

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ ve ULUSLARARASI İLİŞKİLER ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

GRUP İÇİ FARKLILIKLAR ve HİYERARŞİ
DİNAMİKLERİ: TÜRKİYE’DE ERMENİLER ve
ALEVİLER

TÜLİN YANIKDAĞ

2502130323

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. EDİP ASAF BEKAROĞLU

İSTANBUL, 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

DOKTORA
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : TÖLİN YANIKDAĞ Numarası : 2502130323
Anabilim Dalı / Anasanat Dalı / Programı : SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER Danışmanı : DOÇ. DR. EDİP ASAF BEKAROĞLU
Tez Savunma Tarihi : 19.07.2019 Saati : 11.00
Tez Başlığı : GRUP İÇİ FARKLILIKLAR VE HİYERARŞİ DİNAMİKLERİ: TÜRKİYE'DE ERMENİLER VE ALEVİLER.

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 50. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin KABULÜNE OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. HALUK ALKAN		
2- DOÇ. DR. EDİP ASAF BEKAROĞLU		KABUL
3- DOÇ. DR. YUNUS KAYA		KABUL
4- DR. ÖĞR. ÜYESİ EYLEM AKDENİZ GÖKER		KABUL
5- DR. ÖĞR. ÜYESİ HÜSEYİN ALPTEKİN		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1- PROF. DR. NECMETTİN DOĞAN		
2- DR. ÖĞR. ÜYESİ SÜLEYMAN GÜDER		KABUL

ÖZ

GRUP İÇİ FARKLILIKLAR VE HİYERARŞİ DİNAMİKLERİ: TÜRKİYE'DE ERMENİLER ve ALEVİLER

TÜLİN YANIKDAĞ

Bu çalışma, kimlik gruplarının kendi iç dinamiklerine odaklanmaktadır. Başka bir deyişle, grubun kendi içerisindeki alt gruplarının birbirleriyle olan ilişkilerini analiz etmektedir. Bu bağlamda Türkiye'deki Ermeni ve Alevi toplumundaki alt gruplar ele alınmıştır. Etnik bir grup olarak Ermenilerde dini ya da mezhepsel bölünme, buna karşın dini ve kültürel bir grup olan Alevilerde ise etnik farklılıklar incelenmiştir. Türkiye'deki Ermenilerde Ortodoks ve Protestan, Alevilerde ise Türkmen ve Kürt ayrımı seçilerek araştırma sınırlandırılmıştır. Çalışma üç iddiada bulunmaktadır: 1) Kimlik gruplarının içerisinde farklı dinamiklerle oluşan alt gruplar bulunur ve bu alt gruplar arasında hiyerarşik bir yapı söz konusudur; 2) alt grupların oluşmasında din daha etkin bir unsur ise grup içi hiyerarşiler daha belirgin bir şekilde ortaya çıkar; 3) seçilen her iki vaka örneğinde grup kimliğini temsil etme noktasında alt gruplar arasında bir rekabet söz konusuyken devletle olan ilişkilerinde birlik içerisinde oldukları görülür. Başka bir deyişle grup içi farklılıklar görünürlüğünü yitirir ve grup refleksiyle hareket edilir.

Bu tez, saha çalışmasından elde edilen verilerin literatürle desteklenmesiyle hazırlanmıştır. Saha çalışmasında derinlemesine mülakat ve katılımcı gözlem metodu kullanılmıştır. Ermeni toplumundaki mezhepsel bölünmeyi ve benzer şekilde Alevi toplumundaki etnik ayrışmayı ortaya koyacak bireylerle ve bu iki grubu temsil eden kurumların bazı temsilcileriyle temas sağlanmıştır. Çalışma kapsamında 56 kişiyle mülakat yapılmıştır. Bulgular grup içi hiyerarşinin din eksenli bölünmelerde, etnik bölünmelere nazaran daha belirgin bir şekilde ortaya çıktığını ve daha çok alana yansıdığını ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Azınlık içinde azınlık, grup içi farklılıklar, grup içi hiyerarşi, etnik hiyerarşi, Ermeniler, Aleviler.

ABSTRACT

THE DYNAMICS OF INTRAGROUP DIVERSITY AND HIERARCHY: ARMENIANS AND ALEVIS IN TURKEY

TÜLİN YANIKDAĞ

This study focuses on the internal dynamics within identity groups. In other words, it analyzes the interrelationships among the subgroups within a major identity group. In this context, subgroups in Armenian and Alevi community are investigated. Religious or sectarian schism in Armenian community which is an ethnic community is examined; on the other hand, ethnic differences in Alevi community which is a religious community with distinct culture are studied. For the Armenian community this study is restricted in focus to Orthodox and Protestant Armenians and for the Alevi community and for the Alevi community the analysis is restricted in focus to Turkmen and Kurdish Alevi groups. This study has three main arguments: 1) In each community, in addition to main identity groups there are subgroups and these subgroups are characterized by hierarchical structures. 2) If religion is effective in the formation of subgroups, then the hierarchical structures characterizing these subgroups become more explicit. 3) For each of the identity groups that were selected to be examined in this study, the main findings is that there is a competition among the subgroups to represent the group identity, the competitive conflict disappears when they engage in a relationship with the state power. To put it differently, intragroup diversity disappears and they act together as a group identity.

