmek mecburiyetinde bırakılan Aleviler için cem de süreç içinde bu geniş organizasyonun merkezî ögesi haline gelmiştir. Cemin; dinî, siyasî, adlî, ekonomik, sosyal ve kültürel açılardan bir bütün olarak Alevi inancının tam merkezinde yer almasına<sup>364</sup> karşın, ceme ve cem olunan yere bağımsız birer kutsallık atfedilmez çünkü Alevilikte "ibadet hayatın tümüdür"<sup>365</sup>. Bundan dolayı geçen yüzyıllar boyunca "yasaklı inanç" olarak kabul edilmesinden yani dışsal etkenlerden ötürü "normal zamanlarda alelade işler için kullanılan yerler"<sup>366</sup> cem olunacağı zaman cem yapılan yer haline getirilebilir. Dolayısıyla inancın pratiğinde cemin yapıldığı yeri, Alevilerin kente göç ettiği son dönemlere kadar hiçbir zaman 'belirli' bir mekânla sabitlemek mecburiyetinde kalmamışlardır; daha ziyade değişen sosyal şartlar Alevileri bugün bilinen halleriyle cem evlerini inşa etmeye zorlamıştır. Çünkü Alevi inancında ibadetin şekil şartları değil, özü önemlidir ki bu da cemin sabit bir mekânla sınırlandırılmamasındaki inançsal etkidir.

---

statüsü ile ilgili yapılan tartışmaları üç grupta toplar. Birinci grupta yer alan görüş DİB'in devlet yapısı içinde yer alması, ikinci gruptaki görüş DİB'in özerk bir kamu tüzel kişisi haline getirilmesi, üçüncü grupta toplanan görüş ise DİB'in üstlendiği işlerin kurum tasfiye edilerek sivil topluma devredilmesidir. Gözaydın, a.g.e., s. 273-287.

<sup>364</sup> Yıldırım, Rıza, Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 261. Alevi inancında cem ibadeti, "Kırklar Meclisi" anlatısına dayanır. Anlatı için bkz. Yıldırım, a.g.e., s. 325-336.

<sup>365</sup> Çamuroğlu, Reha, Değişen Koşullarda Alevilik, (4. Baskı), Kapı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 68.

<sup>366</sup> Çamuroğlu, a.g.e., s. 68.

Bir Alevi için hayatın her anı ibadet, her mekânı da ibadethane kabul edilir; ibadet etmek için ‘ayrıca’ bir mekâna gerek yoktur.

Cumhuriyetin ilanıyla birlikte Alevilerin, dinsel ekseninde değil yurttaşlık ekseninde kurulan yeni düzene destek vermekle birlikte, henüz rejimin ilk yıllarında inanç önderlerinin bir yasaklamaya muhatap tutulduğu görülür<sup>367</sup>. Tek Parti döneminde yaşanan baskılar karşısında Alevilerin yeni kurulan DP’ye karşı bir ilgileri gözlenir. Bu dönemde Türkiye’nin uluslararası sermayeyle bütünleşmesi yönündeki ekonomik liberalleşme politikaları aracılığıyla yaşanan yoğun kente göç olgusundan Aleviler de etkilenir, büyük oranda yaşadıkları kırsal bölgelerden ayrılarak kente göç etmeye başlarlar. 1950’lerde başlayan ve zamanla artan göç temposuyla birlikte Alevilerin yüzyıllar boyunca oluşturdukları toplumsal kurumlarda da bir dönüşüm başlamıştır. İşte Salman’ın ifadesiyle bu dönemde Alevilerin kentte karşılaştıkları en önemli problemlerden biri, bir araya gelebilecekleri, ibadetlerini yürütebilecekleri cem evi eksikliğidir. Bu dönemde “cem evi” ifadesi de yasaklı olduğundan dolayı, Aleviler, büyük ölçüde derneklerde, kapalı spor salonlarında, kafelerde vb. kapalı yerlerde cemlerini gerçekleştirmeye çalışmışlardır<sup>368</sup>. 1990’lı yıllarda Alevilerin kamusal alanda iyice görünür olmaya başlamaları ve 2000’li yıllarda Türkiye’de yaşanan görece sivilleşme süreçleri düşünüldüğünde, cem evlerine yönelik yasaklamalarda da fiilî bir gevşeme yaşanmıştır fakat hala cem evleri ibadethane statüsüne kavuşmuş değildir<sup>369</sup>. Bu da cem evlerinin Aleviler tarafından önemli bir eşit yurttaşlık talebi olarak savunulmasına neden olmuştur.

---

<sup>367</sup>“Alelümüm tarikatlerle şehlik, dervişlik, müritlik, dedelik, seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, nakiplik, halifelik, falcılık, büyücülük, üfürükçülük ve gayıptan haber vermek ve murada kavuşturmak maksadiyle nüshacılık gibi unvan ve sıfatların istimaliyle bu unvan ve sıfatlara ait hizmet ifa ve kisve iktisası memnudur. Türkiye Cumhuriyeti dahilinde salatine ait veya bir tarika veyahut cerri menfaate müstenit olanlarla bilümmü sair türbeler mesdut ve türbedarlıklar mülgadır. Seddedilmiş olan tekke veya zaviyeleri veya türbeleri açanlar veyahut bunları yeniden ihdas edenler veya ayını tarikat icrasına mahsus olarak velev muvakkaten olsa bile yer verenler ve yukarıdaki unvanları taşıyanlar veya bunlara mahsus hidemati ifa veya kıyafet iktisa eyleyen kimseler üç aydan eksik olmamak üzere hapis ve elli liradan aşağı olmamak üzere cezaı nakdiile cezalandırılır.” 30 Kasım 1925 Tarih ve 677 Sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar İle Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun.

<sup>368</sup> Salman, Cemal, “Space As An Identity Struggle And Intervention Symbol At Urban Areas: Djemevis In Turkey”, *Humanities and Social Sciences Review*, 2015/4 (1), s. 310.

<sup>369</sup> Cem evlerine ibadethane statüsünü tanınmadığı gibi resmî zihniyette de en ufak bir değişim olmadığını gösteren en güncel olay, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Meclisi’nde cem evlerine ibadethane statüsü verilip verilmeyeceği tartışmaları esnasında ortaya çıkan ifadelerdir. Belediye Meclisi’nde konuşan AK Parti Grup Başkanvekili Mehmet Tevfik Göksu “Cem evlerinin ya da bir başka yerin ibadethane olarak tanıyıp tanımama konusunda ya da bir yerin ibadethane olup olmadığı konusunda karar verecek olan iki şey vardır. Bir tanesi teologların konusudur. Bir tanesi hukukun konusudur. (...) Bir yerin ibadethane olup

Tıpkı Alevi inancının Türkiye’de en iyi ihtimalle “İslam’ın tasavvufi bir yorumu”, en kötü ihtimalle de “sapkınlık” olarak görülmesi gibi, cem evleri de resmî söylem tarafından en iyi ihtimalle “kültürel faaliyetlerin yapıldığı bir mekân”, en kötü ihtimalle de “cümbüş evi” olarak kabul edilmiştir. Cem evlerinin ısrarla ve inatla bir ibadethane olarak değil, kültür merkezi olarak kabul edilmesinin altında yatan neden, Aleviliğin de bir din/inanç değil kültürel bir özgünlük olarak görülmesidir. Bunun bizzat en yetkili ağız tarafından, dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından dile getirildiği hatırlanacak olursa<sup>370</sup>, Türkiye’de resmî söylemin cem evlerine olan bakışı da anlaşılabilir çünkü geçmiş hükümetlerden Erdoğan iktidarına kadar söylemsel bir süreklilikten bahsedilebilir. Aynı söylem DİB için de geçerlidir. Örneğin eski başkanlardan Mehmet Görmez “bizim daima iki kırmızı çizgimiz olmuştur, bundan hiçbir zaman vazgeçmedik. Bir tanesi; Aleviliğin İslam’ın dışında bir yol olarak tarif edilmesi. Çünkü bin yıllık tarih bunu yalanlıyor, doğru olmadığını ortaya koyuyor. İkincisi de; cemevlerinin caminin alternatifi, başka bir inancın mabedi gibi gösterilmesi”<sup>371</sup> şeklinde görüş belirtirken, yine eski başkanlardan Ali Bardakoğlu da güvenlikçi bir yaklaşımla “cemevinin caminin alternatifi gibi sunulması, Aleviliği müstakil bir din haline getireceği ve kahir ekseriyeti camiye ibadethane olarak kabul eden Alevileri Müslümanlıktan koparacağı için yanlıştır. Bu talep, Aleviliğin özüne ve tarihsel tecrübesine aykırı olduğu gibi Müslümanlar arasında tefrikanın körüklenmesine ve meydana getirilen ayrılığın giderek kemikleşmesine de yol açar”<sup>372</sup> diyerek DİB’in konuya bakışını özetlemişlerdir ki yalnız bu iki alıntı bile kurumun Alevi inancına ve iddia ettikleri gibi Alevileri de temsil etmekten ne kadar uzak olduklarını göstermek için yeterlidir. Yine DİB yöneticileri ile görüşmelerin yapıldığı bir araştırmada, bir yönetici “cem evini, caminin karşısında

---

olmadığı konusunda karar verecek olan din uzmanlarıdır, ilahiyatçılardır. İkincisi ise hukuktur.” ifadelerini kullanmıştır. Birincisi, teologların bir yere “ibadethane” veya “ibadethane değil” demek gibi bir yetkileri olmadığı gibi teologların yapması gereken yalnızca topluluğun ibadethane kabul ettiği yerle ilgili çalışma yürütmektir. İkincisine, hukuka gelindiğinde ise bir çok AİHM kararında, bu konuda tek yetkinin topluluğun kendisinde olduğu, devletin bir yerin ibadethane olup olmadığı konusunda söz söyleme yetkisinin olmadığı ifadesi geçmiştir. Bir örnek için bkz. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Büyük Daire İzzettin Doğan ve Diğerleri Türkiye Davası Kararı, (1. Baskı), Cem Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016.

<sup>370</sup> Katıldığı bir televizyon programında Başbakan Erdoğan “(...) O zaman ben de sana kanaatimi söylüyorum. Cem evi bir ibadethane değil. Kültürel etkinliklerin yapıldığı bir merkezdir. Olayı böyle değerlendirmemiz lazım. Çünkü ibadethanemiz tektir. Mescittir, camidir. Burada ibadetimizi yaparız ama cem evinde de Aleviler olarak gider kültürel etkinliklerimizi yaparız.” Zırh, Besim Can, “Yerelden Merkeze Erdoğan İktidarının 10. Yılında Türkiye’de Cemevleri Sorunu”, *Birikim*, 2012 (84), s. 49.

<sup>371</sup> <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/cemevi-diyamet-in-kirmizi-cizgisidir-2172767> (02.04.2020).

<sup>372</sup> <https://www.milliyet.com.tr/siyaset/bardakoglu-cemevlerine-ibadethane-statusu-verilmesi-alevileri-muslumanliktan-koparir-514986> (02.04.2020).

resmen mabet olarak göstermeye çalışıyorlar”<sup>373</sup> derken bir başka yönetici de “İslam’ın bir ibadethanesi var: cami. Cem evi tarih boyunca ibadethane olmamış yani cem evi’ni camiye alternatif olarak göstermek yanlış olur”<sup>374</sup> şeklindeki beyanıyla DİB’in Hanefi mezhepten başka İslam içinde veya dışında hiçbir inancı aslında temsil etmediklerini göstermişlerdir.

Bu görüşün uzantısı doğal olarak AÇNR’ye de yansımıştır. Hiçbir şekilde cemi ibadet olarak kabul etmeyen rapor, benzeri anlamlara geldiğini düşündüğü tüm ifadelerle yer vermekte -ayın-i cem, inançsal etkinlik, cem toplantısı, yüksek düzeyde toplumsal değeri olan ritüel, manevi ihtiyaçların giderildiği etkinlik- fakat “ibadet”i hiç kullanmamaktadır. Cem evleri konusunu “dedelere maaş bağlanması” konusu ile birlikte değerlendiren rapor, görüş ayrılıklarını görmezden gelerek yalnızca Aleviler arasındaki bir kesimin dile getirdiği “cem evlerinin giderleri ve dedelerin maaşlarının karşılanması için genel bütçeden pay ayrılması” talebini dikkate almakta ve bunu tüm Alevilerin düşüncesiymiş gibi yansıtmaktadır. Cem evleriyle ilgili esas görüşünü ise şu şekilde açıklamaktadır:

[Aleviler] Cemlerini ibadet olarak takdim ederken cem evlerini de ibadethane olarak görmektedirler. (...) Oysa bu oldukça yeni bir durumdur ve mevcut kabullerin her türlü duygusallığın ötesinde nesnel bir yaklaşımla ve soğukkanlılıkla incelenmesi gerekir. Bu amaçla da teologlara, tarafların saygı duydukları bilim adamlarının görüşlerine duyulan ihtiyaç izahtan varestedir. Bütün bu beklentiler bir tarafa, cem evlerinin gerçekte ibadethane olup olmadığı, teolojik-dinsel kriterler içinde ele alındığında, Aleviliğin bilinen tarihi içinde genellikle tasavvufi-mistik bir seyir izlediğinden hareketle, mevcut yapısının bir ibadethane olarak görülmesine de izin vermediğini göstermektedir. (...) Bu mekânların birer ibadethane olarak kabul edilmesinin cem evi-cami/mescid ayrışmasıyla sınırlı kalmaksızın dinde ayrışma ve bölünmeye yol açacağı ve bunun da toplumsal birlik ve beraberliği sabote edeceği ileri sürülmüştür.<sup>375</sup>

Netice olarak rapor, cem evleri konusunda da “çoğunluk” inancını esas aldığını bizatihi kendisi dile getirerek ibadethane talebini savuşturmaya çabalamaktadır. Halbuki bu düşünce, birazdan görüleceği gibi AİHM tarafından çok geçmeden mahkum edilecektir.

<sup>373</sup> Çakır ve Bozan, a.g.e., s. 217.

<sup>374</sup> Çakır ve Bozan, a.g.e., s. 218.

<sup>375</sup> Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, s. 172.

Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerinin incelendiği ve bu taleplerin anayasal yurttaşlık kavramı açısından değerlendirildiği bu çalışmada, saha görüşmeleri esnasında en yakıcı sorunun DİB ve uygulamalarıyla ilgili problemler olarak ortaya çıktığı yukarıda belirtilmişti. Gerçekten de resmî söylem, DİB aracılığıyla kendisinin tanımladığı inancın dışında kalan inanç gruplarını görmezden geliyor, DİB tarafından uygulamaya sokulan yorumun İslam'ın tek ve geçerli yorumu olduğunda ısrar ederek kendisine İslam diyen tüm inançları da bu yorum altında yaşamaya davet ediyordu. Ayrıca İslam'ın Sünni mezhebinin ibadethanesi olan camilerin ancak DİB'in izni ile ibadete açılacağı, gerçek veya tüzel kişiler tarafından izinli/izinsiz yapılan camilerin en geç üç ay içinde yönetimlerinin DİB'e bırakılacağı ve buralara DİB tarafından kadro tahsis edileceği<sup>376</sup> akıllarda tutulunca, Alevilerin en fazla rahatsızlık duydukları konunun DİB ve uygulamaları olması anlaşılabilir. Alevilere göre Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerinin yerine getirilmeyişinin sebebi tam da ibadethane/cami meselesidir:

Alevi taleplerinin yerine getirilmeyişinin temel sebebi tek nedeni cem evleridir bana göre. (...) [DİB'e göre] bir dinin iki ibadethanesi olmaz bir mezhebin de ayrı ibadethanesi olmaz. Aynı Allah'a inanan aynı peygambere inanan iki tane ibadethane olmaz birdir. Tıkanma noktası budur.<sup>377</sup>

Fakat bunun yanında buraya kadar dile getirilen eşit yurttaşlık talepleri arasında 'yalnızca' Alevileri ilgilendiren tek hususun (Madımak Oteli'nin utanç müzesi yapılması talebi ile birlikte) cem evlerine ibadethane statüsü verilmesi talebi olduğu belirtilmelidir. Eğer Aleviler Türkiye'de siyasal bir özne olacaksa, kuşkusuz bunda cem evleri başrolde yer alacaktır. Zorunlu din dersi uygulaması, DİB, kamusal istihdamda yaşanan ayrımcılıklar, anayasadan duyulan hoşnutsuzluklar gibi konuların, genel bir bakışla bakıldığında aslında yalnızca Alevilerin değil tüm toplumun sorunları olduğu söylenebilir. Bu çalışmada yalnız Alevilere odaklanılmış olduğundan dolayı toplumun genelini ilgilendiren bu sorunlar hakkında diğer toplumsal kesimlerin görüşleri aktarılmamıştır. Bilinmektedir ki bugün cem evlerinde yalnızca ibadet yapılmamakta, bunun yanında bu mekânlarda sosyal ve kültürel olarak sayısız etkinliğe de ev sahipliği yapılmaktadır<sup>378</sup>. Bugün kentlerde cem evlerinin, Alevilerin "Alevi" kimliğine sahip

<sup>376</sup> 22 Haziran 1965 Tarih ve 633 Sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun.

<sup>377</sup> Gani Kaplan, Ankara, 26 Aralık 2019.

<sup>378</sup> Örneğin bugün cem evlerinde semah, saz, halk oyunları, bilgisayar, üniversiteye hazırlık, okuma-yazma, dikiş-nakış gibi kurslar açılabilmekte; Alevilik konulu paneller ve konferanslar, konserler, şenlikler,

bireyler olarak toplumsallaşma süreçlerine yaptığı katkıdan dolayı en merkezî kurum olarak kabul edildiği gözlenmiştir. İbadetle sınırlı kalmayan cem evlerinin ev sahipliği yaptığı sayısız faaliyetle Alevi kimliğini yeniden üreten en önemli mekân olduğu söylenebilir.

Yapılan görüşmelerde cem evlerinin Alevilerin ibadethanesi olduğuna dair hiçbir görüş ayrılığına rastlanmamıştır. Görüşmecilerin tamamı Alevilerin ibadetinin cem, ibadethanesinin de cem evi olduğu konusunda hiçbir şerh düşmemişlerdir. Bunu belirttikten sonra, cem evleriyle ilgili eşit yurttaşlık bağlamında vurgulanan ilk konunun Türkiye'nin mevzuatında yer alan ayrımcı ve dışlayıcı ifadeler olduğu söylenebilir. Alevilere göre cem evlerinin ibadethane sorununun çözülebilmesi için hukukî açıdan yapılacak birkaç düzenleme yeterlidir. Her ne kadar Aleviler, devletin cem evlerini ibadethane olarak görse de görmese de bunun artık bir öneminin kalmadığını, cem evlerinin artık hem Aleviler hem Alevi olmayanlar hem de devlet tarafından görmezden gelinmesinin mümkün olmadığını belirtse de, eğer statüyle ilgili bir düzenleme yapılmak isteniyorsa bunun da zor olmadığını belirtiyorlar. Buna göre mevzuatta yapılacak bazı düzeltmeler sorunun hukukî açıdan çözümü için yeterlidir.

Özellikle bu Köy Kanunuyla ilgili bir maddenin değişmesi ile bu sorun çözülebilir çok basit bir şekilde. Cem evleri meselesi kesinlikle bir maddenin değişmesiyle çözülebilir hukuki olarak. Kaldı ki şöyle diyorlar cem evleri ile ilgili efendim işte İslam'ın içinde 2 tane ibadethane... Olabilir efendim. Kaldı ki bir Şafii Hanefi mezhebi aynı camiye bile gitmiyorlar. Bu problem yaratmıyor bu mu yaratacak? "Cem evleri Alevilerin ibadethanesidir" diye bir slogan atıyorduk ama biz bunu slogan olmaktan çıkardık. Artık benim cem evime devlet bu saatten sonra "cem evleri Alevilerin ibadethanesi" dese bile gerçekten benim için çok farklı bir değer katmıyor artık. Çok üzdüler bizleri. Doğru bir yaklaşım değil ki bu. Kaldı ki cem evleri Alevilerin ibadethanesi denilebilir. Bir teklif ile konulabilir. Bu sorun çok basit bir şekilde çözülebilir.<sup>379</sup>

---

tiyatrolar, önemli Alevi mekânlarına geziler, piknikler sportif faaliyetler düzenlenebilmekte, maddi durumu yerinde olmayan yurttaşlar için yiyecek, giyecek, yakacak yardımları yapılabilenekte; sağlık taramaları, bakım, ilaç yardımı, doğal afetlerde ihtiyaç sahiplerine maddi ve manevi destekler sağlanabilmektedir. Erman ve Erdemir, a.g.e., s. 138. Tüm bunların yıllar boyunca düzenlendiği düşünülürse, Alevi bireyin kimliğinin yerleşmesine yapacağı katkı daha net anlaşılabilir.

<sup>379</sup> Celal Fırat, İstanbul, 8 Aralık 2019.



Köy Kanunu konusuna dikkat çeken bir başka görüşmeci de yine bu kanunda yapılacak bir düzenlemeyle cem evleri bağlamında eşit yurttaşlığın tesis edilebileceğini düşünüyor:

Cem evlerinin Köy Kanunlarına göre bir tane maddesini değiştirip yani nasıl insanların inanç ibadet yeriye bütün inanç ve ibadet yerleridir dersin. İnsanlar gider inançlarını ibadetlerini kendileri yerine getirir. Devlet olarak sen de eşit davranırsın. Bu eşitlikten kastım nedir? Elektriğidir, suyudur, hizmetidir, sağlığıdır, çalışandır, personelidir. Yani bir inanç ve ibadet yerine tanıdığını ona da tanırsın ya da hepsini kaldır diyoruz hiç kimseye verme. Biz de istemiyoruz. Yani kaldır herkes kendi inancını kendi yaşasın. Özerk yapılanmalar şeklinde. Sen oraya ayırdığını sağlığa eğitime ekonomiye başka şeylere ayır.<sup>380</sup>

Köy Kanunu ile ilgili bu vurgu nereden kaynaklanmaktadır? Neden görüşmecilerin yalnız burada alıntılananlar değil, önemli bir kısmı buna vurgu yapmaktadır? Yalnızca görüşmecilerin ifadeleri ile yetinilmeyip incelendiğinde, Köy Kanunu'na göre “cami, mektep, otlak, yaylak, baltalık gibi orta malları bulunan ve toplu veya dağınık evlerde oturan insanlar bağ ve bahçe ve tarlalarıyla birlikte bir köy teşkil ederler”<sup>381</sup>. Bu kanunun kabul edilmesinden itibaren on yıllar boyunca yerel yöneticiler, bu maddede geçen ifadeleri göstererek çoğunluğu ya da tamamı Alevilerden oluşan köylere cami yapmışlar ya da girişimde bulunmuşlardır. Özellikle 12 Eylül 1980 askeri darbesinden, Türk-İslamcı düşüncenin devlet ideolojisi haline gelmesinden sonra “köyün tanımında cami var, cami olmayan yer köy statüsü alamıyor, eğer cami yapmazsak diğer yatırımlar da köylerinize gelmez” bahanesiyle Aleviler zor durumda bırakılmak istenmiş ve hatta bazen uzun dönem köylere hiçbir imkânın sunulmadığı zamanlar olmuş, böylece Alevilerin gelip cami yapılmasını bizzat kendilerinin talep etmesi beklenmiştir. Yapımından sonra hiç kimsenin gitmediği camiye bir de imam atanmış, bu yolla Alevilerin makbul kabul edilen inanç lehine kendi inançlarından vazgeçmesi ya da Alevilerin deyimiyle asimile olmaları beklenmiştir. Dolayısıyla Türkiye'nin mevzuatında birçok ayrımcı ve dışlayıcı ifade olmasına karşın Alevilerin özellikle Köy Kanunu'nun değiştirilmesini istemesi bundan kaynaklanmaktadır.

Alevilere göre cem evlerinin statü sorununu çözebilecek en önemli hukukî araç, AİHM'in bu konuda verdiği kararlardır. Hatta aslına bakılırsa bunu dile getiren Aleviler

<sup>380</sup> Zeynel Odabaşı, İstanbul, 2 Şubat 2020.

<sup>381</sup> 18 Mart 1924 Tarih ve 442 Sayılı Köy Kanunu.

açısından aslında cem evleri açısından hukukî bir sorun da kalmamıştır çünkü Türkiye'nin 2016 yılında alınan bu kararı uygulamak mecburiyeti vardır. Dolayısıyla artık hukukî bir sorundan bahsedilemez. Bundan sonra Türkiye'ye düşen, ivedilikle alınan kararı yerine getirmektir:

Şimdi bugünkü hukuki durum aslında bize göre hukuksal sorun kalmadı. Bize göre ne demek yani bize göre ayrı size göre ayrı diye bir hukuk mu var? Bize göre derken şunu kastediyorum. Temel sorun neydi bugüne kadar? Daha doğrusu 2016'ya kadar devlet diyordu ki "cem evleri ibadethane değildir. İslam'ın mabedi camidir. Aha buyurun gelin." Fakat Alevi yurttaşlar ne diyordu? "Biz evet İslam'ız, Alevi İslam diye bir farklı yorumumuz var bizim. İbadet yerimiz de cem evidir. Cem evi de yeni icat edilen bir şey değil, ta asırlar öncesinden beri de var olagelen [bir şey]. 2016'da ne oldu yani 2016'ya kadar devlet kabul etmiyordu. Hala kabul etmiyor ama 2016'da Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi karar verdi. Dedi ki cem evleri Alevilerin ibadethanesidir kararını verdi. Hem de Büyük Daire. Büyük Daire nedir? Büyük Daire Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin bizdeki Yargıtay'ı gibidir. Oradaki kararlar kesindir ve o kararların da üye ülkeler tarafından uygulanması gerekir. Yani bunun ötesi berisi yok. 2016'dan itibaren artık o sorun bizim açımızdan cevabını buldu yasal olarak. (...) Yani uygulamaya geçmesini bekliyoruz. Hala bekliyoruz. Dolayısıyla yani şu anda bizim açımızdan cem evlerine ibadethane statüsü tartışması bitmiştir ama uygulama noktasında henüz o sonucu almış değiliz. Peki bizi yani bizim hükümetlerimizin, ülkeyi yöneten kadrolar bu hükümetler bugün AK Partidir yarın bilmem başka bir partidir. Falan partiden çok ülkeyi yöneten kadroların bunlara uyma mecburiyeti var mı? Var. Bizim anayasamızın 90. maddesinin son fıkrasında diyor ki temel hak ve hürriyetlere ait olmak üzere uluslararası mahkemelerin verdiği hükümlerle iç hukuk çakışırsa uluslararası anlaşma hükümleri geçerlidir. Demek ki anayasamızın 90. maddesinin son fıkrasında da bu Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kararını Büyük Daire kararını uygulama zorunluluğu var. Yine anayasaya geldiğimizde hüküm olmasına rağmen uygulanmayan bir durumla karşı karşıyayız.<sup>382</sup>

**AİHM kararlarının uygulanmasının gerekliliği ile ilgili bir başka görüşmeci:**

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kararları var, Danıştay kararları var ama bu zihniyetler halen Alevilerin inanç ve ibadetlerini kabul etmiyorlar.<sup>383</sup>

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi cem evlerinin ibadethane olarak kabul edilmesi gerektiğini kabul ettiği halde devlet bunu hiçbir şekilde ele almalı. Dolayısıyla mücadele kaldığı yerden devam ediyor. Cem evlerinin hukuki durumuyla ilgili bir gelişme yok.<sup>384</sup>

<sup>382</sup> Hıdır Akbayır, İstanbul, 7 Aralık 2019.

<sup>383</sup> Zeynel Odabaşı, İstanbul, 2 Şubat 2020.

<sup>384</sup> Kanber Yıldırım, İstanbul, 6 Aralık 2019.

AİHM kararları ile birlikte cem evlerinin statüsü bağlamında Türkiye'deki problemler mevzuata değinen bir başka görüşmeci de mevcut durumu şu şekilde ifade ediyor:

Resmi ideoloji ve egemen Sünni devlet anlayışı tarafından tanımlanmamış bir şey cem evi. Yasak bir kavram. Cem evinin statüsüyle ilgili Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi karar verdi. Dedi ki Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi "cem evleri ibadethanedir". Aslında biz hiç uluslararası mahkemeye gitmek istemiyorduk. Aleviler olarak biz iç hukukla [çözmek istedik]. (...) Bunun içerisinde çözelim dedik ama egemen Sünni devlet anlayışı buna izin vermedi ve biz de uluslararası hukuk hakkımızı kullanarak bu hakka ulaştık. Devletin sadece söyleyeceği şu: Cem evi ibadethanedir. Bitti. Bu 3194 sayılı İmar Kanunu da değiştirilir. Bu 3402 sayılı Kadastro Kanununu da değiştirir. 2981 sayılı İmar Affı bilmem ne tüm kent düzenlemelerinde anında değişecek bir husustur. Hatta 3194 sayılı İmar Kanununda değişiklik önergesi verdik o zaman Alevi örgütleri [olarak]. Ve 3194 sayılı İmar Kanununda ibadethane diye geçti. Eskiden cami, kilise bilmem ne diye geçiyordu şimdi ibadethane. Ama ibadethaneyi açacaksın. Onu cem evi diye yazmadığın sürece yine o yasak devam etti. Yani çok basit aslında ama artık Alevilerin buna ihtiyacı yok. Aleviler artık bize statü verildi mi [diye sormuyorlar]. Çünkü bu meşru bir zemine kavuştuk artık.<sup>385</sup>

Alevilerin sıkça atıf yaptığı AİHM kararına göre "cem evleri Alevilerin ibadethaneleridir". Bu karar alınmadan önce İzzettin Doğan vd., 22 Haziran 2005'te Başbakanlığa bir dilekçe sunmuş ve Alevi inancına bağlı hizmetlerin kamu hizmeti olarak yerine getirilmesini, cem evlerine ibadethane statüsü verilmesini, Alevi dedelerinin kamu görevlisi olarak istihdam edilmesini ve Alevi inancının yerine getirilmesi esnasında oluşacak giderler için bütçeden ödenek ayrılmasını talep etmişlerdir. Bu dilekçeye 19 Ağustos 2005 tarihinde Başbakanlık Halkla İlişkiler Daire Başkanlığından gelen cevapta, DİB'in mezhepler üstü ve umumi olup herkesin din işlerinden eşit yararlanma hakkına sahip olduğu, halihazırdaki mevzuat gereği cem evlerine ibadethane statüsü sağlanamayacağı, yine mevzuat gereği herkesin kamu görevlisi olarak istihdam edilme hakkına sahip olduğu ve hiçbir gruba imtiyaz tanınamayacağı, anayasada öngörülmeven hizmetler içinse özel ödenek ayrılamayacağı belirtilmiştir<sup>386</sup>. Ardından başvuru sahipleri bu ret kararını İdare Mahkemesi'ne taşımıştır. Başbakanlık Hukuk Müşavirliği'nin İdare Mahkemesi'ne gönderdiği cevap layihası, resmî söylemin konuya bakışını gösterir

<sup>385</sup> Müslüm Doğan, Ankara, 25 Aralık 2019.

<sup>386</sup> Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Büyük Daire İzzettin Doğan ve Diğerleri Türkiye Davası Kararı, s. 19-22.

niteliktedir. Tıpkı AÇNR’de olduğu gibi 677 sayılı Tekke ve Zaviyeler Kanunu’nu da engel olarak ortaya koyan layiha, “yasaklanmış tarikatlara hizmet götürülemeyeceği” savunusunda bulunmaktadır. Layihaya göre Alevi vatandaşların cem evlerinde kendi dualarını etmeleri, zikir veya semah gibi ayinlere katılmalarını engelleyen bir durum yoktur. Ancak, vurucu nokta burasıdır, İslamiyet’in özel bir yorumuna mensup kişiler için ibadet yerleri ihdas edilmesi “dine uygun değildir”<sup>387</sup>. Ayrıca özel bir teolojik doktrine istinaden ibadet yeri tayin edilmesi, din adamları görevlendirilmesi ve bütçe tahsis edilmesi, din içerisinde kaosa yol açacaktır. Bu türden yapılacak bir genişleme sonrasında ise tarikatların çoğu kendisi için kanuni düzenleme talep edebilecek ve bu da itiraza göre bir takım tarikatçı grupların bir şeyhin etrafında toplanmaya başlamalarını mümkün hale getirecektir. Davacı ve davalıların beyanlarını inceleyen İdare Mahkemesi, davacıların taleplerinin Alevilerin tümü tarafından desteklenmediği tespitinde bulunmuş, bir kamu hizmetinin İslamiyet’in tüm yorumlarına sunulmasının laiklikle bağdaştırılamayacağını belirtmiş ve genel vergilerin ödenmesiyle vatandaşların inançları arasında bağlantı kurmanın gerçekçi olmayacağını ifade etmiştir. Verdiği kararda da cami dışındaki bir yerin ibadethane olarak kabul edilmesinin salt iç hukuk mevzuatına dayanarak yerine getirilmesinin mümkün olmadığı, dava konusu taleplerin yeni yasal düzenlemeler yapılmaksızın da çözümlenemeyeceğini belirtmiştir<sup>388</sup>. Öte yandan vergilerin ödenmesiyle Alevilerin talepleri arasında şu şekilde konuyu çarpıtıcı bağlantılar da kurulmuştur: “(...) davacıların talepleri kabul edilmek durumunda kalınsaydı, inançları sebebiyle silahlı kuvvetlere, savaşa, nükleer enerjiye veya teknolojiye karşı olan kişiler de bireysel olarak vergilendirilemezdi zira vergiden kimi sorumlu olduğunu belirlemek imkânsız olurdu ve kamu düzeni de artık tesis edilemezdi”<sup>389</sup>. Yine İdare Mahkemesi verdiği kararda, Alevilerin başka bir inanç biçimini benimseme yönünde baskıya maruz kaldıklarını gösteren güncel örneklerin ortaya konulmadığını belirtmiştir. Danıştay’a taşınan karar, 2 Şubat 2010 tarihinde onanmıştır.

