

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Metin Uçar

Nerelisin Kimlerdensin

Mezhep, Cemaat ve Yurttaşlık arasında Çorum



Nerelisin
Kimlerdensin

Metin Uçar

Metin Uçar

NERELİSİN, KİMLERDENSİN?

Mezhep, Cemaat ve Yurttaşlık Arasında Çorum

Metin Uçar: Ağrı'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamladı. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun oldu. Gazi Üniversitesi Çorum İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi'ne araştırma görevlisi olarak atandı. Yüksek lisansını, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Siyaset ve Sosyal Bilim alanında "Değişen Bilim Anlayışında Yöntem (Hermeneutik) ve Toplumsal Kimlik" isimli teziyle doktorasını ise Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Siyaset Bilimi alanında "Ulusalılıktan Post-Ulusalılığa Geçiş Sürecinde Enformel Dayanışma Ağları: Çorum Örneği" isimli tezi ile tamamladı. Halen Hitit Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü'nde siyaset bilimi alanında öğretim üyesi olarak çalışmakta ve Hitit Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Merkezi Yönetim Kurulu üyeliği yapmaktadır. Akademik çalışmalarını kimlik, dayanışma ağları, hemşehrilik, yurttaşlık, birlikte yaşama sorunları ve yöntem gibi konularda yoğunlaştırmakta; siyasi yaşam, demokrasi ve metodoloji konularında dersler vermektedir. İletişim için e-mail: metinucar@hitit.edu.tr; metucar@yahoo.com

Nerelisin, Kimlerdensin?/ Metin Uçar

© Dipnot Yayınları

ISBN:978-975-9051-83-9

Sertifika No: 14999

Dipnot Yayınları 77

Baskı: 2009/ Ankara

Kapak Tasarımı: Sinan Solmaz

Kapak Fotoğrafı: Oya Yağcı

Düzeltili: Dursun Ali

Dizgi ve Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd.Şti

Baskı: Mattek Matbaacılık Bas. Yay. Tan. Tic. San. Ltd. Şti.

GMK Bulvarı No 83/23 Maltepe / Ankara

Dipnot Yayınları

Selânik Cad. No: 82/32 Kızılay / Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32

e-posta: dipnotkitabevi@yahoo.com

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	5
GİRİŞ.....	9

1. BÖLÜM

YURTTAŞLIK.....	16
1-İKİ FARKLI POLİTİKA: EŞİTLEŞTİRME VE AYNILAŞTIRMA	18
2-MODERN DÖNEMLER: HEMŞEHRİLİKTEN YURTTAŞLIĞA.....	27
Modern Yurttaşlık	30
Yurttaşlık ve Sosyal Haklar	38
3-MODERN YURTTAŞLIĞIN KRİZİ	49
Çokkültürlülük ve Yurttaşlık.....	54
Tanınma Politikası ve Yurttaşlık.....	60
Alternatif Yurttaşlıklar	70
Eşitleştirme Politikaları ve Farklı Yurttaşlıklar	75

2. BÖLÜM

TÜRKİYE'DE YURTTAŞLIK	81
1-MİLLET SİSTEMİNDEN CUMHURİYET YURTTAŞLIĞINA	81
2-TAM YURTTAŞ OLAMAMA: GAYRİMÜSLİMLER VE KADINLAR	91
3-AYNILAŞMAYAN YURTTAŞLAR: ALEVİLER VE KÜRTLER	96
4-EŞİT YURTTAŞLIK TALEBİ: ANAYASAL YURTTAŞLIK	104

3. BÖLÜM

HEMŞEHRİ/CEMAAT VE DEVLET ARASINDA YURTTAŞ	113
1-HEMŞEHRİLİK, CEMAAT BAĞLARI VE YURTTAŞLIK ARASINDA ÇORUM	117
2-BİR HEMŞEHRİLİK VE CEMAAT BİÇİMİ OLARAK MEZHEP	125
Çorum Olayları	126
Alevilik ve Sünniliğe Yüklenen Anlamlar	133
Mezhep ve Siyaset	137
Mezhepler ve Sosyal Yaşam	147
3-ETNİK HEMŞEHRİLİKLER	153
Etnikliğe Yüklenen Anlamlar	156
Etniklik ve Siyaset	165
4-YÖRESEL HEMŞEHRİLİKLER	178
5-BİR HEMŞEHRİLİK BİÇİMİ OLARAK TARİKAT VE CEMAATLER	192
Tarikat ve Cemaatlerin Anlamı	195
Cemaat/Tarikat ve Siyaset	201
Yerel, Ulusal ve Uluslararası Cemaat/Tarikat Bağları	205
6. HEMŞEHRİLİK VE CEMAATSEL BAĞLARIN CİNSİYET BOYUTU: GELENEK VE ÇAĞDAŞLIK ARASINDA KADIN	213

4. BÖLÜM

YURTTAŞLIK TALEBİ, TANINMA VE EŞİTLİK	227
1-ULUS/ULUSÇUK DOLAYIMI İLE TANINMA TALEBİ	235
2-TOPLUM DOLAYIMI İLE TANINMA TALEBİ	248
3-DEVLET DOLAYIMI İLE TANINMA TALEBİ	256
SONUÇ	268
KAYNAKÇA	279

ÖNSÖZ

Elinizdeki çalışma, asıl olarak 2008 yılında Prof.Dr. Serpil Sancar'ın danışmanlığında, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamladığım "Ulusallıktan Post-Ulusallığa Geçiş Sürecinde Enformel Dayanışma Ağları: Çorum Örneği" adlı tezime dayanmaktadır. Kitaplaştırma sürecinde kitap formatına uygun olarak başlıklandırma ve bölümler yapılmış, bazı bölümler yeni oluşturulmuş ve/veya genişletilmiş ya da kısaltılmıştır. Bu işlemin en önemli nedeni doktora tezleri ile kitaplar arasındaki çok temel bir farktan kaynaklanır.

Bilindiği üzere doktora tezleri belli bilimsel yöntemleri takip ederek geniş bir literatür tanıtımını kapsamak ve kullanılan kavramlara zemin oluşturmak için gerekçeli kavramsal çerçeve oluşturmak zorundadır. Yani alanda yapılan önemli çalışmalara değinmek, hangi kavramların niçin kullanılacağını hangilerinin ise niçin kullanılmayacağını belirtmek gerekir. Söz konusu yurttaşlık olunca hem yapılan çalışmaların fazlalığı, hem kavramların çokluğu hem de çalışmanın kapsamına alınmayan konuların ve kavramların neden elendiği tartışması ciddi bir yer işgal etmektedir. Çoğu zaman ilgili alana özgü teknik kavramlarla yürütülen bu uzun tartışmalar yerine, bir kitap kapsamında, teorik çerçeve daha kısa bir biçimde verilerek çalışmanın alandan elde ettiği verilerinin görünür kılınması daha yararlı olacaktır.

Modernliğin ve ulus projesinin krizinden söz edilen bir dönem-deyiz. Bu tartışmalar, yurttaşlık konusunu yeniden ele almayı gerektirmektedir. Yurttaşlığın yeniden ele alınması, bir yandan ulusal yurttaşlığı koruma reflekslerine diğer yandan da yurttaşlığın dönüştüğü varsayımına dayanarak, farklı yurttaşlık tarzlarını düşünmeye neden olmaktadır. Hem ulusal yurttaşlığı koruma hem de yeni yurttaşlık tarzlarını hayata geçirme çabası, ister istemez ulusal yurttaşlığı en çok

etkileyen, ulus-altı aidiyet biçimleri üzerinde yoğunlaşmayı gerektirmektedir. Bu çalışma, tam da buraya odaklanmakta ve Çorum üzerinden farklı toplumsal kesimlerin yurttaşlık taleplerini anlamaya çalışarak, ulusal yurttaşlığın ve yeni yurttaşlık tarzlarının ne anlama gelebileceğini sorgulamaktadır.

Kitabımızda, Çorum'da yaşayan farklı toplumsal kesimlerin sosyokültürel yapıları, gelenek ve dinle kurdukları ilişkiler ile siyasal tercihleri doğrultusunda oluşturdukları kimlikleri ortaya konarak, yurttaşlık tartışmalarının yerleştirileceği zemin gösterilmektedir. Bu zemin için öncelikle en belirleyici fark olan "Alevilik ve Sünnilik" üzerinde durulmakta, bu farka ne gibi anlamlar yüklendiği hem toplumsal hayatta hem de siyasal tercihlerde ne gibi yansımalarının olabileceği çok yönlü olarak tartışılmaktadır. Daha sonra farklı etniklikler, yöresel hemşerilikler, tarikatlar ile dinsel cemaatler ve kadınları da kapsayan değerlendirmelere yer verilmektedir. Bunlar yapılırken ayrıca yurttaşlığı mümkün kılacak "birliktelikler" de göz önünde bulundurularak, tüm bu unsurların kendilerini nasıl anlamlandırdıkları, kendilerini "biz", başkalarını "onlar" kılan özelliklerini nasıl anlattıkları irdelenmekte ve kurguladıkları kimlikleri ile yurttaşlık arasında ne gibi bir ilişkinin olabileceği anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Elde edilen veriler ışığında, yurttaşlık taleplerinin hangi yollarla ve hangi gerekçelerle ortaya konduğu tartışmasına girilmektedir. Bu çerçevede "tam yurttaş" olarak tanınmak için ne gibi çabaların olduğu saptamak öncelenmekte; çabaların üç önemli boyutu olduğu ve bunların ulus/ulusçuluk, toplum ve devlet üzerinden taleplere dönüştüğü düşünülerek ayrıntılandırılmaktadır.

Bu çalışmanın hazırlanması sürecinde çok sayıda kişinin önemli katkıları oldu. Öncelikle, çalışmaya ilk başladığımdan beri, istediğim her an kendisine ulaşabildiğim ve yaşadığım tüm zorlukların üstesinden gelmemin ipuçlarını veren tez danışmanım Prof.Dr. Serpil Sancar'a teşekkür etmeliyim. Aynı şekilde çalışmanın oluşmasında, tez izleme jürisi üyeleri Prof.Dr. Mümtazer Türköne'nin ve Doç.Dr. Fethi Açık'ın da yoğun emekleri oldu. Mümtazer Türköne'nin konuyu farklı açılardan değerlendirmemi sağlayan düşünceleri ve Fethi Açık'ın zaman zaman

alandaki yaptığım görüşmelerle de bizzat ilgilenmesi yeni açılımlar sağladı.

Çalışmayı okuyup birçok düzeltme yapan, bazı noktalara dikkatimi çeken Şair Hüseyin Kır ve bu kitap için Çorum fotoğrafları çeken Oya Yağcı'ya öncelikle teşekkür etmeliyim. Bunun yanında çalışma, alan araştırmasına dayandığı için alanda katkısı olan çok sayıda kişinin olduğunu belirtmeliyim. Farklı toplumsal kesimlerden kişilerle görüşme yapmama aracı olan Halil İbrahim Aşkın'a, Cemalettin Bayrak'a, Muammer Erdoğan'a, Levent Keleş'e, Osman Eğri'ye, Teoman Şahin'e, Muhit Mert'e, İsmail Aygün'e, Ertuğrul Soyocak'a, Fatih Maden'e, H. İbrahim Şimşek'e, Durmuş Aslan'a, Ahmet Akçay'a ve ismini burada sayamadığım benimle görüşmeyi kabul eden tüm Çorumlulara/Çorum'da yaşayanlara önemli katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Yayıncım Emirali Türkmen'in titiz çalışması ve yoğun ilgisi kitabın bu son halini almasını sağladı. Kendisine katkılarından dolayı teşekkür ediyorum.

Son olarak çalışma aşamasında bana katlandıkları ve kendilerine ayırmam gereken bazı zamanlarda bana esnek davrandıkları için eşim Şadiye, çocuklarım Abdullah ve Ahmet'e şükran borcum olduğunu belirtmeliyim.

GİRİŞ

Modern dönemde ortaya çıkan “ulus” projesinde yurttaşlık bağı, ulusal düzeyde bir dayanışma da sağlayacaktı. Modernlik, ulus-altı ağları yok edecek, bu da olmazsa “ulus”un alternatifi olmaktan çıkacaktı. Oysaki günümüze gelindiğinde bu konuda modernliğin başarısı sınırlı kaldı; en azından bu cemaatler yok olmadı, yaşanan küreselleşme ve yerelleşmenin etkisiyle yeni bir ivme de kazandı. Eski bağların sürmesi ve yeni bağların ortaya çıkması, ulus-üstü ve ulus-altı aidiyet gruplarını oldukça belirgin kıldı. Bundan dolayı yurttaşlık tartışmaları, önceki dönemlerden çok farklı boyutlar kazandı. Farklı boyutları ile yurttaşlığı anlama çabası, ister istemez modernliğin ulus projesinin krizi tartışmaları çerçevesinde olgunlaşacaktır.

Modernliğin krizi tartışmaları çerçevesinde Lyotard’ın “post-modern durum” betimlemesi önemli görünmektedir. Lyotard (1997) yeni olanı, meta-anlatıların sonu ve meşruiyet krizi ile anlatmaya çalışır. Ona göre birçok şeyi kapsayan, bütüncül açıklamalar postmodern dönemler için anlamsız hale gelmiştir. Dolayısıyla postmodern durumda yurttaş olmanın anlamına yönelik ilginç bir açılıma işaret eder. Zaten ulus-devletlerin küreselleşme ile birlikte anlamının değişmesi, muğlâklaşan sınırlar; göçmenler, uluslararası sermayenin, işgücünün (özellikle teknik elemanlar) hareketliliği, bilim adamlarının, sanatçıların ve sporcuların sınırlar arası geçişleri hep bir meta-anlatı olarak yurttaşlık kurumunun çevresinde yaşananları sorunsallaştırmaya yol açar. Ulusal yurttaşlıkla ilgili yaşanan sorunlar ve bu sorunları aşma çabasına giren birçok düşünür tarafından kullanılan kavramların, dolaylı açıdan da olsa meta-anlatı eleştirilerini daha sağlam bir zemine oturttukları görülebilir. Üstelik tüm bunlar hem postmodernlik hem de postmodernlik eleştirilerini de (pre-modernleşme ve radikal modernlik tartışmalarında olduğu gibi) kapsayabilmektedir.

Söz konusu olan, modernliğin/ulus-devletin aşılması ya da yeni bir formu değilse de her halükarda değişimidir. Eğer modernlik/ulus devlet değişti/değişiyor ise ulus devlete aidiyet biçimi olan yurttaşlığın da değişmesi/değişiyor olması kaçınılmazdır. Zaten post-modernlerin vurguladığı meta-anlatıların aşınması, “ötekileri” farklı açılardan tanıma¹, çoğul aidiyetlerin yadırganmaması², sınırlar arası geçişlerin normal karşılanması, sermayenin serbest dolaşımı, yaygın iletişim ve ulaşım ağı gibi tüm konuları da kapsadığından yeni yurttaşlık tarzlarının klasik ulusal aidiyetle aynı olamayacağına işaret eder.

Bir başka açıdan bakıldığında da ulus devletin, teorik öngörülerin aksine, kendi yurttaşlarına yönelik farklı muameleleri ile de gündeme geldiği görülür. Bu noktada ulus-altı ve ulus-üstü sosyal gruplar, oluşturdıkları dayanışma ağlarıyla, kendilerini geniş halk kitleleri nazarında meşru göstermenin yollarını da bulmuş olurlar. Sözgelimi, ulus-devletin farklı olanı *asimile* etme isteği farklılık taleplerine hep kuşku ile bakılmasına neden olmuştur. Durum böyle olunca “devlet nimetlerinden daha çok faydalanmak” bazıları için daha kolay bazıları içinse daha zor olmuştur. Din, ırk, mezhep, dil, etnik grup, cinsiyet, kılık-kıyafet, ideoloji, yöre gibi bir ya da birden çok unsuru öne çıkarıp kendilerini “farklı olan” olarak tanımlayanlar ve/veya kendilerinin “farklı” olarak tanımlandığını düşünenler, “biz ve ötekiler” dengesinde hegamonik grup tarafından sürekli haksızlığa uğratıldıklarını dile getirip, kimliksel dayanışmayı meşrulaştırmış, ulus-devletin bu alanlarda taraf olması da düşünüldüğünde, en azından “biz”in içinde başarılı da olmuşlardır.

Hem teorik açmazlar hem de pratikte yaşananlar düşünüldüğünde çokkültürlü yurttaşlık, post-ulusal yurttaşlık, esnek yurttaşlık, kozmopolit yurttaşlık, anayasal yurttaşlık gibi yeni yurttaşlık kavramlarının sorunları çözmede ne ölçüde işe yarayacağı ve yeni yurttaşlık tarzlarına ihtiyaç olup olmadığı, farklı bağlamlarda değerlendir-

¹ Sadece düşman, köle, işçi değil ayrıca aynı haklardan yararlanan yurttaş olarak da tanıma anlamında.

² Örneğin çifte yurttaşlığın ya da hem ulus-devlet yurttaşlığının hem de yerel aidiyetlere bağlılığın sıradanlaşmaya başlaması düşünülebilir.

dirilmeyi hak edecek önemdedir. Zira son dönemlerde tartışılan konular, klasik siyaset kurumlarının artık istenen sonucu vermediğini göstermektedir. Avrupa Birliği gibi ulus-üstü yapılanmalar ile etnik, dinsel, mezhepsel yerel farklılıklar ekseninde oluşan ulus-altı yapılanmaların eş zamanlı arttığı bir dönemde ulus-devlet, D. Bell'in dediği gibi (1987: 13-14) "yaşamın büyük problemleri için çok küçük ve küçük problemleri içinse çok büyük" kalmaktadır.

Ulus-devletin aidiyet konusunda yaşadığı sorunları biz de orta büyüklükte bir Anadolu kenti olan Çorum üzerinden anlamaya çalışacağız. Çorum orta büyüklükte olmasına karşın, yeni yurttaşlık tartışmaları için oldukça zengin olabilecek, etnik, dinsel, yöresel vb. farklılıkları barındırdığından bu çalışmanın, çeşitli unsurların yurttaşlık karşısındaki konumlarını anlamak açısından önemli olduğunu düşünüyorum.

Çorum'a bakıldığında ilk göze çarpan, Alevilik-Sünnilik şeklinde somutlaşan mezhepsel³ farklılıktır. Mekânsal ayrılmaya da denk gelen Alevilik ve Sünnilik, en belirleyici unsurlar olsalar da kendi içlerindeki bölünmeleri de çok anlamlıdır. Hem Alevilik hem de Sünnilik birçok etnik unsurdan oluştuğu gibi çeşitli dinsel ve politik anlayışı, yöresel hemşehri gruplarını da barındırır.

Öte yandan Çorum'daki bu grupların, ulusal ve uluslararası ilişkileri de yeni yurttaşlık tartışmasını zenginleştirmektedir. Sözgelimi, birçok Çerkez'in Kafkasya'yı gidip görmesi, az da olsa bazılarının oraya yerleşmesi, bazılarının çifte yurttaşlık talepleri, Dünya Çerkez Kongresi'nin yakından izlenmesi, Ürdün, Suriye, İsrail Çerkezleri ile birçok kişinin ilişki geliştirmesi, Türkiye'nin her yanındaki Çerkezlerle iletişim içinde olunması gibi pek çok konu bir etnik grup üzerinden yurttaşlığı anlamayı sağlayabilir. Aynı şekilde Hacı Bektaş Veli Vakfı'nın ulusal ve uluslar arası ilişkileri, Ehli Beyt Vakfı'nın Aleviliği öğretiler diye İran'a, Suriye'ye, Irak'a öğrenci göndermesi, Gülen Hareketi'nin uluslararası ve ulusal ağı gibi birçok örnek de dinsel gruplar üzerinden bu tartışmaları yürütmeye uygun bir zemin hazır-

³ "Alevilik mezhep midir, din midir, kültür müdür, etnisite midir?" tartışmaları na girmeden, Aleviliği mezhep olarak kabul ettik. Çünkü yaptığımız ön görüşmelerde bu farklılığın daha çok mezhepsel olarak algılandığını gördük.

layacaktır. Sonuçta bu ve benzeri saptamalar ışığında yeni yurttaşlık tartışmalarını, yerel dayanışma ağları çerçevesinde şekillendirerek, hem teorik açıdan hem de alan araştırması ile pratik açıdan anlamlandırmaya çalışmak farklı açılımlar sağlayacaktır.

Bu çalışmayı hazırlamada kullanılan alan araştırması, 118 kişiyle yapılan derinlemesine görüşmeye dayanmaktadır. Görüşmelerin yanında, görüşmeleri destekleyen, farklı toplumsal kesimlerin yaptığı faaliyetleri kapsayan 14 gözlemin de araştırmaya ayrıca katkısı oldu.

Görüşmeler, mümkün olduğunca farklı grupları ve kişileri kapsayacak nitelikte yapılmaya çalışıldı. Kimlerle görüşüleceği, öncelikle kentin sosyal dokusu incelenerek ve bazı ön çalışmalar yapılarak kararlaştırıldı. Bu başlangıçtaki bilinçli tercih, elde edilen veriler değerlendirildiğinde oluşan boşluklar da düşünülerek başka açılardan da doldurulmaya çalışıldı. Örneğin geleneksel Aleviliği temsil eden bir Alevi ile görüşüldüğünde onların kendilerini “hangi Aleviliklerden” (etnik, dinsel ya da politik olabilir) ayırdıkları da ortaya konmaya çalışıldı ve diğer Alevilikleri temsil eden kişiler/gruplar ile de irtibat kuruldu. Bu doğrultuda elimizde farklı toplumsal kesimleri temsil eden ve birbirleriyle de çakışabilen çok geniş bir liste oluştu⁴. Farklılıkları anlatan bu liste, çalışma için yurttaşlık kurumunu anlamak ve de anlatmak için çok işlevsel bir rol üstlenmektedir. Zira günümüz dünyasında özellikle “fark” üzerine yapılan vurgunun “aynı”lığa yapılan vurguya baskın geldiği gözlenebilir.

Durum böyle olunca yurttaşlık kurumunun asıl problemi “aynılaştırıcı” politikalar olarak saptanır. Bu çerçevede yurttaşlığı anlama çabaları temelde bu noktaya yoğunlaşır ve sonuçta çözümlemeler hangi yurttaşlık tarzlarının aynılığa hangilerinin ise eşitliğe daha çok uygun olduğunda düğümlenir. Bundan dolayı yurttaşlığı anlamaya çalışırken *aynılaştırıcı-eşitleştirici* yurttaşlık politikaları ayrımını tercih edeceğiz.

⁴ Örneğin sadece Aleviler için Türk, Türkmen, Kürt, Balkan göçmeni, CHP’li, AKP’li, DTP’li, geleneksel Anadolu Aleviliğini benimseyen, Caferi, yerli, yöresel hemşehri grubu mensubu şeklinde sınıflandırılabilir bir liste oluştu. Aynı şekilde Çerkezler için de Adige, Abaza, Adigelerin içinde bulunan farklı boylara mensup olan, boyların içindeki farklı sülalelere mensup olan, Kaf-Der’li, Jıbgacı, AKP’li, CHP’li, Ülkücü, tarikat veya cemaat mensubu gibi pek çok grubu anlatabilecek bir liste oluştu.

Oldukça yaygın olan toprağa dayalı-soy temelli yurttaşlık, liberal-cumhuriyetçi yurttaşlık, aktif-pasif yurttaşlık gibi kavramları kullanmamamızın nedeni, bunların eşitleştirme ve aynılaştırma durumlarını zaman zaman yeterince açıklayamamalarıdır. Örneğin aynılaştırıcı olmakla suçlanan cumhuriyetçi yaklaşımlara karşı öne çıkarılan liberal yaklaşımların da pekâlâ “aynılaştırıcı” olabildiği görülmektedir.

Öte yandan eşitleştirici-aynılaştırıcı ayrımının da yetersiz kalabildiği de vurgulanmalıdır. Zira aynılaştırıcı politikalar mümkün olmadığında ya da istenmediğinde bu durumun mutlaka eşitleştirme ile sonuçlanmadığı da ortadadır. Eşitleştirmenin olmadığı zaman da farklı iki durum olan “hiyerarşi kurucu” ya da “farklılaştırıcı” politikalar gün yüzüne çıkar.

Bu tespit doğrultusunda kitapta, öncelikle “aynılaştırıcı” ve “eşitleştirici” yurttaşlık anlayışı şeklinde bir ikili ayrıma gidilmekte ve bu yönde yurttaşlığa içkin olan “eşitlik” doğrultusunda yurttaşlık anlayışları anlamlandırılmaya çalışılmaktadır. Daha sonra ise bu ikili ayrımın yetersizliği göz önünde bulundurularak buna “hiyerarşi kurucu” ve “farklılaştırıcı” yurttaşlık anlayışları da eklenerek dördü bir ayrım oluşturulmaktadır. Bu dördü ayrım hem teorik tartışmaların yapıldığı ilk bölümde ele alınan yurttaşlık tarzlarını anlamayı sağlamakta, hem Türkiye’de yurttaşlık anlayışının tarihsel serüveni ve günümüzdeki anlamının değerlendirildiği İkinci Bölüm’ de bir analiz aracı olarak yardımcı olmakta, hem de alan araştırmasında elde edilen verileri değerlendirmede kullanılmaktadır.

Tüm bu söylenenlerin de gösterebileceği gibi bu çalışmanın amacı, ulus-devletin homojenlik projesini sorunlu olarak algılayan farklı toplumsal kesimlerin talepleri ile yurttaşlık ilişkisini anlamaya çalışmaktır. Kitap şekillenirken ilki teorik çerçeve, ikincisi Türkiye açısından konunun değerlendirilmesi ve diğer ikisi ise alan araştırması ile sonucundan oluşan dört ana bölüm oluştu.

İlk bölüm, “yurttaşlık teorisi”ni tartışmakta, bu alanda beliren iki farklı politikayı “eşitleştirme politikaları” ve “aynılaştırma politikaları” şeklinde kavramlaştırarak sunmaktadır. Daha sonra Marshall’cı yurttaşlık sınıflandırmasından yola çıkarak “modern yurttaşlık” anlayışını ortaya koymakta, ardından da “yeni yurttaşlık tarzları” üzerin-

den modernliğin/ulusun krizi ile başlayan süreçte yurttaşlığın hangi boyutlara geldiğini anlamaya çalışmaktadır. Yeni yurttaşlık tarzları olarak çokkültürlü yurttaşlık, post-ulusal yurttaşlık, esnek yurttaşlık, kozmopolit yurttaşlık ve anayasal yurttaşlık kavramlarını öne çıkarmakta ve özellikle çokkültürlü yurttaşlık ile anayasal yurttaşlığı daha yakından irdeleyerek vermektedir.

İkinci Bölüm’de, tartışmanın seyrine Türkiye üzerinden devam edilmektedir. Yakından incelenen yurttaşlık kavramları ile Türkiye’de yurttaşlık konusunun nasıl şekillendiğine bakılmakta, farklı toplumsal kesimler için yurttaşlığın eşitleştirici, aynılaştırıcı, farklılaştırıcı ve hiyerarşi kurucu biçimlerinin uygulanıp uygulanmadığı ve farklı toplumsal kesimler için yurttaşlığın ne anlama gelebileceği tarihsel bir değerlendirme ile ortaya konmaya çalışılmaktadır.

Yurttaşlık tartışmaları açısından Çorum’da bulunan farklı toplumsal kesimleri anlamaya çalıştığımız Üçüncü Bölüm’de Çorum’un demografik, sosyo-kültürel ve siyasal tercihlerini ortaya koymayı da sağlayacak bir betimleme ile başlanmaktadır. Öncelikle en belirleyici fark olan “Alevilik ve Sünnilik” üzerinde durulmakta, bu farka ne gibi anlamlar yüklediği; hem toplumsal hayatta hem de siyasal tercihlerde ne gibi yansımalarının olabileceği çok yönlü olarak tartışılmaktadır. Daha sonra aynı çözümleme kullanılarak farklı etniklikler, yöresel hemşehrilikler, tarikatlar ile dinsel cemaatler ve kadınları da kapsayan değerlendirmelere yer verilmektedir. Bunlar yapılırken ayrıca yurttaşlığı mümkün kılacak “birliktelikler” de göz önünde bulundurularak, tüm bu unsurların kendilerini nasıl anlamlandırdıkları, kendilerini “biz”, başkalarını “onlar” kılan özelliklerini nasıl anlattıkları irdelenmekte ve kurguladıkları kimlikleri ile yurttaşlık arasında ne gibi bir ilişkinin olabileceği anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Dördüncü Bölüm’de ise elde edilen veriler ışığında, yurttaşlık taleplerinin hangi yollarla ve hangi gerekçelerle ortaya konduğu tartışmasına girilmektedir. Bu çerçevede “tam yurttaş” olarak tanınmak için ne gibi çabaların olduğunu saptamak öncelenmektedir. Çabaların üç önemli boyutu olduğu ve bunların ulus/ulusçuluk, toplum ve devlet üzerinden taleplere dönüştüğü düşünülerek ayrıştırılmaktadır.

Sonuç kısmında, elde edilen verilerin eşitleştirici bir yurttaşlık politikasına izin verip vermediği tartışılmakta ve görüşme yapılan çok sayıda insanın yakındığı *“birilerinin her farklılık talebinin, birileri tarafından düşman tanımı içine sokulmak için yettiği”* düşüncesi hatırd tutularak tartışma, *“iç düşman yoktur, farklı talepler vardır”* şeklinde yorumlanarak, “düşman tanımlaması”nın bizzat ulusal devletin öngördüğü “yurttaşlık” kurumuna zarar verdiği sonucuna ulaşılak kitap bitirilmektedir.

1. BÖLÜM

YURTTAŞLIK

T.H. Marshall 1950 yılında yazdığı makalesinde (2000: 20-21), toplumsal eşitliğin gerçekleşmesinde asıl itici gücün ne olduğunu sorar ve şu şekilde yanıtlar: *“Bugün, görebildiğim kadarıyla, bizi toplumsal eşitliğe götüren modern güç, ikiyüzelli yıldan beri bir gelişim süreci izleyen yurttaşlık kurumudur.”*

Gerçekten de tarih boyunca eşitlik adına verilen tüm mücadeleler içinde, hem ulusal hem de küresel yaygınlığı düşünüldüğünde, modern yurttaşlık ~~ten~~ daha başarılı bir kuruma rastlanmaz. Dolayısıyla modern tarihte yurttaştan daha canlı başka bir sosyal figürün olmadığı (Dahrendorf, 1994: 292) söylenebilir. Bunun en önemli nedeni “hiyerarşiyi” veri alan eski anlayışa karşın modern çağların “eşitliği” veri almasıdır. Böylece Bryan Turner’in (1997: 18-19) Isaiah Berlin’e dayanarak altını çizdiği gibi, modern yurttaşlık açısından “ahlaki temellendirme gerektiren şey”, “eşitlik” olmaktan çıkmış “eşitsizlik” haline gelmiştir. Şimdi artık eskiye nazaran hiyerarşiyi savunanların çok daha fazla çaba sarf etmeleri gerekmektedir.

Eşitlikçi politikaların toplumsal gücünü arttıran bu büyük değişim “yurttaşlığı”, pratikte anlamı olsun ya da olmasın, tıpkı “demokrasi” gibi vazgeçilmez bir söylem haline getirmiştir. Eşitliğin sihirli gücü ile

çok daha devrimci bir niteliğe bürünen yurttaşlık arayışı, başta Fransız Devrimi olmak üzere modern dönemlere yön veren önemli dönüşümleri ciddi anlamda etkilemiştir. Sonuçta yurttaşlık anlayışı, 2. Dünya Savaşı ile birlikte ulus devletlerin hepsine yayılmış ve bu düşünce tüm ideolojiler için bir “meta anlatıya” (Vanderberg, 2000: 6) dönüşmüştür.

Yurttaşlığın modern kökenine gidildiğinde, genel anlamı ile yurttaşlıktan kasıt bir devletin mensubu olmaktır. Söz konusu devlet, sınırları içinde doğan ya da başka bir yerde doğmuş olsa bile ebeveynlerinin konumlarından dolayı bireyi yurttaş olarak belirleyebilir. Bu yurttaş bir yönü ile devlet otoritesinin altında iken diğer yönü ile de devletin demokratik yönetiminde aktif üyedir. Bundan dolayı modern ve demokratik anlamıyla yurttaşlık, rıza üzerine kurulmuş, hukuk kuralları ile işleyen bir yönetim mekanizmasıyla ilişkilendirilir. Pratik olarak bazı sorunlar yaşansa da yurttaşlar, uygun gördükleri hükümet biçimlerini oylarıyla belirlerler. Böyle bir sistemde tüm yurttaşların bazı hakları vardır ve bu haklar onların soylarından ya da kan bağlarından değil de doğrudan devlete üyeliklerinden kaynaklanır (Gross, 1999: 91). Durum böyle olunca yurttaşlar arasındaki tüm bireysel ve sosyal farklılıklara (sivil toplum alanındaki zenginlik, statü ve güç eşitsizliklerine) rağmen yurttaşlık düşüncesi, kamusal alanda herkese aynı statüyü verir (Young, 1989: 250).

Modern devletin sıkı ulusal sınırlar içinde anlam bulan bu statü, ulusal toprak üzerinde dışarıdakilerden farklı, belirli hak ve ayrıcalıkları ile tanımlanabilir (Soysal, 1991: 2-4). Bütün nüfusun hegamonik ırk, grup ya da sınıf tarafından temsili ile iç farklılıkları silme çabası da bu sürecin önemli bir parçasıdır (Hardt ve Negri: 2002: 123-124). Süreç sonunda, ulusun modern devletinin amacı olan, dışarıda kalanlardan farklılaşmış ama içerde yaşayanlar ile aynılaştırmış, “yurttaş” oluşacaktır. Ancak bu saptama, içinde iki önemli “gerilim” barındırır.

Gerilimlerden ilki, ulusal toprak üzerinde bulunan farklı unsurların, hayali bir düzlemde kurgulanması ile gerçek düzlemde varlığı arasındadır (Leca, 1998: 16). Bu iki düzlem hiçbir zaman örtüşmediğinden, ulus-devletin “yurttaşlık projesi” gerilimi gidermek için herkesi “eşit” varsayar. Ancak pratikte “herkesin eşitliği” aslında “her-

kesin aynılığına” dönüşmüştür ki bu durum, ikinci bir gerilim olan ulus devletin ideal olarak sunduğu “eşitleştirme” ile uyguladığı “aynılaştırma” arasındaki karşıtlıkla sonuçlanır.

“Aynılaştırma politikaları” ciddi sıkıntılara neden olduğundan birçok düşünür, günümüzde “eşitleştirme politikaları”nın daha baskın olması gerektiğini savunur ve klasik yurttaşlık teorilerini aşan çokkültürlü yurttaşlık, esnek yurttaşlık, anayasal yurttaşlık, post-ulusal yurttaşlık gibi farklılıkları daha çok kapsayan yeni teoriler önerirler.

Biz de bu teorilerle ilgilenecek, Türkiye’deki tartışmalarla paralellik kuracak ve Çorum’da yaptığımız alan araştırması çerçevesinde anlamlı olup olmadıklarına bakacağız. Bunun için klasik teorilerle yeni önerileri birlikte ele alacak ve daha eşitlikçi bir yurttaşlık anlayışının mümkün olup olmadığını irdeleyeceğiz. Ancak öncelikle açılım sağlayacak ve birçok açıdan karıştırılabilen “aynılaştırma” ve “eşitleştirme” politikalarını birbirinden ayırmak gerekir. Bunun için “eşitlik” ve “aynılık” üzerinde durulmalı, ardından da bunlara kaynaklık eden politikaların yurttaşlık açısından anlamı sorgulanarak, günümüzdeki yurttaşlık tartışmalarının nasıl değerlendirilebileceğine geçilmelidir.

1-İKİ FARKLI POLİTİKA: EŞİTLEŞTİRME VE AYNILAŞTIRMA

Yurttaşlık açısından “yeni olan nedir?” sorusuna, ulusal yurttaşlığı anlamak için başvurulmuş klasik yaklaşımlarla bakmak oldukça yaygındır. Literatür incelendiğinde hemen fark edilebileceği gibi, yurttaşlık teorisi açısından sözü edilen bu klasik yaklaşımlar cumhuriyetçi ve liberal yurttaşlık anlayışları çerçevesinde temellendirilir. Bunlara yüklenen anlamları ortaya koyan ve bunların mevcut sorunlara bakışını irdeleyen çalışmalar, sonuçta ya bu anlayışların birini tercih eder ya da bu anlayışların bir sentezine vararak biter. Oysaki her iki anlayışın da baskın yorumları, “aynılaştırma politikaları”nın araçları olarak işlev görür. Dolayısıyla bu kavramları günümüzdeki yurttaşlık sorunları açısından kullanmak, ortak noktaları olan “aynılaştırma politikası”nın içinden konuya bakmak anlamına geleceği için paradoksal bir durumdur. Biz bu duruma düşmemek için “aynılaştırma” ve “eşitleştirme” kavramlarını birbirinden ayırarak ve ayırım sonucunda oluşan

işlevsel anlamları kullanarak “yeni olanı” anlamlandırmaya çalışacağız.

“Eşitleştirme” *farklı olan şeylerin farklılıklarını kabul ederek soyut düzeyde bir denklik oluşturmak* olarak anlamlandırılabilir. “Yasalar önünde herkes eşittir” demek bu açıklamaya denk gelen bir cümledir. Bu cümlede birbirlerinden etnik, dinsel, sınıfsal, bölgesel, fiziksel vb. açıdan oldukça farklı oldukları bilinen insanlar arasında, herhangi bir özelliğinden dolayı kimseye ayrıcalık tanınmayacağı ve/veya bu özelliklerinden dolayı kimsenin ayrımcılığa uğramayacağı vurgulanmaktadır. Buna karşın “aynılaştırma” ise farklı olan şeylerin farklılıkları yadsınarak birbirinin benzeri olarak görmek ya da birbirine benzetmek için özel bir çaba sarf etmek, bu da olmazsa farklı olanları “aynı olanların” içinden ayıklamak olarak alınabilir. Farklı dillerin ve inançların yasaklanması sonucunda bu dil ya da din gruplarına mensup olanların zamanla egemen grupların (aynı olanların) dillerini ve inançlarını benimsemelerini sağlamaya çalışan asimilasyoncu politikalar tam da bu durumu iyi örnekler. Bauman’ın (2003. 138-139) “asimilasyon”u, modern ulus devletlerin farklılıklara tahammülsüzlüğünü, oldukça yerinde anlatan bir kavram olarak görmesi de bu düşüncüyü yansıtır.

Aynılaştırmada, eşitlik söz konusu değildir; zira kendisine ait olan farklılığı koruma isteği yasağın ve/veya toplumsal baskılamaların ön gördüğü yaptırımla karşılaştığından, başkaları ile “eşit” olmak bir yana başkaları ile “çok daha eşitsiz” olmak söz konusu olacaktır. Onun için N. Barry’nin altını çizdiği gibi (2004: 194), daha eşitlikçi bir toplumu savunanlar, öncelikle toplumun “aynılığı” (sameness) ya da “tek biçimciliği”nden (uniform) ziyade, belli bir çeşitliliği barındıracağını belirtirler. Dolayısıyla yurttaşlık kurumunu anlamlandırmak için, anlaşılabilceği üzere, tekbiçimciliği dayatan *aynılaştırma* ile çeşitliliği barındırabilen *eşitleştirme* politikalarını anlamak çok önemlidir. Burada bize açılım sağlayacağını düşündüğüm Habermas’ın “devlet vatandaşlığı ulusu” ile “halkçı ulus” kavramlarını kullanabiliriz.

“Devlet vatandaşlığı ulusu” ve “halkçı ulus” kavramlarını Habermas, “ulus”un iki yüzü olarak sunar. Ona göre ulus, doğal olmayan “devlet vatandaşlığı ulusu” ile demokratik meşruluğun kaynağını ku-

rarken, sosyal entegrasyon için “halkçı ulus” düşüncesini kullanır. İlkinde kendi çabaları ile özgürlükçü ve eşitlikçi siyasi bir ortaklık esasken ikincisinde daha çok ortak dil ve tarihe yapılan bir vurgu vardır. Burada evrenselci bir hedefi olan “eşitlikçi hukuk toplumu” ile “sınırlandırılmış bölgecilik” arasındaki çelişki hemen göze çarpar (Habermas, 2005c: 23; Habermas, 2005a: 101-102). Tüm toplumlara has olan bu çelişki ister istemez yurttaşlık teorilerinin eşitleştirici ve aynılaştırıcı politikaları barındırmasına neden olmaktadır. Aynılaştırma, halkçı ulusu temel aldığından, ister istemez “halkçı ulusun”, “devlet vatandaşlığı ulusu” talebinde bulunanların ne kadarını kapsadığına göre aynı zamanda dışlayıcı da olabilecektir.

Bu anlamda eşitleştirme; “hak ve ödevlerde aynılık” olarak yurttaşlık açısından istenen bir durumken aynılaştırma; (en azından aynı olmayan ve/veya aynı olmak istemeyenler düşünüldüğünde) hak ve ödevler açısından yeni eşitsizliklere yol açacak olan bir durumdur. Klasik yurttaşlık teorilerinin çoğu zaman “aynılaştırma politikaları” izledikleri, bu durumun sakıncalarını gören birçok yeni teorisyenin bunu aşmaya çabalaması böylece anlam bulmaktadır. Sonuçta, ulaşılabilecek iyi bir yurttaşlık teorisinin merkezinde “eşitlik amacı”nın olması ve aynılaştırıcı politikaları barındırmaması (daha olabilir bir düşünce ile “az barındırması”) gerekir.

“Kozmopolit bir devlet vatandaşlığı ulusu anlayışı, sürekli gizli savaş durumunda olan etno-merkezli bir ulus anlayışına göre daha üstün tutulduğu sürece, bu ikilem zararsızdır” diyen Habermas da (2005c: 23 vd.) bu düşünceyi destekler mahiyette bir tez savunur. Ona göre milliyetçiliğe kayma (etno-merkezli ulus anlayışının ideolojisi) tehlikesi, ulus-devletlerin oluştukları dönemle karşılaştırıldığında şimdi çok daha zararlı olabilir. Onun için içerde yaşanan çokkültürlü patlamalar ve dışarıda yaşanan küreselleşmenin getirdiği sorunları tehdit olarak algılayan ulus-devlet için hangi ulusun önceleneceği ciddi bir önem taşır. Hangi ulusun öncelenmesi gerektiği konusunda güncel gerçekliklerin zorlamasıyla, kültürel açıdan homojen bir ulus-devletten gittikçe uzaklaşılacağı görülmektedir. Kültürel yaşam biçimlerinin çeşitliliği; etnik grupların, mezheplerin ve dünya görüşlerinin sayısının artması da Habermas’ın tabiri ile “normatif açıdan asla ka-

bul edemeyeceğimiz etnik temizlik dışında”, bundan kaçınmayı olanaksız kılmaktadır. Ancak ona göre politik irade oluşturma ve kamusal iletişim süreçleri ile çoğulcu bir toplumun kurulabileceği, buna karşıt olan “sözümona homojen bir halkın görünürdeki doğal esaslarıyla” bunun sağlanamayacağı da ortadadır (ayrıca bkz. Habermas, 2005b: 128; 2005c: 128).

Aynılaştırma politikası olarak aldığımız sürecin eşitleştirme politikasına evrilmesi gerektiğini, Habermas’ın şu düşüncelerinde de bulmak mümkündür (2005c: 26).

“Tarihsel nedenlerden dolayı birçok ülkede kültürel kökene bakılmaksızın, tüm devlet vatandaşları tarafından tanınma talebinde bulunan genel siyasi 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. Ortak siyasi kültür düzeyi, altkültürlerin ve politika öncesi biçimlenmiş kimliklerin düzeyinden bağımsız olarak oluşturulmalıdır. Eşit haklı bir arada var olmanın yegane önkoşulu, korunan inançların ve uygulamaların, (her bir siyasi kültürün yorumlanması çerçevesinde) geçerli anayasa ilkeleri ile çelişmemesidir.”

Aynılaştırma politikası doğal olarak “aynı olmanın ne olduğu” üzerinden yürüyeceği için “aynılığı tanımlayan güç” kesin sınırlar çizer. Bu sınırlar çizilirken bazen mevcut olanların “aynılığı” varsayılırken bazen de mevcut olanlara katılacak olanların “aynılaştırılması” gerekecektir. Doğal olarak bu aynılığı korumak için dışta bırakılacak olanlar da olacaktır. Her şey “kimler aynıdır” ve “kimler aynı olabilir” sorularına verilecek yanıtla ilgilidir. Söz konusu yurttaşlık açısından “kimler aynıdır /kimler aynı olabilir” olunca, şu ana kadar yapılan klasik tanımlamaların dar kapsamı da görülür. Zira Eski Yunan polis yurttaşlığından günümüze kadar, yurttaşlık tanımlamaları düşünüldüğünde, bu dar kapsam bütün açıklığı ile anlaşılabilir.

Her ne kadar bugün yurttaşlık dendiğinde akla ilk gelen liberal haklar olduğundan, yurttaşlığın kaynağını en kesin kurallarla örülmüş olan Eski Yunan kent devletleri arasında bulunan Sparta’da bulmanın garipsenebileceğini düşünse de Heater (2007: 15-27), yurttaşlığın kökenini buradan başlatır. Spartalılar fethettikleri toplulukları

boyunduruk altına almış ve onların emeği üzerinden geçimlerini sağlamışlardır. Bu durumda oluşan sistem, öncelikle özgür olanlar ve olmayanlar arasında bir ayrıma dayanır. Ancak her özgür olan kişi de yurttaş değildir. Yurttaşlık hakkı tüm Spartalıları değil de zamanla öne çıkan askeri seçkinci bir sınıfa ait olmuştur.

Yurttaşlık kurumunun ilk formu olarak değerlendirdiğimiz Sparta'nın bu aşırı seçkinci yaklaşımının içinde bulunan dışlayıcı durum, adeta kendisinden sonra gelen yurttaşlık formlarına da miras kalmıştır. Bu dışlayıcılık bazen dar bazen de geniş bir alanda, Eski Yunan, Roma ve Ortaçağ kent yurttaşlıklarında olduğu gibi değişik şekillerde modern zamanlara kadar da gelebilmiştir. Zenginlik, soyluluk, cinsiyet, din vb. tarzlarda yansıyan bu dışlayıcı anlayışın, yurttaşlık için en önemli aşamalardan biri olan Fransız Devrimi sonrasında bile sürdürülmesi ve günümüzde de bu dışlayıcılığın birçok hakkın kullanımında etkili olması, konuyu çok daha önemli kılmaktadır.

Fransız Devrimi'ne hakim olan liberal düşünce, altsınıfların daha demokratik talepleri karşısında yurttaşlığı sınırlayan tavrı ile dikkat çeker. Buna göre kadınlar, çocuklar, yabancılar ve kamusal yapıyı ayakta tutmaya katkısı olmayanlar, "seçme ve seçilme hakkına sahip" anlamını içeren, aktif yurttaş olmamalıdır. Özellikle parası olmayan erkekler ile parası olsa da tüm kadınların dışlanması, aslında halkın iktidar dışında tutulmasını amaçlamaktadır (Ağaoğulları: 2006, 245 vd., 120.).

Modern dönemlerde kadınları "yurttaşlık kurumuna" dahil etmenin zorluğu onları dışlamaya yol açmışken, "yabancılar" açısından "tanımın içine girmenin tek yolu" asimile olmak olmuş, bu da olmazsa tanımın tutarlılığı için, "etnik temizlik" benzeri uygulamalar bile devreye girebilmiştir. Bu tür uygulamalar sadece yabancılar için değil, içeride olup farklı olanlar (örneğin farklı etnik gruplar ve taşralılar¹) için de geçerlidir.

¹ Aslında bu anlayışın temelinde Fransız cumhuriyetçi yurttaşlık tarzına ege-men olan Aydınlanmacı, merkezîyetçi kaygılar vardır. Azınlık kültürünü yok sayan bu düşünce, merkezin uzağında olan taşranın kilise ve monarşi yanlısı tutumuna dair kuşkular beslemektedir ve bunu baskılama gereği duymaktadır. Bunun yanında zaten geri olan bu yerlerin ortak Fransız vatandaşlığını seve seve kabul

Konuyla ilgili teorileri ile Nazi politikalarını etkileyen, türdeşlik/homojenlik/özdeşlik ile demokrasi arasında paralellik kuran Carl Schmitt'in düşünceleri, "aynılaştırma politikaları" olarak adlandırdığımız durum ile tam olarak örtüşmektedir. Schmitt'in düşünceleri, temel olarak "eşitlere eşit", "eşit olmayanlara eşitsiz" davranılması gerektiği ilkesine dayanır. Ona göre ancak bu durumda gerçek demokrasi olabilir. Dolayısıyla homojenlerin yanında homojen olmayanların elenmesi veya imha edilmesi demokrasinin gereğidir. Bu konuda mübadele ile birlikte Türkiye'nin sağladığı Türkleştirmeyi ve Avustralya Milletler Topluluğunun göçmen politikasını örnek veren Schmitt, demokrasinin siyasi gücünün, türdeşliği tehdit edenlerin (yabancılar ve eşitsiz olan) bertaraf edilmesi ile ölçülebileceğini söyler. Bu noktada eşitliğin 19. yüzyılla birlikte farklı bir anlama geldiğinin ve "... belirli bir ulusa aidiyet içinde, bir başka deyişle ulusal türdeşlik içinde..." var olabileceğinin altını çizer (Schmitt, 2006: 25).

Schmitt (2006: 30-31), Rousseau'nun "genel irade" ile anlatmaya çalıştığı ve siyasal partileri, özel çıkarları, dinsel farklılıkları kısacası insanları ayıracak her türlü yapılanmayı dışta bırakan düşüncesini, demokrasi anlayışını açıklamak için kullanır. Ona göre Rousseau, bir türdeşlik hedeflemektedir ve bu da halktan olmayanı, eşit olmayanı, yabancıyı kısacası heterojen olanı doğal olarak dışlar. Siyasi irade oluşturmak ve ortaklaşa karar verebilmek için "eşit" olmak gerekir. "Ulusal homojenlik" ile demokrasi arasında böylece koşutluk kurabilen Schmitt; "Vatandaşlarının ulusal soydaşlığında demokrasinin önkoşullarını bulan demokratik bir devlet, bir ulusu devlet, bir devleti

edeceklerine dair derin bir inanç da beslenmekte; ayrıca ulusun dışında bir topluluk tanımlamanın onlara ayrımcılık yapılmasına neden olacağı düşünülmektedir (Üstel, 1999: 16-17). Sonuçta, taşralıların konuştukları dilin diyalektini merkezde konuşulan diyalekte uyduracakları ya da merkeze özenileceği öngörülmekte bu da olmasa insanların buna zorlanabileceğine dair (zorla yurttaş yapmak gibi) kendilerini haklı gösterecek gerekçeler üretilmektedir. Eğitim dilinin tek olması, resmi dairelerde tek ulusal dilin konuşulması bu alandaki önemli politikalar. Bu konu, Fransız pratiğinde o kadar önemsenir ki Birch'in dediği gibi (akt. Üstel, 1999. 28), resmi dairelere "Tükürmek ve Brötonca konuşmak yasaktır" gibi uyarı levhaları bile asılır. 19. yüzyılda sürdürülen kolonyalizm ile birlikte bu politikalar, "medeniyet götürme" gerekçesi ile farklı kıtalara da taşınmıştır (Turner, 2001: 209).

de ulus yapan milliyet ilkesine karşılık gelir” der (Habermas, 2005c: 42-43)².

Rousseau’nun düşünceleri, Schmitt’e kaynaklık etse de Schmitt, toplumsal eşitsizlikleri olumlayarak çok daha başka bir düşüncüyü dile getirir. Liberallerin anladığı gibi salt bir eşitliğin olamayacağını; ancak her alanda (örneğin siyaset ve ekonomi alanlarında) kendisine has eşitliklerin ve eşitsizliklerin olabileceğini belirtir ve bunları göz ardı ederek tüm heterojenlikleri eşit olarak varsaymanın, ciddi adaletsizlikleri de beraberinde getireceğini savunur (Schmitt, 2006: 28).

Burada Schmitt’in eşitliği, demokrasiden ziyade siyasetle ilişkilendirdiği görülür.

“Demokratik bir kavram olan eşitlik, siyasi bir kavramdır ve ayrım yapılabilirliğe işaret eder. Bu nedenle siyasi anlamdaki demokrasi, tüm insanlarda fark gözetmeme düşüncesine değil yalnızca belirli bir halka ait olma düşüncesine dayanır... Demokrasinin özündeki eşitlik, bu nedenle yalnızca içeride söz konusudur, dışarıda değil... Demokrasinin odaksal kavramı halktır, insanlık değil. Eğer demokrasi siyasi bir yapılanma olacaksa, yalnızca halk demokrasisi vardır, insanlık demokrasisi değil.” (akt. Habermas, 2005c: 44)

Homojenleştirmenin kolay olmayacağını da farkında olan Schmitt, bunun başarılı olması için asimilasyon, ırkçı politikalar, artıma teknikleri, heterojen olanları sürme, bastırma gibi önlemleri normal karşılar (Habermas, 2005c: 49-50).

Şimdi bu anlamda “aynılaştırma politikaları”na daha güncel tartışmaları da kapsayacak şekilde yakından bakabiliriz. Öncelikle “aynılaştırma politikaları”nın sadece bazı uç örnekler için değil, tüm klasik yurttaşlık modelleri için geçerli olduğu belirtilmelidir. Özellikle yurttaşlık çalışmalarında üzerinde çokça durulan liberal ve cumhuriyetçi yurttaşlık teorileri açısından konuyu ele alırsak durum çok daha net biçimde ortaya çıkar.

² Gerçi eşitlikçi düşünceleri ile öne çıkan Rousseau (1994 ve 1998), her ne kadar “eşitsizliklerin kaynağı”nı toplumsal yaşama dayandırıp, bu durumu kötü olarak nitelese de, toplum dinine inanmayanları egemenin, devlet sınırlarının dışına kovabileceğini hatta inanıyormuş gibi yapıp aykırı hareket edenleri ölümle cezalandırabileceğini (1994: 157) ve kişilerin “özgür olmaya zorlanabileceğini” de söyler (1994: 29; ayrıca Heater, 2007: 110-111).

Birbirine muhalif tezler ileri süren cumhuriyetçi ve liberal yaklaşımların “aynılaştırma” açısından ortak tezler öne sürmeleri dikkat çekicidir. Yani birbirini yadsısalar da ortak oldukları noktanın yürüttükleri politikadaki *aynılaştırma* olduğu söylenebilir. Schnapper’in de (2003: 33) dediği gibi “cumhuriyetçi veya liberal devletin hiçbir zaman gerçekten yansız olmadığı ve kamu kurumlarınca yerleştirilmiş ve güvence altına alınmış ortak kültürü, farklı kültürlerle dayattığı” ortadadır. Sözgelimi Fransız geleneği bu konuda, “evrenselcilik” ilkesi ile en aşırı uca gider ve asimilasyonculuk çerçevesinde, kamusal alanın dışındaki kültürel farklılıkları ulus ve yurttaşlık lehine homojenleştirerek ortadan kaldırmaya yönelir (Wieviorka, 2003: 41-42). Gerçekten de Fransa’da yerleştirilmeye çalışılan yurttaşlık anlayışı, yurttaşlığı, “...birey ile devlet arasında hukuksal ve siyasal ilişkinin anlatımı olmanın yanı sıra, özel ve kamusal alanı ilgilendiren bir dizi erdemi...” de gerektiren (Üstel, 2005: 17) proje olarak kurar. Bu da sadece kamusal alanda değil özel alanda da devletin yurttaşlık modelinin etkili olacağını gösterir. Böylece her iki alanda gereken erdemleri edinme ile bu projeye uyum arasındaki sıkı ilişki, “özel alana özgülenen” bireye/gruba has farklılıkların sürdürülmesinin daha büyük bir çaba hatta risk içerebileceğini gösterir.

Cumhuriyetçi tarz kadar katı olmasa da liberal yurttaşlık modellerinin de benzer işlevler üstlendiği görülür³. Dolayısıyla her şeyden önce modern yurttaşlığın temelinde, yerel ve yerli kimliklerden üstün gelerek bir ulusal “kişilik” oluşturma niyeti ile (Turner, 2001: 1999) iç farklılıkları silme çabası yani aynılaştırma görüldüğünden, modern yurttaşlık çabasının, (yurttaşı tüm tarihsel, dinsel ve toplumsal temellerinden arındırma isteğinden kaynaklanan) iki soruna neden olduğu söylenebilir (Schnapper, 2003: 31):

(1) Yurttaşın medeni, hukuki ve siyasi eşitliğine karşın oluşan toplumsal ve ekonomik eşitsizlikler.

(2) Yurttaşın medeni, hukuki ve siyasi eşitliğine karşın özel tarihsel ve dinsel bağılıklarından kaynaklanan eşitsizlikler.

Bu saptamayla yurttaşlık tarihini, “iç farklılıkları silme” açısından, bu iki sorunu aşma ya da bastırma çabası olarak da okumak mümkündür.

³ Üstel (1999: 55), burjuvanın evrensel yurttaşlık idealinin “aynılaştırma”ya neden olduğunu anlatır.

Hukuksal, siyasal ve sosyal açıdan hakların gelişimi, tarihsel süreç içinde, bazı farklılıkları aşmak için birçok araç sağlamıştır. Örneğin ilk sorundan kaynaklanan gerilimi yumuşatmaya yönelik çözümler, bu paralelde bir ilerlemeye neden olmuş ve sonuçta “refah devleti” politikaları ile somutlaşmıştır. Kısmen başarılı da olan bu politikaların günümüzde refah devleti politikalarının gerilemesi ile etkisini kaybettiği; dolayısıyla bu yöndeki gerilimin dozunun, tarihsel sürecin aksine, artma eğiliminde olduğu ileri sürülebilir. İkinci sorun için çözümler ise daha çok asimilasyonculuk politikalarıyla aranmıştır. Ancak ulus-devletin krizi bu sorunu daha da arttırmış ve yeni tartışmalar başgöstermiştir. Üstelik tüm bu tartışmalar “refah devleti”nin gerilemesi ile eş-zamanlı geliştiğinden söz konusu olan iki sorunun etkisi çok daha belirgin bir hal almıştır.

Diğer taraftan devlet ile kişi arasında yurttaşlık bağının kurulması açısından da aynılaştırma politikası irdelenebilir. Klasikleşmiş bir ayırım olan ülkesel Fransız ve soy temelli Alman yurttaşlık ayırımı bu açıdan ele alınabilir⁴.

Fransız ve Alman ulus anlayışları oldukça farklı tarzlarda inşa edilmişlerdir. Fransız geleneğinde ulus, devletin ülkesel ve kurumsal çerçevesi ile ilgilidir. Devlet merkezli olan bu anlayış; üniter, evrenselci ve seküler ilkelerle var olur ve asimilasyonculuğu benimser. Buna karşın Alman geleneğinde ise ulus, halk (Volk) merkezli olup, farklılaştırıcı olmayı ve soya dayanmayı tercih eder. Burada Alman birliğinin etno-kültürel bir boyutta ele alınmasına karşın Fransız ulusunun politik bir bağ sonucunda kurulmuş olmasının etkisi görülür (Brubaker, 1992: 1-4; ayrıca Habermas, 2005b: 139-142; 2005c: 141-144).

Böylece Fransız modeli “dışarıdakilere” daha açık bir politika izliyor görünse de asıl problem, çizilen sıkı bir çerçevenin olması ve bu çerçevenin dışarıdakileri (tabii ki içeride olup farklı olanların) kapsamasının çok zor olmasıdır. Aslında konunun özeti şudur: Fransız modelinde, “farklı olan” “aynılaştıkça” kabul edilmekte, Alman modelinde ise “aynı değilse” kabul edilmemektedir. Dolayısıyla klasik teori-

⁴ Her iki yaklaşım da diğer ülkelerin yurttaşlığa kabul etme pratiklerini etkilemiştir. Türkiye açısından konuya bakıldığında tarihsel süreç içinde, iki anlayıştan birinin öne çıkabildiği, son dönemlerde ise toprak temelli anlayışa daha çok vurgu yapıldığı söylenebilir.

lerin yurttaşlığa kabul etme tarzlarının da, liberal ve cumhuriyetçi yurttaşlık teorilerinde olduğu gibi, ne kadar “aynılaştırıcı” olduğu anlaşılmaktadır⁵.

2- MODERN DÖNEMLER: HEMŞEHRİLİKTE YURTTAŞLIĞA

Modernlik, her şeyden önce birkaç asırlık bir tarihe yapılandırılacak etiketin ötesine geçer. Modern olmak “artık düne ait olmayan ve başka yöntemlerle ele alınması gereken bir dünyada yaşamak” anlamını kazanır (Jeanniere, 1994: 15-16). Gerçekten de modernlik söylemi; yeni bir yaşama, yeni bir zihin haline, yeni bir düşünce yapısına, yeni bir inanç evrenine, yeni bir zaman algısına, yeni örgütlenmelere, yeni aidiyetlere denk gelir. Bu “yeni”ler, hayatın birçok alanını radikal değişimlere zorlar, eski formları ortadan kaldırmaya yönelir ki modern yurttaşlık da bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Eski ile yeni arasında yurttaşlığı anlayabilmek için Giddens’in modern toplumsal kurumlarla geleneksel kurumlar arasında bulunan süreksizlikleri açıklama yöntemine başvurabiliriz. Giddens’a göre (2004: 15-16); (1) geleneksel toplumlar devingen olabilseler de modern toplumlardaki değişim hızını yakalayamazlar, (2) modern dönemlerde değişim alanı geleneksel dönemlerden farklı olarak bütün yerküredir ve (3) ulus-devletin siyasal sistemi, ürünlerin ve emeğin

⁵ Ancak bu çözümleme, sözü edilen modellerin ortaya çıkması ve gelişmesi ile ilgilidir. Zira bu modellerin doğduğu ülkelerdeki anlayış zamanla değişti ve dönüştü. Örneğin belli dönemlerde Almanya’nın yaptığı bazı açılımlar, “aynı olmayanlar”ı da kabul etme eğilimini güçlendirirken Fransa’da tam aksi gelişmeler oldu. Almanya’nın, özellikle sosyal demokrat ve yeşiller eliyle yürüttüğü politikalar sonucu göçmenler, kendi kültürel kimliklerini kamusal alanda görünür kılabilir ve politik temsil noktasında ciddi adımlar atabildiler. Oysaki Fransa’da, sosyalistlerin izlediği politikalar kültürel çeşitliliği yok saymakta ve asimilasyoncu sonuçlar doğurmaktadır (Kaya ve Kentel, 2005: 96 vd. ayrıca başka bir görüş için bkz. Baumann, 2006: 51-54). Buna karşın son dönemlerde Almanya’da ve Fransa’da kabul edilen göçmenlik yasaları ile her iki ülkede de yurttaşlığa geçişlerin zorlaştırılması, göçmenlere yeni güçlüklerin çıkarılması ile sonuçlanmıştır (bkz. Radikal, 15 Haziran 2007 ve Keskinsoy, 2005). Bu durum, şu ana kadar yükselme eğiliminde olan “devlet vatandaşlığı ulusu” anlayışının güç yitirmeye başladığını gösterir. Buna karşın aynı durum, aşırı sağ politikalarla birlikte etnik kökene dayanan “halkçı ulus” anlayışına yönelmelerin olduğunun da bir delilidir.

metalaşması, üretimin cansız araçlara bağımlı hale gelmesi gibi birçok modern toplumsal biçimin daha önce hiç görülmemesinden dolayı kurumların doğalarının özü değişmiştir.

Giddens'ın "değişim" vurgusunu ile örtüşecek biçimde moderniteye geçiş; bilimsel, siyasal, kültürel ile teknik ve endüstriyel olarak sıralanabilecek olan dört alanda yapılan devrimle de takip etmek mümkündür (Jeanniere, 1994: 16 vd.). Bu devrimlerin her birinin konumuz açısından önemi, bunların "ulus-devlet" alanını güçlendirmeleridir. Dünyanın yönetilmesi, ona hakim olan yasaların keşfedilmesi ile yani bilimsel devrimle mümkün olacaktır. Bu aynı zamanda daha iyi bir yaşamın nasıl sürdürüleceğine dair de bazı açılımlar sağlar ki teknik ve endüstriyel ilerlemenin bu işi kolaylaştıracak araçlar sunacağı görülür. Teknolojik gelişme daha geniş alanlara nüfuz etmenin de yolunu açmıştır ve modern devletin etkili olması önemli oranda buna bağlıdır. Bu gelişmeler, geniş halk kitlelerini ortak paydada buluşturmanın yolunu açmış, kültür ve siyaset alanlarını etkilemiş, böylece "modern yurttaşlık" figürünün doğması için de bir zemin hazırlamıştır.

Eski Yunan'da, Roma'da ve Ortaçağ'ın bazı şehir devletlerinde sınırlı sayıda insanı kapsayan yurttaşlığın, modern demokratik devletteki değeri, adeta eski tikelliğini aşarak yeni evreninde tümelliği hedeflemesidir. Bu tümelliğin içindeki yurttaş, artık pasif tebaanın mensubu değil, aktif olarak yönetime şekil verecek, birçok mekanizmayı da işletme gücüne sahip olacak olan bir aktördür. Modern dönemlerin bu aktörünü biraz daha yakından incelemek gerekir. Öncelikle yeni olanın ne olduğuna bakarak, işlevsel olduğunu düşündüğümüz Tönnies'in Gemeinschaft-Gesellschaft ayrımına başvurmalıyız.

Tönnies'e göre modern endüstriyel toplumlarla birlikte Gemeinschaft (cemaat) ilişkilerin yerini Gesellschaft (cemiyet) ilişkiler almıştır. Gemeinschaft'ın en önemli özellikleri insan ilişkilerinin; "ortak geçmiş ve tecrübeye" sahip olması, samimi olarak kurulması, "dayanışma ruhu" ve "ortak bir irade" taşıması, aile hayatını esas alması, köy topluluğu özelliği taşıması, miras alınan statülerin korunması, durağan olması vb. olarak karşımıza çıkar. Bu tarz bir toplumsal ilişki

sisteminde, görevlerle ilişkiler birbirlerinden ayırlamaz. Buna karşın hukuk, sözleşme, kamuoyu, para ekonomisi ve rasyonellik gibi yurttaşlığın dayanağı diyebileceğimiz birçok konu ise Gesellschaft ilişkilerine hasır (Bozkurt, 2003: 1-2, Falk, 2004: 48-50). Gesellschaft'ın anlattığı yapıda birey, seçim yapabilen, ekonomik, politik ve bilimsel insan modelini yansıtırken, birlikte olduğu insanlar halkı değil ulus, yani devleti/ulus-devleti oluşturur (Falk, 2004: 50-51). Böylece sözünü ettiğimiz etkili modern aktör olarak yurttaşın anlamı belirlemekte ve o olmadan modern devletin başta meşruluk olmak üzere birçok açıdan eksik kalacağı anlaşılmaktadır. Devlet ve demokrasi birlikteliğinden söz edildiği zaman, yurttaşlığın bu ikisi arasında meşru bağı sağladığını söyleyenler (Pierson, 2000: 240) de bu noktaya dikkat çekerekler⁶.

Gemeinschaft durumunu en iyi aile ilişkileri anlatırken, Gesellschaft'ı ise sözleşmelerin anlattığı söylenebilir (Tönnies, 2005: 204-210). Sözleşmenin her alana yayıldığı bu durumların, modern devlet dönemlerinde başat olmaya başlaması, sözleşmenin taraflarından biri olan yurttaşın ve/veya yurttaşlar topluluğunun değerini artırır. Böylece yurttaş olarak birey sadece teorik düzeyde kalmaz, bazen onaylayarak bazen de onaylamayarak toplumsal düzeni doğrudan etkiler. Oysaki "modern yurttaşlık öncesi" ilişkiler ve daha çok günümüz açısından değerlendirdiğimiz cemaat/hemşehrlik ilişkileri⁷, kişinin ira-

⁶ Gemeinschaft-Gesellschaft ayrımı sonuçta bir soyutlamadır ve birçok açıdan eleştirilebilir. Ancak biz yine de bu ayrımı tercih etmek durumundayız. Çünkü bu ayrım, modern devletin benimsediği, aydınlanmacıların öne çıkardığı, 'yaşamın her alanına bilimi hakim kılma' düşüncesi ile paralellik göstermektedir. Bu paralellik, bireyi öne çıkarıp yurttaş haline getirme pratiği yani *eşit bireyler* arasında varsayılan sözleşme ve bunun yurttaşlık olarak somutlaşması için çok önemli bir çıkış noktasıdır.

⁷ Modern yurttaşlık öncesi ilişkileri kapsayacak tarzda, zaman zaman başvurulduğu gibi, "cemaat ilişkileri" tabiri kullanılabilir. Ancak Türkiye bağlamı düşünüldüğünde "hemşehrlik" kavramının da oldukça işlevsel olduğu görülebilir. Bilindiği gibi "cemaat", Türkiye'de daha çok dinsel grupları anlatmak için başvurulan bir kavramdır. Durum böyle olunca "cemaat"i kullanırken oldukça dikkatli olmak gerekir. Eğer aynı anlamı içerecek tarzda "hemşehrlik"ten yararlanılacaksa o zaman da hemşehrliğin daha spesifik olan "yöresel hemşehrlik" anlamı için aynı özen gösterilmelidir.

desinin dışındaki statülere bağlı varsayılır ve oluşan bağları kişilerin farklılaştırması, yeniden kurması, sözleşme yolu ile değiştirmesinin söz konusu edilemeyeceği savlanır.

Modern dönemlerde cemaat ya da hemşehrilik ilişkilerinden yurttaşlığa geçmeyi istemek için birçok neden vardır ki bunun en önemli göstergesi de sözleşmenin ve hukukun tarafı olan modern yurttaşın artık daha değerli olmasıdır. Ancak “değerli” olan yurttaşın bu değerini her alanda elde etmesi halen ciddi mücadelelere konu olmaktadır. Tarihsel süreç içinde yurttaşın bazı alanlarda (hukuk gibi) daha erken başarı sağladığı, bazı alanlarda halen mücadele verdiği (kültürel haklar gibi), ancak bazen de elde ettiği hakları (sosyal haklar gibi) koruyabilmesi için daha çok çabalaması gerektiği görülür. Durum böyle olunca yurttaşlık, sürekli bir mücadele alanı olur.

Modern Yurttaşlık

Öneminden dolayı, insanoğlunun kurduğu medeniyet açısından, ancak tekerleğin icadıyla karşılaştırılabilir niteliği ile yurttaşlık (Gross, 1999: 69-70), politik bir kurum olarak modern dönemlerden çok önce icat edilmiş, zaman zaman unutulmuş, yeniden hatırlanmış, kapsamı genişletilmiş ya da daraltılmış ve zamanla modern demokratik devletin en önemli temellerinden biri haline gelmiştir.

Yurttaşlık tarihine dair yazılanlar, temel olarak modern dönemden önce, yurttaşlığın geliştiği üç önemli aşama olan Eski Yunan, Roma ve Ortaçağ kent devletlerine atıf yaparlar (bkz. Heater, 2007, Faulks, 2000: 14-21). Yaşanan bu önemli deneyimler, bize yurttaşlığın doğması ve yaşaması için öncelikle bir kent ortamının gerekli olduğunu gösterir. Çünkü kent, daha geniş bir nüfusu içerir ve bu geniş nüfus ortak kan bağı olmayanları da barındırır. Farklı bireylerin, ailelerin, boyların, etnik ve dinsel grupların (yani farklı hemşehriliklerin/ cemaatlerin) bir araya gelerek oluşturdukları kentler, ister istemez daha esnek olmak zorunda kalacaktır. Bu esneklik, kente aidiyet konusunda daha üst bir norma dönüşecek, zaman zaman gösterilen yararlılıklar, ödenen vergiler, yurttaş olmak için yetebilecektir (Gross, 1999: 42 vd.). Farklılıkların bir aradalığı, somut olan kan bağı, aile bağı, din bağı, önceleyen akrabalığı böylece aşmayı zorunlu kılmış

ve bunun yerine Murray Bookchin'in de dediği gibi (1999: 98-99) kurgusal akrabalığı öne çıkaran, ortak yaşam alanını kapsayan, akılcı ve seküler bir tarz oluşturmuştur.

Konuyu akrabalık kavramı ile düşünürsek hemşehri/cemaat, gerçek akrabalığa daha yakın olmaktadır⁸. Buna karşın yurttaşlık, "kurgusal akrabalık"tır. Bu kurgusallık, hak ve yükümlülükleri içeren "sözleşme" ile birlikte kurulmuştur ki bu sözleşmeden kasıt günümüzde anayasadır. Yukarıda Habermas dolayımı ile anlattığımız hukuksal dayanağı olan "devlet vatandaşlığı ulusu" ile etnik kökene dayanan "halkçı ulus" anlayışları da bu ayrıma denk gelmektedir. Kan bağınyı yani gerçek akrabalığı önceleyen halkçı ulus, ayrıca "aynılaştırma" politikalarını da içerirken, hukuk bağınyı yani kurgusal akrabalığı önceleyen devlet vatandaşlığı ulusu "eşitleştirme" politikaları ile meşrulaşmaktadır.

Marshall'ın yurttaşlığın gelişmesinde önemseddiği, hem sınıfsal yapıyı hem de bireyi merkeze almayı kolaylaştıran üçlü eksenini takip ederek, modern yurttaşlık anlayışının dayanaklarına ulaşılabilir. Bu sınıflandırma, hukukla başlayan, siyaset ve sosyal alana da yayılan eşitleştirme politikalarını da anlattığı için ayrıca yukarıda ortaya konan "eşitleştirme" ve "aynılaştırma" politikaları ayrımı kurgusuna da uygun düşmektedir.

Marshall'a göre yurttaşlık; 18. yüzyılda medeni, 19.yüzyılda siyasi ve 20.yüzyılda da sosyal hakların gelişmesi ile olgunlaşmıştır (2000: 25). Marshall'ın yurttaşlık için öne sürdüğü bu formülasyon, İngiltere pratiğinden yola çıktığı için tek tip, evrimsel ve teleolojik bir teori olarak değerlendirilip eleştirilere maruz kalır. Eleştirenler farklı ülkeler ve ülke içindeki farklı gruplar için onun önerdiği gelişimin tarihsel sıradüzen açısından uygun olmadığını ve gerçeği tam olarak yansıtmadığını dile getirirler⁹. Bu eleştiriler her ne kadar önemli oranda haklı olsa da Marshall'ın yurttaşlığı üç eksenin birleşmesi olarak anlaması, hakların elde edilmesi ve yurttaşların değer kazanması süreci ile paralellik gösterdiğinden oldukça anlamlıdır. Çünkü yurttaşlık için

⁸ Ya da dinsel kardeşlikte olduğu gibi böyle olduğu varsayılır.

⁹ Bkz. Kadioğlu, 2002: 164 vd.; Kaya: 2003: 152 vd.; Kymlicka ve Norman, 1994: 5. dn.; Manning, 1993: 1315 vd.; Pierson, 2000: 214 vd.)

önemli olan, bu hakların sıradüzeni değildir. Haklar her ülkede kendisine has olabilmişse de¹⁰ bu üç hak grubu, hep merkezi bir konumda kalmıştır. Diğer taraftan bu haklar modern yurttaşlıkla birlikte doğmuş da değildir. Zira her toplumda bulunan ayrıcalıklılar için bu haklar sürekli var olagelmıştır. Marshall'ın dikkat çektiği husus, modern yurttaşlık öncesi bir azınlığın sahip olduğu bu haklarla modern yurttaşlık dönemlerinde elde edilen haklar arasında bulunan belirleyici farkın, sadece ayrıcalıklı sınıfa özgülenen hakların, birçok pratikte biçimsel açıdan da olsa, herkese yaygınlaştırılmasıdır.

Feodal dönemde bu hakları birbirinden ayırmanın ne denli zor olduğunun da farkında olan Marshall, aradaki farkı, bireylerin sosyal hakları ile görev ve statüleri arasındaki bağa dikkat çekerek ve bu durumun modern yurttaşlıkla ilgili olmadığını belirterek anlatır. Zira o dönemde, toplumsal eşitsizlik üzerine kurulu sıkı bir hiyerarşi vardır ve bu düzen tüm hakları ve ödevleri belirtir. Üstelik hangi toplumsal sınıf olursa olsun, hiç birine ait hak ve ödevler yasalarca belirtilmediğinden, modern yurttaşlığı sağlayacak eşitlikçi düzenlemeler de yoktur. O dönemde, bu konuda bazı kentlerde atılan yurttaşlıkla ilgili adımlar da yerel düzeyle sınırlı kalmıştır (Marshall, 2000: 22). Böylece Marshall, yurttaşlığı tanımlamak için kullandığı üç eksenli gelişimin sınırlarını çizmekte ve ancak modern yurttaşlığın ulusal düzeyde yerleşmeye başladığı dönemlere bakılarak düşüncelerinin tutarlı olabileceğini anlatmaya çalışmaktadır.

Fakat Marshall, diğer yurttaşlık teorisyenleri gibi, çok önemli bir noktayı atlamaktadır. Gerçekten de diğer modern ilişkilerde olduğu gibi yurttaşlık için de statünün yerine sözleşme anlayışının geçirildiği yaygın bir kanıdır (yukarıda konuya kısmen değinmiştik). Yapılan tanımlamalarda modern yurttaşlığın toplumsal cinsiyet ve istihdamlarla ilgili bir statü olmadığı ya da dinsel mensubiyete dayanan herhangi bir sınırlamayı kabul etmediği vurgulanarak bu kanı güçlendirilir. Söylenenler birçok açıdan doğru olsa da söz konusu olan etnik köken ya da ülke kökeni olunca durumun çok da böyle olmadığı gözlenebi-

¹⁰ Kesin bir sınıflamanın zorluğunu bilen Marshall (2000: 25-26) sosyal ve siyasal hakların iç içe geçtiğini ve medeni hakların 18. yüzyıldan daha önce yaşanmış olan gelişmelerle ilgili olduğunu da belirtir.

lir. Zira paradoksal bir biçimde modern yurttaşlık da önemli oranda bir statü ilişkisidir. Ne kazanılır ne de gönüllü olarak elde edilir, hatta çoğunlukla doğumla verilir (Pierson, 2000: 206, 208 vd.)¹¹. Burada temel olarak etnik ve hukuksal bağlar gerilimi görülmektedir. Yani yurttaşlık birçok bağı kapsayabilse de görünen odur ki söz konusu olan, farklı etnik ve ülke kökeni olunca sorun büyümektedir¹².

Farklı etnik grupların kabul edilmemesinin dayanakları önemlidir ki G. Baumann'ın (2006: 36-37) sözünü ettiği, yaygın dillerdeki "etnik" ve "ulus" sözcüklerinin birbirine oldukça yakın olan anlamları konuyu açıklayabilirler. Zira bu yakınlık, ulusun nasıl dışlayıcı bir mekanizmaya dönüşebildiğini gösterir. Soya dayanma, görünüşten ayırt etme, kültürel özellikleri paylaşma, özelliklerin doğuştan gelmesi ve kader birliği bu iki kavram arasındaki ortak anlamlardır. Ancak bu durumun sıkı tarihsel kökleri de vardır. Baumann'a göre, 1500'lerle birlikte oluşmaya başlayan modern devletler, kendi sınırları içinde kalan farklı etniklikleri göz önünde bulundurarak inşa edecekleri *ulusu* bir *süperetnos*a dönüştürmek istemişlerdir. Böyle olunca paradoksal bir durum ortaya çıkmıştır. Yani eski etnik bağlar, devlet öncesi geçmişte kalan bağlar olarak algılanmış ve *postetnik* bir hedef belirlenmiş; ama aynı zamanda ulus, büyük bir etnos olarak kurgulandığı için de bir *süperetnos* haline gelmek istenmiştir. Ulus-devlet pratiklerine bakıldığında, daha çok bazı etnik grupların ayrıcalıklı olduğu bazılarının ise dışlandığı görüldüğünden bu *süperetnos* proje, başarısız kalmıştır.

Kendi döneminde yurttaşlık açısından merkezi bir tartışma konusu olmayan farklı etnik ve ülke kökenlerini hesaba katmadan Marshall (Turner, 2001: 208), diğer hakları açılar. O, medeni hakları; bireysel özgürlük, konuşma özgürlüğü, düşünce ve inanç özgürlüğü, mülk edinme ve sözleşme yapma özgürlüğü, adalet hakkı gibi

¹¹ Brubaker'in Alman yurttaşlığını bu şekilde değerlendirdiği görülür (Brubaker, 1992).

¹² Pierson'un da (2000: 207) ifade ettiği gibi modern yurttaşlık teorisinin, bir turiste ülke kaderini belirlemede herhangi bir rol vermemesi oldukça anlaşılabilir bir durumdur. Ancak birkaç kuşaktır o ülkede yerleşik olan ve yurttaşlarla aynı görevi (yasalara uyma, vergi ödeme gibi) yerine getiren insanları dışlamak çok da anlaşılabilir bir durum değildir.

ilkelere dayandırır. Adalet hakkını öne çıkarır ve bunun bireysel özgürlükleri, eşitlik ve hukuk temelinde sağlamaya çalıştığını belirterek, hukuk mahkemelerinin önemine vurguda bulunur. Siyasal hakları ise karar alma süreçlerine katılma olarak alır, bunu seçme ve seçilme hakkı ile açıklar ve daha çok önem verdiği sosyal haklara geçer. Ona göre, yaşanan toplumun refahına göre şekillenen, ekonomik refah ve sosyal güvenliği kapsayan bu haklar, çağdaş bir birey gibi yaşayabilme hakkını içerir ki eğitim ve sosyal hizmetler bu kapsamdadır (Marshall, 2000: 21; ayrıca Pierson, 2000: 213 vd.). Marshall, “tam yurttaş” olabilmek için anlatılan bu hakların, endüstriyel toplumun gelişim çizgisini de verdiğini belirtir. Ancak çok daha önemlisi Marshall’ın bu toplumların varlıklarını devam ettirebilmesi için sıralanan haklara yer açma zorunluluğundan (Manning, 1993: 1314) söz etmesidir.

Yurttaşlığın olgunlaşması için çerçeveyi bu şekilde çizen Marshall, sonraki gelişmeleri göremese de modern ideallerle örtüşen bir kuram ortaya koymuştur. Ona yöneltilen eleştirilerin, daha sonra göreceğimiz gibi modernliğin krizi tartışmaları ile paralellliği de bunu gösterir. Bu doğrultuda biz de yurttaşlık hakları ile ilgili modern gelişmeleri biraz daha açmalıyız.

Fransız Devrimi sonucunda oluşan durum modern yurttaşlığın kurumsallaşması için önemli bir açılmıdır. Dolayısıyla modern yurttaşlığın gelişiminde öncelikle bu devrimin önemini saptamalıyız.

Fransız Devrimi’nin önemi, onun hem ulus-devleti, hem de ulusal yurttaşlığı ve onun kurumlarını icat etmesi ile ilgilidir. Devrimin icat ettiği modern ulusal yurttaşlık aşaması; hak ve ödev paylaşımını içeren sivil eşitlik anlayışını, politik hakların kurumsallaşmasını, yurttaş ve yabancı ayrımının rasyonel ve ideolojik açıdan yerleştirilmesini, yurttaşlık ve ulus arasındaki ilişkinin ulusal egemenlik doktrini ile eklemelenmesini, yurttaşla devlet arasındaki ilişkinin “ancien régime”de olduğu gibi dolaylı değil doğrudan olmasını sağlamıştır (Brubaker, 1992: 35; ayrıca Pierson, 2000: 202-203).

Devrim öncesinde Fransa’da *devlete üyelik*¹³ ile üstünlük sağlayan aristokratların, üstünlük iddiaları, her şeyden önce hukuksal bir an-

¹³ Devrim öncesinde devlete üyelik için bkz. Brubaker, 1992: 35-39.

lam taşıyordu ve soylu olan ile olmayan arasında hukuksal eşitsizliğe neden oluyordu. Yargı önünde eşit olmak, düşünce özgürlüğü, keyfi tutuklanmama, işlenen suçun cezasının her kes için aynı olması, kısacası “hukuksal eşitlik” ilk önemli talepti. Devrimi gerçekleştirecek burjuva sınıfının, maddi zenginliğine karşın hukuksal açıdan yaşadığı dezavantaj, onu öncelikle bu alana sevk etmiştir. Fransız Devrimi arefesinde öne çıkan bu düşünceler, devrimle birlikte, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi ile duyurulmuştur.

Bildirge incelendiğinde, özellikle “eşitlik”, “ulus” ve “halkın iradesi” gibi yurttaşlık için önemli kavramların öne çıktığı görülür. Herkesin eşit ve özgür olarak doğması ve her zaman bu konumunu sürdürmesi, ulusun tüm egemenliklerin kaynağı olması, hukukun halkın iradesinin kaynağı olması ve halkın hukuku oluşturmada ya doğrudan kendisi ya da temsilcileri aracılığı ile belirleyici olmasını içeren Bildirge maddeleri de bu durumu özetler (Ağaoğulları, 2006: 217 vd., Heater, 2007: 122-124). Artık resmi düzeyde daha önce olduğu gibi, zenginlere, yoksullara, ruhbana farklı yasalar yoktur (Pierson, 2000: 224). Nitekim Kurucu Meclis’in kabul ettiği yasalarla, zümrelere göre yapılan eski ayrımların; prens, dük, kont, vikont gibi sıfatların kaldırılması da (Tanilli, 1999: 75) bu konuda önemli adımların atıldığını gösterir.

İngiliz burjuvazisinin de ilk talebi, medeni haklar üzerine yoğunlaşmıştır. Burjuvallaşan İngiliz soylularının krala karşı talepleri ile nispeten erken diyebileceğimiz dönemlerde (1215 Magna Carta Liberatum belgesi ile), haklar konusunda önemli adımlar atılmaya başlanmıştır (Eroğul, 2004: 36 vd.). Ancak hukukun öngördüğü bu hakların, modern yurttaşlık anlayışına yaklaşabilmesi, yani yerel olmaktan ve “statüye” dayanmaktan çıkıp ulusal düzeyde geniş halk kitlelerine yayılması, 18. yüzyıla dayanır. Marshall (2000: 25), siyasal hakların henüz oluşmaya başladığı bu zamanda, “grev hakkı hariç”¹⁴ diğer medeni hakların yaklaşık olarak günümüzdeki (1950) düzeyin-

¹⁴ Fransız meclisinin, 1791’de Ortaçağ kalıntısı olarak görülen meslek kuruluşlarına son veren kararından birkaç ay sonra, işçilere “grev hakkı”nı ve dernekleşmeyi yasaklayan kararını da burada hatırlamak gerekir (Tanilli, 1999: 76).

de olduğunu söyler. Nitekim Heater da, Fransız Devrimi sonrasında benzer şekilde örnekler (2007: 124) ve zamanla dini azınlıkların, Yahudilerin, Protestanların, hatta toplumun pek sevmediği cellatlar ve aktörlerin de bu haktan yararlanabildiğini belirtir¹⁵.

Bu gelişmeler başladıktan kısa bir süre sonra, tek başına hukuksal hakların yeterli olmadığı görülmüş ve tartışma zemini siyasal haklara kaymıştır¹⁶. Siyasal eşitlik, yaşanan ülkenin siyasetine etki etmek; hukuku, hak ve yükümlülükleri belirlemek ve kaynak dağılımının düzenlenmesi noktasında çok daha anlamlı olmaktadır. Seçme ve seçilme hakkının tüm yurttaşlara yaygınlaştırılması, bu çabanın somutlaşması açısından önemli bir göstergedir. Zira sadece hukuk önünde soyut bir eşitlik, politik gücü olmayan daha geniş halk kitleleri için anlamsız olmakta, zengin olanları kayıran bir sisteme dönüşmektedir. Hatta bu durum, soy aristokrasisinin yerine zenginlik aristokrasisini geçirmenin¹⁷ ötesinde bir anlam içermemektedir. Zaten Zenginler de elde ettikleri ayrıcalıkları yoksullara yayma konusunda çok cimri davranmışlardır.

Fransız Devrimi'ni düşünceleri ile en çok etkileyen yazarlardan biri olan Emmanuel-Joseph Sieyes, özellikle yoksulların siyasal alanın dışında tutulması gerektiğine inanıyordu. Onun bu doğrultuda olan düşünceleri, her ne kadar devrim öncesinde dolaylı bir anlatımla yansısı da, devrim sonrası anayasa tartışmalarında çok net bir biçimde ortaya çıkmıştır. Ağaoğulları'nın da aktardığı gibi (2006: 203), kadınları, dilencileri ve hizmetçileri seçme ve seçilme konusunda açıkça yeterli görmeyen Sieyes, bu hakkın sadece mülk sahiplerine bırakıl-

¹⁵ Hem İngiltere hem de Fransa örneklerinde kadınların bu haklara kavuşması daha güç olmuştur.

¹⁶ Örneğin G. Babeuf gibi daha radikal bazı devrimciler İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesini çok erken bir dönemde yetersiz görmeye başlamışlardır. Babeuf şöyle der (1974: 90): *"Bir oyalama olmakla kalıyor bu Bildiri. Özgürlük, eşitlik gibi büyük ilkeleri kabul etmesine ediyor, ama gerçekleştirmelerini sarpa sardırarak kayıtlar koyarak, gelişip yayılmalarını önleyecek sulandırma ve törpülemeler yaparak."*

¹⁷ Robespierre, Fransız Devrimi'nin hemen sonrasında pasif yurttaş-aktif yurttaş ayrımına dayandırılan bir düzenlemenin, *"tüm aristokrasiler içinde en katlanılmaz olan zenginler aristokrasisini yaratacağını"* (Ağaoğulları, 2006: 247, 121. dn.) söyleyerek buna değinir.

ması gerektiği düşüncesine de kapı aralar. 1791 Anayasası tartışmalarında “pasif yurttaş” ve “aktif yurttaş” ayrımı ile bu konunun anayasa da girmesini¹⁸ sağlayan Sieyes, böylece seçme ve seçilme hakkını mülk sahiplerine özgülemekte tereddüt etmez (Ağaoğulları, 2006: 246-247; Heater, 2007: 125-127)¹⁹. Büyük tartışmalara yol açan pasif ve aktif yurttaş düşüncesi, cumhuriyete geçişle birlikte ortadan kalktı ve cumhuriyetin ilk anayasası olan 1793 Anayasası da bu durumu 7. maddesinde “egemen halk, Fransız yurttaşlarının tamamıdır” ifadesi ile ilan etti (Heater, 2007: 130; ayrıca Ağaoğulları, 2006: 120. dn.). Ancak devrimci birçok özelliği ile öne çıkan ve Marshall’ın belirttiği üç eksen de içeren önemli hakları aynı anda düzenleme konusu yapan yeni anayasanın uygulanmadığı görülür. Bu durum, özellikle “biçimsel yurttaşlık” ile “gerçek yurttaşlık” arasındaki ayrımın ne kadar anlamlı olabileceğini göstermektedir.

1793 Anayasası, özellikle eşitlik ideali ile sosyal haklar paralelliğini kurduğundan, Marshall’ın haklar eksenine kronolojik açıdan uymasa da önemlidir²⁰. Bu anayasa, eşitlik ideali ile başlayan bir devrimin, nerelere kadar gidebileceğini ve egemen sınıfın yasal düzenleme yapsa bile bunun mutlaka uygulanacağı anlamına gelmediğini göstermiş, yanı sıra eşitliğin biçimselliği konusunda “sol”un eleştirilerine, dayanak olmalı.

İngiliz deneyimi açısından da burjuva sınıfının, Fransız burjuvazisi gibi, seçme ve seçilme konusunda ne kadar tutucu davrandığı görülmektedir. 1832’de yapılan ve çok ileri bir adım olan düzenleme ile ancak, yetişkin erkeklerin beşte biri seçmen olabilmıştır. 19. yüzyılda

¹⁸ Anayasa’da “aktif yurttaş” olmak için belli şartlar sıralanır ki bunlar arasında dikkat çeken “en az bir işçinin üç günlük gelirine denk gelen vergi ödeme”dir. Anayasanın tam metni için bkz. The On-Line SourceBook, 2007)

¹⁹ Aktif ve pasif yurttaşlık konusu özellikle yeni sağ politikaların gündeme gelmesi ile birlikte yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Bu tartışma daha çok refah politikalarına eleştiriler çerçevesinde “aktif yurttaşlığı” savunusu şeklinde yapılır (Hall ve Held, 1995: 170-171; Üstel, 1999: 84-85).

²⁰ Fakat eşitlik konusunda atılan önemli adımlara karşın, anayasanın kadınları dışta bırakması en önemli eksikliktir. O dönemde Aulard’ın vurguladığı gibi (1987: 406-407) birçok kişinin kadınlara siyasal hakların verilmesini talep etmesi anlamlı bir karşılık bulamamış, bu hakların gerçekleşmesi için 100 yıldan fazla bir zamanın geçmesi gerekmiştir.

siyasal haklar yurttaşlık için çok önemli olmakla birlikte, “seçme hakkı”, yurttaşlık hakları içinde değerlendirilmemiştir. Bunun için, Sieyes’in Fransa’da teorik altyapısını hazırladığı gibi, seçme hakkının mülk sahiplerine özgülenmesi kolay olmuştur (ayrıntılar için Eroğul, 2004: 51 vd.; Heater, 2007: 121 vd.; Marshall, 2000: 29 vd.). Tam da bu noktada hem hukuk hem de eksik de olsa siyaset alanında yaşanan gelişmelerin yanı sıra “ekonomik eşitsizliğin olması durumunda diğer hakların ne anlama gelebileceğinin” de tartışılması gerekir. Günümüzde, eşitlik ve yurttaşlık ilişkisi üzerinden ekonomik eşitsizliği tartışmak ilginç açılımlar sağlayacaktır.

Yurttaşlık ve Sosyal Haklar

Modern dönemlerde “değerli” ve aynı zamanda yönetimde söz sahibi olmaya başlayan yurttaşın gücünü gösteren bir başka unsur da onun sosyal haklarla sarmalanmış olmasıdır. Ancak sosyal hakların elde edilmesinin/verilmesinin tarihsel arka planında başka bir tartışma daha vardır ki bu da yurttaş ve kapitalizm ekseninde yapılmaktadır.

İlkin, eşitlik-kapitalizm ilişkisi üzerinden, sosyal hakları anlamaya çalışmak gerekir. Bunun için şu iki tespit işi kolaylaştıracaktır: (1) Sosyal hakların gelişmeye başlaması ile eşzamanlı olarak işçi sınıfının gittikçe güçlendiği ve devrim olasılığının konuşulduğu bir ortamda, onların bazı taleplerini karşılamak zorunlu bir hal almıştır²¹. (2) Üstelik işçi sınıfının daha verimli olması da hayati bir öneme sahiptir ve bunun gerçekleştirilmesi için bazı önlemlere ihtiyaç vardır. Alınması gerekli olan önlemlerin zor kullanmaktan daha ucuz olması, kuşkusuz tercih edilecektir ki devlet eliyle sosyal hakların sunulması bu anlamda istenen ucuzluğu verecektir²². Asgari de olsa insanların sosyal gü-

²¹ Sözgelimi Almanya’da başa geçen Bismark’ın ilk işlerinden biri oldukça güçlenen Sosyal Demokrat Parti’yi kapatmak olmuştur. Partinin ileri gelenlerini tutuklamış, gazetelerini kapatmıştır. Bu yoğun baskıyı tolere edebilmek için de etkin bir sosyal politika kurmaya çalışmıştır (Rosanvallon, 2004: Ek 4.)

²² Bauman (1999: 76), bu durumu açıklayan şu değerlendirmeyi aktarır. Refah devleti, “İşçilerin kapitalist patronları tarafından koyulan kurallara itaatini daha iyi muhafaza etti ve bunun sadece zorlayıcı tedbirlerle desteklenen çalışma etiğinin yapabileceğinden çok daha ucuz bir bedel karşılığında yaptı.”

venlik ağı içinde olması, bir tarafta kapitalist gelişimin sürmesini sağlarken, diğer taraftan da ulusun mutluluğu ve ulus devletinin bekası için meşru bir zemin sağlamıştır.

Kapitalizm ile yurttaşlığın sosyal boyutu arasında bulunan ilişkiyi Marshall²³ (2000: 40-41) şu şekilde kurar:

“Her şeye rağmen yurttaşlık, en erken şekliyle dahi olsa, eşitlik ilkesi üzerine inşa edilmiş ve gelişmekte olan bir kurumdur. Herkesin teorik anlamda eşitliği ile başlayan ve daha sonra kullanılan hakların genişlemesiyle güçlenen yurttaşlık kurumu, bu değişimi sürekli olarak yaşadı. Fakat yurttaşlıkla birlikte ortaya çıkan haklar, kapitalist toplumun sahip olduğu eşitsizliği ortadan kaldırmaktansa, bu eşitsizliğin devamını sağlamada etkin bir rol oynamıştır.”

Bunun nedenini de Marshall, yurttaşlık kurumunun erken dönemde, sadece rekabetçi piyasa sisteminin ayrılmaz bir parçası olarak görünmesine bağlar. Bu anlamda sistemin içinde bağımsız ekonomik bir özne olarak hareket edebilecek olan birey, durumun böyle olmasında, ayrıca ısrarcı da davranacaktır. Üstelik yoksulları korumak adına çıkan kanunlar da dahil yurttaşlıkla ilgili yapılan her düzenleme, kapitalizm için bir tehlike değil, aksine destek olarak²⁴ düşünülmüştür (Marshall, 2000: 42)²⁵. Bu doğrultuda, sosyal hakları

²³ Marshall'ın kapitalizm ve yurttaşlık ilişkisinin değerlendirilmesi için ayrıca bkz. Kaya, 2003: 153.

²⁴ Gerçekten de aristokrasiye karşı güçlenen ama toplumsal düzende hiçbir söz hakkı olmayan burjuva sınıfı, öncelikle can güvenliğini ve sağladığı birikimi korumak için bazı adımlar attı. Mülkiyet hakkı, yargılanma, vergiler, gümrükler ve bunların zeminini sağlamlaştıracak olan yönetime katılma, dolayısıyla siyasal haklar hep bu doğrultuda gerçekleşmiştir. Burjuva, bu çabalarını *kendi sınıfsal egemenliklerini soylulara, işçilere ve köylülere karşı ancak politik ve hukuki bir sözleşmeyle sağlayabilirdi ki toplumsal sözleşme düşüncesi de buna paraleldir*. Özellikle Hobbes ve Locke gibi sözleşmeciler düşünürlerin asıl amaçladıkları da budur. Bu gelişmeler işçilerin de bazı kazançlar elde etmelerine yaradı. Kapitalist düzenin özüne dokunulmaksızın elde edilen kazançlarla işçiler bu düzenle bir “tamamlama”ya gittiler ve sınıf bilincinden uzaklaştılar. Bu düzenin sürebilmesi için işçilerin, sömürge halklarının sırtından, düzenden pay almaları gerekmektedir. Geçici ve nispi bir dengeye dayanan ve işçilerin de parlamentoya girmesini sağlayan bu düzen “refah devleti” olarak tanımlanır (Küçükömer, 1994: 24-27).

²⁵ Marshall'ın yurttaşlığı, egemen sınıfların, merkezkaç unsurları yeniden merkeze çeken bir ideoloji olarak görmesi de çok anlamlıdır (Kaya, 2003: 158).

doğrudan ilgilendiren eğitim hakkına piyasanın ihtiyacı olan kalifiye elaman yetiştirme, sağlık hakkına da işgücünün verimini artırma politikaları olarak bakılabilir. Üstelik eğitilmiş ve sağlıklı işgücüne ihtiyacı olan işverenlerin, bu yükü devlete yüklemeleri, işgücüne şimdilik katılamayanları yedekte ama hazır tutmaları da onlar açısından gayet rasyonel görünmektedir (Bauman, 1999: 77). Aslında bunlar, birçok yerde yaşamaya başlayan burjuva devrimi ve sonrasındaki gelişmelerin seyrini de anlatır.

Marshall'ın, daha önce birbirlerini destekleyen iki kurum olan yurttaşlık ve kapitalizmin, 20. yüzyıla birlikte çatışma içine girdiklerini (2000: 69) dillendirmesi de konu açısından önemlidir. "Eşitlik üzerine inşa edilen yurttaşlık" ile "eşitsizliklerden beslenen kapitalizm" ayrımına dayandırılabilir bu çatışma, birçok argümanla zengin bir tartışma alanı açar. Biz konuyla, Marshall'ın eşitliğe kapitalist sistem içinde açtığı yer açısından ilgileneceğiz.

Marshall'a göre (2000: 75), gelinen noktada (1950 yılı hatırdan tutulmalıdır), medeni ve siyasi hakların yanında sosyal hakların da gelişmesi ile birlikte yurttaşlığın özünde olan "eşitlik", istenen düzeyde olmasa ve yurttaşlık kurumundan kaynaklanan başka eşitsizliklere (örneğin eğitim sonucunda oluşan diplomalı- diplomasız eşitsizliği) kapı aralansa da gelişme göstermiştir. Sonuçta Marshall, birçok açıdan netleşmeyeceği görülen böyle bir "eşitlik" anlayışını daha da açar ve şöyle bağlar:

"Bizim aradığımız mutlak bir eşitlik anlayışı değildir. Eşitlikçilik söz konusu olduğunda, bunun bazı sınırları olduğu şüphe götürmez. Eşitlikçilik, kısmen yurttaşlık kısmen ekonomik sistem aracılığı ile sağlanabilir. Her iki durumda da yapılmak istenen şey, meşru olmayan eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasıdır."

"Meşru olmayan eşitsizlikler" konusunu havada bıraktırmayan Marshall, meşruluk standartlarının farklı olabileceğinin de altını çizerek ve konuyu önemli oranda açıklayabilecek tarzda, çalışmasının aynı yerinde, şu açıklamayı getirir:

"Yurttaşlık kurumu için önemli olan sosyal adalet standardının yakalanması, ekonomik sistem için ise ekonomik ihtiyaçlara ilişkin sosyal

adaletin sağlanmasıdır. Bu nedenle, sınıfsal ve ekonomik farklılıkların devam etmesi olasıdır.”

Böylece “farklılıkların devam etmesi”ni normal karşılayan Marshall, bu durumu ancak, refah devletinin koruması altına giren bireylerin içinde bulunduğu durumda kabul eder. Sonuçta, Marshallcı anlamda ideal diyebileceğimiz bir yurttaşlık anlayışının en önemli aşaması olan “sosyal haklar” aşaması gerçekleşmiş olacaktır. Yani sosyal haklar (sosyal liberal bir yaklaşımla), belli ölçülerde de olsa eşitsizliklere bir sınır çizecektir (ayrıca bkz. Faulks, 2000: 27).

Her ne kadar genel Marksist tutum, devleti, hegamonik sınıfın çıkarlarını koruyan kurum olarak tanımladığından²⁶, refah devleti uygulamalarını ve bu arada Marshall’ın yaklaşımını da buna göre açıklasa da, Alman sosyalist Ferdinand Lasalle, Marshall’dan çok daha önce, tam da bunun tersini düşünür ve eşitlik için devletin rolüne vurguda bulunarak sosyal devlet açılımını önemser. Bugünkü birçok sol hareketin refah devletinin gerilemesine neden karşı çıktığının ipuçlarını da veren Lasalle, sosyal politikaların, işçi sınıfı için ne kadar önemli olduğunun altını şu sözlerle çizer: “Hiçbir şey devlet yardımı kadar imdadımıza yetişemez; bunun nasıl olacağını bilmiyoruz, bu bilginlerin işi; fakat şunu biliyoruz ki; devlet bizi düşünmezse, fabrikatörlerin eline düşersek bitmişiz demektir.” (akt. Rosanvallon, 2004: 126). Gerçekten de mülkiyet ve servetin gücü karşısında yurttaşın zayıf kalması, yurttaşlığı savunan sol düşünce açısından, önemli bir sorundur. Ancak özellikle refah politikalarının yeniden dağıtımcı mekanizmaları göz önüne alındığında, S. Hall ve D. Held’in de dedikleri gibi (1995: 177), sol için devlet, yurttaşlık fikrinin düşmanı değil esası olarak görülmektedir.

Eşitlik anlayışının daha çok alanda (medeni-siyasal-sosyal) gerçekleşmesi ve bunun sonucunda bir denge sağlanması, ulus-devleti yaşayan her aşamada daha da güçlü kılacaktır. Bu durumda 20. yüz-

²⁶ Yurttaşlık haklarının eşitsizliği gideremeyeceğini düşünen Marksistler (Pier-son, 2000: 126 vd) refah devleti konusundaki çözümlemelerinde de bu uygulama için “sermayenin koltuk değneği”, “kapitalist şirketlerin yerine devletin üstlendiği yükümlülükler”, “düzenin toplumsal meşrulaştırması” gibi açıklamalar kullanırlar (Rosanvallon, 2004: Ek 7).

yıl, toplumsal sınıfların uzlaştığı, sosyal politikaların önceki dönemlere göre daha iyi uygulandığı refah devleti²⁷ aşaması olarak görülebilir. Sonuç ne olursa olsun, ulus-devletin başarı gösterdiği bu dönemin, *refah devleti* olarak anlatılmasının en önemli gerekçelerinden biri, Gøsta Esping-Andersen'un (2006: 35) Marshall'ın düşüncelerinden yola çıkarak söylediği gibi, yurttaşların sosyal haklarının tanınması ve sınıflar arası uçurumun ortadan kaldırılması vaadidir. Refah politikalarının yaygınlaşmaya başladığı bu dönemden günümüze kadar geçen süreçte tartışmanın seyri, vaadin gerçekleşip gerçekleşmediği, gerçekleşti ise ne oranda gerçekleştiği üzerinde yoğunlaşmıştır.

Eşitliğin yurttaşlığa içkin olduğu söylenebilir. Tam da bu noktada refah devleti uygulamalarını, daha eşitlikçi bir dünya için atılan adımlar olarak görmek, anlam kazanmaktadır. Zira refah devleti teorisi temelde insanın başına gelen her musibetin (tamamen kendi davranışları sonucunda olsa bile) toplumsal olduğuna dayanır ve oluşan zararın telafi edilmesi beklenir. Tazminat/telafi ilkesi olarak alınabilecek bu yaklaşım, toplumsal taleplerin meşruluğunu da gösterir. Sonuçta sadece "sosyal yardım" olarak görülemeyecek olan bu durum, sosyal devletin refah devletine evrilmesinin de iç dinamiklerini anlatır (Luhmann, 2002: 5-7).

Anlaşılabileceği gibi "refah", hayatta kalmaktan daha fazlası olan "onurlu" bir şekilde hayatta kalmayı ifade eder. Bunu sağlamayı görev olarak üstlendi ise devletin, "refah devleti" olduğu söylenebilir. Devlet bu işlevlerini, işlettiği ve finanse ettiği kurumlara genel refahı artırma yükümlülüğü vererek yerine getirir. Devlet, ilke olarak "ödeme gücündeki eşitlik" anlayışını değil de "ihtiyaçtaki eşitliği temel alarak refah politikalarını sürdürür (Bauman, 1999: 67).

