

“HOŞGÖRÜ” KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE TÜRKİYE’DE LAİKLİK, ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK, DEMOKRASİ ve ALEVİLER

LAICISM, MULTICULTURALISM, DEMOCRACY AND ALEVIANS IN TURKEY WITHIN THE FRAMEWORK OF THE CONCEPT OF “TOLERANCE”

Doç. Dr. Mete Kaan KAYNAR

Hacettepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü,
metekaankaynar@gmail.com, Ankara-Türkiye



ÖZET

Bu makale, Türkiye’de laiklik ve demokratikleşme kavramlarının birbirleri besledikleri, hoşgörünün de her iki kavram arasındaki bağı inşa edebilme açısından temel kavramlardan biri olduğu varsayımından hareket etmektedir. Bu makalenin temel varsayımı, Türk demokrasisinin ana sorunlarından birinin çokkültürlülüğün –bir diğer ifadeyle farklı toplumsal kimliklerin, toplumsal barışı tesis edecek şekilde bir arada yaşayabilmesi kültür-eksikliği olduğu düşüncesidir..

Kemalist laikliğin temel problemlerinden biri de, laiklik ile din arasındaki sınır çizgilerini demokrasi ve hoşgörü kavramları ile çizememiş olmasıdır. Bu çalışmada, Alevîlerin, geçmişten günümüze uygulana gelen din- devlet beraberliğinden (caesaropapist) kaynaklanan laiklik politikalarının kimi özellikleri yüzünden karşı karşıya kaldıkları sorunlar tartışılacaktır.

Anahtar Kelime: Hoşgörü, Çokkültürlülük, Laiklik, Alevîler

ABSTRACT

This article is focused on hypothesis that there is close relationships between the concepts of secularism and democratization, and on hypothesis that the concept of tolerance is also plays an important role for discussing these two concepts. The main assumption of this article is that one of the main problem of the Turkish democracy has suffered from the lack of multiculturalism. In other words, one of the main problem of our democracy is to produce answers of how the various social minorities live together in peace.

One of the main problems of the Kemalist secularism is that secularist policies of the state has not been successful to draw a line between secularism and religion with the help of the concepts of tolerance. In this study, the problems of the Alevîans, which have been caused by the caesaropapist state tradition of the Turkish Republic, will be argued.

Key Words: Tolerance, Multiculturalism, Secularism, Alevîans

1. GİRİŞ

“Zıddın varsa varsın, zıddını hoş görmezsen yoksun.”

Hız. Mevlana

18. yüzyılda Avrupa Tarihi’nde yaşanan kanlı, acımasız ve vahşi din savaşlarının sona erdirilmesinin tek çözümü olarak düşünülen *hoşgörü* düşüncesinin de etkisiyle, liberal, laik devlet ortaya çıkmıştır. Bunun nedeni, söz konusu hoşgörü prensibinin, kamusal/özel alan ayrımı çerçevesinde; inançla ilgili konulara devletin karışmasını engellemek ve dini vicdanların özel dünyasına göndererek dinin siyasi kararlara burnunu sokmasını önlemek şeklinde iki temel etkiye

sahip olmasındandı. Günümüz çağdaş Batı devlet sistemleri hala bu iki temel etkinin kontrolü altındadır.

1923 sonrasında şekillenen Cumhuriyet reformlarıyla Türk siyasi ve toplumsal hayatına nakşedilen laiklik, önce Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP), ardından da 1924 Anayasası'nda tanımlandığı şekliyle devletin resmî ideolojisinin *Altı Ok*'undan biri olarak tanımlanmıştı. *Demokrasi* kavramı ise bu *temel altı prensip* içinde yer almıyordu. Ancak bu, erken Cumhuriyet'in demokrasi kavramını reddettiği anlamına da gelmemelidir. Doğru ya da yanlış erken Cumhuriyet, demokratik bir düzenin bu altı ilke vesilesiyle inşa edileceği varsayımını kabulleniyordu. Farklı şekilde okumak gerekirse rejim, laikliği (de) demokrasiyi inşa edecek temel prensipler arasında sayıyordu. Ancak yaşanan gelişmelerin, hiç de rejimin beklediği türden olmadıkları söylenebilir: *Dinin ayağı siyasal*(olan)dan kesildi; ama Cumhuriyet, siyasetin dinen tarafsız hale getirilmesi sürecinde yaygın bir başarısızlık yaşadı. Bir laik-devlet kurumu olarak *Diyanet İşleri Başkanlığı* (DİB), Sünnî İslâm pratiklerini düzenleyen ve sürdüren bir kurum olarak kuruldu ve bu yapısını tüm Cumhuriyet döneminde devam ettirdi. Hoşgörü temelinde tanımlanarak demokratik çoğulculuğun temeline yerleştirilmek yerine laiklik, DİB aracılığı ile Sünnî İslâm'ı denetleyen ve kontrol eden, diğer din ve mezhepleriye görmezden gelen, yok sayan politikalarının temeline yerleştirildi.

Hâlbuki demokratik devlet, evrensel şartlara göre, hoşgörüyü "*dinî olarak tarafsız devlet*", diğer adıyla "*laik devlet*"e dönüştürmüştü. Ancak bu evrensel laiklik ilkesi, Türkiye Cumhuriyeti'nde kendine münhasır bir laikliğe dönüştü ve devletinkinden farklı dinlere, mezheplere, siyasi ideolojilere hoşgörü gösterilmemesiyle başladı.

Bu makale, Türkiye Cumhuriyeti'nde *laiklik* gibi devletin temeli olarak görülen bir ilkenin aslında sanıldığı -ya da Batıda olduğu düşünüldüğü- kadar tarafsız (ve masum) olmadığını örneklemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda çalışmada, Türkiye'de laiklik konusundaki tartışmaların, demokrasi tartışmalarından ayrı düşünülmemesi gerektiği, laiklik ile ilgili problemlerin, demokratikleşme ile ilgili problemlere de doğrudan yansıdığı düşüncesi paylaşılmaktadır. Hoşgörü kavramı, bu bağlamda önem kazanmaktadır. Çünkü hoşgörü hem laiklik hem de demokratikleşme kavramlarının tartışılması sürecinde işlevseldir. Ayrıca laikliği demokratikleşmeye, demokratikleşmeyi de laikliğe bağlayacak temel konektörlerden biri de hoşgörü kavramıdır. Makale, Türkiye'nin bu bağlamda yaşadığı sorunları Alevî yurttaşların bu çerçevede yaşadığı sorunlar bağlamında tartışma hedefindedir.

Bu çalışmada Alevîler ve onların laiklik bağlamında yaşadığı sorunlar, Türkiye'de laiklik ve demokratikleşme kavramlarını hoşgörü bağlamında tartışan bu makalenin vakasını (case) oluşturmaktadır. Ancak hiç kuşku yok ki, bu sorun Alevîler üzerinden değil de başka bir vaka üzerinden de tartışılabileceği gibi demokratikleşme ve laiklik kavramları arasındaki bağ da hoşgörü dışındaki farklı bir kavram üzerinden analiz edilebilirdi.

2. ÇOĞULCULUK, ÇEŞİTLİLİK VE HOŞGÖRÜ

2.1 Çoğulculuk ve Çeşitlilik

Bir eylem, belirli bir değerler sistemi içinde anlam taşır. Bir toplumda eylemlerine rehber olarak farklı değer kategorilerini kullanan farklı kümelerdeki bireyler, kültürel gruplar mevcut ve bu da olağan ve yasalar ile garanti altına alınmış bir durum olarak kabul ediliyor ise orada çoğulculuk söz konusudur. Aslında hiçbir toplumda tek bir değerler sisteminin hâkim olduğu bir dönemden bahsedilemez. Küreselleşmenin neden olduğu toplumsal benzeşmeler dahi, farklı toplumlar arasında ya da aynı toplumun içinde farklı alt kültür ve değerler alanları olduğu gerçeğini değiştiremez. Özellikle aynı toplumlar içerisinde mevcut ve operasyonel farklı kültürel adacıkların mevcudiyeti o toplumda çatışmaya yol açacaktır. Hoşgörü (tolerance) Batı toplumlarında bu çatışmayla baş etmenin yolu olarak ortaya çıkar. Bir başka ifadeyle hoşgörü, çatışmayı *bastırmanın*, *yok etmenin* *görmezden gelmenin* değil; onun toplumsal dokuyu tahrip edebilme ihtimalinin engellenmesi, farklılıkların toplumsal zenginliğin ve ilerlemenin bir unsuru haline getirilmesinin bir yolu olarak

ortaya çıkar. Bu da hoşgörüyü toplumsal demokrasinin temellerine yerleştirerek sağlanmaya çalışılır (Gündoğan, 2002: 43; Güngör, 2007: 36-38).

Çokkültürcülük, içinde kültürel, dini, cinsel, mezhepsel... her türlü farklılıkları barındıran bir *liberalizm* olarak tasavvur edilebilir. (Loobuyck, 2005: 109-10)¹ Bu bağlamda, çokkültürlü bir toplum, bireylerin birbirlerinden farklı kültürel kalıplar içerisinde kendi kimliklerini oluşturdukları bir toplumu ifade etmek için kullanılır. Çokkültürlü bir toplumun üyeleri, sahip oldukları kimliklerinin gerektirdiği gibi yaşamak, bu kimliklerinin vazettiği kültürel kodlara ve değer yargılarına göre davranmak ve diğer kimlik ve kültürel yapılar ile kendi kimlik kodları bağlamında karşılıklı ilişkiye girmek imkânlarına sahiptirler. Bu çerçevede ele alınan çoğulculuk, Taylor'un adlandırmasıyla bir "*tanınma*" olarak da kabul edilebilir. Nitekim Taylor (1996: 12) kültürel kimliklerin eşdeğer saygı esasına göre değerlendirilmesi yani tanınması gerektiğini öne sürmektedir

Tanınma, kültürel kimlikler arasındaki değer çatışmalarını ortadan kaldırılabilecek bir *politik dizge* olarak düşünülebilir. Çokkültürlü bir toplumun, (cinsel, dinsel, mezhepsel vb.) değerler alanında da bir dizi anlaşmazlığı içereceği aşikârdır. Ancak hoşgörüyü temellendirilen çoğulcu ve demokratik bir toplum, tüm yurttaşların eşitliği ve özgürlüğünün bir demokratik ile olarak savunulduğu, farklılıklara saygının sadece siyasi değil, ahlâkî bir ilke olarak toplumsal yapıda kodlanmasına hassasiyet gösterildiği bir toplumdur.