Kararın onanmasının ardından davacılar davayı AİHM’e taşımıştır. AİHM, yaptığı inceleme neticesinde, Türkiye’de Lozan Antlaşması uyarınca dini azınlık statüsüne sahip olanlar haricinde, “tanınmamış” dini azınlıkların sadece vakıf veya

---

<sup>387</sup> A.g.e., s. 28-29.

<sup>388</sup> A.g.e., s. 32.

<sup>389</sup> A.g.e., s. 35.

dernek olarak faaliyette bulunabildikleri, bu grupların cemaat liderlerinin hiçbir yasal statüsü bulunmayıp herhangi bir yasal korumadan yararlanamadıkları, ibadet yeri inşa etme noktasında merkezî ve yerel yönetimlerin insafına kaldıkları, yine bu grupların resmî olarak devletten yardım alamadıkları ve cemaat statüsüne sahip olmadıkları için mahkemelere kendi adlarına değil, ancak vakıflar, dernekler veya takipçi gruplar vasıtasıyla başvurabildikleri görüşüne ulaşmıştır. Ayrıca Türk hukukunda özel bir “dinî dernek” şekli öngörülmemiş olması da yapılan bir diğer tespittir<sup>390</sup>. Buna karşılık hükümet, AİHM’e, altı teoloji ve bir sosyoloji profesörü tarafından yazılan bir Bilimsel Görüş sunmuştur. Bilimsel Görüş’e göre dini gruplar başlıca üç yapıdan oluşmaktadır: Dinler, mezhepler, mistik gruplar. İşte Alevi inancı da Müslüman toplumlar açısından mistik gruplar kategorisindedir. Bilimsel Görüş’ün cem evleri talebine dair savunması da incelemeye değerdir. Cem evleri, Alevi inancına mensup kişilerce sadece geleneklerin ve ayinlerin yerine getirildiği yerlerdir. Alevilik yalnızca Kadirilik, Nakşibendilik gibi İslamî Sufî gruplar ile mukayese edilebilir olduğu için, cem evlerinin statüsünün de ibadethane statüsü bağlamında tartışılması, Bilimsel Görüş’e göre teknik olarak mümkün değildir<sup>391</sup>. Sonuç olarak AİHM’in verdiği karara göre;

(...) vatandaşların kendi dinlerinin gereklerini nasıl yerine getirmeleri gerektiğinin, hangi yerlerin ibadethane olarak kabul edildiğinin ve inancın bizatihi asıl mahiyetinin belirlenmesinde, idari makamlar, din ve vicdan hürriyetini açık bir şekilde ihlal etmiştir. (...) Devletin, dini inançlar yönünden hiçbir takdir hakkı bulunmayıp, inançlar ve bir din içerisindeki farklı kollar ile olan ilişkilerinde tarafsız kalmalıdır. Buna göre, Devlet kurumlarının yetkisi, “bir yorumu diğerinden üstün tutmak, toplumun bir kesimine eza vererek ona baskı uygulamak veya toplumun bir kesimini, belirli bir yorumu kendi isteklerine göre kabul etmeye zorlamak” değildir. (...) bir kamu hizmetinin sunulmasında eşitlik ilkesinin gözetilmesi gerekmektedir. Ancak Türkiye’de, DİB’in anladığı şekilde sadece İslam dini, dini kamu hizmetine bağlı avantajlardan yararlanmaktadır. Tek bir dinî doktrine yani Sünniliğe istinaden, DİB’in sunduğu kamu hizmetinde Sünnilik inancının gereklerine göre hareket edilmektedir.<sup>392</sup>

(...)

Mahkeme, başvuru sahiplerinin taleplerinin reddedilmesinin (ki bu, Alevi inancının dini mahiyetinin reddedilmesi anlamına gelmektedir), başvuru sahiplerinin Sözleşmenin 9. maddesinin

---

<sup>390</sup> A.g.e., s. 45.

<sup>391</sup> A.g.e., s. 51-53.

<sup>392</sup> A.g.e., s. 88-90.

1. fıkrası ile güvence altına alınan din özgürlüğü haklarına müdahale teşkil ettiği değerlendirilmesinde bulunmuştur.<sup>393</sup>

(...)

Sonuç olarak, Mahkeme, Devlet makamlarının Alevi cemaatine, dini uygulamalarına ve ibadet yerlerine karşı sergilediği tutumun, Devletin tarafsız olma yükümlülüğüne ve dini toplulukların Özerk bir varlığa sahip olma hakkına uygun düşmediği değerlendirilmesinde bulunmuştur.<sup>394</sup>

Görüldüğü üzere cem evlerinin tanınması sorunu öncelikle hukukî bir sorundur fakat tek başına hukukî yollarla çözülebilecek bir sorun değildir. Tıpkı DİB'in yurttaşlık ekseninde yarattığı eşitsizliğe benzer şekilde cem evlerinin tanınması sorunu da Sünni hegemonya ile bağdaştırılmaktadır. Dolayısıyla cem evleriyle ilgili ortaya çıkan hukuksuzluk, yalnızca metinlerde yapılacak bir düzenlemeyle hallolacak bir sorun gibi durmamaktadır çünkü Alevilere göre sorun, metni ortaya koyan ve dayatan zihniyet sorunudur. 2003'te Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden bir grup araştırmacının "Kamusal Alanda İnanç Sembolleri Üzerinden Toplumsal Çatışma" başlığı taşıyan araştırma esnasında yaptığı görüşmelerde, bir görüşmecinin şu ifadeleri durumu özetler niteliktedir:

Türkiye'de devlet Sünni, Müslümanlık Sünni, Türklük Sünni. Bu ülkede Sünni olmayanı Müslüman saymıyorlar, Sünni olmayanı Türk saymıyorlar, Sünni olmayanı bu ülkenin sahibi saymıyorlar. Sorun oradan çıkıyor.<sup>395</sup>

Diğer bir ifadeyle sorun, devletin inancın yaşamına müdahale etme biçimiyle ilgilidir. Devlet, bu alana müdahale ederken, bir görüşmecinin ifadesiyle "diğer bir alanı yok sayarak" müdahale etmektedir. Burada da laikliğin ne denli hayafî bir araç olduğu vurgulanmak istenmiştir:

Devletin dini alandan tamamıyla elini çekmesini, dinler karşısında inançlar karşısında yansız tarafsız olması gerektiğine inanıyoruz. Şimdi böyle düşündüğümüzde cem evleriyle ilgili mesele şu: Devlet bu alana müdahale ederken bir alanı da yok sayarak müdahale ediyor. Alevi inancına mensup yurttaşlardan başka inanca mensup yurttaşlardan vergiler alıp sadece Sünni inanca mensup yurttaşları finanse ediyor, onları koruyor, kolluyor, geliştiriyor. Yeri geldiğinde televizyon açıyor onlara, yeri geldiğinde kimi ayrıcalıklar kullanarak, imkanlar vererek arsa tahsis ederek vesaire

---

<sup>393</sup> A.g.e., s. 99.

<sup>394</sup> A.g.e., s. 114.

<sup>395</sup> Zırh, a.g.e., s. 51.

geliştiriyor. Şimdi böyle olduğu noktada cem evlerinin hem devletin baktığı açıdan hem de mevzuat açısından durumu sorunlu hale geliyor. Yani mesela işte inanç merkezlerini tarif ederken cem evlerini tarif etmiyor, etmekten kaçmıyor. Cem evlerini daha çok inançla ilgili değil de kültür faaliyeti olarak tanımlamaya çalışıyor. İbadet yeri olarak değil de daha çok böyle kültürel bir mekân gibi şey yapıyor. Zaten eşit yurttaşlığın en önemli sıkıntılarından birisi burada başlıyor. Yani görüyoruz vatandaşı Alevi olarak kabul etmediği gibi onun inancını da kabul etmiyor. Bu anlamda cem evlerini bizim eşit yurttaşlık mücadelesi içinde önemli bir talep olarak koymamızın nedeni devletteki bu algılayışı, bu uygulamayı değiştirmeye yönelik bir şey aslında. Bir adım öteye gittiğimizde gerçek anlamda laiklik dediğimizde Aleviler de bizce kendi ibadetlerini yapacakları mekânı yapabilmeli. Onun sürdürülebilir hale gelmesi için ne yapılıyorsa kendi imkânlarıyla sağlayabilmelidir. Ama şu anda ki mevzuatımızda diğer inanç merkezlerine tanınan bir takım ayrıcalıklar var. Bu ayrıcalıkların eksiksiz bütün kesimlerin inanç ibadet merkezleri için kullanması gerekiyor. Maalesef Aleviler biliyorsunuz cem evleri konusunda hala bu yasal engellerle karşı karşıya. Burada devletin ayrımcılığını görüyoruz yani biz ayrıcalık istemiyoruz ama diğer inanç merkezlerine tanınan bir takım hak ve prosedürlerin, imkânların cem evlerine de tanınmasını istiyoruz. Yani biz ayrıcalık istemiyoruz ama ayrımcılığa da tabi olmak istemiyoruz. Burada da işte asıl eşit yurttaşlık mücadelesinin önemini görüyoruz.<sup>396</sup>

Çoğunluk kültürünün hâkim kültür olarak kayıtlanmasının yarattığı neticeler, daha önce DİB, zorunlu din dersi gibi alanlarda görüldüğü gibi cem evlerinin statüsü söz konusu olduğunda bir kez daha net bir biçimde görülmüştür. Özetlenecek olursa resmî söylem, çoğunluk inancını referans aldığı ve çoğunluğun bedenine göre diktiği elbiseyi herkese giydirmek istediğini cem evleri söz konusu olduğunda tekrar göstermiştir. Buna göre -devlet tarafından kabul edilen- İslam dininin ibadet yeri camidir. Ne cem devlet tarafından ibadet olarak kabul edilmektedir ne de cem evi ibadethane olarak. Dolayısıyla burada da resmî söylemin ileri sürdüğü, eğer bir birey kendisine Müslümanım diyorsa ibadeti namaz, ibadethanesi camidir. Resmî söylemin cem evine bakışında ilk olarak bu asimilasyoncu tavır dikkat çekmektedir. İkincisi, güvenlikçi yaklaşımdır. “Cem evini ibadethane sayarsak dinde bölünmeler olur, din de dinin ibadethanesi de birdir ve o da camidir, Alevilere ibadethane verirse diğerleri de ister, herkese ayrı ibadethane veremeyiz” gibisinden yaklaşımlar ve söylemler buna örnek gösterilebilir.

---

<sup>396</sup> Fevzi Gümüş, Ankara, 25 Aralık 2019.

### 3.3.Alevilerin Eşit Yurttaşlık Taleplerinin Referansları

Buraya kadar görüşmelerde öne çıkan yurttaşlık talepleri, aynı zamanda Türkiye’de yurttaşlığın kültürel referanslarla ve homojenleştirici bir biçimde uygulanmasına tepki olarak doğan talepler şeklinde de değerlendirilebilir. Osmanlı’dan başlayarak ve cumhuriyet döneminde de artan bir biçimde makbul yurttaşın Hanefi-Sünni itikada sahip insanlardan oluştuğu düşüncesiyle ortaya çıkan dışlayıcı pratikler neticesinde Alevilerde buraya kadar açıklanmaya çalışılan eşit yurttaşlık talepleri oluşmuştur. Çalışmanın hipotezini de doğrular bir şekilde yurttaşlık kültürel olarak tekeli bir biçimde toplumsal pratiğe yansımaları neticesinde azınlık bir grup olarak Aleviler de eşit yurttaşlık konusunda daha duyarlı hale gelmişlerdir.

Türkiye’deki yurttaşlığın sorunlu alanlarına dikkat çekmesinin yanı sıra incelenen bu eşit yurttaşlık taleplerine bir de arka plan oluşturan bir kavram seti görüşmelerde öne çıkmıştır. Diğer bir deyişle Aleviler somut eşit yurttaşlık taleplerinde bulunmakla birlikte, bu taleplerle bir arada düşündükleri ve taleplere kalkış noktası oluşturan “değerler” bulunmaktadır. Örnek vermek gerekirse, DİB ile ilgili yukarıda ayrıntılarıyla incelenen eşit yurttaşlık talebinin “laiklik” referansından bağımsız düşünülmesi mümkün değildir. Bir başka örnek olarak cem evlerinin ibadethane statüsü talebi mutlaka bölüşüm, inanç gibi sebeplerden hareketle dile getirilmektedir fakat “kolektif hafıza”nın sağladığı referans da görüşmelerde öne çıkmıştır. Bir başka örnek olarak, Alevilerin her fırsatta dile getirdiği ve ısrarla değiştirilmesini istedikleri anayasa bazılarının yorumladığı gibi yalnız bir “metin fetişizmine” bağlanamaz, aynı zamanda evrenselci prensiplerle de yakından ilgisi bulunmaktadır. Bu başlık altında Alevilerin eşit yurttaşlık talepleriyle el ele yürüyen bu referanslar kuramsal zeminleriyle birlikte incelenmeye çalışılmıştır.

#### 3.3.1.Geçmişle Yüzleşme ve Kolektif Hafıza

“Kerbela’dan beri bunların simaları değişmiş ama zihniyetleri değişmemiş”<sup>397</sup>. Alevilerin maruz kaldıkları baskılar, kıyımlar, katliamlar, toplu kovuşturmalar, sürgünler, cezalar, yerinden edilmeler, hakaretler, iftiralar, işkenceler vb. türden tüm uygulamaların, yüzyıllar boyunca farklı devlet adları altında sistematik bir biçimde devam etmesi, bunların Alevi hafızasında tarihsel bir süreklilik içinde yerleşmesine neden olmuştur. Her

<sup>397</sup> Zeynel Odabaşı, İstanbul, 2 Şubat 2020.



ne kadar farklı dönemlerde farklı tahakküm ilişkilerine dayalı olarak anılan uygulamaların boyutundaki değişimleri gözden kaçırma tehlikesine sahip olsa da, özellikle katliamlar ve inancın yaşanmasına yönelik baskıların sistematikliği, 680 yılındaki Kerbela katliamından bugüne kadar geçen tarihsel dönemin Alevi toplumsal hafızasında bir bütün olarak kurulmasına yol açmıştır. Bu başlık altında, eşit yurttaşlığın tesis edilmesi için Alevilerin referans verdikleri geçmişle yüzleşme ve kolektif hafıza üzerine olan düşünceleri incelenmiştir. Ancak Alevilerin söylediklerine geçmeden önce toplumsal hafızanın teorik temellerinden kısaca bahsedilmiş, ardından “Madımak Utanç Müzesi” ve “Hacıbektaş Dergâhı’nın Alevilere devredilmesi” taleplerinden hareketle Alevilerin geçmişle hesaplaşmayı eşit yurttaşlığa dayalı bir sistem üzerinden nasıl kurduklarına bakılmıştır. Alevi toplumsal hafızasının genel çerçevesinin irdelenmesinde Maurice Halbwachs, Jan Assmann ve Enzo Traverso’nun hafıza konusunda ortaya koyduğu çalışmalardan yararlanılmış, Pierre Nora ve yine Assmann ile Halbwachs’ın hafıza-mekân ilişkisine dair çözümlenmeleri hem Madımak hem Hacıbektaş için kullanılmış ve topluluğun hafızasının hangi araçlarla canlı tutulduğuna dair Paul Connerton’ın öne sürdüğü görüşlerden faydalanılmıştır. Görüşmecilerin geçmişle yüzleşme ve utanç müzesine dair taleplerine yönelik devletin verdiği cevaplar ve taleplerin karşılanma biçimi, Ayhan Yalçınkaya’nın “İktidarın yönettiğini yapılandırarak yarattığı” üzerine olan tezleri göz önünde bulundurularak açıklanmaya çalışılmıştır.

1920’li ve 1930’lu yıllarda yaptığı çalışmalarla sosyolog Halbwachs, hafızanın, psikolojinin kabul ettiği gibi salt bireysel düzeyde ele alınamayacağını, insanın toplumsal bir varlık olmasından dolayı insanın hafızasının da toplumsal olarak inşa edildiğini söylemiştir. Halbwachs’a göre en kişisel ve en özel olduğu düşünülen anılar bile toplumsal olarak belirlenir. Hafıza yine bireye aittir fakat hafızaya yığılmış olan anılar ancak toplumsallaştıkça anlam kazanabilmektedir. Örneğin bir kişi yanında hiç kimse olmadan evine döndüğü zaman bir süreliğine yalnız kalmıştır fakat mensubu olduğu topluluk içerisinde yer almayı bir an bile terk etmediğinden, bu kişi sadece görünüşte yalnız olmuştur;<sup>398</sup> hafızası itibariyle hala mensubu olduğu gruba bağlıdır. “Toplumsal” hafıza olarak yapılan adlandırma da bundan dolayıdır. Buradan hareketle Halbwachs, bireylerin yaşanmışlıklarını/anılarını hafızasında düzenlerken göz önünde

---

<sup>398</sup> Halbwachs, Maurice, Kolektif Hafıza, (çev. Banu Barış), (2. Baskı), Heretik Yayınları, Ankara, 2018, s. 23.

bulundurdıkları toplumsal “çerçeve”ler olduğunu dile getirir -tıpkı Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerinde göz önünde bulundurdıkları geçmişle yüzleşme, laiklik, evrensellik gibi referans çerçeveleri gibi. Bu yaşanmışlıklar birey tarafından anlamlandırılırken ve düşünce ve davranışlara dökülürken, toplumun sunduğu çerçeveler bireye bir bağlam sunar<sup>399</sup>. Halbwachs’a göre birey sadece bu çerçevenin içine yerleştirebildiği şeyleri hatırlar, geriye ise kalanları unuttur.

Assmann’a göre, hafızanın toplumsal olarak kurulduğunu belirten Halbwachs’ın çalışmaları, unutma boyutu kadar hafızanın ‘hatırlama’ boyutuna da önemli katkılar yapmıştır. Halbwachs’dan aldığı kuramsal arka planın kendisinin “hatırlama figürleri” olarak adlandırdığı olguları doğrduğunu belirten Assmann, bunları üç grupta toplar. Bu figürler hatırlamanın belli bir gruba bağlılığı, belli bir zamana ve mekâna bağlılığı ve bir süreç olarak yeniden kurulabilmesidir<sup>400</sup>. Bu figürleri incelemek hem Alevi hafızasının oluşumunda hem de utanç müzesi ve Hacıbektaş dergâhının Alevilere devri gibi hafızanın mekânla olan etkileşiminde açıklayıcı bir arka plan sunduğu için incelemeye değerdir.

Hatırlamanın belli bir gruba bağlılığı ile kastedilen, toplumsal hafızanın onu taşıyanlarla birlikte varlığıdır. Hatırlama sürecine katılanlar, bu yolla gruba olan üyeliklerini de ispatlarlar ve böylece somut bir kimliğe sahip olurlar. Assmann’a göre hatırlama sayesinde grubun öz imgesi ve hedefleri için anlamlı ve duygu dolu bir yaşam öyküsü ortaya çıkar. Kendisini “ortak anıları olan bir topluluk” olarak kuran grup, iki noktaya yaslanır: Geçmişlerinin özgünlüğü ve sürekliliği. Grup, kendisine dönük olarak kurduğu öz aracılığıyla dışarıya yönelik olarak farklılıkları öne çıkarırken içeriye karşı ise bunların önemsizliğini gösterme çabasındadır. Süreç içinde kimlik bilincinin de gelişmesiyle geçmiş, seçilerek kurulur. Ayrıca her grup sürekliliği hedeflediğinden, değişimleri mümkün olduğu kadar görmezden gelir ve tarihi “değişmez bir süreklilik” içinde algılamaya çalışır. Bu son cümle, görüşmecinin neden Kerbela’dan beri simalar değişse de zihniyetlerin değişmediğini söylediğini açıklar. Nitekim Gezik de Kerbela’yı “bugünü de belirleyen bir köşe taşı” olarak ifade eder ve Kerbela öncesinde ve sonrasında gelişen olayların, geçmişe dair hafızanın önemli bir dönüm noktası durumunda olduğunu

<sup>399</sup> Bkz. Halbwachs, Maurice, Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri, (çev. Büşra Uçar), (1. Baskı), Heretik Yayınları, Ankara, 2016.

<sup>400</sup> Assmann, Jan, Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik, (çev. Ayşe Tekin), (3. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018, s. 46-50.

savunur<sup>401</sup>. Bu çalışma için yapılan katılımcı gözlemlerde, matem orucu açıldıktan sonra yapılan sohbet sırasında yaklaşık bir buçuk saat boyunca Kerbela’da yaşananlar öncesiyle ve sonrasıyla en ufak bir detay bile atlanmadan anlatılırken, toplumsal hafızada olayın kapladığı yeri gösterircesine anlatıcının ve dinleyicinin hala o günleri birebir yaşadıkları ve gözyaşı döktükleri gözlenmiştir.

Hatırlamanın bir diğer figürü olan geçmişin/tarihin yeniden kurulması ise, grubun geçmişi olduğu gibi korumasının mümkün olmadığını ve her dönemde kendi bağlamına özgü olarak yeniden kurabildiği biçiminin toplumsal hafızada kaldığını anlatır. Diğer bir deyişle Assmann’a göre hafıza yeniden kurmaya dayanır ve olduğu gibi kalmaz. Şimdiki zamanın değişken çerçevesi içinde sürekli olarak yeniden örgütlenir. Böylece toplumsal hafıza hem geriye hem de ileriye dönük olmak üzere iki yönde akar. Bunun sonucu olarak hafıza sadece geçmişi yeniden kurmakla kalmaz, eş zamanlı olarak şimdinin ve geleceğin deneyimlerini de organize eder.

Son figür ise hatırlamanın belli bir zamana ve mekâna bağlılığıdır. Assmann hatırlamanın belli bir mekânda cisimleştirildiğini ve belli bir zamanda güncelleştirildiğini yani somut bir mekâna ve zamana dayalı olduklarını belirtir. Hatırlamanın mekâna dayanması gruba süreklilik ve istikrar görüntüsü verir. Kendisini sabitlemek isteyen her topluluk, kimliklerinin sembolü ve hatıralarının dayanak noktası olarak belli bir mekân yaratmak ve garanti altına almak zorundadır. Kısacası hafızanın mekâna ihtiyacı vardır. Grup ve mekân bir arada, ortak bir yaşam kurarlar.

Bu tam da Nora’nın “tarihin tarihi” şeklinde tasvir ettiği ve “hafıza mekânları”<sup>402</sup> olarak adlandırdığı yapılara denk gelir. Nora’ya göre hafıza mekânları anıtları, binaları, mezarlıkları vs. kapsar. Hafıza kendiliğinden var olan değil, Halbwachs’dan ödünç aldığı üzere toplumsal olarak inşa edilen soyut bir varlık olduğu için, mekânla ilişki kurarak kendisini somutluk düzlemine çeker: “Hafıza nesneye kök salmıştır”<sup>403</sup>. Hafızanın merkezinde toplumsal gruplar olduğundan dolayı da mekânlar aynı zamanda iktidar ilişkilerini yansıtır. Bu son cümle de utanç müzesi talebinin hem iktidarlar tarafından

---

<sup>401</sup> Gezik, Erdal, Geçmiş İle Tarih Arasında Alevi Hafızasını Tanımlamak”, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 49. ve s. 69.

<sup>402</sup> Nora, Pierre, Hafıza Mekânları, (çev. Mehmet Emin Özcan), (1. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara, 2006, s. 10-25.

<sup>403</sup> Nora, a.g.e., s. 19.

hem de AÇNR’de nasıl karşılandığının ve Hacıbektaş dergâhının tarihsel olarak aldığı biçimin açıklanması konusunda yardımcı olacaktır.

Alevi toplumsal hafızasının kristalleşme sürecine kısaca bakıldığında, özellikle Çaldıran Savaşı’ndan sonraki süreçte yaşanan geri çekilmeye inancın daha fazla biçim aldığı ve ritüelleştiği<sup>404</sup> bilinmektedir. Osmanlı’nın doğu sınırlarında ortaya çıkan Safevi hareketinin Anadolu’daki Kızılbaş olarak adlandırılan grupları da etkilemesiyle beraber Osmanlı-Safevi gerilimi iyice tırmanmış, mücadeleden Osmanlı’nın galip çıkmasıyla birlikte Anadolu’da yaşayan Kızılbaş gruplar ocak sistemi ve dedelik aracılıklarıyla inançlarını yaşamayı sürdürebilmiş<sup>405</sup> ve kentleşmenin yoğunlaşmaya başladığı dönemlere kadar büyük ölçüde çerçeve oluşturacak olan hafızayı da inşa etmişlerdir. Buraya kadar Alevi bireyin ait olduğu grup “Alevi inancını yaşayanlar” olduğundan, toplumsal hafıza da büyük ölçüde bu şekilde inşa olmuştur. Fakat kapitalistleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan yoğun kente göç süreciyle birlikte, Alevi toplumsal hafızasında çatlama meydana gelmiştir. Kente göç süreciyle toplumsal hafıza açısından yaşanan gelişmelerin altında yatan neden, Halbwachs’ın belirttiği “çerçeve”lerdeki değişimler olarak saptanabilir. Kent ortamında, artık büyük ölçüde Alevilerin yaşadığı fiziksel bir ortam değil, aksine ilk kez paylaşılan mekânda yaşayanların daha ziyade Alevi olmayanlardan meydana geldiği bir durum söz konusu olmuştur. Dolayısıyla farklı toplumsal gruplarla daha fazla yan yana gelmeye başlayan Alevilerin dâhil oldukları gruplar nedeniyle hafızalarının çerçevesinde de bir parçalanma başlamıştır. Örneğin bu toplumsal hafıza çerçevelerinden biri olarak Alevilerin tanıştığı ideolojiler<sup>406</sup> örnek gösterilebilir. Dâhil olunan grubun “Aleviler”den örneğin “sosyalistler”e kayması, beraberinde bireysel hafızanın çerçevesinin kaymasını getirmiştir. Bu da Halbwachs’ın “toplumsal yaşamın başlıca faaliyetleri dinin hâkimiyetinden bağımsız olduğu ölçüde,

<sup>404</sup> Gezik, a.g.e., s. 248.

<sup>405</sup> Bkz. Yıldırım, Rıza, *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501*, (çev. Barış Yıldırım), (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

<sup>406</sup> Alevilerin sol düşünce ile etkileşiminin genel bir çerçevesi için bkz. Küçük, Murat, “Türkiye’de Sol Düşünce ve Aleviler”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol*, (ed. Murat Gültekingil), (4. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018; Türkiye’de sağ düşüncenin Alevilere bakışının genel bir çerçevesi için bkz. Ertan, Mehmet, “Türk Sağının Kızılbaş Algısı”, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, (der. İnci Özkan Kerestecioğlu ve Güven Gürkan Öztan), (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2012; Alevilik-milliyetçilik ilişkisi için bkz. Bahadır, İbrahim, “Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri”, *Bilgi Toplumunda Alevilik*, (haz. İbrahim Bahadır), (1. Baskı), Alevi Kültür Merkezi Yayınları, Bielefeld, 2003; Küçük, Murat, “Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, (Tanıl Bora ve Murat Gültekingil), (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

dine vakfedilmiş ya da dinsel topluluklar tarafından aktif olarak kullanılan alanların genişliği azalır ve daralır”<sup>407</sup> önermesini haklı kılmaktadır. Bu yeni çerçevelere ideolojiler dışında da birçok örnek verilebilir. Kentte toplumsal hafızaya olan giriş çıkışlar kolaylıkla saptanamamaktadır. Cem evlerinin ibadethane statüsü talebini bu açıdan da değerlendirmek gerekir. Diğer bir deyişle cem evlerini, grup hafızasını sabitleyecek mekânlar olarak da düşünmek gerekir.

1980’li yıllardan sonra, uluslararası konjonktürde de yaşanan gelişmeler neticesinde Alevilerde kimliklerinin inanç çerçevesini yeniden keşfetmeye yönelik bir hareketlenme gözlenmiştir. Birçoğunun “Alevi uyanışı” olarak adlandırdığı, 1980’li yıllarda başlayan ve 90’lı yıllarda zirvesini yaşayan bu gelişmeler neticesinde, Aleviler arasında kimliklerinin ‘öz’üne yönelik bir keşif süreci başlamıştır. Nitekim Kehl-Bodrogi bu yıllarda başlayan topluluğun yeniden oluşumunun temel özelliklerini geleneksel dinî kimlik kalıplarına yeniden dönüş, toplumsal-dinsel yapılarının dönüşümü ve tarihsel-geleneksel formülleştirme arayışları olarak saptar.<sup>408</sup> Bu tarihsel-geleneksel formülleştirme arayışları konusunda Güler, Alevilerin bu dönemde kimliklerinin özü olarak ortaya attığı dört temel çerçeve olduğunu dile getirir.. Bunlardan ilki “cumhuriyetçi, laik, Atatürkçü” bir Alevilik, ikincisi “muhalif, eşitlikçi, demokrat, laik ve sol” Alevilik, üçüncüsü “İslam tasavvufu etrafında heterodoks karakterli, evrensel, etnik kimlikler üstü” Alevilik ve dördüncüsü “İslam’ın özü olarak” Alevilik<sup>409</sup>.

İşte hem kimliğinin özünü keşfetme hem hafızanın çerçevesini yeniden inanç ekseninde sabitleme hem de kentte tutunma mücadelesi verdiği bu dönemde Alevilerin toplumsal hafızası özellikle katliamlarla şekillenmiştir. Cumhuriyet dönemi itibariyle bakıldığında Koçgiri’den başlayarak Gazi Mahallesi’ndeki katliama kadar geçen süreçte Alevilerin yaşadığı katliamlar, Kerbela ile de ilişkilendirilerek, toplumsal hafızada bir süreklilik kurulmasına ve kimliğin bir sabitesi haline gelmesine yol açmıştır. Alevilerin yaşadıkları katliamları “travma” kavramıyla açıklayan Ertan “katliamlar, Aleviliğin

---

<sup>407</sup> Halbwachs, Kolektif Hafıza, s. 167.

<sup>408</sup> Kehl-Bodrogi, Krisztina, “Tarih Mitosu ve Kolektif Kimlik”, (çev. Tanıl Bora), *Birikin*, 1996 (88), s. 52. Ayrıca Alevi uyanışının bir anlatısı için bkz. Çamuroğlu, Reha, “Türkiye’de Alevi Uyanışı”, *Alevi Kimliği*, (çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun), (ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga ve Catharina Raudvere), (1. Baskı), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999.

<sup>409</sup> Güler, Sabır, *Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi: Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi*, (1. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara, 2008, s. 14.

bütün müphemliği içinde Alevi tarihinin değişmez bir unsuru ve Alevi kimliğine tarihsel bir süreklilik kazandırdığı için, Alevi politikleşmesinin aslî unsurudur”<sup>410</sup> derken tam da bu noktaya işaret etmektedir. Özellikle televizyonlarda yayınlanır bir şekilde, herkesin canlı canlı izlediği Madımak katliamı ve ardından ölümlerin çoğuna devletin görevlilerinin neden olduğu Gazi Mahallesi katliamı, katliamları toplumsal hafızanın kurucu unsurlarından biri haline getirmiştir. Bununla birlikte Anadolu Alevilerinin büyük çoğunluğunun tarihinde ve inancında bir merkez olarak kabul ettiği Hacıbektaş Dergâhı’nın kapatılıp<sup>411</sup> uzun yıllar boyunca harap bir halde bırakılması, buradaki nadide el yazmalarının ve yazılı hafızanın hiç edilmesi, 1960’lı yıllara kadar kimsesizliğe itildikten sonra açıldığı zaman da müze statüsüne indirgenmesi ve inananlarının dahi ücret ödeyerek içeriye girebilmesi, buna karşılık orijinalinde bulunmayan ve sonradan eklenen Alevi inancının ibadet etmek üzere kullanmadığı caminin girişinin ücretsiz olup isteyenlerin orada ibadet edebiliyor olması durumları da Aleviler tarafından haksız bir durum olarak kabul edilmiş ve dergâhın Alevilere devri bir eşit yurttaşlık talebi olarak dile getirilmeye başlanmıştır.