Refah politikaları ile yurttaşlık arasındaki en kritik sorun, bu politikalar tarafından şekillenen hakkın nasıl formüle edileceğidir. "Acaba kişiler bu hakları, çalışma yaşamı ile olan ilişkilerinden dolayı mı; yoksa sırf o toplumun üyesi olmakla mı elde ederler?" sorusuna veri-

²⁷ Refah devleti kullanımı özelde 1930 ve 1960 arasında ortaya çıkan özgül tarihsel bir yapıyı anlatır. Amacı da sadece mevcut musibetlere çözüm getirmek ve riskleri yeniden dağıtmak değil aynı zamanda devlet ve yurttaşları arasındaki sosyal sözleşmeyi tekrar tesis etmektir (Esping-Andersen, 2006: 35).

lecek yanıt bu formülasyonları şekillendirir. Çalışma destekli bir yaşamın normallliğini dile getirenler, herkesin istihdamı konusunda yaşanabilecek olası sorunları düşünerek, istihdamın dışına çıkanların desteklenmelerini önerirler. Diğerleri ise sırf topluma aidiyeti (yurttaşlığı) kriter alırlar (Bauman, 1999: 68). Bu tartışma sonucunda şekillenen refah devletleri, genel olarak iki eğilim taşırlar²⁸. Bunlardan ilki, standart bir devlet hizmetini herkese yayan (özellikle İskandinav ülkelerinde uygulanan) anlayıştır. Bu sistem ihtiyaçlardaki eşitliği temel alır. Bir başka sistem de, özellikle ABD’de uygulanan, sosyal sigorta primi ödeyen çalışanlara sağlanan hakları temel alan, bunun yanında işgücü dışına düşmüş olanları da refah yardımları ile destekleyen anlayıştır (Özkazanç, 1997: 28).

İlk anlayış, “eşitleştirme” politikasına, asgari de olsa herkesin bazı ihtiyaçlarını karşılamaya dayanan yurttaşlık formuna daha çok uyar-ken, diğer anlayış sosyal sigortaya tam yurttaş muamelesi yaparken refah yardımı alanları dışlama tehlikesi taşır. Yani çalışanların hakkı olarak görülen refahı, başkalarına da (çalışmayanlara da) yaymak, kuşkusuz yardım alanların tembel, hilebaz, asalak olarak dışlanmasına neden olabilmektedir (Bauman, 1999; Özkazanç, 1997: 28). Bu dışlama, modern dönemlerde, insanlara verilmek istenen ve “çalışmak iyidir, çalışmamak kötüdür” felsefesine dayanan, çalışmayı yücelten kapitalist değerlerle şekillenen “çalışma etiği” ile de uyumludur (Bauman, 1999: 13-38). Bu etik, daha çok refah devleti öncesine (refah devletinin gerilediği şimdiyi düşündüğümüzde ayrıca sonrasına) denk gelen kapitalist bir sistemde anlamlıdır (Bauman, 1999: 67).

Refah yardımını alanların aşağılanması refah devletinin gerilemesi ile ilintilidir. Eğer kişinin içinde bulunduğu kötü durumdan toplum da sorumlu ise, o zaman bu durumdan kurtulmak ya da bu durumun olumsuz etkilerini azaltmak için toplum da üzerine düşen görevi yapmalıdır. Bu görev “onurlu bir şekilde hayatta kalmayı sağlamak” biçiminde formüle edildiğine göre, refah uygulamalarının bir hak olarak düşünülmemesi bu formülü zedeleyecektir. Onun için en alttaki-

²⁸ Refah devleti ile ilgili çok sayıda sınıflandırma yapmak mümkündür. Ancak biz daha basit olarak gördüğümüz ikili sınıflandırmayı kullanmayı uygun gördük.

leri de kapsayan haklar yelpazesi yurttaşlık için çok büyük bir önem taşır.

Bu doğrultuda refah devleti, en alttakiler ve yurttaşlığın kesiştiği nokta üzerinden bazı sorular sormak gerekir. Toplumun onurlu bireyi anlamında yurttaş, refah devletinin sağladığı özellikle sosyal haklar olmadan var olabilir mi? Sosyal haklardan yoksun yurttaşlardan oluşmuş olan bir toplum, ortak aidiyet geliştirip birlikteliğini sürdürebilir mi? Sınıfsal mücadelenin başat olduğu modern dönemde, muhalif işçi sınıfını dizginleyen bu politikalar, kimliklerin başat olduğu günümüz dünyasında dışlanan kimliklerin üzerinde etkili olur mu ve/veya oluyor mu? Bununla ilişkili olarak dışlanan kimliklerin dizginlenememesi! ile refah devletinin gerilemesi arasında bir bağ kurulabilir mi?

İlk olarak refah devletine endekslenen “bir olgun yurttaşlık”, şüphesiz yurttaşlığın daha kapsayıcı olan boyutunu açıklayamaz. Nihayet refah devletinin gerilemesine karşın geniş halk kitleleri, refah devleti karşıtı politikaları savunanları çok yüksek oylarla iktidar yapmakta; ama halen yurttaşlık hakları açısından taleplerini sürdürmektedirler. Dolayısıyla ilk sorunun yanıtı basit bir “evet” ya da “hayır” olamaz. Ancak S. Hall ile D. Held’in de belirttikleri gibi refah devletini gerileyen politikalar, yurttaşlığı modern kökeninden kopararak bağış, yardımseverlik, başının çaresine bakma gibi modernlik öncesi kavramlara bağlamayı (1995: 170-171; ayrıca bkz Üstel, 1999: 85) dolayısıyla yurttaşlığın eşitlikçi yorumunu yozlaştırmayı sağlayabilir.

Bu noktada, kapitalizm ve eşitlik ilişkisine yeniden dönmek gerekmektedir. İdeoloji olarak kapitalizm; fırsat eşitliği ve bireyciliğe taraf olmak, bunun yanında yeteneklere de açık olmak zorundadır. Çünkü rekabetçi olmanın yarar sağlayacağı düşüncesi bu ilkelere dayanıyor. Ancak bu bir paradokstur; zira bu ideoloji ile kurulmuş olan bir toplumun eşitlikçi olamayacağı, yeteneğe açık rekabet ortamında, yarışmada, kazananlar olduğu gibi kaybedenlerin de olacağı kesindir. Böylece “ekonomik artık” ve bunun bölüşümü kapitalizmi kökten eşitsiz kılar. Bunun yanında kapitalizmin, yurttaşlığı ve siyasal katılımı öngören ve ilk yönüne muhalefet eden başka bir boyutu daha vardır. İki yön arasındaki gerilim, kapitalizmi görece istikrarsız ve tutarsız bir toplum haline getirir de bu gerilim aynı zamanda, kapita-

lizmin gücünü de gösterir. Çünkü insanlar, zenginliğin adil paylaşımını özellikle eşitlik ve siyasal katılımın araçlarını kullanarak isterler; ancak aynı zamanda zenginliğin artmasını da isterler. Kapitalist sistemin rekabetçi özelliği, nispeten zenginliği arttırmada daha etkili olduğu için, insanların “daha eşit” taleplerine de bir sınır çizilebilmektedir (Turner, 1997: 28-30).

Bu konudaki en çarpıcı örneklerden biri İsveç’tir. Çalışanların sermaye sahiplerine bağımlılığının azaltıldığı, herkesin yüksek bir sosyal güvenlik ağı içinde bulunduğu, emeğin metalaştırılmasının en aza indirildiği, sendikalaşma oranının en yüksek olduğu, hatta genel olarak kapitalizm karşıtı bir eğilimin yeşerdiği bu ülkede; karlılığın azalması söz konusu olmuş ve uluslararası şirketlerin baskısı ile refah politikalarının uygulanmasında bazı zorluklar yaşanmaya başlanmıştır (Turner, 1997: 72-73)²⁹. Refah devletinin hantallığı düşüncesi tam da “zenginliğin artacağı” beklentisiyle örtüşmekte; dolayısıyla geniş halk kitleleri için refah politikaları anlam yitimine uğrayabilmektedir.

Bu düşünceler, her ne kadar sosyal hakların çoğunu piyasadan edinebilen üst sınıflar ve orta sınıflar için anlamlı olsa da en alttakilerin durumu, zenginliğin artmasını ve pastadan kendilerine düşecek payın büyümesini bekleyemeyecek kadar vahimdir. Ancak onların beklentilerini karşılamak, denize düşenleri kurtarmanın ötesinde, “onurlu” bir şekilde hayatta kalmayı sağlayacak anlayışla paralel gitmediği sürece, yurttaşlık kurumu açısından sorunlu olmaya devam edecektir.

Refah politikalarının gözden düş(ürül)mesi, öncelikle refah politikalarına daha çok ihtiyaç duyan toplumun en altında bulunanların hedef alınması ile başlar ve orta sınıfın genel kabulü ile refah politikaları iyice etkisizleşir. Yoksulların bu yardımları kötüye kullandığı, aldıkları yemek kuponlarını içkiye yatırdıkları, bu yardımları aldıkları için çalışmadıkları, bu yardımlardan cesaret alanların çocuk doğurduğu biçiminde dile gelen bu eleştiriler sonucunda son safha olan po-

²⁹ Küreselleşmenin etkisi ile devletlere küresel ve mali bir disiplin empoze edildiği ve bunun da refah devleti politikalarını olumsuz etkilediği sıkça dile getirilir (Held, McGrew, Goldblatt ve Perraton, 2006: 182-183).

litikaların kaldırılmasına geçiliyor (bkz. Bauman, 1999: 85). Böylece sosyal haklar olmadan yurttaşlık kurumunun sürebileceği, ama böyle bir sistemin içinde “en alttakilerin” çok temel gereksinimlerini bile karşılayamadıkları için, topluma yön veren politikaları etkileme anlamında toplumun bir bireyi (yurttaşı) olamayacakları, olsa olsa biçimsel ya da sözde yurttaş olabilecekleri söylenebilir.

İkinci sorunun (sosyal politika olmadan bütünleşme mümkün mü?) yanıtını vermek için yeniden Marshall’a geri dönmek gerekir. Marshall, refah devletinin gelişiminin bütünleşme üzerindeki etkisini şu şekilde kurar (Marshall, 2000: 53):

“Bütün bu faktörler yurttaşlık kurumunun farklı bir şekilde dönüşümüne yol açmıştır. Sosyal entegrasyon, duygusallık ve vatanseverliğe bağlı olmaktan çıkıp daha maddi temellere oturmuştur. Daha önceden belli bir azınlığın tekelinde bulunan medeni ve kültürlü bir yaşantının bileşenleri, çoğunluğun erişebileceği bir duruma getirilmiştir. Eşitsizliğin azaltılması, beraberinde, en azından sosyal refah alanındaki eşitsizliğin tamamıyla ortadan kaldırılması taleplerini getirmiştir.”

Özellikle “sosyal entegrasyonun maddi temelleri” oldukça önemlidir. Zira artık devletin meşruluğu için kutsallığa, aşkınlığa gerek yoktur. Sadece “insanın refahını sağlayan aygıt” olmakla nitelenen bir meşruluğun yetebileceği vurgusu anlamlı bir gelişmedir. Üstelik refah devleti kurumsallaşmaya başlarken insanların taşıyacağı böyle bir iyimserliğin, sosyal entegrasyonu (bütünleşmeyi) güçlendireceği de söylenebilir. Ancak asıl sorun bu iyimser tavrın gerçekte neye denk geldiğidir. “Medeni ve kültürlü bir yaşamın” belli azınlıkların elinde olmadan, toplumun geneline yayılması, çok iddialı bir savdır. Gerçi şunu hemen belirtmek gerekir, bu sav, kendisinden önceki dönemler açısından görece doğrudur ki bu anlamda da yerindedir. Öte yandan bu sav, görelî iyileşmenin gelecekte de süreceğine dair bir öngörü de taşır, bu da anlaşılabilir bir durumdur. Fakat bu sava günümüz açısından bakıldığında, asıl soru “refah devletinin gerilemesinin bu sosyal entegrasyonu çözüp çözmediği?” ya da “sosyal entegrasyon konusunun maddi temellerden uzaklaşıp uzaklaşmadığı” şekline dönüşmelidir. Gerçekten de birçok ülkede, özellikle yoksul insanların yaşadığı sorunlar düşünüldüğünde, bu bütünleşmenin ciddi anlamda sarsıldığı söylenebilir. Son dönemlerde gündeme gelen Fransa’daki

Kuzey Afrikalı göçmenler ile Amerika'daki Hispaniklerin yaşadığı sorunlar buna örnek olarak verilebilir. Öte yandan bütünleşmenin "maddi temellerinin" sarsıldığına dair çok daha fazla kanıt vardır. En başta "aşkınlığa" vurgu yapan ulusalcı akımlar olmak üzere, özellikle dinsel akımların yaygınlaşması ve bunların devletler düzeyinde etkili de olması, bu durumu açıklar niteliktedir. Refah devletinin sağladığı Marshallcı "maddi entegrasyonu", refah devleti eleştirileri ile yurttaşlığın gündeme gelmesinin eşzamanlılığı da açıklar.

Refah devletine yöneltilen eleştirilerin yoğunlaşması ile yurttaşlık tartışmalarının yeniden gündeme gelmesi arasında var olan bu paralellik, yurttaşlık tartışmalarında refah politikalarının (eleştirel de olsa) ne kadar kritik bir yerde durduğunu gösterir. Zira 1970'lerin sonunda, yurttaşlığın artık politik teorisyenler için çok da cazip bir kavram olmadığı söylenebilirken, aşağıda da değineceğimiz gibi, kısa bir süre sonra kavramın merkezi bir konuma yerleştiği görülebilmektedir.

Son olarak, refah politikalarının günümüzde "farklı kimlikler" üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Zaten ulusalcı ve dinsel kimliklerin yükselmesi ve bunlardan bazılarının devlet düzeyinde etkili olması süreci ile refah politikalarının gerilemesinin eşzamanlı gerçekleşmesi de bunu gösterir. Bu durumun özellikle sorunlu olarak görülebilecek yurttaşlık ilişkilerinde, çok önemli bir işlev gördüğü ortadadır. Söz gelimi, M. Yeğen'in (2006: 12-26) de işaret ettiği gibi, yaşanan birçok soruna karşın Kürtlerin Türkiye Cumhuriyeti ile bütünleşmesi bu politikalarla bağlanabilirken, 1990'lardan sonra bu bütünleşmeyi zorlaştıran gerekçelerden biri olarak da neo-liberal politikaların aşındırdığı refah politikaları sayılabilmektedir. Aynı şekilde, Batı ülkelerinde yaşanan birçok kimliksel sorunun (kadın, göçmen, Siyah, Hispanik, Müslüman vs.) doğrudan yoksullukla da ilişkili olması bu anlamda değerlendirilebilir. Hatta sadece ulus-devletlerin değil, ulus-üstü yapılanmaların, söz gelimi Avrupa bütünleşmesinin de en önemli alanlarından biri olarak refah politikaları gösterilebilir (Faist, 2003: 191) ki bu da yurttaşlık projeleri için bu politikaların önemini göstermesi açısından anlamlı görünmektedir.

Tüm bunların ötesinde, refah devletinin aşınması ile yurttaşlık arasında farklı bir ilişki de söz konusudur. Bu politikaları etkili bir bi-

çimde eleştiren yeni-sağ, özellikle yurttaşın görev ve sorumluluklarına vurgu yaparak, “hak merkezli” yurttaşlığın yerini alacak yeni bir yurttaşlık teorisini öne çıkarır (Kymlicka ve Norman, 1994: 355 vd; Pinch, 1996: 25). Ödev ve sorumluluk kavramları, özellikle “modern yurttaşlık öncesi” aidiyetlerde öne çıkan ve aşkınlığa göndermede bulunan yapılarla sıkı ilişkilerinden dolayı, devletin araçsallığını daha geriye iten mekanizmalar olarak işlev görebilirler. Şüphesiz modern yurttaşlık (her ne kadar “hak” kavramını önde tutsa bile) “ödev ve sorumluluğu” da önemser; ancak bu ödev ve sorumluluk hak dolayımı ile anlam bulur. Oysaki sözü edilen anlayış, ödev ve sorumluluk üzerinden hakka anlam yükleme eğilimindedir.

Nitekim yeni-sağ politikaları savunanlara göre, refah devleti sisteminde, insanlar sürekli hak istemeye alışırlar; ama ödevleri göz ardı ederler. Dolayısıyla onlara göre medeni ve siyasi hakların kullanımı ile sosyal hakların kullanımı birbirinden ayrılmalıdır. Bu çerçevede sosyal hak talebinin, başkalarının aleyhine bazı düzenlemeleri getirebileceği düşünülerek, bunun yurttaşlıkla özdeşleştirmenin sakıncalarına dikkat çekilir (Pierson, 2000: 218). Marshallcı yaklaşımda, sosyal haklarla birlikte yoksulların toplumla uyum içinde olacağı ve medeni-siyasi hakların daha etkin olarak kullanılabilmesi savunulurken, yeni sağ yaklaşımda, bu politikaların yoksullar için de iyi olmadığı iddia edilir. Yoksulların refah politikaları ile birlikte pasifleştirildiği ve bağımlı bir kültüre yol açıldığı, bürokratik vesayetin arttığı ve bu bağımlılığın kalıcılaştığı belirtilir (Kymlicka ve Norman, 1994: 355-356; Pierson, 2000: 218).

Tüm bu eleştirilere Marshall’dan yola çıkarak cevap vermek zorlaşmakta; çünkü K. Faulks’un da işaret ettiği gibi (2000: 27-28) Marshall, bu konularda yeteri kadar açıklama yapmamaktadır. Zaten açıklama yapmasını gerektirecek şartların da olmadığı söylenmelidir. Zira kendi döneminde İngiltere’deki refah devleti uygulamaları vazgeçilemez olarak görülmekte ve sosyal haklara muhalefet edenlerin sesi çok fazla çıkmamaktadır.

Siyasetin sağından artan muhalefetin yanı sıra sol kanattan da ciddi eleştiriler yükselmektedir. Refah devleti ve yurttaşlık bağı düşünüldüğünde, görülebileceği gibi, Marshall’ın refah devletinin içinde

olgunlaşan yurttaşlık anlayışı, günümüzde artık hem yetersiz kalmakta hem de refah devletinin gerilemesi ile birlikte farklı sorunlara yol açmaktadır. Onun için birçok düşünür, onun saydığı hakları pasif bulmakta ya da bu haklara yenilerini eklemektedir. Örneğin D. Held, onun modelinde bulunan ve refah devleti ile tamamlandığı düşünülen duruma dikkat çeker; sayılan hakların refah devleti kurumları ile özdeşleştirilmesini eleştirir ve barış isteme, kültürel haklar gibi yeni haklarla bu dar kapsamın aşılabileceğine dair öneriler sunar (Pierson, 2000: 216-217 vd.). A. Kaya (2003: 153-154) ise kapitalizm-eşitsizlik değerlendirmesi açısından Marshall'cı yaklaşımın halen geçerli olduğunu belirterek, değişen koşullarla birlikte, onun saydıklarına kültürel, ekonomik ve ekolojik hakların da yerleştirildiğinin altını çizer. Ancak günümüzde artık bu kuramın modern yurttaşlığı anlamada yetersiz kaldığını da anlatır ve bu yetersizliğin o günden bu güne yaşanan küresel ve yerel değişimlerden kaynaklandığını söyler (Kaya, 2003: 161 vd.).

Her şeye rağmen, Marshall'ın takip ettiği üç eksenden herhangi birini ihmal etmek, anlatmaya çalıştığımız yurttaşlık idealini eksik bırakacağından onu takip etmek ve onun kaldığı yerden yeni öneriler getirmek çok yerinde görünmektedir. Onun için medeni, siyasi ve sosyal hakların yurttaşlıkla sıkı bağı korunmalı ve bunlara ilaveten yeni haklar üzerinde düşünülmelidir. Şüphesiz böyle ideal bir kurumun, gerçeklikle bağdaşmayacağı da ortadadır. Ancak bu ideal, en azından yurttaşlığın hangi açılardan eksik kaldığını göstereceğinden anlamlıdır.

3-MODERN YURTTAŞLIĞIN KRİZİ

Modernliğin krizi ve yurttaşlığın dönüşümü düşünüldüğün öncelikle "yepyeni bir paradigmanın içinden" konuşulduğunu tespit etmek gerekir. Bu paradigmaya en ciddi teorik katkı, postmodernizm ve onun eleştirileri çerçevesinde şekillenen tartışmalardan gelir.

Yurttaşlık, 1980'lerden sonra yeniden hararetli tartışmaların konusu oldu. Yeni tartışma, eski dönemlerden farklı bir biçimde gündeme geldi. Bu fark, yurttaşlık tartışmalarının daha önce olduğu gibi yerel ya da bölgesel olmayıp küresel düzeyde olmasıdır (Heater,

1999: 1). Tartışmanın neden bu ölçüde alevlendiğini açıklayanlar, bazı noktalara dikkat çekerler.

Kymlicka ve Norman (1994: 352bunu özellikle 1970 ve 1980'li yıllarda politikanın tartışma alanlarından olan "adalet" ve "topluluk üyeliği" gibi taleplerle yurttaşlık anlayışının eklemelenmesine bağlarlar. Ayrıca ABD'de artan seçmen ilgisizliği ve refah bağımlılığı, Doğu Avrupa'da canlanan ulusalcı akımlar, Batı Avrupa'da çokkültürlü ve çokırklı nüfusun artmasının oluşturduğu baskı, Thatcher İngiltere'sinde refah devletine yönelen tepki, gönüllü yurttaş birliği üzerine kurulmuş olan çevre politikalarının iflası gibi başka politikalardan da söz ederler. Bunun yanında Janoski (1998: 4), 80'li yılların sonuna gelindiğinde; refah devletinin gerilemesi, Doğu Avrupa'daki komünist hâkimiyetin son bulması ve uluslararası arenada daha çok dillendirilen göçmen/mülteci haklarının yeni düzenlemelere konu olmasına dikkat çeker ve bunların azalan yurttaşlık tartışmalarını yeniden canlandığını söyler³⁰.

Yurttaşlık tartışmasını tetikleyen bu değişimlerin aynı zamanda küreselleşmeyi de tetiklediği söylenebilir. Hatta John Urry'e göre (1999: 311), 1990'ların en etkili iki örgütleyici süreci, yurttaşlık ve küreselleşmedir. Bunların gücü kendilerinden önceki yapıları ortadan kaldırmalarında, sosyal ve politik alanda yaşamı yeniden şekillendirmelerinde gözlenebilir. Kuşkusuz küreselleşmenin yurttaşlık üzerine ve yurttaşlığın da küreselleşme üzerine ciddi etkisinin olacağı kestirilebilir. Küreselleşmenin yanında, onunla doğrudan bağlantılı olan, yerelleşmeye de özel bir vurgu yapmak gerekir.

Mevcut kurum ve alışkanlıklardan dolayı, ulusal düzeyde tartıştığımız yurttaşlığın bu iki gelişme karşısında (küreselleşme ve yerelleşme) zayıflayacağı düşünülebilir. Çünkü, yüzeysel bir değerlendirmeye, yerelliğin ulus-altı, küreselliğin ise ulus-üstü düzeye sesle-

³⁰ D. Heater (1999:1-3) ise listesini, Janoski'nin listesinden daha geniş tutar ve Janoski'nin saydıklarını da kapsayan şu nedenleri öne çıkarır: refah devletinin yaşadığı sorunlar, artan göçmenlikle daha çok görünür olan çokkültürlülük, ulusal politikaların daha az etkili olması ile başlayan süreç, demokrasinin daha çok gelişmesi ile talep edilen haklar (yurttaşlık hakları bunların en önemlilerindendir), gerçek anlamda yurttaşlık haklarının dünyada az sayıda kişi tarafından kullanıldığının görülmesi, küresel sorunların ortaya çıkması ve bunlara daha geniş perspektiflerden çözüm arayışına girilmesi ile birlikte gelişen dünya yurttaşlığı anlayışı.

nerek yurttaşlığın altını oyabileceği söylenebilir. Ama görünen o ki bu yoğun tartışmalara rağmen, yurttaşlık kurumu yok olmamakta; hatta Üstel'in belirttiği gibi (1999: 13), alternatifi dahi üretilmemektedir. Zaten tarihsel tecrübelerle de ortaya çıkmıştır ki 'tikel aidiyetler, ekonomik ve sosyal eşitsizlikler açısından "onursallıklarına saygı göstererek" farklı etniklikleri, dinleri bir arada yaşatabilen siyasal örgütlenmenin tek temelini yurttaşlık olduğu' (Schnapper, 1995: 10) iddiası, teorik düzeyde kalsa da bundan dolayı anlamlıdır. Üstelik bugün, yurttaşlığın sadece klasik formlarıyla yetinilmemekte, yepyeni formlarına da zemin hazırlanmaktadır.

Devlet ve devlete aidiyet bağı çerçevesinde yapılan bu tartışmalar hep "öteki" ile olan ilişkileri önplana çıkarır. Bu noktada günümüzde yaşanan yurttaşlık tartışmalarının öncelikle küresel dünyada "öteki" olmanın yeni durumunu değerlendirmeleri gerekir. Gerçekten de Turner'in altını çizdiği gibi, ulus-devletin geleneksel başat kültürüne karşın küreselleşme, bir çokkültürelcilik düzeyi oluşturmuştur. Ulus-devletin "öteki" nitelmesi beşeri hareketlilik, göç ve turizm gibi nedenlerle sınırın dışında kalmamış içeride de yoğun bir biçimde görülmeye başlanmıştır (1996: 147-148). Durum böyle olunca öncelikle bir ötekiye ihtiyacı olan yurttaşlık kurumunu tanımlamak zorlaşmış (Urry, 1999: 323); hatta klasik anlamı ile "sadece yurttaşlara özgülenen haklar" savı ile soruna bakmak imkansızlaşmaya başlamıştır. Tam da burada klasik yurttaşlık anlayışını aşan birçok düşünce öne sürülmüştür³¹. Bu yeni yurttaşlık tartışmalarının oturduğu zemini anlamaya çalışmak konuyu açacaktır.

Yurttaşlık tanımlamaları önemli oranda haklar üzerinden yapılmakla birlikte ödevleri de içerir. Bu doğrultuda ulusal sınırlar çok önemlidir. Çünkü yurttaşın yerine getirmekle yükümlü olduğu ödevleri bu "ulusal mekan"ın içinde anlamlıdır. Dolayısıyla devlete sadakat vazgeçilmez bir unsurdur ve bunun doğal sonucunda da her ulus-devlet kendi yurttaşının başka devletlerle ilişkisinde çok kısıtlayıcıdır.

³¹ Yeni yurttaşlık tarzlarını Urry (1999: 315): kültürel yurttaşlık, azınlık yurttaşlığı, ekolojik yurttaşlık, kozmopolitan yurttaşlık, tüketici yurttaşlık ve hareketli yurttaşlık olarak sıralarken Kaya da (2003: 159) diasporik yurttaşlık, radikal demokratik yurttaşlık, feodal yurttaşlık, çokkültürlü yurttaşlık, postulusal yurttaşlık/Avrupa yurttaşlığı, anayasal yurttaşlık ve kozmopolit yurttaşlık/Dünya yurttaşlığı biçiminde sıralar.

Aynı şekilde yurttaşın sadakati tarihten gelen cemaatsel bağları da aşacak nitelikte olmalıdır. Bu sistem içinde, çifte yurttaşlık gibi çoklu yurttaşlık anlayışlarına ve post-ulusal yurttaşlık, çok-kültürlü yurttaşlık gibi daha esnek yurttaşlık anlayışlarına yer yoktur. Görüldüğü gibi yurttaşlık tartışmaları klasik ulusal yurttaşlığı zorlar, ulus-üstü ve ulus-altı yapıların talepleri ekseninde gerçekleşir ve yaşanan gelişmelerle birlikte anlamlı bir gündem oluşturur. Bu sorunun asıl çıkmazı ise, yurttaşlığın “ulus” birliği üzerinden “aynılık” vurgusuna karşın, çoklu aidiyetlere yol açan kimliklerin “farklılık” üzerine vurgularıdır. Farklılık sorunu da modernliğin ve ulusun krizi çerçevesinde çok önemlidir.

Farklılık üzerine yazan Young, toplumda bazı grupların ayrıcalıklı olduğunu buna karşın bazılarının ise baskı altında olduğunu belirterek, baskılanan gruplardan kendi kültürel bağlarını bir kenara bırakmalarını istemenin, ayrıcalıklı grupların ayrıcalıklarını arttırmaktan başka hiçbir işe yaramayacağını söyler (Young, 1989: 257; ayrıca Kaya, 2003: 172-173; Kymlicka ve Norman, 1994: 370-371). Ona göre; “Farklı sosyal grupların kendilerine ait farklı ihtiyaçları, kültürleri, tarihleri, deneyimleri ve kendi anlam yorumlayışlarını, politik tekliflerinin sonuçlarını ve kendi politik muhakeme formlarını etkileyen sosyal ilişkileri algılayışları vardır.” (Young, 1989: 257).

Young’un yaptığı gibi farklılık vurgusunu, ulus devletin evrensel söylemine karşın bazı grupları dışlaması ve bazılarını ise ayrıcalıklı hale getirmesi ile yakından ilişkilendirilerek değerlendirmek mümkündür. Hatta ulus-devletin bu dışlaması o kadar geniş olabilir ki sadece azınlıkta kalan elitler dışında herkesi kapsayabilir. ABD’de baskı gören grupları sayan Young (1989: 261), Kymlicka’nın değişimi ile (1998: 226) “görece zengin, görece genç, sağlam bünyeli heteroseksüel beyaz erkekler” dışında herkesi göstermektedir ki bu da tüm nüfusun yaklaşık %80’ine denk gelir. Bu durumda Young haklı olarak (1989: 259), “...sosyal gücün bazı yurttaşları diğerlerine göre daha eşit kılması ve yurttaşların eşitliğinin bazı insanları daha güçlü yurttaşlar yapması anlamındaki demokrasi paradoksunu çözmemiz gerektiğini...” söyler. Bunun yolu ise dezavantajlı konumda olan grupların en azından tanınması ve temsiline sağlanması için bazı müesseselerin oluşturulmasıdır (ayrıca bkz. Kymlicka, 1998: 220;

Kymlicka ve Norman, 1994: 371). Ancak farklı olana her ne düzeyde olursa olsun sağlanacak haklar tartışma konusudur.

Gerçekten de “farklılık hakkının, haklarda farklılığa” gideceğine dair ciddi endişeler taşınmakta ve bunun bir adım ötesinde de her cemaate farklı bir hukukun uygulanacağı düşünülmektedir (Bilgin, 2006: 11). O zaman şu soruyu sormak gerekir: “Böyle bir durum eşitlik mücadelesinin meyvesi olarak görülebilecek yurttaşlık kurumunu yadsıamak anlamına gelir mi?”

Aslında tartışmalara bakılıp, farklılık vurgusunu gündeme getirenlerin birçok açıdan yurttaşlık taleplerini de göz önünde bulundurdıkları düşünüldüğünde, böyle bir sorunun yanıtının en azından basit bir “evet” olamayacağı görülür. Örneğin Kymlicka’nın çalışmasında (1998), çokkültürlülükten ziyade çokkültürlü bir toplumda yurttaşlığın nasıl sağlanacağı önemlidir. Habermas’ın, “anayasal yurttaşlık” anlayışıyla ulus-ötesi bir yurttaşlık tanımlamasına gitmesinin nedeni de farklı hayat tarzlarının “biraradalığını” sağlamak adınadır (Kaya, 2000: 154). Benzer şekilde post-ulusal yurttaşlık tanımlaması ile göçmenlerin yurttaşlık haklarından söz eden Soysal (1991; 2000) ve ulusal sınırlar arasında rahat dolaşımı öne çıkaran A. Ong (1999; Waters: 2003) gibi birçok farklılık vurgusu yapan düşünür, aynı anda yurttaşlık üzerinden bir değerlendirmeye gider ve sorunlara yurttaşlık kurumu içinden çözüm arar³².

Ulus-devletler farklılıklar konusunda³³, ana hatlarıyla liberal ve cumhuriyetçi diyebileceğimiz iki politika yürütürler³⁴. Genel anlamı

³² Bu arayışlar Marshall’ın öncülük ettiği “toplumsal yurttaşlığın” yeniden ele alınması ve genişletilmesi olarak görülebilmektedir (Baumann, 2006: 144).

³³ Ulus-devletin zayıflıyor olması ya da güçleniyor olması tartışmasını bir yana bıraksak bile ulus devletin yeni gelişmelere karşı ciddi bir direnç gösterdiği hemen göze çarpar. İlk günden beri sorulan “farklılıkları ne yapacağız” sorusu halen anlamlıdır ve ulus devletler ne yapılacaksa bunun tekeline ellerinde bulundurmak için ciddi mücadeleler veriyorlar. Bundan dolayı, yeni yurttaşlık tartışmalarına, ulus-devletin bu çabasının yurttaşlık teorilerine yansması da düşünülerek bakılmalıdır.

³⁴ Ancak Van Gunsteren (1998: 16-19) bunu haklı olarak üçe ayırır ve liberalizm, toplulukçuluk (communitarianism) ve cumhuriyetçiliğin üç önemli yurttaşlık teorisi olarak son dönemlerde öne çıktığını belirtir. Ona göre, toplulukçuluğun yurttaşlık teorisi vurgusunda, yurttaş olma, bir topluluğa tarihsel gelişimi içinde ait

ile değerlendirildiğinde, cumhuriyetçi teori, asimilasyoncu politikaları ile kimlik temelli kültürel taleplere kayıtsız kalırken liberal teori, farklılıkların kendi kimlikleri etrafında örgütlenmeleri için daha çok zemin hazırlar. Ancak her iki yaklaşım da (yukarıda eşitleştirme ve aynılaştırma politikalarını anlatırken değinildiği gibi) siyasal-kamusal alandan farklılıkları dışlar. Bu durumun somutlaştığı önemli alanlardan biri de siyasal temsilde kendisini gösterir. Milyonlarca müslümanın yaşadığı, cumhuriyetçi gelenekle özdeşleştirilen Fransa'da da liberal gelenekle özdeşleştirilen İngiltere'de de çok az temsilcinin Müslüman olması, hem cumhuriyetçi hem de liberal anlayışın dışlayıcı mekanizmaları barındırdığını gösterir (Kaya, 2005: 45-47, Kaya ve Tarhanlı, 2005: 14). Batı ulus-devletlerinde etkili olan bu liberal ve cumhuriyetçi görüşlerin yanında birçok farklı versiyon, sentez ve bunların eleştirilerini de kapsayan yeni tezler sürekli ortaya çıkmaktadır. Bu tezlerin büyük bir kısmında çokkültürlük tartışmaları öne çıkar.

Çokkültürlülük ve Yurttaşlık

"Farklılık" konusunu merkeze alan yurttaşlık tartışmalarında çok kullanılan kavramlardan biri de "çokkültürlülük"tür. Türkiye'deki tartışmaları anlamak ve Çorum'da yaptığımız alan araştırmasına yeni açılımlar sağlamak için de oldukça işlevsel olan bu kavrama, "kültür" tanımıyla başlayıp yakından bakmak faydalı olacaktır.

"Kültür" tanımlarıyla uğraşanlar ya özcü ya da süreçsel bir tanımlama yaparlar. Özcü tanımlamada etnik olan her şey anlamlıdır ve bunlara grubun toplu mirası olarak bakılır; nesilden nesile aktarmak sürekli vurgulanır ve tüm bunlar bireysel düşünce ve yaşantıları biçimlendiren "düşünce ve uygulamaların bir katalogu" olarak sunulur. Kısacası bu miras, hem "biz"e hem de "onlar"a anlam katar. "Süreçsel kültür" anlayışı ise daha çok değişime, yeniden üretime, etkileşime

olmayı içerir ve cumhuriyetçi anlayış da toplulukçuluk düşüncesinin bir parçası gibi görülür. Bu tek bir *topluluğu*, *cumhuriyet topluluğunu*, politik yaşamın merkezine yerleştirir (ayrıca bkz. Üstel, 1999: 59 vd). Bu yorum cumhuriyetçilik ile toplulukçuluğun bir birine paralelliklerini oldukça anlamlı bir şekilde ortaya çıkarmaktadır.

vurgu yapar. Bu anlamda kültür, kültürel değişimle aynıdır. “Sadece sergilendiği edim içinde vardır ve anlamını değiştirmeksizin durağan kalması ya da kendini tekrar etmesi söz konusu değildir” (Baumann, 2006: 31-33). Kuşkusuz söylemsel düzeyde kültürlerin birinci tarzı her zaman önceleneceği ama pratikte de ikinci görüşün anlamlı olduğu çıkarılabılır. Ancak tüm diğer farklılıkları kapsayacak tarzda bir kültür tanımına ulaşmak için özellikle süreçsel kültür vurgusunu önemsemeliyiz. Zira dünyada sabit sayıda kültür var ve çokkültürlülük de sadece onların yan yana gelmesiyle ilgili bir durum olmadığından yeni oluşan kültürler, mevcut kültürlerden farklılaşmalar, mevcut kültürleri değiştirme ve geliştirme istekleri hep bu kapsamdadır.

Geniş kapsamlı bir kültür tanımı için açılım sağlayan B. Parekh (2002: 4-5), modern dünyada kültürel çeşitliliğin aldığı farklı biçimlerden üç tanesinin çok yaygın olduğunu söyler. Bunlardan ilki olan “alt kültürel çeşitlilik”te kişiler ortak bir kültürü genel anlamı ile kabul etmekle birlikte yaşamın belli alanlarında farklı bir uygulamayı kabul edebilir ya da bazı alanlarda yeni yaklaşımlar geliştirebilirler ki eşcinsellerin aile konusundaki görüşleri buna örnektir. “Görüngüsel çeşitlilik” şeklinde adlandırılan ikinci durumda da merkezi kültüre yönelen ciddi eleştiriler öne çıkar. Feministlerin ataerki toplum eleştirisi, dindarların laik yönetim eleştirisi burada anlamlıdır. Son olarak “toplumsal çeşitlilik” olarak adlandırılan durumda ise, “kendi inanç ve uygulama sistemlerine göre yaşayan, az çok iyi örgütlenmiş topluluklar” betimlenir ve göçmenler, Yahudiler, Çingeneler bu çerçevede konumlandırılır.

Parekh (2002: 4), çokkültürlülüğün nesnesi olarak, çok farklı kullanımların olabildiğini ve bazılarının sadece “toplumsal çeşitliliği”, bazılarının bununla birlikte “görüngüsel çeşitliliği” bazılarının ise her üçünü birden kapsadığını söyler. O da kendi çalışmasında çokkültürlülüğü anlatırken sadece “toplumsal çeşitliliği” esas alacağını anlatır. Onun gerekçesi; ilk iki çeşitliliğin çok kapsamlı olması, hatta bu kullanımın yararsız kılacak kadar geniş olmasıdır. Ancak burada göz ardı edilmemesi gereken bir durum vardır ki o da tüm bu farklılıkların baskın kültür tarafından dışlanabildiğidir. Dolayısıyla birçok hak ta-

lebinde ortak hareket edebilen “modern dünyada kültürel çeşitliliğin aldığı farklı biçimleri” ayırtırmak çok da anlamlı görünmemektedir. Kadınlar, eşcinseller, sakatlar, işçi sınıfı, ateistler, komünistler gibi etnik olmayan grupları kapsar şekilde çokkültürlülüğü kullananlar da bu duruma dikkat çeker ve egemen toplumdan dışlanmış herkesi ifade etmek ister; böylece bu grupların yaşadığı olumsuzlukları tersine çevirme fırsatları ararlar. Böyle olunca İzlanda gibi etnik açıdan homojen olan devletler de çokkültürlü olmuş olur (Kymlicka, 1998: 48)³⁵.

Bu görüş çok anlamlı görünmektedir³⁶; zira bir (hegamonik) kültüre dayanılarak “diğerleri” dışlanmakta, aşağılanmakta ve pratikte farklı “aşağı” kültürlere mensup “ötekiler” gibi muamele görebilmektedir. Daha sonra değinileceği gibi C. Taylor’un tanınma politikasının, kadınlar ve eşcinseller gibi farklı toplumsal kesimleri de kapsayabilmesi bu noktada anlaşılabilir bir durumdur. Dolayısıyla çokkültürlülük dendiğinde, genellikle kabul gören çokulusluluk ve çoketnikliğin yanı sıra toplumsal çeşitlilikler ve farklı yaşam tarzları da rahatlıkla kastedilebilir.

Aynı çerçevede çokkültürlülük; nasıl tanımlanırsa tanımlansın, her şeyden önce “modern ulus-devletin” tekkültürlülüğü sağlama çabasının bazı sorunlara neden olduğu varsayımıyla ilgilidir. Konuyu M. Walzer (2005: 108) şu şekilde ortaya koyar:

“Kuşkusuz devletin tarafsızlığı çoğu zaman ikiyüzlü... her zaman eksik. Bazı milliyetler (nationalities) ya da toplumsal birlikler ya da kültürel topluluklar, diğerlerine göre daha fazla riskle karşı karşıya.

³⁵ Kymlicka, bu düşünceye karşıt olarak kültürün medeniyet ile örtüştüğünü söyleyenlere de dikkat çeker. Böylece aynı medeniyete mensup olanlar aynı kültürden olacakları için çokuluslu (İsviçre gibi) ya da çoketnikli ülkeler de çokkültürlü olarak tanımlanamayacaklardır.

³⁶ Bu düşünceye paralel olarak Habermas (2005b: 120-121; 2005c: 119-120) da, “kültürel terimlerle tanımlanan özgürleşme hareketleri” üzerinde durur ve feminist hareketten de söz ederek, feministlerin “egemen kültür”e karşı mücadelelerinin anlamını irdeler. Bir başka yerde de (Habermas, 1994a, 347) aşağıda yeniden değineceğimiz gibi çokkültürlü toplumun içinde “birlikte var olan farklı yaşam formlarının çeşitliliği”nden söz eder ve bunu “anayasal yurtseverlik” anlayışına dayandırarak çokkültürlü toplumların yaşadığı sorunları çözmek adına bir öneri olarak sunar.

Sözelimi Amerika yaşamının kamu kültürü, bir tür yaşam biçimini bir diğerine oranla daha fazla destekler. Bu insanlar için varlıklarını sürdürmek, diğerleri için olduğundan daha büyük bir sorun. Bu yalnızca tarih ve sayı meselesi değil, aynı zamanda zenginlik ve güç meselesi de. Bir biçimiyle zenginliğe ve güce meydan okuma ve riski eşitleme talebi olan günümüz “çokkültürcülük” politikası da buradan doğuyor işte.”

Tarih boyunca ortaya çıkan tüm devletler bazı insanları/kültürleri diğerlerine göre daha ayrıcalıklı kılmışlardır³⁷. Ancak modern ulus-devlet, yurttaşlık projesiyle bunu ortadan kaldıracak bir iddia öne sürdü. Bu iddianın başarısızlığı Walzer’in işaret ettiği iki farklı yüzü (ikiyüzlülük) çarpıcı bir biçimde göstermektedir. Dolayısıyla birden çok kültürün yan yanılığı/iç içeliği anlamında çokkültürlülük, modernliğin doğurduğu başta özgürlük yitimi olmak üzere kimliksel sıkıntılarının ve modernlik sonrası yurttaşlık tartışmalarının önemli konularından biridir.

Özgürlük yitimi, Taylor’a göre (1995: 9-18) modernliğin en önemli sıkıntılarının biridir. Modern özgürlük, daha önce var olan ahlaki ufuklardan uzaklaşmayla gerçekleştirilebilmişti. Oysaki eskiden insanlar kendilerini, büyük bir düzende varolan hiyerarşinin parçası olarak kurgular; bu düzendeki konumlarından, rollerinden ve sınıflarından kopamazlardı. Modern özgürlük bu hiyerarşik düzenin itibarını sarstı ve içinde bulunulan endüstriyel toplumun kurum ve yapıları da eski bağlarından kopan kişinin tercihlerini kısıtlayarak bir özgürlük yitimine neden oldu.

Taylor, eskiden var olan hiyerarşilerin yıkılmasına ve bunun yerine konan “herkesin eşit” olduğu projeye itiraz etmez. Ancak onun bu projenin başarılı olmadığını/kısmen başarılı olduğunu göstermek istediği ve projeden vazgeçmek yerine onu daha ileri götürme çabasında olduğu söylenebilir. “Çokkültürlülük ve tanınma politikası” da

³⁷ Konuyu ulusal azınlıklar çerçevesinde ele alan Kymlicka (1998: 293) şu açıklamayı yapar:

“... siyasal hayatın, ister sınırların çizilmesi ve güçlerin dağıtılması ister okullar, mahkemeler ve devlet kurumlarının diline karar verilmesi, isterse resmi tatil günlerinin belirlenmesinde olsun, kaçınılmaz olarak ulusal boyutları vardır. Dahası politik hayatın kaçamayacağımız bu özellikleri çoğunluk ulusun üyelerine müthiş bir avantaj sağlar.”

onun bu çabası içinde yer alır. Özellikle Çorum'daki alan araştırmasında, "tanınma isteği"nin çok belirgin olduğu, farklı kimliksel grupların farklı tanınma tarzları talep ettikleri görüldüğünden, "tanınma" üzerine yapılan tartışmaların bu kitap için anlamlandırıcı olacağı düşünülmektedir. Ancak konunun anlaşılması için çokkültürlülüğü en çok tartışılan yönleriyle biraz daha açmak gerekir.

Çokkültürlülük dendiğinde akla ilk gelen isimlerden biri olan W. Kymlicka (1998: 15); bazı azınlık haklarının temel liberal değer olan bireysel özerklikle çelişmediğini göstermek ve bazı azınlık haklarının bireysel özerkliğin gerçekleşebilmesi için önkoşul olduğunu ortaya koymak istemektedir. Bu doğrultuda ulusal azınlıklara özyönetim haklarının verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Ulus-devletlerin ulusal azınlıkları ezmeye çalıştıkça bunların ulusal bilinçlerinin arttığı ve ayrılma isteğinin fazlaştığına değinen Kymlicka (1998: 16-18), demokrasinin önemli aşamalarından olan siyahlara, kadınlara, işçilere oy hakkı vermek gibi, ulusal milliyetçiliklere de bir alan açmanın demokrasi için hayati bir konu olduğunu dile getirir.

Kymlicka'da özellikle *ulusal azınlıklar*³⁸ ile *etnik gruplar*³⁹ ayrımı çok önemlidir (1998: II. Bölüm). Bu doğrultuda başta Kanada olmak üzere, bu özelliklere uyan daha pek çok ülke üzerinden hareket eder. Ona göre ulusal ve etnik grupların bütün talepleri olmasa da önemli bir bölümü (her ne kadar şu ana değin Amerika, Britanya ve Fransa gibi liberal demokratik ülkelerde bile ihmal edilmiş olsa da), liberal bireysel özgürlük ve sosyal adalet ilkeleri ile çelişmez. Ancak uyulması gereken iki önemli kural vardır: azınlık hakları bir grubun ötekiler üzerinde tahakküm kurmasına varmamalı ve grubun kendi üyelerini ezmelerine izin verilmemelidir (1998: 293-294). Dolayısıyla sorunlara liberal ilkeler ışığında çözümler sunulabilir.

Ancak Kymlicka'nın önerilerinde farklı azınlık türleri vardır ve bunların hepsine aynı haklar tanınmaz. Ona göre hak iddiaları en güçlü olanlar ulusal azınlıklarken en az olanlar da gönüllü göçmenlerdir. Azınlık ulusların, çoğunluk uluslardan hiçbir farkının olmadığını be-

³⁸ Ulusal azınlıklar: Önceden zaten özyönetimli olup sonradan bu özelliğini yitiren, çoğunluk kültürü yanında kendisini korumak isteyen ve bunu sağlamak için çeşitli özerklik ve özyönetim biçimleri talep edenler anlamında kullanılmaktadır.

³⁹ Etnik gruplar: Göçle gelen, büyük toplumla bütünleşmek ve bu toplumun tam üyeleri olarak kabul edilmek isteyen anlamında kullanılmaktadır.

lirtir; ama söz konusu göçmenler olunca durum farklılaşır ve Kymlicka'nın savunusunda onların kültürel hak talepleri ciddi sınırlamalara tabi tutulur (bkz. Parekh, 2002: 132-133). Kymlicka çokuluslu devletler için öne sürdüğü bu argümanları, diğer (tüm çokkültürlü olarak tanımlanabilen) toplumlar için de söyleyebilse daha zengin açılımlar sağlayabilir. Zira ulus-devlet projeleri öncelikle ortaklık üzerinden (tarih, dil, din vb) kurgulanmakta ve başta asimilasyoncu politikalar olmak üzere birçok aynılaştırma mekanizmasını işletmektedirler. Bazı devletlerin geçmişte bu konuda gösterdiği başarılarla rağmen, günümüzde ulusal sınırların eski anlamını yitirdiği söylenmelidir. Sermayenin hareketliliğinin yanı sıra bölgeselleşme ile oluşturulan ekonomik ve ticari yapılar; göçmenlik, mültecilik, uluslararası işçi hareketliliği gibi dışarıdan gelen etkiler ve etnikliğe, dine, cinsiyete, ırka dayanan benzeri içsel toplumsal hareketlerle, devletlerin resmi "tekli" kültürünü sürdürmelerinin ciddi bir biçimde sorunlu olmaya başladığı görülür. Dolayısıyla tüm toplumların bu anlamda çokkültürlülük sorunu vardır ve çözüm önerileri hepsine yönelik olmalıdır.

Konuya bir başka açıdan yaklaşan G. Baumann (2006: 37-39), çokkültürlülük tartışmalarının, *süperetnos* olarak kurgulanan ulusların, hiçbir zaman *postetnik* olamamalarından kaynaklandığını ileri sürer. Ona göre gerçekten farklı etnikliklerin ulusa dahil edilmesi isteniyorsa öncelikle bu *süperetnos* düşüncesinin terk edilmesi gerekir. *Süperetnos* düşüncesi ulus-devlete içkin olduğundan "çokkültürlü ulus-devlet" kullanımı bu anlamda bir "terimler zıtlığı"dır. Ancak bu tespite rağmen batılı uluslar çokkültürlülüğü destekleme konusunda bir ilerleme kaydetmişlerdir. Bunun nedenini sorgulayan Baumann, sonuçta iki yanıtı ulaşıır: refah ve gizem. Refah, ekonomiktir ve modern devletin akılcı politikalarına dayanır (Marshall'ın "sosyal entegrasyonun maddi temelleri" hatırlanmalıdır). Nerede ise herkese "postetnik" bir yaklaşımla hizmet ettiğini iddia eden batılı devletler bu konuda ciddi başarılar da sağlamışlardır. Ancak bu durum, yurttaşların; seçkinlerin elini güçlendiren, çoğunluğun iyiliği için vergi paylarını arttırmaları ya da vatan için feda olmaları için yeterli değildir. Bu fedakarlıklar devlet, seçkinler ya da imtiyazlı etnik grup için yapılmaz, bu herkesi kapsayan ve mistik bir yönü bulunan "ulus/megaetnisite" için yapılır ki bu da yukarıda söylendiği gibi, Marshall'ın refah politikaları ile yok olmaya yüz tuttuğunu iddia ettiği

“duygusallık ve vatanseverliğe bağlı olmaktan çıkıp daha maddi temellere” oturan meşruluğun; aslında duygusallığı ve vatanseverliği hiçbir zaman terk etmemiş olduğunu da gösterir. Görüldüğü gibi Baumann’ın çizdiği karamsar tablo, çokkültürlülüğü yadsımaktan ziyade, bunu merkeze alan politikaların pratikte uygulanamamasını ve bunun nedenlerini göstermektedir.

Çokkültürlülük konusundaki en önemli açılımlardan birini de C. Taylor sağlamıştır. Taylor da Kymlicka’nın vurgusunda olduğu gibi farklı toplumsal ve kültürel gruplara bir alan açmak gerektiğini belirterek, Çorum araştırmamız için de önemli olan “tanınma/tanınma” kavramı ile düşünür. Çokkültürlülük hangi düzeyde olursa olsun öncelikle bir “tanınma” ve çoğulcu toplumu oluşturma sorunu ile ilgili görünmektedir. Bu çerçevede Taylor’un önerdiği model (2005⁴⁰) çok anlamlıdır. Onun modeli, temsil sorunu yaşayan ve farklılıklara kamu alanını kapatan, insan haklarına dayanan anayasal demokratik ve “çok-baskı gruplu” yapıya ulaşmış olan modern devletlerin çoğulculuğunun ötesine geçer (Köker, 2005: 11-12). Bu öte, hem önerdiği çözümler hem de neden olduğu tartışmalar için anlamlıdır.

Tanınma Politikası ve Yurttaşlık

Çoğulcu toplumlar genel olarak iki tutum takınırlar. Bunlardan biri farklı kültürel kimliklerin kamu kurumlarında temsil edilmesinin hatalı bulunması şeklinde tezahür eder. Bu tutum, kamu alanının yansızlığı ilkesine dayanır ve evrenselliğe atıfta bulunur. İkinci durumda ise, farklı kültürel kimlikler siyasal alanda kabul edilir ve özellikle dezavantajlı konumda olanlara bazı haklar tanınır (Gutmann, 2005: 25, 29-30). Her iki yaklaşım da liberalizmin farklı yorumlarıyla (Walzer: 2005: 106-107; ayrıca Habermas, 2005b:125; 2005c:124-125) uyum içinde olduklarından Batı devletleri içinde değişik uygulamalara konu olabilmektedirler. Taylor, ikinci alternatifi benimser ve “tanınma”ya özel bir önem vererek kendi görüşüne açıklık getirmeye çalışır. O tezini şu şekilde ortaya koyar (2005: 42):

⁴⁰ Taylor’un *Modernliğin Sümantları* eseri (1995), 1992’de yayınlanan “Tanınma Politikası”ndan (2005) daha önce, 1991’de yayınlanmıştır. Tanınma Politikası’nda yer alan birçok düşüncenin çoğu zaman aynı cümlelerle önceki eserinde de bulunduğu görülmektedir.

“Savunulan tez, kimliğimizin kısmen tanınma ya da tanınmama yoluyla, çoğu zaman da başkalarının yanlış tanınması yoluyla biçimlendirilmiştir; bu nedenle çevredeki insanlar ya da toplum, onlara kendileri ile ilgili, hapsedilen, aşağılanan ya da seilmeyen bir imaj yansıtıyorsa bir insan ya da bir grup insan gerçekten zarar görebilir, gerçek bir çarpıtılmaya uğrayabilir. Tanınmama ya da yanlış tanınma zarar verici olabilir; insanı, sahte, çarpıtılmış ve indirgenmiş bir varoluş tarzına hapsederek baskıya dönüştürebilir.”

Gerçekten de birçok toplumsal grup (kadınlar, siyahlar gibi), “kendilerinin aşağılayıcı bir imgesini” benimsemelerine zorlanabilmektedirler. Durum böyle olunca öncelikle sözü edilen grupların zorla dayatılan bu yıkıcı kimlikleri bir yana atmaları gerekecektir. Yanlış tanıma anlamına gelen bu zorlama, kişilere gereken saygının gösterilmemesine neden olduğu gibi onlara zarar da vermekte; hatta kendilerinden nefret ederek yaşamak durumunda kalmaktadırlar (Taylor, 2005: 42-43; ayrıca başka görüşler için bkz. Kymlicka, 1998: 148 vd.; Parekh, 2002: 436).

Taylor (2005: 43-44), öncelikle eski dönemler ile zamanımız arasında insanların “tanınma”ya yükledikleri anlamı ortaya koymaya çalışır. Ona göre eski dönemlerde sadece bir azınlık onurlandırılmaktadır. Dağıtılan bu onur, onları ayrıcalıklı kılarken büyük çoğunluğun bu onurdan pay alması düşünülemez bile; zira bu onur herkeste olmadığı için anlamlı olmaktadır. Ancak toplumda var olan bir hiyerarşi ile zemin bulan bu anlayış, değişen şartlarla birlikte ortadan kalktı. Hiyerarşinin çökmesi, kamu tarafından tanınmanın önemini arttırdı ve bu durum “tüm bireylerin saygınlığı” düşüncesi ile birlikte de yaygınlaştı. Saygınlık talebi, yurttaşlığın anlamına paralel olarak herkesin eşitliği anlayışına dönüştü ki bunun altında herkeste olduğu varsayılan “insan olma haysiyeti”⁴¹ yatmaktadır (ayrıca bkz. Gutmann, 2005: 25-26). Bu noktada Taylor (1995: 31; 2005: 46), Herder’in “herkesin özgünlüğü” düşüncesine varır. Herkes özgünse o zaman bu özgünlüğünü korumalı ve geliştirmelidir. Bu geliştirme aşaması, kişinin kendi

⁴¹ Taylor (1995: 29-30; 2005: 45-46) özellikle Rousseau üzerine yoğunlaşarak bu durumu anlamlandırır. Zira Rousseau, eşitliğin herkeste ortak olduğunu varsaydığı seste (*vicdanda, ahlaki yargılarda*) bulur (daha geniş bilgi için bkz. Hampson, 1991: VI. Bölüm) ki bu da anlatılanlarla örtüşmektedir.

“özüne” sadık kalmasını da içerir. Tıpkı bireyler gibi halklar (volk) da özgündür ve kendi kültürlerine sadık kalmaları gerekir. Özgünlüğü bireylerden halklara (farklı kültürel gruplar demek bu tartışma açısından daha yerindedir) geçirmek tam da üzerinde durulan çok-kültürlülük ve tanınma konusundaki önemli dayanaklardan biri olarak sunulabilir⁴².

Herder’in “kendi özgün varoluş biçimini” keşfetme şeklinde anlaşılabilecek düşünceleri, kimliği içe dönük olarak kurar. Ancak Taylor bunu doğru bulmaz ve içe dönüklüğün monolojik bir kurgulamaya yol açtığını, oysaki insanların kendi kimliklerini başkaları ile girdikleri ilişkilerle şekillendirdiklerini, dolayısıyla yaşanan sürecin diyalojik olduğunu söyler. Bu anlamda kimlik; daha çok başkalarının bizde görmek istedikleri şeylerle ve onlarla iletişim içinde olunarak, hatta çatışarak, diyalojik bir biçimde tanımlanır (Taylor, 1995:34; 2005: 47-49).

Bu diyaloji, her dönemde geçerli olmakla birlikte, modern dönemlerdeki “tanınma” anlayışı ile birlikte dillendirilmesi çok daha farklı bir anlama gelmektedir. Zira daha önceleri hiçbir şekilde sorun olmayan tanınma, modern çağlarda sorun olmaya başladı. Önceleri toplumsal kimlik zaten doğası gereği topluma bağımlı ve toplumsal tanıma herkesin kabul ettiği toplumsal kategorilere dayandırıldığından sorun olarak görülmezdi. Modern dönemlerle birlikte tanınma ve kimlik konusu çok ciddi bir problem olmaya başladı. Oysaki modernlik öncesinde ne kimlik ne de tanınma üzerinde konuşuluyordu. Ancak bu durum, tanınmanın olmadığı ya da kimliklerin dışlandığı anlamına gelmemektedir. Kimliklerin tanınması üzerine tartışılmıyor olması bunların yokluğunu değil de sorunsuz olarak işlemlerini göstermektedir. Modern dönemlerde, tanınma gereksinimi değil de tanınmama olasılığı asıl sorunu teşkil eder. Üstelik toplumsal düzeyde kimlikler diyaloga daha açık bir biçimde kurulmaya başlandığından, önceden tamamlanmış bir toplumsal kalıpla ilişkisi daha zayıf olmakta bu da eşit olarak tanınma isteğini çok daha ciddi bir boyuta taşımaktadır (Taylor, 1995: 45-47; 2005: 49-50).

⁴² Bu konuda Appiah (2005: 149-150) karşıt düşünceler dile getirir.

Tanınma talebi, bir yanda bireylerin insan olarak temel haklarının korunmasına, diğer yandan da bu bireylerin özel kültürel gruplara üye olmaktan doğan ihtiyaçlarını tanımaya varmaktadır (Gutmann, 2005: 27). Durum böyle olunca bir açıdan herkese eşitlik sağlayacak olan evrensellik ilkesi öne çıkmakta, diğer açıdan da farklılıklar önem kazanmaktadır. Farklılık politikasının evrenselci bir temeli de olduğunu söyleyen Taylor (2005: 52), şunların da altını çizerek:

“Herkesin kendine özgü biricik kimliği ile tanınması gerekir. Ama burada tanıma, başka bir anlam daha kazanıyor. Eşit haysiyet politikası ile yerleştirilen şeyin, evrensel açıdan aynı şey, özdeş bir haklar ve bağışıklıklar paketi olması gerekir; farklılıklar politikası ile kabul etmemiz istenen şeyse, şu bireyin ya da bu grubun biricik kimliği, onları başkalarından farklı kılan ayırtıcı özellikleridir. Burada ileri sürülen fikir şudur: Göz ardı edilen, es geçilen, egemen ya da çoğunluğa özgü kimliğin içinde eritilen farklılık işte tam da bu farklılıktır. Bu türden bir eritilme de, sahici kimlik idealine karşı işlenmiş en büyük günahıdır.”

Burada Taylor, modernliğin “tam olma”, evrensellik temsil etme iddiasının ve buna dayanarak farklılıklara hükmetme durumunun dışında bir düşünceyi temellendirmek ister. Gerçekten de farklılığın kabulü ile evrensellik arasında işaret edildiği gibi ilginç bir ilişki vardır. Ernesto Laclau’ya göre (2000: 22-24) tümüyle farklı bir kimlik iddiası, kendiliğinden, bu kimliğin bir kültürel çoğulculuk ve farklılık üzerinden kurulduğunu anlatır. Bir grup ne kadar tikelse içinde faaliyet gösterdiği genel cemaatteki hareket kabiliyeti de o kadar azalır. Dolayısıyla evrensel olan bir bağ kurmak zorunda kalır. “Ben farklıyım” demek öteki farklılıkların da kabulünü gerektireceğinden, diğerleri ile aynı hak talebini doğuracaktır ve farklılık kadar eşitliği de barındıracaktır. Evrensellik bir işlevi daha vardır ki bu da etkileşimi sağlayan önemli bir araç olmasıdır. Eğer evrensel bir referans yoksa sadece farkların etkileşimsiz yan yanılığı ya da birbirini ortadan kaldırma mücadelelerinden başka yol olmayacaktır (Laclau, 2000: 40). Oysaki farklılıkların birbirine ihtiyaçları vardır. Zira modernlik bir tamlığa işaret ederken, farklılıklarını öne çıkaran siyasal hareketler hiçbir zaman bu tamlığı oluşturamazlar. Dolayısıyla evrensellik dolaşımı ile bu “tam”ın bir parçası olarak anlam bulurlar (Laclau, 2000:

26-27). Soyut düzeyde bu saptama her ne kadar anlamlı gibi görünüyorsa da yaşanan pratikler açısından, liberal devletlere bakıldığında, bireysel düzeyde farklılıklara açılan alan ile toplumsal kimlikler açısından açılan alan arasında ciddi bir fark görülür.

Liberal düzenin ilk bakışta her bireye sağladığı statünün (yurttaş), söz konusu toplumsal kimlikler ve farklı kültürler olunca sorun olduğu görülmektedir⁴³. Öncelikle insanlar eşit değillerdir ve verili bir “benlikleri” yoktur; kendi kendilerini oluşturan, yaratıcı bireylerdir. Bunun yanında “kültür-taşıyıcı”dırlar ve geçmiş ile şimdi arasında farklılık gösterebilen, oluşturdıkları kimliksel bağları vardır. Üstelik bu kimlikler diğer insanlarla kurulan ilişkiler sonucunda “diyalojik” bir biçimde oluşturulur (Gutmann, 2005: 26). Durum böyle ise liberalizm içinde kalarak “tanımanın” sağlanabilmesi için özellikle toplumsal kimlikler açısından bir temellendirmeye ihtiyaç olacaktır. Bu eksikliği gidermek için Taylor (2005: 54-55), insanlarda ortak olduğunu söylediği “evrensel insan gizilgücüne” başvurur. Ona göre farklılık politikası içinde insanın kendi kimliğini biçimlendirme ve tanımlama gizilgücü öne çıkar. Bunun herkeste bulunduğu ve buna eşit saygı gösterilmesi gerektiği düşüncesi ile birlikte, kastedilen temellendirmenin çerçevesi belirlenir. Bazı kültürlerin daha üstün olduğunu düşünmek, insanlar arasındaki eşitliği yadsıyacağı için bu anlamda dışta bırakılır.

Kültürlerin eşit olduğu liberalizm açısından kabul edilse bile her bireyin bir kültürle tanımlanması ayrı bir sorundur (aşağıdaki Taylor eleştirilerinde bu konuya değinilecektir). Burada “gruba dahil olanlara ve grubun dışında kalanlara eşit davranılabilecek mi?” sorusu önem kazanmaktadır. Taylor (2005: 65-69), grubun içindekilerle grubun dışında kalanlara farklı davranılmasının ciddi sorunlara yol açacağını bilincindedir. Ancak grupların da önemli olduğunu düşündüğünden bu soruna liberalizm içinden verilebilecek yanıtları ortaya

⁴³ Tabii ki bu durumun bireylere etkisi düşünüldüğünde bireylere sağlanan statünün de aslında sorunlu olduğu söylenebilir; zira bireyi etnik kimliğinden, dininden, cinsiyetinden, ırkından arındırarak kabul etmek her ne kadar teorik olarak mümkün olsa da pratikte hiçbir devlet, daha önce de değindiğimiz gibi, bunlara karşı tarafsız değildir.

koyar ve farklı liberal anlayışların olabileceğini söyleyerek politik bütünleşmenin⁴⁴ nasıl gerçekleşeceğine dair kendi tercihini belirtir. Liberalizm içinden verilebilecek yanıtlardan biri, R. Dworkin'in düşüncesinde olduğu gibi, liberal bir düzende herhangi bir "iyi yaşam" projesinin olamayacağını (prosedürel/işlemsel) belirtilmesidir. Bireysel haklar her zaman önde gelecektir; ancak bu her gruptan olan başka insanlara ayrımcılığa yol açmamalıdır. Bir yaşam tarzını üstün tutmak, "herkeste olduğu varsayılan haysiyet"i önemsememek, dolayısıyla bazı insanları incitmek anlamına gelecektir. Fakat bu anlayışa taban tabana zıt başka bir liberal görüş daha vardır ki o da "iyi yaşam projesinin" olabilirliğine değinir. Sonuçta bu anlayışı benimseyenlerin, liberalliği diğerlerinden ayıran şeyin ne olduğunu ortaya koymaları gerekir. Bu noktada, "iyi yaşam projesi"ni kabul etmeyenlere karşı takınılan tutum ve toplumun genelini oluşturan bireylere sağlanan haklar önem kazanmaktadır. Temel haklara ve çeşitliliğe saygı liberal olmayı belirleyen ölçütler olarak görülür. İşte bu düşünceler (kültürün gelecek nesiller için de korunması gerektiği güdüsü ile), Taylor'un ikinci tarz bir liberalizme daha yakın durmasını sağlar ve onun böyle bir modeli açıkça onayladığı görülür (ayrıca bkz. Habermas, 2005b: 116; 2005c: 114).

"Tartışmaya yer bırakmayacak ölçüde giderek daha fazla sayıda toplumun bugün, varlığını sürdürmek isteyen kültür topluluklarını içinde barındırma anlamında çokkültürlü duruma geldiği görülüyor. İşlemsel liberalizmin içinde taşıdığı bazı ilkeler, yarının dünyasında uygulanabilirliklerini hızla yitirebilir." (Taylor, 2005: 70)

⁴⁴ Politik bütünleşme konusunda B. Parekh (2002: 255-257), literatürü inceleyerek birlik ve çeşitlilik taleplerini bağdaştıracak muhtemel üç görüş olduğunu söyler. Bunlar; prosedürcü, sivil asimilasyoncu ve darı modelleridir. Taylor'un açıkladığı liberalizm tarzlarından ilki ile aynı olan prosedürcü görüş, resmi ve tarafsız bir devlet öngörür. Sivil asimilasyoncu görüş, kamusal alanla özel alan ayrımına gider ve devletin her alanda belirleyici olmaması gerektiğine hükmeder. Darı modeli ise toplulukların birbirine bağlı olmalarına göre değil, ayrı olmalarına göre devletin şekillenmesi gerektiğini söyler. Dolayısıyla devlet gevşek bir topluluklar federasyonu gibi olmalıdır. Bu Taylor'un tercih ettiği modelin aşırı yorumu olarak okunabilir.

Bu tarz bir liberalizm, kültür açısından tam bir yansız tutum takınmaz. "Liberalizm aynı zamanda kendisi için savaş veren bir inançtır"⁴⁵ diyen Taylor da bunu vurgular (2005: 71). Ona göre liberalizm en uç yorumları ile birlikte, kendi desteklediği "kucaklayıcı çeşitlemesi de", bir yerde "sınır" çizmek zorundadır. Ancak bu formülasyon ciddi sorunlar taşımaktadır ve Taylor'un konu ile ilgili net olmayan açıklamaları vardır. "Sınır" zaten hegamonik bir yapının göstergesi olmayacak mıdır? Zira farklı kültürlerle sınırlama getirenler, hep bir kaygıyla daha çok da kendi "iyi yaşam" formlarına uyulmadığı gerekçesini kullanarak kendilerini haklı çıkarırlar.

Taylor (2005: 74 vd.), bir önvarsayım ile kültürler arasında "eşit değer" in kabul edilmesi gerektiğini anlatır. Bu sav, bütün kültürlerde insanlığa söylenebilecek bir söz olduğunu açıklar⁴⁶. Ancak Taylor, bunun bazı sorunlar taşıdığı ve "bir tür inanç edimi" gibi olduğunu da kabul ederken bu ilkenin başka kültürlerle yaklaşırken benimsenmesi gereken bir hipotez olabileceğini ve kültürün yaptığı katkının somut verilerle ortaya çıkarılması gerektiğini belirtir. Böylece insanların bu varsayımı kullanmaları ile önyargılarını yeniden değerlendirme ve daha geniş bir ufukla düşünerek kısmen de olsa ölçütlerini dönüştürme şansları olabilir. Üstelik her kültür insana uzun süreler yeni anlam ufukları açtığı için değerlidir. Her ne kadar söylenenler bir kültürün değerine göre daha değerli olabileceği savını çürütmese de en azında Taylor, kişilere herhangi bir ırk ya da kültür ayrımı yapılmadan hak-

⁴⁵ Taylor'un savunduğu farklı kültürleri öne çıkaran ve kültürel gruplara bazı haklar tanıyan bir liberalizmi benimsemeyip, bireysel hakları öne çıkaran S. C. Rockefeller (2005: 98-100) de liberalizmin kendisi için "savaş veren bir inanç" olduğuna ve kültürel açıdan tarafsız olamayacağına inanır. Ona göre liberalizm hiçbir kültürde olmadığı kadar hoşgörü sağlar; vicdan, din, konuşma ve toplantı özgürlüğü verir, insan haklarına saygılıdır. Üstelik insanlara bir iyi yaşam ideali sunar ve kişilerden özgürlük, eşitlik gibi ideallerle uyumsuz olan ruhsal ve ahlaksal değerlerden vazgeçmelerini de bekler.

⁴⁶ Konuyu değerlendiren Rockefeller (2005: 101), Taylor'un bu savunusunun bir İbrani atasözünü hatırlattığını söyler: "Bilge bir insanın herkesten öğreneceği bir şeyi vardır". Bununla Rockefeller, aslında "bilge olan/üstün olan" kültürlerle olamayanlar ayrımına doğru gidildiğini ima eder ve bu düşünceye yakından bakıldığında "kimi toplulukların ötekilerle eşit değerde olmadığına anlaşılabileceği düşüncesini" de içermekte olduğunu görülebileceğinin altını çizer.

lar verildiği gibi, herkesin geleneksel kültürünün değerli olduğunu dile getirebilme hakkının da olduğunu söyleyerek kendince bir çözüm bulur. Bu çözüm “tanınma” için yeterince güçlü bir sav olmasa da Taylor, “önvarsayım” için gerekçe arar ve özellikle inanç alanından kanıt bulan Herder’e göndermede bulunarak “ilahi takdir”le yapılan “kültür çeşitliliği” açıklamasını önemser. Ona göre (2005: 79-80);

“Çok farklı niteliklerde ve mizaçlarda, çok sayıda insana uzun zaman kesitleri boyunca anlam ufukları açan –başka deyişle, bu insanların iyi, kutsal ve beğenilesi olanın ne olduğu yolundaki duygularını dile getiren- kültürlerde hayranlığımızı ve saygımızı hak edecek yönlerin bulunduğunu –bize ters gelecek ve reddedeceğimiz yönleri bulunsa bile- neredeyse tam bir kesinlikle varsaymak akla yatkın bir tutumdur. Bunu başka biçimde de dile getirebiliriz: Bu olasılığı a priori yok saymak, saygısızlıkların en büyüğüdür.”

Böylece kültürlerle neden saygı duyulması gerektiğini ve dolayısıyla tanıma mekanizmasının neden meşru olduğunu anlatan Taylor’un bu düşünceleri, birçok eleştiriyi de beraberinde getirir. Oldukça zengin bir literatüre dönüşen bu eleştiriler, çokkültürlü bir toplumun mümkün olup olmadığı ve mümkünse nasıl olabileceği açısından çok önemli veriler sağlar.

Taylor’un “tanınma politikası” ile ilgili en önemli açık, bu tanınmanın özellikle hegamonik kültüre mensup insanlardan beklenmesidir. Zaten farklı kültürlerle mensup olanlar, bu hegamonik kültüre karşı bir mücadele verdiklerinden; onları sömürgeci, ırkçı, ataerkil, dışlayıcı, baskıcı gibi sıfatlarla suçladıklarından, onlardan bir tanınma beklmeleri çok anlamlı görünmemektedir (Appiah: 2005: 149-150). ‘Entelektüel tartışmalarla ve ahlaka seslenerek, baskın grubun diğer grupları tanımasının’ beklenmesi de aynı eleştirinin bir parçasıdır. Çünkü tanınma sürecinde farklı mekanizmalar işlemekte, Appiah’ın da dikkat çektiği, baskın kültür eleştirisi ve mevcut ekonomik-sosyal eşitsizlikleri ortadan kaldırmak gibi çok ciddi konuları barındırmaktadır. Bu da kültürel, politik hatta şiddet barındıran mücadeleler olmaktadır (Parekh, 2002: 436).

Taylor’a yöneltilen bir başka eleştiri de onun önerilerinin çıkış noktasının kültürleri “özcü” görmesi ile ilgilidir. Çünkü çokkültürlülük, her şeyden önce, birlikte ve eşit yaşama iddiası ile farklı kültür-

leri tanımak/tanımlamak ile başlar. Bu çıkış noktası, kültürleri özcü bir şekilde ele almaya gider (Appiah, 2005: 150-51; Baumann, 2006: 31 vd, 117; Kaya, 2003: 178). Bunun anlamı, diyalojik süreç vurgusuna karşın, "sabit kimlik tanımlamalarının" görünmesidir. Appiah (2005: 156-157), bu noktada "zorlama politikası" ile "tanınma politikası" arasında bir koşutluk görür ve bunun tanımlanmış bir kimliğin içine isteğe bağlı olmaksızın (mesela derisinin renginden, cinsel bedeninden dolayı) yerleştirilme ile sonuçlandığının altını çizer (ayrıca bkz. Baumann, 2006: 119).

Taylor'un savunduğu tarzda bir liberalizmin, gerçekten liberalizm olup olmadığı da tartışılabilmektedir. S. C. Rockefeller (2005: 96-97), etnik kimliğin demokratik görüş açısından birincil bir kimlik olmadığını; dolayısıyla eşitlik taleplerinin buna dayanarak talep edilemeyeceğini söyler. Etnik kimliğe dayanarak ileri sürülen hakların tehlikeli bile olabileceğine işaret eder ve şunları ekler: "Bir insanın ikincil konumda olan etnik kimliğini evrensel kimliğiyle aynı önem derecesine hatta onun üstüne yükseltmek, liberalizmin temellerini sarsmak ve hoşgörüsüzlüğe açılan kapıyı aralamak anlamına gelir."

Çokkültürlü yurttaşlık açısından bir başka konu da bu kültürlerin sadece "folklorik" olarak algılanması ve bölüşüm/ paylaşım söz konusu olduğunda bunun göz önünde bulundurulmadığı eleştirisidir. Bu eleştiriye besleyen bir başka nokta da sorun olarak sadece kültürel farklılıkların görünüp cinsel, sınıfsal vb. dışlama mekanizmalarının görmezden gelinmesidir (Kaya, 2003: 177). Durumu yorumlayan J. Russon ve R. Rosaldo, kültür ve iktidar arasındaki ters orantıya değinerek durumu çok daha çarpıcı bir biçimde ortaya koyarlar. Buna göre kültürel açıdan zengin olanlar (örneğin Yerliler ve Siyahlar) güçten ve siyasal haktan yoksunlarken iktidara sahip olanlar kültürel açıdan zengin değillerdir (Kaya, 2003: 179). Kendilerini belli bir kültürün üyesi olarak görenler, iktidara karşı siyasal mücadele vermektense kültürel mücadele vermeyi yeğliyorlar. Bu da çokkültürlülük ideolojisinin mevcut düzenin korunmasını sağlayan işlevini göstermektedir (Kaya, 2003: 181).

Çokkültürlülük açısından ele alınan dinsel, ırksal, etnik, cinsel gibi grupların temelde çok farklı sorunları vardır. Ancak sanki sorunlar aynıymış gibi davranılabilmekte ve bu durum da eleştirilere konu ol-

maktadır. Bundan dolayı, bu politikaların kabul edilmesi ve uygulanması taleplerini her farklılık için ayrıca gözden geçirmek gerekir. S. Wolfkadınlar açısından konuyu bu doğrultuda değerlendirir. Ona göre kadınlar da diğer azınlık gruplarına benzer şekilde, eşit vatandaş olarak tanınma isterler. Ancak diğer gruplar açısından farklılıklarının tanınması onlara eşit davranmanın bir yolu olarak görülürken, kadın farklılığının tanınması aynı sonucu vermez (Wolf, 2005: 86; ayrıca Gutmann, 2005: 27-28; Habermas, 2005: 115). Dolayısıyla çokkültürlülüğü bu hali ile sadece tanınmaya indirgemek, en azından kadınlar için, sorunları çözmeyecektir. Zira çokkültürlülük politikaları daha çok farklı kültürlerin yok edilmemesi üzerine kurulur; oysaki bundan farklı olarak kadınlar için bir yok edilme riski (en azından şimdilik) yoktur. Wolf için (2005: 86) en önemli risk, "...kadının kimliğinin baskı ve sömürü için kullanılmasıdır." Anlaşılan, ortada bir kadın kimliği var; hatta bu kimlik tanınıyor ama kadınların sorunları bu tanıma ile bitmiyor.

Çokkültürlülük her şeyden önce bir eşitlik vizyonudur ve bu eşitliğin hangi araçlarla ne kadar sağlanabileceği çok önemlidir. Eşitliğin gerçekleştirilebilmesi için insan hakları ve sivil hakların yanında topluluk hakları da önemsenir. İnsan hakları ve sivil hakların uygulanmasında olduğu gibi topluluk haklarının uygulanmasında da ciddi sorunlar görülür. Belli toplulukların tanımlanması, topluluk kimliklerinin sabitleştirilmesi, kimliklerin değişiminin ve etkileşiminin göz önünde bulundurulmaması öne çıkan sorunlar olarak sayılabilir. (Baumann, 2006: 15 vd, 45 vd, 96, 132, 135 vd.). Dolayısıyla topluluk haklarına endekslenen çokkültürlülük bu açıdan da eleştirilebilir.

Çokkültürlülük ve tanınma politikası tartışmaları klasik ulusal yurttaşlık anlayışının zayıf yönlerini önemli oranda ortaya çıkarır. Aynı şekilde başka bazı yeni yurttaşlık tartışmaları da konunun anlaşılması için çok önemlidir. Bu çerçevede anayasal yurttaşlık, post-ulusal yurttaşlık, esnek yurttaşlık ve kozmopolit yurttaşlık konuları ele alınacaktır.

Alternatif Yurttaşlıklar

Türkiye’de en çok tartışılan konulardan biri olan “anayasal yurttaşlık” ayrıca Taylor’un eleştirisini de içerir. Habermas’ın öncülük ettiği bu kavramla, farklılıkların bir arada nasıl yaşayacakları sorun edinilmekte; ayrıca ulus-devletin kazanımlarının da sürmesi için çıkış aranmaktadır. Bu düşünce Avrupa Birliği için anayasa tartışmasında şu şekilde belirir: “Önümüzdeki gerçek sorun, “yeni” bir şey icat etmek değil. Ulus devletin muhteşem kazanımlarını ulusal sınırların ötesinde de koruyabilecek yeni bir formatı tanımlamaktır.” (Habermas, 2005a: 96).

Habermas’ın asıl dikkat çektiği konu, siyasal aidiyette temel belirleyici olanın etnik bağ ya da kültürel bağ değil de anayasaya bağlılık çerçevesinde şekillenen “anayasal yurtseverlik” olmasıdır. Ona göre kamusal alanda kurulacak diyalog bu amacı mümkün kılacak araçtır. Üstelik onun kamusal alan tasvirinde kültürel ve etnik kimliklerin görünürlüğü de sorun edilmemektedir. Dolayısıyla kamusal-özel alan ayrımı yapanların daha dar olan bakışının aksine, kısmen de olsa etnik ve kültürel talepler kamusal alana da taşınmaktadır. Kamusal alanda bu farklılıklar açısından yaşanabilecek sorunlar “diyalog” aracılığıyla çözüleceğinden, “ötekilerin” hassasiyetleri de öğrenilmekte ve buna göre davranılacağı öngörülmektedir (Kaya, 2003: 160)

Habermas (1994a: 343), temel olarak yurttaşlardan oluşan ulusun, kendi kimliğini etnik ve kültürel özellikler üzerinden kuramayacağını, bunun yerine medeni hakları esas alacağını belirtir. Bu doğrultuda “yurttaşlığın kavramsal açıdan ulusal kimlikle asla bağı olmamıştır” der (Habermas, 1994a, 344; ayrıca Heater, 2007: 133) ve açıklamalarını şöyle sürdürür:

“Birleşik Devletler ve İsviçre gibi çok kültürlü toplum örneklerinin de gösterdiği gibi, anayasal kuralların içinde geliştiği politik kültür, kesinlikle tüm yurttaşların aynı dili, etnik ve kültürel kökeni paylaşımlarının zorunlu olmadığı bir temel üzerine kurulmuştur. Aksine politik kültür, çokkültürlü toplumun içinde birlikte var olan farklı yaşam formlarının çeşitliliğine ve bütünlüğüne ilişkin bilinci güçlendiren anayasal yurtseverlik için ortak payda teşkil etmelidir.” (Habermas, 1994a, 347; Üstel, 1999: 149).

Bu düşüncelerin gerçekleşebilmesi için de devletin etik değerleri dayatmaması yani kendisine ait bir “iyi yaşam” formu olmaması gerekir (Habermas, 2005b: 124 vd.; 2005c: 124 vd.). Ancak bu farklı kültürel gruplara ait “iyi yaşam formlarını” yadsımak anlamına gelmemelidir. Bu durumu Habermas şu cümlelerle ifade eder (Habermas, 2005b: 135): “Ulusun bütün yurttaşlarını birleştiren bir siyasal bütünleşmenin etik özü, ulusun içersinde, kendi “iyi” kavramları çevresinde bütünleşmiş etik-kültürel topluluklar arasındaki farklılıklar konusunda “tarafsız” kalmak zorundadır.” (ayrıca bkz. Habermas, 2005c: 136)

Habermas’ın düşüncelerine en büyük eleştiri, toplulukçu liberallerden gelir. Sözgelimi Kymlicka (1998:55-56), (bazı uluslar kendilerini böyle tanımlasalar da) ulusların soy ya da ırk üzerinden tanımlanamayacağını söylemekle birlikte, Habermas’tan farklı olarak, kültürü buna dahil etmez. Ona göre ırkçı göndermeleri olan soy temelli yaklaşım yerine kültür temelli bir yaklaşımı seçmek gerekir. Kültür temelli yaklaşım ilke olarak o kültürün dilini, tarihini öğrenmeye istekli olan ve o toplumun politik ve sosyal kurumlarına katılan herkese, ırk ya da renk gözetmeksizin, açık olmalıdır. Bu anlamda Kymlicka göçmenlerin geldikleri kültürü birçok açıdan benimsemelelerini öğütler ki bu da küreselleşme ile ortaya çıkan karmaşık yapıda yaşanan sorunların çoğu için klasik ulus-devlet politikaları ile örtüşür ve (ulusal azınlıklar hariç) mevcut sorunlar için çok da yeni bir şey söylemez.

Kymlicka (1998: 56), liberalizmin ulus kavrayışını tikel bir kültürle bütünleşmek yerine, demokrasi ve hakların politik ilkelerini kabul etmek olarak algılayan düşünürler arasında saydığı Habermas’ı, yurttaş temelli milliyetçilikle, etnik temelli milliyetçilik arasındaki ilişkiyi yanlış yorumlamakla suçlar. Çünkü yurttaş temelli ulusla etnik temelli ulusu birbirinden ayıran şey, ulusal kimliğin sahip olduğu kültürün, herkesi kapsamaması değil herkese açık olup olmamasıdır. Ancak Kymlicka’nın önerdiği sınırlı çözümlere karşılık Habermas’ın göç-

menleri de içeren önerileri⁴⁷, daha kapsamlı ve anlamlı görünmektedir.

Y. N. Soysal'ın post-ulusal yurttaşlıkla ilgili tezi (1991) de Habermas'ın çizdiği genel çerçeve ile paralellik gösterir. Ulusal yurttaşlığın klasik biçimi artık ulusal sınırları aşan bir düzeyde değişmektedir. Klasik ulusal yurttaşlık için bir sorun olan göçmen işçilerin durumunu irdeleyerek bu değişimi anlamaya çalışan Soysal (1991: 4), post-ulusal yurttaşlık tezi ile yeni bir yurttaşlık anlayışına gidildiğini göstermeye çalışır. Çünkü ulus-devletin egemenliği ve birey-devlet ilişkisi açısından bazı belirsizlikler doğuran işçiler, yabancı olarak tanımlanır; ama içinde yaşadıkları ortamda ulusal yurttaşlığın temel-lerini sarsacak bazı haklar edinirler.

Yurttaşlığın ulusal bir devlete aidiyeti anlattığı ve bunun da sıkı sınırlarla belirlenmiş bir nüfusa ve bölgesel sınıra göndermede bulunduğu, dolayısıyla bunlarla sarmalanan hakların var olduğu bir sistemde göçmenler ilginç bir durum arz ederler. Soysal, kişilerin artık ulusal sınırlardan bağımsız olarak elde edebildikleri yurttaşlık haklarından ziyade, insan haklarından söz eder. Burada bulunan önemli bir çelişki, post-ulusal yurttaşlık için çıkış noktası olur. Bu çelişki evrensel, birörnek ve kapsayıcı olarak tanımlanan bu haklarla bölgesel ve tikel olarak tanımlanan kimlikler arasındadır. Burada post-ulusal yurttaşlık anlayışı devreye girer ve aradaki bu çelişkiyi ortadan kaldırmanın bir yolu olarak sunulur (Urry, 1999: 314; ayrıca kırs. Faist, 2003: 201-202).

Klasik ulusal yurttaşlığın ötesine geçme denemelerinden biri de “esnek yurttaşlık” kavramı ile Aihwa Ong’a aittir. Kavram, İngiliz egemenliğinden anakıta Çin egemenliğine geçiş sürecinde, Hong-Konglu işadamlarının önemli bir kısmının komünist Çin hükümeti ile yaşayabilecekleri sorunları düşünerek, yabancı ülke pasaportu edinmeleri sonucunda yurttaşlık tartışmalarının kazandığı yeni anlamı

⁴⁷ Kymlicka (1998: 297 1.dn.), Taylor'un düşünceleri ile birlikte bu düşüncüyü de sistematik bir teori olarak görmez. Ona göre bunlar taslak niteliğindedir. Gerçekten de Habermas sistematik bir teori ortaya koymaz; ancak başta AB olmak üzere birçok ülkenin yaşadığı çokkültürlülükten kaynaklanan sorunlara klasik anlayışların dışına çıkarak daha geniş bir perspektiften bakmayı sağlar.

anlatır. Yatırımları ve ailesi için herhangi bir tehlike söz konusu olmadığı sürece komünist yönetimle iyi geçinen işadamları, küresel sorunlarla baş etme, politik belirsizliğin vereceği zarardan etkilenmeme gibi konuları da göz önünde bulundurarak birden çok pasaport edinme eğilimine girmişlerdir (Ong, 1999: 1). Bu yurttaşlık tarzında çoklu pasaport sahipliği, devletin tanımladığı “öteki” ile bireyin tanımladığı “ben” arasındaki gerilimin de ortaya çıkmasını sağlayan önemli zeminlerden biri haline gelmiştir.

Ani politik değişimler, göçler ve küresel pazarlar tarafından belirlenen bireysel kimlikler ile devlet güdümlü kimlikler arasındaki bir uyumsuzlıkla şekillenen çoklu pasaport sahipliği (Ong, 1999: 2), günümüzdeki yurttaşlık tartışmaları için modernliğin/ulus-devletin krizi bağlamı ile anlamlı olur. Çünkü kesin sınırlarla tanımlanan devlet ve o sınırlar içinde geçerli olan hukukla devlete bağlı olan yurttaş anlayışına hiç uymayan, hem coğrafik açıdan hem de sosyal pozisyonlar açısından oldukça esnek olan (Ong, 1999:3), tüm bunlara karşın da yurttaş olmanın sürdürölmek istendiği bir durumla karşı karşıyayız.

Kapitalizmin küreselleşme ile birlikte oluşturduğu esnek üretim stratejisi, yurttaşlığa karşı da esnek bir tutum geliştirmektedir. Ancak esnek yurttaşlık eleştirisi yapanlar, onun erkek değerleri hareketli algılayıp adeta küreselleştirirken, kadınlığı yerelleştirdiğini dile getirirler. Böylece işgücünde cinsiyet ayrımcılığı, cinsel sömürü, aileler ile ilgili düzenlemeler gibi kadınların aleyhine işleyen durumları arttırdığı söylenebilir (bkz. Ong, 1999: 19-21). Dolayısıyla bu tarz bir yurttaşlık her ne kadar kesin sınırları aşındırmayı başarıp ulusal yurttaşlığın daha esnek olmasını sağlasa da neden olduğu sonuç açısından hiç de eşitlikçi değildir.

Ulus-devletler için hiçbir şekilde arzu edilmeyecek olan, tüm yurttaşlar için öne çıkan bu tarz bir esneklik sağlanması, ister istemez kozmopolit bir yurttaşlık tarzına varacaktır. Aslında Habermas ve Soysal’ın düşünceleri de biraz daha öteye taşındığında kozmopolit bir yurttaşlık anlayışına kapı aralanır. Hatta yurttaşlık, eşitliğe yaptığı vurgudan dolayı (her ne kadar ulusal yurttaşlık için bir paradoks gibi görünse de) kozmopolitliği içinde barındırır. Ancak günümüzde yaşanan küreselleşme ile birlikte kozmopolit yurttaşlık, sadece yurttaş-

lığın gizilgücüyle ilgili bir mesele değildir; hem teorik düzeyde hem de uygulamada görülebilmektedir.

Kozmopolit yurttaşlık, küreselleşme ile birlikte “kozmpolit değerlerin” etrafında bir modelin olabilirliğini tartışır ve özellikle postmodern yurttaşlık (bkz, Turner, 2001: 215) tarzı olarak da sunulabilir. Fordist yurttaşlığın aşınması ile birlikte ulus-devlete bağlı olmadan da alternatif yurttaşlıkların olabileceği üzerine inşa edilen kozmopolit yurttaşlık (Turner, 2001: 214); sınırlar arasındaki dolaşımı, melezliği, kültürel göreceliği oldukça önemser. Kısacası küresel düzeyde diğer yurttaşlarla, toplumlarla ve kültürlerle uyumun nasıl sağlanabileceği ile ilgilenir (Urry, 1999: 315). Durum böyle olunca kozmopolit yurttaşlığın ulusal yurttaşlıkla gerilim içinde olması kaçınılmaz gibi görülür. Ulusal yurttaşlığın; ulusal sadakat, ulusal kültür, ulusal çıkar, ulusal adalet kavramları karşısına kozmopolit yurttaşlığın; evrensel kültür, ulus-ötesi kimlik, insan hakları, evrensel adalet gibi kavramları çıkmaktadır. İlkindi geçmişe atıfla kurulan anlatılar öne çıkarken ikincisinde ise daha evrensel bir çerçeve çizilmektedir (Kaya: 2003: 166).

Turner’a göre, kozmopolit özellikler küresel bir kentin değerleri gibi gelişmelidir. Bu değerlerle düşünüldüğünde, her ne kadar globalleşmenin tahribatı olsa da, ulusal ve etnik kimliklerin varlığı, dolayısıyla devamlılığı kabul edilmektedir. Durum böyle olunca kozmopolitler farklı kültürlerle saygı duymakta, ulus-devlet için çok önemli olan kimliklerin standartlaştırılması ile ilgilenmemektedirler (Turner, 2001: 217). Bu da çok-kültürlü bir dünyada yaşanan sorunların nasıl aşılabileceğine dair bazı açılımlar sağlar.

Başka bir açıdan kozmopolit yurttaşlığa bakıldığında da değişen kapitalizm ile olan paralellik görülebilir. Bu noktada yeniden Marshall hatırlanırsa, onun kapitalizmin gelişmesi için yurttaşlık kurumuna yüklediği anlamın bu sefer küresel boyutu ile ortaya çıktığı görülür. Yani yurttaşlık, küresel kapitalizmin bir gereği olarak böylece meşru bir zemine oturtulabilir (Kaya, 2003: 160). Ulus-devletlerin sınırları içinde kalmayı kendisi için önceki dönemlerden daha avantajlı sayan kapitalist düşünce, şimdi de sınırları aşmakta kendisi için avantaj bu-

luyorsa, bunun aidiyet ile örtüştürülmesi, istenen düzeni çok daha fazla sağlamlaştırabilir.

Kozmopolit yurttaşlık açısından yaşanan en önemli pratiklerden biri Avrupa Birliği yurttaşlığıdır⁴⁸. 1993 Maastricht Anlaşması ile yasal bir zemin kazanan bu yurttaşlık tarzı birçok açıdan henüz kurumsallaşmamış olsa da oldukça önemli bir adımdır. Gerçi her ne kadar bölgesel olarak görülse de bu anlamda bir yurttaşlığın, milliyet unsuru siyasal aidiyetin bir parçası olarak görmemesi ve ulus-ötesi yurttaşlığa kapı aralaması dikkat çekicidir. Yurttaşlık açısından ulusal sınırların ötesine geçmek anlamlı olmaya başlayınca bunun dünya yurttaşlığına da açılacağı söylenebilir (Kaya, 2003: 164-166). Böylece Habermas'ın düşünceleri ile kozmopolit yurttaşlığın birbirine ne kadar paralel gidebildiği bu saptamadan da anlaşılabilir.

Sonuçta çokkültürlü yurttaşlık tarzları, anayasal yurttaşlık, post-ulusal yurttaşlık, esnek yurttaşlık, kozmopolit yurttaşlık ya da herhangi bir yeni yurttaşlık tarzı, birçok açılım sağlamakla birlikte her sorunu çözecek kapasiteye de ulaşamamaktadır. Durum böyle olunca geliştirilebilecek yeni bir tarzın da bu iddiayı taşıması oldukça zor görünmektedir. Ayrıca yurttaşlık kurumunun değişimlere ayak uydurması da gerektiğinden “sınırları belli” bir yurttaşlık tanımının ancak belli bir tarihsel ve ülkesel bağlamda anlamlı olabileceği, belli bir zaman geçince, yeni talepler karşısında çok da yeterli olmayacağı kestirilebilir. Onun için “hangi tarz yurttaşlık daha iyidir?” sorusundan ziyade “hangi ilkeler çerçevesinde şekillenebilir bir yurttaşlık daha iyidir?” sorusu çok daha anlamlı görünmektedir.

Eşitleştirme Politikaları ve Farklı Yurttaşlıklar

Yurttaşlığı “aynılaştırma” ve “eşitleştirme” politikaları açısından değerlendirdiğimizde eşitliği önde tutmalıyız. Burada, eşitliği önceleminin ideolojik, ahlaki ya da dinsel bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duyulmadan, sadece “yurttaşlığa içkin bir eşitlik anlayışı” üzerinden de savunulabilmesi çok anlamlıdır. Bu durum, yurttaşlık kurumunun gücünü de gösteren bir özelliktir.

⁴⁸ AB yurttaşlığı için bkz. (Faist, 2003).

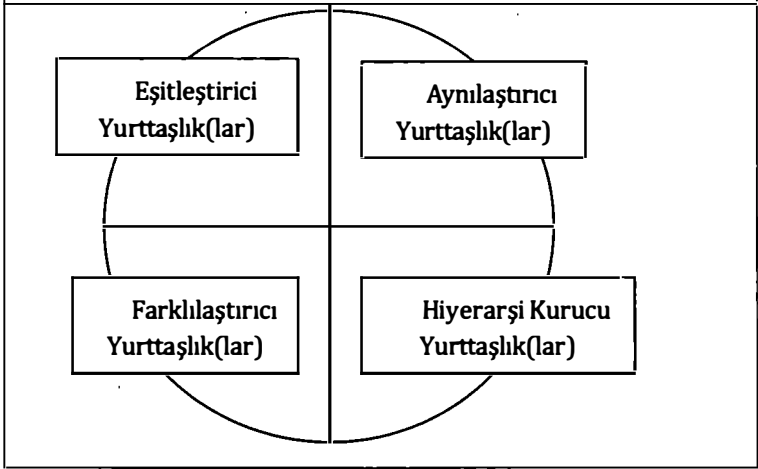
İdeolojik, ahlaki ya da dinsel gerekçeler özellikle kimlerin yurttaş olduğunu ve/veya yurttaş olması gerektiğini belirlerler. Dolayısıyla “belirlenen” yurttaş, her şeyden önce diğer “belirlenen” yurttaşlarla eşit olmalıdır. Ancak eğer eşit değilse yurttaşlık idealine uymayan bir durumdan söz edilebilir. Bu durum hemen bir gerilim kaynağı olarak su yüzüne çıkar. Gerilime neden olan ve yukarıda değinilen aynılaştırma politikaları çok yaygın olmakla beraber, gözardı edilmemesi gereken başka bazı politikalar da vardır.

Eşitlik üzerinden yapılacak bir tartışma kuşkusuz bütünlüklü ve kapsayıcı bir yurttaşlık tarzı sunamaz; ancak yurttaşlık tarzlarını yeni bir sınıflandırmaya tabi tutacak farklı açılımlar sağlayabilir. Bu sınıflandırma, başlarken anlatıldığı gibi, “aynılaştırma” ve “eşitleştirme” politikalarından yararlanılarak öncelikle şu şekilde oluşturulabilir: (1) aynılaştırıcı yurttaşlık(lar) ve (2) eşitleştirici yurttaşlık(lar). Ancak bu ikili sınıflandırma, konunun geneli düşünüldüğünde, yeterli olmayacaktır. “Eşitlik” ve “aynılık” kavramları, “ötekini” eşit ya da aynı kılmak üzerine bina edildiğinden farklı uygulamalara konu olan yurttaşlık tarzlarını göz ardı etme gibi bir tehlike taşımaktadır. Dolayısıyla, aynılık üzerinden yurttaşlık idealinden sapma sadece sorunun bir yüzüne ışık tutabilir. Bu idealden sapma olarak değerlendirilebilen farklı yurttaşlık formları da olabilir ki bunları tanımlamak için (3) “farklılaştırıcı yurttaşlık(lar)” ve (4) “hiyerarşi kurucu yurttaşlık(lar)” şeklinde bir ayırma daha ihtiyaç vardır.

Bu sınıflandırma sadece yurttaşlık formlarını anlayabilmek için bir açılım sağlar. Açılımın sağlıklı olabilmesi için bazı sınırlılıkların göz önünde bulundurulması gerekir. Sınıflandırmanın özellikle iki farklı anlayış arasındaki gri alanları yeterince kapsayamayacağı ama genel yönelimleri belirleyebileceği söylenebilir. Dolayısıyla bir yurttaşlık anlayışında baskın olan bir özellik (eşitlik, aynılık, farklılık, hiyerarşik) olmakla birlikte farklı özellikleri de barındırabilir. Yanı sıra, “eşitlik” ve “aynılık” konusu incelenirken değinildiği gibi (aşağıdaki tablodan da izlenebilir) bu iki kavram eşanlamlı değildir; ancak şu da önemlidir ki bu iki kavram aynı zamanda karşıt anlamlı da değildir. Eşitliğin karşıtı “hiyerarşi” iken aynılığın karşıtı ise “farklılık”tır. Durum böyle olunca aynılaştırıcı politikalara alternatif olarak sunduğu-

muz eşitleştirici politikalar karşıt politikalar olmamakta, bazen paralel hatta iç içe geçen politikalar gibi görünebilmektedir. Zaten böyle olduğu için “eşitlik” ve “aynılık” kavramları sık sık karıştırılmaktadır. Şimdi bu sınıflandırma, daha somut bir düzlemde tartışılabilir.

Tablo: Farklı Yurttaşlıklar



1- Aynılaştırıcı yurttaşlık(lar): “Aynılık” tanımlaması, genellikle devletin hüküm sürdüğü ülke ve devlete bağlı tüm insanlar üzerinden yapılmaktadır. “Aynı” olmayana yaşam hakkı tanınmaz ya da (aynılaşana kadar) yaşayabilmesi için belli bir mühlet (asimile olana kadar geçecek süre) verilir. Şu ana kadar anlatılanlardan da çıkarsanabileceği gibi klasik ulusal yurttaşlık, “aynılaştırıcı yurttaşlık” için en önemli ve en yaygın örnektir. Aynılaştırma; dışlayarak, içine almayaarak hatta yok ederek fiziki olarak sağlanabilir. Bunun yanında düşünceleri aynılaştırmaya çalışarak çok daha kapsamlı bir projenin parçası olarak da uygulanabilir. Bunun uç formlarından biri Nazi Almanya’sında yürütülen politikalar.

2- Eşitleştirici yurttaşlık(lar): Eşitlik, “birey”e yapılan vurgu ile anlam bulur. Bu birey, aynılaştırmaya kapı aralayan liberallerin “soyut birey”i olmadığı gibi farklılıkları iktidardan uzaklaştırmaya yarayabilecek cemaatçilerin, cemaate bağlılıkla anlam bulan, bireyi de değildir. Dolayısıyla birey tanımında sadece yurttaşlık haklarından biri ile yetinilmez, onu eşit kılacak diğer haklar da önemsenir. Eşitleştirici bir

yurttaşlık anlayışında yurttaş, toplumsal yaşamda sürekli yeni eşitsizlikler icat edildiğinden, bu eşitsizlikleri aşacak yeni hakları da talep edecek dinamik bir yapıdadır. Durum böyle olunca ortaya atılan her yurttaşlık tarzı, her ne kadar önemli oranda eşitleştirici olsa da, zamanla bazı yönleri ile eşitleştirici yurttaşlığın dışında kalabilecektir. Sonuçta sürekli eşitlikçi bir yurttaşlıktan söz edemeyiz; ancak göreceli olarak diğer tarzlardan daha eşitlikçi tarzlar olduğunu söyleyebiliriz.

Eşitleştirici yönü ağır basan (en azından şimdilik) yurttaşlık tarzlarına anayasal yurttaşlık ve bununla paralel anlamlarda kullanılan post-ulusal yurttaşlık örnek olarak verilebilir. Aynı şekilde herkes için uygulanabilecek olan kozmopolit yurttaşlık bunun en uç örneği olarak sunulabilir. Ancak unutulmamalıdır ki mevcut durumda kozmopolit yurttaşlık özellikle bazı ayrıcalıklarla ön plana çıkan (örneğin sermaye sahipleri, uluslararası hareketliliği olan bilim adamları, sanatçılar ve sporcular) küçük bir sınıf için anlamlı olmakta, geriye kalan tüm insanlar için hiçbir anlam taşımamaktadır. Dolayısıyla eşitleştirici bir yurttaşlık olarak sunulduğunda çok dikkatli davranılmalıdır.

3- Farklılaştırıcı yurttaşlık(lar): Yapılan fark tanımı “farklılıkları meşrulaştırır”. Ancak ötekileştirici, kültürleri folklorikleştiren ve bu anlamda kültürleri iktidardan uzaklaştıran bir anlayışı barındırabilir. Teorik açıdan bir hiyerarşi kurmasa da pratikte, iktidara yakın kültürler ve ondan uzak olan kültürler düşünüldüğünde, bir hiyerarşi kurar. Çokkültürlü yurttaşlığın katı cemaatçi yorumları bu durumu en iyi örnekleyen tarzdır. Taylor’un önerdiği tanınma politikasının böyle bir sonuca gideceğine dair kuşkuyla özellikle “özcülük” üzerinden yukarıda değerlendirilmişti.

Taylor’un önerileri hatırlanırsa konu çok daha belirgin olacaktır. Öyle anlaşıyor ki, her ne kadar Taylor doğrudan bunu söylemese de, “tanı(n)mama” ya da “yanlış tanınma” eşitliğin sağlanamaması önündeki en önemli engellerdir. Birçok açıdan “tanımama”, aynılaştırıcı bir durum iken “yanlış tanıma”, aşağıda açıklayacağımız anlamda, hiyerarşi kurucu bir duruma yol açabilir. Ancak “tanıma” ya da “doğru tanıma” da eşitlikçi olmayıp farklılaştırıcı bir duruma pekâlâ yol açabilir.

4- *Hiyerarşi kurucu yurttaşlık(lar)*: Yapılan hiyerarşi tanımı devletin hüküm sürdüğü farklı alanlar ve farklı gruplar üzerinden yapılır. Hiyerarşi doğallaştırıldığından farklı olanlara yaşam hakkı tanınır; ancak bu durumu kabullenmeleri beklenir. Hiyerarşi kurucu yurttaşlık için farklı hak ve yükümlülükleri kurumsallaştıran Antik Yunan ve Roma yurttaşlıkları ile aktif ve pasif yurttaş ayrımlarına konu olan tarzlar örnek olarak verilebilir.

Hiyerarşi kurucu yurttaşlık ile farklılaştırıcı yurttaşlık tıpkı aynılaştırıcı ve eşitleleştirici yurttaşlık tarzları gibi birbirleri ile karıştırılabilir. Onun için kısa da olsa bu farka değinmekte fayda var. Ancak öncelikle, karıştırılmalarına neden olabilecek, benzerliğe bakalım.

Yukarıda anlatıldığı gibi “yurttaşlığa içkin eşitlik” düşüncesinden dolayı her iki kullanımın da paradoksal bir özelliği olduğu vurgulanmalıdır. Zaten her iki tarzın da bazı gerilimler barındırması, anlaşılabilceği üzere bu paradoksal kullanımın ima ettiği içerikten kaynaklanmaktadır. Öyle ki neden oldukları bu gerilimlerin zaman zaman örtüşmesi, tam da karıştırılmalarına neden olabilecek benzerlikleri gösterir. Örneğin hiyerarşi kurucu “apartheid politikası”na maruz kalan ırksal gruplar ile farklılaştırıcı bir politikaya maruz kalan etnik gruplar ortak hareket edebilir ve “eşitlik talep” edebilirler.

Aralarında bulunan farka gelindiğinde ise “eşitlikçi yurttaşlık ideali” üzerinden konu daha iyi anlaşılabilir. Bu ideale teorik açıdan karşı çıkmak yani eşitliğe inanmamak ve dolayısıyla pratiğe de uygulamaya çalışmak, “hiyerarşi kurucu bir yurttaşlıkla” somutlaşabilir. Örneğin pasif yurttaş ve aktif yurttaş ayrımının doğruluğuna inanmak, hak ve yükümlülükleri buna göre düzenlemek buna denk gelir. Öte yandan teorik açıdan eşitliğe inanmak; ancak buna rağmen pratikte uygulanan bazı politikalarla eşitliği sağlayamamak da farklılaştırıcı bir yurttaşlıkla somutlaşabilir. Buna verilebilecek en iyi örnek, özcü kültür tanımlamaları yapılarak, hak ve ödevlerin (teorik meşrulaştırılması böyle olmasa da pratik olarak) buna göre şekillendirilmesi ve iktidar mücadelesinde bazı “kültürlerin” daha avantajlı olmasıdır.