Hoşgörüden çoğulculuğa giden yolu döşeyen ve bu yolda farklılıkların birbirlerini tahrip eden değil destekleyen unsurlar haline gelmesine izin veren iklim, demokrasidir. Ancak demokratik bir toplum, ahlâkî bir değer olarak hoşgörüyü kodlayabildiği ölçüde değer çatışmalarını engelleyebilir. Nitekim sadece ve sadece demokratik siyasal sistem, "*toplumsal ve siyasal hayatta farklı toplum kesimlerinin örgütlü bir biçimde siyasal karar alma süreçlerine katılmaları[nı]*" garanti altına almayı hedefler. "*Farklı yaşam pratikleri içinde oluşan kültürel farklılıkların siyasal düzeyde tanınması ve eşit ölçüde saygıdeğer kabul edilmesi*" (Taylor, 1996: 12) olarak tanımlanan çoğulculuk, bu nedenle, demokrasilerin mütemmim cüzüdür. Çoğulculuk, kültürel kimliklerin hukukî ve politik zeminde tanımlandığı, sosyolojik zeminde anlamlandırıldığı, tanındığı bir ortamda var olabilecektir. Sosyal yapının her düzleminde karşımıza çıkan farklılıkların toplumsal yapıda yok sayılmaları, görmezlikten gelinmeleri, bastırılmaları mümkün değildir. Bu, bir toplumsal bunalıma yol açacaktır. Çünkü tanınmamak, yok sayılmak, bastırılmak, yanlış tanınmak; bir başka ifadeyle o alt-kültürün ve onun üyesi olan bireyin kendi "*kim*"liğinin (kim olduğu sorusuna cevap verirken kullandığı tüm unsurların) hukukî ve sosyolojik zeminde yok sayılması, tanınmaması, bireylerin kendi kimlikleri vasıtasıyla topluma entegre olma biçimleri geliştirebilmesine de imkân vermeyecektir. Taylor'un, tanıma ve tanınma kavramlarının önemi de burada ortaya çıkar. Taylor (1996: 14-18), hoşgörüyü bir etik değer olarak benimseyen bir demokraside, farklı kimlik bagajlarına sahip yurttaşların, çoğulcu bir toplumsal yapıda yaşamalarının toplumsal birlik ve dayanışmaya hizmet edeceğini belirtir. Böyle bir yapıda demokrasi, "*...en çok sayıda bireye en büyük özgürlüğü veren, olası en büyük çeşitliliği tanıyan ve koruyan*" (Touraine, 1997: 25) bir siyasal sistem olma anlamında çoğulculuk temeline dayanacağı için, demokratik yapı içindeki farklılıkların oluşturduğu bu iklim, bir toplumsal çatışmaya mahal vermeyecek, aksine toplumsal zenginliğin dayanağı haline gelecektir. Çoğulcu demokrasi, kişisel özgürlükler üzerine temellendirilir; demokratik bir sistemin varlığına zemin hazırlayan unursa bireylerin farklılıkları, çeşitlilikleri yani çokkültürlülükleridir. Demokrasi, çeşitliliği, hukukî düzenlemelerle de korumaya çalışır; ancak demokrasilerde çeşitliliği koruyacak temel ahlâkî ilke, yani hoşgörü, hukukî ilkelere göre çok daha işlevseldir.

2.2. Hoşgörü'nün Temeli

Bugün her ne kadar evrensel bir değer olarak görünüyorsa da, tarihsel olarak hoşgörünün kaynağı liberalizmdir. Hoşgörü, John Locke'tan (2009, s. 22.) beri liberalizmin temel değerlerinden biri

¹ Çokkültürlülük ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz. (Barry, 2001), (Murdock, 2016), (Oktay, 2016) ve (Elke, 2016). Çokkültürlülük ve Türkiye bağlamında ayrıca bkz., (Kuzu, 2018) ve (Kaya-Tarhanlı, 2008).

olarak kabul edilir. Hoşgörü fikrinin Batı uygarlığının şekillenmesinde hatırı sayılır bir rolü olmuştur. Şüphesiz bu, Batılı toplumların tarihin her döneminde “hoşgörü”yü temel bir değer olarak benimsemiş oldukları anlamına gelmemektedir.

Politik olarak hoşgörü, devletin veya toplumun kendi inançlarını, hayat tarzını ve kültürünü devlet gücü kullanarak başkalarına dayatmaktan kaçınması demektir. Burada kritik olan nokta, kişinin veya toplumun onaylamadığı davranışı bastırabilme veya onu baskı altına alma gücüne sahip olduğu halde bunu yapmayı ilkeli olarak reddetmesidir. Bu güce sahip değilsek, onaylamadığımız davranışa müdahale etmemek elimizde olmadığından bu durumda da hoşgörü erdeminden söz edilemez. Zira kişinin müdahale etmemesi bilinçli bir tercihin sonucu değildir.

Onaylamadığımız farklı inanç veya pratiklere karşı zora başvurmayı ilkeli olarak reddetmek, hem onaylamamanın hem de buna rağmen zora başvurmanın ahlâkî bir temeli olduğu anlamına gelir. Onaylamadığımız halde onu bastırmaya kalkışmıyorsak, bunun için akli olarak temellendirilebilir haklı nedenlerimizin olması gerekir. Başka bir ifadeyle, bu davranışımızı belirleyen başka bir ahlâkî ilke söz konusudur. Bu ilkeyi kısaca, akılcı argümana ve iknaya yer bırakmak olarak belirtebiliriz ki bu da iknaya cebir karşısında ahlâkî üstünlük tanımayı ima eder. Açıktır ki, onaylamadığımız davranışa karşı güce başvurmak rasyonel argümanın terk edilmesi anlamına gelir. Nitekim, Erdoğan’ın (2010) aktardığı gibi, ünlü düşünür Chandran Kukathas “...hoşgörünün terk edildiği yerde akıl sürgüne gönderil[diğini]” altını çizmektedir.

Şu halde, hoşgörüye dayanan bir liberal toplumda, insanların kimlikleri ya da vicdanî kanaatleri zorla değiştirilemeyecek, ancak bu ilke, bu kanaat ve kimlikler ile ilgili akılcı müzakere ve ikna süreçlerinin kapatılmasına yol açmayacaktır. Onaylamadığımız inanç ve pratiklere karşı zora başvurmaktan bilinçli olarak kaçınmak aynı zamanda başkalarının “vicdanlarına” saygı duymak anlamına da gelir. Nitekim Kukathas, liberal hoşgörünün temelinde yatan değerın vicdan özgürlüğü olduğunu savunmaktadır. Bireyleri, en derin (varoluşsal) inanç ve kanaatlerini temsil eden vicdanlarına karşı hareket etmeye zorlamaktan kaçınmak barışçı birlikte var-oluşun zorunlu şartı olduğu kadar, temel bir ahlâkî gerekliliktir de.

Hoşgörü temelli bir liberalizmin en büyük politik avantajı, Erdoğan’ın (2010) da belirttiği gibi, farklılıkları “olağanlaştırmak” suretiyle, özgürlükçü-çoğulcu bir düzeni mümkün kılmasıdır. Esasen, liberalizm herkesin -bütün bireyler, gruplar ve toplulukların- uyması gereken esasa ilişkin bir ahlâkî kanaatler manzumesi olmaktan çok, farklı ahlâkî standartların barışçı bir şekilde bir arada var olabileceklerinin bir anlatımıdır.

Bir toplumdaki farklı etnik, dini, mezhepsel, cinsel... gruplar ya da bu gruplardan birinin devletle yaşadığı gerilim yukarıda ele almaya gayret ettiğimiz tartışma bağlamında değerlendirilmelidir. Nitekim bir (mezhepsel, etnik...) grup, kendi kültürel kodları, yaşam tarzları, dili, dini vb. dışlandığı ya da yok sayıldığında topluma olan güven ve saygısını yitirecek; önce kendisini topluma karşı savunmaya, sonrasında topluma karşı saldırgan bir tavır içine girmeye başlayacaktır. Nitekim hoşgörünün, çokkültürlülüğün bir ahlâkî ilkesi haline getirilemediği eşitsizlik ortamlarında etnik, dini, cinsel, siyasal vb. gerilim ve çatışmalar kaçınılmazdır (Önder, 1999: 154).