This thesis has been prepared using data collected through fieldwork and was supported by a literature review. In-depth interview and participant observation techniques have been used to collect data. Participants who potentially provide us with data were recruited and some of the leading figures in some institutions that represent these communities were contacted. Altogether 56 in-depth interviews were conducted. The findings of this thesis suggest that intragroup hierarchy is more eminent and far-reaching in religious segregation than ethnic segregation.

Key Words: Minority within minority, intragroup diversity, ethnic hierarchy, intragroup hierarchy, Armenians, Alevis.

ÖNSÖZ

Bu çalışmayı henüz yüksek lisans talebesiyken bir kaynakta gördüğüm ve şaşırdığım bir tespitten yola çıkıp farklı kimliklerdeki yansımalarının izini sürerek yazdım. Bu uzun yolculukta desteğiyle beni yalnız bırakmayan, yol gösteren ve önümdeki her engeli aşmamda yardımlarını esirgemeyen birkaç insanı anmadan olmaz. Danışman hocam Edip Asaf Bekaroğlu'na önceliği vermek isterim. Kapısını çalıp ne yazmak istediğimi ve hangi akademik konunun hayalini kurup peşine düştüğümü anlattığım günü henüz daha dünmüş gibi hatırlıyorum. Akademik dilden son derece uzak, ütöpik bir hayale dair anlatımımı formüle edip bana bu konuyu araştırma ilhamı ve desteği sunduğu için kendisine minnettarım.

Akademik ilgi alanının çok dışında bir konu olmasına rağmen çalışmanın başlangıcından bugüne desteğini esirgemeyen, ayrıca saha çalışması kapsamında incelenecek grupların belirlendiği süreçte Alevileri öneren Prof. Dr. Haluk Alkan'a teşekkür ederim. İzleme komitelerimde yer alan ve vaka örneği olarak Ermenileri seçmemi sağlamasının yanı sıra akademik kaynak önerilerinden yönetime dair paylaştığı bilgilere kadar birçok konuda yardımını esirgemeyen Dr. Öğretim Üyesi Hüseyin Alptekin'e teşekkür ederim. Çalışmaya başladıktan bir süre sonra Amerika'dan gelip bölüm hocalarımızın arasına katılan, saha çalışması yapan ve alışlageldik biçimde gruplar arası değil, grup içi dinamikleri araştıran birini seminer dersine bir dönem boyunca misafir öğrenci olarak kabul ettiği için hocam Doç. Dr. Yunus Kaya'ya ne kadar teşekkür etsem az gelir. Yönetime dair bildiğim ne varsa kendisine borçluyum. Ayrıca doğrudan bu tez çalışmasına değilse bile akademik yolculuğum sırasında yetişmemde emeği geçmiş ve akademik ilgi alanımın şekillenmesinde rol oynamış isimleri lisanstan doktora kronolojik sırayla anmam gerekirse Prof. Dr. Nasuh Uslu, Prof. Dr. Hüseyin Emiroğlu, Prof. Dr. Mehmet Semih Gemalmaz ve Prof. Dr. Levent Ürer hocalarıma vefayı ve teşekkürü bir borç bilirim.

Beni yönlendiren ve desteklerini her daim hissettiğim hocalarımdan dışında birkaç ismi daha anmak isterim. Araştırma ve yazı safhalarında uzun bir süre çalıştığım Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nin değerli ve emekçi çalışanlarına ve çalışmanın devam ettiği süreçte henüz genç denecek bir yaşta aramızdan ayrılan kütüphane sorumlularından Aşık Erdoğan'a; Ermeni görüşmecilere ulaşmamda ve akademik yayın anlamında desteklerinden dolayı kendi deyimiyle "Muallim" ve Yazar Tahsin Yıldırım'a; saha çalışmasının henüz daha ilk adımı kimlerle görüşeceğim, nasıl temas kuracağım, grup içi ayrımlar açısından Ermeniler iyi bir vaka seçimi mi vb. bütün bu bilinmezlik ve kaybolmuşluğun arasında dostça elini uzatan,