Söylendiği gibi bir yurttaşlık tarzının bazı yönleri ile bu sınıflandırmanın bir şikkına başka bazı yönleri ile de diğer şıklara yerleştirilebileceği ve zaman/mezan içinde bu özelliklerin değışebileceği

gözden uzak tutulmamalıdır. Örneğin Ong'un sözünü ettiği esnek yurttaşlık, çoklu pasaportlara sahip olan Hong Kong'lular için, en azından pasaportu taşınan diğer ülkede eşitlikçi bir konum sağlar. Ancak Hong Kong'a bakıldığında bu statüyü elde edebilenlerin sadece küçük bir erkek-zengin azınlık olduğu görüldüğünden farklılaştırıcı bir yurttaşlık tarzına dönüşür.

Bu sınıflandırma denemesi, dünyada tartışılan birçok yurttaşlık tarzını farklı açılardan yeniden değerlendirebilmemiz için bize bir açılım sağlarken, Türkiye'deki yurttaşlık tartışmalarına da ışık tutabilir. Zira en yaygın sınıflandırmalardan olan, Fransız tarzı toprağa dayalı yurttaşlık ile Alman tarzı soya dayanan yurttaşlık sınıflandırması kullanıldığında Türkiye'deki uygulamaların her ikisine de uymadığı görülür. Aynı şekilde yaygın olarak kullanılan liberal, cemaatçi ve cumhuriyetçi sınıflandırması da Türkiye uygulamalarına yeterince ışık tutamamaktadır. Dolayısıyla Türkiye' de yurttaşlık konusunun daha sağlıklı değerlendirilebilmesi için bir sınıflandırmaya ihtiyaç vardır. Tam da bu noktada bizim önerdiğimiz sınıflandırmanın nasıl bir açılım sağlayabileceğini tartışmalıyız. Ama öncelikle Türkiye'de yurttaşlık ve bununla ilgili olan tartışmaları genel olarak değerlendirmeli, yukarıda açıkladığımız farklı yurttaşlıkların ne gibi anlamları olabileceğini sorgulamalıyız. Bu sorgulama son tahlilde Çorum araştırmamız için de bir zemin oluşturacak ve konu üzerinden söyleyeceklerimize de bir dayanak olacaktır.

2. BÖLÜM

TÜRKİYE'DE YURTTAŞLIK

Türkiye'deki yurttaşlık tartışmalarını anlayabilmek için Osmanlı İmparatorluğu'na bakmak gerekir. Her ne kadar modern bir yurttaşlık tarzından söz edilemese de bu tarz bir yurttaşlığa geçiş için tarihsel mirasın -olumlu ve olumsuz etkileri düşünüldüğünde- eskilere kısaca da olsa bakmak yararlı olacaktır. Hem Osmanlı İmparatorluğu hem de Türkiye Cumhuriyeti açısından bir yurttaşlık tartışması, farklılıkların statüsü ve bunun yurttaşlığa yansımaları ekseninde dolayısıyla "Osmanlı Millet Sistemi" ile başlatılabilir.

1-MİLLET SİSTEMİNDEN CUMHURİYET YURTTAŞLIĞINA

Millet sistemi, öncelikle dinsel düşünceye referansla oluşturulur. Gayrimüslimler¹ arasında bulunan dinsel-mezhepsel farklılıklar üzerinden inşa edilir ve tüm Müslümanları (mezhep farkı gözetmeksizin) aynı millettten varsayar. Bu anlamda bireylerin toplumdaki statüleri, genel hatlarıyla, hangi dine/mezhebe mensuplarsa ona göre şekille-

¹ Gayrimüslim tabiri, Müslüman'ı esas alarak oluşturulduğundan eşitlikçi yurttaşlık düşüncesine uymaz. Ancak bir statüyü anlattığından ve başka bir karşılık bulunmadığından bu tabir zorunlu olarak kullanılmaktadır.

nir. Bu milletlere mensup kişiler, ortak bir mekan paylaşmadıkları gibi, ortak bir dile ya da soya da bağlı değillerdir. Gayrimüslimler, imparatorluğun neresinde yaşarlarsa yaşasınlar, hangi dili kullanırlarsa kullansınlar ya da hangi soydan olurlarsa olsunlar İstanbul'da bulunan bir milletin yönetim merkezine bağlılardır ve devletle ilişkileri bu merkez aracılığı ile yürütülür (Eryılmaz, 1992: 11-13; Ortaylı, 1995: 156-157). Bu sistemin hukuksal çerçevesi İslam'da bulunan "zimmi hukuku" ile belirlenir; ancak millet sistemi temelde bir idari düzenlemedir ve zaman zaman bu hukuktan da sapılabildiği (Bozkurt, 1996: 216, 1.dn) görülür. Her millet, kendi dinsel inancına göre örgütlenir ama "dini başkanları" aracılığı ile denetlenir ve bireylerin devlete bağlılıkları sağlanır (Bozkurt, 1996: 7; Eryılmaz, 1992: 33).

Böyle bir sistemi, önerdiğimiz yurttaşlık sınıflandırması açısından değerlendirdiğimizde, öncelikle Müslüman ve Müslüman olmayanlar arasında, hatta Müslüman olmayan grupların kendi aralarında (Ortaylı, 1995: 54) hiyerarşi kurucu bir özellik taşıdığı söylenebilir. Bunun en önemli göstergesi de hak ve yükümlülüklerin aynı olmasında ve protokolde millet başkanlarının farklı konumlarında somutlaşır. Müslim-Gayrimüslim ayrımı temelinde hukuksal alana bakıldığında da Gayrimüslimlerin Müslüman kadınla evlenememesi, evlerinin Müslümanların evlerinden alçak olması, ata binememeleri, silah taşıyamamaları ve Müslüman'a karşı şahitlik yapamamaları (Bozkurt, 1996; Eryılmaz, 1992: 40-41) gibi olabilen düzenlemeler bu hiyerarşiyi ortaya koyar. Bu sistem çokkültürlü yurttaşlık için öngörülen hatta özcü kültür tanımını andıran birçok özelliği de barındırır. Bir mezhepten başka bir mezhebe geçişin yasaklanması (Bozkurt, 1996: 21) ve her grubun kendisine has düzenlemelerinin olabilmesi en uç cemaatçi teorileri hatırlatır ve yasal hiyerarşiyi gösterir. İmparatorluğun son dönemlerine doğru Gayrimüslimler için "eşitleştirici" bir yurttaşlık öngörülse de Gayrimüslimlere karşı duyulan şüpheden dolayı "farklılaştırıcı yurttaşlığı" da gözlemlemek mümkündür².

² Örneğin önemli devlet adamlarından Ahmet Cevdet Paşa, siyasi muhalifi Ali Paşa'yı eleştirirken, Reşid Paşa'nın Tercüme Odası'nda Gayrimüslim tutmadığını oysa Ali Paşa'nın oraya Ermenileri doldurduğunu söyleyebilmektedir. Gerçekten de Tercüme Odası'na özellikle Müslümanlar alınırdı (Ortaylı, 1995: 208, 214). Bu-

“Millet sistemi” değerlendirildiğinde anakronik bir duruma da düşmemek gerekir. Çünkü günümüzle karşılaştırıldığında birçok sorun söz edilebilse de kendi dönemi açısından, oldukça iyi sonuçlar veren dinsel hoşgörünün önemli araçlarından biri olarak işlev görmüştür. Böylece azınlıklar hem varlıklarını sürdürebilmiş hem de geliştirebilmişlerdir. Ancak görece olarak iyi olan bu sistemin, sekülerleşen dünyada oluşmaya başlayan anayasalar karşısında ciddi sıkıntılara da yol açacağı görülür³.

“Hoşgörü” üzerine bina edilen bu sistemin yurttaşlık açısından temel sorunu, birilerinin “hoş görme” diğerlerinin ise “hoş görülme” konumunda olmasıdır. Bu sistem, Tanzimat Fermanı⁴ (1839) ile bir-

nun yanında aşağıda da değineceğimiz gibi askerlik görevinin hem Gayrimüslimlerin hem de Müslümanların istememesi sonucunda, büyük oranda Müslümanlar tarafından yerine getirilmesi (fedakârlık ya da ayrıcalık anlamında), bunun yurttaşlıkla ilişkisi düşünüldüğünde, farklılaştırıcı bir durum olduğu söylenebilir.

³ Ancak bu sistemin hoşgörünün ötesine geçtiği, bu anlamda yöneticilerin hoşgörüsünden bağımsız olarak sürdüğü de söylenmektedir. Buradaki en önemli dayanak bu sistemin İslam hukuku tarafından sınırlarının çizilmesidir (Eryılmaz, 1992: 13). Ortaylı (1995: 156) da benzer biçimde bu durumu “dini ve geleneksel bir düzenleme” olarak görür.

⁴ Tanzimat Fermanı ile ilgili çok temel iki farklı görüş var: Bu görüşlerden biri bu fermanın Batılı devletlerin zorlamasıyla ilan edildiğini dolayısıyla gerçek bir reform olmadığını ve eskinin devam ettirildiğini iddia eder. Bu görüşü savunanların bir başka vurgusu da reformu yapanların da aslında buna inanmadıkları yönündedir (örneğin bkz. Başkaya, 1999: 209 vd.; Timur, 1989: 85-87). Örneğin Batılıların Osmanlı yapısı içinde ikinci sınıf olarak görülen Gayrimüslimlerin durumunu iyileştirmek için baskı yaptıkları doğrudur (Zücker, 2005: 87). Ancak Osmanlı elitinin de bunu istediği bir o kadar doğrudur (Zücker, 2005: 80). Dolayısıyla ilk görüşü benimseyenlerin önemseydiği Batı etkisinin ağırlığına karşın, ikinci görüşü benimseyenler, her şeye rağmen, bu çabaların Türkiye’yi ileri doğru götürdüğünü ve Batılıların aslında bunu arzulayıp arzulamadıklarının bile şüpheli olduğunu ima ederler. Onlara göre Tanzimat, “(b)üyük ölçüde Osmanlı kafasının eseridir” (örneğin bkz. Ortaylı, 1995: 25; 240).

Burada üzerinde durulması gereken bir başka düşünce de, İ. Ortaylı’ya paralel olmakla birlikte konuyu farklı açıdan değerlendiren, Ş. Mardin’in düşünceleridir. Mardin (1994: 291, 295) de Tanzimat ve sonrasındaki gelişmelerde Avrupa etkisini görür; ama bu, “devletlerin” etkisinden ziyade “Avrupa düşüncesinin” ve özellikle bazı “liberal düşüncelerin” etkisidir. Ona göre (1994: 292-293), M. Reşid Paşa’nın Tanzimat Fermanı’ndan önce İngiliz hariciye nazırı Palmerston’la yaptığı bir mülakat tam da bu durumu gösterir. Paşa, Osmanlının içinde bulunduğu zor

şartlardan kurtarmak için uzun bir süredir düşündüğünü ve yegâne çarenin “değişmez esaslara müstenit bir iç idare”nin oluşturulması olduğunu söyler. Onun önerdiği reçetede, Osmanlının istibdattan kurtarılması ve bu durum karşısında halkın da hükümete karşı sevgisinin artacağı böylece yeniliklere kucak açacağını altı çizilir. Aynı şekilde 1837’de Viyana elçisi olan Mehmet Sadık Rifat Paşa’nın da düşünceleri oldukça farklıdır ve çok daha fazla liberalizmden etkilenmiştir. Paşa, Zulümle idarenin salıncaları, devletin halk için olduğu, devletin kaynağının insan olduğu ve devletin iktisadi hayata müdahalesinin salıncaları gibi birçok konuyu ele alır (Mardin, 1994: 299 vd). Görüldüğü gibi bu düşünceler de Tanzimat sürecinin değişen Osmanlı aydınının “kafasının eseri” olduğuna dair ipuçları vermektedir. Benzer şekilde M. Türköne (2006: 79) de batı etkisini kabul eder ancak bunun yaşamak için zorunlu olduğunu belirtir ve Osmanlı yönetiminin başka çaresi olmadığını anlatır. Modernleşmenin başlangıcı olarak gördüğü Tanzimat’ı şu şekilde anlar: “Modernleşmek her şeyden önce bir “güvenlik” meselesi idi, yaşayabilmek için, modernleşmek zorundaydılar.”

Konuyu liberalizmin etkisi çerçevesinde değerlendiren bir başka düşünür de N. Berkes’dir. Ancak Berkes (1975: 31-33), durumu bu açıdan olumsuz olarak görür. Ona göre 1838 Ticaret Antlaşması ile getirilen liberal anlayışın, sıkıntılara çare olacağı ve Batı uygarlığına girişi sağlayacağı düşünülüyordu. Üstelik basında çıkan ve Avrupa’da yapılan birçok tartışma ile de Osmanlı’ya liberal düşünceler çare olarak sunuluyordu ki Reşit Paşa da padişahı bu konuda ikna etti. Ortaçağ’dan çıkmak için ileri bir adım gibi gözüken bu çaba, gelişmiş Batı ekonomileri karşısında ülkenin sömürgeleşmesine neden oldu. Üstelik öngörülen bu liberalizm bu kadar serbest bir biçimde dünyanın hiçbir yerinde uygulanmıyordu.

Sonuçta, evet Tanzimat’la birlikte ülkenin içinde bulunduğu durum nerede ise sömürge/yarı sömürge bir durumdur. Ancak bu süreç hak ve özgürlüklerin ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamış, modernleşme olarak anlatabileceğimiz bir dönemin en önemli eşiklerinden biri olmuştur (Akşin, 1996: 17-25). Tabii ki Tanzimat bir süreci anlatır ve ilk fermandan sonra çıkarılan birçok başka ferman ve düzenleme daha vardır. Her ne kadar ilk fermanla ilgili farklı değerlendirmeler yapılabilse de başta Islahat Fermanı (1856) olmak üzere birçok düzenlemede, Batılı devletlerin etkisi çok daha belirgin bir hal alır ve düzenlemeler, Gayrimüslimlerin ayrıcalık edinmeleri için bir araca dönüşür (Eroğul, 2004: 215 vd.).

Bu değerlendirmeleri konumuza uyarladığımızda “modern yurttaşlığın” gelişimi açısından Tanzimat döneminin önemli bir adım olup olmadığı öne çıkar. Şekilsel de olsa öze ilişkin de olsa bu dönemde yapılan kanuni düzenlemelerin yurttaşlık açısından olumlu olduğu görüldüğünden bu dönemin önemli bir çıkış noktası olduğunu düşünerek, Tanzimat’a çalışmamızda yer veriyoruz.

likte resmen değişmeye başlamış, “hiyerarşı kurucu” özellikler temel-
den sarsılmıştır. M. Türköne’nin deyişi ile (2006: 81)⁵ “tebaalıktan
vatandaşlığa geçiş yolunda başlangıç noktası” olmuştur. Bu açıdan
Tanzimat’ın, Batılı anlamda yurttaşlığın da inşa edilmesi düşüncesi
olduğu söylenebilir (Keyman ve İcduygu, 1998: 175). Tanzimat Fer-
manı ile başlayan ve sonra da devam eden birçok düzenlemede karşı-
laşılan “eşitlik” vurgusu yurttaşlık inşasının en önemli yönüdür.

1876 Kanun-u Esasi’sinde Müslim-Gayrimüslim ayrımı gözetil-
meksizin herkese eşit hakların verilmesi bir dönüm noktasıdır. Va-
tandaşlığı düzenleyen 8. madde, bu eşitliğin temellerinden biridir. Bu
madde; “Osmanlı Devleti’nin tabiiyetinde bulunan fertlerin bütününe,
hangi din ve mezhepte olursa olsun istisnasız “Osmanlı” tabir olunur”
şeklinde yazılmıştır (Bozkurt, 1996: 83 vd; Üstel, 2005: 26 vd.). Zaten
oluşturulan meclisin Avrupa’da bile görölmeyen çeşitlilikte olması
(Ortaylı, 1995: 245) bu anlamda önemli bir göstergedir. Bunun da
ötesinde 1908’de ilan edilen II. Meşrutiyet ve sonrasında gelen dü-
zenlemelere bakıldığında bu dönemin Osmanlı yurttaşlığının hem ře-
kisel hem de pratik açıdan en gelişmiş dönemi olduğu söylenebilir
(Üstel, 2005: 27 vd.).

Tanzimat Fermanı ve sonrasında Gayrimüslimlere eşit yurttaşlık
hakkının verilmesi⁶ ile şüphesiz Osmanlı yönetimi, yabancılardan etki-
sini azaltacağını umdu (Zücker, 2005: 80). Zaten tüm bu düzenleme-
ler, bir arada yaşamanın formölü olarak algılandı ve “Osmanlılık”⁷ da
bir üst-kimlik⁸ olarak inşa edilmek istendi⁹. Ancak imparatorluğın

5 Türköne (2006: 80), tebaalıktan yurttaşlığa geçiş sürecinin 1839’da başlayıp
1950’de bittiğini söyler. Buna karşın F. Üstel (2005: 25), 1840’ta başlayan bir süreç
sonucunda, II. Meşrutiyet ile birlikte tebaalıktan yurttaşlığa geçildiğini söyler.

⁶ R. Aybay (1998: 38) bu maddede “yurttaş”tan değil de “tebaa”dan bahsedil-
diğine dikkat çeker.

⁷ Osmanlı olmanın anlamı ile ilgili tartışmaları kapsayan kısa bir özet için bkz.
(Okutan, 2004: 42-47).

⁸Ortaylı (1995: 214-215) bu konuya temel olabilecek şu düşünceyi dile getirir:
“Tanzimat adamı, Müslümanlar kadar gayrimüslimleri de kapsayan bir Osmanlılık
hüviyetine sahipti. İmparatorluğın bürokrasisinde Batı dilleri kadar, Türkçe de
düzgün yazan ve konuşan bu gayrimüslimlere her kademe ve rütbede rastlamak
mümkündü...”

içinde bulunan bazı Gayrimüslim azınlıkların ayrılma talepleri tam da bu gelişmelere denk geldi. “Bu taleplere, Tanzimat Fermanı ile birlikte başlayan açılımlar mı neden oldu yoksa zaten bu gelişmeler olmakta mıydı” konusu tartışmalıdır.

Bir taraftan Gayrimüslimlerin, Tanzimat Fermanı’ndan bağımsız bir biçimde ulusçuluk hareketlerinden etkilenmeleri zaten söz konusu¹⁰ denilebilirken diğer taraftan da H. İnalçık’ın dediği gibi (1996: 383) Ferman’ın özellikle Rumeli’de milli hisleri kamçıladığı ileri sürülebilir. Öyle görünüyor ki bir hızlandırıcı etkiden¹¹ ya da en azından umulan birleştirici etkiyi sağlamamasından¹² söz etmek akla uygun gelmektedir. Ancak sonuçta, etkisi her ne olursa olsun bu gelişmelerin neden olduğu Tanzimat düşüncesi ve bunun yansıması, bu tarz “eşitleştirici” adımların olumsuz olarak algılamasına neden oldu ve bu olumsuz algılayış Cumhuriyete de miras kaldı.

Cumhuriyet döneminde yurttaşlıkla ilgili en önemli değişim, Gayrimüslimlerin azalmasıdır. Her ne kadar ilk dönemlerde Gayrimüslim azınlık politikaları belirleyici olsa da ilerleyen dönemlerde, Müslüman

⁹ Bir kaynaşmanın yaşandığını İlber Ortaylı şu şekilde ifade etmektedir (1995: 213): “Osmanlı aydınları, sanatın ve bilimin her dalında dedelerinin yaşadığı ayrı kompartımanları terk ediyor ve Osmanlılık düzeyinde bir araya geliyorlardı. Bu eğilimin gazetecilik, edebiyat ve tiyatro alanında başarılı başarısız örnekleri çoktur... Nihayet Osmanlı Milletleri birbirinin diline ilgi duymaya da başlamıştı. Türkçe-Rumca-Ermenice sözlükler yanında, dili kolay tarafından öğretmeyi amaçlayan, popüler üslupla yazılmış Vehbi’nin «tuhfe»si tarzında manzum eserler de vardı.”

¹⁰ Zira birçok Osmanlı unsuru Batılılarla zaten yoğun ilişki içindeydi. Sözgelimi Bulgarların Batı kültürü ve ulusçuluğu ile tanışmaları 18. yüzyılda başlamıştı. Osmanlı İmparatorluğu zaten Batıyı takip ediyor ve başta askeri alan olmak üzere birçok konuda eksikliğini hissediyordu. Bu anlamda Tanzimat ile başlayan ve “adı konmamış” batılılaşma hareketi, bir dış zorlamadan çok bir iç kararın sonucudur (Ortaylı, 1995: 18-19). İçeride yaşanan sorunlara çözüm bulma arayışıdır.

¹¹ Örneğin Avam Galanti, özellikle dil ve eğitim konusunda sağlanan özgürlüklerin farklı unsurları birleştirmekten çok ayırmaya neden olduğunu söyler (akt. Okutan, 2004: 38).

¹² E. J. Zücker (2005: 102-103), Tanzimat Fermanı’nın kitle desteğinden yoksun olduğunu ve topluma zorla kabul ettirildiğini söyler. Ona göre, reformlara destek vermesi beklenen Hristiyanların bile sınırlı desteği oldu ve düzenlemeler onlar arasında ayrılıkçı milliyetçiliği önleyemedi.

olan etnik ve dinsel farklılıklar konusunda yaşananlar çok daha görünür olmuştur. Bunun yanında Osmanlı'nın son dönemlerinde oluşan kadın hareketi ile hissedilen kadın-erkek eşitliğine dayalı talepler de yurttaşlık tartışmalarında yer bulmaya başlamıştır.

İmparatorluk döneminde Müslüman grupların oluşturduğu farklılıklarla ilgili yurttaşlık sorunları, Gayrimüslim azınlıklarda olduğu çapta, sistemi toptan değiştirmeye zorlayacak kadar etkili olmamıştı. Özellikle Merkez'de etkili olan İslam inanç tarzının dışında (başta Aleviler olmak üzere) tanımlanan gruplarla yaşanan ciddi sorunlar göze çarpar. Ancak burada devletin o grupları "zındık" (Akyol, 1999: 35-36), bir anlamda kabul edilemez, görmesi ve bu grupların da devleti meşru görmemesi (Yalçınkaya, 1996: 146 vd.) zaten aradaki ilişkiyi "devletle kurulan bağ" anlamında yurttaşlığa temel olabilecek bir ilişkiden uzaklaştırmaktadır. Devlet bu grupları istediği biçimde değiştirecek mutlak bir etki alanına sahip olmasa da ve bu grupları hoş görmese¹³ de gruplar, varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Aynı şekilde tarihsel süreç içinde de dinsel farklılıklara bakış açısı değişebilmiştir. Sözelimi günümüzde Alevilikle birlikte anılan Bektaşiler zaman zaman (örneğin Yeniçerilerden dolayı) sorunlar yaşamış; ancak genellikle Bektaşilik, İmparatorluk nezdinde önemini korumuştur¹⁴. Benzer bir durum farklı dinsel gruplara ve tarikatlara bakış açısında da yaşanmıştır¹⁵.

Söz konusu olan Müslüman etnik gruplar olunca, etnik kimlikten değil de dinsel kimlikten dolayı sorunlar yaşanmış, dinsel farklılıklara

¹³ İ. Ortaylı (1995: 157) Gayrimüslimlere gösterilen hoşgörünün Sünni olmayan Müslümanlara hiç gösterilmediğini belirtir.

¹⁴ Bektaşiliğin bu durumu ile ilgili bkz. (Akyol, 1999: 16-18, 49; Küçük, 2003: 901; Ortaylı, 1995: 122-123; Yalçınkaya, 1996: 150 vd.). T. Akyol (1999: 35-36), Şah İsmail Olayına kadar Osmanlıların Alevilerle ilişkilerinin de çok iyi olduğunu hatta Alevilerin de içinde bulunduğu birçok heterodoks gruba devletin arazi bile tahsis ettiğini yazar.

¹⁵ Taner Timur (1989: 161-174), 17.yüzyılın ortalarında yaşanan bir durumu örnek olarak verir. Bu örnekle Timur, Kadızadeler olarak adlandırılan şeriatçılarla, Mevlevi ve Halvetiler başta olmak üzere tarikatçılar arasındaki çekişmeleri anlatır. Bu çekişmeler sonucunda iktidara bağlı olarak bunların konumlarındaki değişmelerin, iktidara yaklaşma ya da uzaklaştırılmalarının da gösterdiği gibi tarihsel sürece bağlı olarak farklı dinsel gruplarla kurulan ilişkiler de değişmiştir.

sahip Türkmenler, Kürtler ya da Araplar benzer muameleler görmüşlerdir. Yani kişilerin hangi soydan geldikleri pek önemsenmeden o etnik grupların dilsel, kültürel özelliklerini taşımalarına izin verilmiştir. Bunun en güzel örnekleri de Osmanlı'nın son dönemlerinde yaygınlaşmaya başlayan gazetelerin, birçok farklı (Cumhuriyet döneminde yasaklanacak) dilde yayınlanması ve farklı etnik gruplara ait okulların açılmasıdır. Tam da bu noktada, yukarıda anlattığımız, Taylor'un modern dönemler öncesindeki "tanınma" açıklaması hatırlanabilir. Taylor'a göre bu dönemde farklı kimliklerin "tanınma" talep etmemesi böyle bir sorunun olmamasına bağlanamazdı. Aksine bu tanınmanın sorunsuz olarak gerçekleştiğine işaret ederdi. Gerçekten de son dönemlere kadar, Müslüman gruplar kendi etnik kimliklerinden kaynaklanan bir aşağılanmaya uğramamış en azından bunu sorun edecek kadar hissetmemişlerdir. Zaten dönemin dinsel düşüncesi de bu anlamda bir etnik kimliği ön plana çıkarmaya henüz izin vermemektedir.

İlk kurulduğunda Cumhuriyet, Osmanlı döneminde olduğu kadar olmasa da bir azınlık nüfusu barındırmaktadır. Lozan Antlaşması ile çizilen bir çerçevede bu azınlıklara bazı haklar verilmiş; ancak bu hakların ne oranda kullanılabildiği tartışma konusu olmuştur. Lozan Antlaşması ile birlikte azınlıklara dil, eğitim ve inanç alanında hakların verilmesi ve onların da tam yurttaş olarak kabul edilmesi neredeyse Osmanlı dönemindeki düzenlemelerle örtüşür. Fakat önemli bir farklılık vardır ki o da bu düzenlemelerin Osmanlı Millet Sistemi tarafından kapsanan tüm unsurları içermemesidir. Örneğin Süryaniler bu düzenlemenin dışında tutulmuşlardır. (Okutan, 2004: 73). Durum böyle olunca Gayrimüslim azınlıklar arasında Lozan'la birlikte bir eşitsiz muamele başlamıştır.

Müslüman unsurlara gelince durum çok daha farklıdır. Milli Mücadele yıllarında Türklük, Türk milleti ve Türk milliyetçiliği gibi kavramların telaffuz edilmediği görülür¹⁶. Erzurum ve Sivas Kongreleri ile Misak-ı Milli gibi ilk temel belgeler bu durumu çok net bir biçimde gösterir. Müslümanlık ve Osmanlılık gibi daha geleneksel kavramlar

¹⁶ G. Gürbey'in de dikkat çektiği gibi (1997: 118) "Türk Milleti" kavramı 1924 Anayasası'nda benimsenir.

ön plana çıkartılır. Daha da önemlisi “anasır-ı İslamiye” benzeri adlandırmalarla anlatılan toplum tek bir kütle olarak görülmemekte, çeşitli unsurlardan oluştuğu dile getirilmektedir. Hatta çok daha öteye gidilmekte ve her üç belgede de benzer ifadelerle bu unsurların, “hukuk-u irkiye ve içtimaiye”lerine ve “şerait-i muhitiyeleri”ne “tamamiyle riayetkar” olunacağına değinilmektedir¹⁷. Burada kültürel çeşitliliğin korunacağına ve geniş bir yerinden yönetimin oluşturulacağına dair vaatlerin olduğu söylenebilir. Nitekim 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu ile çok geniş bir yerel özerkliğin öngörülmesi de bu durumun yansımasını gösterir (Özbudun, 1998: 151-152).

Cumhuriyet’in ilk yıllarında özellikle din vurgusu ile anlam bulan “ulus” anlayışı, doğal olarak azınlıkları dışlıyordu. Ancak zamanla din vurgusu ortadan kalktı ve kılık kıyafet, soyadı, bazı lakapların kullanılmasının yasaklanması gibi tüm yurttaşları kapsayan düzenlemelerle en azından yasal düzeyde bir “aynılık” sağlanmaya çalışıldı. Ancak pratiğe bakıldığında ciddi sorunlar olduğu görüldü. Bunun ilk belirtileri de 1924 Anayasa’sı tartışmaları ile su yüzüne çıktı.

Anayasanın 88. maddesi ilk olarak, “Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın (Türk) ıtlak olunur” şeklinde düzenlendi¹⁸. Buna karşı çıkan Yozgat milletvekili Ahmet Hamdi, “Türkiye ahalisinden olup Türk harsını kabul edenlere Türk ıtlak olunur” denmesi gerektiğini söyledi. Tartışmaya katılan Hamdullah Suphi ise daha sonra kabul edilecek “Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibarı ile ‘Türk’ ıtlak olunur” demenin daha doğru olduğunu savundu. Hamdullah Suphi’nin gerekçeleri konuyu anlamamızı sağlayacak ipuçları da verir. Ona göre iktisadi alanda yaşanan millileştirme ile birlikte, ecnebler tarafından kurulmuş olan müesseselerden Rumlar ve Ermenilerin çıkarılıp yerlerine Türklerin yerleştirilmesi hedeflenirken, anayasada onların da Türk görünmesi ciddi sorunlara neden olacaktır. Ancak Hamdullah Suphi bu söylediklerinin de ötesine geçer

¹⁷ Mesut Yeğen (2006: 50-53), çoğu zaman resmi tarihte sansüre uğradığını söylediği Amasya Protokolü ve Mustafa Kemal’in düşüncelerinden de aynı sonuçları çıkarır.

¹⁸ Bu madde, 1982 ve 1961 Anayasalarında “Türk devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türktür” şeklinde yeniden formüle edilmiştir.

ve bir azınlığın nasıl Türk "ıtlak" olunacağını da yolunu gösterir. Bunun yolu; kendilerine ait mekteplerin kapatılması, Türkçenin öğrenilmesi, Türk hasrının benimsenmesinden geçer. Görüldüğü gibi hukuksal açıdan (vatandaşlık itibarı ile) Türk kabul edilen azınlıkların sosyolojik açıdan Türk kabul edilmeyecekleri anayasa aracılığı ile de teyit edilmiş olmaktadır (Bali, 2003: 103-104; Özbudun, 1998: 153-154; Yeğen, 2006: 71-72). Atatürk'ün "ne mutlu Türküm diyene" sözünü bu anlamda ele aldığımızda, B. Güvenç'in dediği gibi bu sözün Kelime-i Şahadet gibi (İslamiyet'e girmek için yeterli olması anlamında) Türklüğe girmek için yeterli görülmesi¹⁹ (1998: 120-121) en azından Gayrimüslimler için²⁰ söz konusu olmamaktadır²¹.

Kadınlar konusu ele alındığında ise durum çok daha farklıdır. Zira diğer toplumsal kesimlerin en ciddi sorun olarak gördükleri asimilasyon, dolayısıyla "aynılaştırma politikaları" onlar için ilk etapta sorun olarak durmamaktadır. Yukarıda Wolf'dan da aktardığımız gibi, en azından şimdilik kadınların yok edilmesi gibi bir korku da bulunmamaktadır. Ancak devlet tarafından desteklenen ve bir şablon olarak sunulan "kadın modeli"ne uyma zorunluluğu durumu düşündürdüğünde asimilasyon farklı bir boyut kazanmaktadır. Osmanlı'nın son dönemlerinde kadın konusunda başlayan ve Cumhuriyet döneminde de devam eden gelişmeler, kadını erkeklerle aynılaştırmaya da erkeklerin çizdiği kadın modeli ile hepsini kendi içinde aynılaşmaya yöneltmiş ve aynılaştıran kadınlar da (erkekler karşısında) farklılaştırıcı politikalara muhatap olmuşlardır. Çizilen kadın modeli, N Sirman'ın (1989: 4) dediği gibi Osmanlı'nın son dönemindeki ilk tartışmalarda "eğitime ihtiyacı olan eşler ve anneler", Cumhuriyet döneminde ise

¹⁹ Güvenç (1998: 121-122), Cumhuriyet kültürü için temel din (İslam) yerine Türkçe olarak düşünüldüğünü söyleyerek de bu durumu anlatır. Bu anlamda Tevhid-i Tedrisat Kanunu ve Harf İnkılabı önemli araçlar olarak sayılabilir.

²⁰ E. Özbudun (1998: 154), 1924 Anayasası'na bakıldığında Türklük tanımının din üzerinden yapıldığını söyler ve bunun kanıtları olarak da Türk olmayan ama Müslüman olan diğer azınlıklardan hiç söz edilmemesini gösterir. Zaten dinin esas alınıp dilin esas alınmaması Yunanistan'la yapılan mübadele ile de kendisini göstermiştir.

²¹ Bunun tam aksini savunanlar da vardır. Onlara göre yurttaşlık her açıdan herkese açıktır (Bilgin, 1998: 141-142)

bunların yanı sıra “vatansever yurttaşlar” kurgusu üzerine oturmuştur. Ancak bu vatandaşların birey olamadan vatandaş olduğu (Kadioğlu, 1999: 122) yani “esaretten kurtulduğu” (bu özel alana hapsolmaktan kurtulmayı anlatır) ama özellikle kamusal alanda haklarını yeterince alamadığı için de “özgürleşemediği” (Kandiyoti, 1987: 324) yorumlarına neden olur. Modern kadın kurgusu içerik kadar şekilsel bir aynılığı da ifade eder (Kadioğlu, 1999: 108). Kadınlar ve yurttaşlık konusuna birazdan yeniden dönülecektir.

2-TAM YURTTAŞ OLAMAMA: GAYRİMÜSLİMLER VE KADINLAR

Sosyolojik açıdan Türk kabul edilmemek, Cumhuriyet Dönemi’nde öncelikle Gayrimüslimler için, bazı sorunları da beraberinde getirecektir. Özellikle okul müfredatına bakıldığında azınlıklar açısından 1940’lı yıllarda daha ırkçı bir söylemin hakim olduğu görülür (Caymaz, 2007: 32 vd). Bunun dışında sürekli yaşanan çok daha ciddi sorunlar da vardı. Ahmet Emin Yalman’ın da dediği gibi, geçmişten gelen alışkanlıklar kanun düzeyinde olmasa da pratikte bir ayrıma neden oldu (Okutan, 2004: 128). Örneğin askerlik konusunda tıpkı Osmanlı döneminde olduğu gibi bazı sıkıntılar yaşandı. Osmanlı döneminde hem Gayrimüslimlerin hem de Müslümanların istememesi sonucunda oluşan bir durum vardı (Bozkurt, 1996: 120-129). Buna karşın, Cumhuriyet döneminde Gayrimüslimlerin taleplerine rağmen, harp okullarına alınmamaları ve yedek subay olamamaları görülür. Hatta 1939 yılında yapılan bir düzenleme ile silahlı eğitim almaları da yasaklanır ve ancak emir eri ya da hizmetli statüsünde askerlik yapabilecekleri öngörülür. Ama çok daha önemlisi genel anlamıyla, neredeyse hiçbir kamu hizmetine alınmalarının söz konusu olmaması ve siyasal haklarla ilgili ciddi sorunlar yaşamalarıdır²² (Okutan, 2004: 129 vd).

²² Örneğin 1935 yılına kadar hiçbir azınlık parlamentoda görev almamıştır. Serbest Cumhuriyet Fırkası Gayrimüslimleri İstanbul Belediye Meclisi’ne aday gösterdiğinde ise çok sert eleştirilere maruz kalmış; basında yer alan bu eleştiriler, en azından etkili çevrelerde, azınlıkların yurttaş olarak görülmediklerini göstermiştir (Okutan, 2004: 162 vd.).

Bunun yanında anayasal düzeyde (bazı sorunlar olsa da) yurttaşlık tanımı, biçimsel açıdan, az çok yerleştirilmeye çalışılmış hatta bazı düzenlemeler de yer yer bunu beslemiş²³, Gayrimüslimlerin de bu konuda ciddi gayretleri olmuştur (Bali, 2003: 149 vd.; Okutan, 2004: 120). Ancak bazı yasaların, tam tersine, Gayrimüslimlerin aleyhine düzenlendiği ve bu yurttaşlık çerçevesini ciddi bir biçimde ihlal ettiği de görülür. Örneğin 1934 İskan Kanunu²⁴ “Türk ırkından olan” ve “Türk ırkından olmayan” tanımlaması getirir ve farklı muameleler öngörür (Bağlı ve Özensel, 2005: 30-32); 1942’de çıkarılan Varlık Vergisi, doğrudan Gayrimüslimlerin aleyhine kullanılır. Bunun yanında Trakya Olayları ve 6-7 Eylül Olayları gibi birçok olayda da Gayrimüslimlerin ciddi anlamda etkilendikleri görülür (daha geniş bilgi için Bali, 2003; Okutan, 2004: 227-293).

Modern ulusal yurttaşlık açısından özellikle askerlik, kamu hizmeti ve siyasal haklar oldukça önemlidir. D. Schnapper (1995: 55 vd.) bu durumu açıklarken “yurttaşlar cemaati” için özellikle siyasal hakların ve askerlik hizmetinin altını çizer. Ona göre ulus, yurttaşlık yolu ile tikel aidiyetleri bir kenara itme ve sadece yurttaşlık bağlamı ile kendini tanımlama iddiasındadır. Durum böyle olunca azınlıkların ne kadar yurttaş oldukları ve/veya yurttaş olarak kabul edildikleri ciddi bir sorun olarak görülür.

Aynı sorun kadınlar için de dile getirilebilir. Zira askerlik hizmeti kadınlar tarafından da yapılmamaktadır. Bu anlamda askerliğin sürekli öne çıkarıldığı ve kutsandığı bir toplumda, asker olamamanın yurttaşlık açısından “eksik” bazı yönler bırakacağı kestirilebilir. Ama bu eksiklik sadece “genel askerlik hizmeti” ile de sınırlı değildir. Ayrıca ilk dönemlerde subay olmanın yolları da kapatılmıştır.

²³ Ergun Özbudun (1998: 155-158), Atatürk’ün düşüncelerine de atıfla “kültür” üzerinden bir tanımlamaya gidildiğini dolayısıyla bazı sorunlar olsa da genel olarak (Batı’da yaygın olan ırkçılık/faşizm de düşünüldüğünde) ırkçılıktan uzak ve dışlayıcı değil kapsayıcı olan bir Atatürk Milliyetçiliğinden söz edilebileceğini söyler. Bu, Kemalist söylemin tek bir kimliği ayrıcalıklı duruma sokan etno-milliyetçiliği desteklemediği şeklinde bir yoruma yol açar (ayrıca bkz. Keyman ve İçduygu, 1998: 172).

²⁴ Kanun metni için bkz. (Okutan, 2004: Ek 6.).

Sabiha Gökçen gibi Atatürk'e oldukça yakın olan ve asker-pilot olarak öne çıkarılan birinin dahi resmi olarak asker yapılmaması, askerliğin erkeklere özgülenmişliğinin ne kadar sıkı korunduğunu gösterir²⁵. Bunun yanında siyaset konusunda da ciddi zorluklarla boğuşan kadınların yurttaşlık haklarından yararlanamadığı söylenebilir. Hatta kadınlara eşit yurttaşlık hakkı veren (örneğin eşitlik, seçme ve seçilme ile ilgili) anayasal ve bazı yasal düzenlemeler bile toplumsal önyargıları kıramamış, örneğin Medeni Kanun'la düzenlenen haklardan kadınların pratikte yararlanmaları ciddi anlamda sorunlu olmuştur. Sonuçta yurttaşlık için çok önemli olan Medeni Kanun'dan ziyade bölgesel, geleneksel, dinsel kurallar yer yer daha etkili olabilmiş (İlkkaracan ve İlkkaracan, 1998: 77-81) dolayısıyla kadınlar da yurttaşlık haklarından tam olarak yararlanamamışlardır. Bunun da ötesinde doğrudan devletin çıkardığı yasalarda da kadına yönelik ayrımcılığın sürdürüldüğü görülmüştür (Y. Arat, 1998: 70-71; Arat, 2005: 93-94; Saktanber, 2004: 326). Zaten Cumhuriyet de kadını, yurttaştan çok güçlü ve sağlıklı erkek nesiller doğuran ve yetiştiren anneler (Özatan, 2006) olarak kodlamıştır. Bu anlamda birçok feminist gibi A. Saktanber (2004: 326) ve F. Berktaş'ın (2004: 275), geçmişe ait değerlerin (ataerkil ideolojinin) yeni koşullara uygun biçimde yeniden üretildiği, eleştirileri çok anlamlı görünmektedir.

Ancak bu genel saptamanın ötesinde, yurttaşlığın sınırlarını çizen resmi ideoloji ve bu doğrultuda yürütülen Kemalist reformlar ile kadının sorunu ilginç bir konu teşkil eder. Zira "Osmanlı döneminde ezilen ve Cumhuriyet ile birlikte kurtarılan kadın" imgesi çok başattır. Bu doğrultuda olan düşünceler, yapılan reformlardan en çok kadınlara

²⁵ Gerçekten de 1930'lu yıllarda Sabiha Gökçen, bir savaş pilotu olarak (Dersim Harekâtı'nda) devletin ileri gelenleri tarafından çok başarılı bulunur ve sürekli takdir edilir. Hatta Kurtuluş Savaşı'nda cepheye silah taşıyan kadınlarla özdeşleştirilir. Ancak buna rağmen Gökçen'in 'kadınlar da asker olsun' talebi (Genel Kurmay tarafından) geri çevrilir. Gökçen'in bu talebinden tam 17 yıl sonra, kadınların subay olabilmeleri (1955'te) bir mahkeme kararı ile mümkün olabilmiş, bu da ancak 1963'e kadar sürdürülmüştür. Harp okullarına girmek bu tarihten sonra yeniden erkeklere özgülenmiş, bu yasak 1990'lı yıllara kadar sürmüştür (daha ayrıntılı bilgi için bkz. Altınay, 2001).

rın yararlandıkları iddiasını (Ayata, 1998: 160) taşırlar²⁶. Durumu değerlendiren Kemalist feminizm, ulusal ilerleme ile kadının özgürleşmesi arasında bağ kurar ve kadınları kamusal alanda görünür kılan Cumhuriyet uygulamalarını bu doğrultuda görür (Göle, 2000: 19). Gerçekten de yapılan her devrim, “ideal erkek” tasviri yaparken, Kemalist Devrim daha çok, modernlik üzerinden kadın imgesi oluşturur (Göle, 2000: 24). Bu durum da, D. Kandiyoti’nin (2005: 11-112) altını çizdiği gibi, erkek kimliklerindeki daha tedrici değişimlere karşın, kadının kimliğine yönelik ideolojik müdahalelerin çok daha keskin olmasına neden olur ve kadın üzerinden yürütülen hararetli tartışmaların da kaynağını oluşturur.

Bu hararetli tartışmalara neden olan bir başka düşünce de oluşturulan iyimser havanın “kadınların kadın oldukları için karşılaştıkları sorunları göz ardı” etmelerine²⁷ (Arat, 1996: 523) ya da “eşitliğin sağlandığı inancına” yol açarak bir duyarsızlık oluşturduğuna (Oktik ve Kökalan, 2002: 224) dair tespitlerle somutlaşır. Yanı sıra bu tartışmada, Nezihe Muhiddin gibi erken dönemlerde, daha da öteye gidip farklı eleştiriler yapanlar da önemli bazı açılımlar sağlarlar. Gerçekten de N. Muhiddin, cumhuriyetçilerin kadının toplumdaki rolünü anneliğe indirgeyen tavrına karşı mücadele etmiş, kadınların dışlandığına, ikincilleştirildiğine inanmış ve Cumhuriyet devrimlerinin, ancak kadının katılımı ile tamamlanabileceğini dillendirmiştir (Zihnioğlu, 2003)²⁸. Günümüzde bu eleştirileri sürdüren birçok yazar gibi Y. Arat

²⁶ Hatta N. Arat (1998: 153-154), Kemalist reformların Batı’da yaşanan Rönesans ve Aydınlanma’ya göre, kadınlar açısından daha önemli sonuçlar doğurduğunu anlatır. Ona göre bu dönemde kadınların tamamen yok sayıldığı ve “kadınsız bir Aydınlanma’nın” söz konusu olduğu görülürken, Cumhuriyet açısından kadının öncelikli bir yeri olduğu görülür.

²⁷ “Millet Kültür ve ulusun namusunu temsil eden kadınlar bu temsiliyetin karşılığı olan kamusal görünürlüğü elde edebiliyorlar. Ama bu kültür ne kadar ‘öz’ olarak tanımlanırsa, değişmezlik atfetme ve araçsallaştırma da o kadar güçlü oluyor. İşte bu nedenle, *kültürün sembolleri olan kadınlar konuşamaz, kendi sorunları adına savaştırmaz; sadece ‘gösterir’ler; kendi adlarına bir özne veya irade değildirler.*” Diyen S. Sancar da (2004: 205) benzer bir duruma dikkat çeker.

²⁸ Aynı şekilde Cumhuriyet ile birlikte kadınların, hak taleplerinin yeterince karşılanamadığına dikkat çekenler, Cumhuriyet’ten sonra bürokratik seçkinlere dahil olan birçok kadının, özellikle politikadan uzak durmayı yeğlemesini ve dev-

da (2005: 90) her ne kadar Kemalist söylem, kadın-erkek arasında cinslerin farklılığını yadsıyarak ve eşitliği farklılıkla bağdaşmaz gö-
rek kadınlarla erkeklerin kamu alanında aynı olduğunu iddia etse de
kadınların ikincil konumlarının sürdüğünü dillendirir.

Bu ikincil konumun ideolojik temelleri de dikkat çekicidir. Konuyu
değerlendiren S. Sancar (2004: 204-205), bu durumu Türk milliyetçi-
liğinin “fark kurma pratiği” ile anlamlandırır. Ona göre elitler, Ba-
tı’dan alınması gereken bilim ve tekniğe karşın farklı olunacak alan
olarak kültürü işaret ediyorlardı. Batı ile aynıyı/benzer olanı temsil
eden “bilim ve teknik” eril alanı gösterirken; kimlik, cemaat, yerel kül-
tür, şeref ve namusu anlatan “kültür” ise dişil alanı anlatır. Sonuçta
Sancar, Türk modernleşmesinin kurucu öğelerinden biri olan modern
Türk kadınının aslında, iddia edildiği gibi Batı ile aynı olmayı değil
Batı ile Cumhuriyet arasında oluşan bir “fark”ı anlattığını söyler²⁹.
Buradan Cumhuriyet’in de hedeflediği Batı tarzı “eşit yurttaşlık” anla-
yışının, kadınlar açısından neden ikincil bir konuma yol açtığına dair
önemli ipuçları çıkarsanabilir.

letle sorun yaşamamaya özen göstermesini eleştirirler. Zira Osmanlı döneminde
başlayan, üstelik dünyadaki gelişmelerle paralel giden kadın mücadelesi unuttu-
rulmuştur (Kızıllan, 2006; Çaha, 1996: 107). Duruma dikkat çeken Sancar da
(2004: 208), 1930’lardaki Türk Kadınlar Birliği pratiğine değinir ve yapılan
yönlendirmelerle kadınların siyasal değil de sosyal işlerle uğraşmalarının nasıl
sağlandığını anlatır. Ona göre bu yönlendirme ile başlayan bir modelleme sonucu,
bugün hala kadınların siyasal partiler içinde ikincil konumda kalmaları
sağlanmıştır.

²⁹ Konuya bir başka açıdan bakan N. Sirman da (2003: 238) milliyetçilik ve
kadınlar konusunu işler. Ona göre “millet” kurgusu aslında erkeklerin kadınlar
üzerindeki iktidarını da gösterir. Zira millet her şeyden önce eşit olan “kardeş er-
kekler” öngörür. Kadınlar ise vatansever erkekler yetiştirecek ve uslu olacaklardır.
Bu temeller üzerine kurulan ve Tanzimat’la birlikte ortaya çıkmaya başlayan yeni
aile modelinde kadınların edinecekleri rolün sınırları böylece belirir. Bu rollerin
neler olacağı da eğitimle verilir (Tanzimat ile birlikte eğitimde kadınlara uygula-
nan farklı müfredat programları için bkz. Üstel, 2005: 112-126). Cumhuriyet
döneminde, 1928’de kurulan Kız Enstitüleri ve daha sonra kurulan Akşam Kız Sa-
nat Okullarının, Batı tarzı ev kadınları yetiştirerek modernleşme sürecine katkıda
bulunmaları (Arat, 2005: 88-89) da bu doğrultuda okunabilir. Zira okullarda cin-
siyete dayalı işbölümünü vurgulayan bir müfredat ve uygulama vardır (Saktanber,
2004: 329).

Tüm bu tartışmalarla birlikte kadınlar ve yurttaşlık ilişkisi değerlendirildiğinde, Osmanlı Dönemi'nde oluşmuş olan "hierarchy kurucu" bir yurttaşlık ilişkisini sorun edinen Cumhuriyet Dönemi'nin, bunu aşmaya çabaladığı söylenebilir. Buna karşın Kemalistlerin söylediği gibi "eşitlikçi" bir yapı kurulamamıştır³⁰. Geline nokta, reformlarla sürdürülen çabalar sonucunda elde edilen bazı hakların varlığına rağmen, "farklılaştırıcı" bir yurttaşlığın ötesine geçilemediği görülmüştür.

3-AYNILAŞMAYAN YURTTAŞLAR: ALEVİLER VE KÜRTLER

Aleviler açısından bakıldığında Cumhuriyet'le birlikte uygulanan birçok politika olumlu karşılanmış, özellikle Sünni bazı dinsel akımları sınırlayan, geleneksel iktidarlarını zayıflatan uygulamalar desteklenmiştir. Bu anlamda Saltanat ve Halifeliğin kaldırılması, Medeni Kanun'un kabul edilmesi, tekke ve zaviyelerin kaldırılması, Harf Devrimi ve laiklik ilkesi gibi düzenlemeler örnek olarak sayılabilir (Ata, 2007: 35). Gerçekten de yüzyıllardır Osmanlı İmparatorluğu içinde dışlanan bu topluluk³¹, muhalif bir kültür geliştirmiş (Vergin, 1991) ve Sünniliği "öteki" olarak kurguladığı görülmüştür³². Sünnilere ait

³⁰ Kadınların eşitliği konusunda Cumhuriyet'in yaptığı katkısı A. Başbuğu (1991), Cumhuriyet öncesi kadın hareketlerine de dikkat çekerek değerlendirir. Ona göre, Cumhuriyet döneminde yapılan birçok reform, yöneticilerin iyi niyeti ile değil ancak kadınların eskiden beri verdikleri mücadele ile açıklanabilir. Ancak seçme ve seçilme hakkı ile birlikte bir duraklama dönemi yaşandığı da doğrudur. Her ne kadar cumhuriyet aydınları kadını bir nesne olarak görüp, tek parti yönetimi ile otoriter rejimlerin farklı olduğunu kadın üzerinden göstermeye çalışsalar da en azından kadın-erkek eşitliğinin yasalarda somutlaşması açısından Cumhuriyet döneminin önemli bir katkısı olmuştur.

³¹ A. Yalçinkaya (1996: 152), "Alevilik, Mustafa Kemal'in kişiliğinde, Osmanlı yönetimine karşı tarihsel ve öğretisel düşmanlığına önemli bir yandaş bulmuştur" der.

³² Gerçekten de bu "öteki olarak Sünnilik" çok farklı yorumlara da neden olur. Örneğin I. Mélikoff (1999b: 339), Alevilikte bulunan, laiklik, insana saygı, tolerans düşüncesinin bütün inançların özgürce yaşanması için bir zemin olduğunu ama bunun istisnasının Sünnilik olduğunu söyler. Bu düşüncesini benzer ifadelerle birkaç kes tekrar eder (1999: 336, 318).

olmayacak “laik bir devlet” bu çerçevede çok anlamlıdır (Ata, 2007: 31 vd.).

Bu doğrultuda, genel hatlarıyla, Alevilerin Mustafa Kemal'i ve Cumhuriyet projesini neden bu kadar kabullendikleri ortaya çıkar: (1) Öncelikle Cumhuriyet, Alevilerin var olma sorununa bir çözüm (zira Osmanlı döneminde “katli vacip” fermanlarına muhatap olmuşlardır) olarak düşünülmüştür. (2) Yapılan yenilikler Alevileri çok etkilememekle birlikte her biri için Sünnilik bir mevzi kaybetmiştir. (3) Alevilikle milliyetçilik arasında kurulan sıkı bağ, onların gerçek Türk olduğu düşüncesinin yaygınlaştırılması ve bu sayede kabul göreceklere inancı ile ilgilidir. (4) Son olarak da Atatürk'e atfedilen Bektaşî figürü çok önemli rol oynamış, Mehdi olduğuna ve Hacı Bektaş-ı Veli'nin onun bedeninde yeniden geldiğine inanılmıştır. Üstelik babasının adının Ali Rıza olması onun Alevi soydan geldiğine inanılmasına yol açmış hatta devrimin, Alevi devrimi olduğu düşünülmüştür (Ata, 2007: 35-38; ayrıca krş. Yalçınkaya, 1996: 152 vd.)³³.

Alevilerin önemli bir kısmının bu kadar değer verdiği Cumhuriyet politikalarının, gerçekten de laik (laiklik nasıl tanımlanırsa tanımlansın) olup olmadığı bir yana Sünnileri³⁴ kayırdığına dair, Alevilerde zamanla oluşan kanaatler, bu açıdan en önemli yurttaşlık sorunlarından biridir. Zira onlara göre ‘devlet, Sünnilerle Alevilere eşit muamele etmemektedir’³⁵.

Gerçekten de uygulamalara bakıldığında ilk dönemlerden itibaren uygulanan politikalar (Sünnileri de rahatsız eden boyutlar çok olsa

³³ Kurtuluş Savaşı döneminde kongreler süreci boyunca Hacı Bektaş Dergahı ile sürdürülen olumlu ilişkilerin, Meclis açılması sonrasında hiç de olumlu olmadığına dair bazı düşünceler de anlamlı görünmektedir. Bu süreçte yaşananların, yaygın olarak yazıldığı gibi Aleviler için olumlu olmadığı ciddi anlamda olumsuzluk içerdiğine dair tezler için bkz. (Bahadır, 2002:179-222).

³⁴ Söz konusu olan Sünniliğin, Cumhuriyet elitinin amacı açısından, klasik Sünnilik anlayışının yeniden yorumlanarak modern-laik-ulusçu bir inşaya tabii tutulduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Bu anlamda “Sünnileri kayıran devletin” neden bazı Sünniler tarafından eleştirildiği anlaşılabilir.

³⁵ 1960 Darbesinden sonra başta Cemal Gürsel olmak üzere birçok MBK üyesi Alevilere yakınlık göstermiş, bu tarihten sonra Alevi örgütlenmeleri artmış, kendilerine yönelen hakaret ve eleştirilere karşı örgütlü tepkiler vermişlerdir (daha geniş bilgi için bkz. Ata, 2007: 3. Bölüm).

da), Alevileri görmezden gelmiş ve onların aleyhine işlemiştir. Sözge-
limi tekke ve zaviyelerin kapatılması bir inanç olarak Aleviliği çok da-
ha fazla etkilemiş ve Aleviliğin geleneksel olarak yaşama tarzını yok
etmiştir³⁶. Dedeler bu kurumlardan yetiştiklerinden bunlar kaldırılın-
ca klasik eğitimden mahrum kalmışlardır. Oysaki Sünni tarikatlar bir
şekilde sürmüş, Sünnilik eğitimi, gerek devletin kurumları (Diyanet,
imam hatip liseleri, ilahiyat fakülteleri, Kuran kursları vb.) aracılığı ile
formel olarak ve gerekse cemaatler ve tarikatlar aracılığı ile enformel
olarak sürdürülebilmiştir.³⁷

Ancak tüm bu olumsuzluklara karşın, İttihat ve Terakki dönemin-
de başlayan, milliyetçilerin Alevileri keşfetmesi süreci, Cumhuriyetle
birlikte de sürdürülmüş ve onların “gerçek Türkler” oldukları vurgu-
lanmıştır³⁸. Milliyetçilerin keşfettiği Aleviler, Orta Asya’dan gelmişler-
di ve bu durumlarını hem Türkçeleri ile hem de Şamanizm’e ait
barındırdıkları öğeleri ile ispatlıyorlardı. Ama bunun yanında inanç
söz konusu olunca, Alevilerin Cumhuriyet aydınının kafasında çizdiği
“homojen yurttaş” kategorisi ile de çeliştiği ortada idi. Bununla bera-
ber onlara yapılan bir davet vardı ve bu davet tevhid-i tedrisat dola-
yımı ile birçok “nimet” de içeriyordu. Tek koşul, bu nimetlere Alevi
olarak değil, Türk olarak gelmeleri idi. Zira elitler, istedikleri çeki dü-
zeni verdikleri Sünniliği, laikliğe rağmen, en münasip kimlik olarak
görüyorlardı. Üstelik Alevilik ve Kürtlük bağlantısı da birçok şüpheyi
beraberinde getiriyordu (Küçük, 2003: 902-908)³⁹.

³⁶ Konuya değinen İ. Bahadır (2002: 211), bu durumu II. Mahmut Dönemi ile
özdeşleştirir ve “Aleviliğe yönelik en kalıcı darbe de buraların yıkılması ile geliş-
miştir” der.

³⁷ Burada hem devletin Sünnileri dönüştürdüğü hem de Sünnilerin devleti
etkilediği söylenmelidir. Daha çok devletin dönüştürücü etkisi gözlenirse de
karşılıklı bir etkileşimden söz etmek mümkündür.

³⁸ Cumhuriyet döneminde Alevilik ve Bektaşilik üzerine yayınlanan çalışmaları
değerlendiren K. Vorhoff (1999b: 32), ilk dönemlerde bunların sayısının çok az
olduğunu; olanların da konuyu “Türk milliyetçiliği” açısından değerlendirdiğini
vurgular ve bu eserlerin kaleme alınmasının arkasında bulunan araççı anlayışın
altını çizer.

³⁹ Hatta Alevilerin kurduğu ilk parti olarak anılan Birlik Partisi (daha sonra
Türkiye Birlik Partisi), programında Türkçü bir parti olduğunu ısrarla vurgu-
lamasına ve hiçbir zaman Kürt sorunu ile ilgilenmemesine, daha da ilginç Kürt

Cumhuriyetin ilk yıllarında kurulan Alevilik ve Türklük bağlantısı 1960'larda başlayan ve 1970'lerde devam eden sol hareketlerle birlikte etkisizleşmiştir⁴⁰. Sola karşı tedbir alan devlet Alevileri de görmezden gelmiştir. Ancak 1980'lerde başlayan Kürt hareketi ile birlikte Kürt milliyetçiliğine (Aleviler arasındaki etkisinden dolayı) karşı, Aleviler yeniden hatırlanmış ve Türkçü söylemler daha çok seslendirilmiştir⁴¹. 1990'lı yıllarda güçlenen İslamcı siyaset karşısında laikliğin savunucuları olarak da Aleviler ön plana çıkartılmıştır (Küçük, 2003: 906)⁴². Sonuçta Aleviler hem Türkçülüğün hem de laikliğin, günümüzde de en önemli aktörlerinden biri olarak sunulmakta ama Alevilik inancına dair düzenlemeler konusunda "daha Türkçülerin" ve "daha laiklerin" iktidar olduğu dönemlerde de hiçbir olumlu adım atılmamaktadır.

Söz konusu Kürtler olunca, yurttaşlık ilişkisinin çok daha sorunlu olduğu görülür. Yukarıda aktardığımız gibi Kurtuluş Savaşı yıllarının önemli belgelerinde "Türklük" geçmemekte ve ortak paydanın İslamiyet ve Osmanlılık olduğu vurgulanmaktadır. Kürtler için bu ilk belgelerde geçen ibareler; "hukuk-u irkiye ve içtimaiye"lerine ve "şerait-i muhitiyeleri"ne "tamamiyle riayetkar" olunacağına değinilmesi çok umut vermektedir. Ancak 1924 Anayasası ile başlayan süreç ve özellikle 1925 Şeyh Sait İsyanı durumu tamamen farklılaştırmıştır⁴³ (ko-

sözcüğünü dahi telaffuz etmemesine rağmen (Ata, 2007: 309) Emniyet Genel Müdürlüğü'nün 1968 tarihli parti ile ilgili belgesinde partiyi Kürtlerin ele geçirdiği ve Kürtçülüğe taviz verildiği yazar (Kaynar, 2007. 144). Anlaşılabileceği gibi Kürtçülük suçlaması, hareket alanını daraltan oldukça ciddi bir baskı aracı olmaktadır.

⁴⁰ Haziran 1966 yılında yayın hayatına başlayan ve Eylül 1967'tarihine kadar süren (toplam 16 sayı) Cem dergisi bu dönemde Kemalist, laik, cumhuriyetçi ve Alevi davasını destekleyen tavrı ile dikkat çeker (Vorhoff, 1999b: 51 63dn.).

⁴¹ Alevilerin başta ulusalcı ve İslamcı düşünürler olmak üzere farklı kesimler tarafından değerlendirilmesi konusunda bkz. (Vorhoff, 1999b).

⁴² S. Güler (2008: 180), 1990'lı yıllarda giderek artan bir biçimde Alevi-Bektaşî çevrelerin, Aleviliğe Kemalist bir tarih yazma çabasının belirlediğini söylemektedir. Ona göre bu söylemle adeta, Kurtuluş Savaşı ve Cumhuriyet Reformları Aleviliğe bağlanmaktadır.

⁴³ Zucker (2005: 248), bu durumu, "... Mustafa Kemal dahil, milliyetçi önderlerce bağımsızlık mücadelesi sırasında verilen özerklik sözleri unutulmuştu" diye-rek anlatır.

nuyla ilgili bkz. Zücker, 2005. 247-251). Bundan sonra Cumhuriyetin yurttaşlık projesinde Kürtlere tek bir seçenek sunulmuştur ki o da “asimilasyon”dur. İsmet Paşa, Şeyh Sait isyanından hemen sonra yaptığı bir açıklamada bunu çok net bir biçimde dile getirir: “Türklere ve Türkçülüğe muhalefet eden anasını kesip atacağız. Vatana hizmet edeceklerde arayacağımız evsaf her şeyden evvel o adamın Türk ve Türkçü olmasıdır.” (akt. Üstel, 2003: 265-266; ayrıca Bali, 2003: 106).

İsmet Paşa’nın bu sözleri sonrasında, Türkleştirme politikası, Kürtler açısından en uç noktalara kadar götürüldü, Kürtçe yasaklandı hatta Kürt kelimesi bile görünmez kılınmaya çalışıldı. Üstelik bu durum 1990’lı yıllara kadar sürdü. Günümüzde, eskisi gibi olmasa da özellikle, Taylor’un terminolojisi ile “Kürtlerin” tanınması ve/veya yanlış tanınması şeklinde ifade edilen, yurttaşlık açısından bazı sorunlardan söz edilebilir. Buradaki kilit sorun; Kürtlerin eşit yurttaşlar olarak görülüp görülmemeleri ve/veya kendilerini böyle hissedip etmemeleridir.

Aslında “gayri Türk” diğer etnik gruplar ve Aleviler için de geçerli olan durum Kürtler için de geçerlidir. Nasıl ki Çerkezliğinizi ve Aleviliğinizi bir kenara bıraktığınızda “Türk” olarak tam bir yurttaş oluyorsanız, Kürtlüğünü bir kenara bırakarak da aynı şekilde tam yurttaş olmanız mümkün. Her ne kadar son dönemlerde PKK eylemlerinin artması ile birlikte bu genelleme sarsılmış ve Kürtlük özellikle Batı illerinde daha çok dışarıdan atfedilen bir sıfat haline gelmiş ve ondan vazgeçmenin iradi olmaktan çıkması söz konusu olmuşsa da (bir Kürt istese de Türk olamaz anlamında) Kürtlükten vazgeçilerek devlet nezdinde tam yurttaş olmak halen mümkündür. Bu, Kürtler üzerinde uygulanan asimilasyon politikalarının en önemli araçlarından ve söylemlerinden biridir. Ancak basın yayın yolu ile Kürtler aleyhine yapılan propaganda⁴⁴ ve “enformel ulusçuluk”⁴⁵ düşünüldüğünde “Kürt-

⁴⁴ Örneğin Star Gazesi’nde bir habere “Kerkürt” (eşek Kürt) şeklinde bir başlık atılabiliyor (Radikal, 26 Ağustos 2003), gösterilen tepkilere rağmen Türkiye Gazetesinden Mehmet Soysal aynı kelimeyi bir yorumunda kullanabiliyor (Metiner, 2006). Bunun çok daha vahimi, Türk Solu Dergisi’nde sürekli sözü edilen “Kürt istilası”nı önlemenin yolu olarak, Kürt müziğini dinlememek, bu müziği çalan minibüslere binmemek, kız vermemek, onların yemeklerinden yememek gibi önerilerin bulunmasıdır. Türklüğün medeniyeti temsil ettiği ve bunun da kentle olan

ler isteseler de Türk olamazlar” anlayışı oldukça yaygınlaşmaktadır. Buna bir de çok daha önemli olan Kürtlerin kültürel hak talepleri eklenince Kürtler açısından yurttaşlığın, hem ulusal yorumu (homojenleştirici boyutu) hem de yeni yurttaşlık yorumları (eşitleştirici boyutu) açısından ciddi sorunlar barındırdığı görülür. Bu perspektiften diğer yurttaşlık taleplerine nazaran Kürtlerin yurttaşlık talepleri, çok daha önemlidir ama aynı zamanda çok daha sorunludur.

Mesut Yeğen’in de belirttiği gibi (2006: 47-48) Kürtler, genellikle Türklük dairesinin içinde görülmüşler; ancak zaman zaman da olsa bu dairenin dışında oldukları düşünülmüştür. İçinde düşünüldük-

ilgisini kuran bir Türk Solu yazarı, ayrıca Alevilere de benzer eleştiriler getirerek kültürümüzü yozlaştıran “köylülük”ten uzak durmayı önerir (Fırat, 2005a; 2005b). Bu tarz yayınların yanı sıra gazete haberlerine yapılan yorumlar ve ırkçı söylemleri ile öne çıkan internet siteleri de çok düşündürücüdür. Kürtlere yönelik önyargıların basındaki yansımaları konusunda ayrıca bkz. (Yeğen, 2006: 74 vd.)

⁴⁵ Formel ulusçuluk, bürokratik örgütlenmeyi ve seçkinci ideolojiyi içeren, halk arasında kültürel bir örnekleği ve siyasal konsensüsü sağlamaya yönelik modern ulus-devletin talepleri ile doğrudan bağlantılıdır. Bunun yanında enformel ulusçuluk ise sivil toplumun içinde görünen daha çok toplu olaylarda özellikle ritüelleşen törenlerde ve uluslar arası spor müsabakalarında göze çarpar. Her iki ulusçuluk tarzı da önemli oranda güçlü olabilir, hatta karşıt olabilirler ancak birbirlerini zayıflatmazlar (konuyla ilgili daha geniş bilgi için bkz. Eriksen, 1993).

Türkiye’deki tartışmalar açısından konuyu değerlendirdiğimizde, formel ve enformel ulusçuluğun eşzamanlı yükseldiği 1990’lı yılları örnek olarak verebiliriz. Ulusçuluk söylemini kullanan üç siyasal partinin (DSP-MHP-ANAP) oluşturduğu koalisyon, aslında oluşan ulusçu dalganın somutlaşması idi. Abdullah Öcalan’ın yakalanması ile birlikte doruğa çıkan bu formel ulusçuluğun yanında, ülkenin her yanına yayılan ve “en büyük asker bizim asker”, “ya sev ya terk et” sloganlarının gazete köşelerinden, otoyollara kadar her yerde, ifade edilen yönleri ile enformel (popüler) ulusçuluk da ciddi anlamda yükseldi. Halen devam eden bu süreçte hem iktidar, hem muhalefet hem de devlet tüm kurum ve kuruluşları ile birlikte aktif rol almakta ve bu popüler milliyetçiliği formelleştirmeye çabalamaktadırlar (Kaya ve Tarhanlı, 2005: 9-11). Enformel ulusçuluk, yalnızca formel ulusçulukla paralel bir şekilde, birbirlerini besleyen kaynaklar olarak tezahür etmez. Formel ulusçulukla ve devletle birbirine zıt olabilecek birçok ilişkiye de girebilir hatta devlete karşı çıkan, ayrılıkçılığa dönüşebilen örnekler de görülebilir. Bunların yanında devlete karşı bireyi koruma yönünde bazı refleksler de geliştirebilir (farklı alternatifler için bkz. Eriksen, 1993: 19-22). Bu açıdan Kürtlerin (ve diğer farklı unsurların) “Türklük” dairesi içinde görülmeleri daha çok formel, görülmemeleri de “enformel” ulusçuluğa yakın görünmektedir.

lerinde asimilasyoncu yurttaşlık pratiklerine muhatap olmuşlar; ancak dışında oldukları varsayıldığında da ayrımcı yurttaşlık pratiklerine hedef olmuşlardır. Anlaşılabilceği gibi Cumhuriyetin gözünde Kürtler için kural, onların (diğer Müslüman sakinler gibi) “müstakbel Türkler” olduğudur. Kürtler önce Türklüğe sonra da birinci sınıf yurttaşlığa davet edildiler. Cumhuriyet’in pozitivist, laik ve ulusçu algısı için “müstakbel Türkler” açısından tek sorun geri kalmışlık sorunudur. Bu anlamda sorun hiçbir zaman “etno-politik bir ideal peşinden giden Kürtler” şeklinde algılanmamıştır. Sorun modern, laik bir devletin temsil ettiği değerlerin uzağında kalmakla ilgili görülmüştür. Onun için aşiret, şeyh, mürteci, eşkıya gibi (devletin kendisi için uygun görüldüğü tezin antitezini ifade eden) nitelemelerin bolca bulunduğu değerlendirmelere sürekli rastlanır (Ayata, 1998: 160; Yeğen, 2006: 54). Bu değerlendirme asimilasyonu bir an önce sağlayacak tedbirleri beraberinde getirdi. Alınan tedbirler, yazılan raporlar ve uygulamaları içeren oldukça kapsamlı düzenlemeler bunun ne kadar ciddiye alındığını göstermektedir. Zorunlu iskan; Kürtçenin, Kürtçe isimlerin ve Kürtçe yer isimlerinin yasaklanması; yatılı bölge ve özellikle kız okulları⁴⁶; Kürtlerin askerliği ülkenin batısında yapması ve buna karşın Batılıların da Doğu’da yapması; Kürtlerin yoğun oldukları yerlerde memurların yerli halktan olmaması, Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı yerlere göçmenlerin yerleştirilmesi ve Batılı memurların Kürtlerle evliliklerinin arttırılması gibi pek çok konu Cumhuriyet aydınınının gündemindedir ve birçoğu da başarı ile uygulanmıştır. Bu zorunlu asimilasyon tedbirleri 1950’den sonra hafıflemiş ve yerini daha çok gönüllü asimilasyonun araçlarından olan piyasaya bırakmıştır (Yeğen, 2006: 55-69).

⁴⁶ Okullar konusu günümüzde de asimilasyon için çok önemli işlevler üstlenmektedir. Cumhuriyet aydınlarının halen bu konuyu önemsedikleri görülür. Bugün, yatılı okulların çoğunun Doğu’da olması, Haydi Kızlar Okula, Baba Beni Okula Gönder, Okul Öncesi Eğitim Projesi gibi kampanyaların özellikle Doğu’da yürütülmesi de bunu gösterir. Milli Eğitim Bakanının, “Doğu ve Güneydoğu’da Türkçe problemini okul öncesinde halledeceğiz” demesi de bu kampanyaların amacını ortaya koymaktadır. Günümüzde yürütülen bu kampanyaların öncekilerden çok temel bir farkı vardır ki o da devletin, asimilasyon konusunda, işin içine sivil toplumu da katmasıdır (Yeğen, 2006: 68, 86-87).

Asimilasyonu öngören “müstakbel Türk” anlayışı Yeğen’e göre (2006: 74-82) 1990’larla birlikte, halen baskınlığını korusa da, sarılmaya başlamıştır. Bu sarsıntı Kürtleri “sözde vatandaş” görme eğilimini arttırmıştır. Özellikle Kürtlerle Gayrimüslimler (Yahudi Kürtler gibi) arasında kurulan bağlantının popüler muhayyilede artması (enformel ulusçuluk hatırlanmalıdır) ve “sözde vatandaşlar” tabirinin devlet bürokrasisinde de dile getirilmesi, ister istemez asimilasyona muhatap olan “müstakbel Türk” anlayışını aşındırmak-tadır. Ancak, yukarıda da dendiği gibi, her şeye rağmen “müstakbel Türk” projesi halen çok daha baskındır.

Yukarıda yaptığımız sınıflandırmayı kullanarak toparlamamız gerekirse şunları söyleyebiliriz: Hem Gayrimüslim azınlıklar hem de “gayri Türk” unsurlar için Cumhuriyet, yurttaşlık açısından “aynılaştırma politikalarını” kullanmıştır. Nüfus mübadeleleri ile başlayan bu süreç daha pek çok politika ile de sürdürülmüştür. Ancak baskın form olan “aynılaştırıcı politikaların” uygulanması ve/veya uygulanamaması durumunda çıkan sorunlar “aynılaştırmayı” bir anda “farklılaştırmaya” ya da “hiyerarşi kurmaya” da dönüştürebilmiştir. Özellikle Gayrimüslimler, Müslümanlığı da kapsayıcı tarzda yorumlanan bir yurttaşlık karşısında ve Lozan’ın kendilerine tanıdığı haklarla birlikte pratikte, “aynılaştırılamamışlar” daha doğru bir ifade ile çok daha zor aynılaştırılabilmişlerdir (özellikle şiddet olaylarından sonra yaşanan göçler hatırlanmalıdır). Durum böyle olunca onlara yönelik politikalar, askeri okullar konusunda olduğu gibi “hiyerarşi kurucu” ya da “varlık vergisi” pratiğinde olduğu gibi farklılaştırıcı olabilmıştır.

Söz konusu olan, Kürtler ve Aleviler gibi diğer Müslim unsurlar olunca durum biraz daha farklı olmuştur. Bunlara yönelik “aynılaştırıcı yurttaşlık politikaları”nın Gayrimüslimlerle karşılaştırılamayacak kadar baskın olduğu görülür. Bu politikalar Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren yürürlüğe sokulmuş ve bunlar halen de devam etmektedir. Ancak bu politikaların zaman zaman “farklılaştırıcı yurttaşlığa” doğru evrilebildiği görülmüştür. Aynılaştırmayı ifade eden “müstakbel Türk” yerine “farklılaştırmayı ifade eden “sözde vatandaş” anlayışı ile ilgili yapılan tartışmalar tam da bu durumu gösterir.

Bunun yanında Türk, Sünni ya da Müslüman gibi niteliklemlerle hiçbir sorunu olmayan kadınlar, köylüler ve yoksullar gibi farklı toplumsal kesimler için de yurttaşlık sınıflandırması kullanılabilir.

Cumhuriyetçi elit, söylem düzeyinde sürekli, kadınlar konusunda “eşitlikçi” bir dil kullanmıştır. Ancak eşitlikten ziyade farklılaştırıcı hatta hiyerarşi kurucu bir uygulamadan söz edilebilir. Örneğin 2002 yılına kadar süren “evin reisinin erkek olması” gibi pek çok düzenleme bu hiyerarşinin en önemli göstergesidir. Bu durumu dile getiren Y. Zihnioğlu (2003: 223), Tek Parti Dönemi uygulamaları ve bu uygulamaların sonraya taşınması açısından Cumhuriyet elitini temsil eden CHP’yi değerlendirirken, “cinsiyet hiyerarşisini savunan ve toplumsallaştıran bir erkek kulübü” diyerek benzer bir sonuca ulaşır. Aynı şekilde köylülere ve yoksullara karşı özellikle farklılaştırıcı bir siyasetin söz konusu olduğu görülür.

Tüm bu saptamalar Türkiye’de yurttaşlığın ne anlama gelebileceği konusunda bize oldukça anlamlı veriler sunar. Son dönemlere bakıldığında tartışmalarının yönünü daha çok “anayasal yurttaşlık” kavramı şekillendirmektedir.

4-EŞİT YURTTAŞLIK TALEBİ: ANAYASAL YURTTAŞLIK

Cumhuriyet’in eğitim politikalarına bakıldığında okullar, her ne kadar kadınlar açısından farklılaştırıcı bir politik araç olarak görülse de (örneğin toplumsal rollerle ilgili müfredat uygulamaları düşünülebilir) etnik ve dinsel unsurlar açısından “aynılaştırıcı” bir mekanizma olarak işlev görmüştür.

Cumhuriyetin ilk yıllarında, çok net bir biçimde, okullarda “yurttaşlık bilinci”nden ziyade “ulusal bilinç”in verildiği görülür. Amaç ulusal bilincin, daha doğru bir ifade ile Türklük bilincinin vatandaşlara benimsetilmesidir (Caymaz, 2007: 16, 22⁴⁷). Zaten Kemalist devlet ideolojisinin en önemli özellikleri olan sert merkezçilik, katı “devletin milleti” anlayışı ve aşırı milliyetçilik bu bilincin oluşmasını sağlamak için seferber edilmişlerdir. Ancak tüm bu politikalar, Türkiye nüfus

⁴⁷ Bu konuya daha geniş çerçevede bakıldığında, milli eğitim politikalarının bu yönde olduğu görülür (Okutan, 2004: 155 vd.).

yapısına bakıldığında (birçok etnik, dilsel ve dini çeşitliliği barındırdığından) sorunlu olmuştur (Gürbey, 1997: 118). Tüm ulus-devletlerin az çok başvurdukları aynılaştırma politikalarını, ulus-inşası sürecinde kaçınılmaz gören Kemalist elit de kendi belirlediği sınırlar çerçevesinde yurttaşların şekillenmesini ister ve bunun için “hak”tan çok “ödev”e vurgu yapar.

Son dönemlere kadar yazılan ders kitapları üzerinden F. Üstel (2005) ve B. Caymaz’ın (2007) ortaya çıkardıkları gibi, yurttaşlık tanımlaması hep ödevler üzerine yoğunlaşır. Özellikle askerlik ödevine özel bir vurgu vardır. Cumhuriyetin ilk kuruluşunda ilkökul düzeyinde de bu vurgu hep yapılmış⁴⁸ ve beden eğitimi dersleri ile izcilik grupları hep bu bağlamda düşünülmüştür. Hatta ödev vurgusu siyasal haklar için de yapılmış, oy verme bir ödev olarak görülmüştür. Yani ders kitaplarının genel çerçevesi, ‘devletin bahsettiği haklardan doğan ödevlerin öğretilmesi ve bu ödevleri yerine getirmekle özgür olacak yurttaşların ortaya çıkarılması politikası’ şeklinde özetlenebilir. Gerçekten de yapılan bir araştırmayla da ortaya çıktığı gibi (Caymaz, 2007: 110) genellikle, insanların yurttaşlık görevlerini “mecburiyetten” yaptıklarını düşünmeleri ve haklarını dilendirmemeleri, bu politikanın birçok açıdan başarılı olduğunu da gösterir.

Osmanlı İmparatorluğu’ndan miras alınan bu “pasif” yurttaş profilinin günümüzde değiştiğine dair birçok gelişmenin olduğu söylenebilir. İlk olarak 1960’lı yıllarda, başta Kürtler ve Aleviler olmak üzere farklı unsurların sol hareketler içinde yer bularak dillendirdikleri yurttaşlık talepleri (birazdan bu konuya değinilecektir) ciddi gelişmelere önyak olmuştur. Her ne kadar bu talepler, özellikle askeri müdahalelerle çok sert karşılık bulsa da devlete karşı hak arama mücadeleleri açısından bir geleneğin oluşmasına katkı sağlamış ve 1980’li yıllarda küresel düzeyde yaşananlarla uyum içinde daha da güçlenerek yeniden canlanmıştır⁴⁹. Gerçekten de 1980’lerin sonları

⁴⁸ B. Caymaz (2007: 18), H. Ünder’den, 1924 ilkökul programında beden eğitimi derslerinin silahla atış yapmayı da kapsadığını aktarır.

⁴⁹ Küreselleşme ve Avrupa Birliği sürecinin tetiklediği dışsal faktörlerin önemi oldukça büyük olmakla birlikte, kamusal alan-özel alan, çoğulculuk, çokkültürlülük gibi tartışmaları içeren dinsel, etnik ve kültürel taleplerin etkisi çok daha anlamlı

ve özellikle 1990'lı yıllarla birlikte devlet ve ödev merkezli bir anlayışa karşı birey-kimlik merkezli ve hak merkezli taleplerin yoğunlaştığını görüyoruz. Bu çerçevede "anayasal yurttaşlık", gerek basında ve gerekse akademik çevrelerde hak arama taleplerine en çok karşılık gelen tartışmalardan biridir. Batı'da yeni yurttaşlık tarzlarının konuşulduğu ama Türkiye'de klasik siyasal yurttaşlığın bile yerleşmediği (Ünsal, 1998: 34) düşünüldüğünde bu tartışmanın ayrı bir yeri olduğu görülür.

S. Demirel bu kavramı 1992'de kullandığında (Üstel, 1999: 149, 151) ciddi bir kafa karışıklığı ile birlikte tartışmalar da başladı. Tartışmalar daha çok Habermas'ın kullandığı "anayasal yurtseverlik" ve onunla ilişkili olan "anayasal yurttaşlık" (bu konuyu yukarıda irdelemiştik) çerçevesinde yapıldı. Yürütülen bu tartışmalar son günlerde "sivil anayasa" açısından da yeniden konuşulmaktadır.

Ancak öyle anlaşılmaktadır ki Türkiye'de bazı sol çevreler, "anayasal yurttaşlık"a ihtiyaç olduğunu 1970 yılında fark etmişlerdir. Bu fark edişin çok da iyi karşılanmadığı, Türkiye solunun Kürtlerle bu buluşmasının bedelini ağır bir biçimde ödediği (Yeğen, 2006: 167), neden olduğu sonuçtan anlaşılmaktadır. Hüsnü Öndül (2004) konuyu şu şekilde aktarmaktadır:

"Bundan 34 yıl önce, 1970'te, TİP 4. Büyük Kongresi'nde "anayasal vatandaşlık" kavramı kullanılmıştı. Partinin kapatılmasına neden olan paragrafta, Kürt Sorununun anayasal vatandaşlık temelinde çözümü isteniyordu. Bu çerçevede Kürt halkının özlem ve istemlerinin parti tarafından desteklenmesi, "devrimci bir görev" olarak niteleniyordu."⁵⁰

görülmektedir. Bu süreci A. Ünsal'ın dediği (1998: 2, 36) gibi "önce devlet" geleneğinden "önce birey ve toplum" anlayışına doğru bir evrilme olarak okuyabiliriz.

⁵⁰ Türkiye İşçi Partisi'nin kapanmasına neden olan ve Kürtler için "anayasal vatandaşlık" öngören kongre kararının 6. bölümüdür (Alatlı, 2005; Anayasa Mahkemesi, 1991/ Karar sayısı; Kotan, 2003: 25-26; Yeğen, 2006: 166-167). O dönemde, partideki Kürtlerin önerisi ile kongre kararı olarak çıkan (Kotan, 2003: 26) bu bölümdeki ilgili kısım şu şekildedir: "Kürt halkının Anayasal vatandaşlık haklarını kullanmak ve diğer tüm demokratik özlem ve isteklerini gerçekleştirmek yolundaki mücadelesinin, bütün anti demokratik, faşist baskıcı şoven-milliyetçi

TİP kongresinde 1970'te kullanılan bu kavram ile Habermas'a atıfla kullanılan kavramın aynı şekilde değerlendirilmesi kuşkusuz anakronik bir yanıla sürükleyebilir. Ancak bazı paralellikler de göz önünde tutulmalıdır. Örneğin TİP'in kullandığı gibi Habermas da kavramı, dışlayıcı ve etnik göndermeleri olan bir yurttaşlık anlayışının sorunlu olduğunu belirtmek için kullanır. Aynı şekilde bu ilk kullanımda olduğu gibi (kavramı Habermas'a atıfla kullananların da), hem kavramı benimseyenlerin hem de buna karşı çıkanların, konuyu daha çok "Kürt sorunu" çerçevesinde ele aldıkları görülür⁵¹.

Türkiye'de 1990'lı yıllardaki tartışmalarda, Demirel'in açıklamalarından sonra konuyu ilk ele alan kişi olan Nur Vergin, 1993 yılında Türk Yurdu Dergisi'nde yayınladığı makalesinde (1994), Habermas'a atıf yapmadan, İsviçre örneğini temel alarak tartışır. Vergin, Avrupa yurttaşlığı açısından postnational tartışmaların yapıldığını, Türkiye açısından da bu sürecin yaşanacağını ve bu bağlamda yaşananların Türkiye'nin kimliğini tanımlamasını (ona göre burada siyasi partilere görev düşüyor) önemli hale getirdiğini belirtir.

Türkiye'nin kimliğinin tanımlanması ve İsviçre örnekleri, her ne kadar ulusal düzeyde çokkültürlülük tartışmalarını öne çıkarsa da burada konunun bir başka yüzünün daha anlam kazandığı söylenmelidir ki o da AB gibi bir ulusüstü yapılanma ve ulusal kimlik ilişkisidir. Son dönemlerde "kimlik" eksenli tartışmaların içine bu doğrultuda "Avrupalılık" (karşı çıkmak ya da benimsemeyi de içerecek tarzda) düşüncesini de eklemek faydalı olabilir. Ancak ulusal düzeyde yaşanan sorunların çok daha önemli olması bu "post-ulusal" boyutu daha

akımların amansız düşmanı olan partimiz tarafından desteklenmesinin olağan ve zorunlu bir devrimci görev olduğunu;..."

TİP'in devamı olarak suçlanan Türkiye Birleşik Komünist Partisi'nin kapatılması davasında da başsavcı, Anayasa Mahkemesi'nin bu kararına atıf yapmış ve bu 6. bölümü oradan alıntılararak aynı durumun geçerli olduğunu savunmuştur. Bu parti de 1991'de kapatılmıştır (Anayasa Mahkemesi, 1991/ Karar Sayısı).

⁵¹ Gerçekten de Türkiye çokkültürlü/çoketnikli olmasına karşın "etnik" sözcüğü her zaman Kürtlerle bağlantılandırılır (Ayata, 1998: 160). Onun için ulusal yurttaşlığı aşan, ona yeni bir yorum getiren (dolayısıyla onun içinde yer alan "etnik temelli kurguyu" tartışmaya açan) her düşünce ister istemez "Kürtler" açısından bir değerlendir-meyi gerektirmektedir.

az görünür kılmaaktadır. Bu saptamadan dolayı bizim “anayasal yurttaşlık” tartışmamız da daha çok ulusal düzeyle ilgili olacaktır.

Bu kavramın (yeniden) gündeme gelmesi ile onun Türkiye’deki ilk kullanımı (1970) hatırlansa da, bugün o eski kullanımın devamı olarak değil de Habermas üzerinden tartışıldığı gözden uzak tutulmamalıdır. Ayrıca Habermas’ın Avrupa Birliği eksenini göz önünde bulundurarak yaptığı çözümlemelerin (bir açıdan Türkiye’nin “Kürt sorunu” için bazı önerilere ilham kaynağı olsa da) daha küresel bir soruna da parmak bastığı hatırd tutularak, bu kavramın, Türkiye’ye uyarlanması düşünülmelidir. Üstelik Demirel’in söylediklerini değerlendiren Üstel’in de ifade ettiği gibi (Üstel, 1999: 151), Habermas’ın farklılık üzerine kurguladığı “anayasal yurtseverlik” yerine daha çok “toplumsal çeşitliliği ve farklılıkları parantez içine alan”, “Türkiyevari anayasal vatandaşlık” anlayışının tartışıldığı düşünüldüğünde, kavramın doğru kullanılması açısından da dikkat sarf etmek gerekir.

Üstel’in bu yorumu, kavramın yanlış kullanımı ile şekillenen Demirel’in açıklamasının⁵² zaten klasik ulusal yurttaşlık için söylenebilecek özellikleri içermekte olduğu ve herhangi bir yenilik içermediği şeklinde de okunabileceğinden tartışmayı anlamsız kılacak denli ciddidir. Ancak yurttaşlığa yapılan bu vurgunun bile bu kadar çok ses getirmesi yurttaşlık taleplerinin (özellikle eşitlik talebinin) değişen doğası ile doğrudan ilintilidir. Bu anlamda tartışmalar, konunun özellikle Kürt kimliği açısından değerlendirilmesinde olduğu gibi, kimlik taleplerini bir şekilde yurttaşlık talepleri ile örtüştürmeye yönelik düşünceleri de kapsadığından, çok daha önemli görünmektedir.

⁵² Demirel’in açıklaması şöyledir: “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 bağı ile 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.” (akt. Üstel, 1999: 151).

Keyman ve İçduygu'nun da altını çizdikleri gibi (1998: 180), anayasal yurttaşlık, cumhuriyetin yurttaşlık projesini "hak" eksenli yeniden ele almaya da olanak sağladığından, Kemalizm'i yıkan değil, onu dönüştüren bir özelliği de barındırır. Bu değerlendirmenin, Habermas'ın modernliğin kazanımlarını sürdürme düşüncesi ile olan paralelliği dikkat çeker.

"Anayasal yurttaşlık" ile ilgili Türkiye'deki tartışmalar açısından basına bakıldığında, genel olarak, beş farklı eğilim olduğu görülür; (1) kavramı anlamaya ya da anlatmaya çabalayanlar (Vergin, 1996), (2) kavramı destekleyip, yurttaşlık için yeni açılımlara ihtiyaç olduğunu vurgulayanlar (Coşkun, 2007a; Ekinci, 2006; Erdem, 2007; Köker, 2007), (3) kavrama karşı temkinli yaklaşım kuşklarını dile getirenler (Ekşi, 2005), (4) kavrama karşı çıkıp kavramı, özellikle bölücülüğün bir enstrümanı olarak görenler (Ayas, 2003; Gürgür, 2005; Özden, 2005) ve (5) Türkiye Cumhuriyeti'nin zaten bu anlayışı benimsemiş olduğunu dillendirenler (E. Kongar, 2007)⁵³.

Görüldüğü gibi bu kısa sınıflandırma bile konu ile ilgili tartışmaların ne kadar kapsamlı olabileceğini ve uzlaşma konusunda alınabilecek küçük bir mesafenin bile ciddi zorluklar barındırabileceğini, konuya olan duyarlılığın çok fazla olduğunu göstermektedir. Gerçekten de Türkiye'de demokrasi açısından yaşanan sorunlar, temsil, hak talepleri, demokrasinin gelişmesi önündeki engeller, insan hakları ve hukuk devleti ihlalleri, kamusal alan-özel alan, sivil toplum, çokkültürlülük, laiklik gibi çokça tartışılan konular nihayetinde, "yurttaşlık" tartışmalarından doğrudan etkilenir. "Sivil anayasa" ile ilgili tartışmaların daha çok "yurttaşın" nasıl tanımlanacağı üzerine yoğunlaşması⁵⁴, konuya olan duyarlılığın da nereden kaynaklandığını göstermektedir. Örneğin günümüz demokrasilerinde hak ve özgürlüklerin korunmasının ve bunlar içinde düşünce özgürlüğünün çok

⁵³Kongar: "Atatürk'ün kurduğu genç Cumhuriyet, bugünlerde yine gündeme gelen "Anayasal vatandaşlık" kavramına dayalı, çağdaş bir ulus devlettir" demektedir.

⁵⁴ Yurttaşlığın nasıl tanımlanacağı ile ilgili bir tartışma için bkz. (Coşkun, 2007b). Coşkun özellikle mevcut Türklük ve yurttaşlık tanımları üzerinden durumun ne kadar sorunlu olduğunu dillendirir ve yeni anayasa taslağı ile birlikte sunulan alternatifleri sorgular.

önemli bir yeri vardır. Bu durumda, G. Gürbey'in dediği gibi düşünce suçlarından dolayı yürütülen davaların nerede ise tamamının Kürt sorunu ile ilgili olması (1997: 122-123) farklı etnikliklerin yurttaşlık şemsiyesi altında ne kadar kapsandığını sormamıza neden olur. Aynı şekilde devletin yurttaşlarının din işleri ile görevli Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Alevilerin temsil edilmemesi aynı soruyu farklı mezhepler açısından da sormamıza neden olur ki kadınlar, başörtülüler, azınlıklar, özürlüler, farklı muamelelere maruz kalan tarikatlar⁵⁵, ateistler vb. daha pek çok konuda benzer sorular sorulabilir.

Anlaşılabileceği üzere Türkiye'deki yurttaşlık anlayışı zaman zaman bazı sapmalar olsa da genel hatları ile "aynılaştırma politikaları" üzerinden yürütülür. Bu anlamda yurttaşlık açısından en önemli konulardan biri olan "farklılıkların konumu" konusu özellikle Kürtler, Aleviler ve Gayrimüslimler üzerinden tartışılır. Gayrimüslimler açısından problem mübadele ile önemli oranda (en azından sayısal anlamda) halledilmiş; ancak yine de bazı politikalarla ("vatandaş Türkçe konuş" kampanyaları gibi) da aynılaştırma isteği sürdürülmüştür. Ancak yer yer bu başarısızlığınca da "hiyerarşi kurucu" (askeri okullar, İskan Kanunu gibi) politikalar devreye sokulmuştur. Söz konusu "diğer Müslimler" olunca durum farklılaşmış, "sayısal anlamda tehlikeli olmayan" Gayrimüslimlere karşı uygulanan politikaların çok daha katı olanları asıl olarak bunlara uygulanmıştır.

Sonuçta Türkiye açısından yurttaşlığın baskın formu olan "aynılaştırma", tartışmaların ve yaşanan sorunların merkezinde durmaktadır. Ancak "farklılaştırıcı" ve "hiyerarşi kurucu" uygulamaların da bu sorunları beslediği göz ardı edilmemelidir. Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana, farklı uygulamalara karşı özellikle muhalif seslerle birlikte "eşitleştirici" yurttaşlık anlayışı sürekli bir ideal olarak kalmış, fakat zamanla önemli bazı gelişmeler de sağlanmıştır. Örneğin son dönemlerde, AB üyelik sürecinde yaşananlar, "eşitleştirici" bir yurttaşlığa olan ihtiyacı daha çok gün yüzüne çıkarmıştır. Bazı adımlar atılmakla beraber halen eşitleştirici yurttaşlık açısından önemli so-

⁵⁵ Sözelimi Mevlevilik ve Bektaşiliğe her düzeyde görevlileri ile sempati ibesleyen ve kültür politikaları açısından önemseyen devlet, başka tarikatlara daha mesafeli yaklaşabilmektedir.

runların yaşanması, ciddi bir geleneğin varlığını göstermektedir. Bu gelenek aşkınlığa (bu aşkınlık dinsel formlara benzemekle birlikte daha çok laiktir) atıfla kurulur. Tam da burada, bu aşkınlığın aşılma-
dan, eşitleştirici bir yurttaşlık anlayışına doğru yol alınmasının zor olduğu söylenmelidir.

Türkiye’de yurttaşlık açısından en önemli sorunlardan biri olan bu durum, Marshall’ın dile getirdiği ve yukarıda da söz ettiğimiz, yurttaşlık için çok anlamlı olan “sosyal entegrasyon”un “maddi temeller”le şekillendirilememesinden kaynaklanır. Bu, sürekli olarak bir aşkınlığa atıf yapmaya yol açtığından ve T. Timur’un da belirttiği gibi gerçeklikle bağların koparılmasına neden olduğundan çok anlamlıdır. Timur, Cumhuriyet tarihinde sadece kısa dönemler için “gerçekçi” olduğunu (Kurtuluş Savaşı ile birlikte, 1946’dan sonra, 1960’tan sonra ve 1983’ten sonra kısa dönemler) belirtir ve siyaset geleneğinin ululuk, yücelik, haşmet temelinde “kutsal devlet” postülasına dayandırıldığının altını çizer (1998: 136). Durum böyle olunca yurttaşlık, sivil haklarla bağlantılandırılmamakta “vazife” olarak görülmekte ve toplumsal yarara hizmet eden “militan yurttaş” biçimine gelmektedir. Sonuçta yurttaşlık Foucault’un terminolojisi ile bir “disiplin tekniği” olmanın ötesine geçememektedir (Keyman ve İçduygu, 1998: 174). Dolayısıyla aşkın bir güce karşı (devlet/ulus) kaçınılmaz olan “ödevler”, insanın mutluluğu için var olan seküler bir aygıt (devlet) karşısında “haklara” dönüşmediği sürece “eşitleştirici yurttaşlık” tarzının var olamayacağı söylenmelidir. Tam da bu noktada ezelden-ebede sürekliliği olan, özcü bir etnik ve/veya kültürel bağa göndermede bulunan klasik ulusal yurttaşlığın yerine, Habermas’ın önerdiği, “anayasal yurttaşlık” en azından üzerinde tartışılabilir bir alternatif olarak görülmektedir. Üstelik yukarıdaki tanımlar çerçevesinde düşünüldüğünde bu tarzın diğerlerine oranla daha çok “eşitleştirici” olduğu da belirtilebilir.

3. BÖLÜM:

HEMŞEHRİ/CEMAAT VE DEVLET ARASINDA YURTTAŞ

1980’li yılların ortalarına gelinceye dek Çorum denince akla ilk gelen leblebi ve hemen 12 Eylül öncesinde yaşanan Alevi-Sünni çatışmasının akıllarda kalan acı hikâyesidir. 80 sonrasında ekonomi alanında dışa açılma ve liberalleşme kentin çehresini de değiştirmiş; başta sanayi olmak üzere, farklı alanlarda da Çorum, kendisinden bahsettiren bir merkez olmuştur. Gerçekten de “sanayisi olmayan kent” diye nitelendirilen Çorum’un, yaşanan gelişmelerle birlikte “Anadolu kapıları” ya da “KOBİ başkenti” olarak adlandırılması (ÇTSO, 2003: 219) ve “Kalkınmada Çorum Modeli” olarak örnek gösterilmesi (Badur, 1997) hızlı bir değişimin yansımasıdır.

Ekonomik göstergelere bakıldığında Çorum’un, doğusunda kalan illerin büyük çoğunluğundan daha zengin olduğu görülür (Herrmann, 20 Şubat 2001). Gayri safi yurtiçi hasıla açısından 2001 yılı verileri ile (TÜİK, 2001b)¹ Çorum, 81 il arasında 38. sıradadır. Bu veriler ışığında Çorum’un Türkiye ekonomisindeki payı %0,7’dir (TÜİK, 2001a). Ço-

¹ 2001 yılı sonrasında Avrupa Birliği’ne uyum süreci çerçevesinde artık iller bazında milli gelir hesaplamasına gidilmemekte, hesaplamalar bölgesel bazda yapılmaktadır. (Tamer, 2007)

rum'un doğusuna oranla bu nispi zenginliği şüphesiz "Çorum Modeli" olarak da anılan sanayileşme tarzından kaynaklanır. Sanayileşme sonucunda istihdam önemli oranda arttığından dışarıya verilen göç de, özellikle 1997 sonrasında, azalma eğilimi gösterebilmiştir (Dişbudak, 2003: 133). Hatta yetişmiş insan gücü ve kalifiye elemanların Çorum'a göç etmesi de söz konusudur (Altıparmak, 1999: 5). Ancak tüm bunlara karşın DPT'nin hazırlamış olduğu "gelişmişlik indeksi"nde Çorum, 1996 yılında 76 il arasında 44. (Dinçer vd., 1996) ve 2003 yılında da 81 il arasında 46. sıradadır (Dinçer vd., 2003: 55). Bu "Gelişmişlik Endeksi"ne dayanılarak yapılan "beşli" derecelendirmede Çorum, 1996'da dördüncü, 2003 yılında ise üçüncü derece gelişmiş iller kategorisine yerleştirilmiştir (Dinçer vd. 1996: 64; 2003: 71).

Tüm bu verilerin il geneli için olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Zira gelişmişlik açısından il merkezi ile il geneli arasında ciddi bir uçurum vardır. Örneğin DPT'nin 2003 yılı verilerine göre ilçeler bazında hazırlanan gelişmişlik endeksinde² Çorum Merkez önemli bir yerdedir (63. sırada). Ancak diğer ilçeler Çorum Merkez'in çok gerisindedir (DPT, 2003). Bu da Çorum'un sanayileşme düzeyi ile istatistiksel veriler arasında hemen göze çarpan çelişkiyi açıklayacak bir saptamadır. Gerçekten Merkez ile ilin geri kalanı arasında ciddi bir uçurum olduğundan salt il istatistiklerine bakılarak Çorum hakkında bir yargıda bulunmak yanıltıcıdır.

Bu anlamda Çorum'u bu yüzü ile birlikte değerlendirenler onu, "yerel kaynaklara dayalı" ve "belirli sektörlerde uzmanlaşan" *yeni/yerel sanayi odağı* olarak Denizli, Gaziantep, Kayseri ve Kahramanmaraş gibi illerle benzeştirirler (Dinçer vd., 2003: 16, 109-110).

Çorum, ekonomisindeki hızlı değişiminin yanı sıra, sosyal ve kültürel dokusu açısından da dikkat çeker. Orta büyüklükte³ bir Anadolu kenti görüntüsünde olsa da oldukça farklı etnik, dinsel, kültürel grubu

² İstanbul, Ankara ve İzmir Büyükşehir alanları hariç toplam 872 ilçe temel alınarak bu endeks hazırlanmıştır.

³ Çorum, 2008 sonu itibarı ile oluşturulan Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS) Veri Tabanı'na göre 345.352 kişinin şehirde 200.092 kişinin de kırsal alanda yaşadığı toplam 545.444 nüfusa sahiptir. Kent Merkezi, 206.572 nüfusu ile orta büyüklükte bir merkez görünümündedir (TUIK, 2009).

bir arada barındırması ile birçok açıdan, adeta bir büyük kent niteliği de taşır. Ancak asıl farkın mezhepsel olduğu, diğer farkların genellikle mezhepsel farkın gölgesinde kalabildiği öncelikle söylenmelidir.

Kent, 12 Eylül 1980 öncesinde yaşanan olaylarla birlikte daha belirgin bir şekilde Alevi ve Sünni yerleşim yerlerinin birbirinden ayrıştığı mahallelerden oluşmaktadır⁴. Bundan dolayı yerleşim yeri tercihinde Alevilik ve Sünnilik oldukça belirleyicidir. Çerkezlerin yoğun yaşadığı Kafkas Evleri ve Çingenelerin bulunduğu küçük birkaç yerleşim hariç; merkezde bulunan Türkmen, Çerkes, Abaza, Kürt, Tatar gibi etnik kökenden insanların yoğunlaştığı belli bölgeler görünmemektedir. Örneğin Kürt Aleviler Alevilerin, Kürt Sünniler de Sünnilerin yerleştiği yerlerde yaşamaktadırlar.

Günlük yaşamın her alanında olduğu gibi politik yaşamda da Alevilik ve Sünnilik dolayımı ile kurulan ilişkiler, diğer ilişkilerle karşılaştırıldığında çok daha başattır.

Resmi istatistikler Alevi ve Sünni nüfusları için herhangi bir veri sağlamamakta; ancak daha az olan Alevi nüfusun da belli bir ağırlığı olduğu görülmektedir (Dişbudak, 2003: 134). Çorum Alevileri için oldukça etkili olan ve her dönemde yoğun bir şekilde desteklenen CHP'ye rağmen, 1969 Genel Seçimlerinde Alevilerin kurduğu Birlik Partisinin Türkiye genelinden elde ettiği 8 milletvekilinden birinin Çorum'dan çıkması ve oy oranlarının en yüksek olduğu 3. ilin Çorum olması (Ata, 2007: 183 vd.; BELGENET; Turan, 2004: 71-72), da bunun göstergelerinden biridir.

İstatistiklerin veri sağlamamasına karşın Çorum'un inanç haritasını çıkarmaya çalışan bir "yüksek lisans" çalışması (Çog, 1997), yerel kaynaklarla yapılan görüşmeleri derleyerek bir orana ulaşır.⁵ Özellikle 1995 nüfus verileri temel alınarak yapılan bu çalışmada, hangi köy-

⁴ Son dönemlerde üniversitenin kurulması ile birlikte kente dışarıdan gelip yerleşen insanların sayısı arttığından bu ayrışma kısmen de olsa yumuşamıştır.

⁵ Bu çalışmaya göre Çorum Merkez'de Sünnilerin oranı %69,6 iken Alevilerin oranı %30,4'tür. Aynı şekilde Merkez İlçe (köylerle birlikte) olarak düşünüldüğünde aynı oran Sünniler için %65,9, Alevi içinse %34,1 olarak belirlenmiştir. Çorum İli olarak düşünüldüğünde ise oran %80,7 Sünni ve %19,3 Alevi şeklinde belirlenmiştir.

lerde Alevilerin, hangi köylerde Sünnilerin ve hangi köylerde hem Alevilerin hem de Sünnilerin yaşadığı ayrıntılı olarak çıkarılmıştır. Çalışma, Çorum Merkez ve ilçe merkezleri için de bu verileri ayrıca mahalle düzeyinde vermektedir. Hangi köyde Alevilerin hangi köyde Sünnilerin yaşadığını ve bu köylerin nüfuslarını bulmak, yapılan görüşmeler sonucunda nispeten sağlıklı bir biçimde ortaya çıkarılabilir-se de mahalleler söz konusu olunca durumun görüşmelerle ortaya çıkarılamayacak kadar karmaşık olduğu söylenmelidir. Kaldı ki insanların kendilerini sadece Alevi ya da Sünni olarak tanımlayacakları varsayılmakta oysaki bunlar dinsel kategoriler olarak ele alındığında kendisini hiçbir dine mensup saymayanlar başta olmak üzere farklı tanımlamaların olabileceği göz ardı edilmektedir. Her ne kadar bu oranlar gerçeği tam olarak yansıtmayacak temellerden yoksun da olsa çalışmanın yanlı ya da abartılı olduğu söylenemez. Üstelik bu konuda kriter sağlayabilecek başka bir çalışmaya da rastlanmadığından, genel bir değerlendirme için bu çalışma yararlı da olabilir.

Bunun yanında köylerle ilgili, Alevilerin kurduğu birçok internet sitesinde forumlar açılmakta ve hangi köylerin Alevi köyü olduğunun tespitine çalışılmaktadır. Ancak yapılan tartışmalara bakılırsa bu tespitin de çok kolay olmadığı görülmektedir⁶. Zira Alevi köylerinin hangileri olduğu, bazılarınca Alevi olarak görülenlerin bazılarınca görülmemesi gibi sorunlar da yaşanmaktadır.

Tüm bunların ötesinde Alevilik ve Sünnilik konusunda hem halkta hem de devlet düzeyinde oluşan hassasiyetlerden dolayı sağlıklı verilere ulaşmak zor olmaktadır. İnanç grupları hakkında netleştirilemeyen veriler hakkında yaşanan bu sorun benzer şekilde etnik gruplar için de gözlenmektedir.

⁶ Örneğin bkz. www.aleviforum.com; www.kilavuzkoyu.com. Ayrıca bu sitelerde verilen bilgiler ile M. Çoğ'un çalışması karşılaştırıldığında, hangi köylerin Alevi köyü olduğu konusunda, az da olsa farkların da olduğu gözlenebilir.