Yapılan görüşmelerde, Madımak katliamı yaşanana dek geçen süreçte Alevilerin bir siyasi parti etrafında taleplerini dile getirmekten devletle doğrudan istişare etmeye, sivil toplum örgütleri eliyle cılız da olsa hükümetler üzerinde baskı oluşturmaktan cumhuriyetin resmi söylemine destek vermeye kadar tüm yolların denendiği fakat Madımak’ın artık bardağı taşıran son damla olduğu dile getirildi. Bardağı taşıran bu son damla da, görüşmeciler nezdinde Alevileri artık Alevi kimlikleri etrafında kamusal alanda var olmaları gerektiğine dair hareketlenmeye mecbur bıraktığı şeklinde yorumlandı. Fakat tespit edilen önemli bir husus olarak, Madımak her ne kadar çok ciddi bir eylem olarak kabul edilse de Çorum, Kahramanmaraş, Sivas, Malatya katliamlarının da hafızada “süreklilik” içinde ve tek bir katletme eyleminin farklı tezahürleri olarak kurulduğu görüldü. Dolayısıyla Alevi toplumsal hafızasında katliamlar arasındaki boyut farklılıkları

---

<sup>410</sup> Ertan, Mehmet, *Aleviliğin Politikleşme Süreci: Kimlik Siyasetinin Kısıtlılıkları ve İmkanları*, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 169. Katliamların diaspora Alevilerinde yarattığı etkinin Maraş katliamı örneğinde bir değerlendirmesi için bkz. Zırh, Besim Can, “Maraş’ın Uzun Gölgesi: Alevi Diasporasının Kurucu Travması Olarak Maraş 1978”, *Birikim*, 2018 (356).

<sup>411</sup> Hacıbektaş Dergâhı’nın kapatılması kararının alınma süreci, buradaki inanç önderlerinin idam ve sürgün edilmeleri, bağlantılı olunan tekkelerin kapatılmaları ve sonra yeniden açılma süreçleri için bkz. Maden, Fahri, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826)*, (2. Baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2018. Dergâh’ın inanç boyutundaki faaliyetleri ve Anadolu Kızılbaşlarıyla olan ilişkileri için bkz. Yıldırım, Rıza, *Hacı Bektaş Veli’den Balım Sultan’a Bektaşiliğin Doğuşu*, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.

düzlenmekte ve aralarındaki konjonktürel değişiklikler görmezden gelinmektedir. Örneğin Alevilerin eşit yurttaşlık mücadelesine ne zaman katıldığıının sorulması üzerine bir görüşmeci:

Aslında bu ülkede devamlı öteleştirilen yok sayılan bir inanca sahibiz. Kerbela'dan bugüne kadar ve Türkiye'de de en fazla katliamları yaşayan bir toplumuz. Son 93 yılında Sivas Madımak'ta hem Alevilik katledildi hem de canlarımız katledildi. Çünkü orada semahçılarımız, yazarlarımız, aydınlarımız, otuz üç canımız görülmemiş bir vahşetle yakılarak katledildi. Onun akabinde tabii daha evvelinde Dersim, Maraş, Çorum, Sivas, Koçgiri, Gazi bu katliamları yaşadık. Bizim bir örgütlenmemiz gerekiyordu. Buna karşı ne şekilde davranmamız lazım, ne şekilde mücadele vermemiz gerekiyor o zaman işte cem evleri ve derneklerimiz kurulmaya başladı ve o şekilde de mücadele yapmayla tanışıp ondan sonra bu mücadelenin içine dâhil olduk. Halen de devam ediyor.<sup>412</sup>

Ortaca olaylarından başlayarak Madımak'a kadar yaşanan süreci süreklilik içinde kabul eden bir başka görüşmeci şunları söylüyor:

Şimdi bu ilk 66'da başlar Alevilere yapılan saldırılar. Ondan sonra devam eder eder gelir. Çorum, Malatya, Sivas ve Maraş 78 yani ama aslında 66'da başlayıp 78'de damgalanmış bir süreçtir o süreç. Türkiye'deki demokratikleşme hareketi içindeki Alevi kesimini bir yandan da bir inanç mücadelesi yapmaya zorlamış bir süreçtir. O süreçte Alevi Aleviliğini de savunmak zorunda kaldı. Zaten bilmediğin solculuğu savunmuşken bir yandan da bilmediği bir Aleviliği savunmak zorunda kaldı. İyice bir kimlik krizine falan filan geldi. Sonra bu kriz 12 Eylül'de bastırıldı. 12 Eylül'den sonra da devam etti 90'lı yıllara kadar gelindi. 90'da da bu adamlar bu sefer şeyi yaptılar Madımak. Madımak artık iyice Alevilerin nasıl diyeyim Alevilerin sabır taşını çatlattı. Aleviliğini inanç olarak savunma ihtiyacı hissetmiyordu sürdürüyordu insanlar ama Madımak olayı artık bu işi öylesine su yüzüne çıkarttı ki bir anda dikkat edin 92-95 arasında bir anda hiç değilse iki yüz, iki yüz elli Alevi derneği kuruldu. Yani Alevilerin Türkiye'den kaçıp gidecek bir yeri yok. E ben varım, yok da olmayacağım. Nasıl yok olmam? O zaman kendime hukuk içinde bir alan aramam lazım. Bu alan da Alevi dernekçiliği yapmak. Bir anda o dernekler kuruldu, o derneklerin içinde ben de vardım.<sup>413</sup>

2 Temmuz 1993 tarihinde yaşanan katliamın Alevi örgütlülüğünde yarattığı etkiyi bir başka görüşmeci şu şekilde aktarıyor:

(...) esas olarak örgütlülüğün üst düzeye ulaşması 2 Temmuz'da olmuştur. Orada bir nitelik sıçraması var. Daha nitelikli bir örgütlülük. Korunma amaçlı takiyeden uzak. O [katliam] aslında

<sup>412</sup> Hüseyin Güzelgöl, İstanbul, 31 Ocak 2020.

<sup>413</sup> Doğan Bermek, İstanbul, 13 Aralık 2019.

bizim için psikolojik bir sınırdır. Alevilerin örgütlenmesinde, inanç ve öğretilerini ortaya koymasında 2 Temmuz psikolojik bir sınırdır. Oraya kadar ruhsal şekillenmemiz korunma amaçlı takiyedir. Ama ondan sonra ise korunma amaçlı takiyeyi bırakıyorsun ve “ben Aleviyim” diyorsun. Kamusal alanda artık Alevi olarak... Alevi kimliği öne çıkıyor. (...) Bizim esas meselemiz Alevi örgütlülüğü içinde yer almamızın en önemli nedeni 2 Temmuz’dur.<sup>414</sup>

Görüşmecilere göre Madımak katliamı, Alevileri Alevi kimlikleri etrafında toplumsallaşmak için harekete geçirmiştir. Bundan önce de Alevi kimliğinin farkında ve eşit yurttaşlık mücadelesinin içinde olmakla birlikte, Alevilerde her ne yaparlarsa yapsınlar, dönemin iktidar ortağı Sosyaldemokrat Halkçı Parti’yi (SHP) en çok desteklemiş grup da olsalar, en sağdan en sola kadar tüm siyasal aktörler tarafından yalnız bırakıldıkları<sup>415</sup> duygusunu oluşturmuştur Madımak. Cuma namazından yani bir ibadetten çıkan Sünniler tarafından tüm ülkenin gözleri önünde yakılmak, Alevilerde kendi kimliklerinden başka gidecek bir kapıları olmadığı kanaatini yerleştirmiş, tüm katliamlar ve baskı ve zulüm uygulamaları tek bir zihniyet tarafından reva görülenlerin değişik görünüşleri şeklinde okunmuştur. Bu tarihsel süreklilik içinde Emevilerden bugüne kadar yapılanlar, Sünni hegemonyanın Aleviler üzerindeki politikasının görünüşleri olarak kabul edilmektedir. Madımak katliamını konuşurken birden bire Ebu Süfyan akla gelebilmekte, Abbasi halifesinin icraatları doğrudan Gazi Mahallesi katliamına bağlanabilmekte, Selçuklu ile Osmanlı arasında hiçbir niteliksel fark gözetilmemektedir.

Şimdi gerçek İslamiyet ile bağdaşmayan bir İslamiyet var. Çünkü Ebu Sufyan zihniyetiyle yönetiliyor. Ebu Sufyan ne yaptı? 23 yıl İslamiyet’e karşı, Hz. Muhammed’e karşı savaş verdi. Sonra kabul ettiği sırada da bu şekilde “ben kendi İslamiyet’imi yaratacağım” dedi ve yarattı. Sonradan 68 yıl iktidarda Emevi saltanatı kaldı. Sonra Abbasi saltanatı. Aynı şekilde Osmanlı. Osmanlı’da da biz çok katliam yaşadık mesela Yavuz dönemi. Ebussuud gibi fetva veren ulemaların fetvalarıyla kırk bin kişi öldü. Bir gecede katlettiler. Yani bunları biz yaşamışız. Niye bunları yaşıyoruz?<sup>416</sup>

<sup>414</sup> Müslüm Doğan, Ankara, 25 Aralık 2019.

<sup>415</sup> Alevilere kendilerini yalnız hissettiren sadece SHP’nin tavrı değildir. Başbakan Tansu Çiller, oteldeki yangın esnasında “dışarıdakilerin güvende olduklarını” belirtmiş, ana muhalefet partisi lideri Mesut Yılmaz katliamı bir futbol maçına benzeterek bu sayıda bir ölünün bir maç esnasında da yaşanabileceğini söylemiş, Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel konuyu “ağır tahrik” etrafında değerlendirmiştir.

<sup>416</sup> Hüseyin Güzelgöl, İstanbul, 31 Ocak 2020.



Bir görüşmeci ise katliamları, yaşanan baskıları, evlerin ve cem evlerinin işaretlenmesi vb. olayları, Alevilere yönelik tüm tutumları, devletin mezhepçilik politikaları olarak değerlendirmektedir. Fakat burada dikkat çeken nokta, görüşmeci ile cumhuriyet dönemi konuşulurken aslında bu politikaların Selçuklu'dan beri şaşmaz bir biçimde devam ettiğinin vurgulanmasıdır:

Alevi Bektaşilik meselesinde Türk devletinin tutumları ve takındığı eşitsizlik tavrı hakkında söylenecek o kadar çok şey var ki. Öteden beri tarihsel olarak Selçuklu, Osmanlı, Cumhuriyet dönemlerinde devletin ayağındaki prangalardan biridir, açmazlardan biridir bu mezhepçilik ve mezhep ayrımcılığı meselesi. Bir mezhep devleti olma gayretidir bu. Böyle devam ettiği sürece, yetmiş yaşındayım bu benim öngörüdür, bu devlet asla ihya olmayacaktır ben size söyleyeyim. Her daim kendi içinde bir sorunla karşı karşıya kalacak. Bu sorunları çözmek amacıyla boğuşurken esas devlet olma işlevini yerine getirmekten uzak kalabilecektir. Bu böyle büyük bir prangadır. Pratikteki yansımaları da Selçukludan Osmanlıdan Cumhuriyet döneminden görülmektedir.<sup>417</sup>

Peki Alevilerin gözünde tüm bu yaşananlar karşısında yapılması gereken nedir? Hangi adım veya adımlar atılırsa Aleviler kendisini eşit yurttaşlık açısından daha iyi bir noktada hissedecektir? Bu noktada dile getirilen katliamın yaşandığı Madımak Oteli'nin utanç müzesi haline getirilmesi talebi, hafızayı mekânda somutlaştıracağı gibi, aynı zamanda, yüzyıllardır kendi düşünce, inanç ve yaşam biçimlerini “mutlak hakikat” olarak dayatan Sünnilerin de bu yolla geçmişleriyle bir yüzleşme yaşayacaklarını varsaymaktadır. Diğer bir deyişle, Madımak Oteli utanç müzesi olarak düzenlendiği takdirde, Sünni devlet ve toplum yaptıkları hatalarla yüzleşmiş olacak, bir daha bu hataları yapmayacak, Alevi nesillerin hayatları garanti altına alınmış ve topluluğun devamı sağlanmış olacaktır. Talep, eşit yurttaşlık adı altında bir tür hafızayı mekânda somutlaştırma ve var kalma talebidir.

Bakın şimdi sonra biz dedik ki burası utanç müzesi olsun. Bir daha böyle katliamlar yaşanmasın. O Madımak Oteli yıllarca et lokantası olarak görev yaptı. Şimdi yurt dışına Avrupa ülkelerine baktığımız sırada tamam mı orada bir Solingen olayı var. Değil mi 5 tane Türk. Ve her yıl devlet erkânı tarafından orası tamam mı karanfiller konularak anılıyor. Devlet başkanları devlet erkânı gidiyor. O katliamı orada karanfiller yaparak anmasını gerçekleştiriyor. Fakat biz yıllarca tamam mı yıllarca Sivas'a gidemedik. Sonra gidişlerimizde işkenceler çekerek biz bu otelin orada basın açıklamalarımızı yaptık. İşte bu da hepsi göstergesi tamam mı. Hem zaman aşımına uğratarak hem de bize bakış açısını göstermesi bakımından. Bilim kültür merkezi yaptılar. Oranın utanç müzesi

<sup>417</sup> Murtaza Demir, Ankara, 28 Aralık 2019.

olmasını istiyoruz. Yahudilerin katledildiği o fırınların hepsi utanç müzesine dönüştürüldü. İşte bunlar bir örnektir insanlığa bakış açısidir tamam mı. Eğer insansan karşıdakini de insan olarak görmeyi gerekiyor. Fakat burada hak hukuk adalet insana değer yok. Ama Alevi yol erkanında insanın yaşaması evrensel ve kutsaldır. Kim olursa olsun tamam mı.<sup>418</sup>

Utanç müzesi talebinin ardında yatan nedeni bir görüşmeci “yüzleşme” olarak belirliyor:

Bu Türkiye’deki Alevilik sorunu Alevilerin sorunu değil tam tersine çoğunluğu oluşturan Sünnilerin sorunudur. Onlar ortaya çıkmaları, onlar söylemeliler “biz birlikte yaşamayı istiyoruz” diyebilmeliler. Yoksa Aleviler de elbette bunu her şeyde ifade ediyorlar. Mesela Çorum katliamı, Maraş katliamı, Sivas katliamı bu ülkenin utancıdır ama bu ülkenin utancıysa bu utançla kimler yüzleşmeli? Bu utancın çoğunluğunu oluşturanlar yüzleşmeli. Yani bugün Sivas katliamına, Çorum katliamına anmalarına Sünni yurttaşlarımız gelmiyorlar. Oysa o şehrin insanları gelip orada yüzleşebilmeliler yani bunu yapmıyorlar.<sup>419</sup>

Halbwachs’ın anımsanan şeylerin grubun sağladığı uzam içine oturtulduğu yönündeki görüşünden yukarıda bahsedilmişti. Halbwachs’a göre bu zihinsel uzamlar topluluğun maddî/fiziksel uzamından her zaman destek alırlar ve onlara başvururlar. Bu noktada düşünür, Comte’un öne sürdüğü, zihinsel uzamların her şeyden önce günlük ilişki içinde bulunduğu fiziksel nesnelere çok az değişmiş ya da hiç değişmemiş hallerine bağlı olduğu ve böylelikle bir süreklilik ve değişmezlik imgesi verdikleri yönündeki görüşüne yaslanmıştır. Böylelikle anılar, topluluğu kuşatan maddeler ortamına bağlı olarak korunur, görüşündedir Halbwachs. Eğer topluluk anılarını canlandırmak isterse, bu fiziksel uzamlara başvurur<sup>420</sup>. Bunun Alevilerin utanç müzesi<sup>421</sup> ve Hacıbektaş Dergâhı’nın iadesi talepleri açısından anlamının, birincisinde topluluğun varlığının

<sup>418</sup> Hüseyin Güzelgöl, İstanbul, 31 Ocak 2020.

<sup>419</sup> Ercan Geçmez, Ankara, 26 Aralık 2019.

<sup>420</sup> Connerton, Paul, Toplumlar Nasıl Anımsar?, (çev. Alâeddin Şenel), (3. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2019, s. 66-67. Mekânsal değişimlerin toplumsal çerçevelerin değişimine olan etkileri için bkz. Connerton, Paul, Modernite Nasıl Unutturur, (çev. Kübra Kelebekoğlu), (3. Baskı), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2018. Alevilerin kente göçlerinin yoğunlaşması nedeniyle toplumsal hafıza çerçevelerinin hangi kentsel dinamikler neticesinde değişmiş olabileceğinin ipuçları için bkz. Salman, Cemal, Lâmekandan Cihana Göç Kimlik Alevilik, (1. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara, 2019.

<sup>421</sup> Madımak Otelî’nin utanç müzesi olması talebinin hafıza-mekân ilişkisi bağlamında incelendiği bir saha araştırması için bkz. Çavdar, Ozan, “Mekan ve Kolektif Bellek: Sivas Katliamı ve Madımak Otelî”, *Moment Dergi*, 2017/4 (1).

devamı, ikincisinde ise inançlarının devamı bağlamında mekânla ilişki kurmak olduğu söylenebilir.

Connerton, topluluğun geçmişi bir süreklilik içinde ele almasına yardımcı olan araçları (anma biçimindeki) törenler ve bedensel pratikler olarak ikiye ayırır. Törenler toplumsal hafızayı canlı tutarken, bedensel pratikler ise bunların alışkanlık biçiminde yerleşmesini sağlar. Bu çalışma açısından özellikle törenlerin toplumsal hafıza ve mekânla olan etkileşimi anlamak için Connerton'ın örnek verdiği bir dizi Hitler dönemi törenlerine bakmak açıklayıcı olacaktır. Üçüncü Reich döneminde uyruklara Nasyonal Sosyalist Parti'nin ve onun ideolojisinin anımsatılması için yıl boyunca bir dizi tören düzenlenirdi. Yıl boyunca düzenlenecek törenlerin ilki, 30 Ocak'ta Hitler'in siyasi erki ele geçişinin anmalarıyla başlardı. Bu günlerde Hitler ulus adına kendisine emanet edilen güçle neler yaptığını anlatır, meşaleli geçit töreninden sonra Hitler Gençliği içinde önderlik niteliği gösterenlere Parti üyeliğine alınmaları nedeniyle yemin ettirilirdi. 24 Şubat'larda yirmi beş maddelik değişmez programın duyurulmasının anmaları yapılıyordu. 16 Mart, Birinci Dünya Savaşı'nda ölenlerin yasını tutmak için anmaların yapıldığı gündü. Aynı gün, on dört yaşındakilerin kiliseye alınırken İsa'ya olan inancının itirafına benzer bir şekilde, Hitler Gençliği Hitler'e bağlılık andı okuyarak örgüte katılırlardı. Hitler'in doğum günü olan 20 Nisan, Brandenburg Kapısı'ndan geçilerek kutlanmaktaydı. 1 Mayıs'ta kutlanan şenlikler işçi bayramına dayandığından, enternasyonal çağrışımlarından soyutlandı ve Alman halk topluluğunun kutlaması olarak yeniden yorumlandı. 21 Haziran olan yaz gündönümü, SS'lerin ve Hitler Gençliği'nin geçiş törenleriyle kutlanırdı. Eylülün ilk günlerinde, bir hafta sürecek olan Parti Kurultayı'nın gövde gösterileri vardı. Her yıl yarım milyon insanın katıldığı bu törenlere, 1938 yılında dokuz yüz elli bin kişi katıldı. Ekim ayının başında önceden beri yapılan Hasat Şenliği, Alman Köylüsünün Ulusal Sosyalist Şenliği biçiminde yeniden kurgulandı. Törenlerin en yoğun olanı, 8 Kasım'daki Birahane Darbesi anmalarıydı. Nasyonal Sosyalizmin eski tüfekleri olarak adlandırılan darbeden sağ kurtulanlar ve Hitler, darbeye ölenleri anmak için envaiçeşit gösteriler düzenleniyordu<sup>422</sup>. Yapılan tüm bu törenlerin, bunca tantananın ne anlama geldiğini soran Connerton, şöyle cevap verir: Eğer törenlere katılanlara yalnızca bu olayların “anımsanması gerektiği” söyleneydi,

---

<sup>422</sup> Connerton, *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, s. 72-74.

onun işlevi tam olarak kavranamamış, hafızayı destekleyici yanı küçümsenmiş olurdu. Bunun yerine, bu “kutsal” olayların “yeniden canlandırılma” yoluyla hafızalarda “temsil edilmesi” sağlanmıştır. Böylece törenler, katılanların hafızasında cisimleşmiş bir biçim kazanırlar. Örneğin Birahane Darbesi’nde yaşamını yitirenler “ölü” olarak değil, bu uğurda verilen “kurbanlar” olarak anlaşılmalıydı ve bu yüzden bütün tören çok ağır bir yas havasında geçerdi. Bu haliyle de törenlerin yalnızca “olanı dillendirici” bir nitelik taşımadığını belirten Connerton, araçsal olmaktan çok onların “dile getirici” eylemler olduklarını söyler. Resmi biçimler almışlardır ve belli aralıklarla yinelenirler<sup>423</sup>.

Hafızayı “şimdiki zaman içinde oluştuğu haliyle geçmişin kolektif temsilleri” olarak tanımlayan Traverso, bu yönüyle hafızanın toplumsal kimlikleri de yapılandırıldığını belirtir. Hafıza, kolektif temsillere anlam, içerik ve yönelim sunarak onları tarihsel bir süreklilik içine dahil eder. Traverso’ya göre insan toplulukları her zaman ve her yerde toplumsal bir hafızaya sahip olmuştur ve törenler, seremoniler vs. aracılığıyla da bunu sürdürmüştür. Toplumsal belleğin yapılarının görünür hale geldiği zamanlar ise ölü anmalarıdır<sup>424</sup>. Traverso, hafızayı öznel, tekil, sürekli inşa halinde olan, geçmişin şimdiki zaman tarafından filtre edildiği, olguları yerli yerine koyan bir gerçeklik olarak kabul eder<sup>425</sup>. Hafıza öylesine tekil ve biriciktir ki, örneğin Auschwitz kampından kalan bir fotoğraf, orada bir kurban olarak bulunan kişinin hafızası ile dışarıdan bakan bir gözün hafızasında aynı yankıyı bulmaz. Dışarıdan bakan bir kişi, trenden inenlerin Yahudi olduğunu, fotoğraftaki insanların çoğunun yalnızca birkaç saatleri kalmış olduğunu bilir. Fakat bir tanık için o fotoğraf çok daha fazla şey demektir. Tanık fotoğrafa baktığında o hisleri, duyguları, gürültüleri, kokuları, kampa varışın korkusunu, yolculuğun yorgunluğunu ve krematoryumdaki dumanların görüntüsünü anımsar. Dolayısıyla bu fotoğraf ona tamamen tekil görünür ve bir başkasının asla tümünden erişemeyeceği imgeleri, mutlak anlamda biricik bir dünyanın bütününü hatırlatacaktır<sup>426</sup>. Muhtemeldir ki Traverso bu duyguların tümünü yeniden anımsattığı için ölü anmalarına ayrı bir özellik atfetmektedir.

---

<sup>423</sup> Connerton, a.g.e., s. 77.

<sup>424</sup> Traverso, Enzo, Geçmiş Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika, (çev. Işık Ergüden), (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2019, s. 13.

<sup>425</sup> Traverso, a.g.e., s. 20-21.

<sup>426</sup> Traverso, a.g.e., s. 23.

Madımak katliamında hayatını kaybedenler için yapılan anma törenlerinin ve Hacibektaş'ta düzenlenen anlamaların da Connerton ve Traverso tarafından ifade edilen işlevlere sahip olduğu söylenebilir. Katliamda hayatını kaybedenlerin isimleri okunduktan sonra anma töreni için toplananların 'burada' şeklinde karşılık vermesi, karanfiller sunulması, yapılan konuşmalarda katliamın sorumlularının akıbetinin belli olmadığına hatırlatılması, otelde öldürülen sanatçıların eserlerinin dinletilmesi, saygı duruşları, atılan sloganlar, o gün başlayan yangının hala sönmediğinin tekrarlanması, yapılan son düzenlemeden duyulan memnuniyetsizliğin ve ölenlerin adlarının yazılı olduğu kısımda katliamcılarının da isminin bulunmasından duyulan rahatsızlığın dile getirilmesi, hukukî açıdan karanlık noktaların aradan geçen yıllara rağmen aydınlatılmadığının belirtilmesi, Alevilerin zaten Kerbela'dan beri bu tür katliamlara sırf Alevi oldukları için maruz kaldıklarının vurgulanması, yaşananların asla *unutturulmayacağı*nin söylenmesi, eşit yurttaşlık mücadelesinin kararlılıkla devam edeceğinin *hatırlatılması* vb. uygulamaların tamamında amaç, toplumsal hafızanın unutmama ve unutturmama ekseninde kurulmasını sağlamaktır.

Madımak anmaları Assmann'ın hatırlama figürleri açısından değerlendirildiğinde, üç figürün de yerine getirildiği ve bu yolla toplumsal hafızaya bir çerçeve sunulduğu görülür. Madımak'ta hayatını kaybedenler için yapılan anmalar, katılanlarda ortak hafızası olan bir topluluk hissi yaratır ve hangi etnik kökenlerden, sınıfsal konumlardan, cinsiyetlerden gelirlerse gelsinler geçmişlerinin değişmez bir süreklilik içinde kavranması gerektiği hissi yaratır. İkinci olarak, hatırlamanın hafızayı geçmişe ve geleceğe dönük olarak örgütlediği akılda tutulduğunda, anmalarda bir yandan Kerbela'dan beri bunların Alevilerin başına sırf inançları sebebiyle geldiği söylenerek 'geçmiş' yapılandırılırken, öte yandan Madımak Oteli'nin utanç müzesi talebiyle ilgili eşit yurttaşlık mücadelesi de 'geleceğe' dönük olarak toplulukta ortak bir bilinç yaratır. Üçüncü olarak otelin utanç müzesi haline getirilmesi, hafızayı cisimleştirecektir ve böylece topluluğun istikrarını ve devamlılığını sağlamış olacaktır. Nitekim Alevilere göre Çorum, Maraş, Malatya katliamları 'unutulduğu' için Madımak başlarına gelmiştir. Bir daha bunların yaşanmaması için utanç müzesi talebi yerine getirilmelidir ve *çoğunluk ve devlet* bununla *yüzleşmelidir*:

Türkiye'de ciddi bir yüzleşme gerekiyor. Bu toplumsal yüzleşme gerçekleşmediği sürece hikâye. İşte ülkemizde otelde insanlar yakıldı, aynı şekilde aynı katliam Almanya'nın Solingen şehrinde

yapıldı. 5 tane Türk yurttaş Alman Naziler tarafından yakıldı. Bu insanlık ayıbı yani bir katliam bizim ülkemizin insanları orada yakıldı. Vicdanımız yandı orada hepimiz buna acı duyduk ve ben Gaziantep'teki cenaze törenlerine gittim katıldım. Orada ölen insanların için Almanya parlamentosu yasa çıkardı yüzleştirdi bununla. Türkiye devletinden özür diledi ve orayı müze haline getirdi ve gitti oraya her yıl Alman cumhurbaşkanı, başbakanı gidiyor Türkiye'den de başbakan da gidiyordu cumhurbaşkanı da dış işleri bakanı da gidiyorlar. Orada diz çöküyorlar özür diliyorlar ama bu ülkenin başbakanı cumhurbaşkanı Sivas'a gelmiyor. Sivas'taki davayla ilgili ülkenin cumhurbaşkanı diyor ki "memlekete hayırlı olsun". Neyi hayırlı olsun? Zaman aşımı hayırlı olsun. Bu çok tehlikeli bir şey. Bu yüzleşmeyi gerçekleştirmediğiniz sürece istediğiniz kadar iktidar olun. Bu coğrafya ne iktidarlar gördü. Acı çekebilir Aleviler ama Alevilerin tarihine bakın bir de kendi tarihine bakılsın. Sivas'ta öldürülen insanların tarihine bakın bir de onları savunanların tarihine bakın. Sünni yurttaşlar bunlara prim vermemeli. Bir çoğu bakan oldu, bir çoğu milletvekili oldu, çoğu belediye başkanı oldu. Bu utanç verici bir şey. Bu gerçekten utanç verici bir şey.<sup>427</sup>

Yüzleşme ve utanç müzesi talebiyle ilgili en net ifadeler, kamuoyunda *Kırmızı Kitap* olarak bilinen raporda bulunabilir. Raporda utanç müzesi talebinin temellendiriliş biçimi, buraya kadar anlatılan tüm öğeleri içermektedir:

Alevilerin Sivas Madımak Otel'i'nin "Utanç Müzesi"ne dönüştürülmesi istemi, kimi çevrelerin savlarının aksine, Alevi toplulukların yas ve acıyı ebedileştirme arzusundan kaynaklanmamaktadır. Bilindiği gibi, Sivas katliamı bu ülkede tekil bir örnek değildir. Aksine, Cumhuriyet dönemini de kapsayan, Aleviliğin *yüzlerce yıllık tarihinin barındırdığı katliamlar zincirinin* bir halkasından ibarettir. Ancak artık ülkemiz bu ayıbyla *yüzleşmek* ve acının bütün yükünü ve ağırlığını tek başına taşıyan Alevi toplulukların sırtından almak zorundadır. Bu doğrultuda Madımak Otel'i'nin müze yapılması talebi aynı zamanda acının paylaşılması ve *katliamın utancıyla yüzleşilmesi talebidir de*. Madımak Otel'i müze yapılmalıdır ki *gelecek kuşaklar* ve bu katliamı yaşayan, paylaşan, tanık olan herkes Alevilere ve Aleviler gibi ayrımcı uygulamalara ve acılara uğratılmış topluluklar karşısında başımızı utançla eğebilelim ama aynı zamanda, *bir daha böylesi olayların yaşanmaması için* gerekli dersi almak üzere, Alevilerin sırtına yüklenen *anımsama* yükünü paylaşabilelim<sup>428</sup> (vurgu bana ait).

Madımak, Malatya, Çorum, Maraş katliamlarının anmaları için yapılan saptamalar Hıdır Abdal Sultan, Abdal Musa gibi uluların anmalarının yapıldığı törenler için de yapılabilir fakat bunlar arasında en kapsamlısı Hacı Bektaş-ı Veli'nin anıldığı Hacıbektaş anma törenleridir. Her yıl (1964 yılındaki ilk anmalar bu tarihte yapıldığı için)

<sup>427</sup> Ercan Geçmez, Ankara, 26 Aralık 2019.

<sup>428</sup> "Alevi Çalışmayı Birinci Etap Alevi Örgütleri ve Temsilcileri Toplantısı: Değerlendirme İstem ve Öneri Raporu", s. 60-61.

16-18 Ağustos tarihleri arasında Nevşehir'in Hacıbektaş ilçesinde yapılan anmalar boyunca düzenlenen paneller, konserler, cemler esnasında, toplumsal hafızanın canlandığı ve yeniden örgütlendiği görülür. Tören programının açılış konuşmalarının ardından düzenlenen panellerde Alevi araştırmacılar, yazarlar, gazeteciler, akademisyenler Alevilik üzerine yaptıkları konuşmalarla topluluğun bilgilenmesini sağlarlar. Anmalar boyunca ilçenin sokakları da panayır alanına döner ve çeşitli dergiler, kitaplar; Hz. Ali, Hacı Bektaş-ı Veli gibi figürlerin fotoğrafları satılır. Yine düzenlenen konserler esnasında çalışması için seçilen eserler aracılığıyla topluluk duygusal olarak bir arada tutulur. Alevilerin 1980'li yılların sonlarından itibaren kamusal alanda daha görünür hale gelmeye başlamalarıyla anmalar da siyasiler tarafından daha fazla ilgi görür ve neticede törenler bir süre sonra devletleştirilir. Bunun neticesi olarak Alevi dernekleri, anma törenine gelen devlet yetkililerine Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerini iletmek için fırsat bulmuş olur. Tüm bunlar bir arada düşünüldüğünde, Hacıbektaş anma töreni örneğinde törenler, topluluğa tarihsel bir dayanak sunmakta ve kendilerini üst bir anlatının içine yerleştirmelerini sağlamaktadır<sup>429</sup>. Assmann'ın hatırlama figürlerinin tamamının Hacıbektaş anmaları için de geçerli olduğu söylenebilir. Ayrıca Hacıbektaş Dergâhı'nın Alevilere devri de toplumsal hafızanın mekâna kök salarak kendisini sabitleme ihtiyacının bir sonucu olarak düşünülebilir.