yönümü bulmamı sağlayan, çalışmanın başından sonuna karşılaştığım her zorlukta sakınmadan yardımını isteyebileceğim samimiyette ve uzaklıkta olan değerli hocam Tulip Kasakyan'a ve değerli eşine; yine kaynak konusunda ve Alevi kimliğine dair kavramsal açıdan yaşadığım bazı zorlukları aşmam konusundaki yardımlarından dolayı Prof. Dr. Atilla Erden'e; uzun süren araştırma, yazma ve düzeltme sürecinde öğrendiğim her şeyi, ulaştığım her yeni bilgiyi pervasızca paylaştığım, paylaşmak ne kelime beynine boca ettiğim, verdiğim tüm bu zahmetlere rağmen beni teşvik etme olgunluğunu gösteren Dr. Fatma Eban Arıkan'a; teorik çerçevenin belirlenmeye başladığı ilk aşamadan itibaren kendi çalışmalarının yanı sıra başka akademik kaynaklarla, ufuk açıcı sohbetleri ve saha araştırması esnasında karşılaşabileceğim güçlüklerle sunduğu çözüm önerilerinden dolayı arkadaşım Nur Tüysüz'e teşekkür ederim. Sabır, teşvik ve anlayış konusunda muazzam bir başarı örneği gösteren aileme ise ne desem az gelir. En başta başka kültürlerden, inanışlardan ve kimliklerden insanları aynı kapıda buluşturan, özellikle saha çalışması sırasında görüştüğüm birçok insanın defalarca kez dile getirdiği hoşgörünün can bulmuş hali babama, anlayışı, hoşgörüsü ve desteği için anneme ve Ermeni kiliselerine yaptığım ziyaretlerde beni hiç yalnız bırakmayan, birçok insanı çalışmaya destek vermesi hususunda ikna eden ablama çok teşekkür ederim.

Son olarak sözünü sohbetini esirgemeyen, saha araştırması esnasında tanıdığım bütün güzel insanlara, görüşmecilerime çok teşekkür ediyorum. Her birinin bende bıraktığı iz başka... Sayelerinde çok zengin bir insan olduğumu hissediyorum. Birçok anı, yaşanmışlık, hayat tecrübesi biriktirdim. Şimdiye kadar olan hayatımın en önemli ve emek isteyen çalışmasında bana eşlik ettikleri için minnettarlığımı anlatacak kelime bulamıyorum. Burada tek tek anmayı çok isterdim. Ancak tezin içerdiği konuların gerektirdiği hassasiyet ve onları incitmemek adına afişe etmek hoş olmazdı. Bu nedenle metin içerisinde kim olduklarının anlaşılmasını sağlayacak her türlü bilgiyi kullanmaktan bilhassa kaçındım. Neyse ki onlar kendilerini biliyorlar. Bir kez daha teşekkür ederim.

İstanbul, 2019

Tülin YANIKDAĞ

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
GRAFİKLER LİSTESİ	x
TABLolar LİSTESİ	xi
KISALTMALAR LİSTESİ	xii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM TEORİK VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Kimliğin Tanımı	21
1.2. Etnik Kimlik	24
1.3. Grup Çalışmalarının Tarihsel Seyri Üzerine	31
1.4. Grup Kavramının Tanımı	35
1.5. Grup Teorileri.....	36
1.5.1. Sosyal Kimlik Teorisi.....	36
1.5.2. Kendini Sınıflandırma Teorisi	41
1.6. Grup İçi Farklılıklar.....	48
1.7. Grup İçi Hiyerarşi.....	62

İKİNCİ BÖLÜM

ERMENİ TOPLUMU İÇERİSİNDE FARKLI KİMLİK ALGILARI ve GRUP İÇİ FARKLILIKLARA YAKLAŞIMLAR

2.1. Tarihsel Arka Plan.....	75
2.2. Kimliğin Üç Bileşeni: <i>Din, Dil, Etnisite</i>	85
2.3. Osmanlı Devleti'nin Son Dönemi ve Ermeni Toplumunda Din Temelli Kopuşlar	91
2.3.1. Katolik Ermeniler	91
2.3.2. Protestan Ermeni Cemaatinin Doğuşu.....	94
2.4. Günümüz Ermeni Toplumu İçerisinde Grup İçi Farklılıklar ve Hiyerarşi	100
2.4.1. Ortodoks Ağırlıklı Ermeni Toplumu İçerisinde Protestan Olma Hali.....	103
2.4.2. Mezhepler Arası Evliliklere Bakış	110
2.4.3. Mahalledeki Ermeniler: Farklı Mezhepten Ermeniler Arasında Komşuluk, Akrabalık ve	

Arkadaşlık İlişkileri	115
2.4.4. Mesleğe Göre Hiyerarşi ve Kamusal Hayattan Dışlanma	119
2.4.5. Şehir-Taşra İkilemi: Anadolu Ermeniliği- İstanbul Ermeniliği.....	122
2.4.6. Ermeni Olmanın Anlamı: Yurttaş mı, Öteki mi?	129
2.4.7. Devlet ile İlişkiler: Otoriteye Duyulan Güvensizlik ve Araya Konan Mesafe	132
2.4.8. Ermenilerin Sorunları ve Devletten Talepleri	133
2.4.9. Açılım Süreçleri ve Ermeniler.....	138
2.4.10. Mecburi Temsil ve Patrikhane'nin Makbul Ermenileri.....	145
2.4.11. Ötekilik Ortak Paydasında Buluşmak: Alevilerle Kurulan Duygusal Bağ.....	150
2.4.12. Ermenilerde Grup İçi Hiyerarşi ve Devletin Rolü.....	152

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALEVİ TOPLUMU İÇERİSİNDE FARKLI KİMLİK ALGILARI ve GRUP İÇİ FARKLILIKLARA YAKLAŞIMLAR