1-HEMEŞHRİLİK, CEMAAT BAĞLARI VE YURTTAŞLIK ARASINDA ÇORUM

Yurttaş, ilki devletle ikincisi ise diğer yurttaşlarla kurulan ilişkiler düzeyine bakılarak düşünülebilir. Devlete karşı hak ve ödevleri kapsayan ilişkiler daha çok “politik bir özne” olarak yurttaşı şekillendirirken, diğer yurttaşlarla kurulan ilişkiler ise bu politik özneye dayanak sağlayacak olan “ulus” anlayışına göndermede bulunur. Modern ulus kurgusunu şekillendiren ve “aynılığa” atıfta bulunan tüm teori ve pratiklerle umulan sonuç bir bütünlüktür. Buna göre modern topluma has olan bu bütünlük içinde bireyin başka bir arayış içine girmesine gerek kalmayacaktır.

Birinci Bölüm’ün hemen başında anlattığımız gibi yurttaşlığın ne olduğu konusunda verilebilecek en genel tanım, her ne kadar “bir devletin mensubu olmak” şeklinde özetlenebilse de bu, *politik özne olarak yurttaş* açısından yeterli değildir. Zira yurttaşlık kurumu, bir açıdan devlet otoritesinin altında olmayı bir başka açıdan da devletin demokratik yönetiminde aktif üye olmayı anlatır. Devlet otoritesi, toplum sözleşmesi tartışmalarında görüldüğü gibi, kişinin mutluluğu için kendisinin üstlenmekten vazgeçtiği bazı haklarla ilişkilidir⁷. Onun için burada asıl olan devlet değil bireydir. Bundan dolayı politik özne olarak yurttaşlığın ikinci yönü çok daha önemlidir. Bu anlamda yurttaşlık, rıza ile kurulmuş, hukuk kurallarına riayet eden bir yönetim mekanizmasına uyar ve teorik de olsa yurttaşlar istedikleri hükümet biçimlerini oyları ile belirlerler. Yurttaşlar arasında bireysel ve sosyal farklılıklar olsa bile kendi yaşama kurallarını ve kamusal işleri belirlemede hepsi birbirine eşittir. Yurttaşlık tartışmaları, tam da bu “eşitlik” varsayımına uyulup uyulmadığı; kamusal işlerde eşit söz sahibi olup olunmadığı; toplumsal statü, cinsiyet, din, dil, ırk, yöre gibi farklılıkların bu eşitliği ortadan kaldırıp kaldırmadığı kısacası tam bir politik özne olup olunmadığı noktasında yoğunlaşmaktadır.

⁷ Yukarıda “refah devleti” konusu işlenirken dendiği gibi “ödev” merkezli düşünce, modern öncesi yurttaşlık tartışmalarına denk gelirken günümüzde yenisag politikalarla birlikte yeniden canlanmaya başladı. Ancak bu eşitlikçi yurttaşlık anlayışını aşındırmaktadır.

Diğer yandan yurttaşlık, birincil ilişkilerin üzerinde kendisini kur-
gularken, bu birincil ilişkilerin en önemli gücü olan “sıkı dayanışma”
için de bir alternatif sunar ve kendisini de bu birincil ilişkilerin daha
gelişmiş ve daha kapsayıcı hali olarak sunar. Bu çok genel hatları ile
Durkheim’in “organik dayanışma” dediği durumla örtüşür⁸. Herkesin
bir işlevi vardır ve bu işlev hem kendisinin hem de diğer yurttaşların
işlerini kolaylaştırır. Eşit yurttaşlardan oluşacak böyle bir toplum,
Schnopper’in (1995) değiştiği ile “yurttaşlar cemaati”, bu ortaklığı sür-
dürmek için ya kökenlere vurgu yaparak aşkıncı (Habermas’ın “halkçı
ulus” dediği durumla paralel bir biçimde) ya da Marshall’cı anlamda
son kertede sosyal haklarla da kapsanan ve bununla birlikte maddi
temele dayalı bir bütünleşme sağlar. Bu bütünleşme, (kökene day-
anan ya da karşılıklı çıkarların gözetilmesi ile oluşan) ulusal düzeyde
bir dayanışmanın sağlandığını gösteren en önemli kanıtlardan biridir.
Refah devleti ya da örgütlü kapitalizm olarak adlandırılan (bu tartış-
malara Birinci Bölüm’de değinilmişti) bu yapının çözülmesi ya da kri-
zi bütünleşmenin, maddi temellerini zayıflatırken, aşkıncı söylemlerin
yükselmesi ile köke dayalı yönünü yükseltmektedir. Ancak burada
kritik bir durum söz konusudur. Zira kökene dayalı bir bütünleşme
istegi, ulusların heterojen yapısından dolayı “tüm ulus”u kapsayama-
yabilir.

⁸ E. Durkheim’in bu konu ile bağlantılı düşüncelerini E. A. Tiryakian (2006: 291) şu şekilde anlatır:

“... (G)eçmişteki ve şimdiki bütün toplumlar da ayırt edilebilen başlıca iki sosyal tip bulunmaktadır. Geçmişteki toplumlar siyasal örgütlenmeden yoksun olan “bi-
linçsiz” (amorphous) toplumlardır ve oradan oraya gezinen akraba topluluk-
larından kentlerde yaşayan gruplara kadar uzanırlar; ikinci tip, siyasal örgütlenme
veya devlet ile tanımlanmaktadır ve bu toplum tipi kentlerde ortaya çıkıp son nok-
ta olan büyük çağdaş uluslara kadar uzanmaktadır. Her iki toplum tipi, Durkheim’e
göre farklı bir toplumsal dayanışma biçimi taşımaktadır: biri zihinlerin
benzerliğine ve fikirler ile duygular birliğine, öbürü ise işlevlerin farklılaşmasına ve
işbölümüne dayanır. İlkinin etkisi altındaki bireyler, deyim yerindeyse, kitlenin
içerisinde erirler, öbüründe ise her bir bireyin bütünü refahı için başkalarının
yaptığı özel katkılara bağımlı olan kendi eylem alanları vardır.

Durkheim ilkini “mekanik” ikincisini “organik” olarak adlandırmıştır. Her ne
kadar biri ilkel, öbürü modern toplumlar da hakim olsa da bunun analitik bir ayrım
olarak ele alınması gerektiğini söylemektedir.”

Habermas'ın "devlet vatandaşlığı ulusu" ve "halkçı ulus" kavramları yeniden hatırlanmalıdır. Zira o, "ulus"un iki yüzü olarak bu ayrımı sunar. Ona göre ulus, doğal olmayan "devlet vatandaşlığı ulusu"⁹ ile demokratik meşruluğun kaynağını kurarken, sosyal bütünleşme için "halkçı ulus"¹⁰ düşüncesini kullanır. Kurgusalılığı ile öne çıkan ilk durumda, özgürlükçü ve eşitlikçi olması istenen siyasi bir ortaklık temel alınırken diğesinde ortak dil ve tarih üzerinde daha çok durulur (Habermas, 2005a: 101-102; Habermas, 2005c: 23). Bu çerçevede politik özne olarak yurttaş, ancak özgürlükçü ve eşitlikçi bir ortamda var olabilir. Sosyal bütünleşme için de (ki dayanışmaya zemin olacaktır) yurttaş; ortak dil, tarih ve kültüre yönelecek bağlar çerçevesinde anlaşılabilir. Ancak bunun ulusu bir arada tutmaya yetmeyeceğini bilen Habermas (2005c: 23-24), ilkinde yani "devlet vatandaşlığı ulusu"na daha çok ağırlık verilmesini savunur. Zaten ulus-devlet, cumhuriyetçi ilkeler doğrultusunda, ilkinde ağırlık vererek, "devlet vatandaşlarının bütünleştirici ilişkisi" üzerinden sağlam bir zemin hazırladığından başarılı olmuştur. Günümüzde "milliyetçiliğe" kaymanın bu sonucu doğurmayacağı kestirilebilir.

Habermas'ın "sosyal bütünleşme" için önemseddiği, ama ağır basması durumunda zararlı olacağını söylediği, "halkçı ulus" anlayışının bu aşkinci yapısına karşın, Marshall'ın maddi temellere dayanan *bütünleşme* anlayışını koymak, kuşkusuz yükselen aşkincılık düşünüldüğünde, çok daha zor olacaktır. Ancak bu eşitlikçi bir yurttaşlık için kaçınılmaz görünmektedir. Zira aşkinci bir yapıya göndermede bulunmak, ister istemez bazı yurttaşları (daha doğru bir ifade ile bazı yurttaş gruplarını) devlete daha yakın bazılarını ise daha uzak tutacaktır. Zaten maddi temeller noktasında sürdürülebilir bir ısrar, ancak eşitliği sağlamayı daha kolaylaştırdığı için meşru olmaktadır.

⁹ Burada Durkheim'ci "organik dayanışma" anlayışı yetersiz kalır. Tönnies'in Gesellschaft kavramlaştırması "mekanik ve yapay" özelliklerinden dolayı daha anlamlı görünmektedir.

¹⁰ Durkheim'in "kolektif bilinç" kavramı ile anlattığı duruma paralellik söz konusudur. Durkheim, "dayanışma içinde yaşadığımız toplum belirli ilişkilerin birleştiği farklı ve özel işlevler sistemidir" derken kişisel çıkarların ötesine geçilip "kolektif amaçlara" yönelmenin söz konusu olduğunu anlatmak ister (Collinicos, 2005: 195-196).

“Kişinin, niçin yurttaş kalmak istediği?” sorusuna verilebilecek bir yanıt da bu durumu başka bir açıdan anlatabilir. Marshall’cı yaklaşıma göndermede bulunarak denebilir ki, çünkü kişi, hukukun işlediğini, herkes için eşit bir biçimde işlediğini; siyasal kurumlarda temsil edildiğini, herkes gibi eşit bir biçimde temsil edildiğini ve sosyal haklardan faydalandığını, herkes gibi eşit bir biçimde faydalandığını bildiğinden dolayı yurttaş kalmak ister.

Marshall sonrası gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda bunlara bir de kültürel haklar, çevre hakkı, barış hakkı gibi yeni “eşit” haklar eklenip, analiz, daha da ileri götürülebilir.

Marshall takip edildiğinde, “entegrasyon”u (bütünleşmeyi) sağlayan “maddi” koşullar, şüphesiz politik özne olan yurttaşı güçlendirdiğinden önemsenir. Zira “yurttaş” ancak bu hakları varsa “eşit” politik özne olabilir. Bu haklar dolayımı olmadan bütünleşmeden söz etmek ancak Habermas’ın bahsettiği “halkçı ulus” vb. aşkını yapılarla mümkün olabilir ki bu da eşitlikçi yurttaşlık kurumunu aşındırır. Bu doğrultuda politik özneyi güçlendirmeyen bütünleşme çabası ancak “halkçı ulus”un üyelerine güç verir ki o da anlaşılabilceği gibi heterojen yapıdan dolayı, yurttaşlık bağını zayıflatan farklı ulus-altı sosyal grupların güçlenmesine neden olur.

Bu açıklamalardan sonra, yurttaşlığın ulusal düzeyde bir bütünlüğe yönelmesine karşın, mezhepsel, etnik, dinsel, yerel vb. bağlılıklar çerçevesinde oluşan grupların yurttaşlığı aşındırabilen hemşehrilik¹¹

¹¹ “Hemşehrilik ve yurttaşlık” konusunu anlatırken de değindiğimiz gibi, hemşehriliği daha yaygın olarak kullanılan yöresel hemşehrilikten farklı olarak ele aldığımızı yeniden hatırlatmalıyız. Asıl vurgumuz, modern ulus-devletin öngördüğü “yurttaş kimliği” dışında düşünülen Tönniesçi anlamda daha çok “ce-maate” denk gelen bir kullanımdır. Ancak söz konusu olan bu kullanımı biraz daha öteye götürerek Türkiye’ye has bir vurgu ile de bunu düşündüğümüzden “hemşehriliği” tercih ettiğimizi belirtmeliyiz. Bu arada Durkheim’in mekanik ve organik dayanışma kavramları ile Tönnies’in Gemeinschaft ve Gesellschaft kavramlarının her ne kadar modernlik öncesi ve sonrası için bazı açılımlar sağladığı ve bundan dolayı işlevsel olduğu görülse de birbirlerinden farklı göndermeleri olduğu da unutulmamalıdır. Örneğin Tönnies, modern toplumların, toplumsal dayanışmasına daha olumsuz bakarken Durkheim bunu bir ilerleme olarak görür (Durkheim ve Tönnies’in bu konudaki farkları için bkz. Callinicos, 2005: 196-197; Tiryakian, 2006. 292-295).

ve cemaat tarzları olarak ortaya çıkabildikleri söylenmelidir¹². Aidiyetin baskın formunun yurttaşlık düzeyinde değil de daha alt ve/veya daha üst düzeyde oluşuyor olmasının (daha önceki bölümde tartıştığımız ulus-devlet ve modernlik tartışmaları ile doğrudan bağlantılıdır) başlıca iki nedeninden söz edilebilir: Ulus-devlet (farklı bir aidiyet grubuna dahil olmak isteyen insanlar için) vaat ettiklerini gerçekleştirememiştir ve ulus devletin vaatleri karşısında insanlar üzerinde başka vaatler daha etkili olmuştur.

Bu iki nedenden birini seçmek durumunda kalsak, kuşkusuz, ilki daha ağır basar; ancak öyle anlaşıyor ki, her ikisini (birbirleri ile ilişkilendirip) birlikte değerlendirmek çok daha anlamlı bir sonuca götürecektir. Zira ulus-devlet vaat ettiklerini gerçekleştiremediği gibi (sözgelimi tüm yurttaşları eşit kılamadı) bundan dolayı da alternatif vaatler (örneğin daha eşit olmak için önerilen “farklı ama eşit” formülasyonu) daha etkili olmaya başlamıştır. Üstelik zaten insanların hayatlarında etkili olan ama ulus-devletin üstesinden geleceğini düşündüğü “aidiyet” seçenekleri günümüze kadar varlıklarını sürdürebilmişlerdir. Dolayısıyla Çorum açısından, hem yurttaşlığın hem de farklı hemşehriliklerin/cemaatlerin “vaat ettiklerine” bakarak “yurttaşlık teorisi” açısından konuyu değerlendirmek anlamlı olacaktır.

Bu çerçevede, yukarıda altını çizdiğimiz, “eşitlik” ilkesine uyulup uyulmadığını gösteren hukuksal, politik ve sosyal haklar ile kültürel hakların edinilip edilmemesi konusunda, kendilerini “farklı” tanımlayan insanların eşit muamele görüp görmediği önemli olmaktadır.

Ulus-altı sosyal gruplara olan aidiyet konusu üzerinden sorulabilecek sorular da bunları destekler ve başlangıç için açılım sağlar. Onun için farklı aidiyet gruplarından yola çıkarak, aidiyetlerin neden yurttaşlığa evrilmesinin tam olarak gerçekleşmediği ve/veya neden başka bir kimliğin oluşturulduğu-sürdürüldüğü anlaşılmaya çalışılacaktır. Bu çerçevede yurttaşlıktan daha baskın olacak bir kimliğe gereksinim duyan kişilerin “eşit yurttaşlık talepleri” olup olmadığı, hangi alanlarda kendilerine haksızlık yapıldığını düşündükleri,

¹² Bazı açılardan mekanik dayanışmayı andıran bu durumun Durkheim’in kastettiği anlamda modernlik öncesine ait olmadığı, post-modern dönemde yaşandığı gözden uzak tutulmamalıdır.

kendilerine devletten ya da farklı toplumsal kesimlerden yönelen önyargıların neler olduğu, diğery toplumsal kesimleri nasıl kurguladıkları, kendi içlerindeki farklılıkları nasıl değerdendirdikleri ve tüm bunların “eşitleştirici yurttaşlık politikaları” için ne anlama gelebileceğı tartışılacaktır.

Konumuzun temel çerçevesini oluşturan, yurttaşlık tartışmaları açısından yaklaştığımızda, Çorum’da ana eksenin kuşkusuz mezhepsel farklılığa dayandığı söylenmelidir. Dayanışma yapılanmalarında etniklik, yöresel hemşehrilik, tarikat/cemaat gibi dinsel gruplar ve cinsiyet eksenini de oldukça önemli olmakla birlikte, tüm bunlara asıl rengini veren mezhep eksenini olduğundan, bu konu daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Konuyu geniş bir perspektiften anlayabilmek için öncelikle hem mezhepsel hem de diğery farklılıklar konusunda Çorum’un bir fotoğrafını çekmek, neyi nasıl anlamlandıracığımızı ortaya koymak gerekir.

Ancak öncelikle Çorum’un fotoğrafını daha iyi anlayabilmek için, çok fazla tartışma konusu olan ve farklı grupların söyleminde (kendilerini koruma gerekliliğini vurgularken) sürekli gündeme gelen, “asimilasyon”un Çorum açısından kısa bir değerdendirmesini yapmak gerekecektir. Zira “aynılaştırma politikaları”nın en yaygını olarak anlattığımız *asimilasyonun*, Çorum açısından kısaca değerdendirilmesi, ilk bölümde ortaya koyduğumuz teorik çerçeve ile bağlantı kurmamıza yarayacağı gibi Çorum’daki farklı unsurları anlamamızı da kolaylaştıracak ve onların “yurttaşlık” konusunda geliştirdikleri farklı refleksleri de anlamlandırmamıza neden olacaktır.

a) Genel olarak asimilasyon tartışmalarında görüldüğü gibi Çorum’da da asimilasyonun her şeyden önce istatistiksel bir anlamı vardır. Her grup, “asimilasyona uğramalarına rağmen ne kadar (çok) oldukları” ile ilgilenmektedir. Ancak bu sayılar, üzerinde mutabakat sağlanmış, güvenilir veriler sonucunda oluşmuştur. Dolayısıyla “kendi içinde abartılı” rakamlarla karşılaşılır. İstatistiklerin oluşturulmaması konusunda resmi makamların yanında halkın da gösterdiği bir hassasiyet vardır. Öyle anlaşılmaktadır ki bu hassasiyet sadece çoğunlukta olan gruplar için değil azınlıkta kalanlar için de geçerlidir. Zira “hakim unsurlar” açısından “bölücülük” kaygısı, diğeryleri açısın-

dan “afiş edilmek” kaygısına dönüşebilmekte, böyle olunca da sağlıklı istatistiklere ulaşmak zorlaşmaktadır¹³. Bu durumu zorlaştıran bir başka etken de etnik ya da mezhepsel yapıların, aşağıda da değineceğimiz gibi, zamanla ve/veya bakış açısına göre değişebiliyor olmasıdır.

b) Çorum açısından, asimilasyon denince akla ilk gelen “mezhepsel” ve “etnik” asimilasyondur. Mezhepsel asimilasyon tartışması öncelikle Alevilerle ilgili iken, etnik asimilasyon tartışması birçok etnik grup olmakla birlikte daha çok Kürtlerle¹⁴ ilgilidir.

c) Asimilasyon mezhepsel açıdan, hem Sünnilerin hem de Alevilerin birlikte yaşadığı bazı köylerde, şehir merkezinde yaşayan bazı Aleviler arasında ve sayıları sınırlı da olsa bazı Alevi köylerinde “Sünnileşme” olarak anlatılmaktadır. Etnik açıdan da buna paralel bir gelişmeyle Türk ve Kürtlerin karışık olarak yaşadığı köylerde, şehir merkezinde ya da Kürt köyü olarak bilinen ama erken dönemde okula kavuşan köylerde “Türkleşme” olarak anlatılmaktadır.

d) Alevilerin asimilasyon algısının farklı bir anlamı daha vardır. O da, Aleviliğin ne olduğu konusuna verilen yanıtla ilişkilidir. Bu yanıt Alevilerin, Sünnilerle ya da Şiilerle ortak dinsel pratikler sürdürmelerini çelişkili gören ve bunu asimile olmak olarak değerlendirenler ile buna karşı çıkarak bu pratiklerin daha çok Alevilikle bağlantılı olduğunu düşünenlere göre değişmektedir. Aynı dinsel pratikleri sürdürdükleri için asimile olduklarını kabul etmeyenler, kendileri gibi olmayanların asıl Alevilikten uzaklaştıklarını düşünmektedirler. Onun için hangi köylerin Alevi köyü olduğunun saptanması bile tartışmaya neden olmakta, mezhepsel açıdan sürdürülen bu tartışma

¹³ Örneğin görüşme yaptığımız Alevi bir öğretmene, “Çorum’da ne kadar Alevi köyü olduğunu, bununla ilgili bir çalışmadan haberdar olup olmadığını” sorduğumuzda, “bunun çok zor olmadığını kısa süre içinde kendisinin bu bilgileri edinebileceğini” söyledi. Ancak uzunca bir zaman geçmesine rağmen konu ile ilgili söylediği bilgileri vermedi. Daha sonra aracı olan arkadaşına “bu konuların çok hassas olduğunu, niçin kullanılacağını bilemeyeceği için bu bilgileri vermekten kaçındığını” anlatmış.

¹⁴ Çerkezlerin de benzer bir durumda olduğu düşünülebilir ancak söz edeceğimiz gibi, onların bu konuda çok daha başka tutumları olduğu için özellikle Kürtleri örnek olarak verdik.

Aleviliğin ne olduğu konusunu da etkilemekte, bu konularda çok farklı görüşler olduğu için de sorun netleşmemektedir. Üstelik Alevilik soydan geçtiği için Sünnilik inancını benimseyenler olsa da “ben Aleviyim” demek mümkündür. Buna karşın etnik asimilasyon, etnisiteye ait dilin ve geleneklerin unutulması veya etnik grupla olan ilişkilerin zayıflaması gibi bazı somut göstergelerle birlikte nispeten daha rahat takip edilebilmektedir.

e) Mezhepsel bağlılığın kendisi de asimilasyonun araçlarından biri olarak işlev görmektedir. Sözgelimi hem Alevi hem de Sünni olan Kürtler bulunmakta ama yaşanan mezhepsel çekişmeler yüzünden, Alevi Kürtler Alevi Türklere, Sünni Kürtler de Sünni Türklere daha çok yakınlaşmakta; zaten nispeten sayıları az olduğundan onlarla dayanışmaları (kız alıp-verme, alış-veriş yapma, aynı partiye oy verme, aynı mekanda ibadet etme, aynı tarikata ya da cemaate devam etme, aynı STK’ya üye olma vs) kaçınılmaz olmaktadır. Tüm bu dayanışma alanları “daha çok Alevi” ya da “daha çok Sünni” olmayı sağlarken, bu şemsiye aidiyetler etnikliği gölgede bırakmaktadır.

f) Asimilasyon, daha önceki dönemlerde (1980 öncesi demek daha mantıklı görünmektedir) Kürtçeyi unutan Kürtler ile Sünni pratikleri benimseyen ya da “başka” Aleviler tarafından böyle olduğu ileri sürülen Aleviler için, “zamanla kabullenilen” bir durum gibi görünmektedir. Bu kabullenme, “dedem Kürtmüş”, “bizde de Kürtlük varmış”, “bizimkiler önceden Alevi imiş” gibi dillendirilmektedir. Buna karşın, bu “bir zamanlar ...miş” söylemi şekilsel açıdan aynı koşullarda olan Çerkezler için kesinlikle geçerli değildir. Hem Çerkezceyi hem de Çerkez kültürünü unutan, pratikte hayatının hiçbir yerinde Çerkezlik olmayan kişilerin bile ısrarla “Çerkez olmayı” sürdürmeleri, “dedem Çerkezmiş” söylemini anlamsız kılmakta; hatta sadece annesi Çerkez olan birçok kişinin bile (ataerkil toplum yapısına karşın) “ben Çerkez’im” demesine yol açmaktadır. Burada pratikte hayatlarının hiçbir yerinde yaşatmadıkları Kürtlüğü ya da Aleviliği sürdürmenin -toplumsal önyargılar düşünüldüğünde- maliyetinin olduğu, buna karşın hayatın hiçbir yerinde yaşatılmayan Çerkezliğin sürdürülmesinin -toplumsal sempatiden dolayı- getirisi olduğunun altı çizilmelidir.

Yurttaşlık dışında, farklı tarz aidiyetlerle kurulan ağların; yerel, ulusal ve küresel olarak ele alınabileceği ve çoğu zaman tüm bunların iç içe geçmiş olan farklı düzeylerinden söz edilebileceği gözden uzak tutulmamalıdır. Örneğin “yerlilik” (bir çeşit yöresel hemşehrilik olmakla beraber) daha çok Çorum yerelinde anlamlı iken, diğer yöresel hemşehrilikler, mezhepsel, etnik ve tarikat/dinsel cemaat bağlarının hem yerel, hem ulusal hem de küresel düzeyde anlamlı olabildikleri görülmektedir. Bu uyarıyı da düşünerek öncelikle daha baskın olan mezhepsel bağlarla kurulmuş yapılardan söz edecek sonra da mezhepsel bağların gölgesinde kalan ama yine de anlamlı olan etniklik ve yöresel hemşehrilik üzerinden benzer bir değerlendirmeye gideceğiz. Ardından, daha çok tarikat ve cemaatsel aidiyete atıfta bulunan ve bu yönü ile mezhepsel bağları besleyen, tarikatsal ve cemaatsel bağlara geçeceğiz. Son olarak da konuyu kadınlar açısından ele alarak değerlendirecek ve yurttaşlık açısından ulaştığımız diğer sonuçlara geçeceğiz.

2-BİR HEMŞEHRİLİK VE CEMAAT BİÇİMİ OLARAK MEZHEP

Mezheplerden kastımız anlaşılabilirliği gibi Alevilik ve Sünniliktir. Sünniliğin “mezhep” olduğu yaygın olarak kabul edilmekle birlikte Alevilik için farklı tartışmaların da yapıldığı görülür. Ancak “Alevilik nedir?” konusunda verilen çok farklı yanıtlara (din, kültür, tarikat, yaşama biçimi, felsefe vs.)¹⁵ ve yapılan tartışmalara girmeden, Ço-

¹⁵ S. Kutlu (2006: 16-17) Aleviliğin yapılan çalışmalarda şu şekilde anlamlar yüklenerek kullanıldığını ortaya koymaktadır: Şii-Batıni bir mezhep, din/iptidai din, tarikat, köy Bektaşiliği, heterodoksi, ortodoksi, senkretik veya eklektik bir din, Sünnilik, Türkmen Sünniliği, Türk Müslümanlığı, yaşam biçimi, hayat felsefesi. Görüldüğü gibi farklı ideolojik ve dinsel yaklaşımlar Aleviliğe yüklenen anlamı da farklılaştırmaktadır.

Konuyla ilgilenen bazı yazarların yorumlarını şu şekilde öne çıkarabiliriz: A. Yaşar Ocak (1999b: 48) Bektaşiliğin bir “tarikat” ancak Aleviliğin bir “mezhep” olduğunu; İ. Z. Eyuboğlu (1989: 23; 27), Aleviliğin “yaşama kuralı”, “yaşayış biçimi”, “inanç kurumu” ve “düşünce akımı” gibi nitelemelerle anlatılabileceğini; Cemal Şener (1997: 20-22), Aleviliğin “mezhepler üstü” olduğunu ama Caferî Sadık’ın mezhebinden kendilerini saydıklarını; Alevilik-Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi kitabında yazarlar, Aleviliğin bir mezhep olmadığı, “dinsel bir yol/tarik” olduğunu (Keçeli ve Yalçın, 1996: 79); R. Çamuroğlu (2000: 10), “inanç”

rum'da hem Aleviler hem de Sünnilerin kendilerini ayırmak için yaygın olarak kullandıkları bir niteleme olarak, "mezhep" kavramını kullanacağız¹⁶.

Çorum açısından Alevilik ve Sünnilik değerlendirildiği zaman kuşkusuz en önemli dönüm noktalarından biri 12 Eylül 1980'den önce yaşanmış olan Çorum Olaylarıdır. Onun için öncelikle bu olaylara insanların nasıl bir anlam yükledikleri üzerinde durulacaktır. Çünkü bu olaylar bizim "hemşehrilik/cemaat bağları ve yurttaşlık" olarak ayırdığımız durum açısından da çok anlamlıdır. Zira olaylar yaşandıktan sonra mezhep vurgusu güçlenmiş; Aleviler ve Sünniler kendi içlerine kapanmış, kent merkezi mekansal olarak bölünmüş, olaylarda birçok kişinin ölmesi ile karşılıklı kin duyguları yoğunlaşmış, dinsel alanlardaki (özellikle camiler açısından) etkileşim kaybolmuş, politik bölünmeler çok daha keskinleşmiştir. Bu olaylar, Alevilerin asimilasyon sürecini yer yer duraklatmış, bu sürecin devam ettiği alanlarda ise şekilsel olarak farklılaştırmıştır.

Çorum Olayları

Olaylar üzerinden 30 yıla yakın bir zaman geçmesine, şimdiki gençler arasında olayların etkisinin daha az olmasına ve kaynaşma yaşanmasına rağmen, bu olayların görüşülen herkeste ciddi bir iz bıraktığı ve "ötekine" yönelik güvensizliği beslediği hissedilebiliyor.

12 Eylül 1980 öncesinde yaşanan Çorum olayları hem Alevilerin hem de Sünnilerin yaşamları üzerinde, bugün de rahatlıkla fark edilebilen ciddi bir etkiye hatta "öteki"ni algılama konusunda tahribata yol açmıştır. Bu tahribatın en önemli göstergesi de her iki kesimden

olduğunu; Esat Korkmaz (2000: 5) ise "vahiy dışı felsefi bir din" yani "bir eren öğretisi", "bilimsel bir kuram" olduğunu söylerler. Bu saptamalara paralel olarak yapılan alan araştırmalarında (Bal, 1997a: 173; Bal, 1997b: 221-222), Alevilerin de kendilerini çok farklı tanımlayabildikleri (tarikat, mezhep, kültür, yaşama tarzı vb.) görülmüştür.

¹⁶ Hem Alevilerin kendilerini ve Sünnileri hem de Sünnilerin kendilerini ve Alevileri nasıl tanımladıkları konusunda Çorum'da yapılan, ankete dayanan bir çalışma için bkz. (Arabacı, 2000: 141 vd.) Isparta'nın iki köyünde yapılan bir başka çalışma için bkz. (Bal, 1997b: 221-224).

insanların keskin sınırlarla ayrılan farklı mahallelerde yaşamaya başlamalarıdır.

Sağ-sol çatışması ya da Alevi-Sünni çatışması olarak anlatılan bu olaylar, birçok şehir efsanesi ile birlikte zihinleri halen meşgul etmektedir. Olayların siyasal rengine bakarak sağ-sol çatışması olarak görmek mümkündür ancak şunu da belirtmek gerekir ki ilki karşıt kutba ayrılan insanlar, kendilerini her ne kadar sağ ya da sol olarak ayırtırsalar da, sonuçta sağcı olanların büyük bir kısmı Sünni, solcu olanların da büyük bir kısmı Alevi olduğundan, bu yaşananların pratikte Alevi-Sünni çatışması olarak algılanacağı (ve sonuçta algılandığı) zaten çok açıktır. Bunun en güzel göstergesi de, orta yaşın üzerindeki Türkmen bir Alevi'nin de altını çizdiği gibi, "ülkücü Aleviler" in bile Alevi mahallesine taşınmak zorunda kalmasıdır.

Her iki kesimin de ciddi sorunlar yaşadığı bu dönemde, olayların bir provokasyon sonucunda çıktığı hem Aleviler hem de Sünniler arasında yaygın bir kanıdır. O dönemde İslami bir dergide çalışan birisinin anlattığına göre bu provokasyon, oldukça netti ve ön hazırlıkları da yapılmıştı. Her türden silahın çokluğu ve "Alaattin Camiinin yakıldığı" iddiasının Cuma namazı sonrasında, her camiin önünde, aynı anda dillendirilmesi bunun en önemli kanıtıdır. Aynı kişi, kendi bulunduğu camide imamın, "tahrik"i fark ettiğini ve uyarılarda bulunduğunu ama buna rağmen caminin yarısının boşaldığını anlatması da ilginç bir durum olarak görülebilir¹⁷.

Anlatımlardan da anlaşılabilceği gibi, olayların birileri tarafından organize edildiğine inanılması için birçok delil de sunulabilmektedir.

¹⁷ Olayların başladığı gün Cuma namazı için farklı camilere giden birçok kişi de bunları doğruladı. Cuma namazı sonrasında kendi bulundukları caminin kapısında bağırıldığını söyleyen emekli bir öğretmen olayları; "Olaylar olduğunda İmam Hatip camiindeydim. Camiden çıkınca kapıda bir adam bağırıyordu. Çıkanlara; 'şu camiye bomba atıldı, Allah'ını seven gelsin' diye bağırıyordu. 'Alaattin Camii yıkıldı' diyordu." biçiminde anlattı. Üst düzey devlet görevlerinde bulunmuş başka bir Sünni ise çok daha çarpıcı açıklamalarda bulundu; "Olaylarda Ulu Cami'deydim. İmam hutbede iken birisi, 'ne duruyorsunuz Aleviler Alaeddin Camii'ni yaktı' diye bağırdı. Dışarı çıkanlar oldu. Diğerleri zar zor namaz kıldı. Namazdan sonra dışarı çıktığımızda, bazıları bizi silahlarla tehdit ettiler ve 'şu tarafa gideceksiniz, bu tarafa gidemezsiniz' diye zorladılar."

Zaten olayların provokasyon olduğunu savunanların en büyük dayanağı da her camide yaşanan benzer durumdur. Üstelik camilerde bu çağrılar yapan kişilerin dışarıdan geldiği iddiası da bu tezi güçlendirmek için kullanılır¹⁸. Provokasyonu yapanın kim olduğuna dair birçok farklı görüşle karşılaşmak mümkündür ki bu çözümlerler siyasal tercihlerle paraleldir.

Taraflardan biri olan Ülkücülerin, Gün Sazak'ın öldürülmesinden dolayı, öç almak için olayı gerçekleştirdiklerine inananlar öncelikle sayılabilir. Böyle düşünen Alevi birisi, 'Çorum'daki hassas dengenin onlar tarafından kullanılabileceği hesabının yapıldığını' belirtti¹⁹. Atatürkçü Düşünce Derneğinin yöneticilerinden olan bir öğretmen de yaşananları "gericiliğin bir oyunu" olarak değerlendirdi. Bu düşünceler özellikle olayları sol bir perspektifle okuduğunu düşünen ve kendisini solcu olarak görenler ile bazı Alevilerin, "faşistlerin saldırıları sonucunda olan olaylar" söylemine de uymaktadır.

Provokasyonu devletin yaptığına inanan ve daha çok derin devlet bağlantıları kuran birçok kişi de, olayları 12 Eylül darbesine bahane arama gerekçelerinden biri olarak değerlendirmektedir. Söz gelimi o dönemde Çorum İmam Hatip lisesinde öğretmenlik yapan birisi, olaylar öncesinde Alevilerle çok iyi geçinebildiklerini, aile dostları olduğunu anlattı ve olaylarla ilgili şu yorumda bulundu:

"1980'de Çorum çok kötü bir olay yaşadı, sanki birileri yönetime el koymak için uğraştı. O dönemin aktörleri de bunu anlattılar... Ne Aleviler ne de Sünniler neden bunu yaptığını bilmiyorlar. Evler yıkıldı, dükkânlar yağmalandı, bir sürü insan öldü. Evler el değiştirdi. Kimse neden göç ettiğini bilmiyordu. Hiç bilmediğimiz insanlar, eli silahlı birileri sokaktaydı. Bizzat bunu gördük. Yönetime el koymak isteyenler birbirlerine düşürdüler."

¹⁸ 'Birlerinin dışarıdan gelip olayları yapıp gittiğini' anlatan Çorum eski belediye başkanlarından biri de aynı kanaati taşımaktadır.

¹⁹ T. Bora ve K. Can (1999: 96), Gün Sazak'ın öldürülmesi ile birlikte ülke çapında büyük bir saldırı kampanyası düzenlendiğini ve bunun doruk noktasının da Çorum Olayları olduğunu yazarlar.

Olayların devlet tarafından yapıldığına dair doğrudan bir yorumu da eski ülkücü biri yaptı. Onun yorumunda ülkücülük bağlantısına dair değerlendirmeler de olduğundan daha ilginç görünmektedir.

“Alevilerin yaşadığı yerlerde ülkücüler bunlara karşı kullanıldı. Bu Alevileri devlete bağlama operasyonuydu. Bu olaylardan önce Marksist-Leninist olan Aleviler sonra Atatürkçü oldular. İyi de oldu ama ülkücüleri kullandılar sonra da ezdiler, işte bunu niye yaptılar onu anlayamadım.”

Provokasyonu yapanın devlet olduğunu söyleyenler olsa da daha çok olayların aktörü olarak görülen, hem Aleviler hem de Sünniler için, ABD’dir. Bu durum insanların zihninde o kadar çok yer edinmiştir ki, halen ABD’den Çorum’a gelen bir yetkilinin duyulması ciddi spekülasyonlara yol açmaktadır. Örneğin son dönemlerde şehirde birçok kişinin yanı sıra CHP il başkanını da ziyaret eden bir ABD Büyükelçiliği görevlisi de benzer değerlendirmelere neden olmuş, yerel basında CHP il başkanına bazı eleştiriler getirilmiştir. Gelebilecek eleştirilerin farkında olan başkan²⁰, görüşme gerekçesini “ama ben de bir şeyler merak ediyordum” şeklinde açıkladı. Zaten elçilik görevlisi, kendisine Kürtleri, Alevileri ve Atatürkçü olmayan Alevileri de sormuş ve onun bu merakını, kendisine göre gidermiştir. Dolayısıyla sadece 12 Eylül öncesi için değil günümüzde de ‘ABD’nin halkı birbirine düşürmek için gösterdiği gayretlerin olduğu’ düşüncesi çok yaygındır. Bu düşüncenin “popüler milliyetçiliği” beslediği ve Alevi-Sünni yakınlaşmasını ulusalcı bir söylem üzerinden kurmak için iyi bir araç haline geldiği de söylenebilir. Zira olayları dışarıdan biri yaptırınca düşman da o güç olmuş oluyor ve tek çare de ortak düşmana karşı uyanık olmaktan geçiyor. Gerçekten de olayların neden olduğu, nasıl olduğu konusunda insanlar, her ne kadar kendi yakın çevreleri içinde konuşsalar da “ötekilerin” yanında konuşmamakta böylece olayların unutulurken etkisinin geçeceğini ummaktadırlar. 12 Eylül Rejimi ile birlikte yaşanan korku ortamı da susmayı sağladığından, olayların “neden olduğu?” konusu hiçbir rasyonel gerekçe ile açıklanamamak-

²⁰ Hatta başkan, görüşmeyi yaptı diye CHP Genel Merkezi tarafından bile tepki ile karşılanmıştır. Bu tepkinin bir başka anlamı da, “Amerika parmağı” düşüncesinin sadece yerel olmadığı ulusal düzeyde de karşılığının olduğudur.

ta, bu durum 2000’li yılların komplo teorileri ile örtüşünce de her tarafa altından sadece ABD çıkmaktadır.

Ancak bu yaygın düşünceyi, özellikle Çorum Olayları için paylaşmayan birçok kişi ile de karşılaşmak mümkündür. Örneğin kendilerine yönelen önyargıların altını çizen bir Alevi şunları söyledi:

“Olayları Amerika yaptı demek çok doğru değil gibi. (Sünniler) Alaattin Camii’ni Alevilerin bombalayacaklarını bilmelilerdi. (Çünkü) biz İslam olduğumuz için Anadolu’ya geldik ve kiliseleri cami yaptık”

Olayları ABD’nin değil de devletin yaptığına inanan ve uzun yıllar hapiste yatmış olan eski bir ülkücü de “kötü işleri ABD’ye yıkmaya geleceği var öyle yapıyor ama biz derin devletin müdahalelerini bizzat yaşadık” diyerek ABD ihtimalini dışarıda bırakmaktadır.

İnsanların zihinlerinde, gerek gördüklerinden ve gerekse duyduklarından günümüze kalanlar, olayların vahametini göstermektedir. Dolayısıyla olayları kimin yaptığından ziyade bu olayların zihinlerde bıraktığı etki çok daha önemli görünmektedir. İnsanlar arasında fırınlara atılanlar, gözleri çıkartılanlar, traktörlerin arkalarında sürüklenenler, üzerinde sigara söndürülenler vb. bir sürü ölüm ve işkence olayı anlatılmaktadır²¹. Yurttaşlık açısından konunun önemi, bu dehşetli anlatımlarla birlikte şekillenmektedir. Zira Sünnilik ve Alevilik bu olaylardan sonra yeniden şekillenmiş, “öteki”ne göre tanımlanan “biz” çok daha farklı bir anlama bürünmüştür. Temelde dinsel bir ayrım olarak şekillenen ancak yoğun bir etkileşim ile birlikte birbirine

²¹ O dönemde insanları saran korku psikolojisi, “bir tarafın olmayı” nerede ise zorunlu hale getirmiş ve sağduyuyu temsil edebilecek kişilerin çıkmasını engellemiştir. Olaylarla hiç ilgisi olmayan bir İHL öğretmeninin ve arkadaşının başına gelenler durumu çok net bir biçimde ortaya koymaktadır:

“Olaylar olduğunda biz köylerimize gidemedik. Osmancıklı bir arkadaş kendi köyüne gitmeye kalktı evini yağmaladılar. ‘Cepheyi terk ediyorsun’ diye. Ben de gidemedim mesela. Başka bir olay... Ben akşam evde oturuyorum hiçbir şeyin farkında değilim. Sabah bir amca komşumuz, bana dedi ki ‘akşam büyük bir tehlike atlatın’. Akşam dört adam ellerinde silahlarla gelmişler, ‘bu evde yaşayan öğretmen Alevi onu temizleyeceğiz’ demişler. O amca da ‘o İHL’de öğretmen, onu tanıyorum böyle olur mu’ demiş, öyle kurtulmuşuz. Akşam evde çoluk çocuk oturuyoruz, amca olmazsa hepimizi öldürürlerdi.”

benzeyen (özellikle yerli Aleviler ve Sünniler için) her iki kesimin olaylardan sonra dinsel, politik ve en önemlisi de mekansal olarak birbirlerinden ayrılması, aralarındaki etkileşimin azalması sonucunu doğurmuştur. Bu sonucu Sünnilerin daha çok Sünni, Alevilerin ise daha çok Alevi olmaya başladıkları şeklinde özetleyebiliriz.

Sünnilik adına camilerde oluşan bu tepkinin, Sünniliği dinsel bir anlayış olarak aldığımızda çok da anlamlı olmadığı görülür. Zira birçok Sünni'nin de altını çizdiği gibi, özellikle o dönemde daha baskın olarak, Çorum Merkez'de yaşayan Alevilerin önemli oranda Sünnilerle aynı pratikleri (namaz, oruç vs.) yaptığına, hatta bir Sünni'nin ifadesi ile Alevilerin "Sünni meşrep" olduğuna inanılmaktadır. Büyük kısmı "Yerli" Aleviler tarafından inşa edilen, yaptırma yaşatma dernekleri ile ihtiyaçları karşılanan ve halen yapımı sürdürülen camilerin de olması bunu gösterir. O zaman bu kolay "provoke edilebilen durumu" nasıl anlamlandırabiliriz. Üç önemli tez öne sürülebilir;

Öncelikle bu olayların politik bir yönü var, bu açıdan bakıldığında "öteki olan" Aleviler değil de solcular/komünistler olmaktadır. Ancak oluşan tepkinin tüm Alevilere yönelmesi, bazı insanların tabiri ile "namazında niyazında" olan Alevileri de kapsamaması, böyle bir açıklamayı zayıflatmaktadır. Olayların en önemli taraflarından biri olan ülkücülerin, kendi içlerinde bulunan Alevi gençlerin, hemen askere gitmelerini istemeleri ve daha önce değindiğimiz gibi ülkücü olan Alevilerin de göç etmek zorunda kalmaları, olayın politik kamplaşmanın ötesine geçerek Alevi-Sünni çatışmasına döndüğünü göstermektedir.

İkinci olarak yıllarca aynı ortamı paylaşan ve iyi ilişkiler kurdukları görülen her iki kesimden insanların, birbirlerine karşı oluşturdıkları önyargılarını korudukları ve birbirlerine karşı güvensizliklerin olduğu, dolayısıyla olaylar esnasında da bunun su yüzüne çıktığı söylenebilir. Ancak iç içe geçmiş yaşam pratiklerine bakıldığında, önyargıların önemli oranda aşıldığına ve güvensizliğin ortadan kalktığına dair çok fazla örnek bulmak mümkün olduğundan, bu tezin de etkisinin daha zayıf olduğu söylenebilir. Mesela önyargıların üzerine yoğunlaştığı; "kestiği yenmez", "kız verilmez", "kolay kolay Müslüman olamaz", "Yezit'ten dost olmaz", "yanına varılmaz" gibi konuların, bu

pratiklerle birçok kişi için, aşıldığı anlaşılmaktadır. Alevi ve Sünniler arasında süt kardeşliği dahil yoğun dostlukların, kız alıp vermenin, imece usulü ekmek pişirmenin, aynı camide ibadet etmenin olağan olması bunların kanıtları olarak sunulabilir²². Dolayısıyla “önyargılar” açıklaması da en azından tek başına yeterli olmayacaktır.

Son olarak daha güçlü bir olasılığı, ilk iki olasılığı birleştirerek, ortaya koymak mümkün gibi görünmektedir. Her ne kadar her iki olasılık ayrı ayrı düşünüldüğünde zayıf olsalar da başka bazı etkenler de göz ardı edilmeden bir senteze gitmek anlamlı olacaktır. Bu sentez, ‘1970’li yıllarda yaşanan politik kamplaşmanın tarihsel önyargılar ve güvensizliklerle birleşip her iki kesimin farklı politik kamplarda yer almasına neden olması’ şeklinde formüle edilebilir. Bu durumu besleyen başka bir sosyolojik olgu da kırsal alandan kent merkezine doğru yaşanan göçlerdir. Böylece daha kapalı olan köylerden gelen Sünni ve Aleviler, köydeki söylenceleri kente de taşımış, birbirlerini daha az tanıdıklarından önyargılar ve güvensizlikler artmış, kentteki kamplaşmacı politik ortam da bunları beslemiştir. Birbirleri ile ortak yaşam pratiği geliştiremeyen yeni kentli kesim, bazı farklılıkları çok büyütmüş ve bunların da politik yansımaları olabilmektedir. Sözgelimi, Sünni birisinin de dediği gibi, olaylar öncesinde ‘tüm Aleviler komünisttir izlenimi’ yaygınlaşabilmektedir.

Olaylarla birlikte daha önce çok belirgin olan üç temel “yakınlaşma durumu” sekteye uğramıştır.

Dinsel yakınlık: O dönemde yaygın olan sağ-sol çatışmasında Alevilerin daha çok solcu, Sünnilerin ise sağcı bilinmesi, olaylar esnasında Çorum Merkez’de Sünni dindarlığa yakın bir dindarlık süren “Yerli Aleviler” ile “Yerli Sünniler”in ayrışmasına neden olmuştur.

Geleneksel yakınlık: Yerli Aleviler ve Yerli Sünniler ortak gelenekler çerçevesinde kaynaşmışken 80’den sonra bazı geleneklerde de ayrışmalar olmuştur. Örneğin kadınların geleneksel giysileri bunu çok güzel ortaya koyar. Önceden her iki kesimden de “geleneksel giyinen kadınlar” dışarı çıkarken, Çorum’a has aynı çarşıflardan takarlarken, günümüzde Sünni kadınların türban/başörtüsü bağlama ve pardösü

²² Bu ve benzeri konularda yaşananları birçok kişiden dinledik.

giymeleri, Alevi kadınların ise eşarp takma ve pantolon giyme stilleri adeta ayırıcı bir durum haline gelmiştir.

Mekânsal yakınlık: 1980 öncesi ile sonrası arasında en somut fark insanların mekânsal olarak birbirlerinden çok keskin bir biçimde ayrılmasıdır. Olaylar yaşanmadan önce de Alevi Mahallesi ve Sünni Mahallesi olarak bilinen yerler vardı; ancak bunlar herkesin kendi hemşehrisinin yanına yerleşmesi ile oluşmuş alanlardı. Böyle olunca çok katı sınırlar oluşmuyor, insanların zihninde mekânsal farklılığı zorlayacak güvensizlikler olmuyor, hepsinden önemlisi ortak yaşanan mahalleler bulunuyordu. Olaylardan sonra bu mekânsal yakınlık ortadan kalkmış, Alevi mahalleleri ve Sünni mahalleleri oluşmuştur. Böylece hangi mahallelerde kaç kat imara izin verilip verilmediği, nelerde asfalt, kaldırım, park, sağlık ocağı, güvenlik, banka olduğu, nelerden daha düzenli çöp alındığı gibi tartışmaların, hep Alevi-Sünni ayrımını çerçevesinde yapılmasına zemin oluşmuş, bu da başta politika olmak üzere toplumsal yaşamın her yönünü etkilemiştir.

Sonuçta, Alevi-Sünni ayrımının içinde, 1980 öncesinde yaşanan olayları anlamlandırmak oldukça önemli olmaktadır. Zira o dönemde var olduğu söylenen, yakınlıklar görüldüğü gibi sekteye uğramıştır. Bundan dolayı bugün üzerinde söz söylediğimiz Çorum Sünniliğinin de Çorum Aleviliğinin de 1980 öncesi ve sonrası olarak ayırabileceğimiz ciddi bir dönüşüm yaşadıkları söylenebilir. Şimdi bir farklılık olarak Aleviliği ve Sünniliği ele alabilir, bunları referans olarak oluşturulan kimliklere daha yakından bakabiliriz.

Alevilik ve Sünniliğe Yüklenen Anlamlar

“Alevi” sözcüğü, birincil anlamı ile dinsel bir anlayışı anlatır²³. Ancak bugün Alevi olarak nitelediğimiz insanlardan söz edildiğinde sa-

²³ Anlaşılabilirliği gibi genel anlamı ile Aleviler de Aleviliğin bir “inanç” olduğunu ve Alevilerin de bu inanç ekseninde bir araya gelen bir topluluk olduğunu söylerler. Sosyolog ve ilahiyatçıların çalışmalarında da bu gözlenebilir. Dinsel açıdan özellikle Çorum Aleviliği ile ilgili araştırmalara bakılabilir (Arslan, 2002: 333-339; Çoğ, 1997: 46-60; Türkdogan, 1995: 280-305). Ayrıca dindarlık ve Alevilik/Sünnilik ilişkisi açısından Çorum konusunda da bkz. (Arabacı, 2000: 136-140).

dece dinsel bir anlamdan değil, politik ve sosyo-kültürel bir anlamdan da söz etmiş oluruz. Cemal Şener de (1990: 180) Aleviliğin bugün artık dini bir ayrımdan çok siyasal-kültürel bir ayrıma denk geldiğini söyleyerek benzer bir noktaya temas eder. Söz konusu Çorum olunca bu durum daha da netlik kazanmış olur. Alevilerin yaşadıkları ortak sorunlar (mesela politik ve formel dinsel kurumlarda temsil sorunu) bunun için en önemli dayanaktır. Üstelik Osmanlı İmparatorluğu'ndan günümüze kadar süregelen, özellikle devlet eliyle sürdürülen/sürdürüldüğüne inanılan dışlamalar buna delil olarak sunulabilir.

Aynı şekilde acaba dinsel anlamının dışında politik ve sosyo-kültürel bir Sünnilikten de söz edilebilir mi? Zira Türkiye açısından bakıldığında "Sünnilik" zaten çoğunluğu, etkinliği, devlet düzeyinde temsil edilmeyi de kapsadığından ayırıcı bir unsur²⁴ olarak çok da anlamlı görülmeyebilir. Ancak Sünniler, Çorum'da da nüfusun büyük bir kısmını oluşturmalarına ve etkili olmalarına rağmen bu yüzeysel değerlendirmenin Çorum için kesinlikle doğru olmadığı ortadadır. Zira Çorum'da Sünni olmak çok daha başka bir anlama gelmektedir.

Bugün gelinen noktada görülen odur ki "Çorum'da Sünnilik" sadece dinsel bir anlayışı temsil etmemekte, söylem düzeyinde, muhafazakâr bir yaşam biçimini de (daha çok içki içmemek, alkollü eğlence mekanlarına gitmemekte somutlaşır) kapsamakta ve çok genel olarak "sağcı" diyebileceğimiz muhafazakar-milliyetçi politik bir anlam da içermektedir. Aynı politik anlam, Aleviler için de "solculuk/sosyal demokratlık" çerçevesinde kurulur. Her ne kadar muhafazakâr olmayan bir yaşam tarzı benimseyen ya da solcu olarak bilinen Sünniler ve Sünnilik olarak tanımlanan yaşam tarzını ve politik anlayışı benimseyen Aleviler çokça bilinse de bu inancın yaygınlığı dikkat çekmektedir. Bu durumun farkında olan ve kendisi de Sünni olan CHP'nin bilinen isimlerinden birisi, "Çorum'da belli bir eğitim seviyesinin altında olanlar, solculukla Aleviliği birleştiriyorlar" diyerek durumu özetlemektedir.

Ancak bu, sadece "belli bir eğitim seviyesinin altında" olanlar açısından geçerli olan bir şey değildir. Zira oldukça eğitilmiş ve politika

²⁴ Tarihsel gelişimi içinde Sünniliğin politik açıdan ayırıcı bir unsur olarak ele alınması ve teolojik anlamı konusunda bkz. (Evkuran, 2005).

terminolojisine hakim kimselerin bile Alevilik-Sünnilik kavramları ile sağ-sol kavramlarını özdeşleştirmeleri yaygın bir durumdur. Örneğin kamu yönetimi bölümü mezunu, aynı alanda yüksek lisans yapmış olan ve Çorum'da AKP'nin önemli isimlerinden birisine, "işyerinde Alevilerle birlikte çalışıp çalışmadığını sorduğumuzda" verdiği yanıt bu konuyu özetlemektedir; "Altı yıl müdürlüğümüzü yapan hocamız Alevi idi. Şimdi de iki arkadaş Alevi, biri de Alevi sayılır, (çünkü) sol görüşlü."

Bu söylenenlerin yanı sıra, Alevilerin "solcu", Sünnilerin "sağcı" olarak algılanmasının somut bazı göstergeleri de gözden uzak tutulmamalıdır. Örneğin Alevi ve Sünnilerin yoğun yaşadıkları yerlerdeki politik tercihlere, sağcı ya da solcu olarak bilinen örgütlerin üye profillerine bakıldığında da bu durum gözlemlenebilir.

Alevilik ve Sünnilik, dinsel olmanın ötesinde bir yaşam tarzını ve politik bir anlayışı da yansıttığından bir şemsiye kimlik olarak da değerlendirilebilirler. Bu anlamda daha alt kimlikleri etkilemektedirler. Çorum'a bakıldığında, bu şemsiye kimliklerin altında bulunan farklı alt kimlikler, kendi aralarında inanç açısından birbirlerinden oldukça farklı hatta karşıt tezleri savunsalar da politik açıdan genel hatları ile ortak tavırlar sergileyebilmektedirler. 1980'den önce de söz konusu olabilen ama 1980 sonrasında kurulan dernekler, vakıflar, meslek örgütleri, sendikalar vb. incelendiğinde ve yapılan seçimlere bakıldığında da bu durumun oldukça netleşen bir biçime büründüğü gözlenebilir.

Alevi-Sünni ayrımını sivil toplum örgütleri açısından değerlendirdiğimizde ulusal olan örgütlerin Çorum şubeleri ile sadece yerel olan örgütler arasında bir ayrım yapmak gerekir. Zira meslek örgütleri, sendikalar ve bazı ulusal dernek ve vakıflar, yurt genelinde örgütlü olduklarından ilkesel düzeyde her kesime açık olmaktadır. Ancak ulusal düzeyde örgütlü olan STK'ların Çorum'daki teşkilatlanmaları bir kesim tarafından yürütüldüğünden ya da yürütüldüğü varsayıldığından ilkesel açıdan herkese açık olunması, anlamlı olmamakta; çünkü bu kuruluşa bir kesim ya hiç ilgi göstermemekte ya da daha az ilgi göstermektedir. Kimin ilgi göstereceği konusundaki en önemli ölçüt de sağ ve sol ayrımıdır. Ulusal düzeyde kendisini "sol" olarak tanımlayan örgütlenmelerin Çorum şubelerinde Aleviler, sağ olarak

tanımlayanlarında ise Sünniler etkilidir. Sendikalar bunun en tipik örnekleridir. Bunun yanında ülke çapında örgütlü dernekler konusunda duruma en iyi örneklerden biri Atatürkçü Düşünce Derneği'dir. Başkan ve yönetici düzeyinde de Sünni üyeleri barındıran bu dernek, dışarıdan bakıldığında daha çok Alevilerin ilgi gösterdiği bir örgüttür. Daha sonra da üzerinde duracağımız gibi özellikle Hacı Bektaş Veli Vakfı ve CHP ile (belirgin olan CHP ve Alevilik ilişkisi aşağıda irdelenecektir) bu derneğin çok yoğun olan ortak üyeliklerinin bulunması da bu durumu gösterir.

Meslek odaları, meslek birlikleri ve işadamları dernekleri konusu biraz daha farklıdır. Zira odalar ve birlikler için o mesleği yapan herkesin bu odalara/birliklere üyeliği zorunlu olduğundan ister istemez bir arada bulunulması gerekmektedir. İşadamları dernekleri açısından da öyle anlaşılmaktadır ki piyasa koşulları güç birliğini rasyonelleştirdiğinden bu ayrım nispeten daha az anlamlı olmaktadır. Hatta iş çevrelerinde bunun hiçbir şekilde belirmediğini savunan işadamları da olmaktadır. Ancak buralarda da söz konusu oda/birlik /dernek yönetimleri olunca en önemli fark olarak Alevilik-Sünnilik, zaman zaman çok açık bir biçimde, belirebilmektedir. Baro buna çok güzel bir örnektir.

Baro seçimlerini değerlendiren Sünni bir avukat, 'Alevilik ve Sünnilik dışında belirgin bir ayrımın olmadığını' dile getirerek bu durumu özetlemektedir. Kendisinin şahit olduğu baro seçimlerinde, şu ana kadar Sünni listesinden hiçbir Alevi adayın yer almadığını ama Alevi listesinden Sünni adayın yer aldığını belirten, kendisi de baro yönetiminde olan bu Avukatın aynı değerlendirmesini başta siyaset olmak üzere hayatın diğer alanlarına da teşmil etmesi anlamlı bir yorum gibi görünmektedir. Gerçekten de Alevilerin, daha doğrusu solun hakim olduğu örgütlerde Sünniler az da olsa bulunurken Sünnilerin, daha doğrusu sağın hakim olduğu örgütlerde Aleviler hemen hemen hiç bulunmamaktadır. Görüşme yaptığımız Ensar Vakfı, AKÇADER (Aktif Çalışanlar Derneği), Alperen Ocakları, Hukuki Araştırmalar Derneği, İlke-Der Alevilerin hiç bulunmadığı Sünni örgütlenmelere örnek olarak verilebilirler. Aynı şekilde sağ görüşlü sendikalar ve aşağıda değ-

neceğimiz gibi siyasal partilerde de Alevilerin sayısı yok denecek kadar azdır.

Ancak bunun yanında Sünnilerin hakim olup da Alevilerin üye ya da yönetici olabildiği STK'lar için bir istisnai alan vardır. Bu da ekonomik ya da politik getirisi olmayan, daha çok kadınların hakim olduğu yardımlaşma amaçlı dernek ve vakıflardır. İlk akla gelenler; başkanı tarafından 'kimin Alevi kimin Sünni olduğu hiçbir şekilde konu edilmediği' söylenen ve özellikle şehrin varlıklı, ileri gelenlerinin ilgilendiği Yardım Sevenler Derneği ile kanserle savaşmayı ilke edinen ONKO-SAV gibi derneklerdir. Başkanı kadın olan ve kadın yöneticilerin ağırlıkta olduğu Eczacılar Odası da benzer bir görüntü sergilemektedir. Bu saptama, iktidar çekişmelerinin yaşandığı alanlarda Alevi-Sünni farklılaşmasının belirleyiciliğini çok net bir biçimde göstermektedir.

Bazı dernek ve vakıflar ise doğaları gereği diğer kesime (Sünni ya da Alevilere) kapalıdır. Bunları daha çok köy dernekleri şeklinde örgütlenen yöresel hemşehri dernekleri ve inanç üzerinden örgütlenen dernek ve vakıflar olarak ayırabiliriz. Çorum'daki köylere bakıldığında, istisna olanlar olsa da, daha çok sadece Sünnilerin ya da sadece Alevilerin yaşadığı yerler olarak görülürler. Durum böyle olunca aynı köyden olanların kurmuş olduğu dernekler bir kesimden oluşmakta, diğer kesimle dernek aracılığı ile kurulabilecek tek ilişki sadece bazı derneklerin düzenleyebildiği herkese açık festivaller/şenlikler olmaktadır. Öte yandan inanç üzerinden örgütlenen dernek ve vakıfların durumu da buna paraleldir. Zira Alevilik adına veya Sünniliğin bir cemaati ya da tarikatı adına kurulan bu tarz STK'lar sınırlı sayıdaki etkinlikleri dışında diğer kesime doğal olarak kapalı olmaktadır. Bu da Sünnilerin Sünnilik ve Alevilerin ise Alevilik adına benimsediği yaşam tarzını ve politik davranışı daha çok kendi içlerine kapanarak sürdürmeleri ile sonuçlanmaktadır. Mezhepsel fark açısından siyasete daha yakından baktığımızda konu daha da netleşmiş olur.

Mezhep ve Siyaset

1990'lı yıllarda yükselen İslamcı hareket, kuşkusuz mezhepsel açıdan Sünni bir karakteri temsil etmektedir. Ancak Sünnilik, merkez

partilerce ve diyanet gibi devlet kurumlarınca da temsil edildiğinden zaten siyasetin içinde görünmez olarak (hegamonik güç anlamında) var olagelmıştır. Onun için İslamcı siyaset daha çok radikal bir akım olarak algılanmış; ama yaygın olarak Sünnilikle bağlantısı doğrudan kurulmamıştır²⁵. Teorik olarak bu akımların da kendilerini “Sünni” değil de “Müslüman” olarak yansıtmaları²⁶ da bunda etkili olabilir²⁷. Günümüze gelindiğinde AKP’nin büyük çoğunlukla tek başına iktidara gelmesi bu durumu farklılaştırmış ve AKP, eskiden beri var olan Alevi talepleri önündeki engellerden biri olarak görülmeye başlanmıştır. Bu engelin aşılması ile AKP’ye yapılan muhalefet örtüşebilmekte ve ister istemez AKP-CHP ayrımı Sünnilik ve Alevilik üzerinden de kurulabilir bir konu haline gelmektedir.

²⁵ Ancak Sünni partisi düşüncesini MSP’nin kurulması ile birlikte hissedilmeye başlandığı da bir gerçektir. H. Schüler’in (1999: 164) de altını çizdiği gibi, bu partinin 1973 seçimlerinde özellikle Alevilerin de (Sünnilerle birlikte) yoğun olarak yaşadığı yörelerde ortalamanın üstünde bir başarı elde etmesi bu çerçevede değerlendirilebilir. MHP’nin de benzer bir gelişme göstermesi bu iki partiyi “Sünni partisi” olarak görme eğilimlerini arttırmıştır. Ancak özellikle Alevi ve Sünnilerin birlikte yaşadığı yerlerde yaşanan bazı şiddet olaylarında MHP’nin daha çok görünür olması (Bora ve Can, 1999), en azından 1980 öncesi ve özellikle İç ve Doğu Anadolu bölgelerinde bu partiyi pratikte daha Sünni kılmıştır.

²⁶ Zira Sünniliğin dışında hatta karşısında birçok İslam toplumunun/ülkesinin varlığına karşın, radikal İslamcı söylemde “İslam birliği”, “İslam pazarı”, “İslam ülkeleri” gibi kavramların yaygınlığı da bu durumu gösterir.

²⁷ Ancak böyle bakmadan konuyu, R. Çakır (1999: 79-80) gibi farklı bir açıdan da değerlendirmek mümkündür. Ona göre Sünni İslamcılığın özellikle İç ve Doğu Anadolu’da 1980 sonrasında yükselişe geçmesinde Alevilik-Sünnilik ayrımının etkisi önemlidir. Her ne kadar Sünniler, Alevilerle mücadeleyi bir numaralı sorun olarak görmeseler de bu konu da gündemlerinde vardır. Buna karşın Alevilerin bir numaralı gündemi laiklik ve Sünni fundementalizmle mücadele olmaktadır. Dolayısıyla hem Sünni hem de Alevi bir siyasetten söz edilebilir. Çakır yazısının bir yerinde “Alevi İslamcı” tabirini de kullanarak İslamcılığın sadece Sünnilere özgü olmadığını da ima eder.

Fakat bu değerlendirmede “İslamcı hareket” üzerinden Sünnilik tanımlandığından, devlet kurumlarının yanı sıra muhafazakâr, liberal hatta sosyal demokrat partiler nezdinde Sünniliği görmemek anlamına geleceğinden sakıncalı olabilir. Zira Alevilik her ne kadar bazı devlet kurumları ve siyasal partiler nezdinde, özellikle 28 Şubat sürecinden sonra, övgüler alsa da bu Aleviliği devlet düzeyinde meşrulaştıran somut bir karşılık bulamamıştır.

Alevilik ve siyaset ilişkisi, 19. yüzyılın sonlarında başlayan ve 1960'lı yıllarla birlikte ivme kazanan, sadece Alevilerle ilgili bir siyaset olmaktan çıkıp Alevilerin yaptığı bir siyasete de dönüşen mecraya kaymıştır. I. Mélikoff (1999b: 20-21), Sünnilik dışı İslam pratiklerinin sürekli siyasetle birlikte anılmasından her ne kadar yakınsa da bu tespiti yapar ve Bektaşilik-Alevilik söz konusu olunca bunun kaçınılmaz olduğunu da söyler. Zira sürekli merkezde bulunan güçlere (devlete) karşı bir muhalefet sürdürmüşlerdir. Aynı durum, Bektaşilerin 19. yüzyılda Jön Türkleri desteklemesi, 20. yüzyılda Maksizmin Alevilik içine sızması ya da Kürt ayrılıkçı hareketinin de onların içinden taraftar bulması ile sürmüştür. Tüm bunlar günümüze taşındığında Alevilik ve sol ilişkisi de anlam kazanır.

(Türkiye) Birlik Partisi deneyimi (bkz. Ata, 2007; Güler, 2008), daha sonra da değineceğimiz gibi, Alevi Partisi olarak anıldığından dolayı ilginç bir nitelik sergiler. 1969'da 8 milletvekili çıkarması bu partinin en önemli başarısı olmuştur. Daha sonra varlık gösteremese de bu partinin CHP tarafından; ciddi bir rakip olarak algılanması, "ortanın solu" gibi söylemlerle bu partinin talep ve işlevlerinin de üstlenilmesi önemli görülebilmektedir (Schüler, 1999: 163). 1970'li yıllarda CHP'nin din konusuna programlarında daha fazla yer vermesi (Schüler, 1999: 170) de bu çerçevede okunabilir.

1980'li yıllara gelinceye değin Alevilerin, sol siyasete yakın durdukları, hem CHP çizgisinin hem de daha solda bulunan partilerin en önemli oy kaynağı oldukları vurgulanır (Mélikoff, 1999b: 332-333; Schüler, 1999: 168; Şener, 1990: 171)²⁸. Dini feodal bir kalıntı olarak gören sosyalistler ve laiklerle, Aleviler arasında düşünülen bu politik bağ, kuşkusuz Alevi aydınlarının, Aleviliği bir inanç sistemi olarak benimsememelerinden kaynaklanmaktadır.²⁹

²⁸ Ancak Alevilerin sol ile ilişkisinin bu kadar güçlü olarak görülmesini Schüler (1999: 169), 1970'lerde ortaya çıkan milliyetçi ve İslamcı partilere bağlar. Aleviliğin farklı siyasal tercihleri üzerine kısa bir tartışma için bkz. (Yalçınkaya, 1996: 190-196).

²⁹ Bu dönemi anlatan Mélikoff (1999b: 321), dinsel kavramların nasıl seküler ideolojilerin kavramları ile örtüştürüldüğüne değinir. Ona göre artık Yezid, faşist oldu, Kerbela Şehitlerinin yerini, sosyal zulüm kurbanları aldı.

1980'li yıllara gelindiğinde sol partilere olan yakınlık sürse de, sağ da bazı açılımlar oldu (Yalçınkaya, 1996. 190-196); ancak solun içinde kalan Aleviler için çok ciddi bir farklılaşmanın yaşandığı da gözlenmektedir. Bu farklılığa dikkat çeken R. Çamuroğlu (2000: 17) bu değişime dair bazı ipuçları da verir. Ona göre 1970'lerde Marksist çizgiyi benimseyen Alevi gençler, Aleviliği dışarıda bırakırlar hatta onu terk etmek gerektiğine inanırlardı. Oysaki 1980 sonrasında aynı gençler Aleviliğin kendisinin demokratik, ilerici ve laik olduğuna ve ona yönelmek gerektiğine dair bir düşünce geliştirdiler³⁰. Aynı durumu T. Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere de (1999: VIII) "kültürel ve dini geleneğin bilincine varmaya ve bu gelenekten övünç duymaya" yönelme olarak okumaktalar³¹. Tam da burada 1990'lı yıllarda yükselen "İslamcı" siyasete karşı Aleviliğin bu demokrat, ilerici ve laik vasfı ile yeniden keşfedilmesi ve askeri bürokrasi de dahil olmak üzere, "irtica" söyleminde birçok siyasetçinin en önemli dayanağı olması, Aleviliğin "gerçek Türk İslamı"nı temsil ettiğinin söylenmesi (Ocak, 1999b: 147-149), oldukça anlamlı görünmektedir. Her ne kadar temel vurgu laikliğe ve ilericiliğe olsa da Alevilik, daha önce olduğundan farklı olarak, siyasetle ilgilenen Aleviler için de bir inanç sistemi formuna bürünerek önemli olmaktadır³².

³⁰ 1980'lerden sonra Aleviler ve siyaset ilişkisinin değiştiğine farklı açılardan bakan C. Şener de (1990: 171) bunun göstergesi olarak özellikle ANAP'a yönelmelerden ve sağ partilerin gösterdiği Alevi adaylardan bahsetmektedir.

MHP ve Alevilik ilişkisi açısından da 1980 sonrası farklı yaklaşımlar geliştirilmeye çalışılmıştır. Özellikle Aleviliğin, MHP tarafından "solcu" gelenekten koparılması için gösterilen çaba bu anlamda değerlendirilebilir (Bora ve Can, 1999: 485-493).

³¹ R. Çalor da (1999: 82) benzer biçimde durumu, 1970'lerde militanların önemli olduğunu, dinin geri planda durduğunu, bugün ise dinin önemli olduğunu ama aynı militanların etkilerini sürdürdüklerini ya da sürdürmeye çalıştıklarını belirterek anlatır.

³² Bu durum, daha sonra alan araştırması verilerinden de göreceğimiz gibi, laiklik üzerinden yapılan çözümlemelerle, Alevilik vurgusu arasında bazı sorunlara yol açmakta ve özellikle CHP ile Alevilik ilişkisinin mevcut yoğunluğuna karşın, "sorunlu" olduğunu göstermektedir.

Çorum açısından bakıldığında, genel olarak Sünniliği sağı, Aleviliği ise solun temsil ettiği düşüncesi oldukça yaygındır³³. Buna uygun olarak seçim sonuçlarına bakıldığında Alevilerin yoğun olarak yaşadığı yerlerde solun, Sünnilerin yoğun olarak yaşadığı yerlerde ise sağı daha çok oy aldığı görülür. Aşağıda ayrıntılandıracağımız gibi Sünnilerden daha çok oy alan sağ partinin sürekli değiştiği buna karşın Alevilerin desteklediği sol geleneğin aynı kaldığı görülür. Genel anlamı ile soldan kasıt değineceğimiz gibi aslında CHP çizgisidir. Bu durum Çorum açısından “CHP, Alevi partisidir” tezinin dillendirilmesine neden olur.

Çorum’da siyasette asıl belirleyici olan Alevilik ve Sünnilik olunca ülke siyasetinde zaman zaman anlamlı olan (özellikle Kürtler açısından) etnik siyasal söylemler Çorum’da (belki de Çerkezleri istisna tutmak gerekir) çok da ön planda değildir. Bu durumun altını çizen Alevi Kürt birisi, Kürtler açısından şu değerlendirmeyi yaptı: “Siyasal gelişmeler mezhepsel bazda olunca, etnik kökenler açısından sıcak bakılmıyor. Bölücü denecek diye insanlar kaypak görünüyorlar.”

Başta etnik konular olmak üzere, tüm diğer farklılıkların görünürlüğü öncelikle “bölücü” olmama (bölücü; bazen çok çocuk yapmak anlamına bile gelebilecek çok anlamlı bir sözcük) süzgecinden geçmektedir. Bu süzgeç, özellikle Çerkezler arasında gerçekten talep edilen birçok konunun³⁴, görünmemesine neden olmakta bu da “yurttaşlık kurumunu” zedelemektedir³⁵.

Politik açıdan, Sünniler arasında muhafazakâr ve/veya milliyetçi, Aleviler arasında ise sosyal demokrat çizginin etkisi her zaman belir-

³³ Ancak özellikle, Sünniler arasında yaygın olan “Alevilik soldur” ve Aleviler arasında yaygın olan “Sünniler sağdır” düşüncesinin, dinsel bir düşünce ile politik bir düşünceyi aynılaştırma sorununa yol açtığına dikkat etmek gerekir. Aleviliğin solculukla özdeşleştirilmesinin her ne kadar birçok veri ile ortaya konması mümkün olsa da bunun doğurabileceği yanlış sonuçlar için bkz. (Çamuroğlu, 2000: 85-94).

³⁴ Sözgelimi dış politika konusunda Gürcistan’a karşı Abhazya’nın, Rusya’ya karşı Çeçenistan’ın desteklenmesi gerektiğini savunmaları.

³⁵ Örneğin, daha sonra da değineceğimiz gibi, “devlet bizim olmadığından ondan bunu talep etme hakkımız yok”, “biz zaten misafiriz” vb. değerlendirmeler yapılabilmektedir.

leyici olduğundan bu, ortak bir politik tavra dönüşmekte ve belli partilerde yoğunlaşmaktadır. Bu ortak politik tavır da ister istemez siyasetin daha belirgin hatlarda yapılmasına yol açar ki Çorum'daki politik tercihlerin Türkiye genelinden oldukça farklı olduğu her seçim sonucunda izlenebilmektedir. En çok oyu alan sağ parti ile en çok oyu alan sol patinin Sünni-Alevi farklılaşmasına denk gelmesi sonucu bu partilerin Çorum'daki oy oranları nerede ise her seçimde Türkiye genelinden daha yüksek çıkmaktadır. Bugün için bu ayrım çizgisi AKP ve CHP üzerinden oluşmaktadır³⁶.

Oluşan bu tablonun başka bazı yansımaları da vardır. Örneğin elde edilen verilerle, bir nevi solda birliğin Çorum düzeyinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Sadece seçimler esnasında değil başka birçok konuda da farklı sol parti ve grupların ortak birçok etkinliği yapabildiği görülür. CHP il yöneticisine göre, merkezde anlaşamamaları da Çorum'da birçok sol grubun ortak hareket edebilmesi, CHP'lilerin büyük çoğunluğu gibi, sol grupların da Alevi olması ve isteklerinin, sorunlarının aynı olmasından kaynaklanmaktadır³⁷. Hükümetler ve belediye daha çok sağ eğilimli olunca Aleviler eşit hizmet alamıyorlar ve bu da, farklı düşünseler de, ortak hareket etmelerini zorunlu kılıyor. Bu duruma yöneticinin verdiği somut örnek de, 2004'te yapılan yerel seçimlerde, belediye başkanlığı için diğer sol gruplarla (bir istisnaıyla, başkanın ifadesi ile "DTP Kürt milliyetçisi olduğundan" onlarla hiçbir ortak çalışmaları yokmuş) yapılan ittifaktır. Gerçekten de bir CHP'linin de belirttiği gibi adayın Alevi olmasının, oyların bölünmesini engelleyeceği düşünülmekte, Ehli Beyt Vakfı mensupları gibi ümmet vurgusu ön plana çıkan Aleviler bile, diğerlerinin (sağ partilerin) Alevileri dışlayan politikalarından rahatsız olduklarından CHP'ye yönelebilmektedirler. Yani mezhepsel eksende Alevilik söz konusu olunca akla ilk gelen parti CHP olmaktadır. Hatta bu durum konuştuğum birçok kişi tarafından, 'CHP'nin Çorum'da Alevi partisi olduğu'

³⁶ Ancak Türkiye genelinde de olduğu varsayılabilir bu ayrımın Çorum'da çok daha keskin olduğunu belirtmekte fayda var.

³⁷ Alevi olan bu yöneticinin yerine geçen ve Sünni olan başka bir CHP'li ise kesinlikle Alevilerin CHP'li, Sünnilerin ise AKP'li olduğu görüşüne katılmamaktadır. Ona göre bu durum sadece son seçimler için böyle olmuştur.

şeklinde değerlendirilmektedir. Sünni bir avukat bu durumu Sünnilikle sağcılığı, Alevilikle de solculuğu özdeşleştirerek şu sözlerle özetledi; “Sağcıların belirli bir partisi yok, ama Alevilerin var: CHP”.

Alevilik ve Sünnilik farklılaşması, politik konuların merkezinde yer alınca, başta politikacılar olmak üzere halkın bütünü için de oldukça belirleyici olmaktadır. Siyasal tercihleri açısından bu tarz bir kimlik siyasetini onaylamayanlar bile politik çözümlemelerini Alevilik-Sünnilik farklılaşmasına dayandırmaktadırlar. Konuyu sorduğum, CHP’li yönetici, bu tarz bir değerlendirmeyi özellikle reddedenlerden³⁸. Birçok kişinin “CHP Alevi partisidir” düşüncesine karşı çıkan yöneticiye göre; “CHP Alevi partisi değil, böyle olmuş olsaydı belediye başkan adayı, milletvekili ve milletvekili adayları Sünni olmazdı. 14 ilçe başkanından sadece 5’i Alevi.”

Politik söyleminde Alevilik-Sünnilik çözümlemesini daha keskin bir biçimde reddeden ve Sünni olan başka bir CHP yöneticisi de paradoksal olarak şu açıklamayı yaptı:

“Alevi geleneği nedir, alevi yaşam tarzı irdelenmeli, bu insanlar neden CHP’ye oy veriyorlar. Neden çağdaşlığın, demokrasinin, laikliğin, devrimciliğin peşinde koşuyorlar... Yıllardır hep bu ülkede Alevi yurttaşlar eğitim ve kültür olarak bir düzeye gelmiş. Cahili yok, cühelası yok. Öbür tarafın baktığınızda ülkenin bölünmez bütünlüğünden yana olan bir topluluk, öbür tarafın baktığınızda laiklikten ödün vermeyen bir topluluk, devrimcilikten, çağdaşıktan ödün vermeyen bir topluluk ülkesi için her zaman canını seve seve verecek bir kitle, menfaat için oyunu heder etmeyecek bir kitle.”

Ancak Çorum’da seçmenler ve delegeler açısından bakıldığında, CHP’nin önde gelen bazı isimlerinin de kabul ettikleri gibi, Alevilerle CHP arasında nerede ise bir özdeşleşme olduğu yaygın bir kanaattir. Sünni bir CHP’li belediye meclis üyesine göre, “Alevi partisi görüntüsü” eskiden yokken son dönemlerde daha çok olmaya başladı. Hatta CHP’nin başka bir belediye meclis üyesinin net olarak “Alevi olduğumuz için CHP’yi kendimize yakın görüyoruz” demesinde olduğu gibi,

³⁸ Ama bu yöneticiden yaptığımız “sol grupların ittifakı” ile ilgili alıntılardan da anlaşılabilceği gibi bu ayrımın, kendisi için de ciddi bir anlamı olduğu görülür.

benzer cümlelerle dile gelen düşüncelerden de anlaşılacağı üzere durum, oldukça kanıksanmış görünmektedir.

Alevilik ve Sünnilik siyasal alanda o kadar çok belirleyici olmaktadır ki, diğer partilerle diyalog içinde olmak bile sorunlu olabilmektedir. Bu konudan yakınan bir CHP'li politikacı, kendi camiasında, kendisinin bu özelliklerinden (diğer partilerle de diyalog içinde olma özelliğinden) dolayı, "Sünnileşmekle", "sağcılaşmakla" suçlandığını belirtti. Ama aynı şekilde, CHP'den meclis üyesi seçilince de "karşı taraf"tan bazı kişilerin, kendi müşterilerine "o komüniste gitmeyin" diye telkinde bulunduğunu ve bu nedenle bazı müşterilerinin kendisiyle iş yapmayı kestiklerini de belirtti.

Bugün CHP ile görülen bu özdeşleşme ve bunun sonucunda CHP'yi destekleme söz konusu olmakla beraber bu durum, kafalarda soru işareti olmadığını göstermemektedir. Aynı durumu 1990'lı yılların ikinci yarısında fark eden I. Mélikoff da (1999b: 334) bu noktaya dikkat çeker ve Alevi kimliğinin tanınması için bir şey yapılmamasının düş kırıklığına neden olduğunu söyler. Çorum'da görüşme yapılan kişilerin anlattıkları da bu durumu destekler mahiyettedir. Her şeyden önce, CHP'ye verilen bunca desteğe karşın Alevi milletvekillerinin azlığı, birçok Alevinin dikkatini çekmektedir. Görüştüğümüz kişiler arasında, "CHP aslında daha çok dışlıyor. 7-8 milletvekili ancak var, zaten geçmişte bu kadar diğer partilerde de vardı. Hatta MHP'de bile..." diyenler olduğu gibi, CHP üyesi olan fakat "CHP de Alevilere iyi bakmıyor, çelişki içerisindeyim" diyenler de oldu.

Birçok kişiye göre Alevilerin CHP'yi desteklemelerinde temel neden, Alevilerin yeniliğe açık olması ve bunun da ancak sol siyaset aracılığı ile mümkün olmasıdır. 1950'lerde CHP il başkanlığı ve daha sonra da senatörlük yapan birisi bu durumu "önceden de Alevilerin olduğu mahallelerde CHP rey alırdı" diyerek aktardı ve bunun nede-nini de şu şekilde ortaya koydu: "...bana göre Alevi vatandaşlar biraz daha çağdaşlığa yatkın. Atatürk ilkelerine, Atatürk politikalarına, CHP politikalarına yatkın görünüyorlardı."

Çorum düşünüldüğünde, CHP hakkında "Alevi partisidir" yorumu ne kadar doğru ise AKP için de "Sünni partisidir" demek o kadar hatta son yapılan seçim sonuçları düşünüldüğünde çok daha ileri boyutlar-

da doğrudur³⁹. Zira CHP milletvekilleri, belediye başkanı adayları, belediye meclis üyeleri arasında Sünniler varken, AKP’de nerede ise hiç Alevi bulunmamaktadır.

AKP’nin öne çıkan isimlerinden ve milletvekili aday adaylarından olan birisi de bu durumdan yakınlıkla söz etti. Üstelik bu durumu aşmak da çok zor görünmektedir. Ona göre aktif olan tek Alevi üye, uzun zamandır parti için önemli çalışmalarda bulunmakla birlikte, öne çıkabileceği adaylıklarda gösterilmemesi de ciddi bir zaaftır. Gerçekten de AKP’nin Alevilerden uzak durmasını eleştiren ve bu konuda bazı politikalar geliştirmek gerektiğini düşünen ve kendi gayretleri ile bazı ilişkiler de kurmaya çalışan bu kişinin sözünü ettiği üye ile görüştüğümüzde aslında konunun çok daha vahim olduğunu gözlemledik. Zira sözü edilen Alevi üyenin, “Alevi olup olmadığı sorusunu?” yanıtlaması bile kendi başına ilginç açılımlara neden olmaktadır.

Öncelikle, AKP’lilere “partinizde Alevi üye var mı? Sorusunu yönelttiğinizde akla ilk gelen kişi odur. Bu kimliğinden dolayı AKP içinde Alevilerle en iyi diyalogu kurabilen kişilerden biri de odur. Ancak o kendisini Alevi olarak tanımlamamaktadır. Zaten tüm yaşantısında Sünniliği benimsemiş, Sünni pratikleri uygulamakta ve kendisine sorulduğunda Sünni olduğunu da söylemektedir. Aleviliğinin çıkış noktası ise Selanik göçmeni olmasından kaynaklanmaktadır. Balkan İslam’ında yaygın olan Bektaşî formu⁴⁰, Selanik’ten göç eden bazı kişilerin Çorum’a geldikten sonra Aleviliği benimsemelerine yol açmış; onlarla olan yakınlık ve akrabalık ilişkilerinden dolayı da “Alevilik” bazen olumsuz olarak bir yafta, bazen de olumlu olarak bir diyalog penceresi olarak hayatında yer almıştır. Şüphesiz Alevilerle diyalog içinde olmak için bu durum olumlu iken, aynı durum AKP’de siyaset yapmayı zorlaştıran bir unsur gibi görünmektedir. Zaten yukarıda değindiğimiz CHP’li belediye meclis üyesine yöneltilen “Sünnileşme” ve “sağcılaşma” suçlamalarına benzer suçlamalar, siyasette ön plana çıktıktan sonra, kendisine de ulaştırılmıştır. “O kıpkızıl bir Alevi, kazandığında CHP’ye geçecek” denmiş; hatta çok daha ileri gidilerek de-

³⁹ Ancak “Sünni partisinin” tarihel süreç içinde sürekli değiştiği ve “Alevi partisinin” nerede ise hiç değişmediği göz ardı edilmemelidir.

⁴⁰ Örneğin Bosna Bektaşiliği ile ilgili bkz. (Cornell, 1999).

legeler aranmış ve bu gerekçelerle kendisine oy verilmemesi bile istenmiştir.

AKP genel merkezi son dönemde yapılan seçimlerde bazı Alevileri öne çıkarmış olmasına rağmen, yerel düzeyde AKP içindeki yoğun rekabet, Çorum'un hassas konusu olan Alevilik-Sünnilik ayrımını ister istemez önemli kıldığından bu tarz açılımlar yapılamamıştır. Ulusal düzeyde Alevilerin bu adaylara gösterdiği tepki her ne kadar, "Aleviler AKP içinde temsil edilmek istiyorlar mı?" sorusunu anlamlı kılsa da bazı Aleviler bunu 'kendilerinin dışlandığı' şeklinde yorumlamaktadır. Sözgelimi birisi bunu aynen şu sözlerle ifade etti: "CHP üyesiyim. Alırlarsa AKP üyesi de olurum; ama almazlar, alırlarsa da bir köşede bekletirler."

Aynı şekilde AKP'nin bir parti toplantısında kendi aralarında konuşan birilerinin Alevilere hakaret etmesini duyan bir Alevi delegenin, bunu "dışlamak" olarak yorumlaması da bu duruma örnektir. Bunun yanında konuya duyarlı yaklaşıp değerlendirmelerde bulunan bazı Sünniler de "dışlamanın" olduğunu kabul etmektedirler

Buna rağmen AKP içinden Alevilerle diyalog kurma yolları denmekte; hatta iktidar olmanın avantajı ile bazı Alevi köylerine götürülen hizmetler de bunun sağlanmasına yardımcı olmaktadır. Tarım ve Köyişleri Bakanlığı ile Sosyal Yardımlaşma Vakfı arasında yapılan bir protokolle, ekonomik durumu kötü olan köylülere inek alımı için yapılan anlaşma ile, büyük Alevi köylerinden biri olan Palabıyık'a 198 süt ineği dağıtılması (Kenthaber, 12 Aralık 2004) bu duruma örnek olarak verilebilir. Köylülere ineklerin dağıtılması törenine AKP'nin 4 Çorum milletvekilinin ve il yönetiminin katılması tam da söylemek istediklerimizi özetlemektedir. AKP'lilerin zaman zaman Alevi köyleri tarafından düzenlenen şenlik ve festivallere katılmaları da bu bağlamda değerlendirilebilir.

Aynı şekilde her ne kadar Alevi oylarını şu anda alamazlar da, yaptığımız görüşmelerde dillendirildiği gibi diğer sağ partiler arasında da Alevilerle diyalog kurma yollarının denendiği görülür. Hacı Bektaş Vakfı'na MHP'lilerin yaptığı ziyaret, Vakfı ANAP lideri Erkan Mumcu'nun telefonla araması buna örnek olarak verilebilir. Ayrıca izleme fırsatı bulduğum Dedesli Ovası Türkmen Şenliği'ne 2006'da

AKP (İskilip Belediye Başkanı) ve DYP'nin (il başkanı) katılması, 2007'de bu tarz katılımların daha yoğun olması özellikle MHP'den çok sayıda milletvekili aday adayının bulunması ve gerçekleşmesine de şenlik öncesinde Deniz Baykal'ın yanı sıra DYP lideri Mehmet Ağar ile MHP lideri Devlet Bahçeli'nin de katılacaklarının duyurulması (Merhaba, 01 Mayıs 2007) bu kitleye, Çorum düzeyinde, açılma çabası olarak görülebilir. Bu konu ile ilgili başka örneklerle "Alevilik ve eşit yurttaş olma talebi" bağlamında daha sonra da değinilecektir.

Sonuçta tüm bu veriler ışığında, her ne kadar birçok alanda etkileşim artmış olsa da sivil toplum kuruluşlarında; ama daha da önemlisi politik partilerde, ufak çabalar göz ardı edildiğinde, ciddi bir farklılaşmanın hatta kutuplaşmanın ısrarla sürdürüldüğü söylenebilir. Ancak bu farklılaşmanın/kutuplaşmanın konu ekonomi olunca da devam edip etmediğine ayrıca bakmak gerekir.

Mezhepler ve Sosyal Yaşam

Ekonominin işleyişi açısından bakıldığında, en alt düzeyde günlük alış-verişlerde insanların kendilerinden olanları tercih etmesi normaldir. Konu, mezhepsel fark olunca, bu tercihin öncelikle, mahalleler belli olduğu için, doğal olarak mekansal yakınlıktan kaynaklandığı da söylenebilir. Bunun yanında kendi akrabası, köylüsü, tanıdığı, etnik grubu, cemaati, tarikatı seçenekleri de oldukça etkili görünmektedir. Ancak birçok kişinin dile getirdiği gibi zor olan hayat şartlarında bu bağları aşan ve piyasa koşullarına vurgu yapan "daha uygun olanın tercih edilmesi" bu noktada çok daha anlaşılır görünmektedir.

Mezhepsel farkın ekonomi üzerindeki etkisini anlayabilmek için asıl bakılması gereken yer, işe alımlar ve iş bağlantıları olmalıdır. Gerçek esnaf, küçük işletmeciler gerekse sanayicilerden konuştuğumuz birçok kişinin belirttiği gibi, işverenler için işe alımlarda Alevilik-Sünnilik ayrımı her şeyi belirleyen bir unsur değildir.

Sanayide enformel ilişkilerle işçi bulunduğundan, gazete ilanı, İş ve İşçi Bulma Kurumu gibi araçlar kullanılmadığından farklı bir mekanizmanın işletildiği görülür. Bu mekanizmayı açmak konuyu daha iyi anlamamızı sağlayacaktır.

Zanaatkârlık gerektiren demircilik, tornacılık, bakırcılık, marangozluk gibi işlerde iş becerisi öne çıkmakta, sınırlı sayıdaki ustalar da bilindiğinden bunların mezhepsel bağlılıkları çok da önemsenmemektedir. Ancak usta olabilmek için çıraklıktan başlamak gerektiğinden, çıraklık mekanizması için aynı şeyleri söylemek güçleşmektedir. Zira çıraklık eğitim merkezleri olsa da bu kurum daha çok enformel ilişkilerle sürdürülmektedir. Özellikle yaz tatillerinde aileleri tarafından hatır-gönül ilişkileri ile çırak yapılan çocuklar, bu hatır-gönül işlerinin işleyebildiği akrabalık, hemşehrilik, tanıdıklık ilişkileri aracılığı ile işe başlayabilmektedirler. Bu ilişkiler de önemli oranda mezhepsel bağlılıklarla belirlendiğine göre çıraklık üzerinden işe alma durumu da böylece şekillenmektedir. Bu tarz bir mekanizma özellikle geleceği parlak olan meslekler için daha anlamlıdır⁴¹.

Bunun yanında herhangi bir uzmanlaşmaya ihtiyaç duyulmayan başta kiremit, tuğla ve un fabrikaları ile tavuk çiftlikleri ve tarla işçiliği olmak üzere birçok emek yoğun alanda da başka bir mekanizma devreye girmektedir. İşyerinde belli bir süreden beri çalışan, güvenilir birinden yeni işçiler getirmesi istenir; o da güvendiği, bildiği daha çok akrabası olan kişilere kefil olur. Birçok fabrikanın mevsimlik işçi çalıştırması da bu mekanizmanın sürdürülmesine katkıda bulunur. Bu anlamda özellikle aynı köyden olan insanlar tercih edilir, tarlada çalışma zamanları, hasat zamanları bu şekilde fabrika işi ile paralel yapılabilir. Burada esnek bir istihdam söz konusu olduğundan hem işçi hem de işveren için oluşan bu enformel alan tercih edilebilir olmaktadır.⁴²

⁴¹ Makine alanında çalışan bir firmanın sahibinin anlattıkları mekanizmayı anlamak için bazı ipuçları vermektedir. Firmasında 23 işçi çalıştıran ve bunların 16'sının akraba olduğunu belirten bu kişi şunları söyledi:

"Akrabalar, akrabalık ilişkisi ile gelmiyorlar. 25 yıllık tecrübem var. Akraba çocukları ilkokulu bitirdiklerinde ilk önce bana getirildiler, bir işe verelim diye; ben de birilerini tornacıya, birilerini makinecilere, birilerini de marangozlara verdim. Çocuklar epeyce çalıştılar, bir işyeri açınca, işleri bozulanlar, askerden dönünce geldiler, minnet duygusu da vardı. Bazılarına da işinden rahatsızlığın varsa gel dedim, hemen hemen söylediğim herkes geldi."

⁴² Bu durumu tam da örnekleyen bir Sünni tuğla fabrikası sahibi sayıları 120-130'u bulan işçilerinin yarısından çoğunun yakında bulunan bir Alevi ve bir de Kürt köyünden geldiğini belirtti. 20 işçi çalıştıran Sünni bir karo fabrikası sahibi de

Görüldüğü gibi işçi alımlarında birden çok öge devreye girmekte, bazen işe yakın oturmak, bazen uzmanlık, bazen akrabalık, bezen esneklik, bazense aidiyet belirleyici olmaktadır. Aidiyetin rengi Alevilik ve Sünnilik olunca, kişiden kişiye değişen belki de “gittikçe daha az insanın sorun edindiği”⁴³ (görüştüğümüz hemen her işverenin hem Alevi hem de Sünni çalıştırmasına dayanarak söylüyoruz); ama bazı alanlarda, bazı zamanlarda alevlenebilen bir unsur gibi görünmektedir.

‘İş yapılan müşteriler’ açısından konuya baktığımızda, piyasa şartlarının öne çıktığı görülür. Örneğin biri bakırcılık alanında çalışan ve diğeri ise demircilik işleri yapan iki Alevi, kendi alanlarında çalışan çok sayıda Sünni olmakla beraber, müşterilerinin çoğunun Sünni olduğunu belirttiler. Hatta biri piyasanın ne kadar belirleyici olduğunu şu sözlerle dillendirdi; “...iş ilişkilerinde Alevilik ve Sünnilik yok. Bu piyasada kim ucuza kaliteli verirse o hem Alevi, hem Sünni hem de başbakandır bu dönemde.” Aynı şekilde Ticaret ve Sanayi Odası yöneticisi de rasyonelliği ön plana çıkararak iş çevreleri için mezhepsel farkın önemsenmediğini belirtti⁴⁴.

Tüm bu veriler, ekonomi alanının siyaset alanı gibi keskin hatlarla Alevilerle Sünnileri birbirinden koparmadığını gösterir. Ancak anlattıklarımızdan, anlaşılabilceği gibi, mezhepsel farkın, ekonomik alan-

işçilerinin 15’nin Alevi olduğunu, işçi lazım olduğunda iyi çalışan işçilerinden biri aracılığı ile yeni işçi temin ettiğini anlattı. Böylece işyeri açıldığında orada önce kimler çalışıyorsa onlar aracılığı ile işe alınanlar daha çok olmaktadır.

⁴³ İş ilişkilerinde “Alevilik ve Sünnilik işinin”, ancak 50-60 yaşlarındaki ustalar arasında olduğunu, kendi jenerasyonları ile (40’lı yaşlar) birlikte böyle bir ayrımın kalmadığını dile getiren bir sanayici de 1980’de yaşananların etkisinin silinmeye başladığını belirtmeye çalışmakta, “belki de gittikçe daha az insanın sorun edindiği” yargımızı güçlendirmektedir.

⁴⁴ Yöneticinin tespitleri şöyledir: “İşadamlarının önceliği farklıdır, bakış açısı farklıdır. Tüm işadamlarının birinci önceliği kar etmektir, para kazanmaktır... bizim oda seçimlerinde de, ben 20 yıldır işin içindeyim, hiç böyle bir şey olmadı, hadiseler şahıs bazında gider. (Kişi) güvenilir mi (bu önemli). Hiçbir problem olmadı, duyum şeklinde de ben hiç duymadım. 24 meslek grubu var. Her meslek grubunda insan olsun, bir denge olsun istenir. (Mesela) 25 kişi belirlenir sonra (bu rakam) 10’a indirilir. Ama hiç (Alevilik-Sünnilik) olmadı. Daha önce ortaklarımız vardı 4’te biri Alevi idi.”

da etkisiz olduğu sonucu da çıkılmaz. Çünkü yukarıdaki örneklerin yanı sıra karşılaştığımız birçok örnek farklı bazı yorumları da olanaklı kılar. Bu farklı yorumların daha çok orum Olayları ile bağlantılan- dırılabilmesi, bu olayları ekonomi açısından bir kez daha hatırlama- mızı zorunlu kılmaktadır.

orum olayları ile birlikte alışılan ekonomik faaliyetlerin sekteye uğradığı ve birçok kişinin ciddi zarar gördüğü anlaşılmaktadır. Birçok kişinin şehri terk etmesi, kurulu düzenini, evini, işini yitirmesi, hem şehir içinde hem de şehir dışında iş bağlantılarını kaybetmesi, mevcut işini sürdürmek için işine, işyerine gidememesi kuşkusuz etkisi uzun yıllar sürecek ve sarılması güç yaralara neden olacaktır.

Bu kitap açısından, 1980’de yaşananları ortaya koymaktan ziyade, bu olaylara insanların ne gibi anlamlar yükledikleri çok daha açıklayıcıdır. Zira mekansal ayrışmanın belirginleşmesi, insanların bilhassa yatırımlar ve yer seçimi konusundaki devlet politikalarına yükledikleri anlamları da farklılaştırmıştır. Ekonomi söz konu olunca da sanayi bölgesinin ve çevre yolunun nereden geçeceği en ciddi tartışma alanlarından olmuştur. Bu konuya değinen Alevi bir atölye sahibi, durumun hem orum hem de Devlet için zararlı olduğunu ileri sürdü. Ona göre:

“Çorum’da talihsiz bir 80 olayı yaşandı. Devlet yatırımı o günden sonra belli bir yere yapıldı. İster istemez bize hor bakıldı. Çevre yolu ‘belli bir yerden’ geçecek diye başka bir yerden geçirildi. Aleviler tabii ki bundan memnun kalmaz. Demek ki orum’da bunu görüyorsam, demek ki Türkiye’de de böyle, demek ki Doğu’da Kürtlere neler yapılıyor. Sırf bir bölgeden geçmesin diye çevre yolu, bir sürü kaynak heder edildi.”

Başka bir işyeri sahibi Alevi de çevre yolu ve sanayi bölgesi bağlantısını benzer şekilde ele aldı ve yanlış/yanlış bir politika olarak değerlendirdi⁴⁵: “Asıl çevre yolu Alevilerin tarafında olacaktı; ama bir

⁴⁵ Bu görüşlere katılmayan ve çevre yolu sürecinin rasyonel olarak işlediğini aktaran ve bu süreci bizzat yaşayan, uygulayan bir yönetici ise şunları aktardı: “1977’de istimlakler yapıldı çevre yolunun, evler, gecekondular yıkıldı, Çimento Fabrikası’na kadar geldi, sonra durdu. Ardından buralardaki sorunlar da giderildi. (Çevreyolu) 77 ve 79 imar planlarında var, o planlar uygulanmıştır. Sanayi

siyaset döndü orada. Sanayi, çevre yolu üzerinde olmalı, her yerde sanayi çevre yolunun üzerindedir. Kırıkkale’de diğer yerlerde öyledir. Çevre yolu oradan geçirilmeliydi, ama geçirilmedi.”

Alevi-Sünni ayrımının keskinleşmesi ile birlikte, Çorum’daki sanayicilerle iş yapan diğer illerdeki insanların da tercihleri etkilenebilmiştir. Hatta Aleviler Alevilerle, Sünniler de Sünnilerle iş bağlantıları kurmuştur⁴⁶.

Tüm bunların yanı sıra diğer konularda da belirleyici olan “mekansal farklılık” zaten birçok ekonomik faaliyeti mezhepsel bağlarla sınırlamaktadır. Ekonomi için çok önemli olan yap-satçılık (müteahhitlik) bu duruma güzel bir örnektir. Müteahhit olan kişinin binayı yapacağı yer, dolayısıyla buna uygun olan müşteri çevresi çok önemlidir. Üstelik hem kullandığı malzeme kalemlerinin fazlalığı, hem istihdam açıcı özelliği, hem kentsel rantın kullanımı ve bunların yanında her yönü ile esnekliği açısından da müteahhitlik öne çıkar. Tuğla, kiremit, çimento, kereste gibi Çorum’dan sağlanabilen malların alınmasında; işçi bulma ve imar işleri başta olmak üzere resmi işlemleri tamamlamada hep farklı bağlantılar gerekmektedir. Dolayısıyla hangi mahallede olduğunuz önem arz eder. Müteahhit olarak yaptığınız işin hiçbir yerinde mezhepsel bağları önemsemeden, piyasa şartlarının gerektirdiği ekonomik davranışları göstererek, bütün işinizi yaparsanız da sıra yaptığınız daireleri satmaya geldiğinde, mezhepsel farklılıklar kaçınılmaz olacaktır. Bu durumun farkında olan Çorum’un ileri gelenlerinden biri gözlemlerini şöyle aktardı: Alevilerle Sünnilerin kendi aralarında “...ekonomik dayanışma görüyorsunuz,

civarında zaten yer yok, oradan yol geçemez. Ben karayolcuyum, işin tekniğine de aykırı olur. Oradaki meyiller çok yüksek.”

⁴⁶ Tuğla ve kiremit üreten birisi bu durumla ilgili yaşadıklarını kendi perspektifinden şöyle aktardı:

“Sözgelimi Malatya istikametinde çalışıyoruz, bizim müşterilerimiz Sünni ama başkalarının da müşterileri Alevi. Aleviler Alevilerle, Sünniler Sünnilerle çalışıyorlar. Geçen yıl, Zile’de bir müşterimiz vardı. Daha önce sıkıntıya düştü, bir başka firmadan alıyordu, o firma (sıkıntıda diye) ona mal vermedi. Sonra biz verdik 7-8 yıl birlikte çalıştık. Gelip bize ‘falanca geliyor bizdensin diyor’ derdi. Alevisin bizden al demek istiyorlar. Sonuçta geçen yıl artık mal vermedik.”

örneğin Sünni müteahhit Sünni bölgesinde bina yapıyor, Alevi müteahhit de Alevi bölgesinde yapıyor.”

Görüldüğü gibi Alevilik ve Sünnilik ayrımı, ekonomi açısından kendisini, zaman zaman göstermese de “piyasa şartları”nı öne çıkarınların iddia ettikleri kadar da “piyasa mantığı” ile ilişkili değildir. Şu da var ki mezhepsel fark ekonomik rekabet açısından insanların tercihlerini etkileyecek (zaman zaman etkili olabilen) bir söylemin konusudur. Yukarıda da sözü edilen, yaşam biçimi Sünniliğe yakın olan bir Alevinin, CHP’den siyasete girdikten sonra bazılarının “o komüniste gitmeyin” demesi (yukarıda anlattığımız CHP ve Alevilik ilişkisi düşünülmelidir) üzerine müşteri kaybetmesi buna güzel bir örnektir. Öte yandan Çorum üzerinden konuyu değerlendiren O. Türkdoğan da (1995: 299) bu ayrımı gözlemler ve ayrımın işyerlerini, farklı otobüs firmalarını tercih etmeye kadar gittiğini, belirtir⁴⁷. Yani siyasette olduğu gibi ekonomide de toplumsal önyargıların zaman zaman çok rahat kullanılabilmesi söz konusudur⁴⁸. Yine de en azından politikada olduğu gibi, piyasanın keskin bir ayrışmaya her zaman izin vermediği de göz ardı edilmemelidir.

Çorum’da göze çarpan farklı etnik, yöresel, tarikatsal ve cemaatsel bağlara karşın, mezhepsel farklar her ne kadar daha çok belirleyici olsa da, konumuz açısından diğer farklılıkları da anlamak gerekir. Bu

⁴⁷ D. Shankland (1999a: 23-25) Türkiye’de (bir ilçe ve köyü merkeze alan ama civardaki cemaatlerle de görüşerek) yaptığı bir alan araştırmasına dayanarak, insanlara bakıldığında, gündelik yaşamda Alevilik ve Sünnilik farkı çok belirgin olmasa da kendi içlerinde dayanışma içinde olduklarının görüldüğünü söyler. Buna kanıt olarak; Alevilerin ve Sünnilerin kendi mezheplerinden olan dükkânlara ve tamirhanelere gittiği, kişi eğer devlet memuru ya da sol ideolojiye mensup değilse diğer mezhepten olan biri ile düzenli olarak görüşmediği, kız alıp vermenin nadir olduğu ve aynı köyü paylaşırsalar da farklı mahalleler kurdukları şeklindeki gözlemlerini aktarmaktadır. Onun çalışmasına mezheplerin, Çorum’daki yapıya benzer bir biçimde, toplumsal örgütlenmelerin ve ideolojik ayrımın da önemli oranda farklılaştığını göstermesi açısından başvurulabilir. Birçok yerde Alevilik ve Sünnilik eksenindeki farklılaşmanın benzeşmesi noktasında bu tarz çalışmalar anlamlı görülmektedir.

⁴⁸ Buna verilecek çarpıcı bir örnek de, kendisi Sünni olan birisinin anlattığına göre, her ne kadar etkili olmasa da, özelleştirilen Çorum Mezbahası bir Alevi tarafından satın alınınca, (onların kestiği yenmez demeye getirilerek) şehirde bazı söylentiler çıkartılabilmektedir.

anlamda başta politik ayrımlar olmak üzere birçok kimliksel farklılık ikincil bir anlam taşısa da etnik açıdan Çerkezleri, yanı sıra daha az görünür olsalar da farklılıkları ile ön plana çıkan Kürtleri, yöresel açıdan Dedesli Ovası Türkmenlerini, Tarikat ve cemaatsel dinsel gruplar anlamında da Gülen Hareketi gibi birçok ulus-altı etnik dinsel grubu dikkate almak yararlı olacaktır. Tüm bunların ne anlamı olabileceğini de önce etnikliği daha sonrada diğerlerini ortaya koyarak anlamaya çalışabiliriz.