[Cumhuriyetin ilanından sonra] yapılan ilk şey Tekke ve Zaviyeler Kanunu'nun çıkarılması. Dergâhların kapatılması mesela Hacıbektaş dergâhı o dönemde kapatılıyor. İstanbul'daki Anadolu'daki Dersim'deki ocakzadelerin çoğu gözaltına alınıyor. Tekkelerin de zaviyelerin de kapılarına kilit vuruluyor. Hiçbir Sünni dergâhına yönelinmiyor. Hiçbir tarikata yönelinmiyor. Bektaşî Alevi Kızılbaş Ehlihak bu kitleye yöneliyor ve onların değerleri elinden alıyor.<sup>430</sup>

Cem evlerinin ibadethane statüsü tartışılırken görüşmeci Hacıbektaş Dergâhı'ndan bahsediyor:

Bak mesela bizim ibadet yerlerimizin asıl sahiplerine teslim edilmesi. Mesela dergâhlarımız yahu Hacıbektaş Dergâhı. Dördüncü Murat zamanında getirip orada da bir cami yapıldı. Cami o dergâhın içinde yoktu sen neden değiştiriyorsun? Bizim dergâhlarımızı bize teslim edin. Onları

<sup>429</sup> Ertan, a.g.e., s. 103-109. Ertan, anma törenlerini analiz ederken Eric Hobsbawm'ın "icat edilmiş gelenekler" soyutlamasından da yararlanır. Soyutlama için bkz. Hobsbawm, Eric, "Giriş: Gelenekleri İcat Etmek", *Geleneğin İcadı*, (der. Eric Hobsbawm ve Terrence Ranger), (1. Baskı), (çev. Mehmet Murat Şahin), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2006, s. 1-19.

<sup>430</sup> Selda Güneş, İstanbul, 15 Aralık 2019.

dönüştürmeyin. O dönemki şekliyle yaşasın bunu istiyoruz. Hacıbektaş, Karacaahmet, Şahkulu oralara biz kira veriyoruz. Asıl sahiplerine diyoruz teslim edin. Taleplerimizden birisi de budur. Ama eşit yurttaş olarak gördüğü sırada bunların hepsi kendiliğinden çözülür gider yani. Diğer mezheplere bağlı olanlar da aynı şekilde. Diğer mezheplere bağlı olanlar da dışlanıyor.<sup>431</sup>

Alevilerin utanç müzesi ve dergâhın devri aracılığıyla geçmişle yüzleşme taleplerinin devlet katındaki yansımalarına bakıldığında, bunun, ulus-devlet modeline içkin bir özellikten kaynaklanan tepkiler olduğu görülür. Yalçinkaya'nın "siyasal iktidarların yönettiğini yapılandırarak yaratması" olarak betimlediği ulus-devletin bu özelliğine göre, siyasal iktidarlar tarafından Alevilerin talepleri, birçoklarının belirttiği gibi, tamamen yok saymaya ve temelinden inkâr ederek görmezden gelmeye dayanmamaktadır. Yalçinkaya'ya göre Alevilerin taleplerinin tamamen yok sayıldığını ve görmezden geldiğini belirtenler, yalnızca siyasal iktidarların baskıcı karakterlerine ve katliamların unutturulmaya çalışıldığına odaklanmaktadır. Oysa siyasal iktidarların eylemleri yalnızca baskıcı değil, yaratıcı boyutuyla da değerlendirilmelidir. Buradan hareketle Yalçinkaya, Madımak Oteli'nin "Bilim ve Kültür Merkezi" olarak dönüştürülmesini ve anmalara yönelik müdahaleleri, katliamın unutturulmasından çok hatırlamanın ve Alevi toplumsal hafızasının yeniden yapılandırılmasıyla ilgili olduğunu ifade eder<sup>432</sup>. Verdiği birçok somut örnekten yalnızca birine bakılacak olursa, katliamın 18. yıl anlamaları öncesinde Sivas valisinin "Madımak diye bir şey yoktur, orası kültür merkezidir" ifadesini değerlendiren Yalçinkaya, bunun ilk anlamının "madem ki Madımak Oteli diye bir şey kalmamıştır, olmayan yerin önünde anma da yapılamayacaktır" şeklinde belirttiğini, bir sonraki adımda da bunun aslında "Madımak katliamı yoktur"a uzanacak bir ön hazırlık olduğunu söylemektedir<sup>433</sup>.

<sup>431</sup> Hüseyin Güzelgöl, İstanbul, 31 Ocak 2020.

<sup>432</sup> Yalçinkaya, Ayhan, "Hafıza Savaşlarından Sahiplenilmiş Şehitliğe: Madımak Katliamı Örnek Olayı", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 2011/66 (3).

<sup>433</sup> Yalçinkaya, a.g.e., s. 340-341. Makbul yurttaşlığın dinsel boyutu olan Sünniliğin AK Parti döneminde nasıl konumlandığını inceleyen Akyıldız'ın Alevi çalışmaları bağlamında verdiği şu örnek de Alevilerin siyasal iktidarlar tarafından tamamen görmezden gelinip inkâr edilmediğini, konuya yapılandırarak yaratma gayesiyle yaklaşıldığının bir göstergesi olarak okunabilir: "Sünnici Türklük, özellikle bu iktidar döneminde önce Alevi çalışmaları, sonra kendisine yakın bir takım çevrelerce ancak çoğunlukla kendi kadrolarıyla Aleviliğe ilişkin bir söylemsel strateji izledi. Alevi Çalışmaları'nı ve açılımını bir kenara bırakacak olursak söylemsel düzeyde strateji şuydu: Alevilik diye bir şey var ama Alevilik İslâm içidir. Alisiz Alevilik gibi, solcu Alevilik gibi, seküler Alevilik gibi İslâm'a ve Ali'nin Müslümanlığı ile alakası kalmamış bir Alevilik inşa edilmeye çalışılıyor. Bu hem içerde bir takım çevrelerin fitnesi olarak sunuldu, hem de dışarda başını Alman devletinin çektiği daha geniş bir Alman İslâm'ı yaratma projesi çerçevesinde Aleviliği İslâm dışı, Sünniliğe karşı, seküler bir varoluş olarak konumlandırma türünden uğursuz çabalar olarak karşımıza çıktı



Gerçekten de bu çalışma için yapılan taramalarda görülmüştür ki 2019 yılında 26. yıl anmaları için bilim ve kültür merkezine dönüştürülen Madımak Oteli'ne giden Sivas valisi, katliamı “müteessif bir olay” olarak değerlendirmiş, 1993 yılında Türkiye'nin farklı bölgelerinde meydana gelen “bu tür hadise”lerin hatırlanmasını, ve Madımak'ta yaşananların da bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini istemiş, katliamı “galeyana gelen bir avuç vatandaşın” yaptığını belirtmiş, bunu “milletin ortak acısı” olarak sunmuş, hatta sosyal medyada ve kamuoyunda bu konuyla ilgili yapılacak değerlendirmelerde ““Sivas katliamı” gibi bir kavramın özellikle kullanılmamasını” istemiş ve “özür dilenmesi gereken biri varsa [bu kullanımdan dolayı] Sivas halkından özür dilenmelidir”<sup>434</sup> demiştir: “Bu ülkeye nifak sokmak isteyen, fitne sokmak isteyen, kirli oyunlar kurgulamak isteyenlere asla fırsat vermeyeceğiz. İşte bu mekânlar, ibret alınması gereken mekânlar. Bu mekânlar, bir daha böyle düşüncelerin böyle olayların yaşanmaması gereken mekânlar olacak, olmaya da devam edecek”. İlaveten Yalçinkaya, katliamlar aracılığıyla üretilen süreklilik argümanından kurtulmak gerektiği konusunda da uyarılmaktadır. Madımak örneğinde katliamları aynı zincirin birer halkası olarak düşünmek, O'na göre, bir tarihsel tecrübeyi ifade ettiği ölçüde doğrudur fakat bir ölçüde de yanlıştır çünkü Osmanlı ve Osmanlı'nın farklı tarihsel evreleriyle cumhuriyet ve cumhuriyetin farklı evrelerinde ortaya çıkan siyasalar arasındaki mesafeyi ihmal etmektedir.<sup>435</sup>

Siyasal iktidarın katliamın nasıl hatırlanması gerektiğine dair yapıp ettikleri üzerine Yalçinkaya tarafından yapılan tespitler, AÇNR'nin utanç müzesi talebine ilişkin bölümünden de takip edilebilir. Yaklaşık yedi sayfa boyunca talebi ele alan rapor, katliam için olay, arbede, travma, provokasyon, kumpas, usta işi bir kışkırtma, kriminal vaka, ürkütücü resim, facia, trajik bir olay, vahim vaka, menfur olay, sırlı vaka gibi tüm sıfatları kullanmakta fakat katliam dememektedir. Keza konunun başlığı da “Madımak Olayı” şeklindedir. Henüz ilk cümlede, kamera kayıtlarında bulunmalarına karşın, yapanların kimliği belirsiz kişiler olduğu dile getirilmektedir. Olayın bağlamı 33 Alevinin

---

ve bunlara izin verilmemeli(ydi)”. Akyıldız, Kaya, ““Why so Sunni?”: Günümüz Türkiye'sinin Mühahkim ve Muzaffer Sünniliği Hakkında Bir Taslak (I)”, *Birikim*, 2020 (369-370), s. 19.

<sup>434</sup><https://www.haberler.com/sivas-valisi-ayhan-dan-madimak-aciklamasi-12205124-haberi/> (13.04.2020). Haberde, ve aşağıda AÇNR'de de, görüleceği üzere Madımak katliamı söz konusu olduğunda derhal “Başbağlar katliamı” üzerinden yorumlar yapılmaktadır. Ayrıca konuşmanın tamamı için bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=SQpDn-1AF5w>

<sup>435</sup> Yalçinkaya, a.g.e., s. 359.

öldürülmesi şeklinde değil, 37 kişinin karbon monoksit gazından boğularak hayatını kaybettiği şeklinde sunulmaktadır. Katliamdan bahsederken birden bire “bir misilleme havası yaratılarak” Başbağlar “olayı”nın da gerçekleştirildiğini hatırlatan rapor, Madımak’ın da “gerçekte Alevi-Sünni çelişkilerinden beslenmediğini” söylemekte, üstelik bu görüşü kendi üzerinden atmak adına “tüm katılımcıların da böyle düşündüğünü” dile getirmektedir. Halbuki yapılan görüşmelerde böyle bir ifade bulunan bir görüşmeci olmamıştır. Katliam olmayan Madımak’ın “sağ-sol ayrımı temelinde başlayan ve giderek mezhep çatışması görünümü kazanan bir dizi provokasyondan beslen”diğini ileri süren rapor, otelde öldürülen 17 kişinin Alevi olmamasının bu “gerçeği” kanıtlayacak bir özellik olarak öne sürmekte, asıl sorun olarak Alevilerle Sünnilerin “birbirlerine karşı” nasıl bu kadar kolay kışkırtılabildiğine ve “olayın arka planında yer alan derin kurgulayıcılara” dikkat çekmeye çalışmaktadır<sup>436</sup>.

Burada öncelikle dikkat çeken, yüzyıllardır yapılageldiği gibi hegemonyayı elinde tutan grubun bir “gerçek” tespit etmesi ve bunu azınlıklara karşı dayatması söz konusudur. Çalıştaylar sürecinde her ne kadar Alevi katılımcıların görüşleri, o da içerdiği eksiklerle, dinlense de raporda bunun bir yansımasının olduğunu belirtmek güçtür zira “gerçek”liği katılımcıların nasıl algıladığı ancak resmî söylem tarafından kurgulanan gerçekliğe uyan kısımlarıyla dikkate alınmış, uymayan kısımlar için daha önce de yapıldığı gibi “sosyalist, komünist, marjinal, liberal” damgası vurularak görmezden gelinmiştir. Bu da Yalçınkaya’nın belirttiği, siyasal iktidarın talepleri tamamen görmezden gelmediği, bunu yapılandırarak toplumsal hafızayı istendik şekilde seferber etmeye çalıştığı şeklindeki tespitine uymaktadır. Çünkü rapor, Alevileri de kışkırtılanlar olarak veri saymakta ve suçu, temsil ettiği çoğunluk grubundan atabilmek için Alevileri de bu suça ortak etmeye çalışmaktadır.

Yapılandırarak yaratma üzerine Yalçınkaya’nın tezleri Hacıbektaş dergâhı bağlamında da değerlendirilebilir. Bugün müze statüsünde olan dergâh, Alevilerin kendilerine devredilmesi talebi söz konusu olduğunda, kült merkezi ve ziyaretgâh olmaktan çıkarılıp “herkes için” girişi ücretli bir müzeye dönüştürüldüğü ve bu haliyle de bir ayrımcılığa yol açmadığı şeklinde devlet katında yankı bulmaktadır<sup>437</sup>. Bu örnekte de

<sup>436</sup> Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, s. 179-184.

<sup>437</sup> Ecevitoglu ve Yalçınkaya, a.g.e., s. 218.

ulus-devlete içkin bir şekilde, talebin kategorik olarak reddedilmediği, yapılandırılarak yaratılmaya çalışıldığı görülebilir. Burada Aleviler açısından esas ayrımcılık konusu, dergâhın orijinalinde olmayan caminin müze kapsamında tutulmayıp dileyenlerin hiçbir ücret ödemeksizin orada ibadet edebilmesinin önü açık tutulurken, aynı husus azınlık bir grup olarak Aleviler için söz konusu değildir. Doğal olarak Aleviler de, eğer camiye ibadet etmek isteyenler kullanabiliyorsa kendilerinin de dergâhı ibadet etmek için kullanabilmelerini, eğer ibadethane olarak kabul ettikleri yere para ödeyerek gireceklerse cami de yerleşkenin içinde olduğu için oraya da para verilerek girilmesini talep etmektedir. Fakat yine de esas talep, yukarıda görüşmecilerden de aktarıldığı üzere, dergâhın Alevilere (ya da Hacıbektaş Belediyesi'ne) devridir. Öte yandan 1834 yılında 2. Mahmut tarafından yaptırılan cami, Alevi toplumsal hafızasında 1826 yılı ve devamında yaşanan büyük katliamı hatırlattığı için dergâhın devri talebi daha fazla öne çıkmaktadır.

### **3.3.2.Laiklik**

Geçmişle yüzleşme ve kolektif hafızaya dair anlatılanlardan sonra, Alevilerin yurttaşlık ekseninde eşitliğin tesis edilebilmesi için referans verdikleri bir diğer kavram da görüşmelerde laiklik olarak ortaya çıkmıştır. Aleviler laikliği son derece geniş bir bağlam içinde değerlendirip anılan bütün taleplerle ilintili kabul etmektedirler. Cem evlerinin ibadethane statüsünün tanınması, DİB'in kaldırılması, zorunlu din derslerine dair yapılacak düzenlemeler vb. konularda atılacak adımlar eşit yurttaşlığın sağlanması için laiklik göz önünde bulundurulurken, ve hatta laikliği de tesis etmek için, yerine getirilmelidir. Çünkü örneğin bir görüşmecinin tabiriyle Aleviler laikliği “eşit yurttaşlığın mütemmim cüzü”<sup>438</sup> olarak görmektedirler. Fakat Alevilerin laiklikle ilgili düşüncelerine ve bunların değerlendirilmesine geçmeden önce, laikliğin kavramsal olarak ne anlama geldiğinden ve Türkiye'deki uygulamasından kısaca bahsetmek gerekir. Laikliğin ne anlama geldiği üzerine konuşurken Jean Baubérot'nun laikliği insan haklarıyla birlikte yaşanan bir süreç ve kenarları birbirine bağlı bir üçgen olarak analiz edişinden yararlanılacak, Türkiye'deki uygulama biçimi söz konusu olduğunda ise Andrew Davison'ın “kurucu örtüşme” kavramsallaştırmasından faydalanılacaktır. Bu noktada iki hususa açıklık getirmek gerekir. Birincisi, laiklik ve Türkiye pratiği anlatılırken laiklikle ilgili tüm tartışmaları ve Türkiye'de laiklikle ilgili tüm gelişmeleri

---

<sup>438</sup> Reha Çamuroğlu, Ankara, 16 Şubat 2020.

anlatmak yerine konunun yalnızca azınlıklarla ilgili boyutlarına yer verilecektir. İkinci olarak bu başlık altında, görüşmecilerin dile getirdikleri sekülerleşmeye değil laikliğe tekabül ettiğinden, konunun sekülerizm kısmına<sup>439</sup> girilmeyecektir. Laiklik ve Türkiye pratiğinden bahsedildikten sonra Alevilerin laikliğe dair düşüncelerine geçilecek ve bu düşüncelerin açıklanmasında Charles Taylor'un ortaya attığı "bağımsız etik" görüşünden faydalanılacaktır.

Baubérot laiklik kavramının ilk kez 1870'li yıllarda bir felsefe doçenti olan ve daha sonra Fransa eğitiminin laikleştirilmesinde önemli bir işleve sahip olacak olan Ferdinand Buisson tarafından kullanıldığını belirtir. Buisson'un çalışmalarından hareketle Baubérot, laikliğin iki temel tarihsel karakteristiği olduğu sonucuna varır. Bunlardan birisi, laikliğin bir "laikleşme" olarak, yani bir "süreç" olarak yaşanmasıdır. Bu "süreç"te yaşanacak gelişmelerin temelinde, kamusal yaşamın işlevlerinin birbirinden ayrışması ve farklılaşması (ya da klasik tarifile din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması) maksadı yatar. İkinci temel karakteristik ise bu işlevlerin Kilise'nin (ya da genel olarak dinlerin) katı vesayetinden kurtulmasıdır. Diğer bir deyişle siyasal meşruiyetin kaynağının dinden alınarak ulusa teslim edilmesi gerektiğini belirtir. Laikleşme süreci için bu şartları ortaya koyduktan sonra Buisson, laik devlet için bir olmazsa olmaz belirler ki o da insan haklarıdır. Buisson, laikleşme insan haklarının hizmetine girmedikçe laikliğin de sağlanamayacağı görüşündedir. Baubérot'ya göre Buisson'un bütün yurttaşların yasa önünde eşitliğinin ve bütün inançların özgürlüğünün güvence altına alınması gerektiği şeklindeki görüşü, laikliği insan haklarıyla birlikte düşündüğünün göstergesidir<sup>440</sup>.

Buisson'un açıklamalarından yola çıkan fakat onunla sınırlı kalmayan Baubérot, laikliğin alanını bir üçgenin kenarlarına benzeterek belirler. Buna göre laikliğin birinci kenarı, dinin devlet ve kurumlar üzerinde vesayet sahibi olmamasıdır ki bununla kastedilen devletin ve kurumların geniş anlamda her türlü işlem ve eylemlerinde meşruiyetin zeminine herhangi bir doğaüstü öğretiyi (bu genelde bir inanç olur) yerleştirmemesidir. Baubérot bunu laiklik için olmazsa olmaz görse de yeterli bulmaz ve

---

<sup>439</sup> Laiklik ve sekülerizm kavramlarının benzerlik ve farklılıklarının açıklayıcı bir anlatımı için bkz. Ertit, Volkan, *Sekülerleşme Teorisi*, (1. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara, 2019, s. 78-94.

<sup>440</sup> Baubérot, Jean, *Laiklik: Akıl İle Tutku Arasında 1905-2005*, (çev. Alev Er), (2. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 6-10.

diğer iki kenarın da laikliği tamamlayıcı olduğunu belirtir. Kalan iki kenardan birisi din, vicdan, inanç ve din dışı her türlü inanış özgürlüğü, diğeri ise farklı inançların ve din dışı inanışların hukuk karşısında ve toplumsal pratikte eşitliğidir<sup>441</sup>. Baubérot'nun açıklamasında bu çalışma açasından en önemli nokta da, işte bu “farklı inançların hukukta ve pratikte eşitliğinin sağlanması” konusudur.

Buraya kadar anlatılanlar önemli ölçüde net olmakla birlikte, laikliğin uygulama alanı bulduğu kadarıyla Türkiye'deki pratiği bu kadar net değildir. Laikliği *Tıbbiye* (1827) ve *Harbiye* (1834) mekteplerinin kuruluşuyla başlatanlar<sup>442</sup> olduğu gibi, ilk siyasal adımların İkinci Meşrutiyet döneminde atıldığını belirtenler<sup>443</sup> de bulunmaktadır. Laikliğin başlangıç noktasını saptamak yerine, hangi dinamikler göz önünde bulundurulurken Türkiye'de uygulandığına bakmak daha yerinde olacaktır çünkü hem bir ‘nokta’ belirlemek çok zordur hem de Alevilerin laikliğe dair düşüncelerinde belirleyici olan daha ziyade nasıl uygulandığıdır.

Auguste Comte'un “üç hal yasası” uyarınca bilindiği üzere insanlık tarihi teolojik, metafizik ve pozitif evrelere bölünmüştür ve her evre bir inanç sistemince belirlenmektedir. Pozitif evrede ise egemen olan inanç sistemi bilim olarak kabul edilir. Cumhuriyeti ilan eden kadronun pozitivist bakış açasından kurulacak olan yeni “milletin”, tarihin eskimiş evrelerine tekabül eden dinden soyutlanması ve bilim yoluyla belirlenecek ilkelere dayanması gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında da dinsen olmayan ögelere dayandırılan millet ile din ve devlet işlerinin ayrılması şeklinde ifade edilen laiklik olmaksızın cumhuriyete geçiş olanaksız bulunmuştur<sup>444</sup>. 1923 seçimlerinde elde ettiği zaferden sonra istediği reformları yapabilmek için uygun bir zemin elde eden kurucu kadro, laikliği yalnız devletin örgütlenmesi meselesiyle ilgili dar bir şekilde değil, toplumsal dönüşümü de sağlayacak bir kavram olarak geniş bir şekilde düşünmüştür. “Hayatta en hakiki mürşit ilimdir” sözünde ifadesini bulan bu anlayışa göre din, toplumsal geri kalmışlığın ve Osmanlı'nın yıkılmasının bir numaralı müsebbibi olarak

---

<sup>441</sup> Baubérot, a.g.e., s. 236.

<sup>442</sup> Mardin, a.g.e., s. 44.

<sup>443</sup> Mert, Nuray, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, (1. Baskı), Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1994, s. 17. Fakat belirtmek gerekir ki Mert, laikliğin ilk adımlarını İkinci Meşrutiyet'e götürmekle beraber esas olarak Cumhuriyet'in başlangıcına ağırlık verir.

<sup>444</sup> Köker, Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, (15. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 173.

görülmüş ve dinin kamusal alana yansımadan yalnızca bireylerin vicdanlarında kalacak şekilde yaşanması gerektiği fikri, bu dönemin laiklik politikasına yön veren anlayış olmuştur. Kamusal alan tüm inançların ve sembollerin yansıtılmaması yoluyla nötrleştirildiği ölçüde, ki Kuru bu pratiği “dışlayıcı laiklik” aracılığıyla ifade etmiştir<sup>445</sup>, din ve vicdan özgürlüğünün ve eşitliğinin de sağlanacağı düşünülmüştür. Bu noktada inançların kamusal alana yansıtılmadan yaşanabilmesi adına devletin bireylerin toplumsallaşma sürecine aktif katılımı öngörülmüş ve “terakki/ilerleme” adına “geri” kalmış hurafeleri yok etmek, “ferleri mütefekkir kılmak”, yeni toplumun temeli olan “müspet ilim” anlayışını geçerli kılmak amaçlanmıştır. Köker’in de belirttiği gibi bu dönemin laiklik politikasının hedefi doğrudan doğruya dinin kendisi değil, din olarak aktarılan boş inançlara yöneliktir<sup>446</sup>. Alevilerin inançları açısından son derece önemi kabul ettiği türbelerin ve tekkelerin kapatılışına da bu çerçeveden bakmak gerekir. Kurucu kadronun bakış açısından Alevilerin kutsal kabul ettiği dedeler, geri kalmış bir tarihsel evreye denk geldiğinden üfürükçülerle bir tutulmakta, yine inançlarını yeniden ürettikleri mekânlar bu bakış açısı nedeniyle kapatılmaktadır.

Fakat Alevileri bugün laikliğin ve eşit yurttaşlığın tesis edilmesi konusunda rahatsız eden husus bununla sınırlı değildir. Türkiye’deki laikliğin José Casanova’nın tabiriyle “İslamcılar için çok laik, Aleviler için çok Sünni, Kürtler için çok Türk” ve Keyman’ın eklemesiyle “gayrimüslimler için çok Müslüman”<sup>447</sup> bir biçimde algılanmasına sebep olan bir husus vardır ki o da DİB’in üstlendiği işlevdir. DİB’e verilen görev ve kurumun üstlendiği işlev, Türkiye’deki laikliğin en problemlili alanını oluşturmaktadır Alevilere göre. DİB ile ilgili Alevilerde oluşan görüşler ve tercihler yukarıda uzunca anlatılmıştı. Burada son olarak DİB’in laiklik açısından pozisyonunun açıklanmasına ihtiyaç vardır, ardından Alevilerin laiklikle ilgili düşüncelerine geçilecektir.

Ulus-devletin kurucularının gözünde yurttaşlar arasında eşitliğin ve özgürlüğün din işleri ile devlet işlerini birbirinden ayırmak suretiyle tesis edilebileceği düşüncesinden yukarıda bahsedilmişti. Din işleri ile devletin işlerini birbirinden ayırmak istemekle

---

<sup>445</sup> Kuru, Ahmet, Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye, (çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu), (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011.

<sup>446</sup> Köker, a.g.e., s. 176-177.

<sup>447</sup> Gözaydın, İhtar, “2+2=4?: Seküler, Sekülerleşme, Sekülerizm ve Laiklik”, *Cogito: Laiklikten Sonra*, 2019 (94), s. 144.

birlikte kurucu kadronun bir başka faaliyeti de DİB'i kurmaktır. İşte kültürden siyasete, toplumsal değerlerden sanata kadar tüm alanları "laikleştirmek" isteyen yönetimin DİB'i kurması, literatürde dinin devlet tarafından "kontrol" edilmek istenmesi şeklinde anlaşılmıştır. Nitekim Davison çalışmasında Türkiye'de laikliğin din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması şeklinde mi yoksa devletin dini kontrol etmesi şeklinde mi pratiğe yansıdığına bakarken, 'ayrılma'nın genel bir 'kontrol' içinde gerçekleştiği "kurucu örtüşme"den bahseder<sup>448</sup>. Öncelikle cumhuriyet dönemine intikal eden din-devlet ilişkisine bakan Davison, kurucu kadronun Osmanlı'daki kurumsal ilişkileri devraldığını ve bunu devam ettirdiğini belirtir. Buna göre Osmanlı'da din, devlete entegre olmuştu; dinî alan da dahil olmak üzere tüm alanlardaki egemenlik ve otorite ise saraya ve bürokrasiye aitti. Diğer bir deyişle ulema ile devlet arasında tam bir entegrasyon bulunmaktaydı ve bunlar devletin memurları statüsündeydi. Çünkü din-devlet ilişkisinin özü "devletin bekasına" dayanmaktaydı ve devletin her zaman dine önceliği vardı<sup>449</sup>. Bu 'devletin önceliği' ve bağımsız bir dinî otoritenin gelişmemiş olması dolayısıyla ki kurucu kadro da inşa etmek istediği topluma dair reformları yaparken dini kontrol altında tutmayı amaçlamıştır. Diğer bir deyişle kontrol açıklamasına göre din kurumsallaşmış iktidar ilişkileri yoluyla denetlenmektedir. Bu noktada laikliğin koşullarını kabul eden din adamlarının devletin içinde bir yer edinmelerine izin verilmiştir<sup>450</sup>.

Fakat öte yandan kurucu kadrodan isimlerin ve ideologların konuşmalarına ve çalışmalarına bakan Davison, bunların ise kontrolden bahsetmediklerini ve bir din ve devlet işleri 'ayrılmasına' vurgu yaptıklarını belirterek bunun nasıl açıklanması gerektiğini sorar. Davison'a göre bu kişilerin ayrılmadan kastettikleri ve laikliğe dair yapıp ettikleri gerçek ve tam bir ayrılma değildir; ayrılmanın daha ziyade Kemalistlerin bir 'amac'ı olduğunu, uygulamaların bütünsel bir kontrol bağlamında yapılan yalnızca belli ayrımlar anlamına geldiğini ve en azından dinin eskisi kadar siyasal, toplumsal, kültürel, iktisadî alanlarla iç içe geçmesinin önlenmeye çalışılması olduğunu belirtmektedir. Netice itibarıyla Davison, hem ayrılma hem de kontrol yaklaşımlarının birbirlerinin açıklarını kapattıklarını ve Kemalist laikliğin kurucu özellikleri üzerinde örtüştüklerini varsaymaktadır. Çünkü ayrılma fikrine göre "saf bir inanç olarak İslam" ile

---

<sup>448</sup> Davison, Andrew, Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik, (çev. Tuncay Birkan), (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2002.

<sup>449</sup> Davison, a.g.e., s. 223-224.

<sup>450</sup> Davison, a.g.e., s. 254.

“siyasi bir araç olarak İslam” birbirinden ayrılmıştır ve Kemalistler (Davison da buna katılıyor) birincisini tercih ederken ikincisine karşı çıkmışlardır. Dolayısıyla ‘İslamlar’ arasında yapılan ayırım neticesinde birincisini tercih edenler laik devlette olumlu yaklaşım bulurken ikincisine yakın olanlar mürteci kabul edilmişlerdir<sup>451</sup>. Öte yandan kontrol açıklaması ise DİB’in varlığını, laiklik yoluyla İslam’ın devletle ayrıldığını öne sürenlerin iddialarını çürüten bir kanıt olarak görmüştür<sup>452</sup>. Kısacası bu açılardan ayrılma ve kontrol açıklamaları arasında kurucu bir örtüşme söz konusudur.

Bu noktada ortaya çıkan sorun da, dinsel faaliyetlerin bir kamu hizmeti olarak yurttaşlara sunulmasının laiklikle bağdaşıp bağdaşmadığıdır. Türkiye’de DİB eliyle yürütülen dinsel kamu hizmetinin laiklikle olan ilişkisi açısından bakıldığında örneğin Mertcan, kurumun hem varlığıyla hem de yerine getirdiği görevleri itibarıyla laiklikle çeliştiğini ifade etmektedir<sup>453</sup>. İlk olarak DİB, belli bir dinin bir mezhebinin benimsenmesi ile din ve devletin ayrılığı ilkesini ihlal etmektedir. İkinci olarak kamu hizmetleri tüm yurttaşlardan toplanan vergilerle finanse edilmesine karşın götürülen hizmetler açısından bakıldığında yurttaşlar arasında ayırım yapılması nedeniyle eşitlik ilkesi ihlal edilmektedir. Üçüncü olarak ise yurttaşların bir kısmının (Hanefiler dışında kalanlar) sahip olduğu inançlara hem saygı gösterilmemesi hem de yok sayılması dolayısıyla din ve inanç özgürlüğü ilkesi ihlal edilmektedir<sup>454</sup>. Laikliğin dokuz temel unsurunu saptayan ve bu unsurlardan birini de devletin dinler karşısında yansızlığı olarak dile getiren Aliefendioğlu da DİB’in yerinin ve yapısının laik devlet niteliğiyle bağdaşırılığının tartışmalı olduğunu, tek eksenli dinsel referansların DİB aracılığıyla resmiyet kazandığını ve devletin dinler karşısında tarafsızlığını yitirdiğini belirtir<sup>455</sup>. Vaner de DİB aracılığıyla İslam’ın bir çeşit devletleştirilmesinin ortaya çıktığını ve bunun

---

<sup>451</sup> Davison, a.g.e., s. 242. Devletin DİB eliyle ürettiği “makbul” inanca mensup olmayanların irtica ekseninde devletten gördüğü muamelenin detaylı bir analizi için bkz. Azak, Umut, Türkiye’de Laiklik ve İslam, (çev. Ayten Alkan), (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.

<sup>452</sup> Davison, a.g.e., s. 222.