3.1. Tarihsel Arka Plan.....	156
3.2. Alevi Kimliği ve Kültürü.....	174
3.3. Alevilerde Etnik Kimlik Farklılıkları	179
3.4. Arap Aleviler.....	182
3.5. Kürt Aleviler.....	185
3.6. Günümüz Alevi Toplumu İçerisinde Grup İçi Farklılıklar ve Hiyerarşi	195
3.6.1. Etnik Kimlikler Arası Evlilik	195
3.6.2. Mahalledeki Aleviler: Farklı Etnik Kimliğe Mensup Aleviler Arasında Komşuluk ve Arkadaşlık İlişkileri	204
3.6.3. Mesleğe Göre Hiyerarşi ve Kamusal Hayattan Dışlanma	207
3.6.4. Kır-Kent Ayrımı: Anadolu'da Yaşanan, İstanbul'da Dönüşen Alevilik	212
3.6.5. Alevi Olmak: Yurttaş Olma Ama Azınlık Hissetme Paradoksu	217
3.6.6. Alevilerin Sorunları ve Devletten Beklentileri	221
3.6.7. Açılım Süreçleri ve Aleviler.....	226
3.6.8. Temsil Sorunu ve Makbul Alevilik	230
3.6.9. Ali'siz Alevilik	237
3.6.10. Alevilerin Penceresinden Ermenilere Bakış: Alevi-Ermeni İlişkileri	242
3.6.11. Alevilerde Grup İçi Hiyerarşi ve Devletin Rolü.....	246

SONUÇ 250

KAYNAKÇA 269

EK 1: ERMENİ KATILIMCILARIN TABLOSU	295
EK 2: ALEVİ KATILIMCILARIN TABLOSU	297
EK 3: ERMENİ KATILIMCILARA YÖNELİK MÜLAKAT SORULARI.....	298
EK 4: ALEVİ KATILIMCILARA YÖNELİK MÜLAKAT SORULARI.....	300
ÖZGEÇMİŞ	302



GRAFİKLER LİSTESİ

	Sayfa
Grafik 1: Ermenilerde Mezhebe Göre Dağılım.....	14
Grafik 2: Ermenilerde Cinsiyete Göre Dağılım.....	14
Grafik 3: Ermeni Görüşmecilerin Profili	15
Grafik 4: Alevilerde Etnik Kökene Göre Dağılım.....	16
Grafik 5: Alevilerde Cinsiyete Göre Dağılım.....	16
Grafik 6: Alevi Görüşmecilerin Profili.....	17



TABLÖLER LİSTESİ

	Sayfa
Tablo 1: Farklı Mezhebe Mensup Ermeni ile Evliliğe Bakış.....	111
Tablo 2: Çocuklarının Farklı Mezhebe Mensup Ermeni ile Evliliğine Bakış	111
Tablo 3: Ortodoks Ermenilerin Farklı Mezhepten Ermenilerle Arkadaşlık, Komşuluk ve Akrabalık İlişkisi.....	116
Tablo 4: Ermenilerde Yurttaşlık Algısı	127
Tablo 5: Açılım Süreçlerine Bakış	138
Tablo 6: Ermenilere Yönelik Bir Açılım Yapılması Konusundaki Görüşler	139
Tablo 7: “Affedersiniz Ermeni” Söylemine Tepkiler	141
Tablo 8: Devlet Nezdinde Ermeni Toplumunu Temsil Edenler	146
Tablo 9: Patrikhanenin Ermenilere Yönelik Yaklaşımı Konusunda Düşünceler.....	147
Tablo 10: Ermeni Toplumundaki Mezhepsel Ayrımlar Konusunda Devletin Farkındalığı.....	152
Tablo 11: Farklı Etnik Kimliğe Mensup Alevi ile Evliliğe Bakış	199
Tablo 12: Çocuklarının Farklı Etnik Kimliğe Mensup Alevi ile Evliliğine Bakış.....	201
Tablo 13: Alevilerde Yurttaşlık Algısı	217
Tablo 14: Alevi Açılımına Bakış	228
Tablo 15: Devlet Nezdinde Alevileri Temsil Eden Kurumlar.....	231
Tablo 16: Görüşmecilerin Kendilerini Temsil Ettiğini Düşündüğü Kurumlar.....	234
Tablo 17: Ali’siz Alevilik Düşüncesine Bakış.....	240
Tablo 18: Alevilerdeki Etnik Ayrımlar Konusunda Devletin Farkındalığı.....	246
Tablo 19: Grup içi Farklılıkların ve Hiyerarşinin Görünür Olduğu/ Yansıdığı Alanlar.....	267

KISALTMALAR LİSTESİ

AİHM	: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
AKP	: Adalet ve Kalkınma Partisi
ASALA	: Ermenistan'ın Kurtuluşu İçin Gizli Ermeni Ordusu
Bkz.	: Bakınız
BP	: Birlik Partisi
CHF	: Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
Çev.	: Çeviren
DBH	: Demokratik Barış Hareketi
Der.	: Derleyen
DP	: Demokrat Parti
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
İTC	: İttihat ve Terakki Cemiyeti
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
MNP	: Milli Nizam Partisi
MSP	: Milli Selamet Partisi
PKK	: Kürdistan İşçi Partisi
PSAKD	: Pir Sultan Abdal Kültür Derneği
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TBP	: Türkiye Birlik Partisi
TDK	: Türk Dil Kurumu