2.3. Hoşgörü Olgusuna Liberal Pencereden Bakış

Şahin (2010:1-12) 21 nci yüzyılın ana toplumsal karakteristiğinin “çeşitlilik” olduğunu ve çağdaş toplumların; etnik, dini, ırksal, ideolojik, kültürel ve cinsel çeşitlilikler barındırdığını vurgular. Kültürel, etik ve ideolojik farklılıkların yaşamımızın doğal bir sonucu olmasına rağmen, toplumda bazı kesimlerin bunları zenginlik sayarken, bazılarının da bunları bir tehdit olarak algıladığını belirtir. Şahin, bu ikinci grubun önünde iki seçenek bulunduğunu belirtmektedir: Ya bu farklılıklarla nasıl bir arada yaşayacaklarını öğrenecekler, ya da bu farklılıkları bastırma, sindirme yoluna gideceklerdir. İşte Şahin’e göre, toplumda farklılıklardan doğan bu çatışmaya siyasi teorinin bulunduğu tek yaşar-çözüm “hoşgörü”dür. Şahin, Pierre Bayle’de temelini bulunduğu şekilde, vicdana dayanan bir hoşgörünün, liberal hoşgörünün savunulmasında daha kapsayıcı ve iknacı bir rolü

olduğunu benimser ve hoşgörünün, toplumdaki bireysel, etnik, dini, cinsel, kültürel ve cinsiyet-temelli farklılıkların bir arada barış içerisinde yaşamasını, bulunmasını sağlayabilecek esas olgu olduğunu vurgular. Bu çerçevede de, Şahin'e göre hoşgörü; "*Bir insanın yeterli gücü olduğu halde, toplumda onaylamadığı bir farklılığa karşı, ona müdahale etmekten, onu engellemekten ve yasaklamaktan kasıtlı kaçınma kararı*"dır (Şahin, 2010: 1-12).

Cohen (2004: 68-95) ise, konuyla ilgili makalesinde, hoşgörünün, liberalizmi destekleyen bir kalp olduğundan bahisle, bazılarının hoşgörünün bir otonomi yarattığını düşündüğünü, iyi hayatın da temelini aslında bu otonominin oluşturduğunu, ancak ahlâkî ve siyasi sorunun temelinde "...ne zaman ve neye hoşgörü göstermemizin sınırı"nın yattığını vurgulamaktadır. Hoşgörüğü kavramsal bir analize tabi tutar ve hoş görünün; "...bir insanın, bilinçli ve prensipli olarak, farklılıkların olduğu her durumda, diğer farklı insana, müdahale etmeye yeterli gücü olduğu halde, karışmaktan kaçınması" olduğunu betimler.

Galeotti (2002: 1-52) ise, *Toleration as Recognition* başlıklı kitabında, liberal doktrinin farklılıklarla ilgili tüm sorunlara cevap verip veremediğini sorgularken, hoşgörü kavramının, kişisel ilişkilerde ahlâkî temelli kaldığını, ancak, devletin üçüncü şahıs olarak bulaştığı bireysel ilişkilerde ve farklılıklardan doğan toplumsal ilişkilerde, hoşgörünün siyasallaştığını vurgular. Bu bağlamda, liberal doktrinin hoşgörünün esaslı temsilcisi ve destekçisi olduğunu tespitinden hareketle, hoşgörünün, her vatandaşa dini, ahlâkî ve özel konularda serbest bir seçim hakkı verdiğini ve konunun bir siyasa üretmeye geldiği noktada, hoşgörünün bir nevi *toplumsal körlük* ifade ettiğini betimler. Bu şekilde, hoşgörünün, seçim özgürlüğü ile ayrımcısızlığın bir arada var olabileceği çoğulculuk ile rahatça iç içe yaşamasını ortaya koyar. Oysa hoşgörü hiyerarşik olarak örgütlenmiş bir toplumsal yapıyı değil, farklılık ve çeşitlilik zemininde örgütlenmiş bir toplumsal yapıyı gerektirir. Zira "...hoşgörü farklılığı mümkün, farklılık ta hoşgörüğü zorunlu kılar." (Walzer, 1998: 10)

TESEV'in 2006 yılında yaptığı bir çalışma kapsamındaki halk anketlerinde Alevîlerle ilişkili sorulara alınan cevaplar, halen Türk toplumunun bırakın hoşgörülü olmayı, ne kadar ön yargılı düşünceler içerisinde olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Demokratik kültürün beş bileşeninden² biri olan toplumsal hoşgörü, toplumsal düzenin denge ve huzuru ile yakından ilişkilidir. TESEV'in çalışmasında da katılımcılara nasıl bir komşu istedikleriyle ilgili sorular da yöneltilmiştir. Burada amaç, kişilerin farklı sosyolojik azınlık üyeleriyle komşu olmak isteyip istemeyeceklerini sorgulamaktır. Bu kapsamda, araştırmaya katılan her dört kişiden birinin farklı bir mezhepten kişilerle kesinlikle komşuluk etmek istemediklerini belirtmeleri (TESEV Yayınları, 2006: 46), Türkiye'de hoşgörü, çoğulculuk ve demokrasi tartışmaları açısından manidardır. Yine aynı araştırmaya göre, katılımcılardan % 50,9'u kiracısının, % 50'si komşusunun, % 50,5'i ise arkadaşlarının "dindar olmasına önemsemektedir.

3. TÜRKİYE'DE ÇOĞULCULUĞUN UNSURLARINDAN BİRİ OLARAK ALEVİLER

Oran (2008: 53-55), Alevîlerin dinî manada kendilerini nereye yerleştirdiklerine dair beş farklı bakış açısından bahsetmektedir. Bu bakış açılarından ilki gerçek Müslümanların Alevîler olduğu yönündedir. Alevî dedelerinin peygamberin soyundan geldikleri (iddiası) ve Balkanların Müslümanlaştırılmasında Alevî dedelerinin rolleri bu düşünceye kanıt olarak sunulur. Bu konudaki bir diğer görüş, Alevîliğin farklı dinsel inançların bir sentezi olduğu düşüncesindedir. Bu anlamda İslâm, Alevîliği oluşturan öğelerden sadece biri olarak kabul edilir. Üçüncü bakış açısıysa, Alevîliği bir dinsel inanış olarak değil de, Anadolu'ya özgü bir kültür, bir felsefe olarak tanımlamaktadır. Bu konudaki dördüncü görüş Alevîliğin Sünnî ve Şiilikten farklı olarak Anadolu'dan doğan bir İslâm mezhebi olduğu düşüncesini savunurken, Alevîliği Şiilikle özdeşleştiren küçük bir grup ise bu konudaki beşinci bakış açısını oluşturmaktadır (Oran, 2008: 57).

² Kalaycıoğlu, demokratik kültürün beş özelliği içerdiğini belirtmektedir; bunlar, toplumsal hoşgörü, başkalarına güven ve başkalarıyla birlikte hareket, demokrasinin kurum, kural ve kuruluşlarına güven, siyasal etkinlik ve siyasal ilgi. Detaylı bilgi için bkz. (Kalaycıoğlu, 1995:50-51).

3.1. Görün(e)meyen Alevîler

Alevî kimliği ile ilgili tartışmalar Alevî tarihini çok eski zamanlarda başlatıyor olsalar da, Alevîlerin, bizzat bu dinsel/kültürel kimlikleri üzerinden siyasi ve sosyal taleplerde bulunmaları Cumhuriyet tarihine, özellikle de 1960 sonrasında ait bir durumdur. Alevîler Osmanlı döneminde maruz kaldıkları ayrımcılıktan dolayı Cumhuriyet'i sıkı sıkıya sahiplenmişlerdir (Subaşı, 2003: 265; Güngör, 2007: 385) Bununla birlikte, Cumhuriyet döneminde çıkarılan tekke ve zaviyeleri kapatan 677. sayılı kanunla birlikte geleneksel Alevî-Bektaşî kurumlarının kentsel mekânlarda sürdürülebilmesi konusunda ciddi sorunlar yaşanmaya da devam etmiştir. 1950'lere kadar ağırlıklı olarak kırsal kesimde yaşayan ve kısmen Köy Enstitüleri vasıtasıyla üst toplumsal tabakalara dâhil olabilmeye imkânları yakalayan Alevîler, 1950'li yıllardan sonra yoğun bir kentleşme deneyimine maruz kalmışlardır (Aktay, 1999: 67) 1970'lerle birlikte Alevîlik, sol kimlikle özdeşleştirilmeye de başlanmıştır. Nitekim 1970'li yıllardaki toplumsal gerilim ve hoşgörüsüzlük ortamı Çorum ve Maraş olaylarının yaşanmasına da yol açarken (Eral, 1993), bu tarihlerden sonra İstanbul'da Gazi Mahallesi, Ankara'da Tuzluçayır gibi semtler hem (sol) politik hem de mezhepsel bölünme ve çatışmanın sembol alanları haline gelmişlerdir.

12 Eylül Darbesi ve 80'lerin sonuna doğru Soğuk Savaş'ın sona ermesi, Alevîlerin kimlik siyasetine yöneliminin de kapılarını aralamıştır. Halen önemli bir kesimi kendisini sol politik platformlarda ifade ediyor olsalar da 90'lardan bu yana ideolojilerden bağımsız bir Alevî kimliğinin politik olarak tanımlanma çabası, bu kesimde ciddi bir yoğunluk kazanmıştır. Alevî kimliği üzerinde yükselen siyasal talepler, 60'lı yıllardan sonra tepkisel bir tonla dillendirilmeye başlanırken, hem 70'li yıllardaki olaylar hem de 90'lı yıllarda yaşanan Sivas ve Gazi olayları Alevî-Sünnî gerginliğini iyiden iyiye derinleşmesine neden olmuştur.

Alevî kimliği 1990'lardan günümüze, bir yandan üçüncü dalga feminist hareketin dünya siyasetine armağanı "*kişisel olan politiktir*" söyleminin, diğer yandan da Türkiye'nin AB'ye uyum sürecinin etkisiyle kültürel haklar tartışmalarının çerçevesinde ifade edilmeye başlanmıştır.