<sup>453</sup> Karşıt görüş için bkz. Ozankaya, Özer, Türkiye’de Laiklik,(7. Baskı), Cem Yayınevi, İstanbul, 2000; Soysal Mümtaz, Anayasa’nın Anlamı, (8. Baskı), Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1990, s. 103-105.

<sup>454</sup> Mertcan, Hakan, Bitmeyen Kavga Laiklik: Türkiye’de Din-Devlet-Diyamet, (1. Baskı), Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara, 2012, s. 196-197.

<sup>455</sup> Aliefendioğlu, Yılmaz, “Laiklik ve Laik Devlet” *Laiklik ve Demokrasi*, (der. İbrahim Ö. Kaboğlu), (1. Baskı), (çev. Mahmut Göçer), İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 76 ve s. 89. Aliefendioğlu’ya göre laikliğin unsurları egemenliğin kaynağının ilahi olmaması, din ve devlet işlerinin ayrılması, devletin dinler karşısında yansızlığı, hukukun ve eğitimin laik olması, din ve vicdan özgürlüğünün bulunması, devletin ve toplumun hoşgörüsü esasına dayanması, eşitlik, çoğulculuk ve çağdaş yönetimdir.



laikliğe aykırı olduğunu belirtir<sup>456</sup>. Dumont ise DİB'e verilen görev sebebiyle kurumun Müslümanlığı denetlediğini, dinî öğretiyi şekillendirerek İslam'ın dizginlerini elinde tuttuğunu belirtmektedir. Kuruma verilen bu “inancın bekçiliği” rolü nedeniyle Dumont DİB'i Ortodoks (Sünni) inancın son kalesi ve Türk laikliğinin “demir yumruğu” olarak görmektedir<sup>457</sup>.

Alevilerin düşüncelerine bakıldığında da, her ne kadar tepkilerin merkezinde DİB olsa da laiklikle ilgili görüşmecilerin aktardıklarının bununla sınırlı olduğu söylenemez. Laiklik, Alevilerin düşüncesinde Alevi olmayanlarla yurttaşlık ekseninde eşit bir biçimde yaşayabilmenin, bunun da ötesinde “var olabilmenin” bir aracı olarak kabul edilmektedir. Ayrıca diğer referans çerçevelerinden ve eşit yurttaşlık taleplerinden bağımsız değildir ve iç içe geçmiş durumdadır. Örneğin laiklik toplumsal pratiğe yansıdığı zaman geçmişle yüzleşmenin ve utanç müzesi talebinin de yerine getirileceği ve bir daha katliamlara, baskılara, ötekileştirmeye maruz kalmayacaklarını düşünmektedir Aleviler; öte yandan zorunlu din dersi uygulaması da eğer laik bir düzen inşa edilebilirse kaldırılmış veya revize edilmiş olacak ve böylelikle çocuklarının psikolojik sorunlar yaşamalarının, aile içi travmaların önüne geçilmiş olacaktır. Örnekler çoğaltılabilir fakat laikliği eşit yurttaşlığın mütemmim cüzü, bir görüşmecinin tabiriyle “laiklik olmadan demokrasi olmayacak”<sup>458</sup>, diğer bir görüşmecinin belirttiği gibi “laiklik toplumsal barışın güvencesidir”<sup>459</sup> ya da başka bir ifadeyle “laiklikle eşit yurttaşlık birbirini besleyen mekanizmalardır”<sup>460</sup> şeklinde tasvir ederken Aleviler tam da bu noktalara işaret etmektedir. Var kalabilmenin, kamusal alanda bulunabilmenin, kaynakların eşitsiz bölüşümünün önüne geçebilmenin, kimliklerini bir asimilasyona maruz kalmadan yeniden üretebilmenin, ibadetlerini ve ibadethanelerini yapabilmeyen, amiyane tabirle (kamuda istihdam yoluyla) ‘ekmek bulabilmenin’ bir yolu olduğunu düşündükleri için de yapılan görüşmelerde görüşmeciler laikliği son derece geniş bir şekilde yorumlamışlardır

---

<sup>456</sup> Vaner, Semih, “Laiklik, Laikçilik ve Demokrasi”, *Laiklik ve Demokrasi*, (der. İbrahim Ö. Kaboğlu), (1. Baskı), (çev. Erkan Ataçay), İmge Kitabevi, Ankara, 2001, s. 185.

<sup>457</sup> Dumont, Paul, “Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algulamalar*, (der. Samim Akgönül), (1. Baskı), (çev. Ceylan Gürman Şahinkaya), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 155 ve s. 159.

<sup>458</sup> Fevzi Gümüş, Ankara, 25 Aralık 2019.

<sup>459</sup> Gani Kaplan, Ankara, 26 Aralık 2019.

<sup>460</sup> Müslüm Doğan, Ankara, 25 Aralık 2019.

çünkü laik bir düzenin gündelik olandan başlayarak hayatlarını doğrudan etkilediğini/etkileyeceğini belirtmektedirler.

Görüşmecilere laiklik ile ilgili düşünceleri sorulduğunda, bazı anahtar ifadelerin etrafında düşüncelerin dile getirildiği görülmüştür. Bu anahtar ifadeler de tamamıyla laikliğin kavramsal olarak ele alındığı ve Türkiye'deki pratiğinin sorunlu yanlarına dikkat çekildiği kısımdakilerle örtüşmektedir. Birkaç görüşe yer vermek gerekirse;

[Laiklikten] her inançtan, her etnik kökenden, her cinsiyetten insanların eşit katılımını, özgürleştirilmiş bir şekilde yaşadığı bir şey anlıyoruz. Hiç kimsenin hiçbir ayrımcılığa ve ayrıcalığa tabi tutulmadığı bir şey anlıyoruz.<sup>461</sup>

Laiklik, din ve devlet düzeninin birbirinden ayrılması, devletin dini olmayacağı gibi bütün inançlara eşit mesafede olması ve tüm yurttaşların inançlarının gereğini güven içinde yerine getirebilmeleri halidir.<sup>462</sup>

Laiklikten ne anlıyoruz? Öyle çok kaba tabiriyle din devlet işleri ayrı değil. Laiklik şudur: Devlet kendi yurttaşlarına inançlarını yaşayabilmeleri için güvence verir. (...) Onun dışında devlet özellikle laik bir ülkede yurttaşlarının kendi inançlarını rahat yerine getirmeleri için herkese eşit durur.<sup>463</sup>

[Laiklik] devletin tüm inançlara eşit mesafede durma hali. Ama onları inkâr ederek değil onları görerek. Yani herhangi bir ihtiyaçları olduğunda da kendi inançlarını yaşama, devam ettirme, anlatma, örgütleme, ayinlerini tamamlama, ibadet etme halini gören ama müdahale etmeyen, tanımlar getirmeyen bir sistemin adı.<sup>464</sup>

Laiklik demin de söylediğim gibi din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması. Genel tanım içerisinde azınlık haklarının, azınlık inançların korunmaya ve güvence altına alınması anlamına gelir.<sup>465</sup>

Eşitlik, özgürlük, ayrımcılık, ayrıcalık, güvence, eşit mesafe, müdahale etmeme, azınlık hakları gibi kavramlar etrafında dile getirilen laiklikle ilgili görüşler, Türkiye'deki laiklik pratiğinin aksaklıklarını gösterdiği kadar, aynı zamanda Alevilerin kavrama atfettikleri önemi de göstermektedir. Netice olarak böylesine önem atfedilen laikliğin,

---

<sup>461</sup> Fevzi Gümüş, Ankara, 25 Aralık 2019.

<sup>462</sup> Hasan Atıcı, Adana, 18 Şubat 2020.

<sup>463</sup> Hıdır Akbayır, İstanbul, 7 Aralık 2019.

<sup>464</sup> Selda Güneş, İstanbul, 15 Aralık 2019.

<sup>465</sup> Kanber Yıldırım, İstanbul, 6 Aralık 2019.

Akgönül'ün deyimiyle Aleviler için bir sığınak haline geldiği söylenebilir<sup>466</sup>. Alevi hareketinin, politikleşme sürecinde vurguladığı kavramları inceleyen Ertan ise, Alevilerin tikelliklerine vurgu yapan ve farklılıklarını özgürce yaşamayı amaçlayan siyasal bir dil yerine toplumsal yaşama Alevi olmayanlarla eşit bir düzlemde katılabilmesini sağlayacak laiklik ve yurttaşlık gibi evrensel kavramlara başvurduğunu belirtir<sup>467</sup>. Benzer şekilde Yalçinkaya da Alevilerin Alevi kimliklerinin baskın olup da farklılıklarını öne sürerek yaşamak istemediklerini, Alevi olmanın gizlenmek zorunda olmadığı ama söylenmek zorunda da olmadığı yani Alevi olmak ya da olmamak gibi bir sorunun olmadığı toplumsal ve siyasal bir hayat istediklerini belirtir<sup>468</sup>. Alevilerin laikliği farklı inançlara mensup bireylerin bir arada eşit bir düzlemde yaşayabilmesi için ortaya koydukları bu görüşler, Charles Taylor'ın “bağımsız etik” kavramıyla açıklanabilir.

Modern Batı sekülerizminin ortaya çıkışında din ve mezhep savaşlarının verdiği tükenmişlik neticesinde toplumları savaşın dışına taşıyacak bir yol arayışının belirlediğini belirten Taylor, Hıristiyanlığın farklı mezheplerinin bir arada yaşayabileceği bu yol arayışının neticesinde, bugünkü sekülerizm yaklaşımlarının atası sayılabilecek iki yöntemin ortaya çıktığını belirtir. Bunlardan birincisine “ortak zemin arayışı”, ikincisine “bağımsız etik” adını veren Taylor'a göre “ortak zemin savunucuları Tanrı'ya karşı yükümlülüklerimiz nedeniyle diğer insanlara (belki de deistlere) verdiğimiz sözleri tutmamız gerektiğini ve bunun da mezhepsel bağlılıklardan doğan birtakım taleplere galebe çalması gerektiğini savunurlar”<sup>469</sup>. Bu yöntemin hedefi de buradan hareketle barışçıl bir bir arada varoluş ve politik düzen inşa etmektir. Fakat Taylor'a göre ortak zemin arayışı yaklaşımının sorunu, kamusal alanı düzenleyen normlar için herkesin paylaştığı dinsel gerekçelerin mevcudiyetini veri kabul etmesidir<sup>470</sup>. Diğer bir deyişle Taylor, eğer toplumda Hıristiyan dininden başka inançlara mensup insanlar (ya da inançsızlar) varsa aranan bu ortak zeminin kayacağını ve farklı inançların bir arada

---

<sup>466</sup> Akgönül, Samim, “Türkiye’de Sünni Olmayan Azınlıklar ve Laiklik”, *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*, (der. Samim Akgönül), (1. Baskı), (çev. Ceylan Gürman Şahinkaya), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 184.

<sup>467</sup> Ertan, a.g.e., s. 16 ve 21-22.

<sup>468</sup> Yalçinkaya, Ayhan, *Kavimkırım İkliminde Aleviler*, (1. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, s. 28. Bu çalışma ayrıca yurttaşlık-devlet-Aleviler ilişkisini “kavimkırım” kavramı ile analiz etmektedir ve bu açıdan oldukça farklı ve açıklayıcı bir perspektife sahiptir. Öte yandan Yalçinkaya Türkiye’deki Alevilik sorunun mutlaka azınlık terimi çerçevesinde düşünülmesi gerektiğini de belirtir. Yalçinkaya, a.g.e., s. 54.

<sup>469</sup> Taylor, Charles, “Sekülerizmin Biçimleri”, (çev. Emrah Günok), *Cogito: Laiklikten Sonra*, 2019 (94), s. 10.

<sup>470</sup> Taylor, a.g.e., s. 15.

yaşayamayacağını belirtir<sup>471</sup>. Taylor'ın açıklamasından hareketle, Türkiye'de DİB'in ortak zemin arayışını temsil ettiği söylenebilir. Nitekim yapılan akademik nitelikli çalışmalar ve kurumun yöneticilerinin ifadeleri göstermektedir ki DİB, ülkedeki tüm İslam dinine mensup yurttaşları temsil etmektedir çünkü kurum ortak İslamî değerleri bulup çıkararak ortaya koymuş ve Alevi olsun Sünni olsun tüm Müslümanların hizmetine sunmuştur. Bu noktada DİB, kendi çapında ve geçersiz bir biçimde, Müslümanlar için ortak zemin sunmaktadır. En basitinden Alevilerin tepkileri bile bu ortak zeminin çoktan kaymış olduğunun bir göstergesi olarak düşünülebilir. Bu da Taylor'ın ortak zemin yaklaşımına dair öngörüsünü haklı çıkarmaktadır.

Bu yüzden de Taylor, ortak zeminin başarısızlığı nedeniyle “bağımsız etik” adını verdiği ikinci yaklaşımı ortaya koyar. Bağımsız etik yaklaşımında “birtakım değişmez normlara mantıksal sonuç olarak ulaşmamıza imkân veren insanlık durumunun belli başlı özellikleri”<sup>472</sup> tespit edilmeye ve bunların tüm inançlardan ve inanmayanlardan meydana gelen toplumun tamamının uyması gereken değerler olarak ortaya koyulmasına çalışılır. İnsanların rasyonel varlıklar olmaları dolayısıyla birbirlerine de nasıl muamele etmeleri gerektiğine dair değerlerin ortaya konulabileceği görüşünden hareket eden bu yaklaşıma göre toplum bağımsız bir etik inşası için gerekli olan temellere sahiptir. Taylor'a göre bu yaklaşımı savunanların temel hedefi, inşa edilecek bağımsız bir etik aracılığıyla “devletin bir mezheptense diğerine arka çıkmasının önüne geçmektir” ve amaç “dinsel cemaatler arasında tarafsız kalan ve bunların her birine eşit mesafede duran bir devlettir”<sup>473</sup>. Taylor'ın bu iki yaklaşımını inceleyen Erdoğan ise bağımsız etik olarak adlandırdığı yöntemin insan hakları, özgürlük, eşitlik gibi değerleri içerdiğini belirtmektedir<sup>474</sup>.

Görüldüğü üzere Alevilerin laikliğe referans verirken kullandıkları tüm temel kavramlar bağımsız etik tarafından açıklanabilmektedir. Bağımsız etik yaklaşımının anayasal yurttaşlık kavramıyla da son derece uyumlu olduğu söylenebilir fakat bununla ilgili değerlendirmeye diğer konularla ilgili değerlendirmelerin bir arada yapılacağı

---

<sup>471</sup> Erdoğan, Mustafa, Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji, (2. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara, 2000, s. 305.

<sup>472</sup> Taylor, a.g.e., s. 10.

<sup>473</sup> Taylor, a.g.e., s. 12.

<sup>474</sup> Erdoğan, a.g.e., s. 305.

Sonuç bölümünde yer verilecektir çünkü Alevilerin hem talepleri hem de referans verdikleri kavramlar birbirinden ayrı ayrı değerlendirilemez, bir arada değerlendirilebilir.

### 3.3.3.Evrensel Değerler

Alevilerin farklılıklarına/tikelliklerine vurgu yaparak ve bu ekseninde kendileri için pozitif ayrımcı politikalar üretilmesinden ziyade eşitlikçi bir toplumsal düzende yaşamak istedikleri tespitinden devam edilecek olursa, evrensel tanımlara/değerlere yaptıkları vurgunun nedeni de daha kolay anlaşılabilir. Yapılan görüşmelerde Aleviler tam da bu yüzden, Cem Vakfı -o da kısmen- istisna tutulursa, örneğin “kamudaki kadrolarda insanlar ülkedeki farklı kimliklerin nüfus oranlarına göre istihdam edilsin ve böylece eşitlik sağlanmış olsun” gibi bir öneri yerine, “liyakat” gibi evrensel bir kritere vurgu yapmıştır. “Bir tane bile Alevi emniyet müdürü yok, bir tane bile Alevi vali/general/müsteşar yok” derken de, insanların kimliğine göre istihdam edilmesi gerektiğine değil, yapılan ayrımcılığa dikkat çekmişlerdir. Çünkü Alevilere göre tikelliklerine yapılacak her vurgu, onları kamusal alanda daha da görünür hale getirebilecek ve bu da yüzyıllardır yaşadıkları baskıların, katliamların artması olasılığını doğurabilecektir. Nitekim özellikle Madımak katliamı sonrasında örgütlenme ihtiyacı hissetmekle birlikte Alevi olmanın ne bir ayrıcalık ne de bir ayrımcılık odağı haline gelmesinin de önüne geçmek düşüncesi, evrensel değere yapılan vurguyu arttırmıştır. İşte yapılan görüşmeler esnasında yurttaşlık, demokrasi, laiklik, insan hakları, özgürlük, eşitlik, hukuk, cumhuriyet, hoşgörü, adalet, ortak vatan, meşruiyet, bölüşüm, katılım, çoğulculuk, anayasa, liyakat, vergi, tercihlere saygı, ahlak, tarafsızlık, hukuk devleti, adaletli bir düzen gibi evrensel değerlere yoğun bir biçimde yapılan vurgu, anlatılan sebeplerledir. Eşit yurttaşlık taleplerinin ve referans verilen kavramların anlatıldığı buraya kadarki başlıklarda da yer yer anılan bu değerleri görüşmecilerin ağızından duymak mümkündür.

Sıralanan tüm kavramlarla ilgili derinlemesine aktarımlar yapmak mümkün değildir fakat evrensellik düşüncesinin ve eşit yurttaşlığın tesisinde “cemaatçi” yaklaşımlar yerine, Türkiye’deki sorunların “herkesi ilgilendiren/evrenselliği haiz sorunlar” olduğu vurgusunun görüşmelerdeki bazı değiniler üzerinden değerlendirilmesi mümkündür. Örneğin bunlardan birisi, Alevilerin “azınlık” olarak tarif edilmesinin

mümkün olmadığı şeklindeki hassasiyettir<sup>475</sup>. Alevilerin kendilerini azınlık olarak görmemesinin altında kuşkusuz çeşitli başka sebepler de bulunmaktadır. Örneğin bunlardan birisi, Akgönül'ün deyimiyle azınlık kelimesinin Türkiye'de "kirlenmiş" bir kelime olmasından ileri gelmektedir<sup>476</sup>. Türkiye'de azınlık olarak kabul edilen Rumlar, Ermeniler ve Museviler'in sürekli olarak işbirlikçi, dış mihrakların ülke içindeki uzantıları gibi yaftalara maruz kalmaları, azınlık tabirinin de içinin boşalmasına ve kirlenmesine, sosyolojik bir gerçeklik ya da bir statü olarak değil bir tehdit olarak algılanmasına neden olmuştur. Alevilerin azınlık tabirini kabullenmemesinin altındaki nedenlerden biri budur.

Bununla bağlantılı ikinci sebep, azınlıklar böylesine 'milletimizin birlik ve beraberliği tehdit eden ötekiler' olarak görülünce, bazı haklardan mahrum kalmalarının da bir sakıncası olmayacağı şeklinde bir bilinç ortaya çıkmış<sup>477</sup> ve bu yüzden de çoğunluğun rahatlıkla ulaşabileceği kamusal kaynaklardan mahrum kalmalarına sebebiyet vermiştir. Diğer bir deyişle bir gruba azınlık statüsünün verilmesi onun bir takım haklardan yararlanmasının garantisi olacağı yerde, pratikte, aksine, bir takım haklardan mahrumiyetlerine yol açmıştır. Dolayısıyla Aleviler de azınlık statüsünün tam da vurguladıkları eşitlikçi düzene uymadığı görüşündedirler ve bu yüzden reddetmektedirler. Bir görüşmecenin ifadeleri bunu net bir şekilde ortaya koymaktadır: "Azınlık olunca öteleler Alevileri. "Siz devletin asli unsuru değilsiniz, siz azınlıksınız, gidin kendi ibadetinizi istediğiniz yerde yapın ama *bizden hak hukuk talep etmeyin*" derler. Yani *Ermenilere nasıl muamele yapılıyorsa bize de öyle muamele yapılmaya başlanır*"<sup>478</sup>.

Üçüncü sebep ise azınlığın salt sayısal bir kategoriye denk geldiği, sayıca çok değil de 'az' olmakla ilgili niceliksel bir kavram olarak düşünülmesidir. Aslında bu görüşün ardında yatan düşünce okunduğunda da azınlığın Aleviler açısından bir takım

---

<sup>475</sup> Bu hassasiyet, 2004 yılında yayımlanan Avrupa Birliği İlerleme Raporu'nda Alevilerin "Sünni olmayan Müslüman azınlık" olarak ifade edilmesinden sonra rapora yönelik tepkilerde zirve noktasına çıkmıştır. Bkz. Ova, Nalan ve Kubilay, Çağla, "Köşe Yazılarında Azınlık Tartışmaları: 2004 Yılı Avrupa Birliği İlerleme Raporu ve Aleviler", *Kültür ve İletişim Dergisi*, 2011/14 (2).

<sup>476</sup> Akgönül, Azınlık: Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar.

<sup>477</sup> Bkz. Bora, a.g.e. Türkiye'de milliyetçiliğin azınlık söylemi ve Alevilerin bunun karşısında takındığı tavır için bkz. Dressler, Markus, "Türk Doksa Siyaseti: Alevilerin Heterodoks Olarak Ötekileştirilmesi", (çev. Yakup Pekön), *Birikim*, 2015 (309-310).

<sup>478</sup> Kanber Yıldırım, İstanbul, 6 Aralık 2019.

haklardan mahrum kalmaya sebebiyet veren bir statüye tekabül ettiğinin düşünülmesi anlaşılabilir. Çünkü “Aleviler sayısal olarak dinsel bir azınlıktır”<sup>479</sup> demek, “yalnızca ‘sayısal’ açıdan azınlıktır fakat diğer açılardan azınlık değildir” demenin üstü kapalı bir söylenişi olarak düşünülebilir. Fakat bu üç sebebin yanı sıra Alevilerin azınlık statüsünü tamamen değil ama önemli ölçüde reddetmesinin altında yatan bir diğer sebep olarak yukarıda sayılan evrensel değerlere daha kolaylıkla vurgu yapabilme fırsatı öne sürülebilir. Alevilerin kendilerini “asli/kurucu unsur”<sup>480</sup> gibi nitelermeler etrafında değerlendirmeleri de bu sebeptir.

Görüşmeciler kurucu unsur şeklinde niteleyerek Alevileri çoğunluğa bağladıktan bir adım sonra, azınlık statüsünü evrensel değerlere hitap etmede bir engel olarak gördüklerini belirtmektedirler. Örneğin bir görüşmeci azınlık olmayı evrensel bir değer olan demokrasiye vurgu yapmak önünde bir engel olarak görüyor: “Azınlık olmak Türkiye’deki demokratikleşme sorununu çözen bir şey olmadığı için yani kendimizi oradan kurup oradan bir hak mücadelesi içinde hissetmedik hiçbir zaman”<sup>481</sup>. Demokrasiye vurgu yapan bir başka görüşmeci ise durumu şu şekilde dile getiriyor: “(...) bu ülkede demokrasi tam anlamıyla devreye girdiğinde gerek inanç gerek milliyet gerek ırk olarak tüm azınlıkların sorunları tek tek çözülür”<sup>482</sup>. Bir başka görüşmeci ise azınlığı ‘insan haklarına’ vurgu yapmanın önünde bir engel olarak ifade ediyor: “Bence bizim sorunlarımız o azınlık dediğimiz insanların sorun[larıyla aynı]. Bu bir insan hakları sorunu”<sup>483</sup>. Görüldüğü üzere azınlık olmak, hem olumsuz bir çağrışıma sebebiyet vermesi hem de Alevileri daha görünür, daha belirgin hale getireceği endişesiyle reddedilmektedir. Azınlık statüsünü reddederek Aleviler, demokrasi ve insan hakları gibi tüm toplumu ilgilendiren aksaklıkların giderilmesi suretiyle eşitliğin tesis edilebileceğini düşünmektedirler.

Evrenselliğe yapılan vurgunun takip edilebileceği bir başka alan, anayasa kavramına ve Türkiye’nin anayasasına dair görüşlerdir. 1990’lı yıllardan beri 1982

---

<sup>479</sup> Reha Çamuroğlu, Ankara, 16 Şubat 2020; Gani Kaplan, Ankara, 26 Aralık 2019; Doğan Bermek, İstanbul, 13 Aralık 2019; Hüseyin Güzelgöl, İstanbul, 31 Ocak 2020.

<sup>480</sup> Remzi Akbulut, İstanbul, 14 Aralık 2019; Hasan Atıcı, Adana, 18 Şubat 2020; Celal Fırat, İstanbul, 8 Aralık 2019; Murtaza Demir, Ankara, 28 Aralık 2019; Kanber Yıldırım, İstanbul, 6 Aralık 2019.

<sup>481</sup> Fevzi Gümüş, Ankara, 25 Aralık 2019.

<sup>482</sup> Gani Kaplan, Ankara, 26 Aralık 2019.

<sup>483</sup> Ercan Geçmez, Ankara, 26 Aralık 2019.

Anayasası'nın Türkiye'ye yakışmadığı, değiştirilmesi ya da en azından daha özgürlükçü ve eşitlikçi bir biçimde yeniden yapılandırılması gerektiği üzerine dile getirilen tartışmalar esnasında özellikle iki grubun durumuna atıf yapılmaktadır: Kürtler ve Aleviler. Her anayasa yapımı girişiminde hem topluluğun dışından Alevilerin eşit yurttaşlıklarının anayasal düzeyde nasıl tesis edilebileceği tartışılmakta hem de Aleviler kendi aralarında konuyla ilgili çalıştaylar, toplantılar yapıp raporlar hazırlamaktadır. Bu gelişmeler de anayasayı, Alevilerin en duyarlı olduğu konulardan biri haline getirmiştir. Görüşmeler esnasında da bu duyarlılığı saptamak mümkündür (ilaveten anayasal yurttaşlığın toplumların anayasasına dair özel vurgusu olduğu için görüşmelerde bu konu üzerinde<sup>484</sup> özellikle durulmuştur). Alevilerin anayasa konusundaki görüşleri iki grupta toplanabilir: Birinci görüş, mevcut anayasanın problemlili olduğu alanlar bulunmakla birlikte tamamen kağıt üzerinde kaldığı ve anayasal hükümlerin tüm toplumsal kesimlere eşit bir biçimde uygulanmadığı şeklindedir<sup>485</sup>. İkinci görüş ise mevcut anayasanın neredeyse hiçbir biçimde kabul edilebilir yanının olmadığı ve bundan dolayı da "lamekân bir anayasa"<sup>486</sup> hazırlanması gerektiği şeklindedir<sup>487</sup>. Çünkü bu görüşe göre Türkiye'nin anayasası DİB'i ve zorunlu din dersini içermekte, yurttaşlığı etnik bir vurguyla tanımlamakta, mevzuatını düzenlerken ve uygularken yalnız Hanefilerin hassasiyetini göze almakta,<sup>488</sup> kısacası farklılıklara cevap verirken siyasal ve demokratik mekanizmalar üzerinden değil, kültürel öğeler üzerinden düzenlemelere gitmektedir. Bu görüşlerin ortaya çıkmasında kültürel tekelcilikle ve dışlamayla dolu maddelere ek olarak, 1876'dan bu yana yürürlüğe konan anayasaların hiçbirisinin kamusal bir müzakere sonucu ortaya çıkmamış olması da belirtilmeye değerdir.

---

<sup>484</sup> Bkz. Ek 1.

<sup>485</sup> Remzi Akbulut, İstanbul, 14 Aralık 2019; Fevzi Gümüş, Ankara, 25 Aralık 2019; Hıdır Akbayır, İstanbul, 7 Aralık 2019.

<sup>486</sup> Alevilikte zaman ve mekân/lamekân düşüncesi için bkz. İrat, Ali Murat, Modernizmin Erittikleri: Sünniler, Şiiiler ve Aleviler, (1. Baskı), Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2009, s. 95-107.

<sup>487</sup> Doğan Bermek, İstanbul, 13 Aralık 2019; Celal Fırat, İstanbul, 8 Aralık 2019; Zeynel Odabaşı, İstanbul, 2 Şubat 2020; Murtaza Demir, Ankara, 28 Aralık 2019; Gani Kaplan, Ankara, 26 Aralık 2019; Müslüm Doğan, Ankara, 25 Aralık 2019; Ercan Geçmez, Ankara, 26 Aralık 2019; Kanber Yıldırım, İstanbul, 6 Aralık 2019.

<sup>488</sup> Bununla ilgili bir örnek yukarıda Köy Kanunu kapsamında verilmiştir. Bir diğer örnek için bkz. 2 Mart 2005 tarih ve 5307 sayılı Sıvılaştırılmış Petrol Gazları (LPG) Piyasası Kanunu ve Elektrik Piyasası Kanununda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun madde 7'de şu ifade geçmektedir: "Otogaz istasyonları ve depolama tanklarının (...) metro hatlarına, okullara, camilere, hastanelere (...) olan mesafelerinin teknik düzenlemelere uygun olması (...) zorunludur." Başka örnekler için bkz. 21 Haziran 1987 tarih ve 3402 sayılı Kadastro Kanunu Madde 16; 31 Ağustos 1956 tarih ve 6831 sayılı Orman Kanunu Madde 31.



Gerçekten de 1921 ve 1924 anayasaları milli mücadeleyi yürüten seçkinler tarafından, 1961 ve 1982 anayasaları ise askerî darbeden sonra ordunun görevlendirdiği kişiler tarafından yapılmıştır<sup>489</sup>. 16 Nisan 2017’de hükümet sistemi değişikliği gibi kapsamlı bir anayasal değişiklik yapıldığında da bir müzakereyle hareket edilmemiş, böylesine önemli bir anayasal düzenlemede bile yalnızca çoğunluğa mensup partilerin ve seçmenlerinin desteğiyle hareket edilmiştir. Anayasaların bu denli müzakereden uzak, tepeden dayatılır bir biçimde ortaya çıkması da Aleviler arasındaki aktarılan kanaatlerin ortaya çıkmasında bir etken olarak değerlendirilebilir.

Anayasanın bu haliyle DİB, zorunlu din dersi, etnik yurttaşlık/Türklük tanımı, hak ve özgürlüklerin daraltıcı bir biçimde ele alınması gibi son derece kendileri açısından kusurlu yanları olsa da, örneğin onuncu maddede kanun önünde eşitliğin sağlanmış olduğunu da göz ardı etmemek gerektiğini belirten birinci görüşe mensup Aleviler, bunu öne sürmekle aslında eşit yurttaşlığın tesis edilmesi için kapsamlı bir anayasal/yasal düzenlemeye gidilmesine ihtiyaç olmadığını vurgulamaktadırlar. Özellikle onuncu ve yirmi dördüncü maddelerin eşit yurttaşlık için yeterli olduğu fakat eşitsizliği yaratanın bunların uygulanış/yorumlanış biçimleri olduğu dile getirilmektedir. İkinci görüştekiler ise anayasanın bu kusurlu yanlarının Alevilerin evrensel değerler aracılığıyla eşitlikçi bir düzende yaşamasını engellediğini belirterek bu yüzden değiştirilmesini istemekteler. Alevilerin lamekân bir anayasa talep etmekle ne demek istendiği iki farklı görüşmeciden yapılacak alıntılarla daha net ifade edilebilir:

“Nasıl bir anayasa ve Türkiye istiyoruz?” diye Alevi kurumları çalışmalar yaptılar (...) Anayasa çok teferruata girmeyen temel insani ilkeleri evrensel ilkeleri hedef alan bir anayasa olmalıdır. Ben anayasayı okuduğumda bir Alevi olarak “işte benim istediğim budur” veya bir Kürt eline aldığımda “tam ben bunu istiyorum diyebilmeli” veya Türk eline aldığımda “ben bunu istiyorum” diyebilmelidir. Öyle bir anayasa ki hep tekçilik üzerine inşa edilmiş. Dolayısıyla tekçilik üzerine ifade edilmiş. Bugün Türkler... mesela ben bir Türkmenim. Türkler bu ülkede anayasayı eline aldığımda onlar bile rahatsız çünkü onu bile ötekileştiren bir anayasa. Dolayısıyla özgürlükçü, evrensel insan haklarını temel alan...<sup>490</sup>

Anayasaya bir toplum sözleşmesi olarak bakıyorum ben. Toplum sözleşmesi olan anayasamızda da ırk tanımı yapılmamalıdır. Mesela o ilk üç madde vardır değiştirilemez falan filan. Böyle bir

<sup>489</sup> Batum, Süheyl, “Devlet-Toplum İlişkileri Çerçevesinde Cumhuriyet Dönemi Anayasaları”, *75 Yılda Tebaa’dan Yurttaş’a Doğru*, (ed. Artun Ünsal), (1. Baskı), TETTV, İstanbul, 1998, s. 94.