TİP : Türkiye İşçi Partisi
TRT : Türkiye Radyo Televizyon Kurumu
t.y. : Tarih yok
vd. : Ve diğerleri



GİRİŞ

Bu tezin çıkış noktası, henüz yüksek lisans öğrencisiyken okuduğum bir kaynaktan rastladığım bir tespite dayanır. Yayınlandığı dönemde oldukça ses getiren çalışma gençler, laikler, Aleviler, kadınlar, Romanlar, Anadolu Hristiyanları gibi toplumun farklı kesimlerinin karşı karşıya kaldığı toplumsal baskıyı incelemekteydi. Bahse konu çalışmada Aydın’da yaşayan Romanların toplumun en alt katmanını oluşturduğu ancak içlerindeki bir grup Romanı zihinlerinde daha alt bir konuma yerleştirdiklerine hatta aşağıladıklarına dair bir gözlem aktarılmaktaydı. Romanlar arasındaki ayrım, *yerleşik* ya da *göçebe* olmaktan kaynaklanan bir durumdu. Kendilerini Roman olarak adlandıran yerleşik konumdaki grup üyeleri, göçebe Romanları “Çingene” diye yaftalayıp küçümsemişti.¹ Tespitin en dikkat çekici yönü, grubun kendi içerisinde cereyan etmesiydi. Toplumun geneli tarafından ayrımcılığa uğramaktan ve dışlanmaktan yakınan bir grubun etnik köken, dil, din vb. birçok konuda aynı özelliklere sahip kendi içerisindeki bir alt grubu neden ötekileştirdiğine dair bir dizi soruyu akıllara getirmesinin yanı sıra paradoksal bir durumun varlığına dikkat çekmekteydi.

Akademik literatürde bu paradoksa örnek teşkil edebilecek başka gruplara işaret edilir. Örneğin grup içi farklılıklara bir örnek Türkiye’deki Yahudilerde görülür. Cumhuriyet’in ilk yıllarında İstanbul’da bulunan Yahudi toplumu Sefaradlar ve Aşkenazlardan oluşmaktadır. Nüfuslarının en yoğun olduğu 1930-1940 yılları arasındaki dönemde bu iki farklı Yahudi grubu arasındaki sosyal mesafe; aynı dinin farklı mezheplerinden biriyle yapılacak evliliğe dahi olumlu bakılmadığı hatta farklı bir milletten ya da dinden biriyle yapılan evlilik (*karma evlilik*) kadar tepki çektiği aktarılmaktadır. Aşkenaz Yahudileri eğitilmiş, kültürlü, birkaç dil bilen, modern bir hayat anlayışına sahip kişiler olarak tanımlanırken; bir Aşkenaz’ın gözünde ise Sefarad Yahudileri Doğulu ve daha düşük eğitilmiş kişileri temsil eder. Zamanla Yahudi

¹ Binnaz Toprak, Nedim Şener, İrfan Bozan, Tan Morgül, **Türkiye’de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakarlık Ekseninde Ötekileştirilenler**, 3. bs, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 112. Romanlara yönelik bu durum yalnızca Türkiye’de değil, Avrupa’nın birçok ülkesinde tespit edilebilir. Örneğin Romanya’da yaşayan Romanlar arasında da iki Çingene kategorisinin var olduğu ifade edilmektedir; “toplumsal bakımdan en fazla dışlanmış olan kategoriyi oluşturan göçebeler ile daha iyi entegre olmuş gözüken yerleşikler”. Bkz. Michel Bourse, **Melezliğe Övgü**, İstanbul, Metis Yayınları, s. 219. Romanlardaki yerleşik-göçebe ayrımına benzer şekilde Çanakkale Bayramiç Çingeneleri arasında yerlilik ve muhacirlik arasında hiyerarşik bir yapının varlığına dikkat çeken bir diğer çalışma Gül Özateşler’e aittir. Özateşler yerli Çingenelerin topluluk içerisinde itibar sahibi, daha iyi konumda bulunan kişiler olarak kendilerini muhacirlerden ayrı tuttuklarını, muhacirlerin ise kendilerinin daha modern ve medeni kişiler olduklarına duydukları inanç nedeniyle yerli Çingenelere karşı olumsuz tavır takındıklarını anlatır. Bkz. Gül Özateşler, **Çingene: Türkiye’de Toplumsal Yaftalama ve Dışlayıcı Şiddetin Toplumsal Dinamiği**, Çev. Didem Dinçsoy, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 115. Sonuçta en üst kademesinde en eski yerlilerin, orta kademede yerlilerin ve en alt kademede ise muhacirlerin yer aldığı bir Çingenelik hiyerarşisi ortaya çıkmaktadır.

nüfusunun azalması, bilhassa Aşkenaz Yahudilerinin yurtdışına göç etmeleri ya da iki mezhep arasındaki evliliklerin çoğalması gibi nedenlerden dolayı İstanbul'daki Yahudiler önemli ölçüde Sefardileşir.² 1930'lu yılların İstanbul'undaki Yahudi cemaati içerisinde pek hoş karşılanmayan mezhepler arası evlilik, nüfus yoğunluğu açısından her iki mezhep arasındaki farkın git gide açılmasıyla birlikte zamanla kanıksanan bir durum haline gelir.