3-ETNİK HEMŞEHRİLİKLER

“Etnik” olan öncelikle kültürel bir kategori olması ile öne çıkar (Wallerstein, 2000: 98). Bu anlamda terim, biyolojik ya da soya dayanan farklılıklardan çok kültürel farklılıkları öne çıkarmak için çok işlevseldir (Smith, 2002: 46). Bir grubun “etnik” olabilmesi için birçok özelliğinin olması gerekir. Bunları A. D. Smith (2002: 47-57) şu şekilde sıralar: (1) kolektif bir isme sahip olması, (2) birlikte yaşama ve kültürel olarak benzeşmeye neden olan ortak bir soy mitinin (mitin gerçekliğinden ziyade mite yüklenen anlamın oluşan sorulara yanıt vermesi önemlidir) varlığı, (3) ortak tarihi geçmişin olduğuna inanmak, (4) özel ortak kültüre sahip olmak, (5) belli bir teritorya ile özdeşleşmek ve (6) dayanışma duygusu içinde bulunmak. Bu 6 kriterin yanında daha çok modern dönemlere has olan “ekonomik birlik” ya da “birleşik işbölümü” ile “ortak yasal kuralların” da etniklik üzerinde tamamlayıcı bir etkisi olacaktır.

Bu kısa teorik çerçeve açısından Çorum’da etnik gruplara baktığımızda, durumun oldukça karmaşık olduğu görülür. Örneğin Türkmenler ve Kürtler açısından konu değerlendirildiğinde, her ne kadar kolektif bir isimleri olsa da, farklı iki mezhepleri vardır ve her mezhep birçok anlayışı da barındırdığından, tek başına Türkmenlik ya da Kürtlük çok az şey söyleyebilmektedir. Söz gelimi “mezhepsel dayanışmanın” başatlığı “dayanışmayı” daha çok bu eksene çekerken farklılık vurgusu da silinebilmekte en azından daha az görünür olmaktadır. Ancak konumuz “etnik” olanın ne olduğu, hangi grupların ne tür bir etnik kategoriye dahil olduğu vs. teorik tartışmaları olmadığı için bu konuların üzerinde durmayacağız. Burada, bir ön kabulle, kendisi-

ni tarihsel olarak farklı bir soya dayandıran, belirli bir kültürel fark tanımlayan, ortak inanç ve/veya dile vurguda bulunan insanları, Wallerstein'in (2000: 105) dediği anlamda "azınlıkları"⁴⁹, tanımlamak için "etnik"⁵⁰ sıfatını kullanacağız.

1980 öncesinde yaşanan Çorum olayları Alevi olan Kürtleri, Türkmenleri etkilediği gibi kuşkusuz Sünni olan Çerkezleri, Kürtleri,

⁴⁹ Ancak Türkiye'de Lozan Antlaşması çerçevesinde "azınlık" kavramının çok sınırlı bir anlama geldiği de (Kurtoğlu, 2004: 46-47) düşünüldüğünden bu kavramın daha çok sosyolojik bir içerik taşıdığı belirtilmelidir. Bu anlamda azınlık kavramı, çok tartışmalı olmakla birlikte açıcı bir gücü de barındırır. Zira modern dönemlerde yurttaşlık kurumu her ne kadar ciddi gelişmeler kaydetse de, azınlık- çoğunluk farklılaşmasını engelleyememiş, çoğunluğa karşı korumak için hukuksal ve siyasal azınlıklara sisteminde yer açmaya çalışmıştır. Ancak çok daha önemli olan sosyolojik azınlıkların (kadınlar, yoksullar, hukuksal ve siyasal azınlık statüsünde olmayan farklı etnik ve dinsel gruplar gibi) içinde bulundukları olumsuzlukları giderememiştir. Durum böyle olunca "sosyolojik azınlık" kavramı çok önemli bir anlam içerir.

Türkiye'de "azınlık" kavramı üzerinden özellikle Kürtler ve Alevilerle ilgili çok sayıda tartışma yürütülür. Avrupa Birliği sürecinde bazı belgelerin "azınlık" sıfatını içermesi bu tartışmaları doruk noktasına çıkardı. 2004 yılında hazırlanan İlerleme Raporu bu anlamda çok önemlidir (tartışmalar için bkz. Aktaş vd., 2004). Ancak "azınlık" tartışmasının yeni açılımlar sağlayabileceği de göz ardı edilmemelidir. Azınlık kavramının tarihsel kökeni için bkz. (Aydın, 2005b: 189-192). Uluslar arası belgelerde azınlık tanımı ile ilgili düzenlemeler ve tartışmalar için bkz. (Çavuşoğlu, 2005). Batı'da azınlık ve çoğunluk tartışması için bkz. (Göçek, 2005: 64-68). Osmanlı Döneminde bu kavramların anlam ve pratikleri için bkz. (Aydın, 2005b: 193-194, Göçek, 2005: 69-73). Türkiye'deki özellikle son dönemlerde AB ile ilişkiler çerçevesinde sık sık gündeme gelen azınlık tartışması için de bkz. (Göçek, 2005: 74-77, Kaya, 2005: 56-58, Kaya ve Tarhanlı, 2005: 11-12.).

⁵⁰ Bu kullanımın kuşkusuz birçok zorluğu vardır. Örneğin Türkmenler kendilerini her açıdan Türk kabul ederler. Durum böyle olunca onları bir etnik grup olarak almak zorlaşmaktadır. Ancak öte yandan gelenek ve (özellikle Alevi Türkmenler açısından) dinsel yaşamdaki "farklılık" vurguları onların başka bir etnik grup olarak alınmasını daha anlamlı kılmıştır. Zaten onların da söyleminde diğer "Türklerden" farklılık oldukça belirleyicidir. Öte yandan Kürtlerin bazıları Alevi bazıları Sünni olduklarından "etnik" oları belirlemek için kullandığımız altı niteliğin, Çorum Kürtleri için, önemli oranda geçerli olmadığı görülmektedir. Ancak ulusal düzeyde Kürtlerin etnik bir topluluk olduğuna dair yaygın kanı, onların da kendilerini (her ne kadar "öteki Kürtler" kategorisine de yol açsa) bu etnik topluluğa ait hissetmelerine neden olmaktadır. Çerkezlik her ne kadar bir üst kategori biçiminde farklı etniklikleri barındırsa da Çorumda bulunan Adige ve Abaza grupların kendilerini Çerkezlik üzerinden aynı etnikliğin üyesi olarak görmelerine engel olmamaktadır. Üstelik Çorum açısından bu değerlendirmeler düşünüldüğünde yukarıda saydığımız altı özelliği en çok barındıran grup olarak da sayılabilirler.

Türkmenleri ve diğer etnik unsurları da etkilemiştir⁵¹. Zira her unsur, içinde yer aldığı mezhepsel bağın çevrelediği ortak bir politik ve sosyal ortamı paylaşmaktadır⁵². Üstelik bu ortamın en belirgin özelliği de şüphesiz mezhepsel olarak bölünen ve ideoloji tercihlerine de yansıyan mekânın (mahallelerin) kendisidir.

Bu konuda MHP'li bir Çerkez kendi ideolojik serüveni ile ilgili, "Çorum'un özel bir yeri vardır, hangi mahallede doğduğunuz çok önemlidir. Üçdutlar'da doğduysanız ülkücü, Milönü'nde doğduysanız solcu olursunuz" demekle konuyu çarpıcı bir biçimde özetlemektedir. Gerçekten de Çorum'da mekan farklılaşması mezhepsel açıdan gerçekleşmiş etnik açıdan farklılaşmalar ise çok da belirginleşmemiştir. Ancak bunun bir istisnası Çerkezler tarafından kurulan Kafkas Evleri olarak gösterilebilir⁵³. Son dönemlerde Çerkez olmayanların da yer-

⁵¹ Wallerstein, azınlıklardan söz edebilmek için bir çoğunluğa ihtiyaç olduğunu ama bu çoğunluğun/azınlığın aritmetik bir anlamının olmadığını özenle vurgular.

⁵² Ancak bu değerlendirmeyi herkese ve tarihsel sürecin hepsine genellemek tabii ki doğru değildir. Örneğin kendisini solcu olarak tanımlayan bir Çerkez, 1970'li yıllarda, Çerkez'im demekle komünist olmak arasında bağ da kurulduğunu hatta bir köyün sırf Çerkez olmasından dolayı adının komünist köye çıktığını belirtti. Aynı kişi eskiden Çerkezlilik ile sol arasında kurulabilen ilişkinin şimdi tam tersine sağcılık ve tutuculuk üzerinden kurulduğunu anlattı. Öyle anlaşıyor ki Sünni de olsa, "komünist yafası"nı yiyenler, "etnik kimliğini" ön plana çıkardıklarından kendilerine yönelen bir tepki ile karşılaşıyorlar. Bunun yanında etnik bağları önceleyen, dernek ve vakıf gibi sivil toplum örgütleri ile ilgilenenlerin sol düşünceye yakın olması (en azından sol düşünceden etkilenmiş olması) da bu tarz yorumları anlamlandırmak için önemli görünmektedir. Zira Çorum'un ileri gelen Çerkezlerinden birinin yorumunda olduğu gibi, dernekçilik ve hakların savunulması noktasında sol düşüncenin Çerkezlere çok faydası dokunmuştur buna karşın diğer illerdeki derneklerin sol düşüncesine rağmen, (her ne kadar soldan etkilenmiş olsa da) Çorum (Kaf-Der), hep sağ kalmıştır. Burada mezhep ekseninin önemi vurgulanmalıdır. Sağdan etkilenme Çerkezler için sadece dernekle sınırlı değildir, daha sonra da değineceğimiz gibi halkın önemli bir kısmı için de aynı durum söz konusudur. Hatta bazı kişiler 1980'e kadar yaşanan olaylardan dolayı doğrudan MHP'nin etkisinden de söz ettiler."

⁵³ Valiliğin resmi internet sitesinde verilen yol ve su envanterlerinde Bayat ve Kargı ilçelerinin yanı sıra Çorum Merkez'de de "Kürtler Mahallesi" tabiri kullanılmakta; ancak bu kullanımın halk arasında yaygın olarak bilinmediği anlaşılmaktadır. Zaten Kürtler Mahallesi; Bayat'ta 25, Kargı'da 12, Çorum Merkezde de 7 haneli bir yer olarak gösterildiğinden çok da önemli görünmemektedir. (Çorum Valiliği, 01 Ocak 2007)

leşmeye başladığı bu muhitte, halen Çerkez çoğunluk göze çarpar. Burası Çorum Kafkas Kültür Derneği'nin kurucu başkanı da olan (Çorum KAF-DER, 04 Şubat 2007) Durak Aras tarafından kooperatif olarak kurulmuş ve kentteki birçok Çerkez'i kendisine çekmiştir.

Etnikliğe Yüklenen Anlamlar

Genel olarak Türkiye'deki etnik gruplar⁵⁴, özellikle konuştukları kendilerine has dilleri ile tanımlanırlar. Çorum'da da bu durum, Kürtçe gün geçtikçe daha az konuşulsa da, Kürtler için geçerli olduğu tespit edilebilir. Ancak söz konusu Çorum'da Çerkezlilik olunca durum tamamen değişmekte, görebildiğim kadarıyla Çerkezlilikle Çerkezce arasında benzer bir bağ kurulmadığından Çerkezlilik dil üzerinden değil de daha çok "gelenek" üzerinden kurulmaktadır⁵⁵. Çerkezlilik konusunda oldukça duyarlı olduğunu gözlemlediğim bir kişi, aynen şu ifadelerle bu durumu dile getirdi: "İlkokula başlamadan Türkçe bilmiyordum, şimdi ise Çerkezce yok. Sanki şimdi pek umurumda değil gibi." Bir başkası da 'Kürtlerin aksine Çerkezlerin dil konusunda yeterince mücadeleci olmadığını' söyleyerek aynı değerlendirmeyi yaptı. Kaf-Der'de Abazaca dersleri veren ve durumun farkında olan bir öğretmen de Çerkezce gazete çıkarılması durumunda kimsenin okumayacağını; çünkü dili bilenlerin az olduğunu anlattı. Bu örnekler gibi birçok Çerkez'in dilin gelecekte unutulacağını⁵⁶ düşünmesi de aynı paralelde değerlendirilebilir.

Çerkezler açısından dil ve geleneğe atfedilen bu anlamlar konusunda yaptığımız tespitin 2 önemli nedeni üzerinde durulabilir; 1- Sayısal azlık ve niteliksel farklılık, 2-Çerkezliliğin kendi içinde yüceltilmesi ve diğer gruplarca olumlanması.

⁵⁴ Daha çok Kürtler kastedilerek (Ayata, 1998: 160) tartışmaların yapıldığına değinmiştik.

⁵⁵ Dil ile etnikliğin, zaman zaman özdeşleştirilmesi yanlış sonuçlara götürebilir (Smith, 2002: 52-53). Bizim de gözlemlediğimiz gibi Çorum Çerkezlerinde dili unutanlar asimile olmuyorlar, dilin yerine etnik bilinci "gelenekler" üzerinden inşa ediyorlar.

⁵⁶ Hem dilin hem de geleneğin şu anda unutulduğunu, Çerkezliliğin kalmadığını söyleyen bir kişi de oldu.

Sayısal azlık ve niteliksel farklılık: Çerkezlik, birçok farklı dili konuşan Kafkasya kökenli olan insanlara verilen genel bir isimdir⁵⁷. Çerkez tabiri “ötekilerin” kullandığı bir tanımlamadır. Çerkezler, kendi aralarında kendilerini tanımlarken, daha özel aidiyetlerle ve özellikle sülale isimleriyle, tanımlamayı uygun bulurlar. Bunun yanında az ya da çok başta dilsel olmak üzere birçok farklılığa karşılık gelen boylar da önemlidir⁵⁸. Niteliksel farklılıktan kastettiğimiz durum işte bu farklı boylardır. Zaten sayıları az olan Çerkezlerin kente göç etmeleri ile birlikte aynı dili konuştuğu insanları bulması zorlaşmakta ama aynı geleneği paylaştığı insanları daha rahat bulmaktadır⁵⁹. Durum böyle olunca Türkçe ile iletişim kurmak işlevsel olmakta, Çerkezce konuşmak özel bir çaba gerektirmektedir. Çerkezce daha az konuşuldukça, gelenekler, daha ayırıcı bir unsur olarak belirginleşmektedir.

Çerkezliğin kendi içinde yüceltilmesi ve diğer gruplarca olumlanması: “Çerkezlik”, Çerkezler için, dilden bağımsız olarak başlı başına bir değerdir. Bu, geleneklerin “sırrıyla bezenmiş” öyle bir değerdir ki çok farklı ideolojilere, dinlere mensup olursa da “Çerkezlik

⁵⁷ “Çerkez” kavramının hangi anlamlara gelebileceği konusunda bakınız. (Eser, 1996: 69).

⁵⁸ Çorum’da 34 Çerkez köyü bulunmakta ve bunlar da kendi aralarında 5 boya ayrılmaktadır. Adige grubu Çerkez köyleri; 12 Abzeh, 8 Besleney, 8 Şapsığ, 4 Kabartay olmak üzere toplam 32 tane iken geriye kalan 2 köy de Abaza’dır. (Bu bilgiler, Çerkezlerle ilgili her türlü veriyi toplayan, uluslar arası Çerkez kongrelerine katılan, Çerkezce kurslar veren emekli bir öğretmenin, bizzat kendi incelemeleri ile elde ettiği bilgilerdir. Kendisinin izniyle inceleme fırsatı bulduğum bu verileri, onun müsvette olarak tuttuğu notlarından fotokopi alarak edindim). Özellikle Abazaların diğerlerine göre hem dilsel açıdan hem de gelenekler açısından, hatta birçok kişiye göre fiziksel açıdan da daha farklı olduğu görülür. “Çerkezlik genel bir kullanım olmakla birlikte, Çerkez ve Abaza tabirlerini farklıymış gibi kullanmak da rastlanan bir durumdur. Burada Çerkezliğe Abazalar hariç diğer boyları kapsayacak bir anlam yüklenir.”

⁵⁹ M. Eser (1996: 69), Çerkes olarak adlandırılan halkların genel özelliği olarak benzer bir saptamada bulunur: “Çerkesler olarak adlandırılan halklar topluluğu farklı dil ve bunların lehçelerini konuşurlar, fakat Çerkesler aynı gelenek ve göreneklere, aynı kültür ve sosyal yapıya sahiptir. Bu yüzden de dil ayrılığını aşan sosyo-kültürel değerlerin üstünlüğüne, birleştiriciliğine inanırlar.”

ortak paydası" ile buluşulabilecek bir değerdir⁶⁰. Ortak değeri oluştur-
ran unsur ise "gelenek"tir⁶¹. İçeriden Çerkezliğe verilen bu "mistik"
anlama karşın dışarıdan somut olabilecek gerekçeleri olan olumlama-
larla da karşılaşırız. Bu olumlama daha çok Sünni-Türkler açısından
anlam bulur. Dışarıdan bakıldığında Çerkezler, devlete ve dine bağlı,
sakıncalı istekleri olmayan⁶² ve özellikle çoğunluğun değerlerine (po-
litik ve/veya toplumsal) ters düşmeyen, ters düşmemek için de çaba
gösteren bir grup olarak görüldüğünden⁶³ bu olumlama belirgin delil-
lere sahiptir. Çorum açısından bakıldığında, önemli oranda "en güçlü
sağ partinin desteklenmesi" (bu saptamaya siyaset konusunda yeni-
den dönülecektir) ve bunun farklı unsurlar tarafından da bilinmesi
söylediğimiz bu tespiti güçlendirir. Ancak üzerinde daha sonra dura-
cağımız gibi bu "genel tespit" sorunludur.

Kürtlerin Çerkezlerden en önemli farklarından biri geleneğe bakış
açılarında bulunabilir. Çerkezler için adeta kutsal olan ve dünya Çer-
kezleri ile ortak olduğuna inanılan ve Çerkezlikle özdeşleştirilen gele-
nek, Kürtler için Kürtlüğü tanımlayan bir şey değildir. Hatta (sürekli
medyadan takip edilen namus cinayetleri, kan davaları, çok eş, çok
çocuk ile özdeşleştirildiğinden) bazen eskide kalması gereken kötü
kurallar ve/veya geri kalmış Güneydoğu Kürtleri arasında süren ilkel-
likler olarak görülür. Durum böyle olunca Kürtleri, Kürt olarak kalma
noktasında güdüleyen iki unsur "dil" ve "dışlanma algısı" olarak ön
plana çıkmaktadır.

⁶⁰ Çok sayıda Çerkez farklı ideolojilerden, dinden, dinsel bölünmelerden
insanların Çerkezlik ortak paydası ile çok rahat bir araya gelebildiğini anlattı.

⁶¹ Çerkez gelenekleri ile ilgili kısa bir değerlendirme için bkz. (Eser, 1996: 172-
175).

⁶² "Sakıncalı isteklerin" olmaması özellikle, "anayurda dönme" isteği çerçeve-
sinde şekillenen bir siyasetle doğrudan ilgilidir. Durum böyle olunca Çerkezler ha-
kim ulusçu söylem tarafından zararlı olarak algılanmamaktadır (Alankuş-Kural,
1996: 51).

⁶³ A. Kaya (2004: 221-222), Çerkezlerin ayrıcalıklı olduğuna dair Türkiye'de
yaygın bir kanı olduğuna dikkat çeker. Öyle anlaşıyor ki bu kanı, tam da söyle-
meye çalıştığımız durumdan beslenir. Ancak Kaya'nın çalışmasından da ortaya
çıktığı gibi genel hatları ile Çerkezler, sorun yaşamıyor görünseler de ulus-devletin
uyguladığı bazı ayrımcı muamelelerden şikayetçi oldukları görülür (bu konuya
yeniden döneceğiz).

Dil: Alevi Kürtlerle Sünni Kürtler arasında pek bir diyalog olmasa da her iki grup da kendi aralarında yakınlaşabilecek bazı ortamlar bulabilmektedirler. Görebildiğim kadarıyla köy kahvehaneleri ile pazarlar ve özellikle Alevi Kürtler için geçerli olan köy dernekleri tarzındaki örgütlenmeler bu ortamları oluşturmaktadır. Buralarda belli bir yaşın üzerindeki kişiler arasında Kürtçenin yaygın kullanımına rastlanabilir. Dil, Şıhbızini olan birkaç köy hariç⁶⁴, Türkiye Kürtleri arasında da yaygın olan Kurmanci lehçesidir. Böyle olunca ulusal düzeyde ve Avrupa'daki hemşehriler aracılığı ile de Küresel düzeyde diğer Kürtlerle ortak bir dil kullanma söz konusu olabilmektedir. Ancak anlaşıldığı kadarıyla "diğer Kürtlerle" iletişim çok yaygın görünmemektedir. Tek iletişim düğünlerde seslendirilen ve ulusal düzeyde yaygın olan Kürtçe şarkılar ve özellikle Avrupa'da hazırlanan köy sitelerinin bazılarında olan linklerdir. Bazı sitelerde Kürtçe-Türkçe sözlüklerin de bulunması bunun bir göstergesidir⁶⁵. Ancak Kürtler arasında da yeni nesillerin dili daha az kullandıkları bellidir. Sonuçta dil Kürt olmanın önemli bir göstergesi olsa da yeni nesiller arasında daha az kullanıldığından tek başına Kürt kimliğini belirleyememektedir. Durum böyle olunca, Çorum Kürtlerinin kimliğini "dışlanma algısı" daha çok belirlemeye başlamıştır. Dışlanma algısı, kökeninde Kürtlük olup Kürt olmayı istemeyenleri bile etkilemekte yani "Kürtlük" bu kişilerin de peşini bırakmamaktadır.

-Dışlanma algısı: Dışlanma konusunda en belirgin durum, Kürtlerle ilgili yaygın olan deyimler ve yakıştırmalardır. Bir Sünni Kürt'ün yaygın olduğunu söylediği, "Kürtten evliya koyma avluya", "yakana bit kapına Kürt dadandırma", gibi sözler buna örnek olarak verilebilir. Alevi bir Kürt de bu durumu "hakir görme" olarak değerlendirdi. Ona göre Türk-

⁶⁴ Kendisi Şıhbızini olan birisinin dediğine göre, Laçın'e yakın birbirine komşu olan 3 köyün yanı sıra Osmançık tarafında olan 2 köy de Şıhbızini imiş. Şıhbızinilerin kullandığı lehçe, daha çok İran Kürtleri arasında yaygın olan Sorani lehçesinin bir alt grubudur. Türkiye'de daha çok Ankara Haymana civarında bulunan Şıhbıziniler ile Çorum'dakiler aynı aşirete mensuplar.

⁶⁵ Özellikle Mollahasan Köyü'nün sitesi buna çok güzel bir örnektir (www.mollahasan.com). Ayrıca Kozluca Köyü web sitesine de bakılabilir (www.kozluca.com). Ancak özellikle Alevi Kürtlerin kurduğu bu tarz sitelerde Alevilikle ilgili hem bilgiler hem de linkler çok daha fazla göze çarpmaktadır.

lerin, “Kürtler” hitabı bile imalı olarak hakaret içermekte ve zaten Türk Alevilerin, “biz Aleviyiz onlar da Alevi ama onlar Kürtler” demeleri de bundan kaynaklanmaktadır. Ayrıca son dönemlerde, PKK üzerinden artan tartışmalarda, kullanılan ulusalcı dilin de benzer bir sonuç doğurabileceği düşünülebilir (ki bu konuyu daha önce tartışmıştık). Ancak şu da belirtilmelidir ki toplumsal yaşamda, Alevi Kürtler Alevilerle, Sünni Kürtlerle de Sünniler iyice kaynaşmış durumdadır. Onun için dile pelesenk olan bu kullanımların çoğunlukla sorun edilmediği söylenebilir. Bunun dışında zaman zaman kız alıp verme konusunda Kürtlerin tercih edilmeyeceğinin dile getirilmesi de pratikte yapılan evlilik örneklerine bakıldığında söylem düzeyinde kalmaktadır. Üstelik Çorumluların “onlar Kürt ama Çorum Kürdü” tabiri, dışlamanın “öteki Kürtlere (Doğu’daki Kürtlere)” yönelik olduğuna dair bir açıklama içermektedir. Ancak kaynaşma konusunda sorunu büyütebilecek en önemli alan, çok çetin rekabetlerin yaşandığı ve her şeyin koz olarak kullanılabildiği siyaset alanıdır ki bu konuya aşağıda değinilecektir.

Genel olarak Çorum’da bulunan STK’lara, siyasal partilere, meslek örgütlerine ya da sendikalara bakıldığında herhangi bir etnik belirleyicilikten söz etmek güçtür. Yukarıda da irdelediğimiz gibi hemen tüm örgütlenmelerde asıl belirleyici olan mezhepsel bağlardır. Bunun çok az istisnasından söz edilebilir.

Çorum’da en belirgin etnik örgütlenme kuşkusuz bütün Çerkezlerle hitap etme iddiasında olan Kafkas Derneğidir. Bunun yanı sıra sadece Kürtlerin, Türkmenlerin, Çerkezlerin kurmuş oldukları bazı köy dernekleri de etnik özellikleri ile ön plana çıkarlar; ancak bunların hitap ettiği çevre sadece kendi yöreleri ile sınırlı olduğundan, yöresel hemşehrilik özellikleri daha belirgindir. Örneğin Türkmenlerin oluşturduğu Dedesli Ovası Türkmen Köyleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği de Türkmenlere hitap ettiğinden dolayı etnik bir dernek olarak değerlendirilebilir. Ancak bir başka açıdan bakıldığında Sünni Türkmenleri kapsamadığından mezhepsel ve Dedesli Ovası’ndan olmayan diğer Türkmenleri kapsamadığından da “yöresel hemşehri derneği” olarak değerlendirmek de mümkündür. Aslında biraz daha yakından bakıldığında diğer yöresel hemşehri derneklerinden pek de

farklı olmadığı zaten görülebilir ki biz de bu derneği aynı kategoriye soktuk.

Öte yandan daha çok Kürtlere hitap eden DTP'nin de Çorum'da temsilciliği bulunmaktadır. Ama örgütlenmesi çok zayıf görünmekte ve Türk olan temsilcisi dışında ilgili olanların fazla olmadığı gözlenmektedir. DTP daha önce bir örgütlenme çabası içine girmiş ancak görev alan insanların çoğu inşaat işçisi olduğundan zamanla iş bulmak için başka şehirlere dağılmışlardır. Zaten örgütlenme aşamasında ciddi sorunlar da yaşanmıştır. Örgütlenme döneminde sıkıntılarla karşılaşıldığını ve güvenlik güçlerinin kendilerine baskı kurduğunu belirten bir DTP'li; "Tüm ilgilenenlerin sülalelerine kadar gidildi, aileleri uyarıldı. 'Oğlun yanlış yolda' dediler" şeklinde aktardı. Öyle görünüyor ki DTP geleneği (DEHAP olarak) 2002 seçimlerinde kendisini az-çok gösterebilmiş, bunun ötesinde bir örgütsel güç sağlayamamıştır. Sadece sosyalist solun bazı grupları ile diyalogları söz konusu olabilmektedir.

Görüldüğü gibi etnik örgütlenmeler açısından üzerinde durmaya değer tek yapı, Çerkezlerin Çerkezliliği yaşamak için bir, belki de tek, araç olarak gördükleri Kafkas Derneği'dir.

Kafkas Derneği, nispeten aktif bir dernek olup Çorum Sivil Toplum Kuruluşları Birliği'ne de üyedir. En önemli özelliği, Çorum'da, tüm Çerkezlere yönelik olan, en azından bu iddiayı taşıyan tek STK olmasıdır. Ayrıca Türkiye genelinde örgütlü olan Kafkas Dernekleri Federasyonuna da bağlı olduğundan ulusal bir ağın da parçasıdır. Ulusal düzeyde ideolojik farklılıkların etkili olduğu Kafkasya kökenlilerin kurduğu başka dernekler, federasyonlar, vakıflar oluşsa da (Kaya, 2004: 234-235; UNHCR, 1996)⁶⁶ Çorum'daki dernek, bu farklılıkları az-çok kendi içinde barındırmaya çalışmaktadır⁶⁷.

⁶⁶ A. Kaya (2004: 235), üç önemli Kafkas kökenli organizasyondan söz eder, Liberal ve ulusçu olan Kaf-Der ile İslam'a dayalı Kafkas Vakfı ve Birleşik Kafkasya Derneği. İmparatorluk döneminden 1990'lara kadar uzanan süreçte Çerkez örgütlenmeleri için bkz. (Bjeduğ ve Taymaz, 1995; UNHCR, 1996).

⁶⁷ Söylediklerimizi daha sonra üzerinde duracağımız bir grup genci- Jibga Grubu'nu- bu genellemenin dışında tutarak belirtmek gerekir.

Bağlı olunan federasyonun aksine (zira ideolojik olarak solda olduğu vurgulanır) Çorum'daki Çerkezler daha çok muhafazakâr/ dindar olarak tanımlanırlar ve bu durum yöneticiler için de önemli oranda geçerlidir. Bu anlamda Çerkez derneklerinin diğer illerde "sol" olduğu ama Çorum'da "sağ" olduğu sık sık vurgulan-maktadır. Durum böyle olmasına rağmen Çorum Çerkezlerinin, derneği solcu olarak algıladığı ve ilgisiz kaldığı yorumları da yapılabilmektedir. Bunun yanında halkın ilgisiz olduğunun altını çizen ama konuyu ideolojik olarak değil de kişisel sorunlara bağlayıp anlamlandıranlar da olabilmektedir.

Öte yandan dernek yöneticileri ile derneğe gelip gidenler arasında da bir kopukluğun olduğu sık sık vurgulanmakta ve bu durumun dernek başkanının ve yönetiminin ilgisizliğinden kaynaklandığı yaygın bir biçimde söylenmektedir⁶⁸. Dernek yönetiminin pasif davrandığı, herhangi bir sorunun çıkmaması için uğraştığı, bunun için dernekte pek iş yapılmadığını düşünen bazı gençler, "dernek yöneticileri rölantide gitmesi gibi bir tavır takınıyorlar", "devletle herhangi bir sorun olmasın diye hareket ediyorlar" diyerek durumu aktarırlar⁶⁹.

Devletle herhangi bir sorun yaşanmaması için gösterilen çaba, özellikle 18. ve 19. yüzyıllarda göçle birlikte gelen halklar için genel bir özellik olarak sunulur. Onlar, devleti siyasal bir koranak olarak gördüklerinden asgari taleplerle yaşamaya alışmışlardır. Üstelik devleti (kendileri gibi) Müslümanların yaşadığı bir devlet olarak da algılamaları bu durumu beslemiştir (Aydın, 2005a: 141). Çorum'da yaşananların da bu saptamaya paralel olması, var olagelen bu düşüncüyü anlamlı kılmaktadır.

⁶⁸ Atıf yaptığım görüşmelerin 2004 yılının sonunda yapıldığı belirtilmelidir. Çünkü daha sonra dernek yönetimi değişti, dolayısıyla memnun olanlar ve olmayanlar farklılaşmış, derneğin başka sorunları ortaya çıkmış oldu.

⁶⁹ Bir başka genç de konuyla ilgili "dernek başkanı zengin ama Çerkezlikle bir alakası yok, dolayısıyla pek önemsemiyor" diyerek farklı bir yorumda bulundu. Diğer illerdeki dernekleri de bilen ve her gittiği yerde aktif olarak dernek işleri ile ilgilenen bir öğretmən, yönetimin ilgisizliğini, dışarıdaki Çerkezlerin garipsediğini söyleyerek şu şekilde ortaya koydu: "Dernek yönetiminden kimse ile tanışmadım, dışarı gittiğimde soruyorlar ve ben kimseyi tanımadığımı söylüyorum."

Görüştüğüm birçok Çerkez için her ne kadar Kaf-Der, Çorum Çerkezlerini temsil etmese de derneğin, Çerkezlerin en önemli formel örgütlenmesi olarak ön plana çıktığı görülür. Bu gerçeği, Abaza olan biri temsil etme sorunu ile birleştirerek, “teorik olarak temsil ediyor çünkü onun dışında başka bir kurum yok” diyerek dile getirdi.

Uzun zamandır dernek faaliyetlerini takip eden insanların söylediklerinden, Çerkezler arasındaki farklı grup çekişmelerinden anlaşılabildiği kadarıyla, “derneğin Çorum Çerkezlerini temsil etmemesi/edememesi” tamamen dönemsel bir durumdur. Zira dernek, bazı dönemlerde oldukça kapsayıcı olabilirken bazı dönemlerde oldukça geniş bir küskünler grubu oluşturabilmektedir. Kapsayıcılık açısından Çeçenistan Savaşı, en geniş katılımın sağlandığı zamanlardan biri olması dolayısıyla anlamlı görünmektedir. Bu dönemde Kafkasya’dan haber almak, yardım kampanyası düzenlemek, kampan-yalara katılmak için insanlar yoğun olarak dernekle ilgilenmektedirler. Bu yoğun ilgiden sonra, bir Çerkez’in anlatımıyla “iki gencin sürtüşmesi ile” bir başkasının anlatımına göre ise “bir bayana saygısızlık yapılması ile” ilgisizlik olmuş; ancak son dönemlerde, eğlence programları ve dil kursları ile (bazı küskünler olsa da) ilgi yenide artmaya başlamıştır. İlgiyi arttıran/arttıracak bir başka unsur da Çorum’a kurulan üniversitedir. Zira yaşadığı yerin dışına çıkan Çerkezlerin ilk olarak uğradığı mekanlar Çerkezlerin kurmuş oldukları derneklerdir. Bu anlamda Çorum dışından üniversiteye gelen Çerkezlerin, derneğe ilgi duydukları/duyacakları öngörülebilir.

Çerkezler için gelenek, Çerkezliği kuran en önemli unsur olduğundan, Çerkezlerin hem iç çekişmelerinde hem de ideolojik çekişmelerinde kullanılan en önemli argüman olmaktadır. Hiyerarşinin korunması (yaş, soyluluk, bilgi vs.) da geleneğin en önemli parçalarından biri olunca daha çok gençlerin çalışmalarına katıldığı Kaf-Der’de de kaçınılmaz olarak bu tartışmalar belirleyici olmaktadır.

Gerçekten de Kaf-Der’deki tartışmalar, gelenek (xabze) ve büyükler/ileri gelenler (thamateler) merkezli köy yaşamında idealize edilen Çerkezlik ile bunların kent yaşamındaki sürdürülebilirliği sorunları tarafından şekillenmektedir. Gençler arasındaki mevcut tartışmalara bakıldığında, daha çok eğitilmişler ile daha az eğitilmişler, Çerkez kültürünü Çerkez milliyetçiliği ile birleştirenler ile Çerkez kültürünü daha

folklorik algılayanlar, elit olanlarla olmayanlar vb. bazı ayrımlar çerçevesinde sürdürüldüğü görülür. Çerkez milliyetçisi olarak tanımlayabileceğimiz grubun vurgusu, “ötekiler daha çok kültürümüzü maddi bir kaynak olarak görüyorlar, oysaki Çerkezlilik sadece Çerkez oyunları oynamaktan ibaret değil” şeklinde özetlenebilir. Bu düşünceye sahip olanları “elit” olarak suçlayan diğer grup ise Çerkezliliği daha kültürel özelliklerle tanımlamaktadır.

Son dönemlerde iyice şekillenen bu iki grubun arasında süren tartışma, Çorum Kaf-Der’in internet sayfasındaki foruma da taşındı. Kaf-Der çatısı altında Çerkez kültürünü yeterince tanıtamadıklarını ve yaşatamadıklarını düşünen ikinci grup, dernek yetkililerini suçlayarak, dernekten bağımsız hareket etmekte bu da birçok kişi tarafından thamateler⁷⁰ (ileri gelenler) ve xabze (gelenek) açısından değerlendirilerek eleştirilmektedir⁷¹.

Etnik bir örgütlenme olarak Kaf-Der, geleneğin yaşatıldığı, en azından insanların bir araya gelerek geleneğin yaşatıldığına birbirlerini inandırdıkları, bir mekan olarak Çerkezliliği her an yeniden ürettiğinden anlamlı görünmektedir. Ancak etnik bir bağın korunması, etnik örgütlenmeler ve tüm bunlar sürdürülürken yaşanan sorunlar, iktidar mücadelesi, kimliğin kurgulanması, dışlama ya da kapsama pratikleri tam da yurttaşlık konusuna bağlanabilecek birçok öge barındırır.

Bir araya gelmenin zor olduğu bir dönemde Çeçenistan Savaşı ile insanların bir araya gelmesi, üniversite öğrencisi Çerkezlerin kente gelince önemli bir durak olarak Kaf-Der’i görmeleri, Çerkezlerin, yukarıda değindiğimiz “dayanışma” için verdikleri örneklerdir. İlkinde ulus-devletin dış politika açısından kendi içinde bulunan bir toplumsal kesimin hassasiyetlerini göz ardı ettiğinden, ikincisinde ise sosyal devletin duygudaşlığı yeterince sağlayamayıp ve burs-barınak gibi

⁷⁰ Thamadelikle ilgili bkz. Eser, 1996: 75-76.

⁷¹ Jıbga olarak adlandırılan bu grup, Kaf-Der’in ismini kötüledikleri gerekçesi ile gelen eleştiriler karşısında, kendilerini Kaf-Der’den ayırma gereği hissetmektedirler. Bu bağlamda grup, düzenlediği “Jıbga Kafkas Gecesi” için (Çerkez köylerinden olan Fakıahmet Köyü’nün) web sitesinde yayınladıkları davetiyelerinin altında (Fakıahmet Köyü, 26 Mayıs 2007), “*Bu organizasyonun Çorum Kafkas Derneği ile Hiçbir İlgisi Yoktur*” ibaresini koyma gereğini hissetmişlerdir.

imkânlarını herkese yeterince yaygınlaştıramamasının perçinlediği bir dayanışma söz konusudur⁷².

Öte yandan Çerkezlerin kendi iç çekişmeleri de önemlidir. İdeolojik olarak MHP'den uzak durup durmamak, kültürel olarak özcü olup olmamak, dayanışma açısından da elitist olup olmamak öne çıkan konular olmaktadır. Bunun yanında siyaset konusuna bakış daha önemli olduğundan daha yakından bakılmalıdır. Şimdi etnik olanla siyaset arasındaki bağa, önce Kürtler sonra da Çerkezler üzerinden, bakarak konuyu sürdürelim.

Etniklik ve Siyaset

Etniklik ve siyaset söz konusu olunca Çorum'da Kürtlerin durumu, Türkiye genelinde birçok açıdan tespit edilebileceğinin aksine⁷³, çok net görünmemektedir. DEHAP'ın seçimden aldığı sonuç ve örgütlenme tarzı da bunu gösterir. Ancak Alevi Kürtler için sol, Sünni Kürtler için de sağ siyasete daha yakından bakmak gerekir.

Başta CHP ve ADD yöneticileri olmak üzere “siyasal yelpazenin sonunda” olduklarını dile getiren ve Aleviler arasında oldukça yaygın bir örgütlenmeye sahip olan birçok yapılanmada, ‘Kürtlerin kendilerine mesafeli davrandıkları’ düşüncesinin ön plana çıktığı görülür. Örneğin CHP'nin üst düzey yöneticisi, “Sünni de olsa Alevi de olsa Kürtler kendi partilerini düşünüyorlar. Çorum'da 6500 oyları var” derken, ADD yöneticisi de derneğe gelen Kürtlerin varlığına karşın, “dışarıda görüştüklerimiz Atatürkçülükle pek iyi değiller” saptamasında bulunurken benzer bir durumu anlatmaktadırlar. Kürt Aleviler arasında Atatürk'ün çok sevildiğini ama siyasetle ilgilenen Kürt gençler arasında, bunun böyle olmamaya başladığını belirten bir Kürt de buna paralel yorumlarda bulundu.

⁷² Burada daha önce tartıştığımız “aşkancılık” ile maddi temelli bütünleşme hatırlanmalıdır.

⁷³ 1980'lerin sonuna kadar Kürtlerin etnik kimliğine dayalı oy kullandıkları söylenemese de 1970'lerde MHP'nin Güneydoğu Anadolu'daki oylarının ülke ortalamasının altında olması ilginç bir noktadır. Ancak 1991 seçimleri, Kürtlerin etnik kökene dayalı oy davranışları arasında bazı ipuçları vermektedir (Schüler, 1999: 158).

Bundan da anlaşılabilceğı gibi, Kürt etnik kimliğı, siyasal arenada şu anda çok fazla ön plana çıkmıyor gibi görünse de Alevilik içinde tam erimedieğı de tespit edilebilir. Kürt-Alevi birisinin ifadesi ile “Türk Alevilerle, belki de tam bir kaynaşma yok ancak diğerklerine göre daha yakınlar”. Durum böyle olunca onlarla ortak hareket edebiliyorlar. Ancak ulusalcı söylemleri daha çok dile getiren CHP’nin üst düzey yöneticileri arasında, Kürtlerle ilgili ortak diyebileceğimiz bir kurgunun olması dikkat çekici görünmektedir. Kendi öğrenciliğinde Kürtlere federasyon istediğı için tutuklanan bir CHP yöneticisi, şimdi birçok şeyin farklılaştığını, onların bazı haklarını aldığını, onlardan cumhurbaşkanı bile seçildiğini, oysa şimdi cumhuriyetin temel nitelikleri tehlikede olduğundan, Alevilerle, Kürlerle uğraşamayacaklarını dile getirmektedir. Ona göre SHP döneminde “uzatılan ele karşı Kürtler samimi olmamıştır”. Her ne kadar zamanında devlet, Güneydoğuda çok ciddi hatalar yapmış ve onların tepkisi ile karşılaşmış olsa da şu anda Kürtler, gittikleri her yeri talan etmekte; güney sahillerine, büyük şehirlere, bazı işkollarına (mafyacılık, genelev işletmeciliğı gibi) bakıldığında bu çok net görülür. Üstelik tüm bu olumsuzlukların yanında, bunlara bir de AB’nin Kürtleri kullandığı gerçeğı eklenmektedir.

SHP döneminde Kürtlerle yapılan ittifakın kendilerine oy da kaybettirdiğini düşünen bir başka CHP’li de Kürtler, belli bir çoğunluğa gelmek için “bilinçli bir biçimde çok çocuk yapıyor ya da eğitimsiz oldukları için” saptaması ile Kürtlere karşı mesafeli olmak gerektiğinin altını çiziyor. Ona göre de cumhurbaşkanı Kürt bile var, dolayısıyla onların önünde herhangi bir engel yok. Aynı şekilde kadın kolları yöneticisi de “onlar çok çocuk yaparak çoğunluğu sağlamaya çalışıyorlar. Buna devlet, okul da sağlık ocağı da yetiştiremez” diyerek benzer eleştiriler geliştirdi. Ama söz konusu “hak talebi” olunca, “hak taleplerinde haklı olan yönleri de vardır ama fikir yürütmek istemiyorum” saptaması, bu konudaki düşüncelerinin çok net ifade etmediğini de göstermiş oldu. Bu değerlendirmesine rağmen, onun, CHP’ye oy verenler kategorisinde Aleviler ve Kürtler (Alevi Kürtler kastedilmekte) varken, Çerkezler ise sağa oy vermektedirler.

Konu etniklik olunca MHP-CHP yakınlaşması da ilginç bir konu olarak göze çarpar. CHP il yöneticisinin yorumu yakınlaşmanın nedenlerine dair ipuçları sunmaktadır: “MHP artık eski MHP değil, Bahçeli bunları değiştirdi. Onlar da Cumhuriyet’in tehlikede olduğunu anladılar”.

“CHP ile MHP arasında ulusalcılıkla ilgili bazı yakınlaşmalar oldu” diyen CHP Kadın Kolları yöneticisi de benzer yorumlarda bulundu. Ona göre MHP’ye karşı bazı korkular olsa da örtüşen birçok yön bulmak mümkündür.

Öyle anlaşıyor ki ulusalcı/milliyetçi siyasetin etnik dışlayıcılık üzerine kurulan politikası hissedildikçe rahatsız olan Kürtler (büyük çoğunluğu itibarı ile), kendi kimliklerini politikaya aktaracak herhangi bir talepte, en azından şu anda, bulunmamaktadırlar. Ancak ulusalcı söylemin etkisinin artması ile “Kürt kimliği üzerinden tepkisel bir siyasetin yükselebileceği ihtimali” hiç de yabana atılmamalıdır. Yukarıda değindiğimiz gibi, Alevi Kürtler arasındaki etkisi belirgin olan CHP’nin birçok yönetici ve üyesi arasında ulusalcı söylemler daha etkili olduğundan, onların Kürt söylemleri, AKP’ye göre daha dışlayıcıdır⁷⁴.

Özellikle, “Birinci Bölüm’de de değindiğimiz gibi ulusal düzeyde Kürtlerle ilgili oluşan olumsuz havanın da bu durumu etkilediği tahmin edilebilir. Konu siyaset olunca, Kürt olmakla bölücülük paralelliği çabuk kurulabildiğinden, siyasette “Kürt konusu”na temkinli yaklaşıldığı görülür.

Çorum düzeyinde siyasetle uğraşan Kürtlerin rakipleri tarafından bu kimlikleri üzerinden polemiklerin yürütüldüğü de gözlenmektedir. AKP’de özellikle birçok kişi “Kürt lobisi”nden söz etmekte (mesela Kürt olan bir milletvekili dolayımı ile bu konu tartışılabilmektedir) ve Kürtlerin kendi aralarında ciddi bir dayanışmanın olduğunu vurgulamaktadırlar. Ancak AKP’den milletvekili aday adayı olan bir Kürdün dediğine göre, dayanışmanın aksine rekabet çok daha belirgin olmaktadır üstelik Murat Yıldırım ve SP’nin 1. sıra Milletvekili aday ve beledi-

⁷⁴ Ancak bu Alevi Kürtlerin AKP’ye yönelmesine yetmemektedir. Kürt olan AKP’li bir politikacı “Kürt Aleviler gelip giderler, sevdiklerini de söylüyorlar; ama oya gelince, oy yok” derken tam da bunu kastetmektedir.

ye eski başkanı olan Arif Ersoy dışında da öne çıkan herhangi bir Kürt siyasetçi bulunmamaktadır.

Tüm bunlara rağmen, görüştüğüm kişilerin çoğu, Kürtlük üzerinden bir siyasal hareketten söz etmenin çok zor olduğu kanaatindedir. Ancak 2002 seçimlerinde “Kürt Partisi” olarak algılanan DEHAP’ın Çorum genelinden almış olduğu 6128 oyu yorumlamak da bu anlamda zordur. Bu oyları yorumlarken Kürtler arasında; ‘DEHAP’ın amblemi başka partinin amblemine benzediğinden önemli oranda yanlışlıkla verildiğini’ söyleyenler olduğu gibi ‘Kürtlerden ziyade ilerici kesimin’ oy verdiğini ya da ‘ben DEHAP’ın seçim çalışmalarında bulundum, oyları hem Alevi hem de Sünni Kürtler verdiler’ diyenler de oldu.

Çerkezlerle gelince ve söz konusu siyaset olunca⁷⁵, temel nokta devlete bakış açısı olarak belirlemektedir. Burada tıpkı diğer etnik gruplar gibi (ki bu durum Çorum’da yaşayan Kürtler için de geçerlidir) devlete ters düşmemek önemli bir özellik gibi sunulmaktadır. “Devlete ters düşmeme”nin tespit edebildiğimiz kadarıyla iki önemli nedeni öne çıkmaktadır:

1-Genel olarak Çerkezler arasında yaygın bir kaygı olan, huzurlu bir yaşam sürmek için “bölücü olarak algılanmamak”: Burada bölücülük ve Kürtlük arasında kurulan ilişki önemlidir. Kürtlerle kendi taleplerinin karıştırılmaması, Kürtlerden ne kadar farklı oldukları konusunda geliştirilen birçok argümanın bazı Çerkezlerce altı çizilerek savunulması bu konuyu açıklamak için bize ipuçları verir⁷⁶.

⁷⁵ Çerkezler ve siyaset ilişkisine genel olarak bakıldığında, ilk örgütlenmelerin 1970’lerde olduğu gözlenebilir. Daha çok sol çevrelerde başlayan bu hareketlerin iki temel fark üzerinden kurulduğu görülür; Devrimciler, Çerkezlerin sorunlarının devrimle birlikte çözüleceğine dolayısıyla asıl sorunun sosyalist bir devrim yapmak olduğuna inanırlar, buna karşın ulusçu söylemi ağır basan Dönüşçüler ise geriye dönmeyi temel hedef görürler. Bunun yanında Türk milliyetçiliği ile ortak hareket eden, kendilerini Türk soyundan kabul eden bir akım da belirginleşir, aynı şekilde İslamcı bir akımdan da söz edilebilir. 1990’dan sonra etnik söylemin daha yaygın olmaya başlaması ve demokratik açılımlar Çerkezleri de etkiler ve bir azınlık söylemi de gelişmeye başlar (Bjeduğ ve Taymaz, 1995: 121-124; Kaya, 2004: 231-233).

⁷⁶ Bu kaygıyı besleyen tarihsel bazı olayları da hatırlamak gerekir ki bunların başında, “Hain Çerkez” imajının kullanılarak Çerkezler üzerinde bir baskı

2-Daha çok aydınların çözümlemelerinde ön plana çıkan ve Çerkezlerin kurtuluşu için “dünyadaki tüm Çerkezlerin Türkiye’ye ihtiyacı olduğu” savı: Birçok Çerkez doğrudan dillendirmese de satır aralarında Türkiye’nin büyüklüğü, dünya Çerkezlerinin büyük çoğunluğunun Türkiye’de yaşaması gibi argümanlar kullanarak bu savın içini doldurur.

Bölücü olarak algılanmama kaygısı daha çok Kürtlerle karşılaştırılmalı olarak düşünülür. Bu, şu şekilde formüle edilebilir; “onlar şunları talep ediyorlar ve bölücü olarak algılanıyorlar, dolayısıyla biz bunları talep etmemeliyiz”. Yaptığımız görüşmeler esnasında ortaya çıkan, Çerkezliğin her hangi bir dezavantajının olmaması ve toplumun Kürtleri tehlike olarak görmesine karşın, Çerkezleri tehlike olarak görmemesi yorumları da aynı paralelde değerlendirilebilir.

Dünyadaki tüm Çerkezlerin Türkiye Cumhuriyeti’ne ihtiyacı olduğu konusunu biraz daha açmakta yarar var. Durumu oldukça net bir yorum yapan Çorum’un önde gelen Çerkezlerinden birisinin değerlendirmesi konuyu güzel bir biçimde ortaya koyar. Ona göre; Çerkezlerin örgütlendiği 1990 öncesi dernekler daha çok sol politikayı benimserler. Bu dönemde önemli olan, Çerkez kültürünün yaşatılmasıdır. Dolayısıyla devletin onlar için bir anlam ifade etmediği söylenebilir. Ama Türkiye Cumhuriyeti’nin yıkılıp yıkılmaması ile ilgilenmeyen bu dönemdeki Çerkez aydınları, sonraları onun kendileri için ne kadar değerli olduğunu anlamışlardır. Çünkü;

“1990’dan sonra solcularımız da gördüler ki devlete zarar gelmemeli. Çerkez hakları dünyada korunacaksa bunu ancak Türkiye sağlayabilir. Onun için solcularımız da devlete sahip çıkıyor. Çerkezlerin sorunlarını uluslar arası arenaya ancak Türkiye taşıyabilir. Kafkasya’daki Çerkezleri tanıdıkça kendi sorunlarımızın daha hafif olduğunu gördük. Onların çok daha önemli sorunları var. Türkiye’nin öne alınmasının nedeni %80 Çerkezlerin burada yaşıyor olmasıdır. Bütün Kafkasya’da sadece 850 bin Çerkez var. Türkiye’de 3,5 milyon Çerkez

oluşturan Çerkez Ethem olayı gelir. 1923 yılında Manyas ve Gönen’de bulunan 14 Çerkez köyünün doğuya sürgünü ve Sovyetlerden kaçan bazı Çerkezlerin sınır dışı edilmeleri de Çerkezler açısından acı hatıralar bırakmıştır (Bjeduğ ve Taymaz, 1995: 120-121).

var ve dolayısıyla Çerkezler Türkiye'ye önem verir. Var olacaksak Türkiye ile barış içinde olacağız. Güçlü bir Türkiye Çerkezleri ezmez. Türkiye aklanmak için Çerkezleri desteklemesi gerekir. İnaniyoruz ki bu mutlaka olacaktır. Türkiye'ye emeğimiz çok. Kurtuluş savaşında mesela..."

Çerkezlerin, Türkiye'ye bakışını, AKP'li olan bir Çerkez de Kafkasya'da yaşayan Çerkezlerin bakış açısından, benzer şekilde anlattı. Ona göre Kafkasyalılar Türkiye'yi bir baba gibi görüyorlar. Kendisinin Kafkasya'da bizzat şahit olduğu, Kafkasyalıların kendi müftülerinden ziyade Türkiye'den gelen birisinin sözüne inanmaları da bu durumu anlatmaktadır.

Bu iki neden, Çorum Çerkezlerinin siyasetteki davranışlarını anlamlandırabilmek için bize bazı açılımlar sağlayabilir. Ancak bunların yanında Çerkezlerin politik tercihlerini etkileyen en önemli etkenin Kafkasya politikası olduğunu da belirtmek gerekir.

Bu açıklamalarla birlikte asıl sorun, "nasıl oluyor da Çerkezler benzer politik davranışlar sergileyebiliyorlar?" sorusunu yanıtlamakta düğümleniyor. Öncelikle tüm Çerkezlerin ortak bir partiye oy verdiklerini söylemek, aşağıda da değineceğimiz gibi, yanıltıcı olacaktır. Şüphesiz bütün Çerkezler bir araya gelip "hangi partiye oy verelim?" diye karar vermiyorlar. Ancak paylaştıkları ortak mekanlar⁷⁷, yaşadıkları ortak sorunlar⁷⁸ ve özellikle thamatelere (büyükler/ileri gelenler) gösterdikleri saygı, yukarıdaki iki nedenle de birleşince, önemli oranda benzer politik tercihler konusunda birbirlerini ikna edebilmelerine neden olmaktadır.

Özellikle Çerkezler için çok önemli olan dış politika üzerinde durarak konuyu açmak gerekir. Onun için iç politik çekişmeler ile dış

⁷⁷ Çerkezlerin paylaştığı başlıca ortak mekanlar: Kafkas Evleri Mahallesi, Çerkez köyleri, Kent Kiraathanesi, Nalmes İnternet Cafe, Kaf-Der, düğünler, cenazeler, geceler, piknikler, özellikle gençler için (belki de en önemli buluşma mekanı olan) internet siteleri/sanal mekanlar -ki sanal ortamların hem ulusal hem de uluslar arası boyutu da göz ardı edilmemelidir- gibi sayılabilir.

⁷⁸ Çerkezlerin yaşadığı ortak sorunlar; dil, kültür ve geleneğin kaybolduğuna dair kaygılar, yüceltilen geleneklerle modern yaşam arasında yaşanan çelişkilerle ilgili sorunlar, Kafkasya politikası ile ilgili sorunlar, zaman zaman kendilerine yönelebilen milliyetçi tepkiler v.s. olarak sayılabilir.

politikayı “etniklik eksenini” için ayrı ayrı değerlendirmek daha yerinde olacaktır. Bu ayrım, yeni yurttaşlık tartışmaları (daha çok çifte yurttaşlık, esnek yurttaşlık gibi) açısından da anlamlı olduğundan, daha sonraki bölümlerde bize farklı açılımlar da sunacaktır. Klasik yurttaşlık teorisinin içe kapanmacılığı yansıtan yönüne yani iç siyaset ağırlıklı yönüne karşın, dış siyasetle ilgilenen ve dışarıdaki başka devlet vatandaşları ile farklı ilişkiler kuran Çerkezler, “yurttaş” profilinin farklı bir anlayışını yansıtacağından ayrıca anlamlıdır. Ama öncelikle iç siyaset ve etniklik üzerinden bir değerlendirme yapmak yararlı olacaktır.

İç siyaset ve Kürtler konusunda yukarıda söylediklerimiz az çok konuyu ortaya koymaktadır. Sonuçta Sünni Kürtler için daha çok RP-FP-AKP çizgisine, Alevi Kürtler için ise CHP çizgisine yakın bir duruş görölmektedir.

Her ikisi de Sünni Kürt olan; RP’den Belediye başkanı olan Arif Ersoy ile AKP’den milletvekili olan Murat Yıldırım’ın durumları da bunu gösterir. Seçim çalışmalarında Murat Yıldırım’la köy gezilerine giden birisinin, şu tespiti de konunun farklı yorumlanabileceğini de ortaya koyar.

“Seçimlerde birçok köye gittik, Alevi köylerinde pek ilgi yoktu. Sünni köylerinde ilgi fazlaydı. Ama benim dikkatimi bir şey çekti, normalde Sünni köylere bir aday gittiğinde kadınlar ve çocukların toplantıya gelmesi pek görölmez. Hatta ayıptır kadınların gelmesi; ama Kürt köylerinde kadın, çocuk herkes geldi, Murat Yıldırım’a kadınlar bile el salıyorlardı”

Kürt köylerinde Murat Yıldırım’a olan ilgiyi değerlendiren bir kişi de bunun Kürtlükle değil Kürtlerin muhafazakarlıkları ile ilgili olduğunu söyledi. Kürtlerin dindarlığı ve/veya muhafazakarlığı ile ilgili benzer yorumları yapan başkaları da oldu.

Bunun yanında diğer Alevilerle yaşanan ortak sorunlarla ilgili olarak da Alevi Kürtlerin, CHP’ye yakın durdukları söylenebilir. Öyle görünüyor ki Kürtlerin çoğunluğu için belirleyici olan unsur, Alevilik Sünnilik ayrımı çerçevesinde şekillenen siyasettir. Böyle olunca her ne kadar bazı siyasal aktörler öne çıksalar da Kürtlük üzerinden yapı-

labilecek sağ siyaset, muhafazakar-milliyetçi sınırlar içinde, sol siyaset ise ulusalıcı-cumhuriyetçi sınırlar içinde pek etkili değildir.

Aynı durum söz konusu Çerkezler olunca değişmekte, tamamı Sünni olan Çerkezlerin yine sağda kalmak şartı ile farklı tercihleri olabildiğinden Çerkezklik üzerinden siyaset daha etkili görünmektedir.

Çok partili yaşama geçilmesi ile birlikte toplumun birçok kesiminde yaşanan DP-CHP ayrımı Çerkezler için de yaşanmıştır. Çerkezlerle ilgili bireysel araştırmaları olan emekli bir öğretmenin gözlemlediği gibi CHP'yi destekleyen aileler daha çok; büyük, asil ve varlıklılardır. Bu geleneği halen sürdürenlerin olduğu söylenebilir. Ancak genel olarak, solcu olduğunu belirten Çerkezlerin de ifade ettiği gibi, Çorum Çerkezlerinin muhafazakar sağ siyasete yakın durduğu söylenebilir. Yukarıda geçtiği gibi CHP Kadın Kolları yöneticisi de dahil birçok Çerkez olmayan kişinin de tespiti bu doğrultudadır.

Millet Partisi'nin il başkanlığını yapan bir Çerkez'e göre de Çerkezlerin dindarlığı, Müslümanlıklarından dolayı Rusya'dan sürülmelerinden kaynaklanıyor; MHP'ye yakın durmalarının sebebi de, onların komünizme karşı yürüttükleri mücadeledir. MHP'li birçok Çerkez'in olması, MHP'li Alaca Belediye Başkanının Çerkez olması bu anlamda okunabilir. Ancak Çorum geneli açısından, MHP'den ziyade, özellikle seçilen Çerkez siyasetçilere bakıldığında RP-FP-AKP çizgisinin belirgin olduğu yorumları daha anlamlıdır. Bu doğrultuda yorum yapan AKP'li birisi de, Çerkezlerin dini geç öğrenmelerinden dolayı dine daha çok sarıldıklarını, bunun da siyasal açıdan sağda olmalarına yol açtığını, sağda olmalarına yol açan bir diğer nedenin de dışarıdan geldikleri için devlet kurma taleplerinin olmamasında aranabileceğini anlattı.

Şu anda Çerkezler arasında AKP'nin daha yaygın olduğu konusunda veri sağlayan bir yorum da, Çerkezler arasındaki ilişkiyi Kaf-Der'in konumu ile birlikte değerlendiren birisinin sözleri sunmaktadır. Ona göre; "Derneğin yönetiminde de olduklarından (seçim döneminde derneğe gelen) AKP yadırganmadı. Ancak diğer partiler için bazı eleştiriler oldu. 'Bunlar azınlıkları kafalamaya çalışıyorlar' diye eleştirildiler."

Kaf-Der'in hazırlamış olduğu bir gecede benim de ilk dikkatimi çeken durum, protokol sıralarında sadece AKP'li politikacıların olması da bu savı desteklemektedir. Bu protokolde öne çıkanlar; milletvekili, il başkanı, İl Genel Meclisi başkanı, belediye başkan vekili, belediye başkan yardımcısı, İskilip Belediye Başkanı ve yardımcısı olarak sayılabilirler. Gerçekten de birçok partiden üst düzeyde politika yapan Çerkezler olsa da, Çerkezler arasında, AKP ağırlığı sezilmektedir. Ancak MHP'nin de konumu eleştirel ya da benimsenen bir biçimde ayrı bir yerde durmaktadır.

MHP ile AKP karşılaştırması yapan genç bir Çerkez, AKP tercihinin nedenlerini; AKP'nin göçmen politikalarının daha yumuşak olmasına (çünkü ona göre Çerkezler de göçmen), MHP'nin "Çeçenistan, Rusya'nın iç politikasıdır" demesine ve AKP'den Çerkez aday gösterilmesine bağlamaktadır.

MHP konusunda başka kaygılar dile getirenler de oldu, bir Çerkez'in Türk milliyetçisi olamayacağını düşünen birisine göre; Ülkücüler, Çerkezleri kendilerine yakın hissettiklerinden onları aday gösteriyorlar. Sözelimi Çerkez olan Alaca Belediye başkanı bu değerlendirmeye uyar. Aynı durum Sungurlu'da da var. Ancak böyle olunca Çerkezlik önemsenmediğinden, Çerkezler siyasette yeterince temsil edilemiyorlar. Başkaları da ülkücülükle Çerkezliğin çelişkili olduğunu⁷⁹, ülkücülük ve Çerkezliğin ancak menfaat sonucu kesişebileceğini dile getirdiler.

Çerkezler ve siyaset söz konusu olduğunda konuştuğumuz birçok Çerkez'in, "Çerkezlerin en güçlü partiyi desteklediklerini"⁸⁰ dillen-

⁷⁹ Çerkezlikle ülkücülüğün çelişkili olduğunu düşünen bu kişi, MHP'li üst düzey bir Çerkez'le olan diyalogunu şu şekilde aktardı: "MHP'li üst düzey Çerkez birisine, MHP'li olmasını kastederek 'çelişkili değil mi?' diye sordum. O da bana 'Çerkezlerin kavimler göçü ile Orta Asya'dan geldiğini' söyledi. Dile bakıldığı zaman ortak tek bir kelime yok, ortak tek bir gelenek yok. Bu belki de partinin iç ilişkileri ile ilgilidir."

⁸⁰ Kendisinin AKP'ye oy verdiğini söyleyen birisi aydın olmayan Çerkezlerin güçlü sağ partiyi desteklediğini, aynı şeyin aydınlar için söylenemeyeceğini belirterek farklı bir yorum getirdi. Başka birisi de bu duruma daha eleştirel yaklaşarak "Çerkezlerin tabanı sağdır, Türkiye'deki rüzgâr nereden eserse oraya kayıyor" diyerek görüşünü dile getirdi.

dirmesi ve bunu övünülecek bir şey olarak değerlendirmesi ilginç bir durumdur. Bu durumu daha çok muhalif olmama ve devlete olan bağlılıkla açıkladıkları görülür. Hatta bazıları Ürdün'den, İsrail'den, Suriye'den ve diğer ülkelerden de örnek vererek bunu Çerkezlerin genel bir özelliği olarak sunmaları da dikkate değer. Asıl vurgu, 'devlet ne derse onu yaptıklarından' başta ordu olmak üzere birçok kademede kendilerine yer bulabilmelerinedir.

"En güçlü partiyi destekleme" davranışının gerçekliği sorgulandığında, özellikle aileden kaynaklanan bir gelenekle farklı partilerden olduğu bilinen ve diğer partilerin yönetimlerinde bulunan birçok Çerkez'in olması bile bu tespitin, en azından en güçlü partiye oy verme açısından, tüm Çerkezler için geçerli olmasının zor olduğunu gösterir⁸¹. Ancak şu da var ki, yaptığım görüşmelerden de anlaşılabileceği gibi, hemen her partiden Çerkez aday olmasına rağmen, siyasal alanda baskı grubu oluşturabilen Çerkezler, iktidara en yakın olan partiler üzerinde de etkili olabilmekte ve üst sıralarda temsil edilme konusunda başarılı olmaktadır. Bu stratejiyi bir Çerkez "artık biz siyaseti iyi yapıyoruz" diyerek anlatmaktadır. AKP birinci sıra milletvekilinin (her ne kadar bazı Çerkezler bu durumu olumlamasalar da) Çerkez yönünü öne çıkarması (annesi Çerkez), il genel meclisinde, belediye meclisinde Çerkezlerin bulunması hep bu siyaseti iyi yapabilmekten kaynaklanıyor. AKP'den İl Genel Meclisi üyesi seçilen bir Çerkez, seçilmesinde Çerkezliğinin etkili olduğunu zira şahsi herhangi bir gücünün olmadığını ve buna rağmen seçildiğini çünkü Çerkezlerin belli bir oy potansiyeline sahip olduklarını dile getirdi. Aynı şekilde Çerkezlerin "blok halinde oy vermeleri" ya da "blok halinde oy vermemeleri"nin söz konusu olamayacağını söylemesine rağmen başka birisi de bunun istisnası olarak; 'Çerkez bir adayın gösterilmesi' ve 'Çerkezlere yönelik hakaretlerin yapılması' durumlarını gösterdi ki bu da yaptığımız genel değerlendirmeye paraleldir.

⁸¹ Örneğin Millet Partisi'nin Çorum il başkanlığını yürütmüş olan bir Çerkez Çerkezlerin şu partiden olduğu gibi genel bir kanının yanlış olacağını ve kendisinin Çerkez olmasına rağmen, Çerkezleri kendi partisine çekemediğini belirtmektedir. Başkaları da bu durumu "Baykal'da Çerkez ama herkes ona oy vermez" (ya da "Çerkezlerde çok büyük farklılıklar olabiliyor, çok farklı partiler olabiliyor" diyerek örneklendirdiler.

Çerkezlerin Çorum'daki siyasette daha çok etkili olması, siyasette kendi güçlerinin farkına vardıkları 90'lı yıllarda başladığını söyleyebiliriz. Kafkas Derneği'nde uzun süre yöneticilik yapan birinin anlattığına göre 1980 sonrasında siyasilerin derneğe olan ilgileri artmış ve kendilerinden delege talep etmeye başlamışlar. Hangi görüşten parti geldiyse dernek yöneticileri de o görüşü benimseyen üyelerini oraya yönlendirmiş⁸². Ancak oy verme söz konusu olduğunda, "kim kazanacak" ya da "iktidarda hangi parti var" ona göre kararlar verilmiş. Aynı kişi bu görüşlerini desteklemek için, genel olarak "sağcı" bilinen Çorum Çerkezlerinin dindarları arasında bile, DSP döneminde bu partiye yönelmelerin olduğunu söylemektedir. Tabii ki iktidarda bulunan ya da kazanacak durumda olan partiye destek olmak karşılıksız olmamaktadır. İstenen karşılık verilmeyince saflar farklılaşmaktadır. 1994'te yapılan yerel seçimler buna çok güzel bir örnektir. ANAP oldukça güçlü görünmekte ve Çerkezler de üst sıralardan belediye meclis üyeliği için talepte bulunmaktadırlar. Çerkezlerin bu talebi ANAP tarafından geri çevrilince onlar da RP'ne yönelmiş, RP seçimleri kazanmış ve Çerkezler istediklerini almışlardır.

Çerkezlerin politik etkilerinin artmasının aynı dönemde ANAP kadroları ile yaşanan bir başka sorunla da ilgisi vardır. ANAP'ın il ve ilçe teşkilatlarında Çerkezlerin etkisine karşın başkanlıkları, bir Çerkez'in tabiri ile "Türkler" yürütmektedir. İl başkanlığı için Çerkezler bir aday çıkarınca ortalık karışır; bu olayı anlatan birisi sırf Çerkez diye il başkanı adayına karşı çıkılmasını Çerkezlerin dışlandığına delil olarak göstermektedir. Olaylar yaşandığında ANAP'ın ileri gelenleri tarafından "üç buçuk Çerkez'e mi kaldık" sözleri sarf edilir. Bu sözler Çerkezler arasında hemen yankı bulur ve birlikte hareket etme iradesi doğurur. "O kadar gücümüz olmamakla birlikte bu olaylarda gösterdiğimiz kararlılıkla prestijimiz arttı" diyen bir Çerkez, "Çorum'da Çerkezlik prim yapar. Diğer mensuplar prim yapmaz. Bunu bildiği-

⁸² Çerkezlerin siyasetle bilinçli bir biçimde ilgilenmeleri gerektiğini bu çerçevede bir Çerkez lobisinin oluşması gerektiğini belirten ve AKP'ye oy verdiğini açıklayan bir Çerkez de şunları söyledi: *"Her parti merkezinde görev alınması gerektiğine inandım ve böyle bir şeyi desteklerim. Verdiğim oylarda da bunu dikkate aldım."*

mizden, seçilecek adaylardan biri neden Çerkez olmasının anlayışından hareket ediyoruz” diyerek sağladıkları prestijin nasıl politik etkiye dönüştüğünü anlatmaktadır.

Kazanacak partiyi destekleme düşüncesi (dolayısıyla her partide olduğu gibi zaten orada da Çerkez temsili söz konusu), Çerkezlerin zihninde ciddi bir yer edinmiştir. “Yıkılacak yere istasyon açmıyoruz. CHP’nin kazanacağını bilsek onu da destekleriz” diyen bir Çerkez tam da bu düşünceyi formüle etmektedir.

Şimdi de ulusal sınırların dışında kalan ortak etnik bağların olduğu gruplarla nasıl bir yakınlık düşünüldüğü ve bu gruplara yönelik dış politikaların nasıl algılandığı üzerinde durmalıyız. Dış politika konusu açısından etnikliği değerlendirdiğimizde, Kürtler açısından, özellikle Kuzey Irak’taki gelişmelerin çok da konu edilmediği, oradaki Kürtlerle herhangi bir bağ düşüncesinin olmadığı, en azından sosyalist sola yakın olanları istisna tutarsak görülür. Hatta Doğu’da yaşayan Kürtlerle de bağlantı olmadığına dair bir çaba içerisinde oldukları söylenebilir. Bu çabayı kendilerinde çok net gördüğüm iki kişi Doğu ve Güneydoğu’daki Kürtlerden farklarını anlatırken özet olarak şunları söylediler; kadınlara karşı biz daha eşitlikçiyiz, biz de katı gelenekler yok, onlar daha esmer, dil ve din farkımız var, onlar daha çok çocuk yapıyorlar, biz daha çok medeniyiz, onlar daha agresif, onlarda çok evlilik yaygın.

Aslında DTP’li olduğunu söyleyen bir Kürt hariç, görüştüğüm birçok Kürt’te de “biz ve diğer Kürtler” ayrımını belirli kılacak bazı unsurlar bulmak mümkündür. Dolayısıyla, Kuzey Irak dolayımı ile ilk etapta akla gelebilecek olan “dış siyaset ve Kürtler” konusu çok anlamlı görünmemektedir. Konuyu değerlendiren AKP’li bir Kürdün sözleri de bu durumu anlamlandırmak için bize bazı ipuçları verebilir. Kendisine “Talabani ve Barzani ile ilgili basında çıkanlar, yapılan olumsuz yorumlar sizi rahatsız ediyor mu?” diye sorduğumuzda şu yanıtı aldık:

“Dış politika ile ilgili Türkiye’deki tartışmalardan, Talabani ve Barzani ile ilgili söylenenlerden rahatsızlık duymadım. Onları tanıyorum, haklarında çok şey okudum. Onun için Türkiye aleyhine çalıştıklarını bili-

yorum ve cevapları da en iyi şekilde verilmelidir. PKK'nın hedefi de bu, bölünmek. Kürt ırkçılığı yapıyor.”

Diğer etnik unsurlarla karşılaştırıldığında “dış politika” ile (tabii ki Kafkasya ve Rusya politikası özelinde) en çok ilgilenenlerin Çerkezler olduğu söylenebilir. Bu anlamda Türkiye'nin Abhazya'dan dolayı Gürcistan'la, Çeçenistan'dan dolayı da Rusya ile ilişkileri başta olmak üzere birçok konu Çerkezleri doğrudan ilgilendirmektedir⁸³. Çerkezlerin iç politikada göstermiş oldukları uyumun aksine bu sorunlarda, devlet politikalarını beğenmemelerinden dolayı farklılaşmaktadır (Çelikpala, 2006: 432). Bu durum, “Çerkezler sadece dış politika konusunda yani Kafkasya konusunda rahatsızlar”, “Türkiye'nin Gürcistan'a yardımı yanlış” diyen Çerkezler tarafından da oldukça net bir biçimde ortaya kondu. Tüm bunlar devletle herhangi bir sürtüşme anlamına gelmese de yurttaşlık kurumu açısından bazı sorunları su yüzüne çıkardığından anlamlıdır.

Çerkezler Türkiye'ye, nispeten yakın bir tarihte yaşadıkları yerlerden sürgün edildikleri için yerleşmişlerdir. Sürgün, yaşanan acıların yanı sıra Çerkezler için oldukça önemli olan sülalelerin parçalanmasına; bu da toplumsal bellekte yer etmesine neden olmuştur. Gerçekten de Çerkezler birbirleri ile tanıştıklarında hangi sülaleden olduklarını oldukça fazla önemserler. Bu sülaleler, zamanında yaptıkları kahramanlıklarla övünürler. Sürgünle birlikte sülalenin geri kalan üyeleri ile ilgili anlatılanlar da Çerkezlerin zihninde geldikleri yerleri sürekli canlı tutmuştur. Bu canlılığı her sülaleye ait bir nişanın (bayrak) olması da beslemiştir.

Çerkezler Türkiye'ye geldiklerinde hiç de alışık olmadıkları bir yaşam tarzı ile karşılaşmışlardır. Çorum Çerkezlerinin zihin dünyasında Çerkezler, daha çok savaşkanlıkları ile bilinen, dağlık alanlarda yerleşik olan ve diğer gruplar üzerine sefere çıkarak geçinen bir topluluk olarak kurgular. Durum böyle olunca kahramanlık hikâyeleri çok güç-

⁸³ Türkiye konuya “bölünmez bütünlük” açısından baktığından çok temkinli yaklaşır. Türkiye'nin ve Türkiye'de yaşayan Çerkezlerin, Abhazya ve Çeçenistan politikalarını bu çerçevede değerlendiren bir yazı için bkz. (Çelikpala, 2007). Türkiye'de yaşayan Çerkezlerin Dünya Çerkezleri ile ilişkileri için bkz. (Kaya, 2004: 129-133; UHCR, 1996).

lüdür. Bu kahramanlık hikâyeleri geriye dönüş isteğini sürekli canlı tutmuştur. Daha sonra tam yurttaşlık talebi bağlamında Kafkasya politikalarına bakışa yeniden döneceğiz. Ancak şu kadar söylenebilir ki geriye dönüşün canlı tutulması, dış politikayı çok daha anlamlı kılmakta ve başta Rusya ve Gürcistan'la olan ilişkiler olmak üzere eleştirilere konu olmaktadır.

Etniklik ve siyaset ilişkisi görüldüğü gibi, sadece Çerkezler ve dış siyaset açısından ciddi bir sorun gibi görünmekte, diğer konularda önemli bir farklılık gözlenmemektedir.

Etniklik konusunda ekonomik yaşama bakıldığında yukarıda anlattığımız mezhepsel bağlarla ekonomik faaliyet arasındaki ilişki burada da önemli oranda geçerlidir denebilir. Görüştüğümüz hemen her kesin “piyasa koşullarını” göz önünde bulundurmak şartı ile kendinden olanı tercih edeceğini en azından diğerleri ile şartları aynı ise kendinden olanı seçeceğini bildirmesi, aslında tüm düzeyler için, işin özünü oluşturmaktadır.

4-YÖRESEL HEMŞEHRİLİKLER

Etniklik dışında yöresel hemşehrilik de her ne kadar mezhepsel bağın gölgesinde olsa da birçok açıdan kendisini hissettirir. Genel olarak bakıldığında yöresel hemşehrilik, Türkiye’de olduğu gibi Çorum’da da en yaygın enformel dayanışma ağı olarak görülebilir.

Özellikle büyük şehirlerde görülen dayanışmanın ilk göze çarpan yönü hemşehrilerin mekânsal olarak yakın olmalarıdır⁸⁴. Bunun yanında hemşehrilik ağları hayatın birçok alanında kendisini gösterir. Sözelimi belli iş alanlarında belli hemşehri gruplarının yoğunlaştığı görülebilir; Ankara İlker Mahallesine yerleşen Erzurumluların yarısının farklı bakanlıklarda hizmetli memur olarak çalışmaları (Ayata, 1991: 91) ya da İstanbul’da bulunan kapıcıların önemli bir kısmının

⁸⁴ İstanbul’da hangi hemşehri gruplarının nerede yoğunlaştıkları ile ilgili bkz. (Aras, 2001). Sincan’da hemşehri dernekleri üzerinde yaptığımız çalışma (Uçar, 2005) esnasında, hemşehri gruplarının önceleri yakın mekanları tercih ettikleri ancak zamanla birbirlerinden uzaklaştıklarına dair veriler elde etmiştik. Maddi durumun düzelmesi, şehrin farklı yerlerinin tanınması, işe yakınlık vs. birçok konunun bunda etkili olduğu söylenebilir.

Sivaslı ve Kastamonulu olması⁸⁵ iş bulma dayanışmasının bazı ilişkiler kullanılarak belli alanlarda nasıl yoğunlaşmaya yol açtığını gösterir. Hemşehriliğin siyaset açısından da çok önemli olduğu (Bayraktar, 2003: 114-116) hatta hemşehri derneklerinde başkanlık yapanların potansiyel aday (belediye başkanlığından milletvekilliğine, belediye meclis üyeliğinden muhtarlığa kadar), oldukları gözlenebilir. Örneğin İzmir’de 1994 yerel seçimlerinde ortaya çıkan tablo (Önen, 1996: 455-456) bu durumu oldukça iyi ortaya koyar.

Çorumlular arasında da hemşehrilik bağı, başta Ankara, İstanbul, İzmir ve Avrupa olmak üzere dernekleşme biçiminde, kendisini gösterir. Yukarıda değindiğimiz ve daha önce de yaptığımız bir araştırmanın (Uçar, 2005) sonucunda da ortaya çıktığı gibi yöresel hemşehrilik ve siyaset ilişkisi Çorum açısından gölgede kalmakta, siyaseti öncelikle mezhepsel belirlemektedir. Onun için Türkiye çapında ve özellikle büyük kentler için yöresel hemşehriciliğin oynadığı rol, Çorum’da daha az hissedilmektedir. Örneğin İstanbul Ümraniye’de belediye meclis üyeleri arasında yapılan araştırma (Erder, 2001:111-112) ile İzmir’de Karşılar Derneği üzerine yapılan araştırmada (Yeşiltuna, 1996:442) farklı partilere üye olan ya da farklı partileri destekleyen kişilerin aynı hemşehri grubunda ya da aynı dernek çatısı altında birleşebildikleri görülmüşken Çorum’da, yukarıda da anlattığımız gerekçelerden dolayı, bunun mümkün olması daha zor görünmektedir. Ancak partilerin iç çekişmelerinde, yöresel hemşehriliğin kendisini gösterebildiği, örneğin ilçelerden belirlenen bir adayın önemli olabildiği görülebilmektedir⁸⁶. Onun için Çorum’da hemşehrilik ağlarını değerlendirirken, doğrudan siyaset ve hemşehrilik bağı görülme de farklı açılardan bu bağın desteklendiğini görmek dolayısıyla konuya yaklaşmak gerekecektir. Çorum’daki bu ağlardan söz ederken öncelikle bununla ilgili olan ve Çorum dışındaki Çorumluların kurduğu “ağdan” söz etmek yararlı olacaktır.

⁸⁵ İstanbul’da hangi meslek gruplarında hangi hemşehrilerin daha yoğun oldukları ile ilgili genel bir bilgi için bkz. (Albayrak, 2001).

⁸⁶ Bunun yanında, Çorum dışında yaşayan Çorumluların bu konuyu aşmak ve “Çorumluluk” üzerinden bir dayanışma sağlama isteklerinin olduğu ama bunun çok da somutlaşmadığı görülür.

Çorumluların, başta büyük şehirler olmak üzere birçok yerde kurdukları sivil toplum kuruluşları ile ciddi bir ağ görüntüsü verdikleri görülür. Ankara, İstanbul, İzmir gibi metropollerin yanında yurtdışına da yayılan bu yapıların “Çorumluluk” üzerinden bir kimlik oluşturma gayretine girdikleri de söylem düzeyinde anlaşılabilir. Ancak Çorumluluğun bir kimlik olarak inşa edilmesi çok kolay değildir.

Oluşturulan ağ içinde, Ankara Çorumlular Birliği, yaptığı faaliyetlerle öne çıkar. Birlik hem Ankara’da yaşayan Çorumluları bir araya getirmekte hem de Çorum’un sorunları ile ilgilenmektedir. Ankara’da bulunan Çorumlular, 178 dernek kurmuşlar ve bir federasyon çatısı altında birleşmeye de başlamışlardır. (www.corumlularbirligi.com). Hatta Birlik toplantıları birçok ortaklık fikrinin de filizlenmesine neden olmuş, onlarca kişinin bir araya gelmesi ile şirketler de kurulmuştur.

Bir başka birlik düşüncesi de “Çorumlular Platformu” adı ile İstanbul’da yapılan bir toplantı ile dillendirildi. Üst düzey bürokratların, siyasilerin ve sanayicilerin katıldığı bu toplantı sonucunda öncelikli olarak Çorumsport’a yardım toplansa da asıl amaç Çorum’un sorunları ile ilgilenmek olarak belirlendi ve yeniden bir araya gelineceği deklare edildi.

İstanbul’da da Çorumluların kurduğu 80 civarında dernekten söz edilir. Birlik oluşturma denemesi gerçekleştirilemese de vakıf olarak örgütlenen bir STK (ÇEKVA), Çorum’daki şubesi ve Antalya ile İzmir’deki temsilcilikleri ile dikkat çekmektedir. ÇEKVA (Çorum Eğitim ve Kültür Vakfı), özellikle İstanbul ve Çorum’da çok sayıda öğrenciye burs vermektedir. Bu burslar İstanbul’da yaşayan Çorumlulara verildiği gibi, Merkez’in finanse etmesi ile Çorum’daki başarılı öğrencilere de verilmektedir.

Avrupa’da da son dönemlerde artan dernekleşme ile Avrupa ülkelerinde yaşayan Çorumlular, Çorum’la olan bağlarını daha güçlü tutmaya çalışmaktadırlar⁸⁷. Hiç dernekleri olmasa da zaten gurbetteki

⁸⁷ Türkiye’den yurtdışına giden göçmenlerin, yurtdışında “Türk” ismi taşıyan derneklerden ziyade kendi yörelerinin ismini taşıyan derneklere daha çok ilgi gösterdikleri görülmektedir (Dicarlo, 2001: 167-168). Çorumluların yurtdışında kurdukları dernekler de bu saptamaya uyarlar. Ancak özellikle Çorumlu bazı

Çorumlular, özellikle kendi köylerine yaptıkları yardımlarla, tatillerde köye geldiklerinde kalacakları “lüks” denebilecek evler inşa etmeleriyle, köy şenliklerine sponsor olmalarıyla, Çorum’a başta emlak olmak üzere değişik yatırımlar yapmalarıyla dikkat çekerler. Dernekleşme ile birlikte bu ilgi ve oluşan ağ başka boyutlara da kaymaktadır. Avrupa Çorumlular Derneğinin katkıları ile gerçekleştirilen bir programla Almanya’da yaşayan Türk sanayicilerin yanı sıra bazı Alman sanayicilerinin de katılımı ile Çorum’un ziyaret edilmesi ve Çorum’daki sanayicilerle görüşülmesi (Çorum Hakimiyet, 26 Nisan 2007) örneğinde olduğu gibi bu, ilginç açılımlara da neden olabilecek bir ağ gibi görünmektedir.

Dışarıda sürdürülen bu hemşehrilik bağı, söz konusu Çorum Merkez olunca da daha alt düzeylerde ilçeler ve köyler bağlamıyla kurulmaktadır. Bu hemşehrilik bilincini de dikkate alan Çorum Sivil Toplum Kuruluşları Birliği, bir birlik düşüncesi ile dışarıda yapılmak istenen güç birliğini Çorum’da gerçekleştirmek arzusundadır. Bu amaçla 100’ü aşkın sivil toplum örgütünü bir araya getirmiştir. Genel olarak “sağ” eğilimli bir görüntü çizse de bu birliğin içinde Atatürkçü Düşünce Derneği, Hacı Bektaş Veli Vakfı, Dedesli Ovası Türkmen Köyleri Derneği, KESK gibi farklı örgütlerin de olduğu görülür.

Ancak hem büyük şehirlerde, hem yurtdışında hem de Çorum’da yürütülen tüm bu hemşehrilik ağlarının gerçekten güçlü olup olmadığı, Çorum adına ne yapabildikleri ve/veya kişisel menfaatleri ön plana çıkarıp çıkarmadıkları, hatta siyasal seçimler için bir yatırımının aracı olup olmadığı ciddi bir tartışma konusudur. Özellikle bu dayanışmayı doğrudan yürütenler için bu dayanışma çok anlamlı iken, dayanışma ile siyasal amaçların güdüldüğünü ve bu yolla bağlantıların sürdürüldüğünü düşünenler de bulunmaktadır. Bunun da ötesinde bu dayanışmanın Çorumluluk üzerinden değil de “elitler” üzerinden yapıldığını düşünenlerin tezleri de güçlüdür. Bu noktada yapılan toplantıların ve verilen yemeklerin hep elitlere yönelik olmasının ‘bazılarını daha hemşehri’ kıldığını dile getiren üst düzey bir bürokrat, ‘bu görevi yapmadan önce hiçbir Çorumlunun kapısını çalmadığını ama daha

göçmenlerin Alevilik ile ilişkili dernekler de kurmaları, mezhepsel boyutların da güçlü olduğunu gösterir.

sonra davetlerin başladığını' söylemesi konuya iyi bir örnektir. Ona göre hemşehrilik bağı kendi elitlerini yaratmaktadır ve buna delil olarak da toplantılarda hiç gençlerin ve kadınların olmaması gösterilebilir⁸⁸.

Öte yandan Alevilik-Sünnilik gibi bir ayrım, yöresel (köyler ve ilçeler arasındaki) gelenek ve kültür farklılıkları da Çorumluluk şemsiyesi altında bir araya gelmeyi zorlaştıran unsurlardandır. Zaten söylem düzeyinde nedenler üzerinde pek durulmasa da genel olarak Çorumluların birlik olamadıkları hep dile getirilir ve buna daha çok Ankara'da siyaseti etkileyememe durumu örnek verilir. "Ankara'da bir milyon Çorumlu var ama bir milletvekili yok, belediye başkanı yok" ya da "diğer yörelere ait hemşehri gruplarının yapabildiklerini özellikle Güneydoğuluların yaptıklarını yapamama" yakınmaları hep duyulur.

Dışarıdaki Çorumlularla ilgili bu genel değerlendirmeden sonra konuya biraz daha yakından bakabiliriz. Çorum'da Alevilik ve Sünnilik düşünüldüğünde, ilçeler ve köyler düzeyinde, yöresel hemşehrilik yine etkili olduğu; ancak zaman zaman mezhepsel bağlılığın gölgesinde kaldığı yine öncelikli olarak söylenmelidir. Örneğin Mecitözlülük, hemşehrilik bağına sürdürmekle birlikte söz konusu olan mezhep olunca, Alevilere ya da Sünnilere yaklaşmayı önceleyebilmektedirler. Bunun da en güzel kanıtı, ilçelerden ve köylerden gelip Çorum'a yerleşen insanların oturacakları mahalleleri seçerken (Alevi ise Alevilerin Sünni ise Sünnilerin yoğun yaşadığı mahallelere yerleşmek şeklinde) karşımıza çıkar.

Gözlemleme fırsatı bulduğum birçok dayanışma örneği, konuştuğum kişilerin anlattıkları ve internet üzerinden taradığım Çorumluların oluşturduğu hemşehri siteleri, hemşehrilik bağının kurulmasında önemli bazı aşamaların olduğunu gösteriyor. Kuşkusuz bu aşamalar

⁸⁸ Sema Erder'in Ümraniye'de yaptığı çalışmada da benzer sonuçlara ulaşması bu yorumu ilginç kılmaktadır. Erder'e göre (2001: 295-296) hemşehrilik dayanışması hiç de özverili bir dayanışma değil aksine seçicidir. En genel anlamı ile bu seçicilik yoksul-varsıl ikilemi ile somutlaşmaktadır. Öte yandan bazı "hemşehrilerin" de, böyle bir dayanışmaya ihtiyaç duymadıkları için, bilinçli olarak dayanışmadan uzak durdukları vurgulanmalıdır (Erder, 2001: 293-294).

her hemşehri grubu için birebir örtüşen bir formülasyon sunmamakta, sıradüzen bazıları için çok daha farklı olabilmektedir. Ancak yine de bu dayanışmayı anlamak için bazı ipuçları verdiğinden bu aşamalardan söz etmek anlamlı olacaktır.

Hemşehriliğin sürdürüldüğü en önemli mekanların başında kahvehaneler gelir⁸⁹. Dışarıdan yoğun göç alan şehirlerde ve özellikle büyük şehirlerde kahvehaneler hemşehrilerin bir araya gelmesi için belirlili, sabit ve uygun bir mekan anlamına geldiğinden⁹⁰ hemşehrilik dayanışmasının ilk ayaklarından biridir⁹¹. Ancak Çorum, daha çok kendi ilçe ve köylerinden göç aldığından buradaki kahvehaneler büyük kentlerdekilere göre biraz daha farklı işlevler de üstlenir. Kahvehaneler, köyden/ilçeden kent merkezine yerleşen insanların buluşma noktası olduğu gibi ilçede/köyde yaşayan ve bazı ihtiyaçları için kente gelenler için de bir buluşma mekanıdır. Hemşehri kahvehanesinin, hemşehriler için buluşma merkezi olmasının en önemli göstergelerinden biri de birçok kahvehanenin köye giden minibüsler için kalkış durağı olarak seçilmesinden anlaşılabılır.

⁸⁹ Kahvehanelerin dernekleşme sürecinde bir “ön-dernek” olduğu söylenebilir. Kahvehanelerin göç etmiş bireyler için hemşehrilerle buluşma durağı olması oldukça eski bir gelenektir. 1910 yılından beri Erzinan Kemaliye’den gelenlerin İstanbul’daki dayanışma duraklarından biri olan bir kahvehanenin günümüzde varlığını koruyor olması (Yeni Şafak, 17 Şubat 2002) ilginç bir örnektir. Kahvehaneye devam eden kişilerin hemşehrileri ile sıkı bir dayanışmaya girdiği ve hemşehrilerini tanıdığı görülür. Sözgelimi bir Siirtli, İstanbul Fatih’te istediği hemşehrisinin adresini kahvehaneye/çayhaneye sorup da bulabileceğini bilir (Aras, 2001). Çünkü kurulan hemşehrilik ilişkisi buna elverişlidir, herkes herkesi doğrudan ya da birisi aracılığı ile tanır.

⁹⁰ Kahvehanelerle hemşehri grupları arasındaki ilişkiler için bkz. (Aytaç; 2005: 187-189; Erder, 2001: 247-249; Kurtoğlu, 2004: 197-202; Kurtoğlu, 2005, 19. p.; Yeşiltuna, 1996: 447). Kahvehanelerin erkek mekanları olması buradan hareketle oluşan hemşehri derneklerinin de erkek mekanları olmalarına yol açar.

⁹¹ Hemşehrilik bağından ve bu bağın oluşması sürecinden söz edildiğinde “zincirleme göç” (Schüler, 1999: 191-196) çok anlamlıdır. Bu zincirleme göç yaşanırken, kahvehanelerin ve derneklerin önemli buluşma mekanları oldukları görülür.

Hemşehri dayanışmasının kahvehaneden sonraki aşaması, öncelikle büyük şehirlerde, dernekleşmedir⁹². Kente yerleşen ve yerleşmek/çalışmak için yeni gelen hemşehriler, şehirlerin yoğun rekabet ortamında güç birliğine gitmek gerektiğini anlamaya başlamaları ile birlikte başka hemşehri gruplarının bunu nasıl yaptıklarını da gözlemleyip, en önemli alternatifin dernekleşmek olduğunu görüyorlar. Dernekleşme, insanlar arasındaki bağ olan “memleket” üzerinden kurulunca, memleketle olan ilişkiler, en azından geçmişe göre, daha da sıkılaşmaktadır. Bu süreç aynı şekilde yurtdışında da yaşanır. Tam da bu noktada hemşehrilik için başka bir aşama gerçekleşmekte; geride kalan hemşehrilerle daha düzenli ilişkiler kurmak düşünülmektedir.

Köyü/yöreyi dernek olarak ziyaret etmek ve her yıl belli günlerde köyde buluşma günleri ayarlamak, derken Çorum’da duran hemşehrilerin de dernekleşmelerine doğrudan ya da dolaylı olarak önayak olmak, başka bir aşamaya geçildiğini gösterir. Çorum Merkezde yaşayan hemşehrilerin de örgütlenmesi ile birlikte, artık köyde yurtdışında, Büyükşehirlerde, Çorum Merkez’de yaşayan tüm hemşehrilerin katılabileceği geniş katımlı şenlikler/festivaller yapmak mümkündür. Böylece hemşehrilik bağını güçlendirecek ve iyice pekiştirecek bir sonraki aşamaya, yurtdışında olanları da kapsayacak tarzda ortak örgütlenmelere ve organizasyonlara da geçilmiş olur.

Sonuçta hem Büyükşehir’de, hem yurtdışında hem de Çorum Merkez’de örgütlü olan hemşehriler, birçok iş yapmak için de yeterince insan kaynağına ve maddi kaynağa kavuşmuş olacaklardır.

İlk defa şenlik yapmaya karar veren Çorum Merkez’deki Bektaşoğlu Köyü Sosyal Dayanışma, Yardımlaşma ve Kültür Derneği’nin aldığı bazı kararlar ve hazırlık aşaması şenlik yapmak için nasıl bir ağa ihtiyaç duyulduğunu göstermesi açısından anlamlıdır (www.bektasoglukoyu.net).

-Öncelikle şenliğin organizasyonu için Gençlik Kolları’nın yardımına başvurulacak

⁹² U. Bayraktar (2003: 110) dernekleşmeyi, hemşehrilerin daha dağınık olmaya başlaması ile daha merkezi bir yerde olma zorunluluğuna bağlar.

-Bektaşoğlu köylülerinin kurdukları Ankara ve Almanya'daki derneklerden maddi yardım talep edilecek

-Köy muhtarına ve köyde yaşayanlara şenlikten söz edilecek ve onlardan yardım talep edilecek

Görüldüğü gibi şenliğin dört önemli ayağı oluşmaktadır; Çorum Merkez, Ankara, Almanya ve Bektaşoğlu Köyü. Bunun yanında, internet üzerinden verilen bilgilerden de anlaşıldığı üzere, şenliğe yardım talebi de karşılık bulmakta, sadece sayılan yerlerle sınırlı kalmamakta, bir şekilde köylülerin yerleştiği ya da çalışmak için bulunduğu İstanbul, İzmir, Erzurum, Tokat, Danimarka'dan da yardım toplanabilmektedir.

Şenliğe geniş katılım sağlanması için özellikle seçilen tarih de, başta Avrupa'daki hemşehriler olmak üzere, herkese uygun olsun istenmekte ve sözgelimi Ağustos ayına denk getirilmektedir. Ancak tarih konusundaki tercih tıpkı Bektaşoğlu Köylülerinin yaptığı tercih gibi, her derneğin kendi durumuna göre anlamlı olmaktadır. Örneğin Dedesli Ovası Türkmen Köyleri Derneği'nin Mayıs ayında şenlik yapması, yurtdışında hemşehrilerin bulunmaması, bürokratik ve politik ilginin daha sonra olmasının zorlaşacağı düşüncesine dayandırılabilirken, Körücek Köyü de tıpkı Bektaşoğlu köyü gibi yurtdışından gelen hemşehrileri göz önünde bulundurduğundan Temmuz'da şenlik yapmaktadır.

Tüm bu süreçler yaşanırken köye/yöreye ait bir internet sitesi kurma; öğrencilere burs verme; yoksullara yardım etme; değişik sınıfsal faaliyetler, üniversiteye hazırlık, yabancı dil gibi alanlarda kurslar açma; folklor, semah, müzik korosu ya da futbol grupları kurma; hemşehriler hakkında sülale şecerelerinden tutun da yaptığı işe kadar veriler toplama ve hemşehrilerle paylaşma gibi birçok konuda atılan adımlar da hemşehirlik bağının ne kadar aşama kaydettiğini gösteren oldukça önemli unsurlar gibi görünmektedir. Radyo kurmak ya da dergi çıkarmak gibi daha profesyonel öğelerle de bu dayanışma pekiştirilebilir. Hatta bu ilişki, çok daha ileri götürülüp, ku-

ruhan internet sitesinde telefon numaraları da duyurularak, hukuk danışmanlığı ve eğitim danışmanlığı hizmeti bile verilebilmektedir⁹³.

Tüm bunların yanı sıra yöresel hemşehrilik bağının ne kadar güçlü olduğunun görülmesini sağlayan en önemli aşama ise, politik bir güç olduğunun anlaşılmasıdır. Siyasi partilerin ve devlet bürokrasinin hemşehri grubuna ilgisi, bu gücün ne kadar olduğunun anlaşılmasını sağlar. Hemşehri gruplarının düzenlediği faaliyetlere katılımlar, derneklerin, kahvehanelerin ziyaret edilmesi, politik mercilerin etkili olabildiği alanlarda talep edilenlerin karşılanması, ilginin ölçülebileceği alanlar olarak alınabilir.

Gerçekten de son dönemlerde, politik tercihleri etkileyecek kadar genişleyen hemşehriliğin kurumsallaştığı alanlar olarak, Türkiye'nin birçok yerinde yoğun olarak gözlemlendiği gibi Çorum'da da hemşehri derneklerinin yaygınlaştığını görüyoruz. Bu tarz dernekler, özellikle Alevi köylerinden göç eden insanlar tarafından kurulurlar. Her hemşehri grubu, yukarıda da değindiğimiz gibi, dernekleşmeyi adeta, hemşehrilik bağını daha da güçlendiren, bir ilerleme, bir aşama olarak görür.

Çorum Merkez'de sayıları hızla artan hemşehri derneklerinin, dernekler müdürlüğünün verilerine göre sayılarının 50'yi aşmış olması da bunu gösterir. Bu sayı dernekler içinde %20'ye tekabül eder ki bu da ciddi bir rakamdır.

Yöresel hemşehrilik bağı, öncelikle "yaşanılan yer" ile "gelenen yer" arasında bir ayrıma dayanır ve gelenen yerden olan insanlarla kurulur. Bu bağlamda daha çok göç alan büyük kentlerde anlamlı olur. Söz konusu Çorum olunca bu bağ önemli oranda Çorum'un köylerinden ve ilçelerinden gelen kişiler tarafından oluşturulur. Ancak Çorum'a farklı illerden gelip yerleşen Karadenizlilerin de bir derneği olduğu vurgulanmalıdır.

⁹³ Örneğin bkz. www.bektasoglukoyu.net. Sanal ağ ve iletişim imkanlarından dolayı mekansal engellerin ortadan kalktığı, nerede olursa olsun hemşehrilerin ulaşabilecekleri bu danışmanlar, hemşehrilerine, İstanbul'dan (köyün ilk yüksek tahsil yapmış kişisi emekli öğretmen) ve Erzurum'dan (Erzurum Barosu'na kayıtlı avukat) yardımcı olabilmektedirler.

Çorum'daki hemşehri derneklerinin yöresel kapsayıcılık açısından en geniş olanı Karadenizliler Derneği'dir. Bu dernek kurulduğu dönemde çok aktif olmakla birlikte şimdi artık işlevini yitirmiş görünmektedir. Bunun dışında, Alaca, Dodurga ve Kargılıların oluşturduğu ilçe dernekleri, 12 Köyün bir araya gelmesi ile oluşan Dedesli Ovası Türkmen Köyleri Derneği de nispeten yöresel kapsayıcılığı fazla olan derneklerdir. Bu kategoriye bir de bazı özelliklerinden dolayı, daha önce etnik örgütlenmeler için örnek verdiğimiz Kaf-Der'i de eklemek mümkündür. Her ne kadar Çerkezleri kapsadığı düşünülerek bunu etnik bir dernek gibi değerlendirmek mümkün olsa da, yukarıda da değindiğimiz gibi gerek hemşehriliğin tanımı (Schüler 1999, 196) ve gerekse derneğin Çerkez köylerinden göç edenler tarafından kurulması ve köylülerin buluşma noktalarından biri olmasından dolayı bu kategoriye de (yöresel hemşehrilik) dahil edilmesi düşünülebilir. Bunların dışında kalan 40'ın üzerindeki hemşehri derneği ise yöresel kapsayıcılıkları en dar olan köylerin adını taşıyan derneklerdir.

Daha önce yapmış olduğumuz araştırmadan da anlaşılabileceği üzere (Uçar, 2005), hemşehri örgütlenmelerinin en önemli güdüsü dayanışma olarak görünmektedir. Dayanışmanın meşruluk kazandığı zemin "kültürü koruma", "geleneği koruma", "gelenen yöredeki yakın ilişkileri sürdürme" ya da "köyü koruma" söylemi üzerine oturur. Bu söylemin en coşkulu bir biçimde dışavurumu şenlikler esnasında gerçekleşir.

Nasıl ki dernekleşmeye hemşehrilik açısından bir aşama ise "geniş katılımlı bir festival/şenlik organize etmek" de başka bir aşamadır. Bu aşama ayrıca hemşehri gruplarının başta siyaset olmak üzere farklı birçok ilişkisini de ortaya koyduğundan oldukça önemlidir.

Çorum'da hemşehri grupları tarafından yapılan faaliyetlere bakıldığında özellikle Çorum Merkez'de bulunan hemşehri derneklerinin organize ettikleri şenlik ve festivaller ön plana çıkar. Dedesli Ovası Türkmenlerinin kutladığı Türkmen Şenliği, Büyük Palabıyık Köyünde yapılan Madımak Şenliği, Yukarı Körücek Köyünün organize ettiği Birlik ve Dayanışma Şenlikleri, Kuşsaray Sağmaca Şenlikleri, Teslim Abdal Şenlikleri, Dağkarapınar Keşkek Günü bunlara örnek olarak verilebilir.

En etkili hemşehri derneklerinden biri "Dedesli Ovası Türkmen Köyleri Derneği"dir. Çorum Gazeteciler Cemiyeti tarafından ilk defa düzenlenen "yılın enleri" ödülllerinden olan "yılın toplumsal oluşumları" kategorisinde ÇSTKB ve Gıda Bankası ile birlikte 2006 yılının ödülünü de alan bu dernek (Çorum Hakimiyet, 06 Ocak 2007), 27 Mayıs 2007'de 7.si düzenlenen oldukça geniş katılımlı⁹⁴ bir şenliği de organize etmiştir. Bu şenlik hem politikacılar hem de devlet bürokrasisi tarafından oldukça önemsenmektedir. 2006'da olduğu gibi 2007 yılında da gözlemleme fırsatı bulduğum bu şenliğe gelenler arasında; Çorum valisi, Danıştay üyesi, garnizon komutanı, İskilip kaymakamı, CHP Çorum milletvekili, CHP Çorum il örgütü ve Ankara-Mamak ilçe örgütü, AKP'li İskilip belediye başkanı, DYP Çorum il başkanı, başta MHP olmak üzere CHP, DYP, SP'den milletvekili aday adayları, 19 Mayıs Üniversitesi, Gazi Üniversitesi ve Hitit Üniversitesi'nden akademisyenler ilk göze çarpan konuklardı. Başta siyasal parti liderleri ve AKP'nin Çorum milletvekilleri olmak üzere birçok kişinin de telgraflarla kutlama mesajı göndermesi şenliğe verilen önemi göstermektedir.

Dedesli Ovası Türkmenleri arasında yaşanan bu hemşehrilik bağı, Türkmen olup da Sünni olan diğer Dedesli Ovalıları kapsamadığından ve semah gösterileri, deyişler vs. düşünüldüğünde Aleviliği önelediği söylenebilir. Ancak özellikle Türkmen Aleviliğinin farklılığı vurgusu da göz ardı edilmemeli; zira aynı şekilde Dedesli Ovası'ndan olup Türkmen olmayan Aleviler de bu derneğin kapsamında değildir. Dolayısıyla hemşehrilik kavramının çok geniş olabilecek kapsamı bu şekilde daraltılmakta böylece dayanışma da çok daha sıkı olabilmektedir.

Dayanışmanın başta Ankara olmak üzere Çorum dışında da sürdürüldüğü görülür. Zaten şenlik, Ankara'da yaşayan Dedesli Ovası Alevi Türkmenlerinin kurduğu "Dedesli Ovası Bizim Köyler Derneği"

⁹⁴ 2006 yılında yaklaşık olarak 25 bin kişinin şenliğe katıldığı tahmin edilmektedir (Dost Haber, 27 Mart 2007). 2007'de yapılan Şenliğe katılım yağmur yağması, kene korkusu ve yakında bulunan bir köyde de şenlik düzenlenmesinden dolayı önceki yılki kadar olmamakla birlikte yine de küçümsenmeyecek bir rakama ulaşmıştır.

ile birlikte organize edilmektedir. Üstelik Çorum için söylenen politik ilginin, Ankara'dan da olması (CHP Mamak İlçe Başkanı'nın da şenliğe katılmasında somutlaştığı gibi)⁹⁵ bu hemşehri dayanışmasının Çorum dışında da anlamlı olduğunu göstermektedir.

Yukarı Körücek Köyü Derneği de geniş katılımlı bir şenlik düzenlemektedir. 10 bin kişinin katıldığı 2006 yılı şenliklerine bakıldığında parti olarak CHP'nin üst düzeyde (milletvekili, il başkanı, Merkez İlçe başkanı, Mecitözü belediye başkanı vs.) geniş katılımı dikkat çekmektedir. Festivale Avrupa Çorumlular Derneği Başkanı da katılmıştır (Haberler.com, 10 Temmuz 2006). 2007'de seçimlerin yaklaşması ile birlikte politik ilgi çok daha fazla olmuş, CHP'nin yanı sıra DSP, EMEP, ÖDP, DP, İP, GP ve MHP de üst düzey il yöneticileri ve milletvekili adayları ile katılmışlardır (Dost Haber, 10 Temmuz 2007). Bu tarz şenliklere siyasetin ilgisinin yanı sıra başka illerde ve yurt dışında yaşayan hemşehrilerin de ilgisi vardır. 2007'de Çorum İli Mecitözü İlçesi Köyleri Kültürel Dayanışma Derneği İstanbul Şube Başkanı'nın da şenliğe katılması bu ilginin bir göstergesidir. Bunların katılımının daha çok olması için de özel bir çaba sarf edilir. Sonuçta gerçekleştirilen bir dayanışmadır ve bu dayanışmanın; köyde, Çorum Merkez'de, il dışında ve yurtdışında yaşayan özneleri, bir araya getirilmektedir.