Özetle, Alevî kimliğinin yüzyıllardır görmezden gelinmesi, tanınmaması, ötekileştirilmesinden mütevellit sorunlar 1980 öncesinde sol politik (ve ideolojik) bir dille ifade bulurlarken, günümüzde kültürel haklar ve çokkültürlülük tartışmaları bu dışlanmışlığı ortadan kaldırmanın teorik zemini olarak ele alınmaktadır. Laiklik politikalarına Alevîlerin verdiği önem, bu bağlamda, yukarıda tartışılmaya çalışılan tartışma zemininde ele alınmalıdır. Bir diğer ifadeyle, Alevî kesimin laiklik konusundaki hassasiyet ve ısrarı ile laikliğin hoşgörü ve çokkültürlülük kavramları ile alakası bağlamında ele alınarak tartışılmaktadır. Bu anlamda, Alevî örgütlerinden gelen toplumsal taleplerin, zorunlu din derslerinin kaldırılması, Cemevleri'nin ibadet yeri olarak tanınması ve desteklenmesi türünden talepler olması şaşırtıcı olmayacaktır. Bir diğer yönüyle de bu politik talepler, kimlik siyaseti ve çokkültürlülük tartışmalarının toplumsal enstrümanları olarak da ele alınabilirler. Yine de Kolukırık'ın (2008: 137)'da vurguladığı gibi, Alevîlerin sosyo politik beklenti ve talepleri karşılansa da, 1970'lerden bu yana (70'lerdeki Çorum, Maraş, 90'lardaki Sivas gibi) yaşanan menfur olayların yarattığı mağduriyet hissi devam ettiği sürece Alevîlerin siyasal yapılara entegrasyon sorunları bir şekilde devam edecektir.

Cumhuriyetin laiklik anlayışının nevi şahsına münhasır yönleri de hem Alevîlerin politik taleplerinin hem de Alevîlere yönelik politik beklentilerin şekillenmesinde önemli bir faktör olarak ele alınmalıdır. Bu bağlamda Laikliğin Türkiye'deki macerasına bu çerçeveden bakmak önem arz etmektedir.

4. LAİKLİK KAVRAMI ÜZERİNE

4.1. Laiklik- "Radikal" mi? "Zayıf" mı?

Laiklik, felsefe açısından "*insana, insan aklına, insanın sürekli gelişimine inanmak*" olarak tanımlanmış; laik bir sistem içinde insanın "*çemberlerini parçalayıp özgürlüğe kavuşabileceği*" düşünülmüştür (Özek, 1968: 142). Laiklik, insan aklına verilen önemin bir tezahürüdür. Laik devlet

tam da akla verilen önemin siyasal yapıya yansımalarının ardından zuhur etmiştir (Berkes, 2011: 16-17). Ülken'in de (1998: 678) altını çizdiği gibi Batı uygarlığı, dinin bir *vicdanî kanaat* olduğunu görmüş, İncil ana dillere çevirmiş, *teoloji/ilahiyattan* değil ancak *skolastik* düşünceden böylece kurtulmuştur.

Laiklik ve sekülerlik, Batıda, üretim süreçlerindeki dönüşümlerden de etkilenerek tarihsel süreç içerisinde gelişmiş, siyasal, dini, ekonomik ve kültürel köklere sahip bir olgudur. Laiklik ve sekülerlik kavramları, birbirine yakın anlamlar taşıyalar da, belli ölçüde farklı toplumların ve kültürlerin ürünüdürler. "*laiklik*" kavramının Katolik geleneğin hâkim "*seküler*" kavramının ise Protestan geleneğin hâkim olduğu kuzeyli toplumlarda yaygın bir olgu olarak değerlendirilebilir (Karal, 1948 205).³

Laiklik ya da sekülerizm; hangi kelimeyle tanımlanırsa tanımlansın; kavram, genel olarak insan aklı ve düşüncesinin dinî ve metafizik denetimden kurtarılması süreci olarak tanımlanabilir. Toplumsal kuruların her birinin, dinî referanslardan kurtarılması, laikleşme/sekülerleşme düşüncesinin temelini oluşturmaktadır (El-Attas, 1994: 29-30).

Avrupa'daki pratiklerine göz atıldığında, bunların "*radikal*" ve "*yumuşak*" "*sekülerleşme*" ve "*laikleşme*" pratikleri olarak iki kategori altında toplanabileceği görülmektedir. İngiltere, ABD, Japonya ve Almanya'da yumuşak, zayıf laikleşmeye; Fransa, Türkiye, Rusya ve Bulgaristan örnekleri ise Katı ya da radikal laikleşme süreçlerine örnek olarak verilebilirler. Aynı anlama gelmekle birlikte, laikleşme ile sekülerleşme kavramları, bu anlamda sanki kısmen ayrışmakta, buna bağlı olarak, birinci ülkelerde sekülerleşme, ikinci ülkelerde laikleşme süreçleri yaşanmaktadır (Duran, 1997: 12-13). Nitekim laiklikte Türkiye'nin fazlaca etkilendiği Fransa özelinde, 1789 Devrimi'nin "*seküler*" bir gerçeği de şudur:

"Muhafazakâr düşünürlerin gözündeki Fransız Devrimi, soyut insan aklını tüm toplumsal düzenin ölçüsü haline getiren Aydınlanmacı ve bireyci düşüncenin, dünyanın tanrısal düzenine karşı, insan aklı tarafından belirlenecek ve ilerletilecek bir dünya düzenine tekabül eden radikal bir sekülerlik sistemi olarak değerlendirilir." (İnce, 2010: 67-68).

"Zayıf Laiklik" ise, "*liberal-demokrat görüşleri bünyesinde barındıran bir anlayıştır*", diyebiliriz. Bir nevi "*Felsefî Laiklik*"; Kant'ın "*Aydınlanmacı*" geleneğiyle başlayan ve Nietzsche'de "*Tanrı'nın öldürülmesi*" ile devam eden bir anlayış süreci... Aynı zamanda da, bir nevi "*Sosyolojik Laiklik*"; yani, referansını direkt olarak dinden almayan, din ile meşrulaştırılmamış bir "*ahlâk kuralları*" dizesi, anlayışı.⁴ Görüleceği üzere, her ikisinin de temelinde "*akıl*" var. Bu çerçevede, Emile Boutreaux, *Bilim ve Din* adlı yapıtında, dini "*bilimsel görüş yanında, inanç ve duygu görüşünün hakkını istemesi*" biçiminde tanımlamıştır. Güçlü bir tanımlamadır bu ve birçok felsefe sözlüklerinde yer almıştır (Adivar, 1994: 6).

Hiç kuşkusuz inanç ve duygu ögesi, çağlar boyu hakkını istemiştir akıldan ve belki de daha yüzyıllarca isteyecektir. Ancak hakkını isteyen ve elde eden inanç ve duygu, insanların yalnız vicdanına egemen olmalı, dünyayı yönetmeye kalkışmamalıdır. Çünkü dünyayı yöneten ve yönetecek olan yalnız "*akıl*"dır. Akıldan başka hiçbir güç dünyayı ve toplumları yönetemez. Bu nedendir ki din, insanların yalnız kalbine egemen olmalı, politikaya ve devlet işlerine karışmamalıdır. Din, bu duygu ve kalp egemenliğini aşarak insanların düşünüşü ve toplum davaları üzerinde de etkili olmaya yöneldiği için, bilimle, akılla çatışmış, insanları birbirine düşürmüş, türlü kavgaların nedeni olmuştur. Bu kavgaları önlemek, bu çatışmalara engel olmak için, dinin "*vicdanlara bırakılması*", kişinin iç dünyasından dış dünyaya yansıtılmaması gerekir (Özturanlı, 2007: 20-21).

³ Türkiye'de laiklik ve sekülerizm tartışmaları ile ilgili olarak ayrıca Bkz. (Karal, 1948), (Karal, 1968), (Kara,1994: 56-61), (Hocaoğlu, 1995) ve (Fırlıklı 1997:581-611).

⁴ Laikliğin felsefi ve sosyolojik anlamları, siyasi-hukuk laiklik ve demokrat laiklik gibi kavramlarla ilgili detaylı bilgi için bkz. Erdoğan, (2000)

4.2. Türkiye’de Laiklik Nedenleri ve Temelleri

Esen (1971: 101-102) laikliğin gerekliliğini şöyle dile getiriyor:

“Tophumu bağımsız olmaktan ve milli vasıf kazanmaktan alıkoyan iki sebep vardır... (1) İdare edenlerin despotizmi, (2) Müslüman cemaatinin ilerici olamayışı, sebepleridir. Despotizmin dayanağı ve hukukî kalıbı “Saltanat”tır. Müslüman cemaatinin ilerici olamayışı ise, dinin gerek sosyal, gerek siyasi hayatın tek mil görüşlerine hâkim olmak iddiasından ileri gelmektedir... yeni devletin temel ilkeleri; “Cumhuriyet” ve “Laiklik” olmalıdır.”

Türkiye’de laiklik, Anayasaya (Madde 2) 1937 yılında girdiği zaman, sadece Cumhuriyet’in temel niteliklerini zikretmek amacıyla kullanılmıştır. Aynı anayasanın 75. maddesinde de, tıpkı Fransız ve Rus anayasalarında olduğu gibi, genel bir din ve vicdan özgürlüğü garantisi verilmiştir.

Son iki anayasamızda durum şudur; her Anayasa da (1961, Madde 153; 1982, Madde 174) Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında çıkarılmış *“İnkılâp Kanunları”*nın üstün tutulacağını ve bu kanunların *“Türkiye Cumhuriyetinin lâiklik niteliğini koruma amacını”* güttüğünü belirterek, laiklik tanımına dolaylı olarak *İnkılâp Kanunları*’nın içeriğini de katmışlardır. İnkılâp Kanunları, devlet mekanizması dışında, özerk dinsel eğitime son vermeyi ve (dinsel) eğitimi (de) devletin tekeline almayı amaçlayan kanunlar olarak anılabilirler.