<sup>490</sup> Gani Kaplan, Ankara, 26 Aralık 2019.

şey olabilir mi yahu? Bu çağda olur mu? Niye herkes kendisini Türk görsün? Niye Kürt görsün? Niye Alevi görsün? Niye Sünni görsün.? Bu ülkede yaşayan her insanın bir Türkiyeli kimliği olsun. Bir Türkiyeli kimliği herkesin ihtiyacını karşılayacak noktadadır. Türk milleti kavramı yapılıyor. Böyle bir şey yok! İnsanlar kendini nasıl hissediyorsa aidiyetleri ne durumdaysa o şekilde korumalıdır. (...) Bakın en iyi anayasayı getirin. Sizin ruhsal şekillenmeniz egemen Sünni bir anlayışa tekabül ediyorsa zaten o zaman yine [eşit yurttaşlığı tesis edemezsiniz]. (...) Yani önemli olan tüm yurttaşları kapsayacak bir anayasal tanım ortaya koymak. Böyle bir yurttaşlık tanımını yapmak. Herkesi kapsayacak bir yurttaşlık tanımını önemli burada.<sup>491</sup>

Anayasa ile ilgili belirginleşen görüş farklılıkları bu şekilde aktarılabilir. Fakat aralarındaki farklılıklara karşın her iki görüşün de anayasaya son derece önem atfettiği tespit edilebilir. Bu önemin altında yatan sebep de tıpkı demokrasi, insan hakları, yurttaşlık, laiklik gibi anayasanın da evrensel bir değer olarak görülmesinden ileri gelmektedir ki bu da iki görüş arasındaki ortak nokta olarak belirlenebilir. Tıpkı öteki değerler gibi anayasa da Alevilerin çoğunlukla yurttaşlık ekseninde eşit bir biçimde yaşayabilmesi için evrensel bir araç olarak kabul edilmektedir. Örneğin buraya kadar anlatılanları bir görüşmeci şu şekilde özetliyor:

Eşit yurttaşlık bizim için şey değil yani Alevilerin hakları anlamında bir yurttaşlıktan bahsetmiyoruz. Geneli içerisinde bahsediyoruz. Geneli içerisinde Alevilerin de hakları elbette ki vardır. (...) bunun en temeli anayasal eşitlik. Bu anayasal eşitliğin işte bizim cem evlerimiz ibadethane sayılsın, zorunlu din derslerimiz kaldırılınsın, işte Alevi dedelerine şunlar verilsinden ziyade temel insan hakları içeren bir eşitlikten bahsediyoruz. İnsanın doğuştan gelen haklarının insana bırakılması gerektiğini, bunun da temelde anayasal çerçevede bir ötekileştirme, bir kin, bir nefret içermeyen kabul edilmesi anlamında söylüyoruz. Bunu gerçekleştirdiğimiz andan itibaren zaten temel Alevilerin sorunu olarak hitap edilen sorunlar ki bize göre sorun değil bunlar siyasal, hukuksal ve temel Türkiye'nin sorunlarıdır. Bunlar da kendiliğinden çözülmüş olur. Bu anlamda bir eşitlikten bahsediyoruz yoksa hani işte "tamam eşitlikten bahsettiniz buyurun cem evleri kabul edildi" böyle bir şey bizi çok bağlayan bir şey değil. Tam tersine siyasal hükümetler de bunu istiyorlar yani herkes kendisi için bir şey istesin, birliktelik mücadelesi verilmesin diye. Biz buna karşıyız. Eşit yurttaşlıktaki anladığımız ülkemizde yaşayan kim olursa olsun dilinden, dininden, ırkından, cinsiyetinden ötürü ötekileştirilmeden, özgürce yaşayabilen bir anayasal güvence altına almak, temel anayasal hakların yeniden düzenlenmesi olarak anlıyoruz.<sup>492</sup>

<sup>491</sup> Müslüm Doğan, Ankara, 25 Aralık 2019.

<sup>492</sup> Ercan Geçmez, Ankara, 26 Aralık 2019.

Bir görüşmeci 'hukuk'u Aleviler de dahil tüm toplulukların sorunlarının çözümü için önemserken;

Bizim Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde aldığımız kararlar yalnız Aleviler için değil, ülkede haklarını alamayan tüm inanışlar içindir. (...) Bizim yalnız Aleviler için değil haklarını alamayan tüm inanç grupları için bu kararlarımız.<sup>493</sup>

Bir diğer görüşmeciye 'demokrasi'yi öne çıkarıyor:

Alevilerin sorunlarını yan yana koyduğumuzda bir bütün olarak Türkiye'nin demokrasi talebi açığa çıkıyor. Dolayısıyla ben Türkiye'de eşit yurttaşlık talep eden kesimin hak ve çıkarlarının birbirinden çok uzak olduğunu düşünmüyorum. Türkiye'de gerçek anlamda bir demokrasi çıtası kursan aslında Kürt yurttaşların da eşit yurttaşlık talebinin önemli oranda karşılanabileceğini düşünüyorum. Dolayısıyla Kürt meselesine de bakışımız Türkiye'deki demokrasi talebinin bir parçası olarak görüyoruz.<sup>494</sup>

Bu anlatı daha da çoğaltılabilir:

Alevilerin eşit yurttaşlık sorunları, ülkemizin diğer kesimlerinden ayrı düşünülemez. (...) Sadece Alevilerin anayasal ve eşit yurttaşlık taleplerinin karşılanması problemi çözmez. Ülkemizdeki diğer grupların Kürt, Laz, Çerkes, Yahudi, Hıristiyan, Bahai, ateist ve benzeri haklarını dikkate alan bir anayasa taleplere çözüm olacağı gibi dinsel açıdan ülkemize barış ve huzur getirir.<sup>495</sup>

Aleviler farklı bir şey istemiyor. Aleviler sadece kendisi için değil bütün ötekiler açısından bütün dışlananlar açısından diyor ki devlet bir baba anadır evlatlarına eşit davransın.<sup>496</sup>

Hanefi mezhebinin dışındaki dışlanan diğer mezhepler[in eşit yurttaşlık talepleri] de ortaktır.<sup>497</sup>

Demokratik laik hukuk devletinin uygulamaya geçmesi bizim açımızdan yeter. Bunun uygulamaya geçmesi sadece Alevilerin değil bütün Türkiye'nin sorunlarını çözer.<sup>498</sup>

Diyelim ki benim cem evlerimi devlet tanıdı. Ama öbür tarafta memleket kan gölüne dönmüşse... (...) bizim taleplerimiz yerine gelmiş ama Çerkezlerin hakkı yok, Kürtlerin hakkı yok veya başka bir şey Sünnilerin vatandaşları da özgür değil onlar. Dolayısıyla bunların da tam anlamda

<sup>493</sup> Remzi Akbulut, İstanbul, 14 Aralık 2019.

<sup>494</sup> Fevzi Gümüş, Ankara, 25 Aralık 2019.

<sup>495</sup> Hasan Atıcı, Adana, 18 Şubat 2020.

<sup>496</sup> Zeynel Odabaşı, İstanbul, 2 Şubat 2020.

<sup>497</sup> Hüseyin Güzelgöl, İstanbul, 31 Ocak 2020.

<sup>498</sup> Murtaza Demir, Ankara, 28 Aralık 2019.

demokrasi bu ülkede inşa edildiği anda her şey çorap söküğü gibi gelir. Temel sorun demokrasi yani.<sup>499</sup>

Kendimiz için ne istiyorsak komşumuz için de aynısını istiyoruz. O yüzden bu ülkede bir Süryani, bir Ezidi, bir Gregoryen, bir Ortodoks, bir Ekümenik kiliseye mensup olan dilediği gibi yaşayamıyorsa, kendisine bu ülkede bir Türkmen, bir Kürt, bir Arap, bir Çerkes kendi diliyle kendi kültürüyle yaşayamıyorsa o zaman yani hani hayır böyle değil. Biz komşumuzla cümle canla razılı rızalı bir yaşam tercih ediyoruz. Yapılacak düzenlemeler herkese karşı eşit mesafede olmalı. Cami, kilise, sinagog, havra diye saymak yerine doğrudan ibadethane demeli mesela.<sup>500</sup>

(...) bu sorunun bir Alevilik sorunu olmadığını, bir hukuk sorunu olduğunu, bir anayasal sorun olduğunu, insan hakları sorunu olduğunu sürekli dile getirmeli. Yani bunu dile getirdiği zaman Aleviler bence kazanırlar. Örneğin Türkiye'nin Kürt sorununun da Alevilerin sorunu olduğunu, Türk sorununun da Alevilerin sorunu olduğunu, Madımağın sadece Alevilerin sorunu olmadığını ülkenin sorunu olduğunu, Roboski'nin Kürtlerin sorunu olmadığı bu ülkenin sorunu olduğunu, Türkiye'deki Ermenilerin Ermeni sorunu olmadığı ülkemizin sorunu olduğu, Türkiye'deki çingenelerin sorunu, Romanların sorunu onların sorunu olmadığı bizim sorunumuz olduğu, komşularımız ile ilgili bütün coğrafyada yaşadığımız komşularımızla ilgili sıkıntıların hepimizin sorunu olduğunu görebilecek bir yapıyla hareket etmeli.<sup>501</sup>

Topluluklar açısından evrenselliğin işlevinin iki şekilde ortaya çıktığını belirten Laclau'ya göre birinci yol, tikel talepleri daha geniş bir eşdeğerlikler zinciri içine oturtmak ve bu taleplere bir evrensellik kazandırmak şeklindedir. Buna feminist talepleri örnek veren Laclau, feministlerin taleplerinin başka taleplerle, örneğin azınlıkların ya da siyahilerin talepleriyle bir eşdeğerlik zinciri içine girdiğinde kendi içine kapanmış tikelciliğinden sıyrılarak daha genel ve daha geniş bir bakış açısına çıktığını belirtir. İkinci yol ise somut bir talebe evrensellik yüklemektir. Buna da üretim araçlarının toplumsallaştırılması talebini örnek olarak gösteren Laclau, bunun ekonomiyle ilgili dar bir talep olmadığını, binbir çeşit eşdeğersel etkinin evrensel adı olduğunu ifade eder.<sup>502</sup>

Laclau'nun işaret ettiği yöntemlerden birincisinin Alevilerin taleplerini daha geniş bir çerçeveye oturtması çabasını açıkladığı görülebilir Dikkat edilecek olursa, Aleviler kendilerinin dezavantajlarını, kayıplarını giderecek özel düzenlemeler talep etmek ve

<sup>499</sup> Gani Kaplan, Ankara, 26 Aralık 2019.

<sup>500</sup> Selda Güneş, İstanbul, 15 Aralık 2019.

<sup>501</sup> Ercan Geçmez, Ankara, 26 Aralık 2019.

<sup>502</sup> Laclau, Ernesto, Evrensellik, Kimlik ve Özgüleşme, (çev. Ertuğrul Başer), (4. Baskı), Birikim Kitapları, İstanbul, 2015, s. 35.

tikellikleri üzerinden hareket etmekten ziyade evrensel değerlere vurgu yapmakta, sorunları da sorunların çözümünü de Türkiye'deki diğer toplulukları da katarak daha geniş bir çerçeveden ele almaktadır. Bilhassa bu husus, Alevilerin yaşanan sorunlara diğer toplumsal kesimleri de dahil ederek ve evrensel araçları kullanarak çözüm araması görüşmelerde çokça vurgulanan bir husustur ve Alevi politikleşme süreci açısından da önemli bir strateji olarak görülebilir.

Tüm bu anlatılanları bir analogi ile<sup>503</sup> bitirmek faydalı olacaktır. Yahudilerin dağılmalarından sonra geçen iki bin yıllık sürece bakan Jean Paul Sartre, farklı topraklara bölünmüş oldukları için ne ortak bir tarihî geçmişin, ne dinin ne de toprağın onları bir arada tutan bağ olmadığını ileri sürer ve Yahudileri bir arada tutan bir bağ varsa onun da hepsinin özdeş bir şekilde maruz kaldıkları “Yahudi durumu” olarak saptanabileceğini belirtir. Sartre'a göre Yahudileri bir arada tutan bu “durum”, buldukları bütün toplumlarda kendilerini Yahudiliğe mihlayıp damgalayan bir ortamda yaşamak zorunda kalmaları, kısaca antisemitizmdir. “Yahudi, onu Yahudi sayan insanların yaratmasıdır” derken Sartre, bu noktaya işaret etmektedir<sup>504</sup>. Bu durum karşısında Yahudilerin yapmaya çalıştığının ise kendisini insanlığın bütün düşüncelerine açmak, evrensel dünya görüşleri edinmeye çalışmak olduğunu belirten Sartre, böylece anonimleşip salt insan, herkes gibi sıradan insan olmayı dilediklerini, bu yüzden de Fransızlık ya da Almanlık yani yurttaşlık gibi evrensel statülere kavuşmayı amaçladıklarını, böylece görünürlüklerinin azalacağını ve Yahudiliklerini eşitlikçi bir düzende daha rahat yaşayabileceklerini söylemektedir: “Yahudi bir yandan hıristiyan [*sic.*] acununda belirsiz olup gitmek isterken, biryandan da Yahudilikte çakılıp kalmak istiyor”<sup>505</sup>. İşte Alevilerin de taleplerini geniş bir toplumsal

---

<sup>503</sup> Bu analogiyi Ertan'ın çalışmasına borçluyum. Bkz. Ertan, a.g.e., s. 169-171. Fakat Ertan yürüttüğü tartışmayı Hannah Arendt ve Enzo Traverso ile daha da derinleştirir. Bkz. Arendt, Hannah, Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm, (çev. Bahadır Sina Şener), (7. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018; Traverso Enzo, Yahudi Modernitesinin Sonu: Muhafazakâr Bir Dönüm Noktasının Tarihi, (çev. Zeynep Bursa), (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.

<sup>504</sup> Sartre, Jean Paul, Yahudilik Sorunu, (çev. Emin Türk Eliçin), (1. Baskı), Ataç Kitabevi, İstanbul, 1965, s. 34-35.

<sup>505</sup> Sartre, a.g.e., s. 51. İlerleyen sayfalarda şöyle devam ediyor Sartre “Öyle bir dünya görüşleri düzeni yaratmalı ki, orada gözler -tıpkı kırmızı, ya da yeşili almayan [*sic.*] renk körleri gibi- Yahudi gerçeğine kapalı kalsın! İşte ancak öyle bir dünyada “insanlar arasında insan” olduklarını duyar ve rahatça ilân edebilirlerdi. (...) Bu tutkuyu doğuran ve besliyen de o evrensel görüşlerle kendilerini öze (yabancı) varlıklar yapan ayrımcı akımlara karşı savaşmak heves ve ihtiyacıdır. (...) hakikatlerin bir Fransızı, bir Almanı olamaz; bir zenci ve bir Yahudi hakikati de olamayacağı gibi. Hakikat, eğer gerçekten hakikat ise, bir tanedir ve onu ilk bulan insanların başı ve birincisi olmayı hakeder. Sonsuz acun kanunları (hakikatleri) karşısında insan, ancak dünya yurttaşı sayılabilir. Ne Polak vardır, ne Yahudi! Yalnızca Polonya denilen

çerçeveden düşünüp evrensel değerlere atıfla ortaya koymalarının altında yatan nedenler, Sartre'ın Yahudilerin durumuyla ilgili yaptığı bu detaylı tasvirler sayesinde muhakkak daha iyi anlaşılabilmiştir. Alevilerin bu arzuları anayasa değişikliği çalışmaları üzerine çıkarılan bir raporun son cümlelerinde, Sieyès'nin *Üçüncü Sınıf Nedir?* eserini anırtır şekilde, ifadesini bulur: “Aleviler kimdir? Hiç kimse. Aleviler kim olmak istiyor? Herkes!”<sup>506</sup>.

---

ülkede yaşayan insanlar vardır ki, bunlar bundan ibarettir. Evrensel değerler sözkonusu olduğu yerde bu insanlar arasında bir anlaşma ve uyumya varılmama olanağı yoktur.”

<sup>506</sup> Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, “Anayasayı Beklerken: Anayasa Değiştirmek Üstüne Değerlendirmeler”, Ankara, 2012, s. 31.

## ANAYASAL YURTTAŞLIK AÇISINDAN DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Bu çalışmada, ulus-devlete içkin çoğunlukçu kültürel homojenleştirme olgusunun azınlıkların eşit yurttaşlığı açısından yarattığı neticeler, Aleviler örneğinde ve anayasal yurttaşlık kavramının öne sürdüğü argümanlar çerçevesinde araştırılmıştır. Öncelikle kısaca neler yapıldığı özetlenecek olursa, ilk bölümde, ulus-devletin yapısal farklılığını ortaya koyabilmek amacıyla yurttaşlık kurumunun tarihsel bir okuması yapılmıştır. Böylece yurttaşlığın ulusun meşruiyet zemini olarak ortaya çıkışına kadar sabit bir kültürle üst üste binmediği, devletin yüklediği vazifeleri yerine getirip sadakatini sunduğu takdirde insanların kültürel özgünlüklerini devam ettirebildiği görülmüştür. Ancak ulus-devlet formuyla birlikte yurttaştan beklenenlerin de değişime uğradığı ifade edilmiştir. Çoğunluk kültürünün egemen kültüre dönüşmesiyle, azınlıkta kalan topluluklardan kültürel özelliklerini çoğunluk/egemen kültür lehine terk etmesinin istendiği anlatılmıştır. Ardından ilk bölümün ikinci kısmında, Alevilerle yapılan görüşmelerin daha anlamlı bir çerçeveye oturtulabilmesi ve konuya derinlik katabilmesi adına anlatılan bu ulus-devlet pratiğinin Osmanlı/Türkiye’de nasıl deneyimlendiğine odaklanılmıştır. Hem Osmanlı’nın yıkıldığı tarihlerde elde kalan topraklardaki nüfusun çoğunluğunu Müslümanların oluşturması hem de Osmanlı millet sisteminin tarihsel etkisiyle Sünni Müslümanlık eksenli dinsel yaşam biçiminin toplumda başat karakteri oluşturması nedenleriyle, Türkiye’de ulus-devlet formuna geçildiği zaman dinin, egemen kültürün değişmez niteliğini oluşturduğuna dikkat çekilmiştir. İttihat ve Terakki döneminden başlayarak artan etnik vurgu ve buna bağlı olarak dinsel belirlenim de dinsel ölçütle birleşince “Türkçe konuşan Hanefi-Türk” makbul yurttaş olarak kategorize edilmiş, bu kategoriye dâhil olmayanlar ise azınlık olmak durumuyla yüz yüze kalmışlardır. Bu noktada İslam dairesi içinde olan yurttaşların egemen kültürle donatılması için uğraşılmış, dairenin dışında olanlar ise genel nüfusa oranla görünürlükleri de son derece düştüğü için kendilerine hukuken tanınan azınlık statüsüyle yaşamaya bırakılmışlardır. Fakat kültürel kimliği açısından farklılığını korumak isteyen toplulukların ulus-devletin bu aynılaştırıcı/düzleştirici mantığına karşı hem farklılığını korumak hem de kamusal kaynaklardan yararlanabilmek amacıyla eşit yurttaşlık taleplerine yaptıkları vurgudan bahsedilmiştir.

İkinci bölümde, ortaya çıkan bu eşitsiz duruma önemli ölçüde açıklama ve çözüm getirdiği düşünülen anayasal yurttaşlık kavramı incelenmiştir. Anayasal yurttaşlığın öne sürdüğü en temel önerme, kültürel açıdan son derece büyük ve karmaşık bir yapı arz eden çağdaş toplumların özgürlükçü ve eşitlikçi bir düzende bir arada yaşayabilmesi için, farklı kimliklere mensup toplulukların kamusal müzakere aracılığıyla kendilerini bir arada tutacak evrensel değerleri saptaması ve bunu da genel olarak hukuk düzeni özel olarak da anayasa ile teminat altına alması gerektiğidir. Bu önerme yurttaşlık ve azınlıklar bağlamında düşünüldüğünde anayasal yurttaşlığın çıkardığı sonuç, ulusa üyeliğin kültürel referanslarından arındırılarak evrensel referanslarla tanımlanması ve böylelikle çoğunluk olsun azınlık olsun tüm kültürel farklılıkların dışlanma ve ötekileştirilme baskısı hissetmeden eşitlikçi bir düzende bir arada yaşayabileceği şeklindedir. İkinci bölümün ikinci kısmında anayasal yurttaşlığın Türkiye’de hangi açılardan tartışıldığına ve Türkiye’nin ulus-devlet yurttaşlığının anayasal yurttaşlığın önermeleri açısından kısa bir değerlendirmesine yer verilmiştir.

Üçüncü bölümde ise tüm bu anlatılanlar azınlık bir grup olan Aleviler örneğinde araştırılmıştır. Bu maksatla, topluluk adına gelişmeleri takip eden, onlar adına söz alabilen, kanaat geliştiren, bilgiyi üreten, temsil kapasitesi yüksek ve topluluğun siyasallaşma sürecine ve eşit yurttaşlık taleplerine hâkim Alevi seçkinlerle görüşme yapılarak veriler toplanmıştır. İlk kısımda araştırmanın yönteminden bahsedildikten sonra ikinci kısımda, Türkiye’deki kültürel homojenleştirme çabalarının sonucunda Aleviler açısından yurttaşlık ekseninde ortaya çıkan problemler sıralanmıştır. Bu alanlardan (cem evlerinin ibadethane statüsü gibi) bazıları Alevilere özgü iken (kamusal istihdamda ve çalışma döneminde ayrımcılık, zorunlu din dersi uygulaması, DİB ve işleyişi gibi) bazıları ise toplumun tamamına teşmil edilebilecek sorun alanlarıdır. Bu kısım aynı zamanda Türkiye’nin ulus-inşa sürecinin ve yurttaşlık pratiklerinin azınlıklar bağlamında ne denli kapsayıcı olmaktan uzak olduğunu da göstermektedir. Diğer bir deyişle görüşmecilerin eşit yurttaşlık taleplerinin incelendiği üçüncü bölümün ikinci kısmında yer alan sorun alanları, yurttaşlığın kültürel referanslarla tanımlandığının ve uygulandığının da bir göstergesi olarak okunabilir çünkü eğer gerçekten kapsayıcı olsaydı böyle taleplerin dile getirilmesine gerek kalmazdı. Ayrıca görüşmecilerin bazılarının 1970’li yıllardan beri Alevi hareketinin içinde yer aldığı düşünülerek elde edilen verilere bakıldığında, eşit yurttaşlık taleplerinde zamansal bir değişimin olmaması ve en



yaşlısından en gencine kadar tüm görüşmecilerin aynı talepleri dile getirmesi, kültürel homojenleştirmenin neredeyse hiç değişmeden devam ettiğinin tespit edilmesine imkân vermektedir. Son olarak üçüncü kısımda ise Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerini öne sürerken bu taleplerin kalkış noktasını oluşturduğu düşünülen çerçeveler olarak laiklik, geçmişle yüzleşme ve evrensel değerlerden bahsedilmiştir.

Alevilerin eşit yurttaşlık talepleri ve bu taleplere zemin sağlayan referanslar örneğinde yapılan bu çalışmada ulaşılan en temel sonuç, anayasal yurttaşlığın önermelerinin hem ulus-devletin homojenleştirme çabasından doğru hem de Alevilerden doğru azınlıkların eşit yurttaşlık taleplerini anlamada önemli bir açıklama kapasitesine sahip olduğu ve bir model olarak benimsenebileceği şeklindedir. Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerini doğuran nedenlere bakıldığında, anayasal yurttaşlığın önermelerine aykırı bir biçimde Türkiye’de yurttaşlık ekseninde bir kültürel tekelcilik görülür. Halbuki anayasal yurttaşlık her türden kültürel tekelciliği dışlar. Bir grubun kendi kimliğini makbul addedip ondan sapanı dışlamanın önüne geçilmesinin hukuk düzeni ve anayasa aracılığıyla garanti altına alınması beklenir. Alevilerin de bütün Müslümanları temsil ettiğini söyleyen ve ondan sapanı dışlayan DİB’in kaldırılması, yalnız bir topluluğun inancını bütün toplumun inancıymış gibi aktaran zorunlu din dersinin kaldırılması, bir inanç grubunun ibadetinin ve ibadethanesinin neresi olduğuna devletin değil yalnızca topluluğun kendisinin karar verebileceği düşüncesiyle cem evlerinin ibadethane olarak tanınması gibi talepleri bir arada düşünüldüğünde, anayasal yurttaşlığın önermeleriyle Alevilerin düşüncelerinin örtüştüğü görülür.

Taleplere ve referanslara tek tek bakıldığında, kamusal istihdamda ayrımcılık açısından Türkiye’deki pratiğin anayasal yurttaşlığa aykırı olduğu söylenebilir. Çünkü anayasal yurttaşlığa göre kamu otoritesi diğer tüm alanlarda olduğu gibi istihdam alanında da nötr olmak mecburiyetindedir fakat Türkiye’de kamu hizmetine ve kamu görevine girmede sahip olunan kültürel kimlik içerilme ya da dışlanma açısından fazlasıyla belirleyici olmaktadır. Böylesi durumlarda da Alevilerin ifadelerinde görüleceği gibi ayrımcılık meydana gelmekte ve bu da kamu otoritesinin tarafsızlığına halel getirmektedir. Bu durum karşısında Aleviler, kendilerine özgü düzenlemelerden ziyade liyakat esasına dayalı bir düzen talep etmişlerdir. Zorunlu din dersinin de anayasal yurttaşlığa aykırı olduğu görülür. Pedagojik açıdan sorunlu olması bir yana, dersin

içeriğinin kültürel açıdan tekelci bir şekilde hazırlandığı, uzun yıllar Hanefilik dışındaki inançların son derece yüzeysel bir biçimde işlendiği ve Alevi-Bektaşî kelimesinin geçmediği, eklendiği zaman ise Hanefî bakış açısından yorumlandığı çalışmada vurgulanmıştır. Bu durum karşısında Alevilerin önemli bir kısmı dersin zorunlu olmaktan çıkarılması fakat en iyi çözümün kaldırılması olduğunu belirtmişlerdir. Anayasal yurttaşlık açısından bakıldığında ise din ile ahlak arasında kopmaz bir bağ kurması ve sanki bir dine mensup olmayan birisinin ahlakının da olamayacağı gibi bir içerikle öğretilmesi ve buna pedagojik sorunlar, inancın öznelliği, Hanefî endoktrinasyonu da eklenince, dersin toplumun inançları karşısında tarafsızlığı ve kapsayıcılığı son derece kusurludur. Bu da eğitimin kültürel homojenleştirme açısından araçsallaştırıldığı bir göstergesidir. DİB ise en sorunlu alandır. Toplumun tamamından elde edilen kaynaklarla finanse edilen DİB'in ürettiği hizmetin yalnızca bir mezhebin bir koluna yönelik olması, kurumu eşit yurttaşlık açısından sorunlu hale getirmektedir. Laiklikle bir arada düşünüldüğünde DİB'in hem laikliğe hem de eşit yurttaşlığa aykırı bir kurum olmasından hareketle Alevilerin önemli kısmı kaldırılması talep etmektedir. Anayasal yurttaşlık açısından da kurum kültürel referanslarla hareket ettiği için tıpkı din dersi gibi toplumun tamamını temsil etmek gibi bir gerçeklikten son derece uzaktır ve bu iki uygulamanın devletin inançlar karşısında tarafsızlığına gölge düşürdüğü aşikârdır. Duruma cem evleri açısından bakıldığında ise yine kültürel tekelciliğin bu mekânlara ibadethane statüsü verilmemesinde başat aktör olduğu görülebilir. Bu kültürel referansa göre makbul inanç devlet tarafından tanımlanmış ve DİB eliyle yürürlüğe sokulmuştur. Bu makbul inancın ibadethanesi ise camidir. Zaten Alevilik de bir inanç olarak görülmez; bir tür tasavvufî ekoldür, İslam'ı yorumlamanın bir biçimidir, kültürel bir kimliktir, birçok şeydir fakat inanç değildir. Bir inanç olmaması dolayısıyla mabedi de olamaz gibi bir düşünce hakimdir. Nitekim DİB başkanlarının cem evlerinin ibadethane olarak görülmesini “en önemli kırmızı çizgimiz” olarak değerlendirmesi de Aleviliğin bir inanç olarak görülmediğini ispat etmektedir.

Eşit yurttaşlığa arka plan sağlayan referanslar açısından da anayasal yurttaşlık ile Alevilerin görüşleri arasında bir örtüşmeden bahsedilebilir. Anayasal yurttaşlığın toplumu geçmişe referansla, örneğin “şanlı millet” gibi söylemlere başvurarak değil, daha ziyade anayasal değerlere ve rasyonel geleceğe referansla tanımladığı söylenebilir. Fakat bu, geçmişin üstüne perde çekilmesi ve geride bırakılması anlamına değil, geçmiş

kutsallaştırmama anlamına gelmektedir. Hatta aksine anayasal yurttaşlıkta geçmişin ve hafızanın arındırılması, geçmişle yüzleşilmesi ve bu yolla evrensel değerlere ulaşılması açısından son derece önemlidir. Çünkü böylelikle Habermas'a göre geçmiş de müzakereye açılmış ve temizlenip durulanmış olacaktır<sup>507</sup>. Nitekim Habermas da anayasal yurttaşlığı ortaya koyarken Almanya örneğinden hareket etmiş ve eğer eşitlikçi ve özgürlükçü bir kamusal müzakere oluşturulacaksa bunun ancak tarihe yeniden bir bakışla, izlenen kimlik ve vatandaşlık politikalarının yeniden ele alınmasıyla mümkün olacağını belirtmiştir. Bu bağlamda görüşmecilerin geçmişle yüzleşme taleplerine ve bu taleplerin gerekçelendirilme biçimlerine bakıldığında, anayasal yurttaşlığa uygun olduğu görülür. Görüşmeciler geçmişle yüzleşme açısından Madımak Oteli'nin utanç müzesi olarak düzenlenmesini ve Hacıbektaş dergâhının kendilerine devredilmesini talep etmektedir. Bu gerçekleştiği takdirde hem acıları az da olsa dinmiş olacak ama daha önemlisi devlet ve çoğunluk geçmişleriyle yüzleşmiş olacak. Anayasal yurttaşlık açısından değerlendirildiğinde, bu taleplerin yerine getirilmesiyle gerçekten de toplumsal hafıza arındırılmış olacak geçmiş müzakereye daha açık bir hale geleceği için de azınlıklar üzerindeki baskılar azalmış ve eşit yurttaşlığın tesisinde bir adım daha atılmış olacaktır. Öte yandan Alevilerin evrensel değerlere yaptıkları vurgu da anayasal yurttaşlık ile uyumaktadır. Yurttaşların özgür ve eşit bir biçimde buldukları kamusal alanda yürütecekleri müzakere neticesinde bir arada yaşamalarını sağlayacak olan ve hukuk düzeni ile güvenceye alınacak olan değerler, kuşkusuz evrensel değerler olacaktır. Yapılan görüşmelerde evrensel değerlere olan bu vurgu ile anayasal yurttaşlığın evrensel değerlere yaptığı vurgu arasında bir örtüşmenin söz konusu olduğu söylenebilir. Fransa gibi ülkelerde evrenselci prensiplere fazlaca vurgu yapılması durumunda asimilasyonist bir düzenin ortaya çıkabileceği örnekler de görülmüştür fakat ulus-devlet formunun da ilk örneklerinden olan Fransa'da evrensel değerlere yapılan vurgu ile anayasal yurttaşlığın yaptığı vurgu arasında bir fark vardır. Ulus-devlet evrensel değerlere yaptığı vurguyla kültürel homojenleşmeye kapı aralarken, anayasal yurttaşlık tikel kültürleri dışlamayıp kucaklar. Dolayısıyla evrensel değerlere yapılacak vurgunun anayasal

---

<sup>507</sup> Geçmişle yüzleşme anlayışının anayasal yurttaşlık kavramı açısından bir analizi için bkz. Topuzkanamış, Şafak Evran, "Anayasal Vatanserverlik Kavramının Anlamı, Amaçları ve Bu Kavram Işığında Geçmişle Yüzleşme Politikaları", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2012/14 (1). Geçmişle yüzleşmenin/hesaplaşmanın ayrıntılı bir kuramsal anlatımı ve farklı ülke örneklerinde geçmişle hesaplaşmanın hangi bağlamlarda gerçekleştirildiğine dair bkz. Sancar, Mithat, *Geçmişle Hesaplaşma: Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*, (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

yurttaşlık bağlamında çekinilecek bir yanı yoktur. Alevilerin lâmekân anayasa çağrısını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Özellikle evrensel değerlere yapılan vurgu ve bunun Yahudilerle kurulan bir analogi üzerinden anlatıldığı nedenleri düşünüldüğünde, bu çalışmaya arka plan oluşturan kavram setinin neden örneğin Will Kymlicka'nın "çokkültürlü yurttaşlık" yaklaşımından ya da Iris Marion Young'ın "farklılaştırılmış yurttaşlık" yaklaşımından değil de Jürgen Habermas'ın "anayasal yurttaşlık" yaklaşımından alındığını da açıklar.