Daha çok İzmir'e göç etmiş olan Yukarı Körücekliilerin Ankara'ya da yerleşmiş oldukları görülür. Göç eden hemşehrilerle sıkı ilişkileri sürdürmenin en önemli aracı şenlik olmakla birlikte, Çorum'dan buralara gerçekleştirilen ziyaretler de söz konusu olabilmektedir. Bunlar için verilebilecek en iyi örnek İzmir'e ve Ankara'ya yapılan piknik gezileridir. Dernek, ayrıca köyde yaşayanların soyağacını çıkarmak için ön ayak olmakta ve hemşehrilerin nerede yaşadıkları, hangi işleri yaptıkları konusunda da bir çalışma yürütmektedir. Bu çalışmaların sonucunda oluşacak verilerle, köylüler arasında var olan ağ daha da güçlenecektir. Özellikle hemşehri olan devlet memurlarının bilinmesi, devlet dairelerinde yapılacak işleri (ki bu yöntem zaten kullanılmaktadır) kolaylaştırmaktadır. İlişkilerin sıklığı, il dışında da kendi-

⁹⁵ Şenlikte dağıtılan ve sponsorların reklamlarını da içeren broşürde CHP Mamak ilçe başkanına da bir yer ayrılması, ayrıca maddi bir desteğin de olduğunu gösterir.

sini göstermekte, hemşehriler başka şehirlere gittiklerinde rahatlıkla birbirlerinin evlerinde konaklayabilmektedirler. Bunun yanında yurtdışından gelenlerin nispeten yüklü bağışları da derneği ayakta tutmak için çok önemli bir kalemi oluşturmakta ve dayanışmanın yurtdışı ayağının da ne kadar etkili olduğunu göstermektedir. İl dışında ve yurtdışındaki hemşehri grupları hakkında daha sistematik bilgi edinme, var olan dayanışmayı de sistemli hale getirecek ve birbirleri ile tanışma, birbirlerine ev, iş vs. bulma konularında daha bilinçli davranmalarını sağlayabilecektir.

Hemşehrilik bağlamı ile düzenlenen bir başka önemli etkinlik de Büyük Palabıyık Köyü Kültür ve Dayanışma Derneği tarafından organize edilen “Madımak Şenliği”dir. 2007’de 8.si düzenlenen bu şenliğe de siyasilerin ilgisi dikkat çekmektedir. Bu ilgi, hem 2006’da (bkz. Çorum Tek Yıldız, 05 Haziran 2006) hem de 2007’de (bkz. Dost Haber, 11 Haziran 2007) olduğuna göre, sadece seçim dönemine has olan bir ilgi değildir. Dolayısıyla köyün politik etkisinin çok olduğunu gösteren bir ilgidir. CHP, diğer Alevi köylerinin düzenlediği şenliklere olduğu gibi bu şenliğe de tam kadro katılırken, AKP ve diğer sağ partilerin de bu köye ilgisi gözden kaçmamaktadır. CHP kadın kolları başkanının, “AKP birçok vaatlerle bazı Alevi köylerinden az da olsa oy almaya başladı. Bunlardan biri Palabıyık Köyü’dür” derken dikkat çektiği gibi, AKP gibi sağ partilere daha sıcak bakan, onlarla da diyalog kurmaya başlayan az da olsa bazı Alevi köyleri de mevcuttur. Ancak bu sıkı diyalogun 22 Temmuz Seçimleri’nde oya dönüşecek kadar olmadığı da görüldü. Diğer Alevi köylerinden olduğu gibi CHP bu köyden de oyların nerede ise tamamı anlamına gelecek çok büyük kısmını almıştır. Zira köyde kullanılan 413 geçerli oyun 383’ünü CHP almışken, AKP sadece 4 oy alabilmiştir (Çorum Hakimiyet, 24 Temmuz 2007; www.ysk.org.tr).

Dernekçilik anlamında çok etkili olmasa da nispeten büyük olan bu köye siyasilerin ilgisi oldukça fazla olmakla beraber bu ilginin dernek değil de şenlik dolayımı ile gösterildiği görülür. Zira dernek yetkilisi ile 2004 yılında yaptığımız görüşmede, seçim döneminde, derneklerinin (kahvehane biçiminde lokal) sadece CHP ve DSP tarafından ziyaret edildiğinin belirtmesinin de gösterdiği gibi dernek me-

kanının şenliğin aksine (herhangi bir kahvehaneden farklı görünmediği) siyasilerin ilgisini fazla çekmediği yorumu da yapılabilir. Aslında bu yorum diğer şenlikler ve şenlik düzenleyicisi dernekler için de yapılabilir. Politik ilgi, daha az insanın katıldığı dernek toplantılarından ziyade şehirdışından, yurtdışından gelen köylülerle ve başka köylerden/yörelerden olsalar da katılan diğer insanlarla oldukça kalabalık hale gelen şenliklere yönelmektedir.

Kuşsaraylıların düzenlediği Sağmaca Şenlikleri de özellikle yerel, ulusal ve uluslar arası dayanışmanın verildiği örneklerden biridir. Şenliğe katılan bazı dernekler ve kişiler bu durumu çok net bir biçimde özetlerler: Ankara Kuşsaraylılar Dayanışma Derneği, Frankfurt Kuşsaraylılar Dayanışma Derneği, Ege Kuşsaraylılar Dayanışma Derneği, Alevi Birlikleri Federasyonu yöneticisi, Avrupa Alevi Bektaşî Birlikleri Konfederasyonu yöneticisi (Dost Haber, 17 Haziran 2007).

Kuşsaraylıların, Çorum ve büyük şehirlerin yanı sıra Avrupa'da da hem dernekçilik hem de faaliyet konusunda çok ileri bir hemşehrilik bağı oluşturdukları söylenebilir. Frankfurt'un yanı sıra Hedensted ve Ringsted'de de Kuşsaraylılar Dayanışma Derneği bulunmaktadır. Bunlara Çorum, Ankara ve Ege dernekleri ile Kuşsaraylıların kurduğu Ringsted, Hedensted ve Odense Alevi Kültür Merkezlerini ve Solrod Kültür Derneğini de katmak gerekir. 10'u bulan bu sayıya Kuşsaray Spor Kulübü'de eklendiğinde örgütlülük açısından ne kadar yol alındığı da görülecektir (www.kussaray.net). Nitekim Frankfurt Kuşsaraylılar Dayanışma Derneği'nin öncülük ettiği; 6-8 Nisan 2007 tarihinde Frankfurt'ta 1000 kişiye yakın katılımı ile gerçekleştirilen "30. Yılın Buluşması-4" etkinliği ve etkinlik çerçevesinde "Köyümüzün Sorunları ve Çözüm Yolları" adlı bir panelin bu kuruluşların yöneticilerinin katılımı ile yapılması da bu açıdan dikkat çeker. Panelde ele alınan konuları takip edebildiğimiz sonuç bildirgesi (KDD Haber, 11 Nisan 2007), hemşehrilik bağının gücünü de gösterir. Panelin 1. bölümünde, Kuşsaray'ın dünü, bugünü, sorunları ve çözüm önerileri tartışılmış, konuşmacılar; köyün su sorunu başta olmak üzere yol, sağlık, eğitim sorunlarını ele almışlardır. Ayrıca kültür faaliyetlerinin sürdürüleceği bir mekan ile köy konağı gibi konular da değerlendirilmiştir.

Panelin ikinci bölümünde ise dayanışmanın çok daha ileri bir boyuta taşınması tartışılmış ve federasyon kurma gündeme alınmıştır.

Son olarak yöresel hemşehrilik konusunda bir de zaafıtan bahsetmek lazım. Hemşehri grupları, dışı karşı geliştirdikleri dayanışma duygusuna karşı içlerinde de daha alt dayanışma talepleri ile başı çıkmak zorundadır. Bu bağlamda değeriendirilebilecek en belirgin unsurlardan birisi sülaleciliktir. Sülalecilik, başta muhtarlık seçimleri olmak üzere geleneksel çekişmelerde kendisini gösterdiği gibi, hemşehri derneklerindeki çekişmelerde de kendisini gösterebilir.

5-BİR HEMŞEHRİLİK BİÇİMİ OLARAK TARİKAT VE CEMAATLER

Etniklik ve yöresel hemşehrilikten sonra şimdi de dinsel gruplar olan tarikatlar ve cemaatler açısından dayanışmayı ve bunun yurttaşlık kurumu için bize sağlayacağı verileri değeriendirebiliriz. Tarikatlar⁹⁶ konusu Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinden itibaren ciddi tartışmalara neden olmuş ve cumhuriyete geçişle birlikte bu tartışmalar sürdürölmüştür. Kurtuluş Savaşı sürecinde tarikat şeyhlerinin ve tekkelerinin yardımları çok ciddi olmakla birlikte (Kreiser, 2004: 98-99), cumhuriyet aydınının, tarikatların yozlaştığı düşüncesi kendisini çok çabuk bir şekilde göstermiştir. Basında tekkelerin “iş gücü olmayanların barınağı”, “batıl inanç yuvaları” olarak gösterilmesi de bunun yansımasıdır. 1925 Şeyh Sait İsyanı tepkilerin doruğa çıktığı bir dönem olmuştur. Bundan sonra tekke ve zaviyelerin kapatılması söz konusu olmuş; şeyh, derviş, mürit, dede, seyyid, çebebi, baba, emir, nakib, halife, büyücü, üfürükçü gibi tarikatlarla bağlantılı olan sıfatlar yasaklanmıştır (Kreiser, 2004: 93-95). Tekkelerin kapatılması ile ortaya çıkan manevi boşluk, K. Kreiser’in (2004: 101) de vurguladığı gibi Nurculuk ve Süleymancılık gibi farklı dinsel akımlar tarafından doldurulmuştur. Ancak bazı tarikatlar bu yasağın etkisi ile ortadan kalksa da birçok tarikatın da yasaklara rağmen günümüze

⁹⁶ Tarikat’ın ne olduğu ve İslam dini içinde ne anlama geldiği konusunda kısa ve kapsayıcı bir değeriendirme için bkz. (Veinstein, 2004). Ayrıca İslam dünyasında, farklı coğrafyalar açısından tarikatları ele alan derleme bir kitap için bkz. (Popovic ve Veinstein, 2004).

kadar sürdüğü hatta yer yer çok önemli etkileri de olabildiği gözden uzak tutulmamalıdır.

Çorum'da özellikle Sünniler arasında oldukça fazla cemaat ve tarikatın olduğu söylenebilir. Konu ile ilgili yapılan bir araştırmanın (Arslan, 2002: 130-133) Çorum'u, tarikat ve cemaatlerin en yaygın olduğu illerden biri olarak göstermesi de bunu doğrular. Çalışmada en yaygın tarikatlar olarak Rıfailik, Nakşibendilik⁹⁷ ve Kadirilik gösterilir ayrıca Uşakilik (Halvetilik/İpek Efendi Grubu) de anlatılır. Cemaatlerin son dönemlerde tarikatlardan daha etkili olmaya başladığı vurgulanan bu çalışmada, önemli cemaatler olarak Nurculuk, Süleymancılık, Milli Görüş ve Hak Yol sayılır. Yazara göre en etkin cemaat Süleymancılık olmakla birlikte onların kamusal görünürlüğü daha azdır. Aynı şekilde daha önce yapılan başka bir çalışmada da Süleymancının sayılarının daha çok olduğu vurgulanır (Çog, 1997: 165)⁹⁸.

Burada cemaat ve tarikat farkı çok temel bir konu gibi durmaktadır. Zira bir dinsel grubun tarikat mı yoksa cemaat mi olduğu tartışma konusu olabilmektedir. Örneğin K. Kreiser (2004: 100-101), Nurculuğu tarikat olarak görmezken, yaygın kanaatin aksine Süleymancılığı tarikat olarak alabilmektedir. Özellikle tarikat mekanı olan tekke ve zaviyelerin kapatılması, tarikatlara ait unvan ve lakapların yasaklanması, tarikat olmayı kanunlar önünde daha riskli hale getirmesi bu nitelemeyi önemli kılmaktadır. Ancak konumuz açısından bu ayrım ikincil bir önemde olduğundan bunun üzerinde durulmayacak, görüşülen gruplar kendilerini nasıl tanımlıyorlarsa o şekilde alınacak, diğer gruplar için de tarikat gelenekleri ile bağlantı kurup kurmamaları dikkate alınarak bir karara varılacaktır.

Cemaat ve tarikat olarak tanımlanmayan din eksenli kültürel, sosyal ve entelektüel çalışmaları ile öne çıkan bazı Sünni gruplar da göze çarpar. Bu grupların daha çok dernek veya vakıf gibi sivil toplum kuruluşu şeklinde örgütlendikleri görülür. Bu anlamda bir cemaat kategorisine dahil edilebilecek tek Alevi grup da Ehli Beyt Vakfı çevresidir.

⁹⁷ Nakşibendiliğin dört kola ayrıldığı vurgulanır: Adıyaman Kolu, Sami Efendi Kolu, Mahmut Hoca Kolu, Darende Kolu.

⁹⁸ Bu çalışma (Çog, 1997: 60-64), Çorum'daki Nakşibendilik, Kadirilik, Rıfailik ve Uşakilik tarikatlarının yapıları hakkında da bilgi içerir.

Ancak cemaat ya da tarikat olarak anılmasalar da dinsel düşünceleri ile ön plana çıkan başka Alevi gruplar da vardır; Hacı Bektaş Vakfı ve Sultanana Kültür ve Yardımlaşma Derneği bu anlamda sayılabilir.⁹⁹

Çorum'daki en yaygın ve etkili cemaat, Türkiye genelinde olduğu gibi Gülen Cemaati'dir. Cemaatin çok yaygın olan örgütsel yapısının sadece dinsel bir yönü olmadığı; sivil toplum, ekonomi, basın-yayın ve belki de çok daha önemli olan eğitim alanındaki örgütlülüğüne bakılırsa seküler yönünün daha ağır bastığı görülür. Cemaat; hem yerel, hem ulusal hem de uluslar arası bir ağ oluşturmuş, yayınevinden, basın-yayın kuruluşlarına, kreşten üniversiteye kadar her düzeyde okuldan her düzeyde hazırlık dershanelerine, işadımı, işçi, teknik eleman, kadın ve yoksullara yardım derneklerine kadar birçok düzeyde yapılandığından diğer dinsel gruplar için de önemli bir model teşkil etmektedir¹⁰⁰. Bu anlamda bu cemaati daha fazla anlamaya çalışmak, diğerleri için de önemli bazı açılımlar sağlayacaktır.

Diğer cemaat ve tarikatlara bakıldığında şunlar göze çarpar; Süleymanlılar, Okuyucular, Milli Görüşçüler, Adıyamancılar, Kadiriler, Rufailer, Farukiler, İpek Efendi Cemaati, Yeni Asyacılar. Bunun yanında bu gruplardan farklı Ensar Vakfı, Çağrı Vakfı, İlim Yayma Cemiyeti, İlke-Der, Özgür-Der gibi birçok STK da sayılabilir. Dinsel grupları değerlendirmeye geçmeden önce bunları anlamamızı sağlayacak bazı tespitlere ihtiyacımız olacaktır.

⁹⁹ Ancak daha geniş bir perspektifle bakıldığında, her Alevi bir dedeye/ocağa bağlıdır ve bu da Alevilik inancının ikinci kapısı olan "tarikat" kapısını anlatır. Alevi ocaklarını bir tarikat olarak ele almamamızın nedeni, onların kendilerini yaygın bir biçimde "tarikat" olarak değerlendirmemeleri ile ilgilidir.

¹⁰⁰ Diğer cemaatlerin/tarikatların bazı alanlarda uzmanlaşmaya gittiklerine ve fırsat buldukça Gülen Hareketi gibi diğer alanlara da el attıklarına şahit olunmaktadır. Uzmanlaşma açısından bazı cemaatlerin/tarikatların/grupların ön plana çıkardığı konuları şöylece sıralamak mümkündür: Kuran kursları, öğrenci yurtları, dergiler, gazeteler, televizyon-radyo, üniversiteye ve ortaöğretime hazırlık dershaneleri, özel okullar, tasavvuf terbiyesi, çocukların ve gençlerin eğitilmesi, kadınların eğitilmesi, yoksullara yardım vb.

Tarikat ve Cemaatlerin Anlamı

Her dinsel grupta, bir bu dünyaya bir de öte dünyaya bakan bir yön bulunmaktadır. Öte dünyaya bakan yön, bazen ibadet etmek, zikir çekmek veya hayır işlemek gibi bu dünyayı çok da ilgilendirmiyor görünse de çoğu zaman bu dünyanın bir parçasıdır. Dinsel kaygılarla bir araya gelmelerin zamanla dünyasal dayanışmaya dönüşmesi kaçınılmaz görünmektedir. Zira öte dünyanın işleri için bile ekonomik bir faaliyet gerekmede, “hayır işlerinin” ve diğer insanlara “doğruyu öğretmenin” bir maliyeti olmakta, ancak örgütsel bir dayanışma olduğunda bu işler daha iyi yürütülebilmektedir. Diğer taraftan, öte dünyaya yönelik bir faaliyetin de bu dünyanın kurallarına göre yapılmak zorunda olması bu iki dünyanın işlerinin iç içe olmasına neden olur¹⁰¹.

Söylemek istediğimizi biraz açarsak, örneğin Gülen Hareketi’nin amacı “öte dünya” olarak belirtilmiştir. Bu cemaatin Çorum’daki önde gelenlerinden biri bunu, Fethullah Gülen’in (onun tabiri ile Hoca Efendi’nin) şu şekilde dile getirdiğini aktardı: “Bir okul açıyorsunuz Sibiry’a ve orada bir kişi Müslüman olduysa siz görevinizi ifa ettiniz demektir.” Ancak bu amaç, cemaat mensubu Boğaziçili, ODTÜ’lü öğretmenlerin çok düşük ücretlerle dünyanın çok az gelişmiş ülkelerinde çalışmalarını anlatsa da cemaate yakın bir işadama derneğin, “pazarlama teknikleri” konusunda seminerler vermesini anlatmamaktadır. Üstelik bu dünyanın kurallarına göre başarıya kavuşacak olan derneğin, iş ilişkilerini arttırmak, üye kazanmak vs. konularındaki profesyonelleşme isteğini de anlatmamaktadır. Bundan dolayı biz cemaatleri ele alırken maneviyatlarını geliştirmek için çıktıkları zikirlerden, dinledikleri vaazlardan, ilahilerden ziyade yani mistik yönlerinden ziyade seküler yönüne bakacağız ve çoğu zaman onların

¹⁰¹ Örneğin Kuran öğrenmek ya da öğretmek, devletin belirlediği çerçevede olacağından bu alana yönelmek de başlı başına bu dünyanın kurumları ile ilişki kurmayı gerektirir. Aslında bu dünya öte dünya gibi bir ayrım, görüldüğü gibi iç içe olduğundan çok anlamlı değildir; ancak dinsel gruplar kendi meşruluklarını “öte dünyada kazanmak” üzerine oturttuklarından konunun anlaşılması için bu ayrım iyi bir araç gibi görünmektedir.

yükledikleri anlam yerine seküler anlamlar açısından değ erlen-
direceğ iz.

Dinsel gruplara bakıld ığında bazı iş lerin salt bu dünyaya yönelik
olduğ u en azından dış arıdan bakan biri için bunun böyle olduğ u söy-
lenebilir. Dolayısıyla seküler yön ile dinsel yönü, bir Gülen Cemaati
mensubunun tabiri ile “manevi alan” ile “seküler alan”ı, birbirinden
ayırarak çoğ u zaman anlamlı olmasa da konuyu analiz etmek için ge-
reklidir.

Ayrım, dinsel grupları anlamak için oldukça kritik bir noktada
durmaktadır. Zira dinsel grup mensubu olan herhangi bir insan, grup
içinde diyelim ki ibadeti öncelerken aynı grubun kurduğ u iş adamları
derneğ inin faaliyetleri arasında “ileri finansal araçlar” seminerini ön-
celedebilmektedir. İş dünyasında grup mensubu olmağ ın bazı
renkleri olsa da sonuçta piyasa şartlarının gerekleri de çok önemlidir.
Kendi firmasının yaşad ığı sorunları piyasa kurallarına göre çö zeme-
yen bir insan, dinsel gruba da faydalı olamayacağı ndan, dinsel grubun
teş viki ile bu sorunlarını profesyonel yardımlar olarak çö zmelidir. Din
kurallarına ters düş memek için bazı mekanizmalar geliştirilse bile
(faize bulaş mamak için borç alma gibi) bu rekabet şartları içinde tek
baş na yeterli değildir. Onun içindir ki dinsel gruplara yakın STK’ların
bireysel geliş im, giriş imcilik, yeni finansal araçlar, pazarlama teknik-
leri, bilgisayar ve daha birçok alanda üyelerini geliştirmeye ç abaladık-
ları görölür. Bu profesyonelleş me için ciddi bir adımdır. Bu alanda
yapılacak faaliyetlerin dinsel alanın dışında olduğ u saptanmalıdır.
Böyle olunca derneklerin/ş irketlerin iç dizaynı, sekreteryası, yöneti-
cileri gibi dış a bakan yönleri ile seküler olması da profesyonelleş me-
nin bir gereğ idir.

Bir uç ta nerede ise hiçbir seküler/toplumsal konu ile ilgilenmeyen
ve ‘hem dünya iş leri ile hem de ö te dünya ile kurumsal anlamda ilgi-
lenirseniz bu iki alanı karış tırmanız kaç ınılmazdır’ diyenler var. Dola-
yısıyla bunu görüp dünya ile ilgili konuları bireyin kendi sorunu
olarak görmek ve kurumsal bir çö zümünden özellikle kaç ınmak bazıları
için çö züm yoludur. Bu yol, cemaat adının bir şekilde kullanılıp ticari
faaliyet, STK, siyaset ya da herhangi bir toplumsal faaliyetin yapılma-
sını engeller. Burada bireysel tercihler çok fazla ön plana çıkar. Ce-

maat için bir şey yapılacaksa bu gönüllülerin işidir. Bu çözüm yoluna uyduğunu gördüğümüz en iyi örnek Nurculuğun bir kolu olan “Okuyucular Grubudur”. Kendilerinin “içtimai hayat” dedikleri ve özellikle siyasal ve ekonomik kararların belirleyici olduğu alanda mümkün olduğunca az bulunmak grubun temel hedefidir. Hatta “vakıf” olarak adlandırılan ve cemaatin evlerinde kalan, manevi konuların danışıldığı kişiler, bunu en uçta yaşarlar. Bu kişiler gelir getirecek herhangi bir işte çalışmazlar, evlenmezler, politik konularla ilgilenmezler, Risale-i Nur kitapları dışında pek kitap okumazlar vs.

Diğer uçta bulunan çözüm yolu ise, tam tersine “içtimai hayatın” tam içindedir ve onu etkilemeye çalışır. Bunun için birçok alanda faaliyet göstermek kaçınılmazdır. En çok alanda faaliyet gösteren grup da şüphesiz Gülen Hareketi’dir. Bunların bulduğu yol ise profesyonelleşmedir.

Dinsel grup belirttiğimiz düzlemde nereye oturtulursa oturtulsun “din ve dünya işlerinin birbirlerine karışması” sorunu ile karşılaşmaktadır. İlk grup toplumsal yaşamın sorunları ile ilgilenmediği için bu riski en aza indirmiş olsa da toplumun içinde yaşadıkları için bundan kaçınamazlar. Üstelik bir sürü farklı Nurcu grup bulunmakta ve onlar kendilerini bazılarına yakın bazılarına ise uzak görüp diğer Nurcu gruplardan ayırarak zaten toplumsal bir tercih yapmaktadırlar. En azından Risale-i Nur kitaplarını aldıkları yayınevi, sözüne daha çok itibar ettikleri bir “ağabey” bulunmakta (zira her Nurcu grup, Sait Nursi’nin bir öğrencisine ya da öğrencisinin öğrencisine dayanır) bunun da ideolojik (milliyetçi, daha milliyetçi, Kürtlere sempati ile bakan vs.) bir karşılığı bulunmaktadır.

Ancak, her dinsel grup “tanımlamayı (başkasını inandırabildiği kadar) kendisi yapmak üzere”, her iki alanı (seküler ve öte dünyayı) karıştırmamak için keskin hatlarla bölmeye çabalar. Çünkü içeride ya da dışarıda bulunan insanlar maddi menfaat güdülmediği sonucuna ne kadar inanırlarsa o dinsel grup da o kadar meşru bir zeminde olmuş olacaktır. Onun içindir ki dinsel grupların söyleminde bu ayrım öncelikli konular arasındadır. Örneğin Gülen Hareketi’ne mensup bir

esnaf: “Biz Hizmet’in¹⁰² kurumları ile olan ilişkilerimizde çok dikkat ederiz. Bir okul kantininden içtiğimiz çayın parasını veriyoruz. Hoca Efendi, Hizmet’e ait kurumlarda aldığı abdestin parasını bile veriyor” derken tam da bu konuda konuşmaktadır.

Dinsel bir grubun bu ayrımı ne kadar yapabildiği çok önemlidir. Bununla birlikte bir dinsel grubun bunu yüzde yüz yapması da beklenemez; zira “dinsel gruba” içkin olan “dayanışma”, çalışma mekanizması, enformel bir alanın varlığı için ciddi bir zemindir ve o gruba meşrulaştıran öğelerden de biridir. Bu, bazen yoksullara yardım etmek, bazen grup menfaati için az parayla çalışmak, bazen de “Allah rızası” için ya da “Allah korkusundan dolayı” piyasaya ya da profesyonelliğe aykırı davranmaya neden olabilir.

Bu dünya ile öte dünyayı birbirinden ayırma/profesyonelleşme ve hayatın nerede ise her alanında faaliyet gösterme konusunda en başarılı grup olan Gülen Hareketinin başarısı, seküler alanda başarı kazanmak anlamındadır ve bu da oyunu kuralına göre oynamakla mümkün olmuştur.

Dinsel gruplar açısından seküler alan, kendi içinde dört önemli öğeyi barındırır. Görebildiğimiz kadarıyla bunlar; eğitim, basın-yayın, ekonomi ve sivil toplum örgütleri şeklinde sınıflandırılabilir. Bu öğelerin her birinin, sadece hayır işleriyle ve mantığıyla yürütülmediği, piyasaya bakan bir yüzünün de olduğu, üretilen hizmetlerin sadece cemaat mensuplarına yönelik olmadığı ve ayrıca sadece cemaat mensupları tarafından yürütülmediği de görülür. Bunun en önemli nedeni; piyasa koşullarında rekabet etmek için gerekli olan pazarın bulunabilmesi ve buna bağlı olarak belirli bir kalitenin oluşturulabilmesidir. Ayrıca bunda, faaliyet yürütülen her alanda, yeterli sayıda çalışabilecek cemaat mensubunun bulunmaması da önemli bir etkidir. STK’lar açısından konuya bakıldığında ise üye çokluğunun STK’ya güç katacağı bilindiğinden, dışarıya açık olmak birçok açıdan daha faydalı görünmektedir. Dolayısıyla dinsel gruplar, sanıldığı gibi, her açıdan, kendi içine kapalı gruplar değildir. Dinsel grupların

¹⁰² Hizmet: Gülen Hareketi’nin kendilerinden söz ederken kullandıkları isimdir.

seküler alanda oluşturdıkları yapılara, özellikle Gülen Hareketi bağlamı ile bakarak söylemek istediğimizi daha iyi anlatabiliriz.

1-Anlatıldığı gibi öncelikle, cemaat/tarikat mensupları tarafından oluşturulan yapıların, tamamen cemaat/tarikat mensubu insanlar tarafından yürütülmediği görülmelidir. Dolayısıyla hangi yapıdan söz edersek edelim cemaat mensuplarının yanı sıra “dışarıdan” olanları da göz önünde bulundurmalıyız. Örneğin cemaat mensuplarının (Gülen Hareketi’nin) kurduğu bir kadın derneğinin üyelerine bakıldığında, dernek başkanının da belirttiği gibi, cemaatle hiç ilgisi olmayanları da görmek mümkündür. Hatta cemaatten olmayanların yönetici dahi olduklarına şahit olunabilir. Bu anlamda sözü edilen derneğin, önceki başkanının cemaatten biri olmaması durumu anlatan güzel bir örnektir.

2-Başta STK’lar olmak üzere, dinsel gruba yakın duran her yapının cemaatin/tarikatın bir parçası olmadığı, zaman zaman, içinde bulunanlar tarafından bile iç içe geçmiş olarak karıştırılsa da ayrı ayrı manevi ve/veya tüzel kişilikler oluşturulduğu göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla her yapının kendisine göre bir bütçesi, çalışma alanı, sorumlusu ve çalışanları bulunmaktadır. Beklenen yarar ya da kar sağlanmadığında, ister bir işletme olsun, ister bir STK olsun kendi sorununun kendisi halledecektir. Sorunu halletmek için yapıyı yönetenler, cemaate yakın diğer yapıların yöneticilerinden yardım talep edebilirler ama onlara açılan bir yolda, karşılarındakileri ikna etmek onlara düşecektir.

Bu doğrultuda Gülen Hareketi’ne yakın bir işadamları derneğinin yöneticiliğini yapmış olan birisi, cemaatin yayınlarının üyeler tarafından takip edilmesi konusunda doğrudan müdahil olmadıklarını söyledi. Sistemin nasıl işlediğini şu şekilde ortaya koydu: “Zaman gazetesi bizim üyelerimize ulaşmak istediğini söyleyince, biz sadece izin veriyoruz yoksa müdahil olmayız.” Yayın organlarının, işadamları derneğinin üyelerine tanıtım yapabilmesi bu anlamda ciddi bir reklam yöntemi ve satış olanağı olarak durmaktadır. Çünkü çok önemli bir dayanışma ağı oluşturulduğundan ağa girmek, ağda dolaşmak, diğerleri için zor hatta çoğu zaman kapalı olduğundan büyük bir fırsattır.

Ağın faydasına dair başka çarpıcı bir örnek de cemaat kreşinin nasıl çalıştığı ile ilgilidir. Cemaatin kreşinde öğrenci velilerine tavsiye edilen kırtasiye malzemelerinin cemaate yakın olan mağazadan alınması durumunda indirim uygulanmakta, kreş tarafından tavsiye edilen dergiler (ki cemaate yakın yayınevi tarafından basılmıştır) bir tek o kırtasiyede bulunabilmektedir. Bu da, ağın bir parçası olan kreş, yayınevi ve kırtasiyenin aynı bütçeye, aynı yöneticiye sahip olmasalar da nasıl dayanıştıklarını ortaya koymaktadır.

3-Cemaatten farklı tüzel kişilikler olarak kurulan yapıların politikalarının, cemaatin temel değerlerine ters düşmemesi için farklı yöntemler geliştirilir. Öncelikle, işleri yürütecek kişilerin ve STK üyelerinin seçiminde oldukça dikkatli davranılır. Bir düzen oturtulduktan sonra da daha esnek olunabilir. Gülen Hareketine yakınlığı ile bilinen işadamları derneğinin eski bir yöneticisinin, derneğin yeni kurulmasında gösterdikleri hassasiyetlerinin daha sonra azalmasını anlattığı şu sözleri, konuya açıklık getirir;

“Üyelik kriterleri daha çok standart çalışma portresi ile ilgili. İş hacmi önemli. Daha önceleri hayata bakışı önemliydi insanların. Şimdi artık değişti daha kapsayıcı oldu. Önceleri muhafazakar olanlar ve radikal çizgide olmayanlar tercih edilirdi. Şimdi artık dünya görüşleri çok öncelenmiyor.”

Gerçekten de işi sağlama almak önemlidir; ancak buna rağmen “değerler” konusunda sorun çıkaranlar olursa, hem yönetici çoğunluğunu hem de üye çoğunluğunu etkin bir biçimde kullanmak kaçınılmaz olacaktır. Yukarıda geçen kadın derneğinin başkanı, derneklerinde şu ana kadar 3 başkan olduğunu ve diğer iki başkandan ilkinin, ‘yoksul aileleri ziyaret ederken duygusallaştığını’ ikincisinin ise ‘belirlenen kuralların dışına çıktığını’ anlattı. Bu anlatım tam da söylemek istediğimiz durumu özetlemektedir.

4-Burada değinmemiz gereken bir başka unsur da, özellikle 28 Şubat süreci sonrasında İslami grupların bazı yapısal değişimler geçirmeleri ve bunun sonucunda faaliyetlerinin seküler yönlerinin ağır basmasıdır. Örneğin AKP’ye yakın bir sendikacının bu anlamda sendikacılığın gücünü fark etmesi konuyu açıklar mahiyettedir. Ona göre eğer “birkaç tane daha Hak-İş olmuş olsaydı darbe (28 Şubat’ta yaşa-

nanlar) olmazdı". Aynı şekilde Gülen Hareketi'nin de son dönemlerde STK'larla daha çok ilgilenmesi, sivil toplumun gücü ile ilgilidir. Gülen hareketi'ne yakın işadamları derneğinin neden kurulduğunu açıklayan yöneticisinin sarfettiği şu cümleler de bu anlamda okunabilir: "Hoca Efendi'nin Avrupa standartlarını tespiti ve sivil toplumun önemi, üyeliklerin fazla olması... Bunu bizim aramızda da yaygınlaştırması temel olarak böyle bir kuruluşun doğmasına neden oldu."

Bunun yanında İslami grupların bu süreç sonrasında özeleştiri yaptıkları ve bir şekilde yasal olmasa da kendilerine göz yumulan ama olağanüstü durumlarda önlerine çıkartılan engellerden kurtulma çabasına girdiklerine çokça şahit olunmaktadır. Aynı şekilde 28 Şubat süreci piyasa şartlarını da daha çok göz önünde bulundurmaya sağlamış ve rekabet ortamı neyi gerektiriyorsa ona daha çok yönelmeye neden olmuştur. Manevi alana ait olan "hayır" işleri ile dünyaya ait olan "kar" işleri birbirinden ayrılmış, gönüllülük üzerine kurulan sivil toplum kuruluşları arttırılmıştır. STK formel alanda olunca, hayır yapan, fitre ve zekat verenler bu sefer bağış yapan konumuna gelmişlerdir. Bu formelleşmedir ve içinde bir profesyonelleşme barındırmaktadır. Durum böyle olunca hem STK'larda hem de ticari işletmelerde cemaat bağlantısını sürmek zorlaşmaktadır.

5-Bunu zorlaştıran bir başka etmen de birçok cemaat mensubunun eskiye nazaran dışa daha açık olmasıdır. Zira üye olduğu dernek, kendi grubuna ait olabileceği gibi başka gruplara da ait olabilir ya da tamamen profesyonel bir meslek ya da sınıf örgütlenmesi de olabilir. Onun için herhangi bir STK üyesi ya da firma sahibi ile görüştüğünüzde, eğer şu cemaate mensubum demezse ki genellikle demiyorlar, onların söylemlerinden ya da dışarıdan nasıl tanımlandıklarından bazı sonuçlar çıkarmak kaçınılmaz olmaktadır ki burada da bir yanılma payının olduğu belirtilmelidir.

Cemaat/Tarikat ve Siyaset

Dinsel gruplar ve siyaset ilişkisi değerlendirildiğinde, mezhep ek-seni olarak aldığımız Alevilik ve Sünnilik burada da geçerlidir. Aleviliğin dinsel yorumları ile CHP ilişkisi oldukça belirgindir bu açıdan

birçok değerlendirme başka başlıklar altında tartışıldığı için burada sadece Sünni dinsel gruplar üzerinde durulacaktır.

İlk olarak, daha çok söylem düzeyinde kalsa da, siyasal konuların da seküler alanla ilişkilendirilip manevi alanı bozmaması için bazı önlemlerin alındığını belirtmek gerekir. Bu tespit Aleviler için de geçerlidir. Gerçekten de Aleviliğin dinsel yorumları da siyasetle aralarındaki ilişkiye dikkat ederler. Söz gelimi Hacı Bektaş Veli Vakfı başkanı, siyasal toplantılarda/gezilerde bulunması için yapılan teklifleri reddetmekte ve dini siyasete alet etmemek gerektiğini düşünmektedir.

Söylem düzeyinden pratiğe inildiğinde Sünni dinsel gruplar içinde, her ne kadar AKP yanlılığı ya da AKP politikalarından memnuniyet belirgin olsa da diğer sağ partilerin de etkili olabildikleri, hem ulusal tartışmalar takip edildiğinde hem de yaptığımız görüşmelere bakıldığında görülebilir. Ancak buna rağmen “politikadan uzak durma politikasının” çokça dile getirildiğini belirtmekte yarar var. Daha önce manevi alan ile seküler alanın birbirine karıştırılmaması konusunda değindiğimiz gibi burada da benzer bir yöntem izleyerek, siyasete ilginin az olması ya da çok olması ayırımına başvurabiliriz. Zira ilk bakışta birbirine zıt farklı tercihlerin olduğu görülür. Bir uçta yöntem olarak siyaseti benimsemiş olan Milli Görüş ve Alperen Ocakları gibi belli partilerle çalışan gruplar varken diğer yanda da siyasetle uğraşmayı dini yaşamın önünde engel olarak gören Nurcu Okuyucular gibi gruplar vardır.

“Politikanın insanı ‘hakikat’ten alıkoyduğuna” inanan ve onunla ilgilenmemek gerektiğini savunan Adıyamancılar olarak bilinen Nakşibendi Tarikatı’nın bölünmesi ile oluşan Afyon Koluna bağlı birisi, bu konudaki düşüncesini kendi tasavvufi dili ile anlattı. Tanıştığı şeyh, ona hakikatin yolunu göstermiş ve eskiden aktif olarak içinde bulunduğu siyasetin aslında hakikati örttüğünü anlatmıştır: “Seyda hazretleri parti taassubunu söküp atıyordu. Bu yolda, parti olursa olmaz. Çünkü particilik bir mum gibidir, sen güneşle karşılaşıyorsun, mumu artık ne yapacaksın.”¹⁰³

¹⁰³ Aynı şekilde Menzil Nakşiliği üzerine yapılan bir çalışmada da siyasetin öncelenmediği görülmüştür. Oldukça büyük bir tarikat olan Menzil Nakşiliğinin siyasetle ilgilenmemesi ve doğrudan doğruya şeyhin siyasal tercihinin açıklama-

Bunun yanında siyasi konularda konuşmamayı kendisine ilke eden Nurcu Okuyucular, bu konuda daha titiz görünmektedirler. Hatta “neden Nurculuğu seçtiğini” sorduğumuz bir kişi, doğrudan bu konuyu gerekçe gösterdi. Nurcu grupla tanışma döneminde, ‘biz siyasetle ilgilenmiyoruz’ demişler, o da gözlemlerde bulunmuş ve gerçekten de siyasetle ilgilenmediklerini görünce çok etkilenmiş ve cemaati benimsemiş. Konuştuğumuz diğer dört Okuyucu Nurcu da içtimai hayattan ve özellikle siyasetten uzak durmaya çalışmanın gerekliliğine inandıklarını söylemektedirler.

Faruki tarikatına mensup, son dönemlerde Amerika’da bulunan ve bazen Çorum’a gelen birisi, seçim dönemlerinde Türkiye’de bulunduğu önceki dönemleri kastederek şunları söyledi: “Seçimlerde bir aday falan göstermezdik, siyasetçilerle işimiz olmuyor. Böyle bir işimiz olmadığı için onlarla içli dışlı olmuyoruz. Onun için politik bir gündemimiz yok. (İsteyen istediği partiye oy verir) serbestlik var...”

Verdiğimiz bu örneklerin hepsi siyaseti dışarıda bırakıyor gibi görünse de en azından oy verme davranışını yok etmemekte, ama ayrıca siyasal bir tercihi de işaret etmektedir. Satır aralarında bunun ipuçlarına rastlamak mümkün.

Sözü geçen Faruki tarikatı üyesi, her ne kadar siyasetçilerden uzak durmayı önemseseye de, “Şeyh Hazretleri”nin kime oy verdiğini herkesin bildiğini de eklemektedir. Bu daha çok Milli Görüş çizgisi olmuş. Aynı kişi, son seçimlerde de tarikatın tercihinin, tahminen AKP olduğunu vurgulamakta ve kendi tercihinin de AKP olabileceğini söylemektedir. Ancak AKP ile İslami bir düzen bağlantısına da inanmamaktadır. “Oy verdiğimde belki AKP’ye veririm ama ehvenişer olduğundan, yoksa İslam’ı getirecek diye bir umudum yok.”

Siyaseti belki de daha geniş anlamı ile “içtimai hayatla ilgili” konuları gündemlerine almayan, daha çok “iman hakikatleri”ne yöneldiklerini söyleyen Okuyucu Nurcuların da oy verme davranışlarını belirleyen kriterler, en azından kimlere oy verilmeyeceğini söyler.

diğının bir göstergesi de çok farklı partilerden müritlerin olduğunun görülmesidir. Bu araştırmayı yapan, N. Usta’nın da (1997: 115-121) gözlemlediği gibi, yaşlılar arasında RP, gençler arasında MHP ve BBP yaygın olmakla birlikte ANAP’a hatta sosyal demokrat partilere dahi oy verenler vardır.

Birisi, “siyaset konuşmama” konusunda çok titiz davrandıklarını hatta eşine bile ‘hangi partiye oy vermesi gerektiğini’ söylemediğini dile getirdi. Ancak şunu da eklemeyi ihmal etmedi; “o (eşim) incitmeyecek olanı bilir”.

Gülen Hareketi de bu tarz bir Nurculuk argümanı kullanır. Ancak onların toplumsal hayatta birçok konu ile ilgilenmeleri, başta gazete ve televizyon olmak üzere siyaseti doğrudan yönlendiren araçlara sahip olmaları ister istemez siyasal konularda taraf olmalarına neden olmaktadır. Zaten hem sayısal hem de medyadaki etkileri bilindiğinden siyasal partiler de onlarla özellikle ilgilenmektedir. Örneğin onlara yakın kadın derneğini, AKP kadın kollarının birçok defa ziyaret etmesi de bunun göstergesidir.

AKP’ye doğrudan muhalefet eden bazı görüşlerle de karşılaştık, örneğin İLKE-DER’in düzenlediği bir konferansta konuşan Mehmet Pamak, AKP’nin “light” İslam projesinin bir parçası olduğunu dile getirdi ve konferans bittikten sonra yapılan tartışmalara katılanlar da hep bunu doğrulayan ifadelerle tartışmaya katıldılar.

AKP’nin Milli Görüş’ün önünü tıkamak için getirildiğini ve onun gelmesi ile ahlaksızlıkların arttığını ifade eden bir Saadet Partisinin söyledikleri çok daha net bir eleştiri olarak görülebilir. Aynı şekilde bir Süleymancı da “bence İslamiyet ile siyaset bir arada olmaz onun için AKP’ye sıcak bakmıyorum” diyerek düşüncesini belirtti. Ancak şurası bir gerçek ki her ne kadar AKP muhalifi dinsel gruplar olsa da görülen o ki AKP yanlısı olanların sayısı çok daha fazladır. Bunun birçok nedeni olmakla birlikte özellikle yaptığımız görüşmelerde dile getirilen 28 Şubat sonrası yaşanan sıkıntılardan kurtulma ve piyasaya endeksli olan grupsal çıkarlar ön plana çıkmaktadır.

En başta nerede ise tüm İslami gruplar için 28 Şubat süreci sancılı bir biçimde yaşanmış ve ardından gelen AKP iktidarında nispeten bir rahatlama görülmüştür. Hatta bu durum doğrudan AKP’nin rakibi olan politik partilere yakın dinsel gruplara mensup kişiler (Milli Görüş, Alperen Ocakları) tarafından da kabul edilmektedir. İkinci olarak da birçok cemaat ve tarikatın yaptığı faaliyetlerden dolayı çok büyük malvarlığına ve istihdam alanına hükmetmesinden dolayı mevcut durumun korunmasını istemeleridir. Bana kalırsa bu iki neden AKP yan-

lısı bir tutum için ciddi gerekçeler oluşturmaktadır. Özellikle ikinci neden çok daha önemlidir.

Cemaatler büyüdükçe maddi anlamda da büyürler. En büyük cemaatlerin kreşlerden üniversitelere, hazırlık dershanelerinden dil kurslarına eğitim kurumlarına; televizyon kanallarından gazetelere, dergilerden haber ajanslarına kadar basın yayın araçlarına; yurtdışı da dahil olmak üzere her tarafta örgütlü konfederasyon kuracak genişlikte işadamları derneklerine; sigorta şirketlerinden bankaya kadar finans kurumlarına; yayınevlerinden elektronik eşyalara kadar perakende satış mağazalarına sahip olduğu düşünülürse maddi büyümenin ne boyutlara ulaştığı görülebilir. Üstelik çoğu cemaat mensubu ve yurtdışındaki kurumları da içine alan on binlerce kişinin istihdam edilmesi de bu büyümenin yansımalarındandır. Dolayısıyla “piyasa istikrarı” cemaatler için ayrı bir önem taşımaktadır.

Yerel, Ulusal ve Uluslararası Cemaat/Tarikat Bağları

Cemaat ve tarikat dendiğinde daha çok Sünnilerden oluşmuş olan gruplar akla gelir. Bu durumun tek istisnası Ehli Beyt Vakfı çevresinde oluşmuş olan ve kendilerine Alevi/Caferi diye tanımlayan gruptur¹⁰⁴. Bu grubun hem geleneksel Alevilerden hem de Sünnilerden önemli oranda farklı olduğu gözlemlenebilir. Kendilerine ait olan bir camileri, az da olsa farklı okunan bir ezanları, Diyanetin verdiği dışında okudukları hutbeleri, Diyanet’in atamadığı imamları ve klasik Sünni pratiğinden farklı Şii geleneğini takiple kıldıkları namazları ile bilinirler¹⁰⁵. Sadece Çorum’a has olan bu cemaatin ayrıca ulusal ve

¹⁰⁴ Çorum’da bulunan Ehli Beyt Grubu’nu da kapsayan değerlendirmeleri içeren araştırmalar için bkz. (Arslan, 2002: 137-138; Bilici, 1999: 71-73; Cog, 1997: 56-60; Türkdoğan, 1995: 280-288)

¹⁰⁵ Hatta Ehli Beyt Vakfı yöneticisi, “bir insanı gördüğünüzde onun sizin cemaate mensup olup olmadığını anlar mısınız?” sorumuza karşın, cemaat mensuplarını şekilsel olarak ayıracak herhangi bir işaret olmadığını ama namaz kıldıklarında anlaşılacaklarını belirtti. Kendilerini diğer gruplardan ayıran belirgin özelliklerini anlatan başka bir Ehli Beyt mensubu da farklılıkları; sakala jilet vurmamak, namaz kılarken el bağlamamak ve toprağa secde etmek şeklinde anlattı.

uluslararası düzeyde kendisini nasıl konumlandığı ve ne gibi bir ağ potansiyeli olduğunu anlamak önemli görünmektedir. Bu, diğer grupları anlamak için de bize bazı ipuçları verecektir.

Dinsel bir cemaat olarak bu gruba bakıldığında, kuran kursu açma ve kendilerine ait çay ocağında verilen haftalık sohbetler dışında henüz yeni oluşmaya başlayan bir yapı izlenimi ediniyorsunuz. Bunun nedenleri olarak şunlar sayılabilir;

1-Sayı olarak fazla olmamaları,

2-Kendileri her ne kadar ısrarla Alevi olduklarını söylediler de Alevilerin önemli bir kesimi tarafından kabul edilmemeleri ve bunun sonucunda da geniş halk kitlelerine rahat ulaşamamaları,

3-Alevilerin yanı sıra Sünni pratiklerinin de dışında bir anlayışı benimsemeleri ve İran'la ilişkili oldukları düşüncesi ile geniş kesimlerce kuşku ile karşılanmaları,

4-Başta camilerinin ve imamlarının konumu olmak üzere bazı hukuksal sorunlarla uğraşmak zorunda kalmaları

5-Ulusal düzeyde etkili bir yapıyla doğrudan bağlantılı olmamaları,

6-Belki de en önemlisi başta teolojik sorunlar olmak üzere birçok açıdan geleneksel Alevi toplumuna aykırı düşünceleri, Alevi toplumuna anlatma çabasından dolayı temel sorunların dışına çıkmayıp¹⁰⁶ kurumsallaşmaya gidememeleri.

Aralık 2004'te gözlemlene fırsatı bulduğum Cuma namazı (içlerinde Sünnilerin de olduğu yaklaşık 100 kişinin katılımı ile) ve akşam namazında (yaklaşık 10 kişinin katıldığı) öne çıkan farklılıkları şu şekilde sıralamak mümkün: 1- Hutbede daha çok 12 imam üzerine konuşuldu. 2-Namazlar hem şekil açısından hem de kılınan miktar açısından farklıydı (eller öne bağlanmıyordu). 3-İmamın dediğine göre Kuran'a dayanan ve insanın namazda secdeye vardığında alnının toprağa deymesi gerektiği zorunluluğundan dolayı, alnın secdeye gittiği yere, küçük, yatsı, sıkıştırılmış, tercihen Kerbela toprağından yapılmış bir toprak kalıbı konulmakta. 4-İmam vaaz ederken, cemaatten insanların soru sormaları, karşılıklı diyalogların olması. 5-Vakit namazlarının (öğle ile ikindi, akşam ile yatsı) cem edilmesi (birleştirilmesi).

¹⁰⁶ Bu durumu vakıf başkanına yönelttiğimiz "kadınlarla ilgili bir faaliyetiniz var mı?" sorusuna verilen yanıtta da çok net bir şekilde bulmak mümkün: "Kadın

Çorum'da bulunan Ehli Beyt Vakfı'nın, ulusal düzeyde daha çok bilinen "Dünya Ehli Beyt Vakfı" ile hiçbir bağlantısı yok. Vakıf başkanına göre Dünya Ehli Beyt Vakfı'nın başkanı olan Fermani Altun, kendilerinin karşı çıktığı "kültürel bir Aleviliği temel alıyor". Bunun yanında Türkiye'de yaşayan Caferilerin lideri olarak bilinen Selahattin Özgündüz ile bazı konularda örtüştiklerini ama ayrıldıkları mevzuların da olduğunu belirtiyor. Vakıf başkanı, Özgündüz'le Caferilik açısından aynı olduklarını ama siyasal konularda aynı düşünmediklerinin özellikle altını çiziyor. Görüldüğü gibi, Çorum'da bir şekilde etkili olan diğer birçok dinsel gruptan farklı olarak, ulusal düzeyde bir örgütlülükleri görünmemekte, Çorum'a has bir cemaat olarak varlığını sürdürmektedir.

Ancak başta İran olmak üzere hem dünyadaki hem de Türkiye'deki diğer Caferilerle de bir iletişimin olduğu görülmektedir. Aleviliği /Caferiliği öğrenmek için az da olsa bazı insanların İran'daki Kum Medreseleri gibi medreselerde eğitim alması dünya Caferiliği ile kurulan en önemli bağ gibi görülmektedir¹⁰⁷. Türkiye'deki diğer Caferilerle kurulan bağ da organik bir bağdan ziyade karşılıklı ziyaretlerle anlam bulan, küçük dayanışmaları içeren, düşünce alış-verişi şeklinde özetlenebilir. Gözlemlene fırsatı bulduğumuz "matem töreni"nde de bu durum açıkça görülmekteydi. Kırıkkale'den gelen bir otobüs ve İstanbul'dan gelen vaizler/konuşmacılar bu iletişimi/dayanışmayı göstermektedir.

Bu bağlamda, dinsel gruplarla ilgili yapılabilecek ilk tespitlerden biri, yerel de olsa her dinsel grubun ulusal ve uluslar arası düzeyde de faaliyet gösterme bu da olmazsa diyalog içinde bulunma isteğinin olmasıdır. Gülen Hareketi gibi bazıları bunu çok ileri düzeyde pratiğe

konusuna daha gelemedik çünkü bizim temel dinsel sorunlarımız var, 'Kuran var mı yok mu'dan daha bu konulara gelemedik."

¹⁰⁷ Bu durumu vakıf başkanı şu şekilde anlattı: "Teoride İran'la bir ilişkimiz var, 12 İmam kitaplarını okuyoruz. (Orada bazı) talebelerimizi de okutuyoruz. Önceleri Irak'ta okutuyorduk sonra oradaki ortamdan dolayı İran'a Kum'a gitmeye başladılar. İlahiyat fakültesi düzeyinde okuyorlar. Suriye'de de Zeynebiye Medreseleri var, Kum Medreseleri var."

geçirseler de bazılarının bu faaliyetleri ya düşünce düzeyinde ya da oldukça sınırlı kalmaktadır¹⁰⁸.

Özellikle “ümme” üzerinden yapılan bir tanımlama bu anlamda “yerelliği/ulusallığı” aşma isteğine neden olmaktadır. Uluslararası bir açılım özellikle istenmese de bazen kendiliğinden gelebilmektedir. Faruki Tarikatına mensup bir kişinin yaşadıkları bu durumu örnekler. Türkiye’de yaklaşık 30 ilde mensupları bulunan Faruki Tarikatı’nın yurtdışı ile herhangi bir bağlantısı yoktur. Ancak tarikatın yurtdışına çıkan bir üyesi aracılığı ile ilginç bir gelişme olmuş ve o kişinin aracılığı ile birkaç kişi Müslüman olmuş. Ayrıca bazı Müslümanlarla da iletişim kurulunca sayıları fazla olmasa da tarikatın yurtdışında küçük bir grubu oluşmuştur. Üstelik şeyh ile görüşmek tasavvufun/tarikatın gereği olduğundan, bu görüşmeler de internet aracılığı ile halledilmeye başlanmıştır. Amerika’da bu duruma öncülük eden kişinin anlatımına göre, Hoca Efendi (tarikatın şeyhi) ve cemaatle bağlantıları sürekli varmış: “Hoca Efendiye telefon ediyordum, internetten sohbet oluyordu, messengerdan sesli sohbet. Bu sohbetler bize, Amerika’ dakilere, özel yapıldı. Zaten o arkadaşları da Hoca Efendi ile tanıştırmıştım.” Görüldüğü gibi iletişim araçlarının gelişmesi bu anlamda uluslararası düzeyde de grup ilişkilerinin çok daha rahat olmasına neden olmaktadır. Aynı şekilde, tarikat ve cemaate ait internet siteleri, internet radyo ve TV’leri ile de yoğun ilişkiler sürdürülür. Burada ilginç olan sanal olanla gerçek olan cemaatin birbirine karışmasıdır¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Çorum’da bulunan ve nispeten yeni kurulan İLKE-DER adlı İslami derneğin, yerel olanla İslam’ı örtüştürmenin çelişkili olacağını düşünüp, düşünsel düzeyde de kalsa evrensel hedefler tanımlaması, bu noktada ilginç görünmektedir. Dernek başkanına göre:

“Derneğimizin merkezi Çorum’dadır ama biz bundan daha fazlasıyla ilgiliyiz ve bundan daha fazlasına talibiz. Ufkumuz kesinlikle Çorum’la sınırlı değildir. Bizim sınır anlayışımız da zaten biraz farklıdır. İncamız gereğince dünyadaki tüm mazlumların dertleri bizim dertlerimizdir. İmkanlarımız ölçüsünde onlara el uzatmayı biz, asli görevlerimiz arasında kabul ediyoruz. Kısaca belki şöyle söylemek mümkün: ayaklarımız toprağa Çorum’da basıyor olabilir ama gönlümüz ve yüreğimiz bütün yeryüzüne atıyor.” (İLKE-DER Bülten, 2005)

¹⁰⁹ “Sanal cemaat” kavramı için bkz. (Castells, 2005: 475 vd.; Rheingold, 2000).

Ancak uluslararası bağlamda asıl üzerinde durmamız gereken grup, Gülen Hareketi'dir. Eğitim alanında özellikle yurtdışındaki okulları ile gündeme gelen bu cemaat küresel bir ağ oluşturmuştur. Çorum'da bulunan bir kreşleri, üniversiteye ve ortaöğretime hazırlık dershaneleri ve kolejleri ile Çorum'daki temel yapılanmalarının da eğitim alanında olduğu görülür. Öyle anlaşılmaktadır ki uzmanlaştıkları eğitim kurumları cemaatin diğer alanlarda da etkin olması için önemli bir dayanak oluşturmaktadır. Onun için yurtdışında öncelikle dershanelerin ve yurtdışında da okulların açılmasına ve geliştirilmesine ayrı bir önem verilir.

Yurtdışında dershaneler kendi ayakları üzerinde durabildikleri ve piyasa koşullarında iş yapabildikleri için finanse edilmeler de yurtdışındaki okulların ciddi anlamda finanse edilmeleri gerekiyor. Konuyu anlatan cemaat mensubu birisi durumu şu şekilde açıkladı: "Bir okul için yılda 2,5 trilyon finanse edilmesi gerekir. Önce okullar finanse ediliyor sonra müesseseler (okullar) kendilerini finanse ediyorlar." Cemaat finansman işini "manevi alan"dan yani hayır için yapılan yardımlardan sağlamaktadır. "İnsanların okullara hizmet etmesi tamamen inanmayla ilgili bir durumdur" derken, sözünü ettiğimiz cemaat mensubu, tam da bunu kastetmektedir. Her bölge (ki bu parasal yardım etme kapasitesine göre belirlenen bir il, bir yöre ya da bir semt olabilir), yurtdışında bulunan bir okulun masraflarını üstlenmektedir. Çorum da Türkmenistan'da bulunan bir okulu finanse etmekte ayrıca Hindistan'da yapılan başka bir okulun da giderlerini karşılamaya hazırlanmaktadır. Ankara'dakiler okulun inşaatını üstlenmişler ve inşaatın bitimi ile birlikte Çorum devreye girecektir. Her il kendi başına çalışıyor ancak bağlı bulundukları ağ için ortaklaşa birçok iş yapılabiliyor.

Hangi okulun finanse edileceği, içinde bulunulan şartlara bağlı olduğundan zamanla değişebilmektedir. Sözgelimi daha önceleri Çorum Abhazy'a da bulunan bir okulu finanse ediyormuş. Ancak oradaki şartların ağır olması, oraya yardımı götürmeyi çok zor kılıyormuş. Bunu Çorum'dan yürütmek zor olunca, konuyu bize anlatan kişinin verdiği bilgiye göre, Trabzon ya da Rize tarafından yürütülmeye başlanmış.

Okulların açılması ile birlikte ekonomik faaliyetler de kendisini gösterir. Burada, yurtdışındaki okulları finanse etmenin, orada yapılacak ekonomik faaliyetlerle, daha kolay olacağı düşüncesi rol oynar. Bunun için cemaat de yurtdışındaki ekonomik faaliyetleri bizzat destekler. Okulların “en azından lojistik destek sağladıkları” görülür. Üstelik okullar; Afrika’nın, Asya’nın, Güney Amerika’nın uzak köşelerine kadar giden işadamlarının en önemli dayanağı ve gittikleri yerlerde bağlantılarını sağlayacak birimler gibidir. Eğitim nasıl ki cemaatin uzmanlık alanı ise ve çok ciddi bir küresel ağa dönüşmüşse, işadamları ve işadamları derneklerinden oluşmuş olan “küresel bir ekonomi ağı” da söz konusudur. Bu ağın parçası olan GESİAD’ın eski genel sekreteri ağı şu şekilde anlattı.

“Sivil Toplum’un ilk ayağı derneklerdi. TUS-KON’un (Türkiye İşadamları ve Sanayicileri Dernekleri Konfederasyonu) dünya ülkelerinin üçünde de bürosu var: Rusya, ABD ve Belçika. 14 dernek bir araya gelerek federasyon, bunlar da Türkiye çapında 8-9 federasyondan konfederasyon oluşturdu. Oluşturulan Türkiye İşadamları ve Sanayicileri Dernekleri Konfederasyonu’nun 9 bin üyesi var. Genel Kurulumuz yapıldı. Bu derneklerimizin üyeleri Mayısın 7-8’inde gelecek olan 400-500 kişilik Güney Afrikalı işadamı ile görüşecekler. Sadece bizim dernekler görüşebilecek. Bu büyük bir avantaj.”¹¹⁰

Gerçekten de işadamları için bu bulunmaz bir fırsattır. Üstelik bu sadece Türkiye’de iş yapan insanların örgütlülüğü ile bitmemekte, okulların ulaştığı yerlerde de işadamları dernekleri örgütlenmekte ve onlarla da kurumsal ilişkiler yürütülmektedir. Örneğin Çorum’dan Hindistan’a giden bir işadamı, orada bir işadamları derneğine öncülük etmekte, ya da Asya Pasifik İşadamları Derneği, afete maruz kalan Açe’ye yardım düzenleyebilmektedir. Açe yardımına Türkiye’den de işadamları katılmakta ve bu yardımlara Samanyolu TV’de yayımlanan bir programa da kaynaklık eden Kimse Yok mu Derneği aracılık yapmaktadır.

Bu fırsatın içinde hem manevi alana hem de seküler alana dönük birçok nokta vardır. İşadamlarına yönelik olan bu ağa girebilmek ön-

¹¹⁰ Dernekler, Federasyonlar ve Konfederasyon için bkz. (www.tuskon.org, www.birsiad.org.tr, www.hititsiad.org).

celikle bu derneklerin üyeleri için geçerlidir. Eğer cemaatin okulları aracılığı ile iş yapılıyorsa bu daha ileri düzeyde olan bir ilişkiye işaret eder. Bu durumu örneklendiren birisi şunları söyledi: “Bir esnaf Türkmenistan’a gitti, kazancının %25’ini okula veriyor. Çünkü okul adına kazanıyor, onlar aracılığı ile gitti en azından lojistik destek alıyor.”

Bunun dışında ekonomik ağın manevi alanla birleştiği bir başka nokta da işadamlarının yurtdışına yaptıkları okul gezileridir. Bu okul gezileri, cemaatin ideal olarak sunduğu birçok düşüncenin nasıl gerçekleştiğinin üyelere sunulması, ya da üye adaylarının sempatilerinin kazanılması için de ciddi bir fırsattır. Türkçe konuşan siyahi insanlar, çekik gözlüler, Ruslar bu gezilere katılan kişileri çok etkilemektedir. Bir başka etkileyici portre ise bu okullara devam eden o ülkelerin üst düzey bürokrat çocuklarıdır.

Milliyetçi bir söylemle dile getirilen bu düşünceler, adeta 19. Yüzyılda Amerikalıların açtığı kolejlerle özdeşleştirilir ve satır aralarında “nasıl ki bizim yöneticiler Amerika kolejlerinde okudular ve Amerika yanlısı oldularsa buralardan yetişen yabancı ülke çocukları da Türkiye için bu ortamı sağlayacaklardır. Böylece Türkiye de büyük bir güç olabilecektir.” düşüncesi okunabilmektedir.

Ancak bu gezilerin seküler alanı ilgilendiren önemli bir boyutu daha vardır ki bu da gezilerin, bulunmaz iş fırsatları için iyi bir zemin olmasıdır. Bu mekanizma, görüştüğümüz birisinin anlatımıyla şöyle işlemektedir:

“Yurtdışına dernek olarak seyahatlerimiz olur. Orada bir dernek varsa (bize yakın olan) ‘şunlarla geliyoruz, görüşebileceğimiz insanları ayarlayın’ diyoruz. Böylece daha sağlıklı görüşmeler ve seyahatler yaparız... Seyahat acentesi ile gideriz orada da otellerde kalırız. Oraya gidince okulları da ziyaret ederiz. Sırf resmi ziyaretler verimli olmayabiliyor. Okul, burada devreye giriyor. Okula giden öğrencilerin aileleri de otomatikman devreye giriyor, onlarla da ticari ilişkiler kurulabiliyor... Buradan (Çorum’dan) daha çok Türk Cumhuriyetlere gidiliyor.”

Yurtdışında kurulan ekonomik ilişkiler, yapılan anlaşmalar, kurulan dernekler vs. düşünüldüğünde, öyle görünüyor ki bu ekonomik ağ

zamanla okul merkezli olmaktan çıkacak ve okulların içinde bulunduğu ağdan çok daha geniş olacaktır. Zaten ekonomik ilişkilerin “küreselleşme” dinamikleri göz önüne alındığında da bu durum kestirilebilir.

Küresel düzeyde durum böyle iken yerel düzeyde de, din ve ekonomi konusu açıldığında, öncelikli olarak, faiz gibi dinsel kuralların piyasa koşullarına uymaması akla gelir. Bu noktada dindar insanın nasıl bir tavır takındığı çok anlamlı olmaktadır. Bu konu, özellikle modernliğin öngördüğü piyasa mekanizması ve yukarıda az çok değindiğimiz profesyonelleşme ile doğrudan ilintilidir. Çünkü faiz almamak için farklı mekanizmalar geliştirilmekte bu da ulusal ekonominin önerdiği banka sistemi üzerine oturan (ki bu da bir nevi dayanışma ağı olduğundan yurttaşlık bağlantısı da kurulabilir) yapının yanında başka dayanışma ağlarına güç vermektedir. Bunun önündeki en büyük engel “faizsiz bankacılık” olarak sunulan ve ulusal bankacılıkla aynı şekilde işleyen ve insanları piyasa şartlarına ekmeleyen sistemdir. Bunun yanında son dönemlerde “İslami sermaye” olarak anılan sermaye çevrelerinin de bankacılık yapmaya başlaması eklenebilir. Henüz alternatif dayanışma ağlarını çözümeseler de, piyasa ve özellikle rekabet şartlarının bu yapıların yaşamasını iyice zorlaştırdığı görülmektedir. Dolayısıyla piyasanın zamanla bu ağları yutacağı ve/veya ciddi şekilde dönüştüreceği kestirilebilir¹¹¹.

¹¹¹ Piyasa koşulları, ister istemez piyasaya karşı çıkan dinsel tutumları zayıflatmaktadır. Bunun en güzel göstergesi de “İslami finans kurumlarının” ortaya çıkması; ama zamanla Asya Finans’ın Asya Bank’a dönüşmesi gibi bazılarının bankaya dönüşmesidir. Gerçekten de İslami duyarlılığı olan birçok kişi (Çorumlu işadamlarını genel anlamda muhafazakar olarak değerlendirmek mümkündür), faize bulaşmamak için vadeli iş yapmamaya, kredi kullanmamaya eğilimli oldukları gözlemlendi. Ancak buna direnmenin daha ne kadar sürebileceği tartışmalıdır. Bunun yanında İslami finans kurumlarının bir işlevlerinin de (her ne kadar bu bilinçli olarak amaçlanmasa da) kapitalist piyasa koşullarına “İslami kesimi” alıştırma mekanizması olarak işleyebildiği de gözden uzak tutulmamalıdır.

6. HEMŞEHRİLİK VE CEMAATSEL BAĞLARIN CİNSİYET BOYUTU: GELENEK VE ÇAĞDAŞLIK ARASINDA KADIN

Son olarak konuya kadınlar açısından değinmek gerekir. Başta mezhep olmak üzere tüm çekişme konuları (iktidar alanları) bazen kadınlar üzerinden (sözgelimi başörtüsü) yürütülse de kadınların bu iktidar çekişmelerinde pasif bir konumda oldukları gözlenir. Burada kullandığımız alt-başlık tam da bu durumun tespiti için bir çıkış noktası sağlayacaktır. Zira gelenek üzerine inşa edilen farklılık, çağdaşlık söylemi ile bir kimlik kursa da bu kimlik kurgusunun, kadınların durumunu iyileştirip iyileştirmede sorgulanmalıdır.

Öncelikle kamusal görünürlük açısından konuya baktığımızda, Çorum'da STK'lar, meslek örgütleri, siyasal partilerin üst düzey yöneticileri arasında kadın sayısının azlığı dikkat çekmektedir. Daha önce yaptığımız bir araştırmada (Uçar, 2006) dernek başkanları arasında kadınların oranı % 5,1 olarak saptanmıştır. Sendikalar, vakıflar ve meslek odaları başkanlarına bakıldığında ise Eczacılar Odası başkanı hariç hiç kadın bulunmamaktadır. Üstelik kadınlara ait olan ya da kadınların etkili olduğu gözlenen kuruluşların da "sosyal yardım" ekserinde kuruluşlar olduğu belirtilmelidir. İktidar çekişmelerinden uzak olan bu faaliyetler, yukarıda S. Sancar'ın dediği gibi "kadınların siyasal değil de sosyal işlerle uğraşmaları" pratiğini de tam olarak yansıtmaktadır. Bu çerçevede kadınların etkili olduğu ve/veya etkili görüldüğü hiçbir örgütün doğrudan kadın sorunları ile (ülke gündeminde olan namus cinayetleri, kadına yönelik şiddet, sığınma evleri, ayrımcılık gibi konularla) ilgilenmemeleri bu durumu çok net bir biçimde anlatır.

Konuyla ilgili fazla etkili olduğu gözlenmese de bir istisnadan söz etmek gerekir ki bu da Eğitim-Sen Kadın Sekreterliğinin öncülük ettiği ve daha çok basın açıklamaları ile somutlaşan çalışmalardır. Sekreterliğin öncülük ederek oluşturduğu "kadın platformu" da bu anlamda değerlendirilebilir. Ancak tahmin edilebileceği gibi bu platformun baskın özelliği katılan 7 örgütün de sol/Alevi çevreden olmasıdır¹¹².

¹¹² Bu örgütler: KESK, Emek Partisi, ÖDP, ADD, CHP, Emekli-Sen ve Öğrenci Velileri Derneği (ÖVDER)'dir.

Diğer birçok örgütün, özellikle “8 Mart kadınlar gününü” kutlamalarına rağmen sadece bu yapılanmayı anlamlı görmemizin nedeni, organizasyonun öncülüğünü yapan kişinin feminist bir yaklaşımla konuya eğilmesidir. Ancak buna rağmen çok etkili olamadığı da anlaşılmaktadır.

Kadınlarla ilgili başka bir yoğun çalışma da Ensar Vakfı tarafından organize edilmiştir. Bu organizasyon özellikle üniversiteye gidemeyen başörtülü kadınları eğitmek üzere oluşturulmuş ve “İslamcı feminist” örgütlerle de ilişkiler geliştirilmiştir. Ancak Çorum’da kadın toplantıları düzenlemeye kadar varan bu çabaların, son dönemlerde oldukça azaldığı görülür.

Her ne kadar sayıları çok fazla olmasa da sadece kadınlara hitap eden bir grişim olarak Thyke Okuma Grupları da ilginç gözükmetedir¹¹³. Şu anda 10’ar kişiden oluşan 3 grup mevcut. Her siyasal eğilimden kadının olduğu, ama organize eden kişinin değişti ile “radikal sağın ve radikal solun olmadığı”, bu gruplar, kendi aralarında bir kitap belirlemekte ve bu kitap üzerine tartışmaktalar. Zaman zaman kitapların yazarları da davet edilmektedir. Kitap belirlemede grubun bazı sınırlamaları var; “siyaset ve din ile ilgili kitaplar seçilemez”. En azından görüşme yaptığım zamana kadar doğrudan kadın sorunları ile ilgili herhangi bir kitap seçmemiş olmaları da düşünüldüğünde buradaki temel güdü “kadın kimliği” üzerinden bir birlikteliğe denk gelmemektedir. Siyaset ve dinden uzak durulması da (ne kadar mümkün olduğu tartışılabilir) kadınların toplumsal konularda konuşma konusunda herhangi bir açılımı engellemektedir.

Son dönemlerde en çok tartışılan başörtüsü/türban konusuna bakarak da kadınların durumunu benzer bir biçimde değerlendirmek mümkündür. Başörtüsü yandaşlığı ya da başörtüsü karşıtlığı biçiminde tezahür eden ve “okuma özgürlüğü” ya da “çağdaş kadının kazanımlarını koruma” konuları söz konusu olunca da daha çok erkeklerin aktif taraftarlık ya da muhalefet yaptığını söylemek gere-

¹¹³ Başka yerlerde bulunan Thyke grupları arasında erkekler de var; ancak Çorum’da grubun erkeklere açılıp açılmayacağı ya da erkeklerin de katılabileceği yeni grupların oluşturulması, görüşme yaptığım dönemde (Ağustos 2007), tartışılmaktaydı.

kir. Her ne kadar bu konuda daha çok erkekler görünüyor olsalar da kadınlarla konuşulduğunda genel hatları ile 3 grup ortaya çıkmaktadır: taraftarlar, karşı çıkanlar, prensip olarak özel yaşamda karşı olmayıp kamusal alanda karşı olanlar.

Karşı çıkanların radikal söylemleri kendisini hemen belli etmektedir. Özellikle Kemalist bir söylem kullanan bu grup daha çok şeriat vurgusu yapmaktadır. Bu kesim başörtülü kadınlarla diyaloga da karşı çıkmakta ortak “kadın sorunları” olabileceğine de inanmamaktadır. Diğer taraftan başörtülü/türbanlı arkadaşları olduğunu ve sorun yaşamadıklarını dillendiren üçüncü gruptan birçok kişinin, aslında bu konuyu sorun edinmediği ama “devletin kaygıları” ve/veya partisinin/derneğinin kaygıları olduğundan konuya sorunlu olarak baktıkları da gözlenebilmektedir.

Üniversite bağlamı ile tartışılan ve kamusal alanda kadının görünmesi sorunu ile doğrudan bağlantılı olan türban/başörtüsü tartışmasının, geleneksel-modern karşıtlığında nereye oturtulacağı ciddi bir sorundur. Özellikle Kemalist kadınların bunu geleneksel ile bağlantılandırıp; eskiye ait, kadını hapseden bir araç olarak yorumlamalarına karşı, başörtüsü takan kadınların ise kendi durumlarını kamusal alanda aktif rol üstlenme mücadelesi ile örtüştürmeleri, kadınlar arasında bulunan temel bir çelişkiyi göstermektedir¹¹⁴. Aynı durum Çorum’da görüşme yaptığımız kadınlar açısından da benzer bir ikiliğe neden olmaktadır. Kadınlar arasında giyim tarzını sorunsallaştıran bu durum, şüphesiz “kadın sorunları”nı ortak bir zeminde tartışmayı engellemektedir¹¹⁵. Öte yandan bu konuda yapılan birçok çalışmada da hem başörtüsünün modern bir örtünme olduğuna hem de başörtülülerin geleneksel değerlerin dışına taşıklarına dair veriler elde edilmektedir (İlyasoğlu, 2000¹¹⁶;). Görüştüğümüz birçok başör-

¹¹⁴ İslamcı kadınların kamusal alanda görünmesi ve bu alanda verdikleri mücadeleler konusunda bkz. (Çayır, 2000).

¹¹⁵ “Giyim tarzı etrafındaki bu protestolar ve çatışmalar Türkiye’de feminist bit söylemin gelişmesini engellemektedir” diyen A. Kadioğlu (1999: 100) da benzer benzer bir durumu Türkiye geneli için tespit etmektedir.

¹¹⁶ İlyasoğlu’nun yaptığı bir alan araştırmasında (2000: 104-125); aile, kadın-erkek rolleri, evlenme biçimi, çalışma yaşamı gibi pek çok konuda başörtülü

tülü kadının hem düşünce tarzları hem de iş tercihleri de bu durumu örneklendirmektedir.

Burada çağdaşlık ve gelenek konularına, farklı toplumsal kesimlerin “kadın söylemi” açısından biraz daha yakından bakabiliriz. Konuyu özellikle “çağdaşlık” vurgusunu öne çıkaran Aleviler ve Çerkezler üzerinden değerlendireceğiz. Kadın-erkek eşitliğine vurgu yapan bu iki kesimin dışında diğer kesimlerde böyle bir vurguya rastlanmamıştır. Örneğin Kürtler, değindiğimiz gibi, geleneğe vurgu yaparak kendi geleneklerinin çağdaşlıkla örtüştüğünü söylememekte, aksine gelecekte bazı sorunların olabileceğini dillendirebilmekte ve kadının konumunu çok da sorunsallaştırmamaktadırlar. Aynı şekilde tarikat ya da cemaatlerde kadının yeri konusunda ciddi bir sorun üzerinde durulmamakta, sözgelimi tarikat ya da cemaat liderinin kadın olabileceği düşünülmemektedir. Yöresel hemşehri dernekleri açısından da bakıldığında, nerede ise hiç kadın olmadığından, konu çok da anlamlı değildir.

Alevilik açısından konuya bakıldığında çağdaşlık kurgusu ve kadına verilen önem sürekli vurgulanır. Örneğin I. Mélikoff (1999b: 323-325), Aleviliğin değişime çok çabuk ayak uydurduğunu söyleyerek bu kurguyu benimser. Ona göre Avrupa’da yaşayan Aleviler, çok çabuk bir biçimde Avrupalılarla bütünleşirler. Değişime bu kadar çabuk uyum sağlamak ile Aleviliğin “senkretik” yapısı arasında bağ kurar. Hızır’ın bazı açılardan Noel Baba’ya dönüşebildiğini, gördüğü örneklerle anlatan yazar bu durumların Alevilik açısından hiç de sorun olmadığını dillendirir¹¹⁷.

R. Çamuroğlu (2000: 15) ise bu çağdaşlık söylemini önceden sosyalist olan genç ve orta kuşak Alevilerin 1980’li yıllarla birlikte yıkılan Doğu Bloğu’nun etkisi ile yaşadıkları hayal kırıklığı sonucunda Aleviliği yeniden keşfetmelerine bağlar. Ona göre hızla Aleviliğe geri dönen bu insanlar, daha önce benimsemiş oldukları çağdaş terim ve yöntemleri Aleviliğe de sokmuş oldular. Yine ona göre bir başka açıdan da “çağdaşlık” söylemi, içinde yaşadığımız çağa bazı olumlu özellikler

kadınların geleneksel yapının dışına çıktıkları çok rahat bir biçimde gözlenmektedir.

¹¹⁷ Alevilik ve çağdaşlık konusunda ayrıca bkz. (Şener, 1990: 180-182).

yükler, oysaki bu çağın da hem olumlu hem de olumsuz yönleri vardır. Bu anlamda “Aleviliği çağın cürümlerine ortak etmek” doğru bir davranış olmayacaktır. Zamana uyulması kastedildiğinde de “çağdaşlık” ilkesizliğe göndermede bulunur, onun için bir “hakikat” düşüncesi içeren Alevilik “çağdaş” olamaz (Çamuroğlu, 2000: 65-70).

Ancak tüm bu açıklamaların ötesinde “Alevilerin çağdaş olması” düşüncesi, kimlerin çağdaş olmadığı sorusunu gündeme getirir ve bu da çok açık bir biçimde “Sünnilik” olur. Sözgelimi, İ. Z. Eyuboğlu’nun şu anlatımı (1989: 24), bunu ortaya koymaya yeter:

“Alevilik bağımsız düşünceye, özgür davranışa, çağın gidişi ile uygarlık buluşları arasında yaklaşımcı bir yoruma elverişli sayılır. Buna karşılık Sünnilik kesin ilkelere dayandığını, İslam dininin, Peygamberin koyduğu şaşmaz, değişmez, uygulanması hangi koşullar altında olursa olsun gerekli kurallara bağlandığını ileri sürer.”

Gerçekten de son dönemlere kadar inanç olarak Aleviliğin, Alevi aydınlar tarafından sesli bir şekilde dillendirilmemesi, bunun yerine Kemalizm ya da sosyalizm formuna dönüşen bir yaşam tarzı olarak sunulmasının altında böyle bir düşünce yatmaktadır¹¹⁸. Sözgelimi, çağdaş Kemalizm formu zaten Aleviliğin amaçladığı haksızlıkların sona ermesine denk geldiğinden Aleviliğin terk edilmesinin gereği bile, bazı Alevi aydınlar tarafından, dillendirilebilmekte¹¹⁹ ya da feodal döneme has birçok gelenek gereksiz bulunarak yadsınabilmektedir. Bu duruma değinen avukat bir Alevi, bunu Aleviliğin sözlü kültürüne bağladı. Ona göre; “yazılı kural olmayınca, Alevilik ilericidir, yazılı olunca devlet de işin içine girince gerici olur”.

¹¹⁸ Son dönemlerde daha yaygın bir biçimde inançlarla ideolojik söylemler daha çok birbirleri örtüşürülmekte, inançlar çağdaşlık dolayımı ile yorumlanmaktadır. Söz gelimi Aleviler için “din kültürü ve ahlak bilgisi” dersi nasıl olmalı? Sorusuna aranan yanıt çerçevesinde hazırlanan bir kitapta bu durum şu şekilde ortaya konmaktadır:

“Anadolu Aleviliği; vicdan özgürlüğü, ilerlemeyi ve uygarlığa kapalı olmamayı, çağdaşlaşmayı, kadın-erkek eşitliğini, aklın üstünlüğünü, İslam’ın şekilci yorumlanmasının yaşamı çekilmez hale getireceğini, insanın, doğanın tüm ürünlerini kullanmak hakkı bulunduğunu benimsemekle, Caferi mezhebinin İran ve Irak’taki uygulama biçiminden ayrılmıştır.” (Keçeli ve Yalçın, 1996: 80).

¹¹⁹ Bu tartışma için bkz. (Küçük, 2003: 904; ayrıca Bahadır, 2002: 221-222).

Doğrudan Aleviliğin çağdaşlığı zorunlu kıldığına değinenler olduğu gibi Aleviliğin çağdaş düşüncüyü diğerlerine göre daha çok benimseydiğini dillendirenler de oldu. Çağdaşlık konusundaki bir başka vurgu da “Alevilikte kadın-erkek eşitliğinin” dillendirilmesidir. Bu konu sadece Çorum Alevileri açısından değil genel tartışmalar çerçevesinde de merkezi bir konumda görünmektedir¹²⁰.

Alevilikte kadın konusuna değinen K. Vorhoff (1999a: 259), kadın-erkek eşitliği söyleminin gerçeklikle bağdaşmadığı üzerinde durur. Ona göre diğer unsurlar gibi Aleviler de Akdeniz ve Ortadoğu toplumlarının ataerkil yapısını taşırlar. Bunun birçok göstergesi de olduğuna değinen Vorhoff, şu açıklamayı yapar:

“...Alevi kadını göğe çıkarmaya adanan metinlerde kadının “bacı” ya da “ana” olarak erkeğin oluşturduğu dil ile tanımlanması bir yana, ritüellerdeki kadının rolü de onun fazla öne çıkmasına izin vermeyecek şekilde düzenlenmiştir. Çoğu yörelerde cemde kadınlar ayrı bir yerdedir. Ayin-i cemdeki “hizmet”lerin çoğunu erkekler üstlenmiştir. Kadın, cinsiyet ayrımını ön planda tutan bir iş bölümüne uygun olarak ve onu pekiştirecek biçimde, “aşçı”, “sofracı”, ya da “süpürgeci” görevleri ile ayin-i cemde hizmet edebilir ama bir “zakir” ya da “rehber” asla olamaz. Dede, Hakk’a yürüdüğünde ise yerini yine bir erkek almaktadır. Tespit ettiğimiz genel görünüme istisna oluşturabilecek örnekler öne sürülebilir. Kanaatimce bu türden örnekler, anlamaya çalıştığımız ve toplumda genel geçer olduğuna inandığımız ataerkil düzeni uzun boylu etkilemez. Posta oturup ayin-i cem yönettiği öne sürülen kimi ‘Anasultan’ motifleri ise sonucu değiştirmeyecek etnografik detaylardır ve devredilen bir gelenek oluşturmazlar.”

Vorhoff (1999a: 259-260), bu açıklamalarının yanı sıra günlük yaşamda da Alevi kadının diğer toplumsal kesimlerden bir farkı olamayacağını, kadınların ataerkil toplumdan dolayı karşılaştıkları zorlukları Aleviler içinde de yaşandığını dile getirir. Tartışmayı sürdüren D. Shankland (1999b: 265), “Alevi kadınların erkekler kadar paraları var mıdır?” sorusunu sorarak Vorhoff’a bazı açılardan hak verir. Aynı şekil-

¹²⁰ Konu ile ilgili bkz. (Bahadır, 2006; Eyuboğlu, 1989: 96-98; Keçeli ve Yalçın, 1996: 160-162; Korkmaz, 2007: 5; Şener, 1997: 66-68). Eyuboğlu (1989: 96-98), Alevilikte kadına daha çok değer verildiğini “İnsanın Tanrılığı” üzerinden değerlendirerek farklı bir açılım getirir.

de Vorhoff'un bu söylediklerini müzakere eden ve karşı çıkan (Birdoğan, 1999; Doğan, 1999) ya da onaylayanların (Ocak, 1999a) olduğu da görülür.

İ. Bahadır da bu tartışmayı sürdürür ve sosyal yaşamda her ne kadar inanca bağlanamasa da bazı olumsuzlukların olabileceğini söyler. Ama ona göre bu olumsuzluklara inancın hiçbir şekilde destek vermemesi, hatta eşitlikçi bir tutum için zemin hazırlaması daha önemlidir. Tabii ki "çağdaşlık söylemi", inancın şekillendirdiği bir sosyal yaşama göndermede bulunur. Bundan dolayı Bahadır'ın Vorhoff'a yönelttiği bazı haklı eleştirileri olsa da onun konu ile ilgili gündelik pratikleri de kapsayan noktalara dikkat çekmesini, sadece inanç düzeyinde kalarak yeterince açıklayabilmesi zordur.

Bu tartışmanın sağlıklı bir zemine oturtulması için alan araştırmaları ile desteklenmesi gerekir. Gerçekten de sosyolojik açıdan varsa (Aleviler ve diğer inançlar arasında kadına bakış arasında bir fark) böyle bir farkın, söylemi aşan daha gerçekçi gerekçelerini ortaya koymak bu tartışmayı anlamlı kılacaktır. İki Alevi köyünde yapılan bir araştırma (Bal, 1997a: 163-164), belki göreceli "daha iyi" yorumlarına elverse de "eşitlikçi" olmanın söz konusu olmadığını ortaya koymaktadır. Örneğin kadınların %90'a yakını "kadın kocasının desteklediği partiye oy vermelidir" demekte (erkekler böyle düşünmemekte bu yargıya katılan erkek oranı %20'yi bile bulmamaktadır) ve "erkek çok sinirlendiği zaman karısını dövebilir" düşüncesine de kadınların %35'ten fazlası onay vermektedir (bu düşünceye nerede ise erkeklerin tamamı katılmamaktadır). Aynı kişinin Alevi ve Sünnilerin karışık olarak yaşadıkları köylerde yaptığı başka bir araştırma da (Bal, 1997b: 209-210) aynı köydeki farklı inançları paylaşan kişilerin dayak konusuna benzer şekilde baktıklarının görünmesi, buna karşın her iki kesimde de kadınların erkeklere oranla daha çok dayanın olabileceğini vurgulamaları, "eşitsizliğin" kaynağının ne olduğuna dair daha çok bilgi vermektedir.

Bu örneklerdeki kadın ve erkekler arasında bulunan düşünce farkı, kuşkusuz kadının kendisini daha çok ikinci sınıf hissediyor olması ile ilgilidir. Dolayısıyla, her ne kadar inanç düzeyinde eşitliği besleyen birçok bireysel örnek varsa da, toplumsal yaşam gerçeğinde, "Alevilerde kadın-erkek eşitliği miti"nin gerçek olması için, tıpkı diğer top-

lumsal kesimlerde olduğu gibi daha çok yol alınmalıdır. Bu konuya dikkat çeken R. Çakır da (1999: 82) İslamcı hareket ile Alevi hareketi arasındaki benzerliklerden biri olarak konuya, çarpıcı bir açıdan yaklaşır:

“Her iki hareketin en büyük benzerliklerinden biri de erkek egemen yapılar olmasıdır. Sünni İslamcılar, öğretilerde kadınlara nasıl haklar tanıdıklarını tartışmaktan kaçınıyor, buna karşın onları toplumsallaştırdıklarını söylüyor ve bununla övünüyorlar. Alevi İslamcılar ise öğretilerde kadınlara ne derece geniş haklar tanıdığını bıkıp usanmadan anlatıp duruyorlar, ancak onlar da Alevi kadının toplumsal, ekonomik, kültürel ve politik hayatta neden bu kadar pasif olduğuna asla değinmiyorlar. Örneğin ortalıktaki “Alevi aydınların” bir tanesi bile kadın değil.”¹²¹

Özellikle bu konuda yaptığımız görüşmelerde de daha çok eşitlik vurgusuna rastladık. Ama Alevilik, dedelik (dolayısıyla soy) bağlamı ile (dede erkek olduğu için), dinsel alanda, kadın-erkek arasında bir hiyerarşi kurar. Dedesoylu olmak başlı başına önemlidir. Dedesoylu kadınlar da diğer kadınlar arasında önemli bir yerde olsalar da onlar “ana”dır dede olamazlar. Dolayısıyla bir dedenin ifadesi ile “görgü

¹²¹ Kaldı ki sorun sadece farklı cinslerle ilgili değildir, erkeklerin ve kadınların da kendi içlerinde eşit olmadıkları görülür. D. Shankland (1999a: 25-26), erkekler açısından Alevilik ve Sünniliği karşılaştırarak; Sünnilikte gevşek bir “eşitlik” anlayışının olduğunu ama Alevilikte birbirlerinden farklı üç merteye olduğunu söyler. Ona göre Sünnilikte, servet, yaş ya da soydaki konumlar itibarı ile birbirlerinden ayrılabilirler de hiçbir erkek, niteliksel olarak diğerinden üstün ya da Allah’a diğerlerinden daha yakın değildir. Söz konusu Alevilik olunca durum farklılaşmakta ve dede, talip, efendi olarak adlandırılacak olan üç merteye belirmektedir. Dedenin konumu özellikle çok anlamlıdır:

“Yaklaşık olarak her on Alevi soyundan biri, *keramet* sahibi olarak Allah’ın gözünde ayrıcalıklı bir konuma sahip olan bir *ocak*’tan geldiklerini kabul eder ve bu durum talipleri tarafından da kabul edilir. Alevilerin kullandığı bağlamda, genel olarak tasavvufta olduğu gibi keramet sahipleri doğuştan güçlere sahip Allah’ın özel kulları anlamına gelmektedir...”

Ancak her ne kadar teori açısından Sünnilikte “niteliksel farkın olmadığı” söylenebilse de, Sünni tarikatlarda da kişilerin soylarına, özellikle Hz. Muhammed’in soyundan olmaya hatta bir şeyhin soyundan olmaya da, önem verildiği gözlemlenebilir. Kaldı ki Alevilikte “dede”, eğer dedelikle bağdaşmayan bir yaşam sürüyorsa onun konumunun ne olacağı ve “dede” olarak görülüp görülmeceği sorusu da sorulmalıdır.

sorgu yapamazlar". Ancak her ne kadar gelenek bunu dese de konu bu kadar net değildir ve yeni geleneklerin oluşması yönünde bazı denemeler vardır. Bu konuda, Almanya'daki bir Alevi kuruluşun aldığı kararla, bir "ana-bacı"nın cem yöneteceğini duyurması çok ilginç bir tartışmaya yol açmış ve bu düzenleme iptal edilmiştir (Sali, 2007). Anlaşılabilceği gibi Aleviler bu konuda birbirine zıt iki görüş dillendirmektedirler.

Çerkezler arasında kadının yeri söz konusu olunca ise ilk dikkati çeken durum, diğer konularda önemli oranda birbirleri ile paralel düşünenlerin bu konuda ayrışmasıdır. Gerçekten de genel olarak yorumların; kadın-erkek eşitliğinin önemsendiği (Bağ, 1996: 7), kadına saygının fazla olduğu şeklindedir. Hatta bu durumun xabze açısından önemine değinilerek, tarihsel efsanelere atıf yapılır. En önemli efsane de xabzede kadına saygının göstergesi olan, "bir topluluğa kadın girince de kalkılır" kuralının kaynağıdır. Tarihte yaşadığına inanılan olayı, değişik vesilelerle birçok kes, farklı insanlardan dinledim. Son olarak Çerkez gençlerinin tertiplediği kahvaltı toplantısında, thamate olarak çağırılan kişinin anlatımından not aldım.

"Tatar hanı bir savaş sonrasında Çerkezleri zincirler ve '...size bir fırsat vereceğim. Bir savaşçı çıkarın, eğer benim savaşçıyı yenerse sizi serbest bırakacağım' der. Biri seçilir; ileri gelenlerden birinin oğlu. Bunun üzerine adamın karısı 'oğlunu çıkaracağına gelinini çıkar' der. 'Çünkü iki yıllık danayı kaldırıyor, küçükken danayı kaldırmış sonra büyüdükçe de bunu devam ettirmiş ve şimdi kaldırıp çitten atıyor' demiş. Thamatelere sormuşlar, onlar da kabul etmişler. 'Böylece onun yüzünden yenildik deriz. Sülalenin adı sonsuza kadar sürer' diye düşünmüşler.

Yeşinkay diye bir kadın, çok küçük de bir şey. Thamate başlamadan önce Han'a sözlerini tekrarlatmış. Sonra kavgaya başlamışlar. Kadın hemen rakibinin kemiklerini kırmış ve dövüşü kazanmış. Han, köpürmüş 'bu ufak adama nasıl yenilir' diye. Thamate hemen müdahil olmuş; 'han sözünün eri gerek' demiş.

Sonra, (savaşçının) kadın olduğu anlaşılmış. Han, 'biz kadınları hamur yoğurur, çocuk doğurur bilirdik' demiş. Han, sözünü tutmuş. Han, atını da Yeşinkay'a hediye etmiş.

At üstünde gelin geri döner. Bunun üzerine insanlar, 'geline ödül verelim' derler. Ödül olarak; 'Yeşinkay hangi topluma girerse Çerkezler

ayağa kalkacak' deniyor. Sonra, bu yetmez diyorlar. O zaman da 'kadın neslinin hepsine bu ödülü verelim' deniyor. Yeşinkay da 'şartım var' diyor. 'Erkek baştır kadın da boyundur, başı boyun çevirir, erkekler gelince de kadınlar kalsın denirse olur' diyor. Bunun üzerine kabul ediliyor ve bu da karşılıklı oluyor."

Her ne kadar efsaneye göre erkek baş olarak birincil, kadın da boyun olarak ikincil bir konuma yerleştirilse de geleneğin kadın erkek ilişkileri açısından, diğer unsurlarla karşılaştırıldığında daha eşitlikçi okunması ile karşı karşıyayız. Bunun da en önemli nedeni, henüz evlenmeyen Çerkez kızlarının evlenene kadar nispeten daha serbest hareket etmeleri olarak açıklanabilir. Ancak geleneğin evlilik sonrasında çizdiği sıkı kurallar, kadının nispeten rahat bir konuma gelmesi için yaşlılığını beklemesini tek çare olarak sunmaktadır. Dolayısıyla bu nispi serbestliğin doğruluğunun sorgulanması gerekir. Zira "serbestlik" yaşamın az bir kesimini kapsar ve bu göz ardı edilerek tüm hayata teşmil edilir.

Günlük yaşama bakıldığında idealize edilen eşitlikçi söylemin yaşananlarla uyuşmayacağı görülür¹²². Örneğin iki Çerkez kadının açıklamalarında ataerkilliğin vurgulanması dikkat çekici veriler sağlamaktadır. Onlara göre xabzenin de bazı kuralları bu durumu destekler zira, başköşeye her zaman erkek oturur, kadın ise kapı ağzındadır ve hizmeti o yapar¹²³.

¹²² İdealize edilen "eşitliğin" aksine, aile içinde erkek yanlı otoriter ilişkiler geçerlidir (Eser, 1996: 75-77). M. Eser'in Uzunyayla Çerkezleri üzerine yaptığı araştırmada (1996: 114; 137) hane reisinin erkek olması da ataerkil yapıyı gösterir. Gerçekten de birçok Çerkez toplumunda geleneğin kadını ikincilleştiren gücü, Sovyetler döneminde yapılmak istenen reformlara rağmen kırlanamamıştır. Konuyu Abhazlar üzerinden değerlendiren bir araştırma yapan S. Banet (2002: 113-120), 1970'li yıllarda bu durumun ne kadar güçlü olduğunu çarpıcı örneklerle ortaya koyar. Örneğin yemekten önce elini yıkayan son kişi, masaya oturan son kişi, odaya giren ve çıkan son kişi olan kadının bu konumu aslında feodal toplumların birçoğunda görülebilen kuralları andırmaktadır. Ancak "çağdaşlık söylemi" tıpkı Alevilerde olduğu gibi Çerkezleri de etkilemekte ve "geleneğin" kutsallığı vurgulanarak, değişim olmuyormuş gibi düşünüldüğünden, geleneklerden pratik yaşama yansıyabilen olumsuzluklara rağmen, geleneğin eşitliği öngördüğü söylenebilmektedir.

¹²³ Geleneksel yaşamda, bu kuralların çok daha ötesinde yadırganabilecek kurallar da vardır ki bunlardan pek söz edilmek istenmez. Söz gelimi geleneğe göre

Bu açıklamalara paralel diyebileceğimiz değerlendirmeleri yapan erkekler de oldu. Birisi, kızlar değersiz sayılmasa da “kız-erkek meselesi Anadolu’daki gibidir. ‘Oğlum olsun’ denir.” Diyerek bu konunun Çerkezler açısından çok da farklı olmadığını söyledi. Hatta, “...babası ölünce kızların büyük bir kısmı mirastan pay almazlar, alanların ilişkileri biraz bozulur. Pay almadıysa ilişkiler sıkıdır”. Diyerek de bu düşüncelerini destekledi. Bir başkası da farklı bir açıdan kadının ikincil konumuna değindi; “bayanın erkekle tartışmaması”nı Çerkezliğin verdiği önemli terbiyelerden biri olarak zikretti. Çünkü ona göre xabzede “...erkek tartışmada sesini yükseltir ancak kadın yükseltmez. Bayan erkeğe ağzına geleni söylemez, kadın yapsa daha ayıp karşılanır.” Aynı şekilde, geleneksel yaşamda kadın ve erkeğin aynı sofrada oturmadığının da altının çizilmesi konuyu anlamlandırmak için başka bir tespit olarak sunulabilir. Bu gibi durumlar, haremlik ve salamlığın olmadığı, kadına herhangi bir ayrımcılığın yapılmadığı, kadın-erkek ilişkilerinin daha rahat olduğu yorumlarını sorgular kılmaktadır.

Söz konusu thamatelik olunca da benzer sonuçlara gidilebilir. “Kadın-erkek fark etmez önemli olan yaştır, yaşlı olanın sözü geçer” tarzındaki yorumların, tüm bunlar düşünüldüğünde, ne kadar doğru olabileceği tartışmalıdır. Zaten kadınların thamate olamayacakları, Çorum Kaf-Der’in internet sitesinde, “Thamatelik” başlığı altında belirtilmiştir (Taştekin, 26 Nisan 2007): “Bütün toplantılarda cemiyetin thamatesi erkekler arasından seçilir. Bayanlardan thamate seçilmez.”

Çerkezler arasındaki kadın-erkek ilişkilerinin kentleşme ile birlikte İslami formlarla değiştiğinin, eskiden daha rahat olan ilişkilerin dindarlıkla birlikte ortadan kalktığının belirtilmesi de bu konudaki tartışma konularından biri olarak gözlendi. Bu yorumların ima ettiği şey, özünde eşitlikçi olan Çerkez kültürünün yok olmaya yüz tutuğudur¹²⁴. Ancak tüm saydığımız ve eşitlikçi olmayan geleneklerin dinle bağlantısının hiçbir şekilde kurulmaması, bu tezi zayıflatır.

yoldan bir erkek geçiyorsa, kadın bekler ve ancak erkek geçtikten sonra kadın yoluna devam edebilir.

¹²⁴ Bu tarz saptamalar, “İslam öncesi Türkler” kurgusu olan Türk milliyetçiliğinin bazı yorumlarını da hatırlatır. T. Bora’nın (1996: 21-22) Çerkezler üzerinden,

Eşitlikçi tutumun en çok öne çıkan uygulaması geleneğin teşvik ettiği “kaşenliktir”¹²⁵. Bir Çerkez kadın, kaşenliği şu şekilde tarif etti; “Kaşen, bay ve bayanın birbirini beğenip birbirleri ile vakit geçirmesidir. Erkek, şeker-çikolata gönderir, selam gönderir. Bayan kabul ederse kaşen olurlar. Köy düğünlerinde yaygındır. Çorum’da da var.” Gerçekten de kadın-erkek ilişkilerinin rahatlığından söz edenler, hiç kaşenliğe değinmeseler de, aslında kaşenlik kurumunun varlığından yola çıkarak değerlendirmelerde bulunurlar. Evlilik öncesi, evleneceği kişiyi ve ailesini tanımak için sürdürülen bu geleneğin, günümüzde sürdürülmesi de ciddi anlamda zorlaşmıştır¹²⁶.

Görüldüğü gibi hem Alevilik hem de Çerkezlilik üzerinden yaptığımız bu saptamaların, bize sunduğu kanıtlar, pre-modern olan geleneksel yaşamın şimdide yaşanması ile ilgili değildir. Aksine her ne kadar kökü eskiye gittiği iddia edilse ve ismi eskiden beri kullanılıyor olsa da geleneklerin “şimdi yeniden üretimi” söz konusudur. Bu saptamaların önemli bir yönü de özellikle modern yaşam tarzına uymayan geleneklerin görmezden gelinmesi, tarihte yaşanmışlıklarının göz önünde bulundurulmamasıdır. Yani Çerkez gelininin çok zor şartlarda yaşadığı unutulurken, cemleri erkek dedelerin yönetmesi gerektiği sorgulanarak “kadın-erkek eşitliği” gelenek vurgusu ile savunulabilmekte ya da Çorum Kürtlerinin yaptığı gibi kötü geleneklerin taşıyıcısının “öteki Kürtler” olduğu vurgulanarak kendi geleneklerinin “iyi” olduğu sonucuna varılabilmektedir. Her kimlik mensubu, kendi geleneklerinin modern yaşama uygunlukta bulunduğunu iddia etmektedir. Bundan dolayı “ötekinin” çağdışı (pre-modern) olan geleneğinden, “bizim” çağdaş geleneğimizin mümkün olduğunca farklılığı vurgulanır. Onun için, Alevilerin eşitlikçi kadın anlayışının karşısında Sünnilerin baskı gören kadınları, Çerkezlerin serbest olan kızlarına karşın Türklerin baskı gören kızları, Çorum Kürtlerinin tek eşliliğine karşın

azınlık konumuna itilen grupların Türk milliyetçiliğinin bazı karakteristik özelliklerini aldığı saptaması, bu konu için de geçerli görünmektedir.

¹²⁵ Kaşenlik için bkz. Eser, 1996: 78.

¹²⁶ Bu konuda Çorum Kaf-Der’in internet sitesinde kızlarla erkekler arasında yürütülen bir tartışma durumu ortaya koymaktadır (Çorum Kaf-Der, 17 Mayıs 2007).

Güneydoğu Kürtlerinin çok-eşliliği ve çok çocukluluğu en önemli farklar olarak sunulabilmektedir.

Ancak olumsuz gibi görünen bu tablo, yurttaşlık kurumu için olumlu bir işlev üstlenebilir. Zira yurttaşlık için olmazsa olmaz kabul edebileceğimiz “eşitlik” önünde bulunan en önemli engellerden biri de geleneksel kurumlardan kaynaklanan hiyerarşidir. Kadın-erkek arasında kurulan hiyerarşi bunlar arasında en yaygın olanıdır. Dolaşısıyla geleneğin eşitlik lehine yorumlanması, gerçek hayatla örtüşmese de, yurttaşlık kurumu için teorik zemini sağlamlaştırabilir.

4. BÖLÜM

YURTTAŞLIK TALEBİ, TANINMA VE EŞİTLİK

Çorum açısından klasik yurttaşlığın sınırlarını zorlayan konulara baktığımızda, karşımıza öncelikle farklı mezhepsel bağlar çıkmakta olduğu anlaşılabılır. Alevilik, Çorum için, bu açıdan en önemli mekanizmaları içeren bir yapı olarak görünmektedir, zira Aleviler, değineceğimiz gibi, “tam yurttaşlık” talep etmekte ve bunu farklı şekillerde dile getirmektedirler¹. Sünnilik de birçok şekilde benzer özellikler taşır, ancak onların “tam yurttaşlık talebi” olarak niteleyeceğimiz taleplerinin doğrudan “Sünnilik” başlığı altında toplanamayacağı, daha alt başlıklardan oluşacağını (tarikat, cemaat, etniklik, hemşehrilik vb.) belirtmek gerekir². Bu anlamda “tam yurttaşlık talebi ve Sünnilik” gibi bir konu, Sünnilerin değil de bir etnik grubun, tarikatın, cemaatin, hemşehri topluluğunun talebi olduğundan çok da anlamlı olmamak-

¹ “Tam Yurttaşlıktan kasıt “eşitlikçi yurttaşlık”tır. Alevilerin şikayet ettikleri birçok konu kendilerine “aynılaştırıcı yurttaşlık” politikalarının ve/veya “farklılaştırıcı yurttaşlık” politikalarının uygulandığı noktada yoğunlaşmaktadır.

² Bunun en önemli nedeni, öyle anlaşıyor ki, devletin zaten Sünni olarak algılanıyor olmasıdır. Ancak devletin Sünni olması, Sünniliğin içinde bulunan tarikatlara, cemaatlere, farklı dinsel görüşlere mesafeli hatta onlara karşıt olmamasını gerektirmiyor.

tadır. Aynı durum etniklik ve tam yurttaşlık talebi açısından “Türkler” için de geçerlidir. Bu kısa girişten sonra konuyu “tam yurttaşlık/eşitlikçi yurttaşlık” önünde ne gibi engellerin olduğunu ortaya koymak için açabiliriz.

Yukarıda değindiğimiz gibi mezhepsel bağlar başta olmak üzere, etniklik, yöresel hemşehrlik ve dinsel gruplar gibi birçok hemşehrlik aidiyetinin neden olduğu dayanışma alanlarından söz edebiliriz. Bu aidiyetlere dayanarak oluşan/oluşturulan (hatta ulusal yasalar çerçevesinde olsalar bile) birçok yapının, ulusal yurttaşlık alanına geçmek, orada söz sahibi olmak anlamına gelemeyeceği ve bu anlamda Taylor’un “tanınma” olarak adlandırdığı mekanizmanın işlemeyeceği görülür. Buna en güzel örnek Alevilerin çoğu için ibadethane olarak kabul edilen “cemevi”nin ibadethane olarak yasal statüsünün olmamasıdır. Mevcut yasalar çerçevesinde cemevleri ancak dernek, vakıf ya da kültür merkezi olarak yapılanabiliyorlar.

Şimdiye kadar anlatılanlardan da anlaşılabilceği gibi bu alan, bize oldukça çok sayıda örnek sunar. Zaten Türkiye’de Yurttaşlık başlığı altında değindiğimiz gibi, çoğu zaman “aynılaştırma” şeklinde tezahür eden eşitlikçi olmayan politikaların başat olması da adeta yurttaşlık tarihini bu örnekler dolayımına hapseder.

Biz burada, farklı tarz aidiyetler ve bunların “eşitlikçi yurttaşlığa” etkilerini irdeleyeceğiz; ancak öncelikle çok daha genel olacak şekilde tüm toplumsal gruplar için hayati olan sosyal hakların en önemli konusu olan istihdam açısından konuya bir giriş yapacağız. Yukarıda (özellikle refah devleti bağlamı ile) yurttaşlıkla ilgili bölümlerde de değindiğimiz gibi ideal olarak saptanabilir bir yurttaşlık kurumu içinde birey, asgari geçim koşullarını sağlayabilen, belli bir eğitim ve sağlık hizmeti alabilen kısacası onurlu bir yurttaş olmalıdır. Dolayısıyla Çorum üzerinden istihdam sorunu ile ilgili bir şeyler söylemek, konumuz açısından, çok anlamlı olacaktır.

2005 yılında Çorum’da yapılan bir araştırmada kayıt dışı istihdamın yaklaşık olarak %60 olduğu saptanmıştır (Seyrek, 12 Nisan 2005). Bu, Çorum sanayicileri arasında ciddi tartışmalara neden oldu. Ekonominin içinde olan birçok kişi bunun böyle olmadığını, abartıldığını dile getirdi. Sanayicilerin korkusu, Ankara’dan müfettişlerin gele-

ceği ve sıkı denetimlerle yüksek cezaların kesileceği idi. Bu araştırma ve araştırma üzerine yapılan tartışmalarla ekonomi alanında modernliğin gereği olan “kayıt altına alma işlevinin” ve dolayısıyla ulus-devletin kontrolünün yeterince sağlanamadığı görülür ki tam da konunun yurttaşlık ile bağlantısına buradan dahil olabiliriz.