Yine aynı şekilde Türkiye'deki Rumların Ortodoks mezhebine mensup oldukları bilinmektedir. Bu açıdan birçok araştırmacının zihninde etnik ve dini açıdan Rumlar, Türkiye'de bulunan diğer topluluklara nazaran daha homojen bir grup olarak algılanır. Ancak bazı çalışmalarda Katolik Rum³ ya da Protestan Rum⁴ gibi farklı dini öğretileri benimsemiş Rumlara rastlanır. Akademik çalışmalarda Rum toplumu içerisindeki Katoliklerin ya da Protestanların ana kitleyi oluşturan Ortodoks Rumlarla ilişkilerine pek değinilmese de zaman içerisinde yaşanan göçlerle birlikte nüfusun giderek azalması, farklılıkların giderek kaybolmasına ve bunun sonucunda daha homojen bir yapının belirmesine yol açmıştır. Benzer şekilde Türkiye'de yaşayan Süryaniler arasında Katolik ve Protestan şeklinde mezhepsel bölünmelere rastlanır. Hatta bu dini nitelikli ayrımların ortaya çıktığı tarihsel sürecin ilk aşamalarında Süryani toplumunda ciddi bir kırılma yarattığı ve cemaatler arasında zaman zaman çatışmaya neden olduğu anlatılır.⁵ Bu tür ayrımlar yalnızca dini gruplarda değil, aynı zamanda etnik ve dilsel gruplar içerisinde de görülür. Türkiye'deki Kürtler arasında Sünni-Alevi menşei mezhepsel ayrımlar bilinen bir diğer örnektir.⁶ Kürtler arasında Zazaca

² Özgür Kaymak, **İstanbul'da Az(ınlık) Olmak: Gündelik Hayatta Rumlar, Yahudiler, Ermeniler**, İstanbul, Libra Yayıncılık, 2017, s. 337-338. Türkiye'de yaşayan Yahudiler üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Rifat Bali ile yapılan bir sohbet esnasında 1930'lu yıllarda Yahudi toplumunda yaşanan bu ayrışmanın niteliğinin daha çok kültürel olduğunu, hatta sınıfsal bir yönünün de bulunduğunu aktarmıştır. Kaymak'ın çalışmasında değindiği dini eksenli ayrışmanın ise daha çok sahada yapılan görüşmelerden elde edilen tespitlere ve dolayısıyla görüşmecilerin beyanlarına dayandığına dikkat çekmiş, akademik kaynaklarda bu tespiti doğrulayan herhangi bir veriye rastlanmadığını ifade etmiştir.

³ Elçin Macar, **İstanbul'un Yok Olmuş İki Cemaati: Doğu Ritli Katolik Rumlar ve Bulgarlar**, 2. bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

⁴ Baskın Oran, **Türkiye'de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama**, 6. bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 39. Ayrıca bkz. Elçin Macar, "Karadeniz'deki Protestan Rumlar ve Yunanistan'a Göçleri", **Geçmişten Günümüze Göç I**, Ed. Osman Köse, Samsun, Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, s. 635- 639.

⁵ Su Erol çalışmasında Katolik Süryanilerin 1845 yılında Osmanlı Devleti tarafından tanındığını ancak Süryani Kadimlerin bu mezhepsel kopuşa gösterdikleri tepkiler sonucu, Katolik Süryani din adamlarından bazılarının eski inançlarına geri dönmeyi seçerken, bazılarının ise Lübnan'a kaçtıklarını belirtir. Hatta Süryani Kadimlerin Katolik Süryanileri tanımlarken kendi aralarında "Mağlubi" ifadesini kullandıklarını aktarır. 19. Yüzyılda misyonerlerin faaliyetleri sonucu Ermeni cemaatinde görülen Protestanlaşma eğiliminin Süryaniler arasında da etkili olduğunu ve bu durumun birtakım şiddet olaylarının yaşanmasına yol açtığını yazar. Aktardığı bir örnekte kilise açmak için başvuruları üzerine Protestan Süryani bir rahibin evinin basılıp çocuğunun öldürüldüğünü ve hayvanlarının çalındığından söz eder. Bkz. Su Erol, **Mazlum ve Makul: İstanbul Süryanilerinde Etno-Dinsel Kimlik İnşası ve Kimlik Stratejileri**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016, s. 69-71.