Giriş bölümünde ortaya konduğu gibi bu çalışma, "anayasal yurttaşlık kavramının öne sürdüğü argümanlar azınlıkların eşit yurttaşlık taleplerini açıklayabilir mi?" sorusundan hareket etmiştir. Çalışmanın test ettiği hipotez ise ulus-devlet yurttaşlığının anayasal yurttaşlık kavramının öne sürdüğü argümanlarla tanımlanmadığı ve uygulanmadığı koşullarla azınlıkların eşit yurttaşlık talepleri arasında doğrusal bir ilişki olduğu şeklindeydi. Diğer bir deyişle yurttaşlığın kültürel referanslarla ve dışlayıcı bir biçimde anayasada yer alması ve kurumların yapıp ettiklerinden mevzuata kadar uygulamada da toplum içinde sanki tek bir kimlik varmış gibi hareket etmesi ile azınlıkların eşit yurttaşlık talepleri arasında bir doğrusal bir ilişkinin olduğu iddiasıyla çalışmaya başlanmıştır. Yapılan son açıklamalardan hareketle bu hipotezin doğrulandığı söylenebilir.

Anayasal yurttaşlık bu çalışma kapsamında Aleviler örneğinde incelenmiş olup diğer azınlık grupları açısından da geçerli olduğu iddia edilemez; en fazlasından, koşulları Alevilere benzeyen gruplarla ilgili analitik genellemeler yapılabilir. Dolayısıyla anayasal yurttaşlığın açıklayıcılığının toplumun geneline teşmil edilebilmesi için bu çalışmada test edilen hipotezin farklı azınlık grupları örneğinde incelenmeye devam edilmesi gerekir. Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerini açıklayan bu kavram, örneğin acaba daha çok grup haklarına yaslanan -Sünni, Alevi ya da başka inançtan fark etmeksizin- Kürtlerin eşit yurttaşlık taleplerini de açıklayabilecek midir? Mutlaka Aleviler ile yapısal açıdan farklılıkları bulunmaktadır fakat Türkiye'de anayasal yurttaşlığın büyük ölçüde Kürt sorunu bağlamında tartışıldığı göz önüne alınırsa, yapılacak yeni saha araştırmalarıyla anayasal yurttaşlığın bir model olarak sunulup sunulamayacağı yeniden gündeme getirilebilir. Aleviler özelinde farklı etnik kökenlerden gelen Alevilerin farklı eşit yurttaşlık taleplerinde bulunup bulunmadığını ortaya koyabilmek için özellikle Kürt

Alevi ve Arap Alevi seçkinlerle görüşülmüş fakat bizzat kendilerinin deyimiyle aralarında yüksek düzeyde bir farklılığa rastlanmamıştır<sup>508</sup>. Fakat etnik bir grup olarak Kürtler arasında farklı inançlara mensup yurttaşlar olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla anayasal yurttaşlığın açıklama kapasitesi hakkında daha net cümleler kurabilmek için yeni verilere ihtiyaç vardır. Bu veriler de farklı azınlık gruplar üzerinde yapılacak yeni saha araştırmalarıyla ortaya konabilir.

Yine bu çalışmada tespit edilen bir bulgu olarak Alevilere eşit yurttaşlığı tam olarak nasıl düşündükleri ve eşit yurttaşlığın tesis edilebilmesi için taleplerinin neler olduğu sorulduğunda tamamen kültürel kimlik eksenli cevaplar alınmıştır. Fakat görüşmecilerin hiçbiri, ki buna Alevilik çalışmalarında da rastlanmamıştır, eşit yurttaşlığı ekonomik/sınıfsal eşitlik bağlamında düşünmemiştir. Çalışmanın başından bu yana ulus-devletin kültürel homojenleştirme çabalarına karşılık olarak azınlık bir grup olarak Alevilerin geliştirdiği stratejilerden bahsedildiği ve doğal olarak Alevilerin de kültürel taleplere odaklandığı doğrudur fakat ne literatürde ne de görüşmecilerde buna dair hiçbir bulguya rastlanmamış olması dikkate değerdir. Bu aynı zamanda Türkiye’de ulus-devlet yurttaşlığının ne denli kültürel aidiyet üzerinden tanımlandığı ve uygulandığının da bir göstergesidir. Fakat eşitliği neden ekonomik eşitlik olarak da düşünmedikleri üzerine yapılacak çalışmalar, belki farklı yurttaşlık modellerinin sunulmasına da katkı sağlayacaktır.

Son olarak bilindiği üzere Habermas, çeşitliliği haiz çağdaş karmaşık toplumların demokratik bir düzende ve siyasi istikrarı sağlayacak biçimde yaşayabilmeleri için aralarında iletişim kurarak ortak değerleri saptamaları gerektiğini belirtir. Bu yüzden de siyaset felsefesi -ve siyaset bilimi- disiplinini “eşit ve özgür vatandaşların ortak bir adalet anlayışını birlikte keşfetmelerine olanak sağlayacak iletişimsel süreçlerin ön koşullarını açıklığa kavuşturmaya çalışan (...) vatandaşlar arasında yaşanan gerçek iletişim süreçlerine eleştirel bir gözle de bakabilecek akademik bir uzmanlık”<sup>509</sup> olarak tanımlamaktadır. Habermas’ın çözümlemesini yaptığı iletişimsel süreçler, müzakereci demokrasi gibi boyutlar Batı’daki burjuva kamusalılığının özellikleridir. Türkiye’de

---

<sup>508</sup> Arap Alevilere odaklanan bir çalışma için bkz. Mertcan, Hakan, Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler, (4. Baskı), Karahan Kitabevi, Adana, 2020. Kürt Aleviler için bkz. Sevlî, Sabır Güler, Ötekinin Ötekisi: Etno-Dinsel Bir Kimlik Olarak Alevi Kürtlüğünün İnşası, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2019.

<sup>509</sup> Özbank, a.g.e., s. 182-183.

deneyimlenen ulus-devlet pratiğinin Batı'daki kamusal alandan farklı olması nedeniyle iletişimsel süreçler de Habermas'ın idealize ettiği şekilde gerçekleşmemektedir. Tekrar edilecek olursa yurttaşlığın daha ziyade kültürel gösterenler üzerinden uygulandığı Türkiye'de farklı kültürel kamplara mensup yurttaşlar arasında kamusal alanın ve iletişimsel aklın işleyebilmesi için şart olan rasyonel müzakere yürüterek ortak değerler keşfedilmesi<sup>510</sup> ve anayasal açıdan bunların garanti altına alınması daha zordur. Türkiye bağlamındaki sosyo-tarihsel gelişmeler Batı tipi uzlaşmacı kamusal alanın yeşermesine izin vermiş olmasa da, Habermas'ın da siyaset bilimi disiplini iletişimsel süreçleri ve kurumları ortaya çıkartacak uzmanlık alanı olarak görmesinin sonucunda, yapılacak yeni çalışmalarla Türkiye'de farklı kültürel gruplar arasında iletişim sağlanmasında hangi mekanizmaların devreye sokulabileceği ortaya çıkarılmalıdır. Bu çalışmalar sayesinde hem azınlık ve çoğunluk arasındaki eşitlikçi bir yurttaşlık düzeninin tesisinde anahtar rolü üstlenecek araçlar keşfedilmiş olacak hem de Türkiye'de son yıllarda ardı ardına çöken ve siyasetin kutuplaştırıcı ve kısır diline hapsolan kurumların güçlendirilmesine yol göstermiş olacaktır.

---

<sup>510</sup> Yılmaz, Hakan, "Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas'ın Işığında Türkiye'yi Düşünmek", *Kamusal Alan ve Türkiye*, (ed. Ahmet Karadağ), (1. Baskı), Asil Yayın Dağıtım, Ankara, 2006, 205.

## EK 1: GÖRÜŞME SORULARI

1. Öncelikle sizi kısaca tanıyabilir miyim? Nerelisiniz? Nerede doğup büyüdüünüz? Nerede yaşıyorsunuz? Eğitim durumunuz nedir? İş yaşamınızdan bahsedebilir misiniz?
2. Siyasal kimliğinizi nasıl tanımlarsınız?
3. Yurttaşlık kavramı hakkında ne düşünüyorsunuz?
4. Eşitlik ile ilgili ne düşünüyorsunuz?
5. “Eşit yurttaşlık” kavramı sizde ne çağırıyor?
6. Laiklik ile ilgili ne düşünüyorsunuz? Sizce laiklik ile eşit yurttaşlık arasında bir bağ var mıdır?
7. Alevilikle ilgili tecrübelerinizi öğrenebilir miyim? Alevilerin durumuyla ne zaman ilgilenmeye başladınız? Alevi örgütlenmeleriyle ne zaman ve nasıl tanıştınız? Aleviler hareketi arasındaki konumunuzu/görüşünüzü öğrenebilir miyim?
8. Size göre Alevilerin yurttaşlığıyla ilgili durum nedir? Bu konuda bir eşitsizlik var mıdır? Aleviler kendisini Alevi olmayanlarla eşit hissetmekte midir?
9. Sizce Alevilerin en önemli yurttaşlık talepleri nelerdir? Neden?
10. Cem evlerinin hukuki durumu ile ilgili ne düşünüyorsunuz? Cem evlerinin durumunu laiklik ve eşit yurttaşlık açısından nasıl değerlendiriyorsunuz? Bu konuda bir eşitsizlik var mıdır? [Varsa] bu nasıl giderilebilir?
11. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uygulamaları ve işleyişi ile ilgili ne düşünüyorsunuz? Kurumu, laiklik ve eşit yurttaşlık açısından nasıl değerlendiriyorsunuz? Kurumun geleceği ne olmalıdır? Alevilerin kurumla ilişkisi nasıl olmalıdır?
12. Zorunlu din dersi ile ilgili ne düşünüyorsunuz? Dersi, laiklik ve eşit yurttaşlık açısından nasıl değerlendiriyorsunuz? Dersin geleceği ne olmalıdır? Alevilerin bu dersle ilişkisi nasıl olmalıdır?

13. Sizce Türk/Kürt/Arap gibi farklı etnik kökenden gelen Aleviler farklı yurttaşlık taleplerinde mi bulunmaktadır yoksa hepsi Alevi olduğu için yurttaşlık talepleri aynı mıdır?

14. Sizce Aleviler azınlık mıdır? [Evet ise] neden? [Hayır ise] Türkiye’de kimler azınlıktır? Neden?

15. Genel olarak Alevilerin sorunları çözülebilir mi? [Evet ise] çözüm önerileriniz nelerdir? Örneğin bugün siz iktidarda olsanız, Alevilerin eşit yurttaşlığını sağlamak için hangi somut adımları atardınız?

16. Mevcut anayasa ile ilgili ne düşünüyorsunuz? Anayasayı laiklik ve eşit yurttaşlık açısından nasıl değerlendiriyorsunuz? Anayasanın geleceği ne olmalıdır? Alevilerin Anayasa ile ilişkisi nasıl olmalıdır? Türkiye’nin yeni bir anayasaya ihtiyacı var mıdır?

17. Anayasal yurttaşlık kavramını biliyor musunuz? [Evet ise] sizce Alevilerin eşit yurttaşlık taleplerine çözüm sağlayabilir mi?



## EK 2: GÖRÜŞMECİLER LİSTESİ

(alfabetik sırayla)

Celal Fırat (Alevi Dernekler Federasyonu)

Doğan Bermek (Alevi Düşünce Ocağı Başkanı)

Ercan Geçmez (Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı)

Fevzi Gümüş (Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri)

Gani Kaplan (Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri)

Hasan Atıcı (Alevi Kültürünü Araştırma Derneği)

Hıdır Akbayır (Cem Vakfı)

Hüseyin Güzelgöl (Alevi Bektaşî Federasyonu)

Kanber Yıldırım (Şahkulu Sultan Vakfı)

Murtaza Demir (Pir Sultan Abdal 2 Temmuz Kültür ve Eğitim Vakfı)

Müslüm Doğan (Eski Milletvekili)

Reha Çamuroğlu (Araştırmacı, Yazar, Eski Milletvekili)

Remzi Akbulut (Alevi Vakıflar Federasyonu)

Selda Güneş (Demokratik Alevi Dernekleri)

Zeynel Odabaşı (Alevi Kültür Dernekleri)

### **EK 3: LOZAN ANTLAŞMASI'NIN AZINLIKLARI İLGİLENDİREN MADDELERİ (37-45)**

#### **Madde 37**

Türkiye, 38'den 44'e kadar olan Maddelerde musarrah ahkâmın kavanini asliye şeklinde tanınmasını ve hiç bir kanun, hiç bir nizam ve hiç bir muamelei resmîyenin bu ahkâma münafî veya muarız olmamasını ve hiç bir kanun, hiç bir nizam ve hiç bir muamelei resmîyenin ahkâmı mezkûreye ihrazı tefevvuk etmemesini taahhüt eder.

#### **Madde 38**

Türkiye Hükûmeti, tevellüt, milliyet, lisan, ırk veya din tefrik etmeksizin Türkiye ahalisinin kâffesine hayat ve hürriyetlerince himayei tamme ve kâmile bahşetmeği taahhüt eder.

Türkiyenin bütün ahalisi intizamı âm ve adabı umumiye ile gayri kabili telif olmayan her din, mezhep veya itikadın gerek umumî ve gerek hususî surette serbestii icrası hakkına malik olacaklardır. Gayri müslim akalliyetler, bütün Türk tebaasına tatbik edilen ve Türkiye Hükûmeti tarafından müdafaai milliye ve intizamı âmın muhafazası için memleketin her tarafında veya bir kısmında ittihaz edilen tedabir mahfuz kalmak şartile serbestii seyrü sefer ve hicretten tamamen istifade edeceklerdir.

#### **Madde 39**

Gayri müslim akalliyetlere mensup Türk tebaası, müslümanların istifade ettikleri aynı hukuku medeniye ve siyasiyeden istifade edeceklerdir.

Türkiyenin bütün ahalisi din tefrik edilmeksizin kanun nazarında müsavi olacaklardır.

Din, itikat veya mezhep farkı hiç bir Türk tebaasının hukuku medeniye ve siyasiyeden istifadesine ve bilhassa hidematı umumiyeye kabulüne, memuriyete ve meratibe nailiyetine veya muhtelif mesaliki ve sanayii icra etmesine bir mania teşkil etmeyecektir.

Her hangi Türkiye tebaasının gerek münasebatı hususiye veya ticariyede, gerek din, matbuat veya her nevi neşriyat hususunda ve gerek içtimaatı umumiyede her hangi bir lisanı serbestçe istimal etmesine karşı hiç bir kayıt vaz'edilmeyecektir.

Lisanı resmî mevcut olmakla beraber, Türkçeden gayri lisan ile mütakellim bulunan Türk tebaasına mehakim huzurunda kendi lisanlarını şifahî surette istimal edebilmeleri zımında teshilatı münasibe ibraz olunacaktır.

#### **Madde 40**

Gayri müslim akalliyetlere mensup olan Türk tebaası hukukan ve fiilen diğer Türk tebaaya tatbik edilen aynı muamele ve aynı teminattan müstefit olacaklar ve bilhassa, masrafları kendilerine ait olmak üzere her türlü müessesatı hayriye, diniye veya içtimaiyeyi, her türlü mektep ve sair müessesatı talim ve terbiyeyi tesis, idare ve murakabe etmek ve buralarda kendi lisanlarını serbestçe istimal ve âyini dinilerini serbestçe icra etmek hususlarında müsavi bir hakka malik bulunacaklardır.

#### **Madde 41**

Tedrisatı umumiye hususunda, Türkiye Hükûmeti gayri müslim tebaanın mühim bir nisbet dahilinde mütemekkin oldukları şehirler ve kazalarda bu Türk tebaasının çocuklarının iptidaî mekteplerde kendi lisanlarıyla tahsil etmelerini temin zımında teshilatı münasibe ibraz edecektir. Bu hüküm Türkiye Hükûmetinin mezkûr mekteplerde Türk lisanının tedrisini mecburî kılmasına mâni olmayacaktır.

Gayri müslim akalliyetlere mensup Türk tebaasının mühim nisbette mevcut oldukları şehirlerde veya kazalarda Devlet bütçesi belediye veya sair bütçeler tarafından terbiye, din veya emri hayır maksadile varidatı umumiyeden tahsis edilecek mebalîğden istifade ve tahsisat ifrazı hususunda mezkûr akalliyetler adilâne bir surette hissement olacaklardır.

Mebalîğı mezkûre alâkadar müessesatın sahibi salâhiyet mümessillerine tesviye edilecektir.

#### **Madde 42**

Türkiye Hükûmeti gayri müslim akalliyetlerin hukuku aile veya ahkâmı şahsiyeler bahsinde bu mesailin mezkûr akalliyetlerin örf ve âdetlerine hal ve fasletilmesine müsait her türlü ahkâm vaz'ına muvafakat eder.

İşbu ahkâm Türkiye Hükûmeti ile alâkadar akalliyetlerden her birinin müsavi miktarda mümessillerinden mürekkep hususî komisyonlar tarafından tanzim olunacaktır. İhtilâf

vukuunda Türkiye Hükûmeti ile Cemiyeti Akvam Meclisi bilittifak Avrupa hukukşinasları meyanından müntehap bir hakem alelhakem tayin edeceklerdir.

Türkiye Hükûmeti mezkûr akalliyetlere ait kiliselere, havralara, mezarlıklara ve sair müessesatı diniyeye her türlü himayeyi bahşeylemeği taahhüt eder. Aynı akalliyetlerin hali hazırda Türkiyede mevcut olan evkafına ve müessesatı diniye ve Hayriyelerine her türlü teshilât ve müsadaat ita olunacak ve Türkiye Hükûmeti yeni müessesatı diniye ve hayriye ihdası için bu kabîl sair müessesatı hususiyeye temin edilmiş olan teshilâtı lâzimededen hiç birini diriğ etmeyecektir.

### **Madde 43**

Gayri müslim akalliyetlere mensup Türk tebaası, ahkâmı itikadiyelerine mugayır veya dinî ayinlerini muhül her hangi bir muamelenin ifasına mecbur tutulmayacakları gibi hafta tatilleri gününde mahkemelerde ispatı vücut etmekten veya her hangi bir muameleyi kanuniye icrasından istinkâf ettiklerinden dolayı bunları hiç bir hakları sakit olmayacaktır.

Mamafih bu hüküm, mezkûr Türk tebaasını intizamı âmmenin muhafazası için diğher her hangi Türk tebaasına tahmil edilen mecburiyetlerden azade kılmayacaktır.

### **Madde 44**

Türkiye, işbu faslın yukarıki maddelerinin Türkiyenin gayri müslim akalliyetlerine teallük ettiğî mertebede mezkûr maddeler ahkâmının beynelmilel menfaatı haiz tanhüdat teşkil etmelerini ve Cemiyeti Akvamın kefaleti altına vaz'edilmelerini kabul eyler. İşbu ahkâm Cemiyeti Akvam Meclisinin ekseriyetinin muvafakati olmaksızın tadil edilemeyeceklerdir. Britanya İmparatorluğu, Fransa, İtalya ve Japonya, Cemiyeti Akvam Meclisi ekseriyeti tarafından işbu mevât hakkında usulü dairesinde kabul edilecek olan her türlü tadilâtı reddetmemegi Muahedei hazıra ile taahhüt eder.

Türkiye, Cemiyeti Akvam Meclisi âzasından her birinin bu taahhüdatan her hangi birine karşı vuku bulan tecavüzü veya tecavüz tehdidini Meclisin nazari dikkatine arza salâhiyettar olacağını ve Meclisin icabı hale göre münasip ve müessir telâkki edilecek sureti hareket ittihaz ve talimat ita edebileceğini kabul eder.

Bundan başka Türkiye, işbu maddelere mütedair hukuku veya fiilî mesailde Türkiye Hükûmetine vaziülümza diğer Devletlerden her hangi biri veya Cemiyeti Akvam Meclisin âzasından her hangi diğer bir Devlet beyninde ihtilâfi efkâr vukua geldiği takdirde işbu ihtilâfın, Cemiyeti Akvam Ahitnamesinin 14üncü maddesi mefadına nazaran beynelmilel mahiyeti haiz bir ihtilaf gibi telâkki edilmesini kabul eder. Türkiye Hükûmeti bu kabilden olan her hangi ihtilâfın, diğer taraf talep ettiği takdirde Beynelmilel Adalet Mahkemei Daimesine tevdiini kabul eder. Mahkemei Daimenin kararı kabili istinaf olmayıp Cemiyeti Akvam Ahitnamesinin on üçüncü Maddesi mucibince verilmiş bir kararın kuvvet ve hükmünün aynını haiz olacaktır.

#### **Madde 45**

İşbu Fasıll ahkâmı ile Türkiyenin gayri müslim akalliyetleri hakkında tanınan hukuk, Yunanistan tarafından dahi kendi arazisinde bulunan müslüman akalliyet hakkında tanınmıştır.

## KAYNAKÇA

### Kitaplar ve Kitap Bölümleri

Ahmad, F., (2014), *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, (5. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Akbulut, O., (2008), *Barış İçinde Birlikte Yaşamın Hukuk Zemini*, (1. Baskı), On İki Levha Yayıncılık, İstanbul.

Akçam, T., (1997), “Hızla Türkleşiyoruz”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, (1. Baskı), ed. Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Akdağ, B., (2003), “Türkiye’de Din Öğretimi Kitaplarında İnsan Hakları Problemleri”, *Ders Kitaplarında İnsan Hakları: Tarama Sonuçları*, (1. Baskı), ed. Betül Çotuksöken, Ayşe Erzan ve Orhan Silier, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.

Akgönül, S., (2011), *Azınlık: Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar*, (1. Baskı), bgst Yayınları, İstanbul.

Akgönül, S., (2011), “Türkiye’de Sünni Olmayan Azınlıklar ve Laiklik”, *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algulamalar*, (1. Baskı), der. Samim Akgönül, çev. Ceylan Gürman Şahinkaya, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Akgündüz, M., (2002), *Osmanlı Devleti’nde Şeyhülislamlık*, (1. Baskı), Beyan Yayınları, İstanbul.

Aktar, A., (2006), *Varlık Vergisi ve ‘Türkleştirme’ Politikaları*, (8. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Aktar, A., (2008), “Türkiye’de Gayrimüslimler: “Kağıt Üzerinde” Vatandaşlar!”, *Aydınlanma, Türkiye ve Vatandaşlık*, (1. Baskı), ed. Fuat Keyman, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi Yayınları, İstanbul.

Aliefendioğlu, Y., (2001), “Laiklik ve Laik Devlet”, *Laiklik ve Demokrasi*, (1. Baskı), der. İbrahim Ö. Kaboğlu, çev. Mahmut Göçer, İmge Kitabevi, Ankara.

Arendt, H., (2018), Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm, çev. Bahadır Sina Şener, (7. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Assmann, J., (2018), Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik, çev. Ayşe Tekin, (3. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Atatürk, M. K., (1945), Söylev ve Demeçler (TBMM ve CHP Kurultayı'nda): 1919-1938, (1. Baskı), Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, İstanbul.

Ateş, K., (2011), Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler: “Öz Türkler” ve “Heretik Ötekiler”, (1. Baskı), Phoenix Yayınları, Ankara.

Aybay, R., (1998), ““Teba-i Osmani”den “T.C. Yurttası”na Geçişin Neresindeyiz?”, 75 Yılda Tebaa'dan Yurttas'a Doğru, (1. Baskı), ed. Artun Ünsal, TETTV, İstanbul.

Aydın, S., (1999), Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği, (2. Baskı), Öteki Yayınevi, Ankara.

Azak, U., (2019), Türkiye'de Laiklik ve İslam, çev. Ayten Alkan, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Baban, F., (2009), “Türkiye'de Cemaat, Vatandaşlık ve Kimlik”, *Küreselleşme, Avrupalılaşıma ve Türkiye'de Vatandaşlık*, (1. Baskı), ed. Fuat Keyman ve Ahmet İçduygu, çev. Bahar Ulukan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Baert, P., (2017), “Jürgen Habermas”, *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler*, (1. Baskı), der. Bryan S. Turner ve Anthony Elliott, çev. Barış Özkul, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bahadır, İ., (2003), “Aleviliğe Milliyetçi Yaklaşımlar ve Aleviler Üzerindeki Etkileri”, *Bilgi Toplumunda Alevilik*, (1. Baskı), haz. İbrahim Bahadır, Alevi Kültür Merkezi Yayınları, Bielefeld.

Batum, S., (1998), “Devlet-Toplum İlişkileri Çerçevesinde Cumhuriyet Dönemi Anayasaları”, 75 Yılda Tebaa'dan Yurttas'a Doğru, (1. Baskı), ed. Artun Ünsal, TETTV, İstanbul.

Baubérot, J., (2018), Laiklik: Akıl İle Tutku Arasında 1905-2005, çev. Alev Er, (2. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

- Bayır, D., (2017), Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik, çev. Ülkü Sağır, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Benhabib, S., (2016), Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar, çev. Berna Akkıyal, (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bora, T., (2015), Medeniyet Kaybı, (5. Baskı), Birikim Kitapları, İstanbul.
- Bouineau, J., (1998), “Fransa’da Devrim Döneminde Yurttaşlar ve Yurttaşlık”, *Dersimiz: Yurttaşlık*, (1. Baskı), haz. Turhan Ilgaz, çev. Yeşim Küey, Kesit Yayıncılık, İstanbul.
- Brubaker, R., (2009), Fransa ve Almanya’da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu, çev. Vahide Pekel, (1. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara.
- Capotorti, F., (1991), Study on the Rights of Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, (1. Baskı), United Nations Study Series, New York.
- Connerton, P., (2018), Modernite Nasıl Unutturur, çev. Kübra Kelebekoğlu, (3. Baskı), Sel Yayıncılık, İstanbul.
- Connerton, P., (2019), Toplumlar Nasıl Anımsar?, çev. Alâeddin Şenel, (3. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Coşkun, V., (2009), Ulus-Devletin Dönüşümü ve Meşruluk Sorunu, (1. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.
- Çağaptay, S., (2009), Türkiye’de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik: Türk Kimdir?, çev. Özgür Bircan, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Çakır, R. ve İ. Bozan, (2005), Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?, (1. Baskı), TESEV Yayınları, İstanbul.
- Çakmak, Y., (2019), Sultanın Kızılbaşları: II. Abdülhamid Dönemi Alevi Algısı Ve Siyaseti, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çalışlar, O., (2009), Aleviler: Vali de Olmak İstiyoruz General de, (1. Baskı), Doğan Kitap, İstanbul.



Çamuroğlu, R., (1999), “Türkiye’de Alevi Uyanışı”, *Alevi Kimliği*, (1. Baskı), ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga ve Catharina Raudvere, çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

Çamuroğlu, R., (2005), Değişen Koşullarda Alevilik, (4. Baskı), Kapı Yayınları, İstanbul.

Çetinoğlu, S., (2011), “Resmi İdeolojinin Seyir Defteri Resmi Tarih ve “Azınlıklar””, *Resmi Tarih Tartışmaları-8*, (2. Baskı), ed. Fikret Başkaya ve Sait Çetinoğlu, Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara.

Çetinoğlu, S.,(2011), “Sunuş”, *Resmi Tarih Tartışmaları-8*, (2. Baskı), ed. Fikret Başkaya ve Sait Çetinoğlu, Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara.

Davison, A., (2002), Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik, çev. Tuncay Birkan, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Dexter, L. A., (1970), Elite And Specialized Interviewing, (1. Baskı), Northwestern University Press, Evanston.

Doğan, İ., (1996), “Önsöz”, *Din-Devlet İlişkileri ve Türkiye’de Din Hizmetlerinin Yeniden Yapılanması Uluslararası Sempozyumu*, (1. Baskı), Cem Vakfı Yayınları, İstanbul.

Dressler, M., (2016), Türk Aleviliğinin İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı, çev. Defne Orhun, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Dumont, P., (2011), “Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Tartışılan Laiklik: Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*, (1. Baskı), der. Samim Akgönül, çev. Ceylan Gürman Şahinkaya, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Ecevitöğlu, P. ve A. Yalçınkaya, , (2013), Aleviler ‘Artık Burada’ Oturmuyor, (1. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara.

Erdem, F. H., (2005), “Türkiye’de Azınlıklar Sorununun Vatandaşlık Kavramı Bağlamında Genel Bir Analizi”, *Süryaniler ve Süryanilik-2*, (1. Baskı), ed. Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli, Orient Yayınları, Ankara.

Erdoğan, M., (2000), *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji*, (2. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.

Erdüyan, I., (2017), “Etnografi”, *Nitel Araştırma: Yöntem, Teknik, Analiz ve Yaklaşımlar*, (2. Baskı), ed. Fatma Nevra Seggie ve Yasemin Bayyurt, Anı Yayıncılık, İstanbul.

Erman, T. ve A. Erdemir, (2005), “Aleviler ve Toplum Eklemlenme Sorunsalı”, *Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, (1. Baskı), ed. Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı, TESEV Yayınları, İstanbul.

Erol, N., (1997), “Yurttaşlık ve Demokrasi: Çoğulcu Bir Yurttaşlık Kavramına Doğru”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, (1. Baskı), ed. Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Eroler, E. G., (2019), “Dindar Nesil Yetiştirmek”: Türkiye’nin Eğitim Politikalarında Ulus ve Vatandaş İnşası (2002-2016), (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Ertan, M., (2012), “Türk Sağının Kızılbaş Algısı”, *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, (1. Baskı), der. İnci Özkan Kerestecioğlu ve Güven Gürkan Öztan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ertan, M., (2017), *Aleviliğin Politikleşme Süreci: Kimlik Siyasetinin Kısıtlılıkları ve İmkânları*, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Ertit, V., (2019), *Sekülerleşme Teorisi*, (1. Baskı), Liberte Yayınları, Ankara.

Esen, Y., (2003), “Okul Bilgisi ve Ders Kitapları”, *Ders Kitaplarında İnsan Hakları: İnsan Haklarına Duyarlı Ders Kitapları İçin*, (1. Baskı), ed. Melike Türkân Bağlı ve Yasemin Esen, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.

Esendemir, Ş., (2008), *Türkiye’de ve Dünyada Vatandaşlık: Eski Sorular Yeni Arayışlar*, (1. Baskı), Birleşik Yayınevi, Ankara.

Falk, R., (1994), “The Making of Global Citizenship”, *The Condition of Citizenship*, (1. Baskı), ed. Bart van Steenbergen, SAGE Publishing, Londra.

Fırat, İ. ve H. Gül, (2014), “1982 Anayasası ve Yeni Anayasa Çalışmaları Çerçevesinde Anayasal Vatandaşlık Üzerine Bir Tartışma”, *Yurttaşlığı Yeniden Düşünmek: Sosyolojik*,

*Hukuki ve Siyasal Tartışmalar*, (1. Baskı), der. Ayşe Durakbaşa, Aslı Şirin Öner, Funda Karapehlivan Şenel, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Finlayson, J. G., (2007), Habermas, çev. Talat Kılıç, (1. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara.

Gerim, G., “Çağdaş Yurttaşlığı Kavramak: Temel Yaklaşımlar, Yeni Boyutlar ve Yeni Bir Yurttaşlık Çerçevesi”, *Sosyoloji Konferansları-Istanbul Journal of Sociological Studies*, 2017/2 (56), s. 155-182.

Gezik, E., (2018), Geçmiş İle Tarih Arasında Alevi Hafızasını Tanımlamak, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Giddens, A., (2018), “Jürgen Habermas”, *Çağdaş Temel Kuramlar*, (3. Baskı), der. Quentin Skinner, çev. Ahmet Demirhan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Göçek, F. M., (2005), “Türkiye’de Çoğunluk, Azınlık ve Kimlik Arayışı”, *Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, (1. Baskı), ed. Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı, TESEV Yayınları, İstanbul.

Göktürk, E. D., (2006), Dünden Yarına Yurttaşlık: 21. Yüzyılda Yurttaşlık, Ulusal Devlet ve Küreselleşme, Sosyal Araştırmalar Vakfı, İstanbul.