Türk modernleşmesinde temel sorunlardan biri, Cumhuriyet’in yerleştirmeye çalıştığı modernleşmenin *“tepeden inme”* metotlarla yapılmaya çalışılması olmuştur. Tabandan gelen bir modernleşme itkisi yoktur. *Ulus-devletin “devlet”i* oluşturulmuş; ama *“ulus”u* daha ortada yoktur. Bir başka ifadeyle, Cumhuriyet reformlarının temel niteliği, bir *ulus-devlet* olarak kurulan Cumhuriyetin, *devlet* formu olarak ana hatlarıyla çağdaş, kapitalist bir *ulus-devlet* şeklinde sahip olmasına rağmen, bu *ulus-devletin ulusunun, diğer çağdaş ulus-devletlerin uluslarının taşıdığı özelliklere sahip olmamasıdır*. Bu, erken Cumhuriyet döneminde *ulus-devletin devletinin, aynı ulus-devletin ulusunu inşa etmesine, bir diğer ifade ile tepeden inme yollarla onu kurmaya yönelmesine de teorik bir meşruiyet kazandırmıştır*. Laiklik, bu inşa sürecinin çok önemli bir manivelası olarak işlevseldir. Nitekim Erdoğan (2000:330-331) da Türkiye’de uygulanan laikleştirmenin radikalliği konusunda benzer görüşleri paylaşır:

“Türkiye’de devlet siyasetin hâkimiyetine dayanan, radikal bir laikleşme modelini izlemiştir. Herkesçe bilinen bir seri radikal reformlarla, ‘1920’ler ve 1930’larda Kemalist devlet İslâm’ı Türk hayatının kurumsal temeli olmaktan sistematik olarak çıkarmıştır... Bu dönemde, radikal laiklik ‘Atatürk’ün yeni devletinin anahtar ilkelerinden biri’ haline gelmiş, ‘dinin kendini dışa vurması devletin sıkı bir gözetim ve denetimi altına alınmış’... ve İslâm’a hiçbir özerklik tanınmamıştır. Türk siyasetinin radikal laikleştirilmesi Cumhuriyetin ilk döneminde geliştirilen Kemalist ideolojiden kaynaklanmıştır... Onlara göre, ‘İslâm’la her çeşit zihin meşguliyeti akıldışıydı.”

4.3. Türkiye’de Laiklik: Radikal Laikleş(tir)me

Sarıca (1983:199) Mustafa Kemal’in dünyasında laiklik ve milliyetçiliğin birbirinden ayrılamayacak iki unsur olduğunu şu sözlerle belirtir:

“Mustafa Kemal’in düşüncelerinin temelinde... pozitivist görüş yatmaktadır. Bu dünya görüşünün ilk sonucu “laiklik” olmaktadır... [Buna] göre devletle din arasında görev ve amaç ayrılığı vardır. Devlet, dünya ihtiyaçlarına hizmet eder. Din ise, bireylerin manevi ihtiyaçlarına hizmet eden araçtır. Temel ilke, anahtar ilke laiklik Atatürk ilkeleri arasında; çünkü laiklik gerçekleşmeden milliyetçiliğin hiçbir anlamı kalmıyor. Milli devleti kurmak, ancak laikliğin gerçekleşebilmesiyle mümkün. Millet olabilmek için ümmetlikten çıkmak gerek.”

Dolayısıyla, erken Cumhuriyette devleti kuran, ancak ortada olmayan milli kimlikli ulusu da oluşturmaya çalışan Kemalim, dinin kamusal alandan uzaklaştırılması yönünde radikal bir tutum

izler. Aydınlanma çağı ve akılcı (rasyonalist) düşünce Osmanlı'da Tanzimat'tan İmparatorluğun çöküşüne kadar gecikmeli de olsa izdüşümleri yaratmıştı. İşte yeni Türkiye Cumhuriyetindeki bu operasyonlar körlemesine yapılıyor değildi; bunların gerisindeki felsefi temel buydu. (Tanör, 1999: 183). Tanör (2006: 63) ayrıca Kemalistlerin, yeni kurulan Cumhuriyet içerisinde denetimi "(1) Devletin laikleştirilmesi, (2) Toplumun sekülerleştirilmesi (dünyasallaşması) ve (3) Dini alanın gözetimi ve denetimi" yoluyla sağladıklarını da belirtmektedir.

Dolayısıyla, ırki açıdan homojen bir ulus amaçlayan Kemalizm, dinî ve mezhepsel açıdan da homojen bir toplum öngörmekteydi. Bu nedenle, Türkiye özelinde *sui generis* olan laikliğin, yine Türkiye bağlamında kazandığı özel anlamlar vardı. Türk İnkılâbı'nda kendine has bir 'Türk laikliğinden kolaylıkla söz edilebilirdi. Zira Türk laikliği sadece devletin laikleştirilmesine ya da din-devlet ayrılığına indirgenemez, bunları aşar ve din-devlet işbirliğine, dinin devlet tarafından denetlenmesi (caesaropapism) anlayışına dayanmaktadır. İlk kez Bizans'ta ortaya çıkan bu anlayışın, Osmanlı'da devam ettirildiğini, Cumhuriyet laikliğinin de basitçe Batı'dan alınan din devlet ayrımına değil, kendi kadim geleneklerindeki caesaropapism'e dayandığını da belirtmek gerekmektedir. Bu açıdan Sünnî İslâm geleneğini tabir-i caizse devletin resmî mezhebi olarak sahiplenen ve DİB vasıtasıyla bu alanı denetimi altına alan laiklik politikası bir yönüyle denetim altına aldığı Sünnî İslâm'ı (onu denetleyerek) kamusal alandan dışlayıp (Kara, 1994: 56-61), bireysel vicdanlara itelerken, diğer yönüyle de Anadolu Alevîliğini değil diğer mezhep ve dinleri de görmezden gelmeye, yok saymaya başladı.

İşte bu noktada, daha sonraki bölümde kapsamlıca inceleneceği gibi, özgün Türk laikliğinin temel çelişkisi başlamaktadır. Zira Galeotti'nin de vurguladığı şekilde; yaşanan din savaşları, Avrupa'da, hoşgörü kavramının iki yönlü etkiye sahip bir kavram olarak işlev kazanmasına vesile olmuştur. Dinsel çatışmaların çözümünde gündeme gelen hoşgörü, bir yönüyle dinî konulara devletin müdahalesini engelleyerek dine görece özerk bir alan açarken, diğer yönüyle de devlete özerk bir alan açarak seküler bir kamusal alanın inşasına zemin hazırlamaktadır. İşte bu nokta hoşgörü (kavramı), liberal devlet düşüncesinin elinde, toplumu ve vicdanı özgürleştiren evrensel bir hak haline dönüşerek modern demokrasilerin mütemmim cüzü haline getirilmiştir.(Galeotti, 2002: 24-26)

Bu ifadelerden de görüleceği üzere, Türkiye'de devlet, DİB gibi bir kamu kurumunu bünyesinde barındırmakla, hala gerçek bir laiklik uygulayamamaktadır. Zaten Alevîlerin devletten hoşgörü taleplerinin temelinde de bu yatmaktadır. Zira Alevîlere gösterilen devlet hoşgörüsü de, kendi özgün anlayışıyla özel ile kamuyu ayırtırmaya çalışan Türk laikliğinin içine düştüğü ayrı bir çıkmazı vurgulamaktadır. Buna göre, camiler kamu alanı sayılmakta, Cemevleri ise özel alan sayılmakta ve Türk laikliğinin kendi özgün anlayışı ile Cemevleri bu garip ayrımının kurbanı olmaktadır. Bu nedenle, özgün Türk laikliğinin bu çelişik ve çatışık uygulamalarına ve bunlardan doğan sorunlar bir sonraki kısımda irdelenmiştir.

4.4. Cumhuriyet Laikliğinin Sorunları ve Alevîler

Laiklik ya da sekülarizm; hangi kavramla tanımlanırsa tanımlansın Batı laikliği, din ve devleti birbirinden ayırırken her ikisine de özerk alanlar tanımlayabilmiştir. Cumhuriyet laikliği ise köklerini din devlet ayrımında değil ceasaopapism de, yani, din devlet birlikteliğinde bulmuştur.⁵ Cumhuriyetin özgünlüğü, caesaropapism'i İslâm'ı (ama pratikte onun bir mezhebini) devlet denetimi altına alarak, kendi modernleşme pratiğine özerk bir alan açma şeklinde tezahür etmiştir. Bu iki temel sorun doğurmuştur. Birincisi halkın büyük çoğunluğu tarafından benimsenen Sünnî doğrudan doğruya devletin denetimine alınmış ve modernleşmeye bir engel olduğu düşünüldükçe sosyal yaşamdan izole edilmeye çalışılmış –ki bu sorun bambaşka bir çalışmanın, çalışmaların konusunu teşkil etmektedir. Bir başka ifadeyle DİB'e laikleştirme politikasına dinsel meşruluk kazandırma görevi yüklenmiş; devlet, dinin siyasal ve toplumsal alana karışması olasılığına karşı

⁵ Axial devlet geleneğinde caesaropapism için bkz., (Hodgson, 1977) Osmanlı'ya yansımaları ile ilgili olarak ayrıca bkz. (Heper-Israeli, 1984).