İ. Seyrek’in yaptığı çalışma, Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO)’nın Türkiye’de İstihdamın Yaygınlaştırılması ve Kayıt Dışı İstihdamın Ele Alınması Sosyal Diyalog Projesi çerçevesinde hazırlanmıştı. 12 Nisan 2005’te araştırmanın da sunulduğu bir tartışma yapıldı. Toplantının amacı sosyal diyalogdu; dolayısıyla işveren ve işçi temsilcilerini bir araya getirme amacındaydı. Ancak toplantı ile ilgili ilk göze çarpan şey, işveren temsilcilerinin, özellikle Çorum düzeyinde, nerede ise hiç olmamasıydı. Toplantıya katılan HAK-İŞ il başkanı bir önceki toplantıya işverenlerin de katıldığını ancak bu toplantıyı yanlış anladıkları için katılmadıklarını söyledi. Ona göre işverenler, “müfettişler gelecek ve kontroller işverenler aleyhine olacak” diye düşündüklerinden bu toplantıya katılmamışlardı. Benzer bir düşüncüyü TÜRK-İŞ yetkilisi de dile getirdi. Diğer işçi temsilcilerinin görüşleri de kayıt dışılığın sebepleri üzerinde yoğunlaştı. Ancak işverenlerin görüşünü dile getirmek için söz alan bazı kişiler ise rakamı fazla buldu ve kayıt dışılığın abartıldığını dile getirdiler. Araştırmanın yöntemine dolayısıyla güvenilirliğine dair bazı eleştiriler de oldu.

Araştırmanın yöntemine yönelik en ciddi eleştiri, üst düzey bir sanayiciden geldi. Ona göre çalışma hazırlanırken görüşülen insanlar (mali müşavirler), kendi sektörlerini görmezden gelerek özellikle toprak sanayini zan altında bırakacak açıklamalarla araştırmayı yönlendirmişlerdir. Üstelik Avrupa Birliği’nden alınan bir proje için yapılan bu çalışmada, ‘eğer oran %57’nin üzerinde çıkarsa, Çorum proje kapsamına gireceği’ için özellikle böyle sonuçlar bulunmuştur. Yani oranın yüksekliği bundan dolayıdır. Ona göre de kayıtdışı vardır, fakat bu oran başka yerlerde olan oranların üstünde değil hatta İstanbul’un da gerisindedir. Dolayısıyla Çorum’un böyle bir çalışma ile abartılarak öne çıkarılması yanlıştır. Gerçekten de görüştüğümüz başka bazı sanayiciler, bu tarihten sonra çok sıkı kontrollerin yapıldığını ve oldukça yüksek meblağlarda cezaların kesildiğini anlattılar.

Kayıt dışı istihdam konusunda birçok kişi oldukça farklı açılardan konuya yaklaştı.

Görüşüğümüz bir kamu bankası müdürü, kayıt dışı istihdam denince daha çok tuğla ve kiremit fabrikalarında çalışan işçilerin aklı geldiğini (zaten hem araştırmada hem de yapılan tartışmalarda oranın yüksek olduğunu söyleyenlerin en büyük kanıtları bu fabrikalardı) oysaki her ay on milyarlarca primin düzenli olarak yatırıldığına kendisinin bizzat şahit olduğunu belirtti. Ona göre bu oran en fazla %5 ya da %10 olabilirdi. Ancak primlerden yola çıkarak bunu söyleyen kamu bankası müdürüne karşın özel bir bankanın müdürü ise kendilerine gelen şirket bilânçolarına dayanarak bunun tam tersini söyledi ve kayıt dışı istihdamın daha çok olabileceğinin altını çizdi.

Sanayiciler arasında da bu konuda farklı yaklaşımlarla karşılaştık. Çorum çapında oldukça büyük olan ve ulusal ölçekte de ön plana çıkan bir sanayici, kendi büyüklüklerini ve kendileri gibi büyük olan firmaların başarılarını “kayıtlı” olmaya bağladı. Bunun yanında, “Çorum’da sanki insanlar kayıttan kaçıyorlar” diyerek de kayıt dışılığın yaygın olduğunu söylemekten de geri durmadı. Doğrudan yukarıda sözü edilen toplantıya atıfta bulunan tuğla ve kiremit alanında çalışan başka bir sanayici ise kayıt dışılığın çok az olduğunu anlattı ve tepkisini şu sözlerle dışa vurdu: “Gelişme olunca devlet de baskıyı artırıyor. Neymiş, Çorum’da kayıt dışı varmış. Sonra da eline çantayı alan buraya geliyor”.

Bu kadar karşıt düşüncenin bir arada bulunması, aslında herkesi inandıracak verilerin eksikliğini anlatır. Veri eksikliği de kayıt altına alınmamaya güçlü bir delil teşkil ettiğinden hem istihdam konusunda hem de vergilendirme konularında kayıtdışı alanın genişliği anlaşılabilir. Bunun yanında kayıtdışını gösteren bazı “kayıtlar” da aynı yöne işaret ederler. Sözgelimi yeşil kartlıların oranı³ ve genellikle kayıt al-

³ İde 2003 yılı verilerine göre yeşil karta sahip olanların sayısı 230.303’tür (Çorum İl Sağlık Müdürlüğü, 2004: 82). Bunun il genel nüfusu içinde %40’a yakın olması bu oranın oldukça yüksek olduğunu gösterir. Ancak bu yüksek oran yeşil kart yolsuzluğu ile ilgili soruşturmalara neden olmuş, bu soruşturmalar sonucunda hak etmediği halde yeşil kart alan kişilerin en fazla Çorum’da olduğu ortaya çıkmış ve 100.000’in üzerinde kart iptal edilmiştir (Radikal, 24 Ekim 2003). Sağlık

tına alınmayan tarım sektöründe⁴ çalışanların fazlalılığı düşünüldüğünde söylemek istediğimiz ortaya çıkar.

Bu genel değerlendirme, sosyal hakları kapsayan “onurlu yurttaş” konusunun ne kadar uzağında kaldığını göstermektedir. Buraya kadar anlattıklarımızdan da anlaşılacağı gibi, aslında ekonomik açıdan çok güvende olmayan, fırsat açısından eşit olmayan kişilerin yurttaşlığından söz ediyoruz. Sosyal hakların tamamıyla yerleşmediği (söz gelimi sosyal güvenlikten yoksunluk, eğitim ve sağlık haklarından yararlanamama) bir ortamda hukuksal ve siyasal hakların ne anlama gelebileceğini daha önce tartışmıştık. Tatışmamıza tam da bu noktada konunun yoksullukla ilgisine de dikkat çekmeliyiz.

Ancak bu büyük soruna rağmen kitabımızda kültürel, dinsel, etnik haklardan söz ediyor olmak bir tezat gibi görülmemelidir. Zira bu hakların kullanılamaması ve/veya kullandırılmamasının nedeni tam da diğer haklardan mahrumiyet olarak da algılanmaktadır. Dolayısıyla yoksulluk çok önemli ve sınıfsal bir dışlamaya içkindir. Ancak bu etnik dışlanma, mezhepsel dışlanma ya da başka türlü bir dışlanmanın olmadığını göstermez. Hatta sınıfsal dışlama daha çok diğer dışlamalarla birlikte var olur. Dolayısıyla yurttaşlık açısından yoksulluk çok sorunlu bir alana işaret eder; ama Alevi yoksul, Kürt yoksul, kadın

bakanlığının 2005 verilerine göre Çorum'da 106.569 yeşil kart sahibi var. Aynı verilerde Çorum'un komşuları olan; Samsun'da 227.933, Sinop'ta 24.115, Kastamonu'da 51.744, Kırıkkale'de 28.527, Yozgat'ta 118.834, Amasya'da 38.509 ve Çankırı'da da 23.230 kişinin yeşil karta sahip olduğu görülür (Sağlık Bakanlığı, 2005). 2003 yılı verileri esas alındığında Çorum'un oranı çok yüksek olsa da, 2005 rakamları esas alındığında, Çorum'un bazı komşuları ile yakın oranlara sahip olduğu söylenebilir. Yeşil kart alma oranı ile nüfusu karşılaştırdığımızda Türkiye ortalamasının yaklaşık olarak %11,1 ve bu durumda 42 ilin Türkiye ortalamasının üzerinde yeşil karta sahip olduğu görülür. Çorum (%17,84) ve üç komşusu (Samsun, Yozgat, Kastamonu) bu oranın üzerinde iken, diğer dört komşu il bu oranın altındadır. En son verilere göre (7 Aralık 2007) şu anda Çorum'da yeşil kartlıların oranında bir artış görülmektedir. Meclise verilen bir soru önergesi ile sağlık bakanının yaptığı açıklamada ortaya çıkan bu oran %18,6'dır (Zaman Gazetesi, 2 Ocak 2008).

⁴ Tarım iş kolunda çalışanların toplam istihdama oranı, 2000 verilerine göre %67,61'dir ki bu oranın Türkiye ortalamasından (%48,38) ve Karadeniz Bölgesi ortalamasından (%66,10) daha yüksek olduğu görülür (Dincer, Özaslan ve Kavasoglu, 2003, 173).

yoksul çok daha sorunludur. Sonuçta kim olursa olsun, nasıl tanımlanırsa tanımlansın dışlanan insanların talepleri çok daha önemlidir. Çünkü ulus-devlet, “hem yoksulu, hem farklı etniklikleri, hem de mezhepleri” dışlamayacağı sözüne karşın, vaat ettiklerini pratikte gerçekleştirememektedir. Ancak bu insanların da ilk günden beri “tam yurttaş” olma istekleri vardır.

İşte tam da bu noktada çok önemli bir konuya gelmiş bulunuyoruz. Bu istek “eşitlikçi yurttaşlık” için çok önemli bir dayanaktır. Ulus-devletçi politikalar özellikle “bölünme” kaygısı taşıdıklarından farklı kimlikleri tanıma eğilimine girmezler. Oysaki bu, “tam yurttaş” olma isteği, parçalanmayı değil yurttaşlık formu çerçevesinde aynı dayanışma ağına dahil olmayı gerektirmektedir. Örneğin Alevilerin, cemevinin ibadethane olarak kabul edilmesi gerektiği talebi, ibadethanelerin denetimi konusunda devletin var olan yetkilerini talep etmek anlamına da gelir. Etnik bir grubun kendi dilinde televizyon ya da eğitim talepleri de aynı denetleme mekanizmasına girmeyi içermektedir. Dolayısıyla hem Alevilerin hem de etnik grupların taleplerini kabul etmek, aslında onları kabul etmek, onları yurttaşlar topluluğundan ayırmak değil de ona daha çok dahil etmek anlamını taşıyabilir. Bu noktada insanların neden dışlandıklarını düşündüklerine geçebiliriz

M. Walzer (2005: 108), Birinci Bölüm’de de sözünü ettiğimiz gibi, devletin tarafsız olmasının çok zor olduğunu saptar. Zira ona göre bazı uluslar, toplumsal birlikler ya da kültürler her zaman daha çok riskle karşı karşıya kalmaktalar. Bu risk anlaşılabilirliği üzere bazılarının yurttaşlığını kolaylaştırırken bazılarının yurttaşlığını ise zorlaştıracaktır. Tam da bu nokta da I. M. Young da (1989: 257) hatırlanmalıdır. O da toplumda bazı insanların ayrıcalıklı olduğunu ve buna karşın baskı altında olan insanlardan kültürel bağlarını bir kenara bırakmalarını istemenin anlamsız olduğunu söylemekteydi. Zira baskılanan grubun bu bağlarını bırakmalarını istemek ancak ayrıcalıklı grupların ayrıcalıklarını arttırabilirdi.

Hem Walzer’in hem de Young’un bu tespitleri, teorik çerçevede Türkiye bağlamı ile değindiğimiz yurttaşlık tartışmalarında başat olan bir formu da anlatırlar. Zira başta etnik ve mezhepsel bağlar olmak

üzere “farklılık” talebinde bulunan tüm toplumsal kesimlerin hem risk altında olmaları hem de kendi “kültürlerinden vazgeçme” telkinleri ile yaşamak zorunda bırakılmaları söz konusudur. Bu tespitler tanınmayan ya da yanlış tanınan grupların zarar görebileceğine, dolayısıyla böyle bir durumun bir baskı aracı olacağına değinen C. Taylor’un (2005: 42) tespitleri ile de paraleldir. İşte bunun için konumuz açısından tanınmayı isteyen gruplar önem arz etmektedir. Öte yandan Taylor’un (1995: 47; 2005: 50) ‘modern dönemlerde, tanınma gereksinimi değil tanınmama olasılığının asıl sorun olduğu’ saptaması da anlamlı olmakta ve yurttaşlık bağlamı ile neden tanınma konusu üzerinde durduğumuzu da açıklamaktadır.

Bu başlık altında, resmi düzeyde tanınma konusunda talepleri olan başta Aleviler olmak üzere diğer hemşehriliklerin, hangi alanlarda taleplerini görünür kıldıklarını anlamaya çalışacağız. Bunu yaparken eşit yurttaş olarak tanınmanın farklı boyutları olduğunun altını çizmek gerekir. Devletin yasal düzeyde tanınması, toplumun tanınması ve ulusçu ideolojinin tanınması “eşit yurttaş” olmak için kolaylaştırıcı roller oynayabilir. Dolayısıyla burada taleplerin yöneldiği üç farklı düzeyden söz edebiliriz.

Devlete yönelen “beni tanı” talebi: Devlet düzeyinde tanınmak, bir açıdan, “eşit yurttaşlık talebinin” tescillenmesi iken (sözgelimi toplum düzeyinde tanınmanın bir sonucu iken) diğer taraftan da kamu gücü ile bu tanınmanın (sözgelimi toplum düzeyinde) kabul ettirilmesi anlamını taşıyabilir. Ayrıca devletin tanınması bazen bir düzenleme yaparak olabileceği gibi (sözgelimi cemevlerini ibadethane olarak kabul etmesi) bazen de hiçbir düzenleme yapmadan olabilir (örneğin farklı dinsel inançtan olan insanların inançları gereği ibadet etmesi, giyinmesi konusunda bir yasaklamaya gitmemesi).

Ulus/ulusçuluğa yönelen “beni tanı” talebi: Ulusal yurttaşlık her şeyden önce bir “ulus” kurgusuna dayandığı için farklı toplumsal kesimlerin bu kurgunun içinde yer alması “eşit yurttaş” olmaya neden olabilir. Türkiye’de yurttaşlık konusunda değindiğimiz gibi Aleviliğin Türklük ile özdeşleştirilmesi çabası böyle bir sonuç almak için başvuru yollarından biri olarak düşünülebilir. Ulusçuluk düzeyinde tanınmak bir ölçüde devleti değiştirme potansiyeli olan ve/veya devleti

tanımlama (dolayısıyla aidiyet bağıını da tanımlama) üzerinde en çok etkisi olan ideoloji düzeyinde tanınmak anlamına da gelir. Buna karşın devlet düzeyinde tanınmak yasal açıdan düzenlemelere konu olmak anlamına gelebilir ki bu ikisi her zaman örtüşmezler. Zaman zaman ulusçu söylemlerin Aleviliği içermesine karşın devlet düzeyinde tanınmayı sağlayamamaları (ve/veya sağlamak istememeleri) de bunu göstermektedir.

Topluma yönelen “beni tanı” talebi: Bazen devlet düzeyinde tanınmak “eşit yurttaş” olmak için yetmemektedir. ABD’de siyahlarla ilgili yapılan yasal düzenlemelerin toplum düzeyinde onları eşit kılmaması buna güzel bir örnektir. Bu durum ayrıca toplum düzeyinde “yanlış tanımayı” kaldırmak için de bir çabayı içerebilir ve aynı şekilde toplumun genelinden farklı olunduğunun ve bunun kabul edilmesinin de talep edilmesi ile özdeşleştirilebilir. Toplum tarafından kabul edilme, hem ulusçu ideolojiyi hem de devletin yasa koyucu mekanizmalarını da etkileyeceği için “eşit yurttaşlık talebi” için en önemli düzey olarak görülebilir. Ancak bunun her zaman böyle olmayabileceği de gözden uzak tutulmamalıdır. Sözelimi başörtülü/türbanlı kadınların üniversiteye gidememesinin toplumsal tanımadan ziyade yasal mekanizmalarla ilgili olduğu kestirilebilir.

Onun için eşit yurttaşlık talep eden toplumsal kesimler bu üç düzeyden birine, ikisine veya üçüne birden seslenebilirler. Bu seslenme (tanınma talebi) bazen birisine ve/veya ikisine rağmen gerçekleşebilir. Bu durumun, talep edilen “farklılık” ile bu farklılığın karşılanması engelleyebilen hegamonik yapının tavrı ile ilişkili olduğu söylenmelidir. Sözelimi Kürtler devlet düzeyinde ve toplum düzeyinde tanınmayı talep ederler ancak yurttaşlık topluluğunu belirleyen ulus kurgusuna itiraz ederler. Dolayısıyla ulus anlayışına rağmen bu taleplerini seslendirebilirler. Aynı şekilde Çorum merkezli Ehli Beyt Vakfı mensupları devletin düzenleme alınının dışında olmak istemekte ve ulusçu söylemi eleştirmektedirler; buna karşın toplum nezdinde “tanınmayı” daha çok önemsemektedirler.

Ancak şunu da hemen belirtmek gerekir ki bu üç düzeyden birisini, ikisini hatta üçünü birden eleştirmek bunları tamamen yadsımak anlamından çok bunları dönüştürmek anlamına gelmektedir. Zira za-

ten yurttaşlık talebi bir şekilde bunlara içkindir ve bunları dışta bırakmak nerede ise imkansızdır. Söz gelimi devletin düzenleme alanının dışında kalmayı talep etmek yasaları çiğneme niyeti ile ilgili değildir. Daha çok özgürlük alanının genişlemesi ile ilgilidir. Aynı şekilde ulus anlayışının dışında olma vurgusu “mevcut” yoruma yönelen bir eleştiri olmaktadır. Zaten alternatifler sunulduğunda da bu oldukça net bir biçimde anlaşılmaktadır. Örneğin daha çok etnik farklılıklar üzerinden tartışılan “Türkiyelilik kimliği”nin ya da “anayasal yurttaşlığın” kabul edilmesi yeni bir ulusçuluk tarifi de getirecektir.

Bu uyarılarla birlikte öncelikle Çorum’da ulus/ulusçuluk dolayımı ile farklı hemşehriliklerin tanınma isteğini (eşit yurttaşlık taleplerini) ardından da toplum ve devlet dolayımı ile talepleri değerlendireceğiz.

1: ULUS/ULUSÇUK DOLAYIMI İLE TANINMA TALEBİ

Ulus/ulusçuluk dolayımı ile “tanınma” konusundaki en net tavrı Alevilerde görmek mümkündür. Ayrıca Gülen Hareketi için de benzer bir değerlendirme anlamlı olabilir. İlk olarak, daha önce bu altbaşlığı da ilgilendirecek tarzda bazı değerlendirmelerimiz olduğu için burada Gülen Hareketi bağlamıyla konuya kısaca girecek ardından da konuyu Aleviler açısından ayrıntılandıracağız.

Gülen Hareketi, her ne kadar İslami referanslarını öne çıkarsa da, “tanınma” konusunda yaşanan bazı sorunlar, ister istemez onları bir arayış içine sokar. Onlar için asıl problem devlet düzeyinde “tanınma”nın gerçekleşmemesidir. Devlet düzeyinde tanınmak için öne çıkardıkları söylem “İslami anlayışları ile de örtüşen” ulusçuluktur. Böylece ulusçu bir söylem benimseyen devletle de paralellik kurabileceklerdir.

Bu noktada yurtdışında açılan okulların önemli bir işlevi olduğu söylenebilir. Türkçe konuşan, İstiklal Marşı okuyan, popüler Türkçe şarkılar söyleyen yabancı çocuklar bu konuda en önemli dayanaklardandır. Bülent Ecevit’in (Ecevit ve Tuncer, 2005) çağdaş Türkçe öğreten bu okulların “ulusal hizmet” yaptıklarını düşünmesi de bu

paralelde değeriendirilebilir⁵. Bizim Çorum'daki görüşmelerimizde de insanların bu özelliğı önemsedikleri görüldü. Üstelik sadece Türkçe konuşmanın değil Türk/Türkiye hayranı insanların da yetiştirilmesi sürekli vurgulandı. Buna paralel düşüncelerini oldukça net bir biçimde dile getiren birisi konuyu şu şekilde aktardı:

“Ben Fethullah Hoca'yı çok seviyorum. Eğitime desteğı çok önemlidir. Yurt dışında onun açılmasını teşvik ettiğı okulları görüyoruz. Amerikalılar, Türkiye'de 1900'lerin başında 100'ün üzerinde kolej açmışlardır. O kolejlerden yükselenler ABD hayranı olmuşlardır. Fransızlar, Almanlar kurmuş, bunları neden yapmışlardır, beyinleri kendi ülkelere hayran bırakmışlardır. O da (Fethullah Gülen) Türkiye'nin dostu insanlar yetiştiriyor. Ruslar Türkçe konuşuyor, ne mutlu... Sevecenlikle bahsediyorlar. Rusya'yı Türk kolejlerinden mezun bir kişi ne zaman yönetirse, o zaman Rusya Türkiye aleyhine olmaz.”

Tam da bu noktada Türk işadamlarının yurtdışında Türkçe konuşan birilerini bulabilmeleri de ayrı bir avantaj olarak görülmekte ve Gülen Hareketine olan sempatiyi işadamları düzeyinde arttırmaktadır. Aynı durum, ulusçu duyguları okşamakta ve bu duygular cemaate girmeyi en azından cemaate daha sıcak bakınayı sağlamaktadır. Eski bir Ülkücünün cemaate neden dahil olduğunu, benzer gerekçelerle anlatması, tam da söylemek istediklerimizi doğrulamaktadır:

“Diğer gruplardan da olabilirdim, uzun boylu bir fark göremiyorum ama Gülen Hareketinin çekim gücü daha büyük. Dünya çapında bir grup. Risale-i Nur'u dünyaya götürüyorlar, Türkiye'yi tanıtıyorlar, Türkçeyi götürüyorlar. Barış Manço da cemaate böyle geldi, Nevval Sevindi de böyle.”

Gülen hareketinin ulusalcılık üzerinden izlediğı “tanınma” talebi yolu, genel olarak milliyetçi-muhafazakar olarak tanımlanan birçok Sünni grup için farklı tonlarda da olsa izlenir. Diğer taraftan ayrıca bazı Türk Aleviler için de bu yol denenir. Bu yol ayrıca devlet düzeyinde tanınma talebi ile de paraleldir. Ancak bu konuda yukarıda değindiğimiz temel bir farkı yeniden hatırlatmak gerekir: Devletin

⁵ Gerçekten de Bülent Ecevit'in bu görüşlerinin de içinde bulunduğu ve birçok önemli kişinin görüşünün derlendiğı bir kitapta, insanların daha çok bu noktaya vurgu yaptıkları dikkat çekmektedir. (Ateş, Karakaş ve Ortaylı, 2005).

Sünni olarak görülmesi, Sünniliğin tanınması gibi bir sorunu anlamsız kıldığından asıl olarak tarikat ve cemaatler kendi kimlikleri ile tanınmak isterler. Devletin laik yapısı böyle bir kabulü zorlaştırdığından ulusçuluk ve toplum nezdinde kabul edilmek öncelenir. Buna karşın Alevilik tanınmadığı için⁶ Alevi grupların Alevilik adına “tanınma talebi” öne çıkar ve bu da her üç düzeyde (devlet, toplum, ulus), değineceğimiz gibi, anlam bulabilir.

Alevilik her ne kadar dinsel bir farklılık⁷ olsa da Alevilerin oluştuğu ve doğrudan dinsel bir göndermede bulunmayan kültürel ve politik örgütlenmelerin de bu alanda tamamlayıcı bir öneme sahip olduğu vurgulanmalıdır. Dinsel olanla kültürel olanı bazen birbirinden ayırmak kolay değildir⁸. Dolayısıyla ulus/ulusçuluk dolayımı ile

⁶ Konu ile ilgili yukarıdaki “Aynılaşmayan Yurttaşlar: Aleviler ve Kürtler” Altbaşlığına bakılmalıdır.

⁷ Alevilik, Çorum Sünnilerinin yaygın kanaatine göre solculuk gibi politik bir anlamda kullanılsa da, biz daha çok Alevilerin anlamında (dindar olmayanlar için bile) başat olan dinsel öğelerle tanımlanan ve dindar olanları için daha çok, “gerçek İslam” gibi özcü bir yaklaşımla savunulan anlayışa göndermede bulunacak ve bu dinsel farklılığın yol açtığı sivil ve politik örgütlenmelere bakacağız. Bundan dolayı, yaptığımız araştırmalar açısından Alevilik-din ilişkisinde, ulusal (Avrupa’daki Alevilerin etkisi düşünüldüğünde belki de küresel demek gerekir) düzeyde tartışılan “İslam’ın dışında bir Alevilik” tanımı ile en azından kurumsal düzeyde pek karşılaşmadığımızı, aksine konuştuğumuz Alevilerin İslami/dinsel vurgularının belirleyici olduğunu, onun için Çorum’daki Alevilik anlayışında İslami/dinsel bir eksen takip ettiğimizi söylemek gerekir. Zira Alevilik, her yerde olduğu gibi Çorum’da da tartışılmakta ve inşa edilmekte ancak bu tartışma ve inşa süreci ulusal/küresel tartışmalarda önemli bir boyut gibi görünen “İslam dışı Alevilik” anlayışını önemli oranda dışta bırakarak yapılmaktadır.

İslam dışı Alevilik anlayışı, Aleviliğin İslam olarak değerlendirilmesini yanlış bulur. Buna göre Alevilik çeşitli dinlerin etkisinde kalmış bir yaşam biçimidir. Bu anlayışla ilgili kısa bir değerlendirme için bkz. (Bilici, 1999: 68-70).

⁸ Dinsel anlamda Alevilik açısından Çorum’a bakıldığında, tüm çabaların bakir bir alanda etkili olmaya yöneldiğine dair bir izlenim ediniyorsunuz. Herkes Aleviliğe kuramsal bir çerçeve oluşturma gayretinde. Bu çabalar temel olarak dinsel/ideolojik içerikleri ile daha önemli olan bir çekişmenin konusu olabilecek tarzda, birkaç şekilde sınıflandırılabilir. Her ne kadar yaptığımız bu “üçlü ayrım” (ulus/ulusçu, devlet ve toplum dolayımı), Aleviliğe (ki diğer hemşehrilikler ve cemaatler için de aynı durum geçerlidir) farklı bakanları yerleştirebilsek de, hangi alt-başlığa alınırsa alınsın, dahil ettiğimiz kişiler/kuruluşlar, çok keskin hatlarla sadece tek bir özellikleri ile tanımlanamaz ve zaman zaman aynı anda iki ya da üç

tanınma talebi çerçevesinde; Aleviler açısından, biri dinsel ve kültürel açıdan diğeri de politik açıdan değerlendirilebilecek iki yön bulunmaktadır. Dinselin yanında kültürel in de olması, özellikle “sözlü kültürün” başatlığı ile ilgili iken, dinsel ve ‘kültürel’in yanında ‘politik’in olması ise sırf Alevi olmakla politika açısından kurulabilecek özgül ilişkilerle ve Çorum’un politik arenada belirgin olan Alevi-Sünni farklılaşması ile ilgilidir. Bunun yanında söylenebilecek başka bir husus da ulus ve Alevilik bağlantısını kuranların özellikle geleneksel bağlarının da güçlü olmasıdır.

Dinsel ve kültürel olarak, ulus/ulusçuluk aracılığı ile Aleviliğin “eşit yurttaş” kategorisine dahil edilmesi, önceki bölümde Türkiye’de yurttaşlık tartışmasına değinirken anlattığımız gibi kökü Cumhuriyet öncesi döneme kadar gitmektedir. Ancak zamanla bazı sorunlar yaşanmış ve Aleviler yurttaşlık kurumu tarafından yeterince kapsanmadıklarını düşünecekleri birçok uygulama ile karşılaşmışlardır. İşte bu uygulamalara maruz kalan bazı Aleviler bunun üstesinden gelmenin tek yolu olarak ulus/ulusçuluk dolayımı ile sisteme dahil olmak olduğunu düşünmekte ve ulusçu söylemlerle çabalarını ortaya koymaktadırlar. Bu ulusçu söylem, ilk bakışta çelişkili gibi görünse de (aslında, savunucularının gözünde eski Türk inançları ile harmanlanmış ve onları günümüze taşıyan bir inanç şeklinde bakıldığında hiç de çelişkili olmayan) geleneksel Aleviliği de olumlamaktadır.

Çorum açısından, Aleviliğin yeniden inşası sürecinde, hem daha geniş bir kitleye hitap edecek cemevlerine sahip olması hem de “yeni” bir şeyden ziyade⁹ mevcut geleneği sürdürme iddiası ve/veya çabası ulusçu söylemi çok daha etkili kılmaktadır. Her ne kadar birçok Alevi tarafından çokça eleştirilse de, bu anlayışı dinsel kurum düzeyinde Hacı Bektaş Veli Vakfı Çorum Şubesi üstlenmektedir¹⁰.

özellikli birlikte taşırlar. Çok keskin bir sınıflandırma mevcut durumu yansıtmaya da, böyle bir ayrıma, konuyu anlamak için faydalı olacağını düşünerek başvuru yoruz.

⁹ Hem “geçmişte vardı günümüze gelindiğinde unutulmuş” olan bir “yeni”, hem de “zamanla içimize sızmış ama özde olmayan şeyleri temizleyelim” anlamında bir “yeni” anlayışının yokluğu anlamında.

¹⁰ Bu vakfın başkanı bir Alevi babasıdır. Ortaokul mezunu ve 6 yıl medrese eğitimi de almış, hatta kısa süreliğine Sünni bir köyde imamlık da yapmış ama

Çorum Merkez'deki en büyük ve en bilinen cemevinin bu vakıf bünyesinde bulunması vakfın doğrudan Aleviler üzerindeki etkisini de arttırmıştır. Cemevi kurmanın gerekçesini açıklayan vakıf başkanı, aslında bu gerekçesi ile, tam da (Aleviliğe dinsel bir içerik katarak) "ulus aracılığı ile eşit yurttaş olma talebi" olarak tanımladığımız anlayışın altyapısını hazırlamaktadır. Ona göre;

"Adamlar camiye gitmiyorlar, "cemevi" diyorlar, bu da yok. (bunun üzerine) Cemevi kuralım dedik... Sosyalistiği değil sosyal adaleti savunuyoruz. İlegallikten, hizipçilikten çocuklarımızı kurtaralım dedik. Mustafa Kemal'in, Hacı Bektaş'ın, Hz. Ali'nin sevgisini verelim dedik."

İlk cemevini kurma fikrine bazı Aleviler bile "bizi yezitlere hedef mi göstereceksin" diye karşı çıkmışlar ancak şu anda kurumsallaşma yolunda önemli adımlar atılmaktadır. "Ulusun diğer parçası" olan Sünnilerin de büyük yardımlarıyla¹¹ cemevinin bazı ihtiyaçları karşılanmaktadır. Hatta huzurevi açma gibi ciddi projeler üzerinde durulmaktadır.

Hacı Bektaş Vakfı Genel Merkezi ile aralarının "biraz serin" olduğunu belirten başkan, kendisinin Genel Merkez'de etkili olan "Aleviyim ama Müslüman değilim" anlayışının dışında bir anlayışı temsil ettiğini söylüyor. O'na göre, Müslüman değilim diyen birine "Hacı Bektaş Veli ismi"ni kullandırtmamak lazım. Aynı şekilde, Genel Merkezde "ben ateistim, ben Kürdüm" diyenler de var ve o yönetimi de değiştirmek gerekiyor¹².

kendi ifadesi ile "Ehli Beytten çok söz ettiği için" köylüler tarafından hoş karşılanmamıştır. Daha sonra Hacıbektaş'a gidip uzun yıllar orada kalmış ve tasavvuf eğitimi almıştır. Böylece Alevilikle ilgili nispeten eski-klasik eğitimden de geçmiştir.

¹¹ Başkanın ifadesi ile "...inançlı, itikatlı Sünniler yardım ettiler... Sünnilerin cemevine katkısı Alevilerden daha çok"

¹² Dolayısıyla Çorum'da bu vakfın etrafında şekillenen bu yapı ile ilgili, her ne kadar Türkiye genelinde başka söylemler de kullanılabirle, İslam eksenli bir tartışmanın içinden konuşmak gerekiyor. Bunun en açık ifadesi de başkanın şu sözleri: "Cemevleri yasallaşsa ateist kalmaz. Çünkü ateistleri sevmiyoruz. Allah'a inanmayanları içimize almayız. Ateistlerin tek korkusu biziz." Bu vakıf aracılığı ile "cemevlerinin Alevi ibadethanesi olarak" tanınması için bir imza kampanyası yürütölmektedir. Bu sağlanabilirse, umulan o ki, (başkanın düşündüğü gibi) ibadet edecek insanların, ateist olmayacağıdır. Bu olursa büyük ihtimalle vakıf başkanı

Vakıf üzerinden “ulus aracılığı ile eşit yurttaşlık talebi” konusuna geldiğimizde bunun ulusçuluk vurgusu ile ilgili olduğu söylenebilir. Her ne kadar Atatürk bağlamı ile sol ulusçuluk belirgin olsa da bu tespitin hem sağ hem de sol ulusçuluk için anlamlı olduğu görülür¹³. Zira sol ulusçuluğun daha çok ön plana çıkardığı “Atatürk” ile sağ ulusçuluğun vurguladığı “Osmanlı geçmişi”nin her ikisi ile çelişmeden nasıl bir formül bulunulabileceği konusunda vakıf başkanı gayet dikkatli davranmaktadır. Onun Alevi geleneğinden çıkardığını ima ettiği şu cümlesi, bu formülü bulduğunu da gösterir; “Fatih Sultan Mehmet’e hayranlık, Mustafa Kemal’e askerlik önemlidir”.

Devlet kurumları¹⁴ ile daha doğrusu devlet ile ilişkilerin temelleri Cumhuriyet’in kuruluşunda atılmıştır. Bu adeta Alevilerle, devletin imzaladıkları bir sözleşmedir. Bu sözleşme Cemalettin Efendi ile Atatürk arasında gerçekleştirildiği için Atatürk önemli bir figür haline

gibi dinsel ekseninde düşünen Genel Merkez’deki insanların da eli güçlenir. Ancak bunun yanında ibadethanelere sağlanan bazı kolaylıklardan yararlanma, Diyanetin imkanlarından yararlanma ve belki de daha önemlisi, geniş halk kitleleri ve devlet kurumları nezdinde hukuki bir zemin bulma söz konusu olacaktır (bu durum devlet dolayımı ile “tam yurttaş olma talebi”ne daha çok denk gelir; ancak bunlar yapılmak istenirken ulusçu bir dilin kullanılması konuyu burada tartışmamıza neden oldu). Enformel ilişkilerle sürdürülen mevcut durum, her ne kadar sorunsuz ya da az sorunlu olsa da “tanınmak”, dolayısıyla yasal zemine oturmak gelecekte yaşanabilecek sorunları ortadan kaldıracak bir formül gibi durmaktadır. Ancak cemevlerinin ibadethane olarak tanınması yasal statünün önemli oranda tamamlanması (Diyanet’te temsil, görev yapacak din adamlarının yetiştirileceği resmi okullar, din adamlarının devletten alacağı maaşlar vs.) anlamına gelir. Ancak pratiğe bakıldığında bu durumun oldukça uzağında bulunduğu tespit edilebilse de Çorum’da, bu amacı gerçekleştirebilmek için özellikle, yurttaşlığın dayandığı, ulus ya da ulusçuluk düşüncesi, aracılığı ile yasal bir zemin bulmaya çalışmak anlamlı olmaktadır.

¹³ Aleviler zaten ulusçudur” söylemine karşın ulusçuluğun Aleviler arasında yükseldiğini ve bu durumun Aleviliğe aykırı olduğunu belirtenler de vardır. Bunlardan biri olan R. Çamuroğlu (2000: 23-24), Aleviler arasında hem Türkçü hem de Kürtçü eğilimlerin yükseldiğini belirtir.

¹⁴ Devlet kurumları ile aralarının çok iyi olduğunu sürekli vurgulayan başkan, bunu Cemalettin Efendi’nin (Cemalettin Ulusoy) vasiyeti olarak anlatıyor. Aynı şekilde Hz. Ali’ye dayanan dinsel gerekçeler de mevcuttur.

gelmiştir¹⁵. Cemevlerinde ya da Alevilerin evlerinde Hacı Bektaş Veli, Hz. Ali resimlerinin yanında Atatürk'ün resimlerinin de bulunmasının kökeninde bu vardır¹⁶. Başkana göre tüm bu tarihsel gerçeklere karşın, tarih kitaplarında bu durumun anlatılmaması büyük bir eksiklik tir. Bir başka eksiklik de Osmanlının geçmişinin Alevi olduğunun bilinmemesidir. Görüldüğü gibi bu talepler eşit yurttaş olmak için kapı aralayacak nitelikte düşünülebilen talepler haline gelmekte ve ulusçuların çok önemsedığı tarihsel geçmişle de (Atatürk ve Osmanlı dolayımı ile) bağlar kurulabilmektedir. Eğer bunlar gerçekleşse Osmanlı da dahil olmak üzere, ulusal tarihte Alevilerin yeri daha iyi anlaşılacak ve resmi düzeyde de kabul görecektir.

Sadece Vakıf başkanı ile yaptığımız görüşmelerde değil başka birçok görüşmede de ulus aracılığı ile "eşit yurttaş olma talebi" olarak nitelediğimiz bu durumu destekleyecek belirtilerle karşılaştık. Örneğin Şah İsmail'i dinsel bir önder olarak gören Türkmen Alevilerden

¹⁵ Atatürk'ün Kurtuluş Savaşı öncesinde Alevilerle kurduğu ilişki hakkında bkz. (Ata, 2007: 31-38; Şener, 1990: 147-152; Şener, 1997: 40-41) Bu konuda Mélikoff da (1999b: 338) kısa bir değerlendirme yapar.

Ancak bu görüşmelerin, bütün Alevileri temsilen yapıldığı düşüncesi çok da anlamlı görünmemektedir. Çünkü o dönemde Hacı Bektaş'a bağlı olmayan çok büyük bir Alevi kesim vardır. Hatta Anadolu'da başlayan harekete karşı çıkanlar da olmuştur (Bahadır, 2002: 181-182; Güler, 2008:183-189). İlişkinin çok fazla abartıldığını dillendiren A. Yalçinkaya da (1996: 152-158) konuya Alevilik ve Bektaşiliği ayırarak yaklaşır. Ona göre Bektaşilik, Mustafa Kemal'e, öncelikle destek vermiştir ancak istenen düzeyde bir karşılık bulamamıştır. Osmanlı döneminde "varolmak" sorunu yaşayan Aleviler ise Dersim Olaylarına kadar olumlu hisler beslemişler ve genel olarak "nötr" kalmışlardır.

Tüm bunların ötesinde Cemalettin Efendi ile yapılan görüşmeye bu kadar anlam yüklemeyi sorgulayan H. Schüler (1999: 161-162) çok daha anlamlı bir sonuca ulaşmaktadır. Ona göre Kurtuluş Savaşı için bütün toplumsal kesimlere ihtiyaç vardır ve herkes bu süreçte ikna edilmeye çalışılmıştır. Durum böyle olunca Sünni tarikatlarla kurulan ittifaklar gibi Bektaşilerle de ittifak kurulmuştur. Gerçekten de o dönemde farklı tarikat şeyhleri ile yapılan yazışmalar tam da Schüler'i doğrular mahiyettedir (Kara, 2002: III. Bölüm). Mustafa Kemal'in Kurtuluş Savaşı esnasında şeyhlerle kurduğu ilişkiler, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Tarikatlarla ilişkiler ve tekelerin kapatılması konusunda ayrıca bkz. (Kara, 1990: 318-334).

¹⁶ Atatürk ile Cemalettin Efendi'nin bu görüşmesinin resmedildiği tablo da (başkanın anlattığına göre tanıklardan biri tarafından çizilmiş) vakfın duvarında asılıdır.

birisi, ona bağılı olmayı onun “özünde Türk milliyetçiliğı, Ehli Beyt milliyetçiliğı var” diyerek açıkladı. Aynı kişi Alevilerin Atatürk’e bakışını, “Atatürk her şeyden önce Türk milliyetçisi onun için (Aleviler) Atatürk’ü daha çok kendilerine yakın gördüler” şeklinde gerekçelendirdi¹⁷.

Doğrudan Aleviler “Türk milliyetçisidir” tabirine benzer bir anlamı benimseyenlerden biri de Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Çorum Şubesi başkanıdır; O da şu şekilde düşüncelerini ortaya koydu;

“Alevi toplumu, vatansever bir toplumdur. Fetih, gaza önemlidir, cemlerde fetihle ilgili gaza ile ilgili ayetler okunur. Zülfikar önemlidir. Her icazetnamenin başında bu tarz vurgular vardır, Alevi toplumu Türklüğüne bayrağına sahip çıkar.”

Aynı şekilde, Çorum’daki en kapsamlı ve en etkili¹⁸ Alevi derneklerinden biri olan, “Dedesli Ovası Türkmen Köyleri Derneğı”nin yaptığı şenliklerdeki bazı gözlemlerim de bu durumu doğrular niteliktedir. Gözlemleyebildiğim kadarıyla, tuttuğum notlardaki maddelerin sadece bazıları yan yana geldiğinde kesinlikle ulusçuluğı belirgin kılmaz. Ancak hepsinin, üstelik hiçbir resmi özelliğı olmayan ve tamamen gelenekleri yaşatmak adına yapılan bir kültürel şenlikte, arka arkaya sıralanması (özel bir çaba olarak değerlendirilebilecek kadar çok olduğundan) “ulusçuluk aracılığı ile eşit yurttaş olma talebi olarak önemli veriler oluşturmaktadır: Şenlik esnasında dağıtılan broşürde Atatürk resminin ve Atatürk’ün Gençliğe Hitabesi’nin olması, alanda oldukça büyük Atatürk posterinin ve aynı büyüklükte Türk bayraklarının asılması, programa geçmeden sunucunun sürekli şehitlerin ve istiklal marşının önemi üzerine anonslar yapması, programa şehitler, Atatürk ve öldürölen Danıştay üyesi için saygı duruşu ile baş-

¹⁷ Türklük ve Alevilik ilişkisinin özellikle kurulması konusunda O. Türkdoğan’ın Çorum’da yaptığı görüşmelerde de çarpıcı düşünceler ortaya çıkmakta ve Alevilik ile Türkcülük sık sık birleştirilmektedir. Hatta İran Şiasına yapılan muhalefetin de bundan kaynaklandığı, birçok kişi tarafından ileri sürölmektedir (Türkdoğan, 1995: 288-305).

¹⁸ Daha önce değindiğimiz gibi bu dernek 12 Köyü kapsamakta ve derneğın organize ettiğı şenliklere bürokratlar ve siyasal parti temsilcileri büyük ilgi göstermektedir.

lanması, İstiklal Marşı'nın okunması, hem Ankara'dan gelen hem de Çorum'daki dernek başkanlarının konuşmalarının merkezinde birlik ve beraberlik mesajlarının olması, sürekli bu birlik ve beraberliği bozmak isteyen dış güçlere karşı dikkatli olmak gerektiğinin vurgulanması, valinin bu duyarlılığı kutlayarak benzer şeyler söylemesi, şenlik esnasında halay çekilirken yerel sanatçılar halayın bir yerinde Kürtçe şarkı söylenmeye başlamalarının hemen ardından sunucunun müdahale ederek şarkıyı durdurması vs.

Hacı Bektaş Vakfı'nın her tarafında yaygın olarak kullanılan ulusal simgeler (başta bayrak ve Atatürk'ün resimleri ile sözleri olmak üzere) de aynı şekilde okunabilir. Bu konudaki hassasiyet, başkanla yaptığımız görüşme notlarından küçük bir derleme ile çok daha netleşir: Vakfın Genel Merkezinde yapılan bir toplantıda bayrak bulunmamasına tepki göstermek, Nazım Hikmet'in vatandan (yurtdışına) kaçıp sığınmasını eleştirmek, Atatürk'e Sünni ya da Alevi demenin dışardan destekli olmasını düşünmek, özellikle Çanakkale Savaşı üzerinden birlik ve beraberliği vurgulamak, Kербela olaylarında "Türkler Müslüman olmuş olsaydı buna izin vermeyecekleri"ni savunmak, Türk İslam'ı anlayışının daha güzel olduğuna inanmak gibi daha birçok alana yayılmaktadır.

Yukarıda da değindiğimiz gibi Çorum'da, CHP ile Alevilik arasında ilk bakışta fark edilebilir bir ilişki vardır. Sol ulusçu düşüncenin en etkili politik örgütü olan CHP ile Alevilerin Çorum'daki ilişkisi de, dinsel kültürel açıdan yaptığımız tespite paraleldir. Çorum'da politik açıdan Alevilik ile CHP'nin adeta özdeşleştiği (görüşme yaptığımız insanlar da bu durumun altını özellikle çizdiler ki bunları yukarıda anlattık) söylenebilir. Dolayısıyla Alevi toplumunun geniş bir kısmı için Hacı Bektaş Veli Vakfı'nın etkisi ile CHP etkisi paralel olmaktadır. Aynı şekilde sol ulusçu düşüncenin Çorum'da bulunan örgütlenmelerinden biri olan Atatürkçü Düşünce Derneği ile de ilişkiler bu durumu destekler. Zira hem vakıf başkanı hem de vakfa üye olan birçok kişi ayrıca bu derneğe de üyedir. Üstelik CHP yöneticisinin de belirttiği gibi ADD yöneticisi olan birçok kişi daha önce CHP'de de yöneticilik yaptığından parti (CHP) ile derneğin (ADD) de ilişkileri sıkıdır. Hacı Bektaş Veli Vakfı dışında (her ne kadar ulusal düzeyde örgütlülükleri Alevili-

ği temel almasa da) hem CHP hem de ADD gibi yapılar, ortak üyelerinin olması dışında, (dinsel açıdan olmasa da) Aleviliğin ulus ve ulusçuluk aracılığı ile toplumda yer edinmesi çabasına ciddi katkılar sunmaktadırlar.

CHP'nin bir dönem belediye başkan adayı olan Sünni üyesinin de vurguladığı gibi; delege, %90 Alevi olmakla birlikte, önseçimlerde ilk iki adayı Sünni olarak seçmiştir. Benzer bir tespiti Alevi olan CHP İl Başkanı da yaptı. Ona göre bu durum, Alevilerin demokrasiye bakışı ile ilgilidir. "Çorum'da 70 bin oyumuz var bunun 60 bini Alevi ama demokrasi sonucu Sünni temsilci seçiyorlar" diyen bu kişi ilginç bir politik tavra işaret etmektedir..."Biz, bu politik tavrı da ulus aracılığı ile eşit yurttaşlık talebi konusunda atılan bir adım olarak görüyoruz.

Görüşme yaptığımız kişilerden birinin "...bana kalsa Alevi olmalı ama delege böyle düşünmüyor... Delege, 'Sünni aday daha çok uğraşır' der" yorumundan da çıkarsanabileceği gibi, politik bilinci olan birçok Alevi bile, Sünnilerle ortak hareket etmeyi özellikle önemsiyor. Üstelik Çorum'da Alevi-Sünni farklılaşmasının politik düzeyde çok keskin olmasına, sözgelimi, aktif bir AKP'linin hayıflanarak söylediği gibi, AKP gibi çok yaygın bir örgütlenmede hiçbir Alevi adayın (belediye meclis üyeliği için bile) seçilecek bir yerde bulunmamasına karşın, bu durum sürdürülüyor. Hatta işin çok daha ilginç olan kısmı ise "önemli adaylıklarda" (belediye başkanlığı, milletvekilliği gibi) CHP genel merkezi önseçim yapmadan aday belirlediğinde aday daha çok Alevi olurken, delegelerin belirlediği adaylar ise genellikle Sünni olmaktadır. Delegelerin gözettiği (bizim ulus/ulusçuluk aracılığı ile yurttaş topluluğunun bir parçası olmayı gösterme çabası olarak okuduğumuz) bu denge, belediye meclis üyeliği gibi daha az önemli olan adaylar seçildiğinde bozulabilmekte, eğer denge bozulursa, bu sefer devreye CHP yönetimi dahil olmakta ve kontenjandan Sünni adaylar gösterilmektedir)¹⁹. Sünni aday seçmenin eskiden beri varolan bir gelenek olduğunu belirten üst düzey bir CHP'li, dengenin özel-

¹⁹"Örneğin görüşme yaptığımız CHP'li birisinin de belirttiği gibi 1999'da önseçimle belirlenen adayların 11'i de Alevi iken (daha sonra iki istifa ile yerlerine gelenler Sünni olur), 2004'te önseçim olmaz ve Merkez seçilecek olan 11 üyenin 4'ünü Sünni olarak belirler."

likle yaşlı CHP'liler tarafından gözetildiğinin altını çizdi. Ona göre, eskiler birbirleri ile daha çok dayanışma içinde olduklarından iki mezhepten olan insanların da olmasına dikkat ediyorlar. Bunun formülü de ilk sıraya bir mezhepten olan kişi konulursa, ikinci sıraya diğer mezhepten olan kişinin konması şeklindedir. Böylece Alevilerin her bakımdan hakim olduğu il örgütü, ulusun diğer parçası olan Sünnilerle ortak hareket etme konusunda ciddi bir işlev üstlenmektedir.

Hem CHP hem de ADD gibi örgütlenmeler, üyeleri açısından Alevi ağırlıklarına karşın, Sünnilerle Aleviler arasında, ulusal düzeydeki yaygınlıklarının da etkisi ile, tam da bir buluşma zemini görevi üstlenmekte²⁰, Alevilerin daha fazla kendi içine kapanmasını engellemektedirler. Ancak bu durumun sürdürülmesi oldukça ciddi bir çabayı gerektirmektedir. Zira Sünnilerden istenen düzeyde oy alınmayınca, bir CHP belediye meclis üyesinin gözlemlediği gibi, bazı Alevilerin "oyu biz veriyoruz onlar seçiliyor" tepkisini verdiği görülmektedir. Böyle olunca bu hassas dengeden bazı tavizler vermek de kaçınılmaz olmaktadır. Örneğin daha önce il başkanı Alevi, Merkez İlçe başkanı ise Sünni olurken şimdi gelen tepkilerle birlikte bu geleneğin daha zor sürdürüldüğü görülür.

Ulusun diğer parçası olan Sünnilerle benzer bir buluşma zemini de Alevi köylerinin düzenlediği, hem devlet bürokrasisinin hem de siyasilerin yoğun ilgi gösterdikleri, oldukça geniş katımlı (Türkmen Şenliği'nin 2006'da 25 bini bulması gibi) şenliklerdir. Bu şenliklerle ilgili yukarıda bazı açıklamalar yaptığımızdan burada üzerinde durulmayacaktır. Ancak bu şenliklerin ayrıca sağ ulusçuluk açısından da önemli olabileceğini hatırlatmak anlamlı olacaktır.

Sağ ulusçu düşünce ile ilgili Alevi bağlantılarını sürmek, Çorum'un özgül koşulları düşünüldüğünde, biraz daha zor olsa da, özellikle (bu tarz bir ulusçuluğu benimsediğini düşündüğüm) Gülen Hareketine yakın bazı kişi ve derneklerin, Alevi yoksullara yapacakları yardımları Hacı Bektaş Veli Vakfı aracılığı ile gerçekleştirmeleri zayıf da olsa bazı ipuçları verebilir. Ancak çok daha anlamlı olan bir gerçek şudur ki, yaptığımız görüşmeler sonucunda Sünnilerden (daha çok milliyetçi-

²⁰ ADD açısından durumu, dernek yetkililerinden birisi "Alevilik ve Sünnilik karışık bir şekilde varız" diyerek anlatmaya çalıştı.

muhafazakâr anlamında), Alevilere (daha çok sosyal demokrat-solcu anlamında) yönelen tepkiler, dinsel olarak algılanan bu vakfa kesinlikle yönelmemekte aksine birçok örneğine rastladığımız gibi vakıf, sempati ile karşılanmaktadır. Dolayısıyla Türkiye’de birbirine yakın tezler savunmaya başlayan sağ ve sol ulusçuluğun, Çorum’da da (Alevileri de kapsayan) ciddi bir potansiyeli olabilir.

Son dönemlerde MHP’nin de Alevilere yakınlaşma gayretlerinin başladığı söylenebilir. Çorum Ülkü Ocakları’nın 3 Mayıs Milliyetçiler günü etkinliğinde semah ekibinin de yer alması bu noktada değerlendirilebilecek ilginç bir durumdur. Zira Ülkü Ocağı’nın web sitesi haberrinde geçen tabirle (Çorum Ülkü Ocakları, 2007) “semah ekibi böylece Çorum’da ilk kez Ülkü Ocakları’nın programında yer aldı”. Aynı şekilde Dedesli Ovası Türkmen Şenliği’ne MHP’lilerin yoğun ilgisi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Söz konusu mezhepsel gruplar ya da dinsel cemaat ve tarikatlar olunca, ulus dolayımı ile tanınma talep etmek ulusun içinden yapılan bir talep olduğu için anlamlı görülebilir. Ancak farklı etnik grupların, ulus tanımı ile etnik bağ düşünüldüğünde, ulus dolayımı ile tanınma talep etmeleri çok kolay olmamaktadır. Söz gelimi Çerkezler açısından, Türkiye’deki diğer birçok etnik grup gibi “Türklüğün” neresinde durdukları ciddi bir sorun olabilmektedir. Bir tarafta etnik olmadığı söylenen bir “Türklük” tanımı varken pratikte resmi kurumlar eli ile öğretilen başta Türk dili ve Türk tarihi olmak üzere Türk etnikliğinin anlatılması (Üstel, 1999: 152), diğer etnik unsurların kendilerinden bir şey bulamamaları tam da bu duruma denk gelir. Konuyu bu açıdan dillendiren bir Çerkez’e göre, bir tarafta Türkiyeli olmak, diğer taraftan Çerkez olmak zaman zaman çelişkili durumlar doğurabilmektedir.

MHP’li bir Çerkez de dahil, görüştüğüm hemen her kes için “biz ve Türkler ayrımı”nın çok net olduğu belirtilmelidir. “Biz bu konuda söyleyiz Türkler böyle”, “Türk bir arkadaş...”, “Türklerle kız vermeme”, “Türk köyü...” vb. birçok kullanımda bu açıkça ortaya çıkar ki aynı durum Kürtler arasında da yaygındır. Böylece ‘biz Türk değil Çerkez’iz’ vurgusu oluşur. Ancak ülkedeki yaygın söylem, “Türklüğün hukuksal bir bağ olduğu ya da sosyolojik bir bağ olduğu tartışması”

Çorum'daki Çerkezler ve Kürtler için de netleşmiş değildir. Bu konudaki en ciddi sorun, "bölücü olmama" ve "devlete ters düşmeme" noktasında gösterilen yoğun çaba ile çelişme durumunun söz konusu olabilesidir.

Böyle bir durumun küçük kızı için nasıl sorun oluşturduğunu belirten birisi kızının, "Çerkez'im, doğruyum, çalışkanım..." demesi üzerine öğretmeninin sorun yaptığını oysa bunu sorun yapmaması gerektiğini anlatması çarpıcı bir örnek olarak görünmektedir. Aynı kişi tüm kimliklerin devlet tarafından sorunlu görünmesini de eleştirerek; "Ne mutlu Türküm diyene" demenin bölücülük olduğunu, asıl olarak "Yaşasın Türkiye Cumhuriyeti" demek gerektiğini belirtmesi de bu açıdan önemli bir değerlendirmedir. Benzer bir şekilde kendilerine yönelik bazı dışlamaların olduğuna inananlar; buna delil olarak oldukça yaygınlaşan "Türkün Türk'ten başka dostu yoktur" sözünü göstermekte, "faşistliğe giden milliyetçi söylemler"i zikredebilmektedirler. Tüm bunlar "anayasal yurttaşlık" tartışmalarını hatırlatır.

Ancak farklı bir etnik grubun, Türk olarak nitelendirilmesi çabası da bu açıdan bir açılım sağlayabilir. Yukarıda aktardığımız gibi "Orta Asya'dan göç eden Çerkezler" düşüncesinde olduğu gibi Türk olan Çerkezler ve Türk olan Kürtler düşüncesi de burada zikredilebilir. Görüştüğümüz kişilerden hiç biri bu tarz bir düşüncelyi dillendirmese de bu düşüncelerin de olduğu bilinmektedir²¹.

²¹ Bir başka düşünce de Kürtleşen Türkler/Türkmenler kurgusu ile dışa vurulur. Kürt bir aşiret olarak bilinen Çakallı Aşireti hakkında Aşiret mensubu Çorumlu biri tarafından yazılan ve "Besni'den Çorum'a Çakallı Aşireti Şemsi Uşağı Oymağı" adını taşıyan bir kitap, tam da bu tezi savunmaktadır (Türkoğlu, 2007). Osmancık ve Çorum'da yaşayan Çakallı Aşireti mensupları her ne kadar genel olarak Kürtçelyi unutmuş olsalar da bazı köylerde yaşlı olup Kürtçe konuşabilenlere az da olsa rastlanabilmektedir (2007: 10). Kitabın verdiği bilgilere göre bu aşiret 1800'lü yıllarla birlikte Çorum'a yerleşmeye başlamıştır (2007: 32). Yazar, kitabındaki tezini Kürtleştirilmiş Türkmenler üzerine kurmakta ve buna rağmen Çorumda görüştüğü kişilerin kendilerini Kürt olarak tanımlamaları ya da "dedem Kürt'müş" olarak anlatmalarına dikkat çekmektedir (2007: 32 vd). Hatta görüşme yaptığı Memiş Dede, "Allah canımı alsın ben Kürdüm" (2007: 32, 34) demekte ancak yazar bundan tatmin olmamakta ve yazılı kaynaklarda da bu aşiretin Türkmen olduğunun açık olduğunu iddia etmektedir.

Görüldüğü gibi Türk olmayanlar için de ulus/ulusçuluk dolayımı ile tanınma talebi konusunda bazı kapılar açılabilir. Ancak kendilerini farklı görenler için bu yolun çok da anlamlı olmadığı söylenebilir de asıl olan, “öteki Türkler” için (Alevi Türkler, dinsel cemaat ya da tarikat mensubu Türkler) böyle bir talebin çok anlamlı olabilmektedir.

2-TOPLUM DOLAYIMI İLE TANINMA TALEBİ

Bu durum devlet ya da ulusçuluktan ziyade “toplum” a daha fazla vurgu içerir. Sözü edilen “toplum”, her grup için başka bir anlama gelebilir. “Toplum”, genel olarak, Çorum’da yaşayan herkes olarak tanımlanabilir de herhangi bir grup için ümmet, halk, Aleviler, Sünniler gibi de okunabilir. Özellikle ulusçuluk ya da devlet dolayımı ile tanınmaya henüz ihtiyaç duymayan küçük gruplar ya da kimlik üzerinden henüz bir politik hareket inşa edemeyen farklı toplumsal gruplar için bu durumun yaşamsal bir değerde olduğu dile getirilebilir. Bazen bu talepler “tanınmama” ya karşın “tanınma” olarak görünse de bazen de “yanlış tanınma” ya karşın “doğru tanınma” olarak görülür. Çorum’da yaşayan Kürtler ve Ceferiliği benimseyen Aleviler bu duruma örnek olarak verilebilir.

Çorum Kürtlerinin özellikle diğer toplumsal gruplar tarafından dışlanabildikleri, dolayısıyla bunun ortadan kalkması gerektiği düşüncesi, devlet düzeyinde tanınma talep eden ve Çorum Kürtlerinin de kendilerini onlardan ayırdığı “diğer Kürtler/Güneydoğu Kürtleri” ile aralarındaki en önemli farkı oluşturmaktadır.

Daha öncede belirttiğimiz gibi en başta Çorum’da Kürtler, Alevi ve Sünni olarak ayrılırlar. Sünni ve Alevi Kürtlerin kendi aralarında belli bir dayanışma gözlenebilir de “diğer mezhepten olan Kürtlerle” bu dayanışma kurulmaz. Aynı şekilde her iki grup açısından da “Güneydoğu’daki Kürtler” görüntüsü özellikle yaygın medya üzerinden oluşmakta ve kan davası, çok eşlilik, çok çocukluluk, namus cinayeti, PKK gibi konular üzerinden üretilmektedir. Durum böyle olunca tüm Kürtleri kapsayan bir “Kürt kimliği”, çok sınırlı kalmaktadır. Ancak hem Alevi Kürtlerin hem de Sünni Kürtlerin bazı anlatımlarında, kendi mezheplerine mensup Kürt olmayan insanlar arasında da dışlana-

bildikleri vurgusu, konuyu farklı boyutlara taşımaktadır. Tam da bu noktada Kürtlerin talepleri de görünür olmakta, Kürtler, başta kendi mezhepsel grupları olmak üzere diğer toplumsal kesimler tarafından, yukarıda belirttiğimiz bazı sözler, kabalık ithamları ve son dönemlerde yükselen ulusalcı tepkilerin olumsuz etkileri ile başta siyaset olmak üzere birçok toplumsal faaliyette oluşan önyargıların ortadan kalkmasını istemektedirler. Bu, Taylor'un ifade ettiği "yanlış tanıma"nın ortadan kalkması talebi ile uyusmaktadır.

Yaptığımız araştırma sonucunda, hem Aleviler hem de Sünniler arasında Kürtlerin daha dindar oldukları yaygın bir kanıdır. Yani Sünni Kürtlerin Sünniler içinde Sünniliğe, Alevi Kürtlerin ise Aleviler içinde Aleviliğe daha çok sahip çıktıkları düşünülür. Bu durum bir açıdan bakıldığında her ne kadar kendi mezhepsel grupları açısından da olsa, Kürtlerin toplum dolayımı ile tanınma talebinin en önemli göstergelerinden biri gibi durmaktadır. Zaten "Çorum Kürdü" tabiri²², her mezhepsel grubun, en azından kendi içinde, bu talebe olumlu karşılık verdiğini de düşündürmektedir. Ancak tanınma problemleri, asıl olarak farklı mezhepler açısından yaşandığından, öteki mezhebe en çok bağlı olan bir grup kurgusu, bu tabloyu çok da olumlu kılmamaktadır.

Öte yandan Caferiliği benimseyen Ehli Beyt Vakfı'nın çalışmalarına "toplum dolayımı ile tanınma" açısından bakıldığında konu çok daha fazla netlik kazanmış olacaktır. Vakfın başkanının söylemlerinde ve vakfın faaliyetlerinde bu durumu izlemek mümkündür. Örneğin Kerbela Olayı vesilesi ile düzenlenen "matem töreni"ne Sünnilerin de katılabilmeleri; hatta katılmaları için teşvik edilmeleri de buna verilebilecek bir örnektir. Ancak çok daha önemlisi Sünni kesimin oluşturduğu ve daha çok dinsel duyarlılığın şekillendirdiği birçok yapı (STK) ile birlikte düzenlenen ortak etkinlikler de buna kanıt olarak gösterilebilir. Bunların başlıcalarını: Açe için yapılan yardım kampanyası, Danimarka'da Hz. Muhammed'le ilgili çizilen karikatürleri protesto etmek için STK'ların bir araya gelmesi ve Sivil Toplum Kuruluşları

²² Yukarıda da değindiğimiz gibi bu tabir, Çorum'daki Kürtleri Güneydoğu Kürtlerinden ayırmak için nispeten olumlu olarak kullanılır.

Birliği bünyesinde “Din İşleri Komisyonu” kurulmasının talep edilmesi şeklinde sayabiliriz.

Vakfın başkanı kendisini “insanım, Müslüman’ım, Aleviyim, Çorum Ehli Beyt Vakfı Mensubuyum. Aleviyim, Şii’yim, Kızılbaş’ım. Sünni değilim, Kemalist değilim, PKK’lı değilim, milliyetçi değilim” şeklinde tanımlıyor. Başkan, özellikle Aleviliğın, gerçek İslam²³ olduğunu ve bu inancın başta Aleviler olmak üzere herkes için gerekli olduğunu vurguluyor. Hatta AB üyeliğinin çok önemli olmadığını ama olursa “oradakilere de dini anlatacağız” diyerek evrenselci bir yaklaşım sergiliyor. Böylece bu yaklaşımın diğeri Alevilerden önemli bir farkı da “Alevi olunmaz, Alevi doğulur” inancının dışında olması olarak beliriyor²⁴.

Teorik olarak, konuştuğum diğeri Alevilere oranla Sünniliğı, yazılı İslami referanslar vererek çok daha tutarlı bir biçimde eleştirmesine rağmen, bazı Sünnilerin Aleviler arasında Ehli Beyt Vakfı’nı kendilerine daha yakın hissetmeleri ilginç bir durum. Bu durum anlayabildiğim kadarıyla Sünnilerin Aleviliğı dinsel bir sıfattan ziyade politik bir sıfatla tanımlamalarından kaynaklanıyor. Böyle olunca ezanı farklı da olsa bilinen bir camileri, farklı da kılınsa namazları olan bu grup, Sünniler için dinsel bir yapı olarak görülmektedir. Çorum Sivil Toplum Kuruluşları Birliği’ne Din İşleri Komisyonu olmasını talep eden bazı Sünni derneklerle ortak hareket edilmesi de aslında din adına benzer duyarlılıkların geliştirilebildiğini de göstermektedir.

Sünniliğeri eleştiriler ve onlarla ortak hareket etmek çelişkili gibi algılansa da vakıf başkanı bu duruma katılmaz. O da kendisini (dindar) Sünnilere yakın hissettiğini belirtmekte; ama onları eleştirmekten de geri duramayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla Sünniler de

²³ Gerçek İslam vurgusu Ehli Beyt Vakfı mensubu olan başka biri tarafından da şu şekilde dile getirildi: “Geçmişte sosyalisttim; çünkü Ehli Sünnet anlayışını kabul edemiyordum. ‘Hem iyilik hem de kötülük Allahtan ise şeri olanı Allah nasıl yapar’ derdim. Sosyalist oldum. Sonra da gerçek İslam’ı, Aleviliğı tanıdım.”

²⁴ Çorum Ehli Beyt Vakfı Başkanı Teoman Şahin yazdığı eserlerinde (1995 ve 2002), “Anadolu Aleviliğı” nitelemesinin Aleviliğı Anadolu’ya hapsetme girişimi olduğunu, oysa Aleviliğın İslam’ın özü olduğunu, bundan dolayı biyolojik Alevilikten, gerçek Aleviliğeri geçmek gerektiğini savunur. Ona göre Alevilik ırksal değil ilkesel değerleri içerir ve dünyadaki 400 milyon Alevi ile bağ kurulmalıdır.

“ümme”in parçası olduğundan onlarla işbirliği, ortak çalışmalar sürdürülmekte herhangi bir sakınca görülmemektedir. Sünnilerle işbirliğinin nerede durduğuna dair tek ölçüt de onların, Hz. Ali hakkındaki düşünceleri ile ilgili olmaktadır.

Öte yandan Milli Görüş çizgisi gibi daha çok İslam ve ümme üzerinden tanımlanan yapılarla anlaşamamaları da bu anlayışları ile çeliştiklerini göstermez. Zira onlarla yaşadıkları en ciddi sorun tarihi okuma biçimi olarak karşımıza çıkıyor. Örneğin Fatih Sultan Mehmet, Milli Görüş için önemli bir karakterken, Ehli Beyt Vakfı aynı kişiyi İslami bir önder olarak kabul etmediğinden anlaşamazlar. Bunun yanında o hareketlerin Aleviliğe bakışının olumsuz olması da (dolayısıyla ümmeti parçalayan bir bakış) anlaşamama gerekçelerinden biri olarak gösterilebilir. Hatta AKP’ye bakışlarının sıcak olmaması da tamamen bu dışlama üzerinden somutlaşır²⁵. Ancak AKP’ye yönelen eleştiriler, AKP’de hiçbir Alevi milletvekilinin bulunmaması ve bunun bilinçli olarak yapıldığı inancına dayanmaktadır dolayısıyla daha çok “Müslüman kardeş”e bir sitem niteliğindedir.

Sonuçta ümmetin önemli bir parçası olan Aleviliği ümmetin bir parçası olarak görmeyen ya da ümmetin önemsiz bir parçası gibi gören hareketlere karşı çıkan vakıf başkanı, daha kapsamlı bir ümme anlayışının (hem Alevileri hem de Sünnileri kapsayacak şekilde) olmasını “diyalogun gelişmesi, ortak doğruların bulunması” noktasında aramaktadır.

Ehli Beyt Vakfı mensuplarına da dışarıdan bazı eleştiriler yöneltilir. Kendilerini Caferi olarak da tanımlayan ve aralarından bazılarının İran’da bulunan Şiiliğin/Caferiliğin (Ehli Beyt mensuplarının vurgu-

²⁵ Bu durum Vakfın bir yayınında şu şekilde ifade edilmektedir: “AKP ile ALEVİ ilişkisine gelince de söylenecek çok az şey vardır. Parti daha kurulurken Alevileri dışlamış ve yok saymıştır. Bu anlamda diğer partilerden farkının olmadığı da açıkça görülmektedir. Bu anlamda AKP Alevilerden hiçbir şey beklememeli, Alevilerde AKP den hiçbir şey beklememelidir. AKP yöneticileri bilsin ki YETİŞ ÜMMETİ MUHAMMED dediklerinde biz tüm iyiniyetimize rağmen bu çağrılarını ciddiye almayacak ve bunu muaviyenin savaşı kaybedeceğini anladığı an: ‘Kur’an aramızda hakem olsun’ diye seslendirdiği SÖZÜ HAK MURADI BATIL türünden bir söz olarak algılayacağız.” (Alevisesi, 2007) (Buradaki vurgular ve imla hataları/tercihleri yazara ait.)

sunda Aleviliğin) öğretildiği Kum gibi merkezlere gitmeleri en önemli eleştiri kaynaklarından biridir. Kum'da medrese/üniversite eğitimi almış ve bu durumun kendilerine karşı kullanıldığını belirten bir kişi, Kum'a gitme nedenini şöyle açıklamaktadır: "Kum'a gitmemin sebebi Türkiye'de inancımı öğreneceğim bir Kum'un olmamasıdır... Devlet her ferdine eşit yaklaşmıyor. Aleviliği öğreten bir yer olmuş olsaydı ben neden İran'a gideyim."²⁶

Aleviliğin öğretildiği kurumların olmaması tüm Alevi grupların ortak vurgusudur. Ancak Ehli Beyt Vakfı ile diğer gruplar karşılaştırıldığında önemli bir fark hemen göze çarpmaktadır. En başta Ehli Beyt Vakfının Alevilik içinde temsil ettiği aykırı bir duruşu var; en büyük çaba, Aleviliğin sözlü kültüre dayanan (cem töreni, bağlama, dedelik, semah vs) pratiklerine karşı çıkmakta somutlaşıyor. Bu, ayrıca (tarihe bakışı da kapsayacak tarzda) sol ve sağ ulusçuların kendilerinden bir şeyler bulabildikleri geleneksel Aleviliğin de yadsınmasını içerdiğinden, Ehli Beyt Vakfı açısından ulusçuluk dolayımı ile tanınmayı da zora sokmaktadır. Burada temel tezleri şöyle sıralayabiliriz (Şahin, 1995, 189 vd., 379-380.):

Bektaşilik her türlü fıkırın olduğu bir kültür sentezidir. Alevilik ise ilahi bir yaşam programıdır. Bektaşilik²⁷, Alevileri Sünnileştirmek için Osmanlının kurduğu bir dergâhtır. Dolayısıyla Alevilik ve Bektaşiliği birbirinden ayırmak gerekir.²⁸

²⁶ Bu saptamalar tam da değindiğimiz Walzer, Young ve Taylor'un baskılanan grupların durumunu anlattığı teorik çerçeveye uyar.

²⁷ Bektaşilik, Teoman Şahin (1995: 189 vd.) tarafından İslam'ı yozlaştırmak isteyen bir grup olarak algılanır. Kuran'da açıkça yasaklanan, Hz. Muhammed'in ve 12 İmam'ın anlayışının dışında olan (örneğin içki gibi) birçok öğe Bektaşilikte benimsenmiştir. Hatta Bektaşî fıkraları da açıkça ifade edilemeyen niyetlerinin (İslam'ı yozlaştırma) halk arasında kabul görmesi için bir araç olarak kullanılır. Üstelik Hacı Bektaş ile Bektaşilik de birbirleri ile karıştırılmamalıdır. Bektaşiliğin kötü niyetliliğine karşın, Hacı Bektaş Sünni bir din adamıdır bu anlamda Müslüman bir kardeş olduğundan saygıdeğerdir. Ancak Alevilikten farkı da aşikardır (Şahin, 1995: 332-333).

²⁸ Bektaşiliğin farklı olduğunu düşünen ama klasik Alevi pratiklerini (cem, semah, dedelik vs.) önemseyen kişiler de var. Örneğin, klasik anlayışı sürdüren bir dede de Bektaşilikten farklarının olduğunu belirtti. Ona göre en önemli fark Bektaşilikte musahip tutulmamasıdır oysaki bu "Allah'ın emridir". "*Ben Bektaşî*

Dedelik sömürü düzeni olduğundan kalkmalıdır; ama Alevi seytilliği bundan farklıdır.

Cem ve Semah kültürün parçasıdır, eğlencedir, bunların temelleri İslam öncesine dayanır. Kırklar cemi diye bir şey yoktur, kaynağı uydurmaktır.

değilim... ben öyle düşünüyorum, Bektaşiliği Aleviliğe alternatif getirmişler... Bektaşilik Aleviliğe alternatifiyaratıldı" diyen dede çok da ayrıntıya girmek istemedi. Bana kalırsa bu konuda çok konuşmak istememenin nedeni henüz konunun Alevilik açısından çok netleşmemesi ve devlet ile Bektaşilik ilişkisinin çok daha sıkı olması ile ilişkili görünmektedir. Devletle ilişkiler noktasında özellikle Cumhuriyet ile Alevilik arasında kurulan bağın Hacı Bektaş Veli Dergahı aracılığı ile olması Alevilerin Bektaşilik ile bağlarını koparmalarını zorlaştırmaktadır. Zira aynı dedeye göre Aleviler Atatürkü kendilerinden görüp benimsemişler. Bunun Aleviler açısından en önemli göstergesi de yine dedeye göre; Atatürk "...cumhuriyeti Hacı Bektaş Veli dergahında kararlaştırmıştır. Postnişinle görüşüp karar veriyor".

Literatüre bakıldığında Alevilik ile Bektaşilik arasındaki ayrıma değinen Mélikoff (1999a) gibi birçok kişi, özellikle kentlilik (Bektaşilik) ve köylülük (Alevilik) ayrımı üzerinden konuyu değerlendirirler. Ancak bu tarz bir yaklaşım Alevilik ve Bektaşiliğin farklılıklarını (soydan geçme, gönüllülük, dede, baba, musahip vb.) yeterince açıklayamamaktadır.

Alevilik-Bektaşilik ilişkisi konusunda R. Çamuroğlu (2000: 21), Alevilik ve Bektaşiliğin gittikçe daha çok örtüşmeye başladığını söyler. Aralarında herhangi bir farkın olmadığı söyleminin bazı sorunlara yol açtığını da belirten yazar, Bektaşiliğin gönüllü Aleviliğin ise doğuştan gelmesinin bu farklılardan biri olduğunu anlatır. Tam da bu noktada ilginç olan başka bir tespiti de bir alan araştırmasının sonuçları göstermektedir (Bal, 1997a: 172-173). İki köyde yaşayan Alevileri kapsayan bu çalışmada; kadınların kendilerini daha çok Alevi, erkeklerin ise daha çok Bektaşili olarak tanımladıkları saptanmıştır. Aynı sonuçlar yazarın başka bir çalışmasında da (Bal, 1997b: 220) ortaya çıkmış ve bu çalışmada Sünni erkeklerin de kendilerini daha çok Hanefi, kadınların ise Sünni olarak tanımladıkları da saptanmıştır. Araştırmacı bu durumu kadınların "bilgisizliğine" yormaktadır. Zira ona göre Alevilik genel bir addır ve daha özel olan Bektaşilik ile arasındaki fark bilinmeden bu ayrımı yapmak zor olmaktadır. Her ne kadar bu yorum da bazı açılardan anlamlı görünse de bu yorumu tamamlayacak başka yorumları da görmek gerekir. Öyle görünmektedir ki, Bektaşilik ile devlet ilişkisi Alevileri devlet düzeyinde daha görünür ve meşru kıldığından daha az sorunlu ve daha işlevsel olmaktadır. İktidar ilişkilerine daha yakın duran erkekler de bunun farkına vararak bunu tercih etmektedirler. Aynı mantıkla Sünnilik açısından da "sakıncalı" başka anlayışları da kapsayan "genel bir Sünnilik" yerine "devletin benimsediği Hanefilik" anlayışının çok daha işlevsel olduğu söylenebilir.

Burada kendilerinin Bektaşî olmadığını dile getiren özellikle Türkmen Aleviler²⁹ ile Ehli Beyt Vakfı mensupları arasında bir paralellik görünse de bunun birbirinden çok farklı anlamları olduğu görünür. Zira Türkmenler; cem törenini, dedeliği Aleviliğin olmazsa olmazlarından görürken Ehli Beyt Vakfı mensupları, bunun Bektaşîliğin ya da “Aleviliği özünden uzaklaştırmak isteyenler”in etkisi olarak açıklarlar³⁰.

Ehli Beyt Vakfı mensuplarına göre Alevilikle ilgili yapılan tüm bu yanlışlıklar, Türkiye’de imkan olmadığından ancak İran’daki medreselerden alınacak sağlam bir eğitimle giderilebilir. Bu konuda İran’la ilgili değil de Şiilik/Caferilik ile ilgili bir ısrar söz konusudur. Zira Irak’taki karışık durum öncesinde bu ülkeye de gidiliyormuş. Bunun yanında Suriye’de Zeynebiye Medreselerine de gitmek, onlar açısından alacakları eğitimi sağlayacak nitelikte kabul ediliyor. İran bağlantısının en başta devleti ve ulusçuları rahatsız edeceği görülür, ancak vakıf mensupları buna rağmen (en azından şimdilik) tanınma taleplerini devlete ve ulusçulara yöneltmemekte hatta bunu ideolojik/dinsel açıdan yanlış da bulmaktadırlar.

Sonuçta Ehli Beyt Vakfı çevresinin çıkardığı Ondört Masum Bülteni’nin 42. sayısındaki yazısının başlığında vakıf başkanı T. Şahin (1995: 367 vd.), “Evet Bizler Aleviyiz, Fakat Sünniler Bizim Kardeşi-

²⁹ Türkmenler, genel olarak Bektaşî değiliz deseler de Dedesli Ovası Türkmen Köyleri Derneği Başkanının, Alevi-Bektaşî kullanımı ile Alevi tabirini aynı anlama gelecek şekilde kullanması dikkatimizi çekti. Onun anlatımı ile derneği oluşturan köyler, ‘Alevi-Bektaşî Türkmen olan Dedesli Aşiretine mensuplar’. Bu durum diğer birçok kişinin kullanımında da gözlemlendiğinden aslında Alevi ve Bektaşî farklılığının çok da kurumsallaşmadığını gösterir.

³⁰ Öte yandan kendilerinin Bektaşî olmadıkları konusunda Türkmenlerin vurgusu, Şeyh Hatayi’ye (Şah İsmail’e) uzanan inanç silsileleri ile ilgili iken, Şah İsmail’i 12 İmam inancının taşıyıcısı olarak yadsımayan Ehli Beyt Vakfı başkanının vurgusu Caferiliğe olmaktadır. Dolayısıyla başkan gibi düşünenler, Şii yazılı kaynaklarına atf yaparak cem ya da dedeliğe karşı çıkabilirken, Şeyh Hatayi’nin eserlerini okuyan ve sözlü kültürle inançlarını sürdüren Türkmenler ise cemi ve dedeliği ısrarla sürdürmektedirler. Benzer bir durum (hepsi için mi geçerli tam net olmamakla birlikte) bazı Kürt-Aleviler açısından da geçerlidir. Onlar da Alevi olduklarını, Bektaşî olmadıklarını vurgularlar.

mizdir”³¹ diyerek ümmet anlayışını da özetler. Ona göre, Alevi ya da Sünni olmanın ilk koşulu, önce Müslüman olmaktır. Bu din kardeşi olduğunu gösterir. Ancak bu farklılıkları olan bir din kardeşliğidir. Bu da kesinlikle çatışmayı değil “ümmeti ve vahdeti” ön plana çıkarmayı zorunlu kılar. Tüm bu anlatılanlar “toplum” nezdinde tanınmanın nasıl öncelenebildiğinin dinsel ve ideolojik gerekçelerini de gösterir.

Vakıf başkanının özetlenen bu savunusunun en güzel göstergesini “Ehli Beyt Camii”nin konumu ile ilgili gelişmelerden takip etmek mümkündür. Şahin (Şahin ve Ağbal, 2004) kendi İslami anlayışlarının 12 İmamlara dayandığını oysaki Diyanet’in Emevi, Abbasi ve Osmanlı klasik anlayışına göre yapılandığını bundan dolayı ona tabi olunamayacağını belirtiyor. Caferiliğe göre imamlar Diyanet gibi bir otoriteye tabi olamazlar. Bu inancı ısrarla sürdüren Ehli Beyt mensupları hukuki yollarla sorunu gidermeye çalışıyorlar. İç hukuk yolları tüketildikten sonra AİHM’e de gidilmiştir.

Şahin’e göre bu sorun Cemaatin özeli, ancak tüm Müslümanlar buna benzer farklı sorunlar yaşamaktalar. Çözüm olarak da Diyanet’in ortadan kaldırılması gerekmektedir. Farklı yapılan ibadetler ülkenin birliğini bozmayacağına göre herkese bu özgürlük tanınmalı. Üstelik Sünniler Alevilerin, Aleviler de Sünnilerin camilerinde namaz kılabilirler.

Böylece Diyanet’in revize edilmesi ve Alevilerin Diyanette temsilinden ziyade inançların özgürce yaşandığı bir ülke ve daha da önemlisi Sünni inancına mensup insanların saygıyla karşılayacakları İslam’ın farklı pratiklerinin altı çiziliyor. Burada toplum üzerinden “eşit yurttaş olma çabasının”, Alevilerin resmi düzeyde tanınmasından ziyade, yasaklamaların ve sınırlamaların kaldırılması ile oluşacak bir zeminde olacağı öngörüsü vardır.

Eşit yurttaş olma talebinin aslında toplum tarafından “tanınmanın” belli oranda gerçekleşmeye başladığının en önemli kanıtı da de-

³¹ Bu söylem, I. Mélikoff’un (1999b: 339), Alevilikte bulunan insana saygı ve tolerans düşüncesinin bütün inançların özgürce yaşanması için bir zemin olduğunu ama bunun istisnasının Sünnilik olduğunu söylediği düşüncesinin çok uzagındadır.

ğindiğimiz gibi Sünnilerin de (matem töreni gibi) bu vakfın etkinliklerine ilgi göstermesi ve ortak bazı çalışmaların yapılmasıdır. Ancak çok sınırlı bir kesime özgülenebilecek bu durumların dışında da bazı gözlemlerimiz oldu. Örneğin matem törenlerinde Ehli Beyt Camii'nin siyah tonların hakim olduğu oldukça büyük afişlerle donatılması, camiye siyah bayrakların asılması, törenin sadece içeriden değil hoparlörler yardımı ile dışarıdan da dinlenilmesi³², etkinliklerin yerel basında betimleyici bir dille (eleştirel olmayan bir dille) haberleştirilmesi vb. birçok konu da bu törenlerin diğer toplumsal kesimlerce en azından saygı ile karşılandığını göstermektedir.

3-DEVLET DOLAYIMI İLE TANINMA TALEBİ

Konu yurttaşlık olunca şüphesiz devletle kurulacak bağ çok daha önemli olmaktadır. Burada daha çok yasal güvencede olmak ve devletin koyduğu kurallarla farklı toplumsal kesimlerin yaşam tarzları arasındaki karşıtlık konuları öne çıkmaktadır. Durum böyle olunca özellikle devletin yasalarına uyma çabası ve bazı toplumsal kesimler için yasal güvenceler düşünülmelidir. Birçok tarikat ve cemaat ile Alevilerin bir kısmını bu açıdan değerlendirebiliriz.

Devlet ve kuralları söz konusu olunca öncelikle yasal çerçeveler ve dolayısıyla "kayıt altına almak" önemli olmaktadır. Bu konuda bazı geleneksel grupların sorun yaşayabileceği anlaşılmaktadır. Söz gelimi dinsel duyarlılıkları ile bir araya gelen insanların kurduğu dernek ya da vakıflar; dernek ve vakıflara çizilen yasal çerçeve ile geleneksel dinsel alışkanlıklar arasında bir uyumsuzluğa neden olabilir. Bu konuda 28 Şubat sürecinde yaşanan çok çarpıcı bir örneği İslami bir vakfın yöneticisi şu şekilde aktardı:

"Türkiye genelinde 70 şubemiz vardı. Bunların 40'ı kapatıldı, Çorum'da bunlardandı. Biz hukuk mücadelesi verdik ve açıldık. 28 Şubat sürecinde tüm bunlar yaşandı. Mesela Kayseri şubesinde biri bağış yapmış ve makbuzun üzerine 'zekat' diye yazmış, bu sorun olmuş. Kapatılma gerekçesi olmuş. İslami kesim kayıt işlemleri için çok dikkatli değil, işte biz bunu başardık. Tüm her şeyi kayıt altına alıyoruz."

³² Geçen yıllarda bu törene katılan bir arkadaşın söylediğine göre her yıl sadece ses tertibatı içeride olurmuş, ilk defa bu yıl dışarıya ses veriliyormuş.

Bu örnekte olduğu gibi gerçekten de cemaatler/tarikatlar 28 Şubat sürecinde şunu fark ettiler, enformal yönü ağır basan klasik dinsel yapılanmalar “kriz zamanlarında” çok çabuk ortadan kaldırılabilmektedir. Oysa bu yapılanmalar cemaatin hem maddi hem de dinsel varlığını sürdürmede en önemli rolü oynuyorlar. Bunu aşmanın tek bir yolu var o da “batı tarzı” bazı örgütlenmelerle enformel olanın yerine formel yapıların geçirilmesidir. Bu formelleşme çabası, devlet dolaşımı ile tanınma isteğinin somutlaşmasıdır. Ancak bu çaba burada bitmemekte sözü edilen vakfın başkanının söyledikleri düşünüldüğünde çok daha ileri boyutlara taşındığı da görülmektedir.

Devletin modern, medeni, eğitilmiş hatta daha da ötesi iyi giyimli ve İstanbul Türkçesi konuşan bireylerle barışık olması, bu bireyleri barındıran grupları tanıma olasılığını daha çok arttırmaktadır. Üstelik bu bireyler, dindarlıklarını da koruyabilirlerse, dinsel grupların da arzu ettikleri bir tipe karşılık gelir ve dinsel grupların toplum nezdinde de iyi tanınmalarını sağlarlar. Bu bağlamda vakfın modernleştirici bir yapıya da sağlamaya çalıştığı görülür.

Vakıf başkanında bu düşüncelerin belirginleşmeye başlamasında, katıldığı bir yemekte, o zamanlar İstanbul Büyükşehir Belediyesi başkanı olan Recep Tayip Erdoğan’ın bir sözü çok etkili olmuştur. Bu sözü ve geçtiği ortamı vakıf başkanı şu şekilde aktardı;

“Tayip Bey, 1998’de Vakfımızın başkanlarını Yıldız Sarayı’nda konuk etmişti. Ortam oldukça lükstü ve herkes gergindi. Tayip Bey ‘rahat olun, sizin atalarınız buralarda yemek yiyordu, yaşıyordu’ dedi. Bu düşünce benim çok hoşuma gitti. Ben de özellikle yoksul çocukları lüks lokantalara götürüyorum. Öğrenciler istiyorum”

Ancak, vakıf başkanı öğrencileri sadece lüks lokantalara götürmemekte onları modern yaşamın her alanına alışmaları için ayrıca eğitmektedir. Bu konudaki başlıca gayeyi “taşralı imajını yıkıp medeni insanlar oluşturmak bizim için önemliydi” diye özetleyen başkan, şu konularda da somut adımlar atılmasına öncülük etmiştir.

-Mahalli lisan yerine İstanbul Türkçesinin konuşulması: Bu konuda dersler verilmiş ve başkanın deyimi ile “mahalli lisan ortadan kalkmış, şimdi herkes İstanbul Türkçesi ile konuşmaya başlamıştır”.

-Davranışların (hal ve hareketlerin, nerede nasıl davranılacağının) düzeltilmesi için uğraşmıştır.

-Yemek yeme kuralları öğretilmiştir: masa kurulmuş, çatalın, bıçağın nasıl kullanılacağı, sofrada adabı gösterilmiştir.

-Bir stilistin yardımı ile giyim konusunda dersler verilmiş, başkalarının vurgusu ile “rüküş olanlar daha iyi giyinmeye başlamıştır”

-Bunlara bir de tiyatro çalışmaları, sinema gösterileri ve geziler gibi kültürel faaliyetleri de eklemek gerekir.

Aynı şekilde diğer tüm dinsel gruplar için şirketleşmek, dernekleşmek, vakıf kurmak gibi konular da bu modernleşmenin dolayısıyla devlet nezdinde tanınma çabasının bir parçası olarak okunabilir. Ancak asıl önemli başka bir aşama daha vardır ki o da, yukarıda değinmiş olduğumuz gibi, din ve dünya işlerini birbirinden ayırmak, yapılacak her işte profesyonel gibi davranmaktır.

Bir cemaat kreşine kızını gönderen birisinin anlattıkları , bu kişinin mevcut durumu çok iyi bir biçimde gözlemlediğini göstermektedir. Ona göre kreşin dış görünüşünden, iç dizaynından, çalışanlarının konuşmalarından, kılık kıyafetlerinden kesinlikle orasının Gülen Hareketi’nin mensupları tarafından ya da bir başka cemaat/tarikat tarafından işletildiği anlaşılmamaktadır. Ancak söylentiler doğrultusunda bunu öğrenebilmekte, öğrendiği zaman da kendi hayat tarzı ile uyuşmasa da bu insanların aslında zararsız olduğunu düşünmeye başlamaktadır. Üstelik onların hayat tarzının da söylendiği gibi olmadığına anlaşıldığını, “öğretmenler bize karşı çok yakınlar. Hanım, eve davet etti bir ara, daha önce tanışmış olmamamıza rağmen çok hoş bir ortamda yemek yedik” sözleri ile anlatmaktadır. Ona göre kreşin profesyonelliği çok daha fazla ön plana çıkmakta (kendisi işletme anabilim dalında akademisyendir), müdirenin tecrübesi ve işleri yürütmesi, öğretmenlerin çalışması hayranlık uyandırmakta, bilgisayarlı muhasebe işlerine bakan bir eleman bile bulunmakta, pazarlama da çok iyi yapılmaktadır. Cemaat ile ilgili söylenenler bazen tedirgin olmalarına sebep olsa da bunun emareleri görülmemektedir:

“Yılsonu gösterileri çok önemli, büyük şehirlerin şatafatlı gösterileri gibi, ailelerin elinde kameralar çocuklarını çekiyorlar, büyük şehirde, oralarda ne varsa burada da aynı şeyleri gördük. Açılışlarda saygı du-

ruşu, istiklal marşı sürekli var. Hiç ilahi söylediklerini görmedim ama son moda şarkıları çok duydum. Cemaat gibi bir şey hiç hissedilmiyor.”

Ensar Vakfı ya da Gülen Hareketi gibi, sistematik ve başarılı olan ya da olamayan her hemşehrisel ya da cemaatsel grubun bu tarz çabaları olduğu görülür. Özellikle etnik grupların kendi dillerini ve kültürlerini yaşatma; inanç gruplarının var olduklarını kabul ettirme, ibadethane açma; Kürtlerin parlamentoda temsil edilme mekanizmalarını kullanma; yöresel hemşehri gruplarının bürokratlar ve siyasilere nezdinde önemsenme; kadınların erkeklerle eşit olma; başörtülülerin üniversitede okuma ve kamusal yaşama katılma talepleri gibi daha pek çok konu da bu bağlamda değerlendirilebilir. Çorum açısından düşünüldüğünde, saydığımız tüm unsurlar açısından konu önemli olsa da özellikle Alevilerin taleplerini bu çerçevede değerlendirmek, yeni açılımlar sağlayacaktır.

Aleviler açısından devlet dolayımı ile tanınmada söz konusu olan resmi İslam anlayışı ile bağ kurmaktır. Bu konunun iki boyutu bulunmaktadır; birisi ilahiyat fakültelerinde diğeri de Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Aleviliğe bir yer açmaktır. Böylece devlet düzeyinde Alevilik “formel bir alan” içine yerleşecektir. Çorum'da, Aleviliğin resmi İslam anlayışının içinde yer edinmesi konusunda en ciddi çabayı Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Çorum Şubesi üzerinden anlamlandırabiliriz.

“Yasallık” için, her şeyden önce kuralların belli olması gerekir. Kuralların yazılı olması bu anlamda çok önemlidir. Üstelik Alevi geleneğini asıl belirleyen unsurların sözlü kültüre dayanması da bu belirlemeyi hem zorunlu hem de çok güç kılmaktadır. Aleviliğin yasallaşması için öncelikle yazılı kaynakların derlenmesi gerekir. İşte Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi tam da böyle bir işlev üstlenmekte ve bu amacı gerçekleştirmenin en önemli faaliyeti olabilecek, “Alevi-Bektaşî klasiklerini” derlemektedir³³.

³³ Bu Merkez, Hitit Üniversitesi kurulduktan sonra yeni bir yapılanmaya gitti, “Hitit Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma ve Uygulama Merkezi” olarak ismini değiştirdi. Ancak görüşmelerimiz henüz bu gelişme olmadan önce gerçekleştirildiği için biz, önceki ismini kullanacağız.

Bu derlemelerin devlet açısından da kabul edilebilir bir yönü vardır. Zira yazılı kaynakları çok önemseyen ama başka bir anlayışı benimseyen Ehli Beyt Vakfı'nın, Şiilik üzerinden hazır bulduğu yazılı kaynaklar³⁴, İran gibi "uzak durulması gereken", tarihsel çekişmelerin yaşandığı ve günümüzde de "laiklik için tehlikeli olan" bir rakibin elini de güçlendirecektir. Böylece bunlardan uzak öz kaynaklar devlet düzeyinde çok daha çabuk kabul görecektir³⁵.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Çorum Şubesi başkanı ile Kasım 2005 yılında yaptığımız görüşme esnasında, Alevi-Bektaşî Klasiklerinin derlenmesi ile ilgili henüz devam eden çalışmalar, Diyanet İşleri Başkanlığına proje olarak sunulmuştu. İlk üç cildi piyasaya çıkan (Karataş, 2007) "Alevi-Bektaşî Klasikleri" olarak adlandırılan ve 17 kitap olarak düşünülen bu çalışmanın devlet tarafından kabul edilmenin önemli bir ayağı olacağı görülmektedir. Üstelik bu çalışmaların Alevi dede/babalarının katkısı ile yapıldığı da göz ardı edilmemelidir. Çorum'un köylerinde yaşayan dedelerin ellerinde bulunan secere, icazet, ferman ve kitap gibi dokümanların incelenmesi, bilgisayar ortamına aktarılması ve basıma hazırlanması, sadece birkaç kişinin ulaşabileceği kaynakların geniş halk kitlelerine ulaştırılması anlamını taşımaktadır. Merkezin bu gibi çalışmaları sadece Çorum'la sınırlı kalmamakta ayrıca Amasya gibi yakın yerlerden ve Hacıbektaş gibi manevi merkezlerden edinilen belgelere de dayandığından daha etkili olacağı tahmin edilebilmektedir. Alevilik-Bektaşîlik eserlerinin herkese yayılmasının, modern dönemlerle birlikte kutsal metinlerin yayılması ve ulusal dillere çevrilmesi gibi (Aleviler üzerinde), büyük bir etki yapıp yapmaması şimdiden kestirilemese de en azından Alevilik inancının sözlü geleneğini etkileyeceği söylenebilir.

³⁴ Ehli Beyt Vakfı'nın düzenlediği "matem töreni" esnasında yapılan konuşmalardan ve dağıtılan broşür ile Caferi İlmihali'nden de anlaşılabilirliği gibi, bu grubun diğer Alevi gruplarından bir farkı da oldukça zengin olan yazılı kaynaklardan faydalanmalarıdır.

³⁵ Zira, yabancıların Alevilik ile Hristiyanlık bağlantısı kurmaya çalıştıkları İttihat ve Terakki döneminde, devlete yakın düşünürlerin tedbir olarak konuyla ilgilenmeye başlaması (Küçük, 2005), konuyu nasıl devlet nezdinde ciddi kıldıysa şimdi de İran bağlantısı düşünülünce konunun ciddi olduğu düşünülüyor olabilir.

Doğrudan bir devlet kurumuna yakın olan bir kuruluş aracılığı ile (Diyanet Vakfı) basılan bu eserlerin “Aleviliği tanımlama açısından”, dolayısıyla bu konuda “kural koyma” açısından da anlamı olacağından yasal zemine oturmayı hızlandıracakı söylenebilir. Üstelik hem Sünniler için hem de Aleviler için Aleviliğin tanımlanması, yasal alana (resmi İslam’a) aktarılacak bu inancın önündeki birçok muhalif görüşü de zayıflatacağı görülmektedir. Zaten Merkezin işlevine bakıldığında (Aleviler arasında çokça tartışılan “bu Merkez’in nasıl bir Alevilik anlattığı” tartışmasını dışta bırakmak şartı ile) bir yönü ile Sünnilere Aleviliği diğer yönü ile de Alevilere Aleviliği anlatmaya çalışması da bu amaca hizmet etmektedir.

Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi’nin “Sünnilere Alevilik” anlatısı, başta öğretim elemanları, öğrenciler ve Alevi köylerinde imamlık yapanları kapsamakta ama hem bu insanlar aracılığı ile hem de yayınlar yolu ile geniş halk kitlelerine yansımaktadır.

Merkez’in Çorum yöneticisi Alevi ilahiyatçı Doç.Dr.Osman Eğri’nin de belirttiği gibi, öğrencilerle birlikte Hacı Bektaş Veli Vakfı’na ziyaretler gerçekleştirilmesi³⁶, ilahiyat öğrencilerinin daha önceki dönemlerde, hiçbir şekilde deneyimlemedikleri bir cemevi ziyareti ile, en azından Alevi kültürü ile karşılaşmaları bile (her ne kadar dinsel alanda bilimsel araştırma yapan ilahiyat fakültelerinin Türkiye’de yaşayan bir dinsel kesimden bu kadar uzak durması bir vahameti gösterse de) ilginç bir gelişmedir. Öğrencilerin yanı sıra, Alevi köylerinde imamlık yapanların, Alevilerin yoğun olarak yaşadığı yerlerdeki okullardan din dersi öğretmenlerinin bu merkeze gelip Aleviliği öğrenmeye çalışmaları, Merkez’in işlevi ile ilgili önemli ipuçları vermektedir. Ayrıca müftülüğün hazırladığı bazı hizmet içi seminerlerin Alevilikle ilgili olanlarının bu Merkez’de çalışanlar tarafından yürütülmesi de durumu anlatmak için başka bir örnektir.

Müftülüğün Alevi köylerinde imamlık yapan kişilere yönelik seminerlerine katılan imamların en azından hangi konularda Alevilerin

³⁶ Görüşmede belirtildiği gibi yakın bir zamanda 60’a yakın öğrencinin oluşturduğu bir grupla gidilmiştir. Çorum’daki İlahiyat Fakültesi’nin o zaman, yılda sadece 20 öğrencilik bir kontenjanının olduğu düşünülürse bu rakamın çok ciddi olduğu söylenebilir.

hassas olduğunu öğrendikleri söylenebilir. Bu tarz eğitim alan bir imam, görüşmemizde, kendisinden önce o köyde imam olanların “tutucu” oldukları için sorun yaşadıklarını, ama kendisinin zamanla Aleviliği tanıdığından, onların hassas olduğu (sevdikleri ve sevmedikleri) konuları öğrendiğinden, köy halkı ile daha iyi iletişim kurduğunu belirtti. İmamın anlattığına göre, müftülük bu köylere iletişimi kolaylaştırmak için özellikle, Aleviliği anlayabilecek üniversiteli imamları atamak istemektedir³⁷. Böylece ön yargılarını kırabilen imamlar hutbelerinde, bu Merkez’den öğrendikleri, Hz. Ali’ye ait bir hutbe okumayı seçebilmekte ya da Hacı Bektaş Veli’nin kaynaklarına değinebilmektedirler.

Alevilerin ve özellikle dedelerin de bu merkeze gelmeleri, sadece Aleviliği Sünnilere anlatma-tanıtma boyutunun dışında, Merkez’in (Eğri’nin asıl işlev olarak belirttiği) “Aleviliği Alevilere anlatma işlevi”ni üstlenme çabasını göstermektedir. Bu Merkezin tanıtılması için Alevi köylerinin, hatta yurtdışındaki Alevilerin ziyaret edilmesi³⁸, konferans ve panellerin düzenlenmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir. Bu konudaki en ciddi çaba da Alevilerin klasik metnlerinin orijinal nüshaları ile birlikte yayınlanmasıdır. Bu yayınları Osman Eğri, Aleviliğin anlaşılması için kaçınılmaz görmektedir. Ona göre (2007a) “...bir Alevî olarak Alevîlik tartışmalarındaki en önemli açmazın ve Alevîlik konusundaki bilgisizlik ve önyargıların yazılı kaynakların yayımlanmamasından kaynaklandığını..” tespit etmek, bu çalışmaların çıkış noktasıdır.

Alevi-Bektaşî klasiklerinin derlenmesi konusunda doğrudan Alevi önderleri olan dede ve babalarla da çalışıyor olmak, bu çalışmalarını Aleviler açısından güvenilir kılma amacı da taşımaktadır. Bu konudaki ilkeler Eğri (2007a) tarafından şu şekilde formüle edilmektedir.

³⁷ Aynı imamın belirttiğine göre, bu atamaların bir başka nedeni de üniversitede okuyan imamların, Alevi köylerinde daha az iş olduğundan, okullarını daha rahat takip etmelerini sağlamaktır.

³⁸ Örneğin Hacı Bektaş-ı Veli Vakfı Çorum Şubesi başkanı Durmuş Aslan’la birlikte Osman Eğri, 12-28 Mayıs 2004 tarihlerinde Almanya Alevi Birlikleri Federasyonu’nun daveti ile Almanya’daki birçok kentte bulunan Alevi Merkezlerine gidip Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi’ni tanıtmışlardır (Kent Haber 21 Ekim 2004).

“1-Kitaplar Alevî köylerinden ve Alevî dedelerinden alınmıştır. Dede-lerin fotoğrafları özgeçmişleriyle birlikte her kitabın baş tarafında yer alacaktır.

2-Her kitabın tasarımında orijinal metnin fotoğrafı ile birlikte latine ve sadeleştirilmiş metinler birlikte yer alacaktır. Osmanlıca bilen kişiler herhangi bir tahrifatın olup-olmadığını rahatlıkla görebileceklerdir.

3-Kitaplar hakkındaki özet bilgiler okunduğunda görülebileceği gibi her kitap Alevî toplumunun ve geleneğinin kabul ettiği kaynak eserlerdir.

4-Kitapların önemli bir kısmı ilk defa yayınlanacaktır. Böylece saklı kalmış Alevî kültürü açığa çıkmış olacaktır. Bu durum bir geçitirme veya iş yapıyor görünme niyetinin taşınmadığını göstermektedir.

5-Alevî veya Sünnî vatandaşlarımızla birlikte Alevilikle ilgili en çok bilgi eksikliği bulunan Diyanet personeli bu eserleri okumuş olacaktır. Sundukları din hizmetlerinde bu kitaplardaki bilgilerden yararlanmaları Aleviliğin daha iyi öğrenilmesine imkan tanıyacaktır.

6-Projenin isminin "Alevî-Bektâşî Klasikleri" olması da asimilasyon düşüncesinin olmadığını göstermektedir.”

Sonuçta Merkez’in, “Aleviliği Sünnilere ve Aleviliği Alevilere anlatması”nın dışında, hangi amacı güdüyor olursa olsun, başka bir işlevi daha olmakta, dinsel alanda, Aleviler ile Sünnilerin dolaylı da olsa karşılaşmalarını, etkileşim içinde olmalarını sağlamaktadır.

Bazı Alevilerin “Sünnileştirme” olarak anlamlandırdıkları bu duruma Osman Eğri katılmamaktadır. Onunla yaptığım görüşmeden çıkardığım sonuçla o, bu çalışmaların ‘Alevilerin Sünnileştirilmesi olarak algılanmaması, aksine Aleviliğe Diyanet İşleri Başkanlığı³⁹ ya da ilahiyat fakültelerinde yer açılması’ olarak okunması gerektiğini vurgulamaya çalışmaktadır.

³⁹ Diyanette temsil edilme noktasında Alevilerin çok farklı düşünceleri olduğu görülmektedir. I. Mélikoff (1999b: 334) Alevilerin bakış açılarını üç grupta değerlendirir: (1) Diyanet’le konuşmaya hazır olanlar, (2) Diyanet’in Aleviler üzerinde hiçbir manevi ve siyasi gücü olamayacağını savunanlar ve (3) laik yurttaşlıktan yana olanlar (devletin dinle ilgilenmesini doğru bulmayanlar).

Bu amacın yanı sıra görüşmemiz esnasında Eğri, araştırmalarla Alevilerin ve Sünnilerin birbirlerine daha çok yaklaştıklarının da altını çizdi:

“Asıl yapmak istediğim ‘Alevileri Alevileştirmek’. Asıl sorun kendi kaynaklarından mahrumlar, Sünniler de bunları bilmiyorlar. Alevileri kendi kaynakları ile buluşturmaya çalışıyoruz. ‘Alevi-Bektaşî nedir?’e cevap verecek kadar kavram ve kaynak bilgisi edindirmeye çalışıyoruz. Sünni toplumun şahitliğinde bunu yapıyoruz, Alevilerde memnun oluyor çünkü kendisini buluyor. Sünniler de memnun çünkü önyargıları ve şüpheleri var. Onlara göre Alevi toplumu Allah’ı tanımayan, peygamberi tanımayan, ne olduğu bilinmeyen cem ayini yapıyorlar. Kitap, kaynak yok gibi algılıyorlar bunu (var olduğunu) öğrenince, cemde ayet var, tevhit var, salavat var görünce onlar da memnun oluyorlar.”

Bunun yanında Merkez’in de Alevilik konusunda çok önemli bir konumda durduğu göz ardı edilmemelidir. Osman Eğri’nin de dediği gibi “Türkiye’de ilk defa bir ilahiyat bünyesinde bir Alevi-Bektaşî araştırma merkezi kurulmuştur”. 2003’te Çorum’da şube açan bu merkezle birlikte Çorum’un, ilahiyat fakülteleri ve Alevilik ilişkisi açısından farklı bir yeri olmuştur.

Bu yapı, her ne kadar ilahiyata bağlı bir birim olmazsa, yalnızca İlahiyat Fakültesi ile ortak bir binayı paylaşıyor olsa da, sadece bu mekanda bulunması bile Alevilik ve ilahiyat ilişkisini güçlendirecek bir amaca hizmet ediyor görünmektedir. En başta öğretim elemanlarının ve ilahiyat öğrencilerinin ilgileri Aleviliğe yönelmekte ve bu, Alevilik konusundaki ilahiyat literatürünü arttırmaktadır. Ayrıca Çorum’da atılan bu adım başka ilahiyat fakültelerinin de en azından konuyu değerlendirmelerine neden olabilir⁴⁰.