Gözaydın, İ., (2005), “Din Dersleri: Cumhuriyet Türkiye’sinde İlgili Siyasalar ve Hukuki Düzenlemelere Bir Bakış”, *Türkiye’de Zorunlu Din Dersleri: Yurttaşın Devletle Karşılaştığı Yer*, (1. Baskı), Helsinki Yurttaşlar Derneği, İstanbul.

Gözaydın, İ., (2016), Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti’nde Dini Tanzimi, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Göze, A., (2016), Siyasal Düşünceler ve Yönetimler, (16. Baskı), Beta Yayınları, İstanbul.

Göztepe, E., “Yurttaşlığın Kamusal ve Ulusüstü Boyutu: Avrupa Yurttaşlığı ve “Göçmen Forumu” Örnekleri”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2003/52, (4), s.229-248.

Gözübüyük, Ş. ve Z. Sezgin, (1957), 1924 Anayasası Hakkında Meclis Görüşmeleri, (1. Baskı), Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayını, Ankara.

Guoimar, J. V., (1998), “Fransız Devrimi ve Ulusun Ortaya Çıkışı”, *Uluslar ve Milliyetçilikler*, (1. Baskı), ed. Jean Leca, çev. Siren İdemem, Metis Yayınları, İstanbul.

Gülalp, H., (2018), Laiklik, Vatandaşlık, Demokrasi: Türkiye'nin Siyasal Kültürü Üzerine Çalışmalar, (1. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

Güler, S., (2008), Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi: Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi, (1. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara.

Gündoğan, C., (2011), “Resmi İdeoloji ve Kürtler”, *Resmi Tarih Tartışmaları-8*, (2. Baskı), ed. Fikret Başkaya ve Sait Çetinoğlu, Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara.

Habermas, J., (1987), *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine Politische Schriften VI*, Suhrkamp Presse, Frankfurt am Main, 1987, s. 133'ten akt. Specter, M. (2012), *Habermas: Entelektüel Bir Biyografi*, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Habermas, J., (1994), “Citizenship and National Identity”, *The Condition of Citizenship*, (1. Baskı), ed. Bart van Steenbergen, SAGE Publishing, Londra.

Habermas, J., (2002), *Küreselleşme ve Milli Devletlerin Geleceği*, çev. Medeni Beyaztaş, (1. Baskı), Bakış Yayınları, İstanbul.

Habermas, J., (2017), “Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak, çev. İlknur Aka, (9. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Habermas, J., (2018), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora ve Mithat Sancar, (15. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Habermas, J., (2019), *İletişimsel Eylem Kuramı*, çev. Mustafa Tüzel, (1. Baskı), Alfa Yayıncılık, İstanbul.

Halbwachs, M., (2016), *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*, çev. Büşra Uçar, (1. Baskı), Heretik Yayınları, Ankara.

Halbwachs, M., (2018), *Kolektif Hafıza*, çev. Banu Barış, (2. Baskı), Heretik Yayınları, Ankara.

Hammadi, M., (1948), *Batınilerin ve Karmatilerin İç Yüzü*, (1. Baskı), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.

Heater, D., (2007), *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, çev. Meral Delikara Üst, (1. Baskı), İmge Kitabevi, Ankara.

Heywood, A., (2013), *Siyasi İdeolojiler: Bir Giriş*, çev. Hüsamettin İnaç, (5. Baskı), Adres Yayınları, Ankara.

Hobsbawm, E., (2006), “Giriş: Gelenekleri İcat Etmek”, *Geleneğin İcadı*, (1. Baskı), der. Eric Hobsbawm ve Terrence Ranger, çev. Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı, İstanbul.

İçduygu, A., ve F. Keyman, “Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye’de Vatandaşlık Tartışması”, *Doğu-Batı*, 1998/2, (5), s.157-170.

İçduygu, A., (2002), “Türkiye’de Vatandaşlık Tartışmalarının Arkaplanı”, *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, (1. Baskı), der. Fuat Keyman, Everest Yayınları, İstanbul.

İrat, A. M., (2009), *Modernizmin Erittikleri: Sünniler, Şiiler ve Aleviler*, (1. Baskı), Kırmızı Yayınları, İstanbul.

Jaspers, K., (2015), *Suçluluk Sorunu: Almanya’nın Siyasal Sorumluluğu Üzerine*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, (1. Baskı), İthaki Yayınları, İstanbul.

Kaboğlu, İ., (2014), “Türkiye Ülkesi, Türkiye Halkı ve Türkiye Devleti”, *Yurttaşlığı Yeniden Düşünmek: Sosyolojik, Hukuki ve Siyasal Tartışmalar*, (1. Baskı), der. Ayşe Durakbaşa, Aslı Şirin Öner, Funda Karapehlivan Şenel, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Kara, İ., (2005), “Diyanet İşleri Başkanlığı: Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce: İslamcılık*, (2. Baskı), ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul.

Kara, U., (2013), *Kültürel Kimlik, Anayasal Vatandaşlık, Özyönetim*, (1. Baskı), Karahan Kitabevi, Adana.

Karabulut, T., “Yurttaşlığın Krizini Yeniden Düşünmek: Liberal Milliyetçilik ve Anayasal Yurtseverlik Kuramları”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 2014/69, (4), s. 871-890.

Karadağ, A., (ed.), (2006), *Kamusal Alan ve Türkiye*, (1. Baskı), Asil Yayın Dağıtım, Ankara.

Kartal, F., (2010), “Dışlayıcı Bir Kurum Olarak Yurttaşlığın Evrimi: *Polis*’ten Küresel Düzene”, *Yurttaşlık Tartışmaları: Yeni Yaklaşımlar*, ed. Filiz Kartal, TODAİE, Ankara.

Kaya, A. ve T. Tarhanlı, (2005), “Türkiye’de Azınlıklar ve Anayasal Yurttaşlık”, *Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, (1. Baskı), ed. Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı, TESEV Yayınları, İstanbul.

Kaynar, R., (1954), *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*, (1. Baskı), Türk Tarihi Kurumu Yayınları, Ankara.

Kehl-Bodrogi, K., (2012), *Kızılbaşlar/Aleviler: Anadolu’da Yaşayan Ezoterik Bir İnanç Topluluğu Üzerine Araştırma*, çev. Oktay Değirmenci ve Bilge Ege Aybudak, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Keyder, Ç., (2015), *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, (20. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Keyman, F. ve A., İçduygu, (1998), “Türk Modernleşmesi ve Ulusal Kimlik Sorunu: Anayasal Vatandaşlık ve Demokratik Açılım Olasılığı”, *75 Yılda Tebaa’dan Yurttaş’a Doğru*, (1. Baskı), ed. Artun Ünsal, TETTV, İstanbul.

Keyman, F., (2005), “Türkiye’de Çokkültürlü Anayasal Vatandaşlık”, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, (1. Baskı), ed. Ayşe Kadioğlu, çev. Can Cemgil, Metis Yayınları, İstanbul.

Keyman, F., (2009), “Vatandaşlık ve Kimliği Eklemlenmek: Türkiye’de “Kürt Sorunu”” *Küreselleşme, Avrupalılaşıma ve Türkiye’de Vatandaşlık*, (1. Baskı), ed. Fuat Keyman ve Ahmet İçduygu, çev. Bahar Ulukan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Kili, S. ve Ş. Gözübüyük, (2000), Türk Anayasa Metinleri: Sened-i İttifaktan Günümüze, (3. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Koyuncu, B., (2014), “Benim Milletim...”: AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Köker, L., (1997), “Çokkültürlülük ve Demokratik Meşruluk Sorunu”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, (1. Baskı), ed. Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Köker, L., (2016), Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi, (15. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Kuru, A., (2011), Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye, çev. Eylem Çağdaş Babaoğlu, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Küçük, M., (2017), “Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, (5. Baskı), ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul.

Küçük, M., (2018), “Türkiye’de Sol Düşünce ve Aleviler”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Sol*, (4. Baskı), ed. Murat Gültekingil, İletişim Yayınları, İstanbul.

Kymlicka, W., (2015), Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi, çev. Abdullah Yılmaz, (2. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Laclau, E., (2015), Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme, çev. Ertuğrul Başer, (4. Baskı), Birikim Kitapları, İstanbul.

Layder, D., (2015), Sosyolojik Araştırma Pratiği: Teori ve Sosyal Araştırmanın İlişkilendirilmesi, çev. Serdar Ünal, (2. Baskı), Heretik Yayınları, Ankara.

Maden, F., (2018), Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826), (2. Baskı), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Mardin, Ş., (2017), “Türkiye’de Din ve Laiklik”, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, (21. Baskı), der. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, çev. Fahri Unan, İletişim Yayınları, İstanbul.

- Marshall, T. ve T., Bottomore, (2000), Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar, çev. Ayhan Kaya, (1. Baskı), Gündoğan Yayınları, Ankara.
- Mert, N., (1994), Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış, (1. Baskı), Bağlam Yayıncılık, İstanbul.
- Mertcan, H., (2012), Bitmeyen Kavga Laiklik: Türkiye’de Din-Devlet-Diyanet, Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı Özgür Üniversite Kitaplığı, Ankara.
- Mertcan, H., (2020), Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler, (4. Baskı), Karahan Kitabevi, Adana.
- Mouffe, C.,(1992), “Democratic Citizenship and the Political Community”, *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, (1. Baskı), ed. Chantal Mouffe, Verso Publishing, New York.
- Müller, J., (2012), Anayasal Yurtseverlik, çev. A. Emre Zeybekoğlu, (1. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara.
- Nora, P., (2006), Hafıza Mekânları, çev. Mehmet Emin Özcan, (1. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara.
- Nur, R., (1982), Hayat ve Hatıratım: Cild II, Heidi Schmit Yayınevi, Duisburg.
- Okutan, Ç., (2009), Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları, (2. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Ong, A., (1999), Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality, (1. Baskı), Duke University Press, London.
- Oran, B., (2016), “ “Türk” Teriminin Öyküsü”, *21. Yüzyılda Milliyetçilik: Teori ve Siyaset*, (1. Baskı), ed. Elçin Aktoprak ve Celil Kaya, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Oran, B., (2018), Etnik ve Dinsel Azınlıklar: Tarih, Teori, Hukuk, Türkiye, (1. Baskı), Literatür Yayınları, İstanbul.
- Oran, B., (2018), Türkiye’de Azınlıklar, (8. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ortaylı, İ., (2006), Osmanlı Barışı, (7. Baskı), Ufuk Kitap, İstanbul.



- Ozankaya, Ö., (2000), Türkiye’de Laiklik, (7. Baskı), Cem Yayınevi, İstanbul.
- Özbank, M., (der.), (2009), Rawls-Habermas Tartışması: Neden Demokrasi? Nasıl İstikrar?, çev. Murat Özbank, (1. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Özbudun, E., (1998), “Milli Mücadele ve Cumhuriyet’in Resmî Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu”, *75 Yılda Tebaa’dan Yurttaş’a Doğru*, (1. Baskı), ed. Artun Ünsal, TETTV, İstanbul.
- Özbek, M., (der.), (2015), Kamusal Alan, (3. Baskı), Hil Yayınları, İstanbul.
- Pierson, C., (2011), Modern Devlet, çev. Neşet Kutluğ ve Burcu Erdoğan, (1. Baskı), Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul.
- Punch, K., (2016), Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar, çev. Dursun Bayrak, Bader Arslan ve Zeynep Akyüz, (4. Baskı), Siyasal Kitabevi, Ankara.
- Reisenberg, P., (1992), Citizenship In The Western Tradition: Plato to Rousseau, (1. Baskı), The University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Renan, E., (2016), Ulus Nedir?, (1. Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Salman, C., (2019), Lâmekandan Cihana Göç Kimlik Alevilik, (1. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara.
- Sancar, M., (2016), Geçmişle Hesaplaşma: Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne, (5. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Santamaria, Y., (1998), “Ulus-Devlet: Bir Modelin Tarihi”, *Uluslar ve Milliyetçilikler*, (1. Baskı), ed. Jean Leca, çev. Siren İdemen, Metis Yayınları, İstanbul.
- Saraçlı, M., (2012), Avrupa Birliği ve Türkiye’de Azınlıklar, (2. Baskı), Adres Yayınları, Ankara.
- Sartre, J. P., (1965), Yahudilik Sorunu, çev. Emin Türk Eliçin, (1. Baskı), Ataç Kitabevi, İstanbul.
- Sevli, S., G., (2019), Ötekinin Ötekisi: Etno-Dinsel Bir Kimlik Olarak Alevi Kürtlüğünün İnşası, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Somel, S. A., (1997), “Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Türk Kimliği”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, (1. Baskı), ed. Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Somel, S. A., (2003), “Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, (5. Baskı), ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Soner, B. A., (2009), “Azınlıklar ve Vatandaşlık: Türk Vatandaşlığının İki Yüzü”, *Küreselleşme, Avrupalılaşıma ve Türkiye’de Vatandaşlık*, (1. Baskı), ed. Fuat Keyman ve Ahmet İçduygu, çev. Bahar Ulukan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Soysal, M., (1990), *Anayasa’nın Anlamı*, (8. Baskı), Gerçek Yayınevi, İstanbul.

Specter, M., (2012), *Habermas: Entelektüel Bir Biyografi*, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Sternberger, D., “Verfassungspatriotismus”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*’dan akt. Müller, J., (2012), *Anayasal Yurtseverlik*, çev. A. Emre Zeybekoğlu, (1. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara.

Şentürk, N. S., (2009), “Türk Vatandaşlığının Yasal ve Anayasal Esasları: Değişimler ve Devamlılıklar”, *Küreselleşme, Avrupalılaşıma ve Türkiye’de Vatandaşlık*, (1. Baskı), ed. Fuat Keyman ve Ahmet İçduygu, çev. Bahar Ulukan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Tanıttıran, H. ve G. İşeri, (2006), *Aleviler Aleviliği Tartışıyor*, (1. Baskı), Kalkedon Yayınları, İstanbul.

Tanör, B., (2017), *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri*, (28. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Timur, T., (2008), *Habermas’ı Okumak*, (1. Baskı), Yordam Kitap, İstanbul.

Toprak, B. vd., (2009), *Türkiye’de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler*, (2. Baskı), Metis Yayınları, İstanbul.

Traverso, E., (2016), *Yahudi Modernitesinin Sonu: Muhafazakâr Bir Dönüm Noktasının Tarihi*, çev. Zeynep Bursa, (1. Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- Traverso, E., (2019), *Geçmişi Kullanma Kılavuzu: Tarih, Bellek, Politika*, çev. Işık Ergüden, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Turner, B., (1997), *Eşitlik*, (1. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara.
- Turner, B., (2005), “Bir Vatandaşlık Kuramının Anahatları”, *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*, (1. Baskı), ed. Ayşe Kadioğlu, Metis Yayınları, İstanbul.
- Turner, B. ve B. Z. Arslan, (2013), *State and Turkish Secularism: The Case of the Diyanet*, (1. Baskı), Cambridge University Press, Cambridge.
- Uçar, M., (2009), *Nerelisin Kimlerdensin: Mezhep, Cemaat ve Yurttaşlık Arasında Çorum*, (1. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara.
- Ünlü, B., (2019), *Türklük Sözleşmesi: Oluşumu, İşleyişi ve Krizi*, (6. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara.
- Ünsal, A., (1998), “Yurttaşlık Anlayışının Gelişimi”, *75 Yılda Tebaa’dan Yurttaş’a Doğru*, (1. Baskı), ed. Artun Ünsal, TETTV, İstanbul.
- Üstel, F., (1999), *Yurttaşlık ve Demokrasi*, (1. Baskı), Dost Kitabevi, Ankara.
- Üstel, F., (2011), “II. Meşrutiyet ve Vatandaşın “İcad”ı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, (9. Baskı), ed. Mehmet Ö. Alkan, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Üstel, F., (2016), “Makbul Vatandaş”ın Peşinde, (7. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.
- van Gunsteren, H., (1994), “Four Conceptions of Citizenship”, *The Condition of Citizenship*, (1. Baskı), ed. Bart van Steenbergen, SAGE Publishing, Londra.
- van Steenbergen, B., (1994), “Towards a Global Ecological Citizen”, *The Condition of Citizenship*, (1. Baskı), ed. Bart van Steenbergen, SAGE Publishing, Londra.
- Vaner, S., (2001), “Laiklik, Laikçilik ve Demokrasi”, *Laiklik ve Demokrasi*, (1. Baskı), der. İbrahim Ö. Kaboğlu, çev. Mahmut Göçer, İmge Kitabevi, Ankara.
- Yack, B., (1999), “The Myth of the Civic Nation”, *Theorizing Nationalism*, (1. Baskı), ed. Ronald Beiner, State University of New York Press, New York.

Yalçinkaya, A., (2014), Kavimkırım İkliminde Aleviler, (1. Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara.

Yıldırım, A. ve H. Şimşek, (2018), Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, (11. Baskı), Seçkin Yayıncılık, Ankara.

Yıldırım, R., (2018), Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri 1300-1501, çev. Barış Yıldırım, (2. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Yıldırım, R., (2018), Geleneksel Alevilik: İnanç, İbadet, Kurumlar, Toplumsal Yapı, Kolektif Bellek, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Yıldırım, R., (2019), Hacı Bektaş Veli'den Balım Sultan'a Bektaşiliğin Doğuşu, (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Yıldız, A., (2004), “Ne Mutlu Türküm Diyebilene”: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938), (1. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul.

Yılmaz, H., (2006), “Kamu, Kamu Otoritesi ve Devlet: Habermas’ın Işığında Türkiye’yi Okumak”, *Kamusal Alan ve Türkiye*, (1. Baskı), ed. Ahmet Karadağ, Asil Yayın Dağıtım, Ankara.

Yumul, A., (2005), “Azınlık mı Vatandaş mı?”, *Türkiye’de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, (1. Baskı), ed. Ayhan Kaya ve Turgut Tarhanlı, TESEV Yayınları, İstanbul.

## **Makaleler**

Akyıldız, K., ““Why so Sunni?”: Günümüz Türkiye’sinin Mütehakkim ve Muzaffer Sünniliği Hakkında Bir Taslak (I)”, *Birikim*, 2020 (369-370), s. 14-20.

Bali, R., “Resmî İdeoloji ve Gayr-i Müslimler”, *Birikim*, 1998 (105-106), s. 170-176.

Başdemir, H. Y., “Din Dersleri ve Aleviliğin Aktarılması”, *Liberal Düşünce Dergisi*, 2011/16 (63), s. 59-72.

Başdemir, H. Y., “Din Dersleri ve Özel Eğitim”, *Liberal Düşünce Topluluğu Türkiye’nin Demokratikleşmesi ve Alevi Talepleri Tespit ve Öneri Raporu*, Ankara, 2014, s. 11-17.

- Belge, B. A., “Bizdeki Azlıklar”, *Kadro*, 1933/2 (16).
- Bozkurt, G., “Türk Hukuk Tarihinde Azınlıklar”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1993/43 (1), s. 49-59.
- Coşkun, V., “Cumhuriyet Anayasalarında Vatandaşlık”, *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2009 (16-19), s. 1-21.
- Cronin, C., (2003), “Democracy and Collective Identity: In Defense of Constitutional Patriotism”, *European Journal of Philosophy*, 2003/11 (1), s. 1-28.
- Çavdar, O., “Mekan ve Kolektif Bellek: Sivas Katliamı ve Madımak Oteli”, *Moment Dergi*, 2017/4 (1), s. 237-257.
- Dinçkol, B. V. ve A., Işık, “1924 Anayasası Döneminde Yurttaşlık Anlayışı”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 2015/21 (1), s. 13-41.
- Dressler, M., “Türk Doksa Siyaseti: Alevilerin Heterodoks Olarak Ötekileştirilmesi”, çev. Yakup Pekön, *Birikim*, 2015 (309-310), s. 15-19.
- Erdem, F. H., “Anayasal Vatandaşlık ve Yeni Anayasa”, *Liberal Düşünce Dergisi*, 2012/17, (66), s. 49-56.
- Erdoğan, M., “Yurttaşlık, Anayasal Yurtseverlik ve Türkiye”, *Demokrasi Platformu*, 2012/8 (29), s. 1-15.
- Gözaydın, İ., “2+2=4?: Seküler, Sekülerleşme, Sekülerizm ve Laiklik”, *Cogito: Laiklikten Sonra*, 2019 (94), s. 140-150.
- Habermas, J., “Why Europe Needs A Constitution?”, *New Left Review*, 2011 (11), s. 5-26.
- Kartarı, A., “Nitel Düşünce ve Etnografi: Etnografik Yönteme Düşünsel Bir Yaklaşım”, *Moment Dergi*, 2017/4 (1), s. 207-220.
- Kehl-Bodrogi, K., “Tarih Mitosu ve Kolektif Kimlik”, çev. Tanıl Bora, *Birikim*, 1996 (88), s. 52-63.

Kurban, D., “Confronting Equality: The Need for Constitutional Protection of Minorities on Turkey’s Path to the European Union”, *Columbia Human Rights Law Review*, 2003/35 (101), s. 151-214.

Leca, J., “Yurttaşlık Üzerine Sorular”, çev. Gürol Koca, *Birikim*, 1993 (55), s. 57-66.

Massicard, E., “Alevi Sorununun Hukukileştirilmesi ve AİHM’in Rolü”, çev. Selim Sezer, *Birikim*, 2015 (309-310), s. 137-142.

Ova, N. ve Ç. Kubilay, “Köşe Yazılarında Azınlık Tartışmaları: 2004 Avrupa Birliği İlerleme Raporu ve Aleviler”, *Kültür ve İletişim Dergisi*, 2011/14 (2), s. 99-132.

Öcal, M., “Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1998/7 (7), s. 241-268.

Öğün, S. S., “Uçucu Kimliklerimiz”, *Türkiye Günlüğü*, 1995 (33), s. 53-62.

Özipek, B. B., “Diyanet İşleri Başkanlığı Sorunu”, *Liberal Düşünce Topluluğu Türkiye’nin Demokratikleşmesi ve Alevi Talepleri Tespit ve Öneri Raporu*, Ankara, 2014, s. 2-5.

Özulu, S. ve M. Kösecik, ““Anayasal Vatandaşlık” ve Türkiye’de “Yeni Anayasa” Yapım Sürecinde Siyasi Partilerin Vatandaşlık Söylemleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi*, 2016/21, (4), s. 513-537.

Polat, E. G., “Osmanlıdan Günümüze Vatandaşlık Anlayışı”, *Ankara Barosu Dergisi*, 2011 (3), s. 127-157.

Salman, C., “Space As An Identity Struggle And Intervention Symbol At Urban Areas: Djemevis In Turkey”, *Humanities and Social Sciences Review*, 2015/4 (1), s. 305-314.

Sambur, B., “Cemevleri-Dedelein Statüsü ve AB Ülkelerindeki Uygulamalar”, *Liberal Düşünce Dergisi*, 2011/16 (61-62), s. 97-110.

Serbestoğlu, İ., “Zorunlu Bir Modernleşme Örneği Olarak Osmanlı Tabiiyet Kanunu”, *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 2011 (29), s. 193-214.

Taylor, C., “Sekularizmin Biçimleri”, *Cogito: Laiklikten Sonra*, çev. Emrah Günok, 2019 (94), s. 8-30.

Özkazanç, A., (2014), “Toplumsal Vatandaşlık ve Neo-Liberalizm Sorunu”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 2014/64 (1), s. 247-264.

Topuzkanamış, Ş. E., “Anayasal Vatandaşlık Kavramının Anlamı, Amaçları ve Bu Kavram Işığında Geçmişle Yüzleşme Politikaları”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2012/14 (1).

Uçar, F., “Türk Düşüncesinde Osmanlılık Fikrinin Ortaya Çıkışı ve Türk Siyasal Hayatına Etkileri”, *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 2018/10 (18), s. 81-108.

Vergin, N., “Yeni Siyaset ve Siyasi Partiler”, *Türk Yurdu*, 1993/13 (70), s. 11-15.

Yalçınkaya, A., “Hafıza Savaşlarından Sahiplenilmiş Şehitliğe: Madımak Katliamı Örnek Olayı”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 2011/66 (3), s. 333-394.

Yavuz, H., “Islam and Nationalism: Yusuf Akçura and Üç Tarz-ı Siyaset”, *Journal of Islamic Studies*, 1993/4 (2), s. 175-207.

Yeğen, M., “Yeni Anayasa Eski Vatandaşlık”, *Liberal Düşünce Dergisi*, 2008/13 (50), s. 55-65.

Yeğen, M., “Yurttaşlık ve Türklük”, *Toplum ve Bilim*, 2002 (93), s. 200-217.

Zırh, B. C., “Maraş’ın Uzun Gölgesi: Alevi Diasporasının Kurucu Travması Olarak Maraş 1978”, *Birikim*, 2018 (356), s. 13-22.

Zırh, B. C., “Yerelden Merkeze Erdoğan İktidarının 10. Yılında Türkiye’de Cemevleri Sorunu”, *Birikim*, 2012 (84), s. 48-55.

### **Kurum Adına Yayımlanan Raporlar**

Alevi-Bektaşî Federasyonu, “Alevi Bektaşî Örgütlerinin Görüş Öneri ve İstemleri”, 2013, Ankara.

Alevi-Bektaşî Kültür Enstitüsü, “Alevi Bektaşîlerin Sorunları ve Çözüm Önerileri”, 2015, İstanbul.

Alevi Olmak: Alevilerin Dilinden Ayrımcılık Hikayeleri, *Gelin Canlar Bir Olalım Projesi*, (1. Baskı), 2005, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, ed. Uğraş Ulaş Tol.

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Büyük Daire İzzettin Doğan ve Diğerleri Türkiye Davası Kararı, (1. Baskı), Cem Vakfı Yayınları, İstanbul, 2016.

Aydın, A., (2000), İzzettin Doğan'ın Alevi İslam İnancı, Kültürü İle İlgili Görüş ve Düşünceleri, (1. Baskı), Cem Vakfı Yayınları, İstanbul.

Erdem, F. H., (2012), "Osmanlı-Türkiye Anayasalarında ve Yeni Anayasada Vatandaşlık", SETA Analiz, Ankara.

Erdemir, A. vd., (2010), Alevi Bakış Açısıyla Türkiye'de Ayrımcılık, (1. Baskı), *Ayrımcılıkla Mücadele ve Eşitlik İçin Hareketlenme Projesi*, Alevi Kültür Dernekleri.

Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, "Anayasayı Beklerken: Anayasa Değiştirmek Üstüne Değerlendirmeler", 2012, Ankara.

Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı ve Alevi Kültür Dernekleri, "Alevi Çalıştayı Birinci Etap Alevi Örgütleri ve Temsilcileri Toplantısı: Değerlendirme İstem ve Öneri Raporu", 2009, Ankara.

Mazlum-Der, "Alevilere Yönelik Ayrımcılık: Bir Saha Çalışması", 2015, İstanbul,

Norveç Helsinki Komitesi ve İnanç Özgürlüğü Girişimi, "Hak ve Eşitliğin Peşinde: Türkiye'de İnanç Özgürlüğü Hakkını İzleme Raporu Ocak 2016-Mart 2019", 2019, İstanbul.

Türkiye Cumhuriyeti Devlet Bakanlığı, (2010), Alevi Çalıştayları Nihai Rapor, Ankara.

### **İnternet Kaynakları**

Ağırdır, B., "Anayasal Vatandaşlık ve Kimlik Meseleleri Üzerine-1", <https://t24.com.tr/yazarlar/bekir-agirdir/anayasal-vatandaslik-ve-kimlik-meseleleri-uzerine-1,1828> (18.12.2018).



Ağırdır, B., “Anayasal Vatandaşlık ve Kimlik Meseleleri Üzerine-2”, <https://t24.com.tr/yazarlar/bekir-agirdir/anayasal-vatandaslik-ve-kimlik-meseleleri-uzerine-2,1848> (18.12.2018).

Başkır, Ü. D., “Cumhuriyetin Sınırlarıyla Yüzleşmek: Anayasal Yurttaşlık”, <http://ayrintidergi.com.tr/cumhuriyetin-sinirlariyla-yuzlesmek-anayasal-yurttaslik/> (25.12.2018).

Coşkun, V., “Anayasal Vatandaşlık”, *Köprü: Demokrat Anayasa Arayışları*, <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=978> (23.01.2019).

Erdem, F. H., “1982 Anayasasının Toplum Tasavvurunun Eleştirel Analizi”, *Köprü: Demokrat Anayasa Arayışları*, 2009 (105), <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=966> (23.01.2019).

Gürgür, N. “Son Gelişmelerin Düşündürdükleri”, <https://www.turkocaklari.org.tr/duyuru/son-gelismelerin-dusundurduklari-3141> (24.04.2019).

<https://www.birgun.net/haber/diyanet-in-2020-butcesi-sekiz-bakanligi-geride-birakti-273683> (27.03.2020).

<https://www.danistay.gov.tr/upload/avrupainsanhaklarisozlesmesi.pdf> (25.03.2020).

<https://www.haberler.com/sivas-valisi-ayhan-dan-madimak-aciklamasi-12205124-haberi/> (13.04.2020).

<https://www.milliyet.com.tr/siyaset/bardakoglu-cemevlerine-ibadethane-statusu-verilmesi-alevileri-musulmanlikten-koparir-514986> (02.04.2020).

<https://www.pirha.net/diyanet-isleri-baskanindan-izzettin-dogana-kuranli-taziye-ziyareti-202760.html/21/01/2020/> (21.03.2020).

Kongar, E., “Küreselleşme, Mikro Milliyetçilik, Çok Kültürlülük, Anayasal Vatandaşlık”, [https://www.kongar.org/makaleler/mak\\_kum.php](https://www.kongar.org/makaleler/mak_kum.php) (21.03.2019).

## **Kanunlar ve Mahkeme Kararları**

18 Mart 1924 Tarih ve 442 Sayılı Köy Kanunu.

2 Mart 2005 Tarih ve 5307 Sayılı Sıvılaştırılmış Petrol Gazları (LPG) Piyasası Kanunu ve Elektrik Piyasası Kanununda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun.

21 Haziran 1987 tarih ve 3402 sayılı Kadastro Kanunu.

22 Haziran 1965 Tarih ve 633 Sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkında Kanun.

3 Mart 1924 Tarih ve 429 Sayılı Şeriye ve Evkaf ve Erkânı Harbiyei Umumiye Vekâletlerinin İlgasına Dair Kanun.

30 Kasım 1925 Tarih ve 677 Sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar İle Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun.

31 Ağustos 1956 tarih ve 6831 sayılı Orman Kanunu.

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin 09.10.2007 tarih ve 1448/04 sayılı kararı.

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin 16.09.2014 tarih ve 21163/11 sayılı kararı.

## **Gazete Yazıları**

Coşkun, V., “Anayasal Vatandaşlık”, *Radikal*, 02.09.2007

Demirel, S., “Sigorta Anayasal Vatandaşlık”, *Milliyet*, 22.08.1998.

Ekinci, T. Z., “Çokkültürlülük Modernleşmedir”, *Radikal*, 02.05.2006.

Ekşi, O., “Anayasal Vatandaşlık?”, *Hürriyet*, 13.08.2009.

Ekşi, O., “Şimdi de Anayasal Vataneverlik”, *Hürriyet*, 13.12.1996.

Gülensoy, T., “Vatana İhanetin Türk Milletine Maliyeti”, *Ortadoğu*, 22.02.1994.

Köker, L., “Demokratik ve Sivil Anayasa İçin Öneriler”, *Yeni Şafak*, 30.07.2007.

Özkök, E., “Demirel, Anayasal Vatandaşlığa Dönüyor”, *Hürriyet*, 03.12.1996

Üstel, F.,“Anayasal Vatandaşlık, Hangi Anayasaya Vatandaşlık?”, *Radikal*, 17.12.1996.

Vergin, N., “Anayasal Vatandaşlık Ne Demektir?”, *Milliyet*, 26.12.1996.

Vergin, N., “Türkiye’nin Mutluluğu ve ‘Anayasal Vatandaşlık’”, *Zaman*, 16.03.2012.

### **Lisansüstü Tezler**

Alptekin, M. F., (2005), *Yurttaşlığın Tarihî Gelişimi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi, Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Ankara (Türkiye).

Aslan, S., (2008), *The Ambivalence of Alevi Politic(s): A Comparative Analysis of Cem Vakfı and Pir Sultan Abdal Kültür Derneği*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Boğaziçi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, İstanbul (Türkiye).

Güngör, M., (2008), *Ulus Devlet Yurttaşlığından Küresel Yurttaşlığa Türkiye’de Yurttaşlık Olgusu*, (yayımlanmamış doktora tezi), İnönü Üniversitesi, Sosyoloji Anabilim Dalı, Malatya (Türkiye).