DİB’i kullanmayı tercih etmiştir. (Ağaoğulları, 1982: 51-52). İkincisi de İslâm dini içerisindeki farklı mezhep/gruplar da (ki bunların en başında da Sünnî İslâm dışındaki en kalabalık grup olan Alevîler gelmektedir) bu yapı içinde yol sayılmaya, ötekileştirilmeye başlamışlardır.⁶

1945’ten sonra çok partili yaşama birlikte laiklik politikalarında, en başta da DİB’nin devlet mekanizması içindeki rol ve fonksiyonu ve din eğitimi konularında önemli dönüşümler yaşandı. 1950’den sonra DİB, gittikçe büyütülen bütçesi, örgütü, kadroları, artan yayınları, radyo-TV programları, vakıfları, “*fetva*” kimliğine bürünen açıklamaları ile din yayıcısı bir devlet kurumuna dönüştü. Üstelik Sünnî mezhebin öğretilerine göre kurulup çalıştığından, etkinliğini artırdıkça İslâm içinde bile ayrımcılığı ve dışlayıcılığı iyice belirginleşti. Bu yüzden laik devletin “dinler ve inançlar karşısında tarafsızlığı zedelendi. (Tanör, 1999: 194)

Konuya Tanör’le paralel yaklaşan İlhan Selçuk, maalesef DİB gibi laikliğe aykırı bir devlet kurumunun teşkilini göz ardı ediyor ve bu can alıcı mesele gözden kaçıyor. Dolayısıyla, irticanın çok partili dönemle azıp yeşerdiği ve Alevîlik özelinde laiklikle hesaplaşma içine girdiği toprağın köklerinde DİB gibi bir kamu kurumunun besleyiciliğini göremiyor. İlhan Selçuk’a göre; Osmanlı’da Sünnî İslâm’ın pekişmesinden sonra Şii Alevîler Şeyhülislâm fetvalarıyla “katli vacip Kızılbaşlar” olarak adlandırılırlar. Bu, Alevîlerin, uzak dağ köylerinde içe kapalı yaşam sürdürmek zorunda kalmalarına da yol açar. Hıristiyanlara bile *hoşgörüyü* bakan Osmanlı, Selçuk’a göre, Alevî’ye *horgörüyle* bakmaktadır. 1923 Devrimi ile birlikte, Cumhuriyetçilik, devletin gözünde Sünnîlik ile Alevîliği eşit duruma getirir. 1923 Devrimi’yle laik Cumhuriyet, hangi dinden ve hangi mezhepten olurlarsa olsun, yurttaşları eşit sayar. (Selçuk, 2008: 10).

1950’de siyasal iktidarı ele geçiren tutucu ve gerici güçler, devleti Sünnîleştirmek yolunda epey yol aldılar. Bu eğilim zamanla azgınlaştı. Devlet desteğini arkalarına alan Sünnîlerin Anadolu’daki en bağınaz kesimleri, Alevîlere doğrudan ölümcül saldırılara girişmekte gecikmediler. İmam okulları meslek okulları niteliğinden çıkarılmış, temel öğretim kurumlarına dönüştürülmüştü. 1960’larda imamlar devlet memuru sayıldılar. 12 Eylül 1980’de okullara zorunlu din dersleri kondu. Sünnîlik resmî devlet dini gibiydi. Yıllardan beri süregelen yatırımlar meyvelerini vermekte gecikmesi. Sivas’ta 37 aydının (canın-Y.N.) diri diri yakılması ortalığa korku saldı. (Selçuk, 2008: 11)

Hâlbuki Bülent Tanör’ün tespiti tam isabetli ve sorunun kalbine parmak basıyor. Ancak Türkiye’ye özel bir laiklik kapsamında daha baştan DİB gibi kuruluşun devlet tarafından kurulması olacakların tez habercisiydi aslında ve Türkiye’de çoğunluğu oluşturan Sünnî mezhep dışındaki İslâm’a ve başka dinlere mensup mezheplere karşı bir ayrımcılığı, dışlayıcılığın ve hatta artan gizil ve açık baskıların yeşermesine doğal bir zemin hazırladı. Yani DİB’in teşkili ile her şey doğal ve kaçınılmazdı. Çünkü aklın yolu birdi... Kimi yazarlar, 1970’lerin sonrasında, artık kimlik/farklılık diyalektiğinden çok, farklı/öteki olanı yok etmeye dönük çabaların söz konusu olmaya başladığını (Benhabib, 1999: 11-12).

5. TARTIŞMA ve SONUÇ

Kemalizm’in demokrasiyi hazmetmekte zorlandığı yeni bir bulgu değil. Buna çok partili siyasal yaşam boyunca iktidar profiline temel renklerinden biri olan Sünnî muhafazakârların Alevîlerin hakları konusunda onlarca yıldır gösterdikleri direnç de eklendiğinde, Alevîlerin sosyal ve siyasal hak talepleri konusunda yaşamakta oldukları sıkıntıların boyutu tahmin edilebilecektir (Duran, 1997: 14-19).

Demokrasi hoşgörü birbirlerini besleyen kavramlardır. Ülkeyi yönetenler, farklılıkların bir arada yaşayabilmesi ve toplumsal barışın tesisi için hoşgörüyü, demokrasinin toplumsal tabana doğru yayılabilmesi için de bu çoğulculuğun korunmasına ihtiyaçları olduğunu kabullenmeleri

⁶ İngiliz empirizminin en önde gelen temsilcilerinden biri olan John Locke, içinde yeşerdiği özgül tarihe ve dini, kültürel şartlara bağlı olarak yazdığı *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup* başlıklı eserinde, 17. yy.ın sonlarında İngiltere’deki siyasi yönetimin, kendisinininkine müşfik ve iyi, diğerlerine ise, katı ve zalim davrandığı için, kendi kilisesinden değil, öteki kiliselerden korktuğunu vurgulamaktadır. (Locke, 2009: 76) Aynı durum DİB’in durumunu andırmaktadır. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. (Touraine, 1997)

gerekmektedir. Aksi takdirde, her birimizin farklı dini, etnik, mezhepsel, cinsel vb. tercihlerimizden dolayı dışlandığımız, ötekileştirildiğimiz, baskı gördüğümüz bir toplumda yaşamak zorunda kalacağımız aşikârdır. Alevîlerin yaşadığı sorunlar, içinde yaşamak zorunda bırakıldığımız sorunların sadece bir yönünü teşkil etmektedir ki bu makalede sadece bu yön üzerinde durulmak zorunda kalınmıştır.

Alevîlik İslâm değildir demek de hatalı bir saptamadır. Alevîler, bu toplumun eşit Müslümanları olarak, hakkaniyet ve nısfet kuralları uyarınca sadece haklarını talep etmektedirler (Dumanoğlu, 2005: 113-115). Alevîlik konusu ne zaman açılrsa başta DİB ve Sünnî muhafazakâr siyasetçiler suskun kalmayı tercih etmekte; eşit yurttaşlık konusundaki düşünceleri “Alevîlik Hz. Ali’yi sevmekse hepimiz Alevîyiz!” söylemlerini- nadiren aşabilmektedir. İslâm içindeki grupların/mezheplerin hepsine eşit mesafede duran, durması gereken Diyanet, konu Alevîlerin ibadethanesi Cemevleri olduğunda “İslâm dininin ibadethanesi camidir. Alevîlik müstakil din olmadığından, Cemevleri bu anlamda bir ibadethane olarak değerlendirilemez.” Diskurundan şaşmamaktadır. Bunun, Avrupa Birliği çevrelerinde tartışılmakta olan Alevîliğin ayrı bir din olarak kurgulanma projelerine destek olmaktan çok da farklı olmadığına da ısrarla altı çizilmelidir.

Şener’in de (2007:186-189) belirttiği gibi DİB, Alevîleri temsil etmemekte, sadece Sünnî yurttaşları temsil etmektedir. Bu nokta da Zelyut’a (1998: 17) da kulak vermek gerekmektedir. Ona göre Türkiye’nin siyasal yapısı, Alevîlerin sorunlarını gündeme getirmeyi şimdiye değin engellemektedir. Demokrasiyi, yalnızca egemen kesimin istediği gibi hareket etmesi olarak algılayan Türkiye’de, azınlık kitlelerin seslerini çıkarmaları yasalar karşısında suç sayılmakta; halkın gözünde ise ayıp, çirkin, kötü ve yanlış olarak görülmektedir. Alevî varlığının Sünnî halk gözündeki konumu, bunun bir kanıtıdır. Bu tabuya yıkmak oldukça fazla emek istemektedir. (Zelyut, 1998; 17)

Alevîlerin temel talebi, Yalçınkaya’nın (2014:214) da vurguladığı gibi, “Alevî kimliğinin saklanmak ya da beyan edilmek, üstlenilmek ya da inkâr edilmek zorunda bırakılmadığı” siyasal bir tarafsızlık iklimidir. Nitekim Çalışlar’ın (2009: 149-156) vurguladığı gibi, zira artık çoğu Alevînin “Türkiye laikdir, laik kalacak” sloganına uzak durmasının temelinde, Alevîlerin Türkiye’nin laik olmadığını nihayet fark etmeleri yatmaktadır denilebilir; zaten şeriat korkusu, olsa olsa, laik olduğu kabul edilen bir ülkenin korkusu olabilir.

Tolerans ya da hoşgörü, demokratik bir siyasal sistemin temel direğidir. Demokrasimizin temel eksikliklerinden biri de budur (Selçuk, 2010) Farklılıkların birer toplumsal zenginlik olarak kabul edilmeleri, farklı yaşam biçimlerine herkesin saygı görmesi, sağlıklı bir demokratik hayatın vazgeçilmez şartıdır.