⁶ Bkz. Ali Murat İrat, **Aleviliğin ABC'si**, 2.bs, İstanbul, Profil Yayıncılık, 2013, s. 266. Erdal Gezik "Sünni Kürtlerin kendilerini *Kurmanc* ve kendilerinden görmedikleri Aleviler için keza küçük düşürücü anlam taşıyan

konuşup Zaza olmayı bambaşka bir grubun parçası olmak şeklinde algılayanlar ya da Kürt kimliğinin bir alt kolu olduğunu savunanlar mevcuttur. Örneklerin sayısını çoğaltmak mümkündür.

Adı anılan tüm bu örneklerin ortaya koyduğu gerçek; aynı grubun üyesi olmanın ya da grubun diğer üyeleriyle ortak birçok özelliğe sahip olmanın, grubun içerisinde hiçbir farklılığı barındırmayacağı anlamına gelmeyeceğidir. Başka bir deyişle, her grup homojen olmak zorunda değildir. Dahası grubun bir başka grupla olan mücadelesi, grubun kendi içerisinde de yaşanabilir. Herhangi bir yönden grubun diğer üyelerinden *farklı* kişilerden oluşan alt grupların birbirleriyle olan ilişkilerinde tıpkı grubun başka gruplarla olan rekabetine benzer bir durum görülebilir.

Çalışmada vaka örneği olarak Ermenilerin ve Alevilerin seçilmesinde iki grup arasındaki birtakım benzerliklerden ve farklılıklardan yola çıkılmıştır. Ermeniler ve Aleviler Osmanlı'dan Cumhuriyet'e ve Cumhuriyet'ten günümüze kadar uzanan tarihsel süreç içerisinde Anadolu coğrafyasının yerli (*otokton*) toplulukları arasında yer almaktadır. Her iki grubun, Osmanlı devlet sisteminin benimsediği Ortodoks İslam anlayışının ve Türkiye Cumhuriyeti'nin 1930'lu yıllarda inşa ettiği "makbul vatandaş" tanımlarının kapsamı dışında kalmış olmaları bir diğer ortaklıktır.⁷ Bunun yanı sıra her iki kimlik grubuna yönelik geçmişten günümüze ulaşan pejoratif bir algının varlığı dikkat çekicidir. İki grup arasındaki ortak bu paydaların varlığına rağmen mevcut farklılıklar da son derece dikkat çekicidir. Ermeniler gayrimüslim, Aleviler ise İslam dairesi içerisinde ayrı mezhepsel ve kültürel bir topluluktur. İki grubun bu çalışma açısından önemli görülebilecek diğer farklılığı ise etnik bir topluluk olan Ermenilerin grup içi farklılıklarının mezhep temelli olması, dini bir topluluk olan Alevilerin grup içi bölünmelerinin ise etnik köken üzerinden şekillenmesidir. Birazdan ayrıntılı olarak değinileceği üzere çalışmanın öne sürdüğü iddialardan ikincisi, grup içi hiyerarşilerin ortaya çıkmasında dinin etkisini ortaya koymaktır. Bu bağlamda etnik bir yapı

Kızılbaş ve Zındık kelimelerini kullanmaları" ifadesi ile iki farklı Kürt kesimin birbirine olan yaklaşımını özetlemektedir. Bkz. Erdal Gezik, **Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012, s. 30.

⁷ Füsun Üstel *makbul vatandaş* tanımının tarihsel arka planını açıklarken bu dönem içerisinde siyasal istikrarın sağlanabilmesi adına birtakım bileşenlerden yola çıktığını anlatır. Bu bileşenlerden ilki din yani Müslümanlık ortak paydasında buluşmaktır. İrk ve dil ise millet tanımı içerisinde yer alan olmazsa olmaz unsurlardandır. Üstel, dil ve ırk unsurunun yanına din etkeninin eklenmesiyle birlikte aslında benimsenen yurttaşlık anlayışının üzerine şekillendiği *biz ve onlar* tanımının daha da daraltıldığını ifade eder. Oluşturulan yeni toplumsal zeminde yurttaşlar arasında bir bağ kurabilmek adına aynı dine mensup olmaktan medet umulduğunu dile getirir. Bkz. Füsun Üstel, **"Makbul Vatandaş"ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi**, 3. bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2008, s. 328.

içerisinde dini öğreti farklılıkları, dini ve kültürel bir yapı içerisinde ise etnik aidiyet farklılıklarının bulunması karşılaştırmalı analiz için gereken zemini sunmaktadır.