⁴⁰ Durumu değerlendiren Eğri (2007b) Türkiye’de ilahiyatlar açısından gelecekteki olumlu gelişmeler için başka değişimlerin de olduğunu vurguluyor: (1)-Sütçü İmam Üniversitesi Kahramanmaraş İlahiyat Fakültesi’nde, Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi’nin bir şubesi açılmak istenmektedir. (2)-Süleyman Demirel Üniversitesi Isparta İlahiyat Fakültesi’nde “Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları Bilim Dalı”nın kurulması için Üniversite Senatosunda karar alınmış ve YÖK’ün onayı beklenmektedir. (3)-Cumhuriyet Üniversitesi Sivas İlahiyat Fakültesi kütüphanesinde Alevilik-Bektaşîlikte ilgili kaynakların bulunduğu özel

Bu formülasyon çerçevesinde, yasal tanınmanın ikinci ayağı olan Diyanet İşleri Başkanlığı ile ilişkide olmak da Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi'nin önemli önceliklerinden biridir. Eğri'ye göre (2007b); "Diyanet İşleri Başkanlığı Alevîlik konusunda kurum tarihinde görülmemiş bir olumlu tavır içerisinde. Alevî vatandaşlarımızın yıllardır dile getirdikleri ihtiyaç ve beklentilerinin önemli sayılabilecek bir kısmı karşılanmaya başlanmıştır."⁴¹

bir bölüm açılmıştır. (4)-Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı'nda "Alevîlik" isimli bir Yüksek Lisans Dersi programa alınmıştır. Tüm bu gelişmeleri (ki görüldüğü gibi "çok mu önemli?" sorusunu sorduracak nitelikte gelişmeler), "ciddi" olarak değerlendirmek bile şu ana kadar ilahiyat çevrelerinin bu konulardan ne kadar uzak olduğunu göstermektedir.

Osman Eğri'nin (2007b) ilahiyat fakülteleri aracılığı ile umduğu bir başka gelişme de bu fakültelerde açılacak Alevîlik-Bektaşîlik araştırmaları bilim dalının, Alevî vatandaşların çocuklarının da bu fakülterlere gitme isteğini doğuracağıdır. Eşit yurttaş olma isteğini din eğitimi veren kurumlar açısından çok güzel ifade etse de, aslında mevcut ÖSS sınav sistemi ile imam hatip liseleri dışında kimsenin bu fakülterlere giremeyeceği düşünüldüğünde bu umut çok da gerçekçi görünmemektedir. Ancak sorunu çözme açısından dikkatleri imam hatip liselerine de yönelteceğinden, imam hatip liselerinin muadili "dede-hatip liseleri" (dede-hatip liseleri konusu Alevî Vakıfları Federasyonu Başkanı Doğan Bermek kendisi ile yapılan bir röportajda, imam hatip okulları olmasına karşın 'neden dede-zakir okulları yok?' diyerek dile getiriyor. Düzey, 17 Temmuz 2006) ya da imam hatip müfredatında yapılacak bir değişiklikle Alevîlik derslerinin okutulması isteğini doğurabilecektir. Her halükarda böyle bir düşünce bile yasal zemin açısından bir adım olacaktır.

⁴¹ Bunları şu şekilde sıralar: (1)-Muharrem aylarında, 3-4 yıldan bu yana Muharrem orucu, Hazret-i Hüseyin'in şehâdeti ve aşûre konularında vaaz ve hutbeler hazırlanmaktadır. (2)-Diyanet Dergisi'nin 171. sayısında ilk defa Ehl-i Beyt Sevgisi kapak konusu olarak ele alınmıştır. (3)-Diyanet İşleri Başkanlığı 2006 yılında "Ehl-i Beyt Sevgisi" başlıklı bir kitap yayımlamıştır. (4)-Türkiye Diyanet Vakfı 17 kitaptan oluşacak olan Alevî-Bektâşî Klasiklerini yayınlamaya başlamıştır. (5)-2006 yılında Kutlu Doğum Haftası etkinliklerinde yer verilen konferans ve panel başlıklarından birisi "Allah, Peygamber ve Ehl-i Beyt Sevgisi" olmuş 2007'deki bir başlık ise "Alevî-Bektâşî Geleneği'nde İnsan Sevgisi" olacaktır. Ayrıca Kahramanmaraş'ta bu çerçevede düzenlenecek etkinliklerden biri olan sempozyumdaki oturumlardan birinde Mehmet Yaman Dede ve Elif Ana'nın oğlu Mehmet Dede tebliğleriyle katılacaklardır. (6)-2006 yılı Diyanet Takvimi'ndeki yazılar arasında Allâh'ın Arslanı Hazret-i Ali, Hünkâr Hacı Bektaş Veli ve Kültürümüzde Ehl-i Beyt Sevgisi gibi konular işlenmiştir. (7)-Diyanet personelinin Alevîlik-Bektâşîlik konusunda bilgilendirmek amacı ile hizmet içi eğitim seminerleri düzenlenmiştir. (8)-Dört yıldır Muharrem ve Aşûre, Hacı Bektaş Veli anma günleri ile ilgili TV

Gerçi Alevilerin dillendirdiği konulara bakıldığında, Eğri'nin "Alevî vatandaşlarımızın yıllardır dile getirdikleri ihtiyaç ve beklentilerinin önemli sayılabilecek bir kısmı karşılanmaya başlanmıştır" cümlesinin altının çok da doldurulamayacağı görülse de asıl dikkat çekici olan nokta çok küçük adımlar bile (Diyanetin takvim yaprağına girmek gibi), daha önce hiçbir adım atılmadığı için olsa gerek, (bazı Aleviler arasında) karşılık bulmaktadır.

Tıpkı bunun gibi bazı Aleviler için devlet dairelerinde çalışmak ve devlet düzeyinde dikkate alınmanın önemi yaptığımız görüşmelerde de kendisini gösterdi. Aleviler arasında etkili olan sol düşüncenin onlara çok şey kazandırmadığını düşünen ve kendisi asker emeklisi olan bir dede, "zamanında gençlerimize 'subay ol, polis ol' denirdi, onlar da 'biz faşist miyiz' derlerdi" sözleri ile bunu engelleyen tarzda bir sol düşüncüyü bırakmak gerektiğini vurguladı. Dede de Araştırma Merkezi şube başkanı gibi devletle bağlantı kurmayı savunuyor. Hatta kendince tarihten bazı deliller getirerek, bunun daha önce pratiğe aktarıldığını Atatürk üzerinden de anlatıyor. Ona göre Aleviler Atatürk'ü sever çünkü o "Alevî ve ocakzadedir"⁴². Ocakzade de Ehli Beytten olmak demektir. Üstelik (tarihsel gerçeklikten ziyade Atatürk'e atfedilen öneme odaklanılmalı);

"Atatürk, kendi döneminde ortaokul kitaplarına Alevilik ile ilgili dersler koydurmuş" ve daha sonrakiler de bunu kaldırmış. Hatta "Atatürk cumhuriyeti kuruyor, özgürlük veriyor. Diyanet işleri başkanlığını oluştururken 'dedeler de gelsin' demiş Atatürk. Ama dedeler 'hocaları kesti bizi de kesecek' dedikleri için gitmemişler."

"Atatürk söylemi", tarihsel gerekçeleri ne olursa olsun pratikte ciddi bir kaygıyı giderdiğinden çok daha anlamlıdır. Zira Aleviler için kendilerine yönelen Osmanlı baskısını ortadan kaldıran Atatürk'tür.

programları yapılmaktadır. TRT 1'de "Âriflerin Dilinden" programında Hoca Ahmet Yesevî, Mevlânâ ve Yûnus Emre ile birlikte Hacı Bektâş Velî'nin eserlerine yer verilmektedir. (9)- Diyanet, altı Alevî dedesini Muharrem ayında Alevî vatandaşlarımıza hizmet vermeleri amacıyla Almanya'ya göndermiştir.

⁴² Atatürk'ün Alevî olduğuna dair Alevî yazarlarca ileri sürülen birçok tezi değerlendiren İ. Bahadır (2002: 167-179), bunların asılsız olduğunu söyler. Bahadır; hem Atatürk'ün yaşamından, hem akrabalık bağlarından hem de doğduğu yerden yola çıkarak yaptığı değerlendirmelerle bu sonuca ulaşır.

Aynı şekilde bu baskının ortaya çıkmaması için de Atatürk/ Atatürkçülük günümüzde de çok önemlidir. ADD'ye olan yoğun ilginin de buradan kaynaklandığı söylenebilir. Alevi Kürtler'de de aynı gerekçelerle bu vurgu ortaya çıkmaktadır. Görüştüğümüz ADD yöneticilerinden birisi her ne kadar Kürtler, "Atatürkçülükle pek iyi değiller" saptamasında bulunsa da, Alevi Kürtlerden birisi, (Doğu'da yaşayan Alevi Kürtleri ayırarak) "Çorum'daki ve Batı'daki Alevilerde Atatürk'e büyük saygı vardır" diyerek bu düşüncenin doğru olmadığını düşünebilmektedir.

Sonuçta devlet tarafından "tanınma" talebi Aleviler açısından, "Aleviliğin Diyanet İşleri Başkanlığı'nda temsili ya da Aleviliğe ilahiyat fakültelerinde yer açılması" olarak formüle edilirse henüz anlamlı olmadığı görülür. Oldukça tartışmalı olan Diyanet boyutu, bazı dedelerin Diyanet aracılığı ile Avrupa'ya din hizmeti vermek amacı ile gönderilmesinin⁴³ ötesine henüz geçememiştir. Ancak ilahiyatçı olan Eğri'nin (2007b) Abant Platformunda Alevilikle ilgili bir yüksek okul talebini dillendirmesi ve yukarıda sözünü ettiğimiz bazı gelişmeler düşünüldüğünde, bu konunun yakın gelecekte İlahiyatlar dolayımı ile daha çok gündeme geleceği öngörülebilir. Üstelik Osman Eğri'nin öncülük ettiği "Alevi-Bektaşî Klasikleri"nin Diyanet Vakfı tarafından yayınlanması (hem Türkiye hem de Çorum Aleviliği için) bu konuda atılabilecek somut bir adım gibi görünmektedir.

⁴³ Bu konudaki haberi, 5 Şubat 2007 tarihli Vatan Gazetesi şu başlıkla verdi: "Diyanet Aracılığı ile 6 Alevi Dedesine Almanya Görevi" .

SONUÇ

Marshall'ın yurttaşlığın gelişimini gösteren sınıflandırması, eşitleştirici yurttaşlık anlayışının yerleşmesi için önemli olan üç alanı (medeni, siyasal ve sosyal alanları) ortaya koymuştu. Ancak bugün, bu sınıflandırmanın yetersiz kaldığı, üstelik başta sosyal haklar olmak üzere eşitlik açısından yaşanan ve daha eşitlikçi olacağı umulan birçok gelişmenin de durduğu hatta yer yer gerilediği de gözlenmektedir. O zaman, bu sınıflandırmada bulunan hakların yeniden ele alınması ve bunlara eklenebilecek yeni hakların tespiti oldukça önemli olmaktadır.

Oldukça farklı felsefi ve teorik tartışmaları da barındıran bu sorunun üstesinden gelmek için kitapta dörtlü bir sınıflandırmaya gidildi. Buna göre yurttaşlık politikaları eşitleştirici, aynılaştırıcı, hiyerarşi kurucu ve farklılaştırıcı politikalar açısından ele alınabilir. Yurttaşlık tarzlarını anlama çabası ve iyi bir yurttaşlık modelinin ancak "eşitleştirici" politikaların öncelenmesi ile mümkün olabileceği iddiası, Marshall'ı takip eden teorik tartışmaları ve en az bunun kadar yaşanan pratik sorunları da anlamak için işlevsel görüldü. Zira farklı toplumsal kesimlerin taleplerinde somutlaşan kültürel haklar başta olmak üzere barış hakkı, çevre hakkı gibi yeni kuşak haklar ele alındığında, hangilerinin "eşitleştirici politikaları" daha çok beslediği, hangilerinin eşitleştirme adına ama aslında aynılaştırmaya ya da farklılaştırmaya zemin hazırladığı ortaya konmaya çalışıldı. Sonuçta bu sınıflandırmaya ile yeni açılımlar sağlanabildiği görüldü.

Marshall'ın yurttaşlığın son aşaması olan "sosyal haklar"ın tamamlanması ile "sosyal entegrasyonun, duygusalılık ve vatanseverliğe bağlı olmaktan çıkıp daha maddi temellere oturacağı" iddiasının refah devleti gerilerken nasıl ikame edileceği de önemli bir sorundur.

Zira “refah” hayatta kalmaktan daha çok şey ifade etmekte “onurlu” bir şekilde hayatta kalmayı anlatmaktadır. Devletin yurttaşının onurlu bir biçimde hayatta kalmasını üstlenmesi ile birlikte oluşan “refah devleti” anlayışının gerilemesinin büyük sorun olmasının altında bu neden yatmaktadır. Çünkü yurttaş onurlu bir yaşam sürebildiği ölçüde yurttaş olarak kalabilir. S. Hall ve D. Held’in düşüncelerine dayanarak ilk bölümde söylendiği gibi yurttaşlık ile bağlı, yardımseverlik kendi başının çaresine bakmak gibi modernlik öncesi kurumların bağdaşmamasının nedeni de bu “onurlu yurttaş” anlayışıdır. Bu açıdan bakıldığında “maddi temeller” ile *entegrasyon* arasında kurulan paralelliğin “eşitleştirici politikalar” için önemli olduğu sonucuna varıldı. Maddi temellerin yerine konan aşkıncı, duygusal temellerin hiyerarşi kurucu, farklılaştırıcı olabileceği, birçok değerlendirmede dile getirildi. Ancak buna rağmen istenen *entegrasyonun* nasıl sağlanabileceğine dair, yeni yurttaşlık tartışmaları (özellikle Taylor’un çokkültürlülük ve tanınma politikaları ile ilgili düşünceleri ve Habermas’ın anayasal yurttaşlık şeklinde tartışılan düşünceleri çerçevesinde) değerlendirildi. Bu değerlendirme sonucunda Habermas’ın düşüncelerinin daha çok eşitleştirici politikalar için bir başlangıç noktası olabileceği ve Taylor’un düşüncelerinin de bunu destekleyeceği görüldü. Zira ulus devletin ulus projesinin başarısız olduğu birçok alanda, aslında kendi yurttaşlarına yönelik farklı muamelelerin gündeme geldiği ve bu farklı muamelelerin daha çok etnik, mezhepsel, yöresel, cinsiyete dayalı “kimlik” farklılıklarına dayandırıldığı düşünülmekte ve yurttaşlar tarafından bu yönü ile daha çok sorun edildiği görülmektedir. Bu sorun önemli oranda tanınma ve yanlış tanınma ile ilişkilidir.

Öte yandan ulus-altı ve ulus-üstü dayanışma ağlarının kendilerini ancak bu farklı muamele ile meşru gösterebildikleri de ortadadır. Ankara’daki Çorumluların neden dayanışma içine girdiklerini anlatan bir işadaminin şu söyledikleri konuyu çok güzel özetlemektedir:

“Her taraf eşitlikli bir şekilde planlandıysa zaten bize artı bir şey verin diye talep etmeyiz. Hakkımızı alırız. Doğu’da, Güneydoğulular için hemşehri şu olacak dediğinde şu görüş bu görüş dillenmez yapılır. Karadenizliler ve Doğu ve Güneydoğulular bunu çok yapar. Çorumlular bunu yeni yapıyor. Bizim olacak bir genel müdürlük, Karadenizli ola-

biliyor. Hakkımızı almak için bu gerekebilmektedir... Ankara'daki Çorumlular haklarını yeterince alamadıklarını gördüler. Bu görülünce bir birlik oluştu.”

Ancak bu dayanışma ağlarına rağmen insanların bu yöndeki talepleri “yurttaş olma” talepleri ile önemli oranda örtüşmekte ve tam yurttaş olmanın yolları da birçok yöntemle zorlanmaktadır. Bu durum “yurttaş eksenli çözümler” üretilmesinin sadece düşünürler ve politikacılar için değil farklı toplumsal kesimleri kapsayan geniş halk kitleleri için de geçerli olduğunu anlatmaktadır.

Asıl problem devletin önerdiği yurttaşlık şablonu ile ilgilidir. Devlet, ulusu *süperetnos* olarak kurgular ancak bu kurgusunu hiçbir zaman *postetnik* bir zemine yerleştiremez (G. Baumann'ı hatırlamak gerekir). Dolayısıyla devlet tarafsız değildir (Walzer), ayrıcalıklı olanları kayırır (Young) ve farklı olanı tanımayarak onlara zarar verebilir (Taylor). Devletin yurttaşları arasında farklı muameleler yapması ve/veya farklı muamele yaptığı algısı önemli bir gerilime kaynaklık eder. Bu, Schnapper'in söylediklerini de hatırlarsak, asıl olarak modern devletin, yurttaşını tüm tarihsel, dinsel ve toplumsal temellerinden arındırma kurgusuna karşın bunu başaramaması ile ilgilidir. Devlet, bir taraftan yurttaşın medeni, hukuki ve siyasi eşitliğini öngörürken toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerine çok da dokunmaz; ama diğer taraftan da yurttaşın medeni, hukuki ve siyasi eşitliğine karşın özel tarihsel ve dinsel bağılıklarından kaynaklanan özelliklerini sorun olarak görür. Üstelik ilk durumda bir yumuşatma politikası olarak “refah devleti” uygulamaları önemli bir işlev görürken, günümüzde kısmen başarılı olan bu politikaların gerilemesiyle, gerilimin dozunun arttırdığı da söylenebilir.

Bu gerilim, ulusu temel alan yurttaşlığın daha altında (ulus-altı) ya da daha üstünde (ulus-üstü) oluşan ve/veya varlığını devam ettiren dayanışma ağlarına dahil olmayı da anlamlandırır. Zira homojen ulus anlayışını aşındıran dayanışma ağlarının oluşturduğu her yapı, yurttaşlık kurumunun kendilerine yeterli ve adil hizmet etmemesine dayandırılabilir. Onurlu yurttaş olamayan (refah devleti politikaları açısından) kişinin, zaten hemşehri grupları içinde önceden beri var olagelen, yardımlaşma mekanizmalarını kullanmaya başlaması aynı

ağın hem insan potansiyelini sağlaması hem de manevi değerlerle donatılarak ayakta kalmasına yardımcı olmaktadır. Bu da ulus-devletin kurumlarında yeterince rahat edemeyen hemşehri gruplarının kendileri için bir alan açmasına yol açar. Bu, okul olabileceği gibi dershane, ibadethane, yurt, yoksullara yardım mekanizması, hastane hatta hukuksal anlaşmazlıklarda arabuluculuk gibi birçok şey de olabilir.

Bu kadar etkili olabilen yurttaşlığın dışındaki diğer ağların, küreselleşen dünyada birçok avantaja da sahip olduğu görülür ki bunların en önemlisi iletişim araçlarının gelişimi ve yaygınlaşması olarak saptanabilir. İletişim kolaylaştığı için daha önce ancak yüz yüze devam edebilen dayanışma şimdi internetten, telefondan sürdürülebilmektedir. Bektaşoğlu köylülerinin farklı şehirlerden birbirlerini desteklemeleri ya da Faruki Tarikatının ABD'den MSN yolu ile şeyhlerine ulaşmaları bu durumu örnekler niteliktedir.

Ulus-altı ve ulus-üstü dayanışma ağlarının küreselleşen dünyada gittikçe güçlenen yapılarına rağmen devletin yurttaşlığı sürdürebilmesi için halen çok büyük imkânları olduğu da söylenebilir. Her şeyden önce, farklı toplumsal kesimlerin talepleri halen yurttaşlık merkezli olmaktadır. Bunlar, cemevi kurma ya da anadilde eğitim yapma konularından da anlaşıldığı üzere denetim mekanizmalarını kapsayan talepler üzerinden görülebileceği gibi, farklı toplumsal kesimlerin kendilerini tanımlama biçimlerinden de çıkarılabilir. Örneğin Alevilerin ve Çerkezlerin çağdaşlık söylemi, tarikat ve cemaatlerin formelleşme çabası, kadınların eşitlik isteği tam da yurttaşlık kurumuna paralellik arz edebilecek bazı geleneklerin dışta bırakılması sonucunu doğurur. Böylece bunlar üzerine kurulan kimlikler yeniden üretilirken eşitsizlikçi gelenekler elimine edilip yurttaşlık için geleneklerin de hazır olmaları sağlanmaktadır. Bu anlamda kimlikler için en ciddi sorun olan "hiyerarşi kurucu" özellikler yerine "eşitleştirici" özelliklerin yer alabildikleri ve yurttaşlığa daha çok yer ayırdıkları görülür.

Kimliklerin "eşitleştirici" bir başka işlevi de "farklılık" taleplerinden izlenebilir. E. Laclau'nun değindiğimiz düşüncelerinde olduğu gibi, farklılık talebi başka farklılıkları kabul etmeye içkindir. Dolayısıyla

hiçbir fark talebi tek başına tamlık iddia edemeyeceği için başkalarına ihtiyaç duyacaktır. Bu da ancak evrensellik dolayımı ile olabilir ki sonuçta farklılık talebi ancak diğer farklılıkların yanında bir anlam bulacağından farklılık kadar eşitlik de barındırmak zorundadır.

Bu tespitin Çorum açısından en ciddi sıkıntısı mekânsal bölünmüşlüğü'nün sürdürülmesi ile ilgilidir. Zira insanların farklılık tanımları zaten devlet tarafından tanınmazken, mekânsal bölünmüşlüğü'nün başatlığı toplumsal tanımayı zayıflatmakta ve özellikle mezhepsel farklılık üzerinden bir gerilimin sürekli yaşanıyor olmasına dönüşmektedir. Devlet düzeyinde tanınma olmasa da toplumsal düzeyde tanınma ya da en azından yanlış tanınmama, oluşan gerilimi zayıflatabilir. Ancak bu anlamda bir tanımın da zayıflığı anlaşılabileceği gibi belirgindir. Burada Taylor'un kimliklerin oluşumunda vurguladığı diyalojik sürecin yaşanmaması, daha doğru bir ifadeyle daha az yaşanması problemi ile karşılaşmaktayız. Böyle olunca daha çok Herder'in vurguladığı "içe dönük" bir kurgunun söz konusu olduğu belirtilebilir. Bu kurgunun asıl sıkıntısı bir dayanışma olarak yurttaşlık kurumunun zayıf kalma olasılığıdır. O zaman, ulusçu söylemi besleyen gelişmeler, anlattığımız gibi olumlu olsa da, aynılaştırmaya zemin olacak (Habermas'ın günümüzde olumsuz etkilerinin daha çok olacağını söylediği), "halkçı ulus" kavramı gerçekten de çözüm olmayacaktır. Zira "ortak köken" kurgusunda farklı mezheplere mensup olmak dezavantajdır.

Öte yandan "halkçı ulus" düşüncesinin zaten etnik ve diğer kültürel farklılıklar için anlamlı olmadığı da çıkarsanabilir. O zaman, tüm toplumsal fark tanımları için geçerli olabilecek olan ve eşitleştirici politikalara daha çok yol açabilecek "anayasal yurttaşlık" çözüm olarak düşünülebilir mi?

Habermas, bu kavramı farklılık üzerine kurgular ve asıl olarak "anayasal yurtseverlik" demeyi tercih eder. "Toplumsal çeşitliliği ve farklılıkları parantez içine almadan" böyle bir kavramı işlevsel kılmak şüphesiz konuyu teorik açıdan çözecektir. Ödev vurgusu yerine hak vurgusunu öne çıkarmak ve buna paralel bir biçimde farklı olmayı "hak" kılmak bu doğrultuda yol almayı kolaylaştıracaktır. Üstelik Habermas'ın önerisi, modernliğin kazanımlarının da sürdürülmesine

dayandığından, cumhuriyetin yurttaşlık teorisini ortadan kaldırma hedefi de olmamakta bu kavram çerçevesinde cumhuriyetçi yurttaşlığın dönüştürülmesi umulmaktadır.

Teorik tutarlılığın yanı sıra, konuya önemli bir dayanak da ancak insanların “birlikte yaşama iradesi” ile mümkün olacağından bu konuda, Çorum açısından, olumlu gördüğümüz tespitlerimizi de aktarmalıyız.

Anlattıklarımızdan da anlaşılabilceği üzere, Çorum’un Alevilik ve Sünnilik ekseni, başta etnik farklılıklar olmak üzere diğer farklılıkları yok etmese de zayıflatmaktadır. Her iki mezhep içinde de Türkler merkezi bir konumda olduklarından diğer etnik gruplara göre daha “ortada” durmaktadırlar. Bu durum, daha keskin olabilecek politik bir etnik söylemin de yaygınlaşmasını engelleyen önemli bir unsur gibi zikredilebilir. Örneğin Alevi Kürtler, Sünni Kürtlerden ziyade Alevi Türkleri, aynı şekilde Sünni Kürtler de Sünni Türkleri kendilerine daha yakın hissederler. Çerkezlerin de Sünni Türkleri Kürtlere göre çok daha fazla kendilerine yakın hissettikleri düşünüldüğünde “ortada durmak” konusu da netlik kazanmış olur. Bu anlamda Çingeneler, Tatarlar, Türkmenler gibi diğer etnik grupları da aldığımızda, her grubun “öteki” tanımı “mezhepsel eksen” olmakta, mezhep içinde de “Türlere” değil de diğer bir etnik gruba denk gelmektedir. Bir mezhebe mensup olan Türklerin ötekileştirdiği, “diğer mezhep” olunca da kendi mezhebinden olan ötekilere bakış daha yumuşak olmaktadır. Bu anlamda söz konusu olan Türklerin önemli rol oynadığı bir dengedir. Öte yandan bu tespitlerde Türklüğün bu rolünün yanında dinin de benzer bir role büründüğü belirtilmelidir. Üstelik Türkiye’de özellikle etnik sorunlar açısından İslamcı çevrelerin, “Sünnilik” merkezli dinin birleştiriciliğine yaptıkları vurgunun eksik kalacağı aynı birleştiricilik unsurunun “Alevilik” için de geçerli olduğu görülmelidir. Bu birleştiricilik ayrıca “asimilasyon” olarak da okunabilir.

Türklerin bu “ortada duruşu” ya da dinin “birleştiriciliği” yurttaşlık açısından bazı gerilim noktalarını azaltsa ve olumlu bir başlangıç olsa da farklılıkların tanınmaması/yanlış tanınması konusunda yaşanan sorunların oluşturduğu gerilimlerin, “eşit yurttaş” olma yönünde engeller barındırmasını azaltmamaktadır. Zira sosyolojik an-

lamda “Türk” ya da “Müslüman” ile sorun yaşamayan insanlar, hukuksal anlamda (devletin tanıdığı ve tanımladığı anlamda) “Türk” ya da “Müslüman” ile tam da benimseyemedikleri bir ilişki sürdürmek zorunda kalmaktadırlar.

Çorum’da asıl olarak mezhepsel fark düşünüldüğünde ise bu sosyolojik avantajın yanında son dönemlerde iletişim ve etkileşimi arttıran başka bazı avantajların da arttığı gözlenebilir. Bunda eskiden beri sürdürülen bazı diyalog yollarına yenilerinin eklenmesinin ciddi etkisi olduğu söylenebilir. Eskiden beri sürdürülen en önemli iletişim yollarını şöyle özetleyebiliriz;

(1)-Özellikle ulusal düzeyde örgütlü sol yapıların¹ (siyasal parti, sendika, STK gibi) önemli oranda Alevi üyeleri olsa da Sünnileri de barındırmaları: Konu ile ilgili en anlamlı örnek, bazı çözümlemelerle anlattığımız gibi CHP’dir. Partinin Alevi-Sünni dengesini korumak için çok sayıda mekanizma geliştirdiği ve dengesizlik olması durumunda nasıl müdahale edildiği hatırlanabilir. CHP kadar etkili olamayan diğer sol partilerde de Alevilerin çok fazla olduğu ama az da olsa Sünninin de olduğu görülür. Aynı şekilde sol sendikalar ve ADD, ÇYDD gibi bazı dernekler de bu bağlamda sayılabilir ki bu örgütlerin yönetici kadrolarına bakıldığında farklılıkları özellikle barındırdıkları anlaşılabilir. Bunun yanında Baro seçimlerinde somutlaştığı gibi seçimlere katılan sol grupların Sünnileri de barındırması bir başka çarpıcı örnek olarak verilebilir.

(2)-Baro, Eczacılar Odası, Sanayi Odası gibi zorunlu meslek örgütlenmelerinde her iki kesimden de meslek sahiplerinin olması: Konuştuğumuz Eczacılar Odası yöneticisi “biz yönetimi oluştururken, şehirdeki bütün farklılıkları göz önünde bulundurarak yönetimi oluşturmaya çalıştık” derken, bazı kişilerin bu iletişimin sürmesi için bilinçli bir çaba da sarf ettiğini gösterir. Benzer bir durumu işadamlarından oluşan kuruluşlar için de söylemek mümkündür. Hatta Baro’da olduğu gibi seçim dönemlerinde keskin ayrımlar yaşansa da or-

¹ Özellikle CHP bağlamında yapılan “sol nedir” tartışmaları çerçevesinde kendilerini sol olarak gören bir örgütün, “sol olmadığı” tezleri öne sürülebilmektedir. Ancak biz burada insanların kendilerini nasıl tanımladıklarını temel aldığımızdan CHP’yi, ADD’yi ve ÇYDD’ni sol olarak alacağız.

tak mekanlar ve mesleki sorunlar insanları yakınlaştırmakta ve iletişim kanallarını açık bırakmaktadır.

(3)-Kamu kurum ve kuruluşlarında her iki kesimden de insanların çalışması ve buralara işlerinin düşmesi: Gerçekten de bir iletişim yolu olarak, mekansal bölünmüşlüğe rağmen, çalışma alanlarının aynı olması ve aynı kamusal işlerden yararlanma oldukça önemli bir konu olarak görülmektedir. Birçok kişinin diğer mezhepten arkadaşları olduğunu söylerken daha çok işçevresine atıfta bulunması da bunun kanıtı olarak ileri sürülebilir.

(4)-Devlet okullarında her iki kesimin birlikte eğitim görmesi: Özellikle merkezi sınavla öğrenci alan eğitim kurumlarının önemli olduğu vurgulanmalıdır. Ayrıca birbirine yakın mahallelere hitap eden okulların doğal olarak her kesimden öğrenciyi barındırması da bu bağlamda anlatılabilir.

(5)-Son olarak Çorumspor'un benzer işlevlerinden söz etmek lazım. Ulusal düzeyde etkili olduğu gibi Çorum'da da etkili olan futbol, birleştirici bir rol üstlenmektedir. Hem Alevileri hem de Sünnileri kendisine çeken Çorumspor "tarafdarlık" ortak paydası üretmektedir.

Nispeten yeni açılan iletişim yollarına bakıldığında ise özellikle kent merkezinin büyümesi, dışarıdan da göç edenlerin artması, küreselleşmenin etkisi ile farklılıkların yadırganmaması ve bunun etkisi ile insanların kendilerini tanıtmaya çabası içine girmesi ve sivil toplum alanının çeşitlenmesi ile yaşanan değişimler göze çarpar:

(1)-Sağcı birçok yapıya (siyasal parti, STK vb.) bakıldığında, üyelerin nerede ise tamamı Sünni olmakla birlikte, Alevilerle de diyalog kurma gereğinin hissedilmesi: Partilerin oy kaygısından dolayı böyle bir diyaloga girecekleri kestirilebilir. Ancak Alevilerden oy alma konusunda çok başarılı olunmasa da başta AKP olmak üzere diğer sağ partilerin de özel bir çaba içinde oldukları görülebilmektedir. Bu çabaların ardında, partilerin farklı toplumsal kesimleri kayırmadıkları, herkese eşit davrandıkları savunusuna sıklıkla rastlanabilmektedir. Nitekim her ne kadar Aleviler kendilerine yaklaşan politikacıları samimi bulmasalar da, bu çabalar konusunda görüştüğümüz AKP'li siyasetçiler "oy alamıyoruz ama hizmet götürüyoruz" şeklinde özetlenebilecek bir savunma yapmaktalar.

Öte yandan STK'ların da birçok gerekçesi olmaktadır. Görebildiğimiz kadar bunların en önemlileri şu şekilde sıralanabilir: İlk olarak STK'ların Çorum'un önemli bir kesimi ile işbirliğini zorunlu görmesi ki farklı toplumsal kesimlerden yüze yakın STK'yı barındıran Çorum Sivil Toplum Kuruluşları Birliği'nin faaliyetleri bu kapsamda değerlendirilebilir. Gerçekten de ADD, ÇYDD, Dedesli Ovası Türkmen Köyleri Derneği gibi kendisini solda tanımlayan derneklerin yanı sıra İslamcı ve milliyetçi düşünceleri ile de öne çıkan birçok STK bu birlik etrafında toplanabilmektedir. İkinci olarak yoksullara yardım kampanyalarının bir gereği olarak, Sünnilerden oluşmuş birçok kuruluş Alevi yoksullara da ulaşmak istemektedir. İlke-Der gibi İslamcılığını çokça vurgulayan derneklerin yanı sıra sağcı olarak nitelenebilecek işadamları derneklerinin de bu konudaki çabaları diyalog noktasında bazı açılımlar sağlamaktadır. Son olarak da Alevileri merak etmekten dolayı bir diyalog söz konusudur. Cem evlerinin ziyaret edilmesi, Alevilikle ilgili bilgilendirme toplantılarının yapılması da bu konudaki önemli adımlar olarak anlatılabilir.

2-Başta üniversite olmak üzere diğer birçok kamu ve özel kuruluşun şehre gelmesinin dolayısıyla "yerli halkın" daha çok önemseddiği mekânsal ayrımın yeni gelenlerce çok da önemsenmemesinin etkisi: Mezhepsel ayrım ve bunun yansıması olan mekansal bölünmüşlüğü çok da önemsemeyen "dışarıdan gelenler", bu ayrımın muğlaklaşmasına neden olmaktadır. Bu konuda özellikle öğrenci evlerinin önemli bir işlevi olduğu söylenebilir. Aynı şekilde şehir dışından gelen memurların da mezhepsel ayrımı çok da önemsemeden ev kiraladıkları gözlenebilir. Beşbin civarında öğrencisi, yüzlerce akademik ve idari personeli ile Hitit Üniversitesi'nin bu konuda ciddi bir görev üstlendiği söylenebilir.

3-Özellikle gençler arasında cafe, pastane, bar, disko vb. ortak mekanlara devam etmenin artması: Üniversiteli gençler gibi Çorumlu gençlerin de yoğun ilgi gösterdiği bu tarz mekanların, şehrin merkezi yerlerinde ve büyük caddelerinde olması bu mekanların ortak alanlar olmasına zemin hazırlamaktadır. Mezhepsel farkın hemen görüldüğü ve mahalle aralarında da bulunabilen klasik vakit geçirme yerleri olan kahvehanelerin halen fazla olduğu görülse de son dönemlerde belir-

gin bir artış gösteren yeni yerlerin ortak mekanlar olarak işlev görüyor olmasının altı özellikle çizilmelidir.

4-Büyük alışveriş merkezlerinin ve büyük markalara ait ürünlerin satıldığı mağazaların açılması: Carefaour, Tansaş, BİM başta olmak üzere büyük mağazaların Çorum'da şube açmaları ve bu mağazaların ulusal yayın organları aracılığı ile reklâm yapmaları, farklı toplumsal kesimden insanları buralara yönlendirmektedir. Geleneksel bakkalların ve pazarların özellikle yakın çevreye hitap eden durumlarına karşın reklâm yolu ile Çorum'un her tarafına hitap eden bu büyük kuruluşlar eski durumu önemli oranda değiştirme potansiyeline sahiptir. Benzer şekilde, anlattığımız Orhan Türkdoğan'ın dikkat çektiği, farklı otobüs firmaları konusunda da değişim yaşandığı zira geniş ulusal ağa sahip olan otobüs firmalarının da Çorum'a gelmeleri ile bu durumun değişmeye başladığı söylenmelidir.

5-Alevilerin kendilerine yönelen önyargıları kırmak için, kendilerinden olmayanlara kapalı olan ibadetlerini Sünnilere de açmaları: Bu konuda geleneksel Anadolu Aleviliği açısından Hacı Bektaş Veli Vakfı ile Caferi Aleviliği açısından da Ehli Beyt Vakfı başta olmak üzere birçok Alevi kuruluşu belli kurallar içinde Alevi ibadetlerini merak eden Sünnileri kabul etmekte, hatta özellikle teşvik etmektedirler. Bizzat şahit olduğum “dar töreni” ve bilhassa “matem töreni” esnasında bu durumu çok net bir biçimde gördüm.

6-Özellikle Alevi köylerince düzenlenen şenlik ve festival gibi etkinliklere “geniş katılım (Sünnilerin de katılımını) sağlama” çabaları: Konu ile ilgili en ciddi çaba protokole bakıldığında görülebilir. Zira çok farklı partiler ve devlet bürokrasisinden temsilcilere özel bir önem verildiği görülür. Protokolün bu kadar geniş tutulmasının yanı sıra herkese hitap eden ulusal düzeyde meşhur olan ses sanatçılarının çağırılması da benzer bir amaca hizmet etmektedir.

7-STK'lar içinde özellikle işadamları derneklerinde nispeten karma bir üye yapısının olması: Ticaret ve Sanayi Odası başkanı ile yaptığımız görüşmeden de ortaya çıktığı gibi, Çorum'da bulunan birçok büyük firmanın sahibi Çorum'un yerlisi olarak ifade edilen kesimden oluşmaktadır. Yerlilik, hem Aleviliği hem de Sünniliği kapsadığından belli bir dayanışmaya da konu olmakta, en azından ortak işler yapmak

için önemli bir dayanak olabilmektedir. Son dönemlerde “yerli” olmayan işadamlarının artmaya başladığı düşünüldüğünde bile, yerlilerden oluşan bir çekirdeğin olması, işadamları düzeyinde ilişkilerin daha yumuşak olmasına neden olmaktadır. Hem Alevi hem de Sünni işadamlarının, ilişkileri belirleyen mezhepsel bağları ikincil olarak görüp, piyasa kurallarını öne çıkaran söylemleri de bu tespiti güçlendirmektedir.

Görüldüğü gibi “tam yurttaş” olma konusunda insanların iradesi olduğu gibi şartların da uygunluğu söz konusudur. O zaman birçok kişinin yakındığı gibi her farklılık talebinin “düşmanlık” olarak yaftalanmaması gerekir. Bunun için temel prensip “iç düşman yoktur, farklı talepler vardır” olmalıdır. Taleplerin meşru olabilmesi insanları yurttaşlık kurumuna daha çok bağlayacaktır. Zaten hem ulus/ ulusçuluk hem toplum hem de devlet dolayımı ile tanınma istemleri, yurttaşlık haklarına yöneldiği gibi yurttaşlık sorumluluğuna da yönelmek durumundadır. Zira söylediğimiz gibi talebi, farklı bir ibadethane açmak olan mezhepsel grup, dil öğrenimi olan etnik grup, formel eğitim kurumlarında okumak olan başörtülü kadınlar grubu gibi her farklılık, “tam yurttaş” olmak istemekte ve bunun da devletin kuralları tarafından sarmalanmak olduğunu bilmektedir.

KAYNAKÇA

- Adkins, Lisa, (1999), "Community and Economy: A Retraditionalization of Gender", *Theory, Culture & Society*, C. 16, S.1, s. 119-139.
- Ağaoğulları, Mehmet Ali, (2006), *Ulus-Devlet Ya Da Halkın Egemenliği*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Akşin, Sina, (1996), *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi*, Ankara: İmaj Yayıncılık.
- Aktaş, Erdoğan; İzzettin Doğan, Haluk Kabaalioğlu ve Niyazi Öktem, (2004), "İlerleme Raporu ve Azınlıklar", *NTV Metinler*, Kaynak: www.ntvmsnbc.com/news/290580.asp, (Erişim Tarihi: 10.02. 2008).
- Akyol, Taha, (1999), *Osmanlı'da ve İran'da Mezhep ve Devlet*, İstanbul: Milliyet Yayınları.
- Alankuş-Kural, Sevda, (1996), "Kültürel/Etnik Kimlikler ve Çerkesler", *Türkiye Çerkezlerinde Sosyo-Kültürel Değişme*, Ankara: Kaf-Der Yayınları, s. 33-53.
- Alatlı, Alev, (2005), "'Aydınlar'mı Dediniz? (2)", *Zaman Gazetesi* (20 Ağustos).
- Albayrak, Mükremin, (2001), "Memleketini Söyle Mesleğini Söyleyeyim!", *Zaman Gazetesi*, (10 Kasım).
- Alevisesi, (2007), "Güncele Alevi Bakışı: AKP'den Ne Beklenir?", Kaynak: <http://www.alevisesi.com> (Erişim Tarihi: 22 Mart 2007).
- Altınay, Ayşe Gül, (2001), "Dünyanın İlk Kadın Savaş Pilotu: Gökçen", *Bianet*, (Kaynak: <http://www.bianet.org/bianet/kategori/bianet/1361/dunyanin-ilk-kadin-savas-pilotu-gokcen>), Erişim Tarihi: 11.01.2008.
- Altıparmak, Menşure, (1999), *Rapor*, Çorum Belediyesi A.P.P. Müdürlüğü.
- Anayasa Mahkemesi: Karar: 1990/1, Kaynak: www.anayasa.gov.tr, (Erişim Tarihi: 01 Kasım 2007)
- Appiah, K. Anthony, (2005), "Kimlik, Sahicilik, Hayatta Kalma: Çokkültürlü Toplumlar ve Toplumsal Yeniden Üretim", Çev. Nazlı Ökten, *Çokkültürlülük: Tanınma Politikası*, Haz. Amy Gutmann, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 146-158.
- Arabacı, Fazlı, (2000), *Alevilik ve Sünniliğin Sosyolojik Boyutları: Çorum Örneği*, Samsun: Etüt Yayınları.
- Aras, Yasin, (2001), "Hemşo Gettoları", *Aksiyon*, S. 325, Kaynak: www.aksiyon.com.tr, (Erişim Tarihi: 10.10.2006).

- Arat, Necla, (1998), "Türkiye'de Aydınlanma Devrimi ve Kadın", *Cumhuriyet Dönemi Düşünce Yazıları Seçkisi*, Haz. Konur Ertop, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 149-156.
- Arat, Yeşim, (1996), "1980'ler Türkiye'sinde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı", *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim*, Der. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Der Yayınları, s. 521-534.
- Arat, Yeşim, (1998), "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Vatandaşlık", Çev. Zülal Kılıç, *75'inci Yılda Tebaadan Yurttaş Doğru*, Der. Artun Ünsal, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s. 67-76.
- Arat, Yeşim, (2005), "Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 82-98.
- Arslan, Mustafa, (2002), *Türk Popüler Dindarlığı Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Çorum Örneği*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Hazırlanan Doktora Tezi.
- Ata, Kelime, (2007), *Alevilerin İlk Siyasal Denemesi: (Türkiye) Birlik Partisi (1966-1980)*, Ankara: Kelime Yayınevi.
- Ateş, Toktamış, Eser Karakaş ve İlber Ortaylı (der.), (2005), *Barış Köprüleri: Dünyaya Açılan Türk Okulları*, İstanbul: Ufuk Kitap.
- Aulard, A., (1987), *Fransız İnkılabının Siyasal Tarihi*, Çev. Nazım Poroy, II.Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Ayas, Güneş, (2003), "Türkiyeli miyiz, Türk müyüz?", *Türk Solu*, S. 39, Kaynak: www.türksolo.org, (Erişim Tarihi: 01 Ekim 2007).
- Ayata, Ayşe, (1998), "Türkiye'de Kimlik Politikalarının Doğuşu", Çev. Zülal Kılıç, *75'inci Yılda Tebaadan Yurttaş Doğru*, Der. Artun Ünsal, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s. 159-168.
- Ayata, Ayşe Güneş, (1991), "Gecekondularda Kimlik Sorunu, Dayanışma Örüntüleri ve Hemşehrilik", *Toplum ve Bilim*, S. 51/52, s.89-101.
- Aybay, Rona, (1998), "'Teba-i Osmani'den 'T.C. Yurttaş'na Geçişin Neresindeyiz?", *75'inci Yılda Tebaadan Yurttaş Doğru*, Der. Artun Ünsal, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s. 37-42.
- Aydın, Suavi, (2005a), *Amacımız Devletin Bekası: Demokratikleşme Sürecinde Devlet ve Yurttaşlar*, İstanbul: TESEV Yayınları.
- Aydın, Suavi, (2005b), "Azınlık Kavramına İçeriden Bakmak", *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, Der. Ayhan Kaya-Turgut Tarhanlı, İstanbul: TESEV Yayınları, s. 186-223.
- Aytaç, Ömer, (2005), "Türkiye Kentleşmesinde Birara Kurum: Kent Kahvehaneleri", *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 5, S. 2, s. 179-199.
- Badur, Ziya, (1997), *Kalkınmada Çorum Modeli*, Çorum: Çorum Belediyesi Eğitim Kültür Yayınları.
- Bal, Hüseyin, (1997a), *Alevi-Bektaşî Köylerinde Toplumsal Kurumlar: Burdur ve Isparta'nın İki Köyünde Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, İstanbul: Ant Yayınları.

- Babeuf; Gracchus, (1974), "Devrim Yazıları", *Devrim Yazıları Babeuf Dosyası*, Haz. Vedat Günyol, Çev. Sabahattin Eyuboğlu-Vedat Günyol, İstanbul: Sosyal Yayınları, s. 65-119.
- Bada, Xóchitl, (2003), "Mexican Hometown Associations", *Citizen Action in the Americas*, No. 5, p. 1-6, Kaynak: <http://americas.irc-online.org/pdf/series/05.hta.pdf>, (Erişim Tarihi: 05 Kasım 2007)
- Bağ, Yaşar, (1996), "Çerkes Kimliği", *Türkiye Çerkezlerinde Sosyo-Kültürel Değişme*, Ankara: Kaf-Der Yayınları, s. 5-16.
- Bağlı, Mazhar ve Ertan Özensel, (2005), *Çokkültürlü Vatandaşlık: Kanadalı Türklerin Aidiyet Çabaları ve Değer Yapıları*, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Bahadır, İbrahim, (2002), "Cumhuriyetin Kuruluş Sürecinde Atatürk ve Aleviler", *Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Alevi Tarihi ve Kültürü*, Haz. İbrahim Bahadır, Bielefeld: Bielefeld Alevi Kültür Merkezi Yayınları, s. 166-239.
- Bahadır, İbrahim, (2006), "Alevi-Bektaşî İncasına Göre Kadın", *Hacıbektaşlılar*, Kaynak: www.hacibektaslilar.com, (Erişim Tarihi: 01 Şubat 2008).
- Bal, Hüseyin, (1997b), *Sosyolojik Açıdan Alevi-Sünni Farklaşması ve Bütünleşmesi: Isparta'nın Alevi-Sünni Ortak Yaşayan İki Köyü Üstüne Yapılmış Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, İstanbul: Ant Yayınları.
- Bali, Rıfat N., (2003), *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barry, Norman P., (2003), *Modern Siyaset Teorisi*, Çev.: Mustafa Erdoğan-Yusuf Şahin Ankara: Liberte Yayınları.
- Başbuğu, Ayşegül, (1991), *Cumhuriyet Öncesi ve Cumhuriyet'in Başlangıcı Döneminde Kadın Sorunu ve Yayın Dünyası: Halide Edip Örneği*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Hazırlanan Doktora Tezi.
- Başkaya, Fikret, (1999), *Yediyüz Osmanlı Beyliğinden 28 Şubata: Bir Devlet Geleceğinin Anatomisi*, Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Baumann, Gerd, (2006), *Çokkültürlülük Bilmecesi: Ulusal, Etnik ve Dinsel Kimlikleri Yeniden Düşünmek*, Çev. Işıl Demirakın, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bauman, Zygmunt, (1999), *Çalışma, Tüketim ve Yeni Yoksullar*, Çev. Ümit Öktem, İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Zygmunt, (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, Çev. İsmail Türkmen İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt, (2000), *Siyaset Arayışı*, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bayraktar, Ulaş, (2003), "Formelleşen Hemşehri Dayanışma Ağları: İstanbul'daki Hemşehri Dernekleri", *Toplumbilim*, S. 17, s. 107-118).
- Beck, Ulrich, (1996), *Risk Society: Towards a New Modernity*, Çev. Mark Ritter, London: Sage Publications.
- BELGENET, "Türkiye Seçimleri", Kaynak: <http://www.belgenet.net> (Erişim Tarihi: 15 Nisan 2005).
- Bell, Daniel, (1987), "The World and the United State in 2013", *Daedalus*, C. 116, S. 3, s. 1-31.

- Benet, Sula, (2002), *Abhazlar: Kafkasların Uzun Ömürlü İnsanları*, Çev. Nuran Kılıçarslan, Ankara: Kafkas Derneği Yayınları.
- Berkes, Niyazi, (1975), *Türk Düşününde Batı Sorunu*, İstanbul: Bilge Yayınevi.
- Berktaş, Fatmagül, (2004), "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın imgesinin Kuruluşu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık Cilt 3*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 275-285.
- Bilgin, Nuri, (1998), "Cumhuriyet Fikri ve Yurttaşlık Kimliği", *75'inci Yılda Tebaadan Yurttaş Doğru*, Der. Artun Ünsal, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s. 139-150.
- Bilici, Faruk, (1999), "Alevi-Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye'sindeki İşlevi", *Alevi Kimliği*, Der. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga ve Catharina Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s.67-78.
- Birdoğan, Nejat, (1999), "Müzakere: Söylemde ve Hayatta Alevi Kadınına Kısa Bir Bakış", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşîler Nusayriler*, İstanbul: İsav Vakfı-Ensar Neşriyat, s.265-270.
- Bjedoğ, Murat ve Erol Taymaz, (1995), "Sürgün" Halk Çerkezler", *Birikim*, S. 71-72, s. 118-124.
- Bobbio, Norberto, (1990), *Liberalism and Democracy*, Trans. Martin Ryle-Kate Soper, London, New York: Verso
- Bobbio, Norberto, (1999), *Sağ ve Sol: Bir Politik Ayrımın Anlamı*, Çev. Zühal Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bookchin, Murray, (1999), *Kentsiz Kentleşme: Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*, Çev. Burak Özyalçın, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bora, Tanıl, (1996), "Türk Milliyetçiliği, Kültürel Kimlik ve Azınlıklar", *Türkiye Çerkezlerinde Sosyo-Kültürel Değişme*, Ankara: Kaf-Der Yayınları, s. 17-23.
- Bora, Tanıl ve Kemal Can, (1999), *Devlet, Ocak, Dergah: 12 Eylül'den 1990'lara Ülkücü Hareket*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozkurt, Fuat, (1999), "Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi", *Alevi Kimliği*, Der. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga ve Catharina Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 104-114.
- Bozkurt, Gülnihal, (1996), *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Bozkurt, Veyssel, (2003), "'Yıkıcı Gemeinschaft'tan 'Öteki'siz Postmodern Kabilelere: Sanal Cemaatler", *Stradigma.Com: Aylık Strateji ve Analiz e-Dergisi*, Kaynak: http://www.stradigma.com/turkce/eylul2003/09_2003_09.pdf, S. 8, s. 1-11, (Erişim Tarihi: 3 Kasım 2006).
- Brubaker, Rogers, (1992), *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge: Harvard University Press.
- Bryman, Alan, (1998), *Quantity and Quality in Social Research*, London: Unwin Hyman.

- Buğra, Ayşe ve Çağlar Keyder, (2007), "Önsöz", *Temel Bir Hak Olarak Vatandaşlık Gelirine Doğru*, Der. Ayşe Buğra ve Çağlar Keyder, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 7-16.
- Burke, Edmund, (2005), "Gelenekselcilik", Der. John Kekes, Çev. Bilal Canatan, *Muhafazakar Düşünce*, Y. 1, S. 3, s. 11-28.
- Callinicos, Alex, (2005), *Toplum Kuramı: Tarihsel Bir Bakış*, Çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Castells, Manuel, (2005), *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, Birinci Cilt: Ağ Toplumunun Yükselişi*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Caymaz, Birol, (2007), *Türkiye'de Vatandaşlık: Resmi İdeoloji ve Yansımaları*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Charon, Joel M., (1992), *Ten Questions: A Sociological Perspective*, Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Cohen, Jean L. ve Andrew Arato, (1992), *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts, London: The MIT Press.
- Cornell, Erik, (1999), "Bosna Bektaşılığı Üzerine", *Alevi Kimliği*, Der. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga ve Catharina Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 12-19.
- Coşkun, Vahap, (2007a), "Anayasal Vatandaşlık", *Radikal*, (02 Eylül 2007).
- Coşkun, Vahap, (2007b), "Anayasada Vatandaşlık Kapsayıcı Olmalı", *Taraf Gazetesi*, (15 Aralık 2007), Kaynak: www.hurfigirler.com, (Erişim Tarihi: 29 Aralık 2007).
- Çaha, Ömer; (1996), *Sivil Kadın: Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın*, İstanbul: Vadi Yayınları.
- Çakar, Ruşen, (1999), "Politik "Alevilik" ile Politik "Sünnilik": Benzerlikler ve Zıtlıklar", *Alevi Kimliği*, Der. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga ve Catharina Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 79-83.
- Çamuroğlu, Reha, (2000), *Değişen Koşullarda Alevilik*, İstanbul: Doğan Kitapçılık.
- Çavuşoğlu, Naz, (2005), "Azınlıkların Korunmasına İlişkin Uluslararası Normlar", *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, Der. Ayhan Kaya-Turgut Tarhanlı, İstanbul: TESEV Yayınları, s. 241-261.
- Çayır, Kenan, (2000), "İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşaklı İstanbul Kadın Platformu", *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Der. Nilüfer Göle, İstanbul: Metis Yayınları, s. 41-67.
- Çelikpala, Mitat, (2006), "From Immigrants to Diaspora: Influence of the North Caucasian Diaspora in Turkey", *Middle Eastern Studies*, C. 42, S. 3, s. 423 - 446.
- Çoğ, Mehmet, (1997), *XX. Yüzyıl Çorum Tarihi ve İnanç Coğrafyası*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Hazırlanan Yüksek Lisans Tezi.
- Çorum Hakimiyet, (31 Mart 2004), "28 Mart 2004 Çorum Merkez Belediye Başkanlığı Mahalle Bazında Resmi Olmayan Kesin Sonuçları".

- Çorum Hakimiyet*, (06 Ocak 2007), "Çorum Gazeteciler Cemiyeti'nin Penceresinden 2006'nun 'En'leri", Kaynak: www.corumhakimiyet.net, (Erişim Tarihi: 24 Nisan 2007).
- Çorum Hakimiyet*, (26 Nisan 2007), "Türk ve Alman İşadamları 27 Nisan'da Çorum'da", Kaynak: <http://www.corumhakimiyet.net>, (Erişim Tarihi: 20 Temmuz 2007).
- Çorum Hakimiyet*, (24 Temmuz 2007), "Merkez Seçim Sonuçları", Kaynak: <http://www.corumhakimiyet.net>, (Erişim Tarihi: 24 Temmuz 2007).
- Çorum İl Sağlık Müdürlüğü*, (2004), *Çalışma Yılı 2003*, Çorum: Sağlık Müdürlüğü.
- Çorum Kaf-Der*, (04 Şubat 2007), "Çorum Kafkas Kültür Derneği Yönetim Kurulu Listesi", Kaynak: <http://corumkafder.org>, (Erişim Tarihi: 28 Mayıs 2007).
- Çorum Tek Yıldız*, (05 Haziran 2006), "Madımak Şenliği Coşkuyla Kutlandı", Kaynak: www.yildizhaber.com, (Erişim Tarihi: 3 Mayıs 2007).
- Çorum Ülkü Ocakları*, (2007), "Kutlu Yürüyüş Programımız", Kaynak: <http://corumulkuocaklari.com>, (Erişim Tarihi: 28 Mayıs 2007).
- Çorum Valiliği*, (01 Ocak 2007), "Çorum Valiliği İl İçme Suyu Envanter Alt Dağılımı", *T.C. Çorum Valiliği Web Sitesi*, Kaynak: http://www.corum.gov.tr/koydes/il_anventar_tablo.xls, (Erişim Tarihi: 4 Temmuz 2007).
- ÇTSO (Çorum Ticaret Ve Sanayi Odası)*, (2003), *Çorum İş Dünyası*, Çorum: Çorum Ticaret ve Sanayi Odası.
- Dahrendorf, Ralf, (1994), "Citizenship and Beyond: The Social Dynamics of an Idea", *Citizenship and Critical Concepts Volume II*, Ed. Bryan Turner- Peter Hamilton, London and New York: Routledge, s. 292-309.
- Dicarlo, Lisa, (2001), *Migration And Identity Among Black Sea Turks*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Brown University.
- DİE, (2002), 2000 Yılı Genel Nüfus Sayımı: Nüfusun Sosyal Ve Ekonomik Nitelikleri-19 Çorum, Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü.
- Dinçer, Bülent, Metin Özaslan ve Erdoğan Satılmış, (1996), *İllerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırması (1996)*, Ankara: DPT. Bölgesel Gelişme ve Yapısal Uyum Genel Müdürlüğü, Kaynak: www.dpt.gov.tr (Erişim Tarihi: 11 Kasım 2007).
- Dinçer, Bülent, Metin Özaslan ve Taner Kavasoğlu, (2003), *İllerin ve Bölgelerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması Araştırması (2003)*, Ankara: DPT. Bölgesel Gelişme ve Yapısal Uyum Genel Müdürlüğü, Kaynak: www.dpt.gov.tr (Erişim Tarihi: 11 Kasım 2007).
- Dişbudak, Cem, (2003), *International Migration, Transnational Entrepreneurship, and The Making of Çorum Asan "Anatolian Tiger"*, *Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: Yayınlanmamış Doktora Tezi*.
- Doğan, İzzettin, (1999), "Müzakere: Söylemde ve Hayatta Alevi Kadınına Kısa Bir Bakış", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, İstanbul: İsav Vakfı-Ensar Neşriyat, s. 273-274.
- Dora, Erol, (2005), "Avrupa Birliği Sürecinde Süryaniler ve Çok Kültürlülük", *Avrupa Birliği, Türkiye ve Asuri- Süryani Göçü Sempozyumu*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, (26-27 Mayıs), Kaynak:

<http://goc.bilgi.edu.tr/documents/eroldora.doc>, (Erişim Tarihi: 11 Mayıs 2007).

Dost Haber (27 Mart 2007), "Dedesliovası şenlikleri Yine Coşkulu", Kaynak: www.dosthaber.com, (Erişim Tarihi: 24 Nisan 2007).

Dost Haber, (10 Temmuz 2007), "Körücek Köyü'nde Coşkulu şenlik", Kaynak: www.corumdosthaber.com, (Erişim Tarihi: 23 Temmuz 2007).

Dost Haber, (11 Haziran 2007), "Palabıyık'ta 'Madımaklı' Coşku", Kaynak: www.corumdosthaber.com, (Erişim Tarihi: 23 Temmuz 2007).

Dost Haber, (17 Haziran 2007), "Kuşsaraylılar şenlikte Buluştu", Kaynak: www.corumdosthaber.com, (Erişim Tarihi: 23 Temmuz 2007).

DPT, (2003), "İlçelerin Sosyo-Ekonomik Gelişmişlik Sıralaması - 2003", Kaynak: www.dpt.gov.tr (Erişim Tarihi: 11 Kasım 2007).

Dubetsky, Alan, (1976), "Kinship, Primordial Ties, and Factory Organization in Turkey: An Anthropological View", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 7, No. 3, p. 433-451.

Durucker, Peter F., (1997), *Kapitalist Ötesi Toplum*, Çev. Belkıs Çorakçı, İstanbul: İnkılâp Yayınevi.

Düzel, Neşe, (17 Temmuz 2006), "Doğan Bermek'le Yapılan Röportaj: Alevilik Herkesi, Sünnilik Erkekleri Kucaklar", *Radikal Gazetesi*.

Ecevit, Bülent ve Ufuk Tuncer, (2005), "Bülent Ecevit ile Yapılan Röportaj: Türk Okullarının Türk Dili ve Türkiye'ye Katkısı", *Barış Köprüleri: Dünyaya Açılan Türk Okulları*, Der., Ateş, Toktamış, Eser Karakaş ve İber Ortaylı, İstanbul: Ufuk Kitap, s. 18-26.

Eğri, Osman, (2007a), "Alevi-Bektâşi Klasikleri Projesi", *Aleviyol* (12 şubat), Kaynak: <http://www.aleviyol.com/yolalevi/content/view/2046/110/> (Erişim Tarihi: 19 Mart 2007).

Eğri, Osman, (2007b), "*Tarihi, Kültürel, Folklorik ve Aktüel Boyutlarıyla Alevilik*", 13. Abant Platformu Toplantısı (17-18 Mart İstanbul), Kaynak: <http://www.gyv.org.tr> (Erişim Tarihi: 20 Mart 2007).

Erdem, Fazıl Hüsnü, (2001), "Alevi Sorunu Üzerine Bazı Düşünce ve Öneriler", *Toplum ve Bilim*, S. 90, s.182-209.

Ekinci, Tanık Ziya, (2006), "Çokkültürlülük Modernleşmedir", *Radikal* (2 Nisan).

Ekşi, Oktay, (2005), "Haksız Mıymışız?", *Hürriyet*, (28 Ağustos).

Erdem, Fazıl Hüsnü, (2007), "Anayasa'da Vatandaşlık ve Siyasi Hakların Geleceği", *Yeni şafak* (18 Temmuz).

Erder, Sema, (2001). *İstanbul'a Bir Kent Kondu: Ümraniye*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Eriksen, Thomas Hylland, (1993), "Formal and Informal Nationalism", *Ethnic and Racial Studies*, C. 16, S.1, s. 1-25.

Erman, Tahire ve Erdemir, Akyan, (2005), "Aleviler ve Topluma Eklemlenme Sorunsalı", *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, Der. Ayhan Kaya-Turgut Tarhanlı, İstanbul: TESEV Yayınları, s.160-185.

Eroğul, Cem (2004), *Anatüze'ye Giriş*, Ankara: İmaj Yayınları.

- Eryılmaz, Bilal, (1992), *Osmanlı Devletinde Millet Sistemi*, İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Eser, Mehmet, (1996), Uzunyayla Bölgesindeki Çerkes Köylerinde Sosyo-Kültürel Değişme, *Türkiye Çerkezlerinde Sosyo-Kültürel Değişme*, Ankara: Kaf-Der Yayınları, s. 55-141.
- Esping-Andersen, Gøsta, (2006), "Toplumsal Riskler ve Refah Devletleri", *Sosyal Politika Yazıları*, Der. Ayşe Buğra ve Çağlar Keyder, Çev. Burcu Yakut-Çakar ve Utku Barış Balaban, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 33-54.
- Evkuran, Mehmet, (2005), *Sünni Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki, (1989), *Alevilik-Sünnilik -İslam Düşüncesi-*, İstanbul: Der Yayınları.
- Faist, Thomas, (2003), "Avrupa Birliği İçinde Toplumsal Yurttaşlık: İç İç Geçmiş Üyelik", Çev. Özgür Bal ve Pelin Ünsal, Uluslararası İlişkilerde Sınır Tanımayan Sorunlar: Göç, Yurttaşlık, İnsan Hakları, Toplumsal Cinsiyet, Küresel Adalet ve Güvenlik, Der. Ayhan Kaya ve Günay Göksoy Özdoğan, İstanbul: Bağlam Yayınları, s.191-218.
- Fakiahmet Köyü, (26 Mayıs 2007), "Davet: Jibga Kafkas Gecesi", Kaynak: <http://www.fakiahmet.info>, (Erişim Tarihi: 28 Mayıs 2007).
- Falk, Jorn, (2004), "Ferdinand Tönnies", Çev. Lülüfer Körükmez, *Muhafazakar Düşünce*, S. 2, s.
- Faulks, Keith, (2000), *Citizenship*, London & New York: Routledge.
- Fırat, Gökçe, (2005a), "Kürt Sorunu Yok Kürt İstilas Var", *Türk Solu*, S. 88, Kaynak: www.turksolu.org, (Erişim Tarihi: 11 Ocak 2007).
- Fırat, Gökçe, (2005b), "Türk Oğlu, Türk Kızı Türkdüğünü Korumu!", *Türk Solu*, S. 89, Kaynak: www.turksolu.org, (Erişim Tarihi: 11 Ocak 2007).
- Genel Türkçe Sözlük, (2007), *Türk Dil Kurumu*, Kaynak: www.tdk.gov.tr, (Erişim Tarihi: 1 Ağustos 2007).
- Giddens, Anthony, (1994), "Living in a Post-Traditional Society", *Reflexive Modernization: Politics, Tradition, and Aesthetics in the Modern Social Order*, Der. Ulrich Beck-Anthony Giddens-Scott Lash, Oxford: Polity Pres, s. 56-109.
- Giddens, Anthony, (2000), *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*, Çev. Osman Akanhay, İstanbul: Alfa yayınları.
- Giddens, Anthony, (2002), *Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği*, Çev. Müge Sözen ve Sabir Yücesoy, İstanbul: Metis Yayınları.
- Giddens, Anthony, (2004), *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrintı Yayınları.
- Giddens, Anthony, (2006), "Modernliğin Küreselleşmesi", Çev. Kudret Bülbül, *Küreselleşme Okumaları: Ekonomi ve Siyaset*, Der. Kudret Bülbül, Ankara: Kadim Yayınları, s. 203-214.
- Göçek, Fatma Müge, (2005), "Türkiye'de Çoğunluk, Azınlık ve Kimlik Anlayışı, Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları", Der. Ayhan Kaya-Turgut Tarhanlı, İstanbul: TESEV Yayınları, s. 64-78.

- Göle, Nilüfer, (2000), "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak", İslamın Yeni Kamusal Yüzleri, Der. Nilüfer Göle, İstanbul: Metis Yayınları, s. 19-40.
- Gross, Feliks, (1999), *Citizenship and Ethnicity*, London: Greenwood Pres.
- Guéhenno, Jean-Marie, (1998), *Demokrasinin Sonu*, Çev. Mehmet Emin Özcan, Ankara: Dost Kitabevi.
- Gutmann, Amy, (2005), "Giriş", çev. Özcan Kabakçıoğlu, *Çokkültürlülük: Tanınma Politikası*, Haz. Amy Gutmann, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.23-41.
- Güler, Sabır, (2008), *Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi: Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi*, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Gürbey, Gülistan, (1997), "Türkiye'de Bir Sivil Toplum Oluşumunun önündeki Siyasi ve Hukuki Engeller", *Ortadoğu'da Sivil Toplumun Sorunları*, Der. Ferhad İbrahim ve Heidi Wedel, Çev. Erol Özbek, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 117-135.
- Gürgür, Nuri, (2005), "Son Gelişmelerin Düşündürdükleri", *Türk Yurdu*, (Eylül), Kaynak: www.turkyurdu.com.tr, (Erişim Tarihi 1 Kasım 2007).
- Güvenç, Bozkurt, (1998), "Cumhuriyet ve Kimlik: Konu, Sorun, Kapsam ve Bağlam", *75'inci Yılda Tebaadan Yurttaş Doğru*, Der. Artun Ünsal, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s. 117-126.
- Haberler.Com*, (10 Temmuz 2006), "Çorum: Körücek Köyünde Festival Gibi Şenlik", Kaynak: <http://www.haberler.com>, (Erişim Tarihi: 03 Mayıs 2007).
- Habermas, Jürgen, (1994a), "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe", *Citizenship: Critical Concepts*, Ed. Bryan Turner and Peter Hamilton, London and New York: Routledge, p. 341-358.
- Habermas, Jürgen, (1994b), "Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje", *Postmodernizm*, Yay. Haz. Necmi Zaka, Çev. Gülelgül Naliş, İstanbul: Kıyı Yayınları, s.31-44.
- Habermas, Jürgen, (2005a), "Avrupa'nın Niçin Bir Anayasaya İhtiyacı Var?", *Conatus Çeviri Dergisi*, Çev. Selen Göbelez, S. 3, s. 95-107.
- Habermas, Jürgen, (2005b), "Demokratik Anayasal Devlette Tanınma Savaşımı", Çev. Mehmet H. Doğan, *Çokkültürlülük: Tanınma Politikası*, Haz. Amy Gutmann, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 113-143.
- Habermas, Jürgen, (2005c), "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları, Çev. İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hall, Stuart, (1995), "Yeni Zamanların Anlamı", *Yeni Zamanlar: 1990'larda Politika'nın Değişen Çehresi*, Der. Stuart Hall ve Martin Jacques, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 105-124.
- Hall, Stuart ve David Held, (1995), "Yurttaşlar ve Yurttaşlık", *Yeni Zamanlar: 1990'larda Politika'nın Değişen Çehresi*, Der. Stuart Hall ve Martin Jacques, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 169-185.
- Hampson, Norman, (1991), *Aydınlanma Çağı*, Çev. Jale Parla, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Hardt, Michael- Negri, Antonio, (2002), *İmparatorluk*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Harvey, David, (2003), *Postmodernliğin Durumu*, Çev. Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları.
- Hayes, Carlton J. H., (1995), *Milliyetçilik Bir Din*, Çev. Murat Çiftkaya, İstanbul: İz Yayınları.
- Heater, Derek; (1999). *What Is Citizenship*, Cambridge: Polity Press.
- Heater, Derek, (2007), *Yurttaşlığın Kısa Tarihi*, Çev. Meral Delikara Üst, Ankara: İmge Kitabevi.
- Held, David, (1995), "Ulus-Devletin Çöküşü", *Yeni Zamanlar: 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi*, Der. Stuart Hall ve Martin Jacques, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 189-203.
- Held, David, (1998), "Cumhuriyetçilik: Özgürlük, Öz-Yönetim ve Aktif Yurttaş", *Cogito*, Çev. Hande Paker ve Hayrullah Doğan, S. 15, s. 37-67.
- Held, David; Anthony McGrew; David Goldblatt ve Jonathan Perraton, (2006), "Küresel Dönüşümler, Siyaset, Ekonomi ve Kültür", Çev. İsmail Aktar, *Küreselleşme Okumaları: Ekonomi ve Siyaset*, Der. Kudret Bülbül, Ankara: Kadim Yayınları, s. 161-191.
- Herrmann, Rainer, (20 Şubat 2001), "Anadolu'nun Taşra Kentleri İçgöçü Frenliyor. Sanayileşmenin Başarısı: Çorum Örneği (Özet Çevirisi)", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Kaynak: <http://www.byegm.gov.tr>, (Erişim Tarihi: 10 Mart 2005).
- Hersant, Jeanne ve Alexandre Toumarkine, (2005), "Hometown Organisations in Turkey: an Overview", *European Journal of Turkish Studies*, No. 2, Kaynak: <http://www.ejts.org/document375.html>, (Erişim Tarihi: 29 Mayıs 2006).
- Heywood, Andrew, (2003), *Political Ideologies: An Introduction*, New York: Palgrave Macmillan Press.
- Hobsbawn, Eric, (2000), *Devrim Çağı: 1789-1848*, Çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Kitabevi.
- <http://www.bektasoglukoyu.net>, (3 Mayıs 2007), "Çorum Bektaşoğlu Köyü Sosyal Dayanışma, Yardımlaşma ve Kültür Derneği Yönetim Kurulu Kararı", (Erişim Tarihi: 23 Temmuz 2007).
- <http://www.birsiad.org.tr>
- <http://www.circassiancanada.com>, (2001), "Kafkas Derneği İl Gençlik Toplantısı Sonuç Bildirgesi", Kaynak: <http://www.circassiancanada.com>, (Erişim Tarihi: 11 Haziran 2007).
- <http://www.hititsiad.org>
- <http://www.kussaray.net>
- <http://www.meydanozu.com>, (2007), "Thamate", Kaynak: www.meydanozu.com, (Erişim Tarihi: 11 Haziran 2007).
- <http://www.tuskon.org>
- Huvaj, Fahri (12 Mart 2004), "Şekerbank'a NartCard Hakkında Yazılan Yazı", *Kafkasya.Net*, Kaynak: www.kafkasya.net, (Erişim Tarihi: 04 Nisan 2007).
- Işın, Engin ve İşyar, Bora, (2005), "Türkiye'de Ulus-Devlet ve Vatandaşlığın Doğuşu", *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık*

- Tartışmaları*", Der. Ayhan Kaya-Turgut Tarhanlı, İstanbul: TESEV Yayınları, s. 79-97.
- İLKE-DER Bülten, (2005), "Röportaj: İLKE-DER'in Kuruluş Hikayesi ve İlkeleri", S.1, s. 3-10.
- İlkkaracan, İpek ve Pınar İlkkaracan, (1998), "Kuldan Yurttaş: Kadınlar Neresinde", *75'inci Yılda Tabaadan Yurttaş Doğru*, Der. Artun Ünsal, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s. 77-90.
- İlyasoğlu, Aynur, (2000), *Örtülü Kimlik*, İstanbul: Metis Yayınları.
- İnalçık, Halil, (1996), *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Jacobs, Lesley A., (2003), *Pursuing Equal Opportunities: The Theory and Practice of Egalitarian Justice*, New York: Cambridge University Press.
- Janoski, Thomas, (1998), *Citizenship and Civil Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Jeanniere, Abel, (1994), "Modernite Nedir?", Çev. Nilgöl Tural-Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, Der. Mehmet Küçük, İstanbul: Vadi Yayınları, s. 15-25.
- Kadioğlu, Ayşe, (1999), *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Kadioğlu, Ayşe, (2002), "Türkiye'de Vatandaşlık ve Bireyleşme: İradenin Akıl Karşısındaki Zaferi", *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*, Der. E. Fuat Keyman, İstanbul: Everest Yayınları, s. 258-282.
- Kadioğlu, Ayşe, (2005), "Can We Envision Turkish Citizenship as Non-Membership", *Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish Experiences*, Ed. Fuat Keyman ve Ahmet İçduygu, London: Routledge, p. 105-124.
- Kaiser, Bianca ve İçduygu, Ahmet (2005), "Türkiye'deki Avrupa Birliği Yurttaşları, Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları", Der. Ayhan Kaya-Turgut Tarhanlı, İstanbul: TESEV Yayınları, s. 224-238.
- Kandiyoti, Deniz, (2005), "Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar", *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 99-117.
- Kandiyoti, Deniz A., (1987), "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies*, C. 13, S. 2., s. 317-338.
- Kara, Mustafa, (1990), *Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler*, İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kara, Mustafa, (2002), *Metinlerle Günümüz Tasavvuf Hareketleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karataş, A. Aslıhan, (2007), "Diyanet Alevi Kitabı Bastı", *Yeni Şafak Gazetesi* (6 Mart).
- Kaya, Ayhan; (2000), "Yurttaşlık, Azınlıklar ve Çokkültürlülük", *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 135-180.

- Kaya, Ayhan, (2003), "Ulusal Yurttaşlıktan çoğul Yurttaşlığa? Yurttaşlık Kuramlarına Eleştirel Bir Yaklaşım", Uluslararası İlişkilerde Sınır Tanımayan Sorunlar: Göç, Yurttaşlık, İnsan Hakları, Toplumsal Cinsiyet, Küresel Adalet ve Güvenlik, Der. Ayhan Kaya ve Günay Göksu Özdoğan, İstanbul: Bağlam Yayınları, s. 149-189.
- Kaya, Ayhan, (2004), "Political Participation Strategies of the Circassian Diaspora in Turkey", *Mediterranean Politics*, C. 9, S. 2, s. 221-239.
- Kaya, Ayhan, (2006) "Avrupa Birliği Bütünleşme Sürecinde Yurttaşlık, Çokkültürcülük ve Azınlık Tartışmaları: Birarada Yaşamının Siyaseti", *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*", Der. Ayhan Kaya-Turgut Tarhanlı, İstanbul: TESEV Yayınları, s.35-63.
- Kaya, Ayhan ve Kentel, Ferhat, (2005), *Euro-Türkler: Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü Mü, Engel Mi?*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kaya, Ayhan ve Tarhanlı, Turgut, (2006), "Giriş: Türkiye'de Azınlıklar ve Anayasal Yurttaşlık", *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*", Der. Ayhan Kaya-Turgut Tarhanlı, İstanbul: TESEV Yayınları, s. 9-31.
- Kaynar, MeteKaan (der), (2007), *Cumhuriyet Dönemi Siyasi Partileri*, Ankara: İmge Kitabevi.
- Keçeli, Şakir ve Aziz Yalçın, (1996), *Alevilik-Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi*, Ankara: Ardıç Yayınları.
- Keskinsoy, Ertan, (2005), "Kapak", *Radikal* (25 Kasım).
- Keyman, Fuat ve Ahmet İçduygu, (1998), "Türk Modernleşmesi ve Ulusal Kimlik Sorunu: Anayasal Vatandaşlık ve Demokratik Açılım Olasılığı". *75 Yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru*, 169-181
- KDD Haber, (11 Nisan 2007), "30. Yılın Buluşması-4 Sonuç Bildirgesi", Kaynak: www.kussaray.net, (Erişim Tarihi: 25 Temmuz 2007).
- Kent Haber, (21 Ekim 2004), "Alevilik ve Bektaşilik Topluma Bilimsel Olarak Anlatılmalıdır".
- Kent Haber, (11 Haziran 2007), "Çerkezler, 'Jibga Kafkas' Gecesinde Bir Araya Geldi", Kaynak: www.corumkenthaber.com, (Erişim Tarihi: 16 Temmuz 2007)
- Kent Haber, (12 Aralık 2004), "Köylülere İnek Yardımı", Kaynak: www.kenthaber.com, (Erişim Tarihi: 16 Temmuz 2007).
- Kızılhan, Nurhayat; (30 Temmuz 2006), "Feminist Olma Pahasına", *Radikal Gazetesi*.
- Kongar, Emre, "Küreselleşme, Mikro Milliyetçilik, Çok Kültürlülük, Anayasal Vatandaşlık", *Emre Kongar'ın Resmi İnternet Sitesi*, Kaynak: www.kongar.org, (Erişim Tarihi: 09 Kasım 2007).
- Korkmaz, Esat, (2000), *Anadolu Aleviliği*, İstanbul: Berfin Yayınları.
- Korkmaz, Esat, (2007), "Kadın Sorunu", *Serçeşme*, S. 27, s. 4-5.
- Kotan, Mümtaz, (2003), "Tarihin Karartılması Üzerine", Kaynak: www.lekolin.com, (Erişim Tarihi: 01 Kasım 2007).

- Köker, Levent, (2007), "Demoktariik ve Sivil Anayasa İçin Öneriler", *Yeni Şafak*, (30 Temmuz).
- Köker, Levent, (2005), "Türkçe Baskıya Önsöz: Charles Taylor: Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı", *okkültürlölük: Tanınma Politikası*, Haz. Amy Gutmann, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s. 11-14.
- Kreiser, Klaus, (2004), "Türkiye'de Tarikatların Mevcut Durumu ve Geçmişı Hakkında Notlar", *İslam Dünyasında Tarikatlar*, Der. Alexandre Popovic ve GillesVeinstein, Çev. Osman Türer, İstanbul: SufYayınları, s. 91-116.
- Kumar, Krishan, (2004), Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma: Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları, Çev. Mehmet Küçük, Ankara: Dost Kitabevi.
- Kurtoğlu, Ayça, (2004), *Hemşehrilik ve Şehirde Siyaset: Keçiören Örneği*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kurtoğlu, Ayça, (2005), "Mekansal Bir Olgu Olarak Hemşehrilik ve Bir Hemşehrilik Mekanı Olarak Dernekler", *European Journal of Turkish Studies*, No. 2, Kaynak: <http://www.ejts.org/document375.html>, (Erişim Tarihi: 29 Mayıs 2006).
- Kuşhabiy, Anzor, (2004), "Vatana Dönüş Yolu Uzun", Çev. Murat Papşu, *Nart Dergisi*, S. 40, Kaynak: <http://www.circassianworld.com/TR/Kushabiy.pdf>, (Erişim tarihi: 01.11.2007).
- Kutlu, Sönmez, (2006), *Alevilik-Bektaşılık Yazıları: Aleviliğın Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Küçük, Murat, (2003), "Mezhepten Milliyete: Alevilerve Türk Milliyetiliğı", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik Cilt 4*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 901-910.
- Küçükömer, İdris; (1994), *Düzenin Yabancılaşması: Batılaşma*, İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Kymlicka, Will, (1998), *okkültürlöl Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kymlicka, Will ve Norman Wayne, (1994), "Return of the Citizen: A Survey of Recent Work on Citizenship Theory," *Ethics*, Vol. 104, No.2, p. 352-381.
- Laclau, Ernesto, (2000), *Evrensellik, Kimlik Ve Özgürleşme*, Çev. Ertuğrul Başer, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe, (1992), *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, Çev. Ahmet Kardam ve Doğan Şahiner, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Lash, Scot and Brian Wynne (1996). "Introduction", *Risk Society: Towards a New Modernity*, London: Sage Publications, s.1-8.
- Leca, Jean, (1998), "Bireycilik ve Yurttaşlık", Çev. Turhan İlga, *Dersimiz Yurttaşlık*, Haz. Turhan İlga, İstanbul: Kesit Yayıncılık, s. 13-79.
- Libson, Leslie, (2005), *Siyasetin Temel Sorunları*, Çev. Fügen Yavuz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Lieber, Francis, (1883), *On Civil Liberty and Self-Government*, Ed. Theodore D. Woolsey, Philadelphia: J.B. Lippincott & Co., Kaynak: <http://oll.libertyfund.org>, (Erişim Tarihi: 22 Ekim 2007).

- Luhmann, Niklas, (2002), *Refah Devletlerinin Siyaset Teorisi*, Çev. Medeni Beyaztaş, İstanbul: Bakış Yayınları.
- Lyotard, J. F., (1997), *Postmodern Durum*, Çev. Ahmet Çiğdem, İstanbul: Vadi Yayınları.
- Manning, Nick, (1993), "T.H. Marshall, Jürgen Habermas, Citizenship and Transition in Eastern Europe", *World Development*, Vol. 21, No. 8, p. 1313-1328.
- Mardin, Şerif, (1994), *Makaleler 1: Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marshall, T.H., (2000), "Yurttaşlık Ve Toplumsal Sınıflar", *Yurttaşlık Ve Toplumsal Sınıflar*, Çev. Ayhan Kaya, Ankara: Gündoğan Yayınları, s.13-82.
- Marx, Karl, (1997), *Yahudi Sorunu*, Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Ankara: Sol Yayınları.
- Mélikoff, Irène, (1999a), "Bektaşılık/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları", *Alevi Kimliği*, Der. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga ve Catharina Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 3-11.
- Mélikoff, Irène, (1999b), *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe*, Çev. Turan Alptekin, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Merhaba, (01 Mayıs 2007), "Siyasetin Nabızı Dedesli'de Atacak".
- Metiner, Mehmet, (2006), "Kerkük ve 'Ker-Kürt' Densizliği!..", *Bugün Gazetesi* (8 Eylül).
- Mouffe, Chantal, (1992), "Preface: Democratic Politics Today", *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, Ed. Chantal Mouffe, London, New York: Verso, p. 1-14.
- Mouffe, Chantal, (1994), "Radikal Demokrasi: Modern Mi, Postmodern Mi?", Çev. Mehmet Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, Der. Mehmet Küçük, İstanbul: Vadi Yayınları, s.182-196.
- Modelske, George, (2006), "Küreselleşme", Çev. Kudret Bülbül ve Refik Yashıkaya, *Küreselleşme Okumaları: Ekonomi ve Siyaset*, Der. Kudret Bülbül, Ankara: Kadim Yayınları, s.193-201.
- Müstecaplıoğlu, Barış, (2006), *Şakird*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Nisbet, Robert, (2006), "Muhafazakarlık", Çev. Erol Mutlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Der. Tom Bottomore-Robert Nisbet, İstanbul: Kırmızı Yayınları, s. 133-182.
- Ocak, Ahmet Yaşar, (1999a), "Müzakere: Söylemde ve Hayatta Alevi Kadınına Kısa Bir Bakış", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nüsayriler*, İstanbul: İsav Vakfı-Ensar Neşriyat, s.271-272.
- Ocak, Ahmet Yaşar, (1999b), *Türkler, Türkiye ve İslam: Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ohmae, Kenichi, (2006), "Ulus-Devletin Sonu", Çev. Zülfü Dicleli, *Küreselleşme Okumaları: Ekonomi ve Siyaset*, Der. Kudret Bülbül, Ankara: Kadim Yayınları, s. 265-283.

- Okdik, Nurgün ve Fusun Kökalan, (2002), "Feminizmden Kadın Çalışmalarına-Devletin Fonksiyonu", *Doğu Batı*, Y. 6, S. 21, s. 213-230.
- Okutan, M. Çağatay, (2004), *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Olsson, Tord, Elisabeth Özdalga ve Catharina Raudvere (ed), (1999), "Önsöz", *Alevi Kimliği*, Çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. vii-xi.
- Ong, Aihwa, (1999), *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Durham-London: Duke University Press.
- Ortaylı, İlber, (1995), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, İstanbul: Hil Yayınları.
- Öncü, Ayşe, (2005), "'İdealinizdeki Ev' Mitolojisi Kültürel Sınırları Aşarak İstanbul'a Ulaştı", *Mekan, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*, Der. Ayşe Öncü-Petra Weyland, Çev. Leyla Şimşek-Nilgün Uygun, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 85-115.
- Öndül, Hüsnü, (2004), "Özgürlükler: Yurttaşlık", *Evrensel Gazetesi*, (26 Şubat), Kaynak: www.evrensel.net, (Erişim Tarihi: 9 Kasım 2007).
- Önen, Engin, (1996), "Kent, Dayanışma ve Hemşehrilik Dernekleri", *II. Ulusal Sosyoloji Kongresi: Toplum ve Göç*, Ankara: Sosyoloji Derneği ve DİE Yayınları, s.450-458.
- Örnekleriyle Türkçe Sözlük-4 Cilt, (1995), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Özbudun, Ergun, (1998), "Milli Mücadele ve Cumhuriyet'in Resmi Belgelerinde Yurttaşlık ve Kimlik Sorunu", *75'inci Yılda Tebaadan Yurttaş Doğru*, Der. Artun Ünsal, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s.151-158.
- Özden, Yekta Güngör, (2005), "Sözde Sorun", *Türk Solu*, S. 89, Kaynak: www.türksolo.org, (Erişim Tarihi: 01 Ekim 2007).
- Özkazanç, Alev, (1997), "Refah Devletinden Yeni Sağa: Siyasi İktidar Tarzında Dönüşümler", *Mürekkap*, S. 7, s. 21-37.
- Öztan, G. Gürkan, (2006), "Türkiye'de Öjeni Düşüncesi ve Kadın", *Toplum ve Bilim*, S. 105, s. 265-282.
- Parekh, Bhikhu, (2002), *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, Çev. Bilge Tanrıseven, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Pierson, Christopher, (2000), *Modern Devlet*, Çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul: Çivi-yazıları Yayınevi
- Pinch, Steven, (1996), *World of Welfare: Understanding the Changing Geographies of Social Welfare Provision*, London and New York: Routledge.
- Poggi, Gianfranco, (1991), *Çağdaş Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım*, Çev. Şule Kut ve Binnaz Toprak, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Popovic, Alexandre ve Gilles Veinstein (Der.), (2004), *İslam Dünyasında Tarikatlar*, Çev. Osman Türer, İstanbul: Suf Yayınları.
- Punch, Keith F., (1998), *Introduction to Social Research: Quantitative and Qualitative Approaches*, London: Sage Publications.
- Radikal*, (24 EKİM 2003), "Çorum'da 114 Bin Kişinin Yeşil Kartı İptal Edildi".
- Radikal*, (15 Haziran 2007), "Almanya, Türk Göçmene Almanca Bilme Şartı Getirdi".

- Radikal*, (26 Ağustos 2003), "Star Gazetesine 'Kerkürt' Uyarısı".
- Rheingold, Howard, (2000), *The Virtual Community*, Kaynak: <http://www.rheingold.com/vc/book/>, (Erişim Tarihi: 29 Mayıs 2006).
- Rockefeller, Steven C., (2005), "Yorum", Çev. İlknur Özdemir, *Çokkültürlülük: Tanınma Politikası*, Haz. Amy Gutmann, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.95-105.
- Rosanvallon, Pierre, (2004), *Refah Devletinin Krizi*, Çev. Burcu Şahinli, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques, (1998), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları.
- Rousseau, Jean-Jacques, (1994), *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Vedat Günyol, İstanbul: Adam Yayınları.
- Sağlık Bakanlığı, (2005), "En Yeni Hali İle YKBS'deki Yeşil Kart Kayıtlarının İllere Göre Dağılımı", *Yeşil Kart Bilgi Sistemi*, Kaynak: <http://www.saglik.gov.tr/yesil/> (Erişim Tarihi: 05 Nisan 2005).
- Saktanber, Ayşe, (2004), "Kemalist Kadın Hakları Söylemi", *Modern Türkiye'de Siyaset Düşünce: Kemalizm Cilt 2*, İstanbul: İletişim Yayınları, s.323-333.
- Saktanber, Ayşe, (2005), "Bir Orta Sınıf Ethos'unun ve Onun Günlük Pratiğinin Oluşumu: Kentsel Türkiye'de İslam'ın Yeniden Canlandırılması", *Mekan, Kültür, İktidar: Küreselleşen Kentlerde Yeni Kimlikler*, Der. Ayşe Öncü-Petra Weyland, Çev. Leyla Şimşek-Nilgün Uygun, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 193-214.
- Sali, Ali, (2007), "Kadın 'Cem Tutamaz' Polemiği", *Yeni Şafak Gazetesi* (13 Şubat).
- Sancar, Serpil, (2004), "Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi", *Doğu Batı*, Y. 7, S. 29, s. 197-211.
- Sarıca, Murat, (2000), *100 Soruda Fransız İhtilali*, İstanbul: Gerçek Yayınları.
- Sartori, Giovanni, (1996), *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, Çev. Tunçer Karamustafaoğlu, Mehmet Turhan, Ankara: Yetkin Yayınları.
- Schmitt, Carl, (2006), *Parlamentar Demokrasi'nin Sonu*, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Schmitt, Carl, (2005), *Siyasal İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, Çev. A. Emre Zeybekoğlu, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Schnapper, Dominique, (1994), "The Significance of the Ethnoreligious Field in Nation-Building", Trans. Roger Greaves, *International Journal of Sociology*, Yaz-Sonbahar, C. 24, S. 2/3, s. 61-80.
- Schnapper, Dominique, (1995), *Yurttaşlar Cemaati: Modern Ulus Fikrine Dair*, Çev. Özlem Okur, İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Schnapper, Dominique, (2003), "Kültürel Hakları Nasıl Tanırız?" Çev. Derya Fırat, *Toplumbilim*, S. 17, s. 31-38.
- Schüler, Harald, (1999), *Türkiye'de Sosyal Demokrasi: Particilik, Hemşehrilik, Alevilik*, Çev. Yılmaz Tonbul, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Seyrek, İsmail, (12 Nisan 2005), "Çorum İli Araştırma Raporu", Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) Türkiye'de İstihdam Yaygınlaştırmaları ve Kayıt Dışı İş-

- tihadının Ele Alınışı-Sosyal Diyalog Projesi: Çorum İlinde Durum Tespiti ve Değerlendirme Araştırması'na Sunulan Rapor, Çorum-Anitta Otel.
- Shakland, David, (1999a), "Antropoloji ve Etnisite: Yeni Alevi Hareketinde Etnografyanın Yeri", *Alevi Kimliği*, Der. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga ve Catharina Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 20-31.
- Shakland, David, (1999b), "Müzakere: Söylemde ve Hayatta Alevi Kadınına Kısa Bir Bakış", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, İstanbul: İsav Vakfı-Ensar Neşriyat, s. 264-265.
- Sirman, Nüket, (1989), "Turkish Feminism: A Short History", *WLUML Dossier 5-6 December 1988/May 1989*, Kaynak: <http://www.wluml.org/english/pubs/rtf/dossiers/dossier5-6/D5-6-09-turk-feminism.rtf>, (Erişim Tarihi: 10 Ocak 2008).
- Sirman, Nüket, (2003), "Kadınların Milliyeti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik Cilt 4*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 226-244.
- Skinner, Quentin, (2006), "Cumhuriyetçi Siyasal Özgürlük İdeali", *Siyasal Düşünce*, Der. Michael Rosen ve Jonathan Wolff, Çev. Sevda Çalışkan ve Hamit Çalışkan, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 220-235.
- Smith, Anthony D., (2002), *Ulusların Etnik Kökeni*, Çev. Sonay Bayramoğlu ve Hülya Kendir, Ankara: Kitabevi Yayınları.
- Soysal, Yasemin Nuhoglu, (2000), "Changing Citizenship in Europe: Postnational Membership and the National State", *Redefining the Nation State and Citizen*, Ed. Günay Göksu Özdoğan-Gül Tokay, İstanbul: Eren Yayıncılık, s. 253-263.
- Soysal, Yasemin Nuhoglu, (1991), *Limits of Citizenship: Guestworkers in the Contemporary Nation-State System*, Stanford Üniversitesinde Hazırlanmış Doktora Tezi.
- Springborg, Patricia, (1986), "Politics, Primordialism, and Orientalism: Marx, Aristotle, and the Myth of the Gemeinschaft", *The American Political Science Review*, Vol. 80, No. 1. p. 185-211.
- Stackelberg, Roderick, (1999), *Hitler's Germany: Origins, Interpretations, Legacies*, London: Routledge.
- Şahin, Bahar, (2006), "Türkiye'nin Avrupa Birliği Uyum Süreci Bağlamında Kürt Sorunu: Açılımlar ve Sınırlar", *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, Der. Ayhan Kaya-Turgut Tarhanlı, İstanbul: TESEV Yayınları, s. 122-159.
- Şahin, Ömer, (17 Aralık 2007), "Bankalar Dernekleri Keşfetti, 2 Bin Çerkez Nartcard'ı Kullanıyor", *Zaman Gazetesi*, Kaynak: www.zaman.com.tr, (Erişim Tarihi: 4 Nisan 2007).
- Şahin, Teoman, (1995), *Alevilere Söylenen Yalanlar: Bektaşilik Duruşması 1*, Ankara: Armağan Kitap ve Yayınevi.
- Şahin, Teoman, (2002), "Alevi Bakışıyla Değerlendirmeler", *Ondört Masum*, Y. 11, S. 53, s.1-3.

- Şahin, Teoman ve Gülesin Ağbal, (2004), "Teoman Şahin'le Yapılan Röportaj: Caferi Namazı Kılıyoruz Diye Birlik Bozulmaz", *Hakimiyet Gazetesi* (22 Eylül).
- Şekerbank Haber, (2007), "Basın Açıklaması", Kaynak: www.sekerbank.com.tr, (Erişim Tarihi: 04 Nisan 2007).
- Şener, Cemal, (1990), *Alevilik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*, İstanbul: Ant Yayınları.
- Şener, Cemal, (1997), *Şaha Doğru Giden Kervan: Alevilik Nedir*, İstanbul: Şahkulu Sultan Külliyesi Vakfı Yayınları.
- Tamer, Meral, (2007), "Kent Bazında Milli Gelir Hesaplamasına Son Verildi", *Milliyet Gazetesi*, (7 Haziran).
- Tanilli, Server, (1999), *Dünyayı Değiştiren 10 Yıl: Fransız Devrimi Üzerine (1789-1799)*, İstanbul: Adam Yayınları.
- Taştekin, Fehim, (2007), "Thamatelik", Kaynak: www.kafkas.org, (Erişim Tarihi: 26 Nisan 2007).
- Taylor, Charles, (1995), *Modernliğin Sıkıntıları*, Çev. Uğur Canbilen, İstanbul: Ayrintı Yayınları.
- Taylor, Charles, (2005), "Tanınma Politikası", çev. Yurdanur Salman, *Çokkültürlülük: Tanınma Politikası*, Haz. Amy Gutmann, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.42-84.
- The On-Line SourceBook, (2007), *The Constitution of 1791*, Kaynak: <http://sourcebook.fsc.edu>, (Erişim Tarihi: 22 Ekim 2007).
- Timur, Taner, (1989), *Osmanlı Çalışmaları: İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine*, Ankara: V Yayınları.
- Timur, Taner, (1998), "Türkiye'de Kimlik, Politika ve Gerçeklik Tarihi Bir Panorama", *75'inci Yılda Tebaadan Yurttaş Doğru*, Der. Artun Ünsal, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s.127-138.
- Tiryakian, Edward A., (2006), "Emile Durkheim", Çev. Ceylan Tokluoğlu, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Der. Tom Bottomore-Robert Nisbet, İstanbul: Kırımızı Yayınları, s. 275-343
- Touraine, Alain, (2002), *Modernliğin Eleştirisi*, Çev: Hülya Tufan, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tönnies, Ferdinand, (2005), "Gemeinschaft ve Gesellschaft", Çev. Ahmet Aydoğan, *Şehir ve Cemiyet*, Yay. Haz. Ahmet Aydoğan, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 185-217.
- TUİK, (2001a), "İller İtibariyle Gayri Safi Yurtiçi Hasıla", Kaynak: www.tuik.gov.tr (Erişim Tarihi: 11 Kasım 2007).
- TUİK, (2001b), "İller İtibariyle Kişi Başına Gayri Safi Yurtiçi Hasıla", Kaynak: www.tuik.gov.tr (Erişim Tarihi: 11 Kasım 2007).
- TUİK, (2007), "İl ve İlçelere Göre Halk Oylaması Sonuçları", Kaynak: www.tuik.gov.tr (Erişim Tarihi: 10 Ocak 2008).
- TUİK, (2008), "Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS): 2007 Nüfus Sayımı Sonuçları", Kaynak: www.tuik.gov.tr (Erişim Tarihi: 20 Ocak 2008).
- Turan, Ali Eşref, (2004), *Türkiye'de Seçmen Davranışı: Önceki Kırılımlar ve 2002 Seçimi*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Turner, Bryan S., (1992), "Outline of a Theory of Citizenship", *Dimensions of Radical Democracy: Prularism, Citizenship, Community*, Ed. Chantal Mouffe, London, New York: Verso, p. 33-62.
- Turner, Bryan S., (1996), "Benlik ve Düşünümsel Modernlik", *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*, Der. Abdullah Topçuoğlu-Yasin Aktay, Çev. Yasin Aktay, İstanbul: Vadi Yayınları, s. 147-164.
- Turner, Bryan S., (1997), *Eşitlik*, Çev. Bahadır Sina Şener, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Turner, Bryan S., (2000), "Liberal Citizenship and Cosmopolitan Virtue", *Citizenship and Democracy in a Global Era*, Ed. Andrew Vanderberg, New York: St Martin's Pres, p.18-32.
- Turner, Bryan S., (2001), "National Identities and Cosmopolitan Virtues: Citizenship in a Global Age", *Beyond Nationalism? Sovereignty and Citizenship*, Ed. Fred Dallmayr and José M. Rosales, Lanham: Lexington Boks, p. 199-219.
- Türkdoğan, Orhan, (1995), *Alevi-Bektaşî Kimliği: Sosyo-Antropolojik Araştırma*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Türkoğlu, Zeynel, (2007), *Besni'den Çorum'a Çakallı Aşireti Şemsi Uşağı Oymağı*, Çorum: Lider Matbaacılık.
- Türköne, Mümtazer, (2006), *Türk Modernleşmesi*, Ankara: Lotus Yayınevi.
- Uçar, Metin, (2005), "Demokrasi ve Hemşehri Dernekleri: Çorum ve Sincan Örnekleri", *II. Ulusal Sivil Toplum Kuruluşları Kongresi*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Biga İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, (15-16 Ekim), s. 41-53.
- Uçar, Metin, (2005), "Klasik Bir Ayrımın Ötesine Geçememek: Siyasal Farklılığın Ölçütü Olarak Sağ-Sol", *Liberal Düşünce*, S. 40, s. 331-349).
- Uçar, Metin, (2006), "STK'larda kadın Etkinliği: Çorum Örneği", *III. Uluslararası STK'lar Kongresi*, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Biga İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, (09-10 Aralık), s. 421-427.
- UNHCR, (1996), *WRITENET Reports: The North Caucasian Diaspora In Turkey*, Kaynak: <http://www.unhcr.org/country/tur.html>, (Erişim Tarihi: 02 Şubat 2008).
- Urry, John, (1995), "Örgütlü Kapitalizmin Sonu", *Yeni Zamanlar: 1990'larda Politikanın Değişen Çehresi*, Der. Stuart Hall ve Martin Jacques, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, s. 95-104.
- Urry, John, (1999), "Globalisation and Citizenship", *Journal of World-Systems Research*, Vol. 5, No: 2, p. 311-324.
- Usta, Niyazi, (1997), *Menzil Nakşiliği: Sosyolojik Bir Araştırma*, Ankara: Töre Yayıncılık.
- Ünsal, Artun, (1998), "Yurttaşlık Zor Zanaat", *75'inci Yılda Tebaadan Yurttaş Doğru*, Der. Artun Ünsal, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, s. 1-36.
- Üstel, Füsün, (1999), *Yurttaşlık ve Demokrasi*, Ankara: Dost Kitabevi.
- Üstel, Füsün, (2003), "Türk Ocakları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik Cilt 4*, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 263-268.

- Üstel, Füsün, (2005), *Makbul Vatandaş'ın Peşinde: II. Meşrutiyetten Günümüze Vatandaşlık Eğitimi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Vanderberg, Andrew, (2000), "Contesting Citizenship and Democracy in a Global Era", *Citizenship and Democracy in a Global Era*, Ed. Andrew Vanderberg, New York: St Martin's Pres, p. 3-17.
- Van Gunsteren; Herman (1998), *A Theory of Citizenship: Organizing Plurality in Contemporary*, Oxford: Westview Pres.
- Vatan Gazetesi* (5 Şubat 2007), "Diyanet Aracılığı ile 6 Alevi Dedesine Almanya Görevi", Kaynak: www.vatanim.com.tr, (Erişim Tarihi: 19 Mart 2007).
- Veinstein, Gilles, (2004), "Önsöz", *İslam Dünyasında Tarikatlar*, Der. Alexandre Popovic ve Gilles Veinstein, Çev. Osman Türer, İstanbul: Suf Yayınları, s. 13-22.
- Vergin, Nur, (1996), "Anayasal Vatandaşlık Ne demektir?", *Milliyet*, (26 Aralık)
- Vergin, Nur, (1994), "Yeni Siyaset ve Siyasi Partiler", *Türkiye Günlüğü*, S. 27, s. 70-74.
- Vergin, Nur, (1991), "Din ve Muhalif Olmak: Bir Halk Dini Olarak Alevilik", *Türkiye Günlüğü*, S. 17, s. 11-21.
- Von Aster, Ernest, (2003), *Fransız İhtilali'nin Siyasi ve İçtimai Fikirleri*, Çev. M. Mermi, Ankara: Berikan Elektronik Basım Yayın.
- Vorhoff, Karin, (1999a), "Söylemde ve Hayatta Alevi Kadınına Kısa Bir Bakış", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayriler*, İstanbul: İsav Vakfı-Ensar Neşriyat, s. 251-263.
- Vorhoff, Karin, (1999b), "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yazılar", *Alevi Kimliği*, Der. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga ve Catharina Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun ve Hayati Torun, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s.32-66.
- Wallerstein, Immanuel, (2000), "Halkdığın İnşası: Irkçılık, Milliyetçilik ve Etniklik", *İrk, Ulus, Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, Der. Immanuel Wallerstein ve Etienne Balibar, Çev. Nazlı Ökten, İstanbul: Metis Yayınları, s. 91-108.
- Walzer, Michael, (2005), "Yorum", Çev. Cem Aktaş, *Çokkültürlülük: Tanınma Politikası*, Haz. Amy Gutmann, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.106-110.
- Waters, Malcolm, (1999), "General Mommentary: The Meaning of Modernity", *Modernity Critical Concepts: Volume I Modernization*, Der. Malcolm Waters, London ve New York: Routledge Press, s. xi-xdii.
- Wieviorka, Michel, (2003), "Çok Kültürlülük: Bir Sorunun Çözümü mü Yoksa Dile Getirilmesi mi?", Çev. Hakan Yücel, *Toplumbilim*, S. 17, s. 39-44.
- Wikipedia, (2007a), "Gleichschaltung", Kaynak: <http://en.wikipedia.org/wiki/Gleichschaltung>, (Erişim Tarihi: 14 Ağustos 2007).
- Wikipedia, (2007b), "Poor Law", Kaynak: http://en.wikipedia.org/wiki/Poor_Law, (Erişim Tarihi: 19 Ekim 2007).
- Wolf, Susan, (2005), "Yorum", çev. Rita Urgan, *Çokkültürlülük: Tanınma Politikası*, Haz. Amy Gutmann, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, s.85-94.
- Wollstonecraft, Mary, (2007), *Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi*, Çev. Deniz Hakyemez, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- www.ntvmsnbc.com, (23 Kasım 2001), "Medeni Kanun Yenilendi", (Erişim Tarihi: 11 Aralık 2007).
- Yalçınkaya, Ayhan, (1996), *Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar*, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları.
- Yeğen, Mesut, (2006), *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa: Cumhuriyet ve Kürtler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yeni Şafak, (2002), "Kıraathane Terapisi", (17 Şubat).
- Yeşiltuna, Dilek Çiftçi, (1996), "Hemşehri Derneklerinin İçerdiği İletişim Yapısı", *II. Ulusal Sosyoloji Kongresi: Toplum ve Gâç*, Ankara: Sosyoloji Derneği ve DİE Yayınları, s. 441-449.
- Young, Iris Marion, (1989), "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", *Ethics*, Vol. 99, No: 2, p. 250-274.
- Zihnioğlu, Yaprak, (2003), *Kadınsız İnkılap*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Zücker, Erik Jan, (2005), *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Yasemin Saner Gönen, İstanbul: İletişim Yayınevi.
- Zaman Gazetesi*, (2 Ocak 2008), "Türkiye'de Yeşil Kart Dağılımı", Kaynak: www.zaman.com.tr, (Erişim Tarihi: 3 Ocak 2008).

Elinizdeki kitap, Çorum'da yaşayan farklı toplumsal kesimlerin sosyo-kültürel yapıları, gelenek ve dinle kurdukları ilişkiler ile siyasal tercihleri doğrultusunda oluşturdukları kimlikleri ele alarak, yurttaşlık tartışmalarının yerleştiği zemine bakmaktadır

Kitap, Çorum'un fotoğrafını çekmekte, neyi nasıl anlamlandırdıklarına bakmaktadır. Öncelikle en belirleyici fark olan "Alevilik ve Sünnilik" üzerinde durulmakta, bu farka ne gibi anlamlar yüklendiği hem toplumsal hayatta hem de siyasal tercihlerde ne gibi yansımalarının olabileceği çok yönlü olarak tartışılmaktadır.

Farklı toplumsal kesimlerin Çorum Olaylarına bakışı, Alevilik ve Sünniliğe yüklenen anlamlar, mezhep ve siyaset arasındaki ilişkiler, hemşehrilik ve cemaatlerin sosyal yaşamı biçimlendirışı, mezhep ve tarikatların siyasetteki belirleyiciliği, cemaatlerin ulusal ve uluslararası bağları, hemşehrilik ve cemaat bağlarının kadınlar nasıl biçimlendirdiğine yer verilmektedir.

Yurttaşlığı mümkün kılacak "birliktelikler" de göz önünde bulundurularak, tüm bu unsurların kendilerini nasıl anlamlandırdıkları, kendilerini "biz", başkalarını "onlar" kılan özelliklerini nasıl anlattıkları irdelenmekte ve kurguladıkları kimlikleri ile yurttaşlık arasında ne gibi bir ilişkinin olabileceği üzerinde durulmaktadır.



dipnot yayınları

Selânik Caddesi 82/32 Kızılay - Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 Faks: (0 312) 419 25 32

dipnotkitabevi@yahoo.com