Her ne kadar Aydınlanmacı ve pozitivist bir öz taşısa da Kemalist laiklik uygulamalarının, kendi Aydınlanmacı özüyle çelişkiler taşıdığını söylemek mümkündür. Çelişkinin, laiklik ve Aydınlanma kavramları arasında değil; aksine, Aydınlanma ile Kemalizm’in cesaropopist laiklik uygulamaları arasındadır. Şöyle ki, 1784 yılında “Aydınlanma Nedir?” sorusuna Immanuel Kant şu yanıtı vermektedir: “Aydınlanma, insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır. Bu ergin olmayış durumu ise, insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna başvurmaksızın kullanamayışıdır. İşte bu ergin olmayışa insan kendi suçu ile düşmüştür.” (Kant, 2005: 263-264). Oysa Kemalist laikliğin temel problemi, laiklik ile din arasındaki sınır çizgilerini demokrasi ve hoşgörü ölçüleri içinde çizememiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu çizgiler, laiklik anlayışının dinsel kimliklerin serbestçe ifadesini ve örgütlenmesini göze alabilmesi ile berraklaşacak ve kalıcı olabilecektir (Avcı: 1999; Tunçay, 2003). İslâmî hareketlerin laik, çoğulcu ve özgürlükçü demokrasi konusundaki endişe ve eleştirileri de aşikârdır. Bunların laik demokrasiyi zaten baştan itibaren reddettikleri göz önüne alınacak olursa, Kemalist laikliğin de “kendi demokrasisi”ni dayatmaya çalışması halinde Alevîlerin özgür bir şekilde dinî vecibelerini yerine getirmelerine yönelik hoşgörülü bir bağdaştırmanın ve sağlam bir çözümün olmayacağı de besbellidir.

Zira ulus, çoğulculuk ve hoşgörü perspektifleri üzerine değil de Sünnî-Türk-erkek cemaati perspektifinden tanımlandığında örneğin mezhep olarak Alevî, etnik olarak Kürt ya da (toplumsal) cinsiyet (gender) olarak kadın ister istemez ulus-devlet açısından sorunlar yaratabilmektedir.

Türkiye’de çoğulcu bir demokrasinin tesisi için, öncelikle devletin topluma bakış açısını değiştirmesi gerekmektedir (Okutan, 2008: 157-158). Çalışmanın konusu açısından bu tespit, devletin Alevî politikasını değiştirmesi olarak tezahür etse de sorunun sadece mezhepsel ötekileştirmeyi (Alevîlerin problemlerini) değil, çoğulcu bir demokrasinin tesisine engel tüm sosyolojik azınlıkları kapsayacak bir çoğulcu demokrasinin hoşgörü temelinde inşası yönündeki bir değişimi kapsaması gerektiği de aşîkârdır.

Buna ilaveten, siyasal yapıyla (ve devletle) kurmayı hedefledikleri ilişkiler çerçevesinde önlerindeki süreci sarıh bir şekilde görmekte zorlanan Alevîlerin de bu süreci tarihsel perspektiften ve analiz etmek zorunda olduklarını belirtmek gerekmektedir. Bir başka ifadeyle, devlet, Alevîlere bakış açısını değiştirirken, Alevîlerin de devlete bakış açılarına dair eleştirel bir okuma gerçekleştirmeleri zaruridir.

Zira Alevîler din adamlarına maaş verilmesine ve DİB gibi bir kuruma karşı çıkarken, diğer yandan da devletin cem evlerini tanımasını talep etmekte ve zorunlu din derslerine karşı çıkmaktadırlar. Ancak yine Alevîler, çelişkili olarak, din derslerinde Alevîliğin de işlenmesini ya da Alevî dedelerinin de din adamı olarak istihdam edilmesini de talep edebilmektedirler. Kimi noktalarda birbirleriyle çelişen talep ve istekler de mevcut olsa da Alevîlerin bu yöndeki talep ve beklentilerini şu başlıklar altında toplamak mümkün görünmektedir:

Alevîlerin taleplerinin en başında DİB statüsünün ve zorunlu (Sünnî) din eğitiminin geldiğini belirtmek yanlış olmayacaktır. Ancak din ve dünya (madde) küreleri birbirlerine müdahale etmedikleri sürece laiklikten bahsedilebileceğini söyleyen Mehmet Ali Kılıçbay’ın, önerileri paralelinde, Alevîlerin talepleri ile ilgili şu noktaların altı çizilebilir:

- Din küresinin kendi alanına çekilmesi için DİB’in ivedilikle lağvedilmesi,⁷ ya da hiç değilse Alevîleri de kapsayacak şekilde yeniden yapılandırılması.
- Dinsel konuların cemaatlere bırakılması, din adamı kadrolarının kaldırılması, bunların ücret ve ihtiyaçlarının cemaatlerce karşılanması, tarihi-mimari değeri olanlar dışındaki bütün dinsel binaların cemaatlere devri, kısaca, devletin nerenin ibadet yeri olup olmadığına karar veren merci olmaktan çıkarılması,
- Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde din derslerinin tamamen son bulması gibi öneriler, nihai çözüm teklifleri olarak ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak, Alevîlerin beklentilerinin karşılanması, apriori, Türkiye Cumhuriyeti’nin daha demokratik bir ülke haline gelmesine yol açmayacaktır. Ancak bu konular üzerinde bir tartışma yürütülmedikçe de Türkiye’nin demokratikleşemeyeceği de realitedir. Bu makale içerisinde Alevîlik bağlamında tartışılan, ele alınan sorunlar; hoşgörü ve çokkültürlülük ekseninin de çoğulcu demokrasiyi inşa etmeye yönelik kapsamlı reform düşüncesinin ancak bir parçasını teşkil edebilirler. Farklıklarımızın toplumsal barışı tehdit etmek şöyle dursun pekiştirdiği, insanların kendi dinsel, cinsel, etnik, ideolojik farklılıklarını çekinmeden ifade edebildikleri ve yaşayabildikleri bir Türkiye, hepimizin ülküsüdür.

⁷ “Biz [DİB’in] kaldırılmasında ısrarlıyız, bunu Sünnî yurttaşların özürlüğü için istiyoruz. Çünkü onlar özgür olursa biz de özgür oluruz. Bu ülkede Alevîlerin sorunlarına Sünnîler, Kürtlerin sorunlarına Türkler, gayrimüslimlerin sorunlarına Müslümanlar sahip çıkmazsa bu ülkede barış olmayacaktır. Biz eşit yurttaşlık istiyoruz, herkes gibi inancımızı yaşamak istiyoruz. Biz inancımızı biliyoruz, devlet elini çeksin.” Bu görüşler, AKP’nin Alevî açılımına alternatif olarak 16 Ocak 2011 tarihinde Ankara’da gerçekleştirilen Büyük Alevî Kurultayı’nda Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı Genel Başkanı Ercan Geçmez tarafından ifade edilmiştir. Bu konuyla ilgili farklı bir anlatılar için ayrıca bkz.: (Bakır, 2008) ve (Dumanoglu, 2005).

(<http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&CategoryID=77&ArticleID=1036723> (Erişim T. 20 Ekim 2011))

KAYNAKÇA

- Adıvar, A. (1994). *Tarih Boyunca İlim ve Din*. 5. Basım. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Ağaoğulları, M.A. (1982). *L'İslâm dans la vie politique de la Turquie*. Ankara: AÜSBF Yayınları.
- Aktay, Y. (1999.) *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Avcı C. (1999). *Atatürk, Din ve Lâiklik, Atatürk Düşüncesinde Din ve Lâiklik*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayını.
- Bakır, E.G. (2008). *SAKKA/Bir Alevî Köyü İmamının Hatıraları*. Ankara: Tanık Yayınları.
- Barry, B. (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. Cambridge: Polity.
- Benhabib, S. (1999). “Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu”, *Demokrasi ve Farklılık*. (Haz.) Benhabib S.. İstanbul: Demokrasi Kitaplığı.
- Berkes, N. (2011). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. 16. Basım. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Cohen, A.J. (2004). “What Toleration Is”, *Ethics*, October No: 115, University of Chicago, 68–95
- Çalışlar, O. (2009). *Alevîler - Vali de Olmak İstiyoruz General de*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Demirler D. (Haz.). (2006). *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*. İstanbul TESEV Yayınları.
- Dumanoglu, M. (2005). *Türkiye’de Laiklik: 1920-2003 (83 Yılın Değerlendirmesi)*. 2. Baskı. Ankara: Berikan Yayınları.
- Duran, B. (1997). *Sekülerleşme Krizi ve Bir Çıkışyolu Arayışı*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- El-Attas, M.N. (1994). *İslâm ve Laisizm*, (Çev.) S. Ayaz, İstanbul: Pınar Yayınları.
- Elke M. (2016). *Multiculturalism, Identity and Difference Experiences of Culture Contact*, London: Palgrave Macmillan
- Eral, S. (1993). *Alevî Katliamları*. İstanbul: Yalçın Yayınevi.
- Erdoğan M., “Hoşgörü Üzerine” (<http://www.3hhareketi.com/tr/blog/21-hur-yorum/1627-hosgoru-uzerine>, (Erişim T.: 12 Kasım 2011))
- Erdoğan, M. (2000). *Demokrasi, Laiklik, Resmî İdeoloji*. 2. Baskı. Ankara: Liberte Yayınları.
- Esen, B.N. (1971.) *Türk Anayasası Hukuku*, Birinci Fasikül, Ankara.
- Fırlı E.R. (1997). “Din ve Devlet İlişkileri”, *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, C. (XIII): 581-611.
- Galeotti, A.E. (2002). *Toleration as Recognition*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Gündoğan, A.O. (2002). “Çoğulculuk ve Değer Bunalımı”, *Muğla Üniversitesi, SBE Dergisi*, Bahar (8): 43-52.
- Güngör Ö. (2007). *Araf’taki Kimlik: Alevîler-Bektaşiler*. Ankara: Akasya Kitap.
- Heper, M. ve Israeli, R. (Eds.). (1984.) *Islam and Politics in the Modern Middle East*. New York: S. Martin’s Press.
- Hocaoğlu, D. (1995). *Laisizm’den Milli Sekülerizm’e*. İstanbul: Selçuk Yayınları.
- Hodgson, M. G. (1977). *The Venture of Islam Conscience and History in a World Civilization, Volume One The Classical Age of Islam*. Chicago, London: Chicago Universtiy Press.
- İnce, H.O. (2010). *Muhafazakâr İdeoloji Din-Siyaset: Korumacılıktan Totalitarizme Alman Ekolü*. İstanbul: Alan Yayıncılık.

Kalaycıoğlu, E. (1995). *Türkiye’de Siyasal Kültür Ve Demokrasi*. Türkiye’de Demokratik Siyasal Kültür, Ankara: TDV Yayınları.

Kant, I. (2005). Kant. (Çev: N. Bozkurt). İstanbul: Say Yayınları.

Kara, İ. (1994). “Bir Arada Yaşama/Türkiye’de Din-Devlet İlişkisi Sempozyumu”, Yayına hazırlayan: Şehrazat Çakıroğlu, İstanbul: Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayını, 56-61.

Karal E. Z. (1948). “Lâyik Devlet Telakkisinin Avrupada Gelişmesi”, Siyasî İlimler Mecmuası. 205-223.

Karal E. Z. (1968). “Devrim ve Layiklik”, Belgelerle Türk Tarih Dergisi, Özel Yayını. No.2,.

Kaya A. Tarhanlı T. (Der.) (2008). *Türkiye’de çoğunluk ve azınlık politikaları : AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, İstanbul: TESEV Yayınları

Kolukırık, S. (2008). “Türk Modernleşme Sürecinde Merkezin Dönüşümü: Yerelden Küresele Yeni Kimlik Arayışları”, Isparta SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi,. (18): 133-146.

Locke, J. (2009). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, (Çev.) Melih Yürüşen, (5. Baskı), Ankara: Liberte Yayınları.

Loobuyck, P. (2005). “Liberal Multiculturalism”, *Ethnicities*, 5/1, London: Sage Publications. 108-123.

Oktay R., R. (2016). *The Challenges of Contemporaneity Postmodernity and Multiculturalism*. Springer Publ.

Okutan, M.Ç. (2008). “Radikal Demokrasi Ya Da Demokrasiyi ‘Derinleştirme’ Umudu”, Demokrasi Teorisinde Güncel Tartışmalar. (Der.) B. Şahin. Ankara: Orion Kitapevi. 85-106.

Oran, B. (2008). *Türkiye’de Azınlıklar*. 5. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.

Önder, A.T. (1999). *Türkiye’nin Etnik Yapısı-Halkımızın Kökenleri ve Gerçekler*. 3. Baskı. Ankara: Önderler Yayıncılık.

Özek, Ç. (1968). *100 Soruda Türkiye’de Gerici Akımlar*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Özturanlı, M.İ. (2007). *Türkiye’de Laikliğin Serüveni*. 3. Baskı. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Sarıca, M. (1983). *100 Soruda Siyasi Düşünce Tarihi*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Selçuk, İ. (2008). *Enel Hakk’ın Hakkı*, 4. Baskı. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.

Selçuk, Sami, (2010). “Cumhuriyet, Çağcıl Demokrasi ve Türkiye’nin Dönüşümü”, BİLGESAM Rapor No: 23, İstanbul.

Subaşı N. (2003) “Alevî Modernleşmesi: Geleneksel Kültürün Modern Sunumları”, Kültür ve Modernite. (Der.) G.Putlar, E. O. İncirlioğlu, B. Akşit. İstanbul: Tetragon Yayınları.

Şahin, B. (2010). *Toleration, The Liberal Virtue*. Maryland, USA: Lexington Books.

Şener, C. (2007). *Sorularla Alevîlik*. İstanbul: Pozitif Yayınları.

Tanör, B. (1999) “Laikleş(tir)me Kemalistler ve Din”. 75 Yılda Düşünceler, Tartışmalar, (Der.) M. Tunçay. İstanbul: Tarih Vakfı.183-196.

Tanör, B. (2006) “Türk Sistemi Siyasal İslâm Karşısında” Türkiye’de Aydınlanma Hareketi. (Der.) S. Tanilli. 6. Baskı. İstanbul: Alkım Yayınları.

Tapper, R. (1991) “Introduction” *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. (Ed.) R. Tapper. London: I.B. Touris & Co Ltd.

Taylor, A.R. (1988). *The Islamic Question in Middle East Politics*. Boulder and London: Westview Press.

Taylor, C. (1996). *Çokkültürlülük*. (Levent Köker, “Önsöz”), (Haz.) A. Gutmann, İstanbul: YKY.

Touraine, A. (1997). *Demokrasi Nedir?*, (Çev.) Olcay Kunal. İstanbul: YKY.

Tunçay M. (2003) “Çokkültürlülük Perspektifleri”, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları No: 2.

Ülken, H.Z. (1998). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken Yayınları.

Walzer, M. (1998). *Hoşgörü Üstüne*. (Çev.) Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Yalçınkaya, Ayhan. (2014). *Kavimkırım İkliminde Alevîler*. Ankara: Dipnot Kitapevi.

Zelyut, R. (1998). *Öz Kaynaklarına Göre Alevîlik*. 9. Baskı, İstanbul: Yön Yayıncılık.

SUMMARY,

Introduction

Turkey have had a strong caesaropapist state-religion tradition for centuries. Caesaropapism which is strongly associated with the Byzantine (Eastern Christianity) state tradition and with the state tradition of the Muslim World where the Ottoman Empire was (and the Turkish Republic is) born is one of the important concepts of using describing the state-religion relationships. In this state tradition, it can be seen that there is an incorporation and interdependency between imperial hierarchy and ecclesial structures. Besides this interdependence between an organization of state and an organization of religion, it strongly true to say that a state has a supremacy over a religion in this state tradition descended from Byzantine. In other words, ecclesiastical structures has always been described in the bureaucratic structure of the state in this caesaropapist state-religion tradition The Republic of Turkey has inherited this kinds of relationships from the Ottoman Empire as well: The Structure and the organisation of Sunni Islam is defined as a part of the structure of the state bureaucracy of the Republic of Turkey.

Findings

The Republic of Turkey –especially early Republic (1923-1950) - has used this caesaropapist tradition for establishing its secularism policies. In other words, by using its ceaseapopist supremacy over the organisation of Sunni İslâm, Kemalizm had tried to set up a secular society in which religion had been diminished. Diyanet İşleri Başkanlığı (Presidency of Religious Affairs) has been one of the operational units of these caesaropapist policies since the Republic was establishDer By the way, while the social and political supremacy of Sunni İslâm had been diminished by secularist policies of early republican era, other schools of Islam (especially Alevîans) has started to relegated and marginalized from the society since 1950’s.

Pluralism is one of the main concepts of modern democracy and nation-state. Additionally, it should be also stressed that the concept of tolerance is at the cored of pluralism; and there are very close relationship between the concepts of tolerance and the concept of pluralism. Tolerance generally described in dictionary as the *capacity of endure*; in other words, it can be said that it is a social capacity of endure (of absorb, of harmony) of social minorities in democratic political system. All the societies are -literally- plural. It means, there are several kinds of ethnicities, religions, ideologies, genders etc. in all societies in the world. However, the concept of tolerance helps to become the society to multicultural. In this society, all kind of social minority have a right for living in a way of life.

Modern nation states are ascendant at heterogeneous social structures where several kind of social minority live in. In other words, different kinds of ethnicities, religions, genders, ideologies, races... live together in the same nation state. Democratic capacity of this nation state is strongly depend on

its tolerance of these social minorities. Capacity of tolerance helps to determine the capacity of plurality of democratic political system. Without plurality and multiculturalism, democratic political system in nation state cannot operate as it is supposed to be.

Turkish political system, which has unfortunately had several problems, have the problems of pluralism and multiculturalism as well. It is, unfortunately, true to say that the political system of Turkey, where the border between religion and state has not been drawn strongly, have not been successful to tolerate the social minorities -especially the Alevians in the context of this study.

the Alevians who are one of the strongest religious social minorities in the Turkish society had faced a several problems in the Ottoman Empire era, and they were accepted secular (early) Republic as a political system that they had an equal right with the other people living in society. They really have equal rights under the law after the Republic. However, the ceasarapopist secularist policies of the Republic caused the Alevians become an outsider of the political system while these same policies have used to suppressed the Sunni Muslims. Especially during the political violence of 1970's, The Alevians has faced to political and social discrimination.

Conclusion and Discussion

In order to dissolve these discriminations in the multicultural, plural modern state, which we want to reach by tolerating the all kinds of social minority, the Alevians want the decision makers of the state to put some policies which some of them listed below into the practice:

- ✓ Status of Presidency of Religious Affairs should be abolished completely or be reorganised for including to The Alevians;
- ✓ Compulsory religious education in the secondary and high schools should be abolish, or should be selective;
- ✓ The Cemevis', which are places of worship for the Alevians should be legally recognized as a worships;
- ✓ The Dedes', who are the clergymen of the Alevians, should be legally recognized as clergymen.
- ✓ As a result, it should be stressed that, such a democratic country, in which all the people live in peace, is the ideal of the us living in Turkey.