Bu çalışma azınlık içinde azınlık olma durumunun Türkiye’de yaşayan Ermeniler ve Aleviler açısından geçerli olup olmadığını analiz etmektedir. Derinlemesine mülakat verilerine dayanan saha çalışmasında her iki toplumda *grup içerisindeki grupların* ya da daha anlaşılır bir ifadeyle *grup içerisindeki azınlık-çoğunluk denkleminin* varlığı mercek altına alınmaktadır. Etnik bir yapı olarak Ermeniler arasında mezhepsel ayrımların varlığına dair bilgiler akademik kaynaklarda yer almaktadır. Ancak mezhep temelli bölünmenin Ermeni toplumuna mensup bireyler arasındaki ilişkilere nasıl yansıdığı konusunda literatürde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca grup içerisinde azınlık ya da çoğunluk safında yer almanın aynı etnik kimliğe ve dine mensup bireyler arasında hiyerarşik bir yapının varlığına işaret edip etmeyeceği sorusu henüz yanıtıdır. Diğer taraftan dini ve kültürel bir kimlik olan Alevi toplumunda etnik kökeni farklı bireylerin varlığı bilinmektedir. Ancak aynı inanca mensup ama etnik aidiyeti farklı bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini inceleme konusunda literatürde birtakım eksiklikler görüldüğünü belirtmek gerekir. Özellikle son yıllarda Alevilerin etnik kökenini araştıran akademik yayınların sayısında bir artış görülmektedir. Bu olumlu bir gelişme olmakla birlikte inancı aynı fakat etnik kimliği farklı bireyler arasındaki ilişkileri ortaya koymaktan daha çok monolitik bir Alevi grubun varlığını benimseme eğiliminde olduklarını ifade etmek gerekir.⁸

Ermeni ve Alevi toplumundaki alt grupların birbirleriyle olan ilişkileri ve bu ilişkilerin hiyerarşik bir yapının oluşumuna zemin hazırlayıp hazırlamadığı sorularına yanıt ararken literatürdeki mevcut tartışmalardan yararlanılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın üç temel iddiası bulunmaktadır. Bu iddialardan ilki, grupların heterojen yapılarına işaret eder. Kimlik gruplarının içerisinde farklı dinamiklerle oluşan bazı alt gruplar bulunur ve bu alt gruplar arasındaki ilişkilerde hiyerarşik bir yapının varlığı dikkat çeker. Akademik literatürde *azınlık içinde azınlık olma* şeklinde tanımlanan bu durum, söz konusu grubun toplumun çoğunluğu

⁸ Bkz. Erdal Gezik, **Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012; Ahmet Taşgın, **Türkmen Aleviler: Diyarbakır ve Çevresindeki**, İstanbul, Ataç Yayınları, 2006; Munzur Çem, **Dersim Merkezli Kürt Aleviliği: Etnisite, Dini İnanç, Kültür ve Direniş**, 2. bs. , İstanbul, Vate Yayınevi, 2011; Martin Van Bruinessen, **Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri**, Çev. Hakan Yurdakul, 9. bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.

oluşturan unsurlarıyla olan ilişkisindeki azınlık-çoğunluk denkleminin bir benzerinin, grubun kendi içerisindeki alt gruplar arasındaki ilişkide de tesis edilebildiğini ortaya koyar.

Çalışmanın teorik çerçevesini anlatan birinci bölümünde ayrıntılı bir şekilde inceleneceği gibi Avigail Eisenberg ve Jeff Spinner-Halev editörlüğünü üstlendikleri “*Minorities within Minorities*” adlı kolektif çalışmalarında toplumun kendilerine yönelik algısını dışlayıcı bulan azınlık gruplarının kendi içerisindeki farklılıklara yaklaşımını sorgular. Bu çalışma, azınlık gruplarına ve hak taleplerine odaklanan çokkültürcülük konusundaki akademik çalışmaları grup içi farklılıkları değerlendirmedeki yetersizlikleri (ve belki de isteksizlikleri) noktasında eleştirir. Örneğin Gurpreet Mahajan, gruplar arası eşitliğe katkı sunan çokkültürcülük politikalarının, sıra grup içi eşitlik taleplerini tartışmaya geldiğinde ise duyarsızlaştığından yakını. Diğer taraftan *grup içinde grup* ya da başka bir söylemle *azınlık içinde azınlık* olma durumunu ele alan kapsamlı çalışmaların eksikliği bir yana, bu konuda literatürdeki boşluğu doldurma amacı taşıyan az sayıdaki çalışmanın genel itibarıyla azınlık içerisinde azınlık tabiriyle hangi grupları kast ettiği ayrı bir sorunsaldır. Genel itibarıyla bu konudaki akademik çalışmalarda benimsenen yaklaşım daha çok *kadınlar*, *eşcinseller*, *dil hakları* vb. konulara odaklanmak üzerinedir. Bu anlamda çalışmalarında İsrail’deki Yahudi toplumu içerisinde *Aşkenaz-Mizrahi* ayrımına ve yine burada azınlık konumundaki Arap toplumunda *kadın* olma halini somut dava örnekleri üzerinden inceleyen akademisyenlerin çalışmalarının son derece önemli olduğunu kaydetmek gerekir.

Bir diğer iddia, grup içerisindeki alt grupların ortaya çıkmasında önemli rol oynayan faktörlerle ilgilidir. Teorik ve kavramsal çerçevede ayrıntılı olarak değinileceği üzere alt gruplar arası ilişkilerde din eksenli hiyerarşilerin daha belirgin olduğu yönündedir. Akademik literatüre *etnik hiyerarşi* kavramını kazandıran Louk Hagendoorn’un ve akademik çalışmalarında bu kavramı ağırlıklı olarak ele alan bir diğer akademisyen Maykel Verkuyten’in yayınları bu anlamda aydınlatıcıdır. Hagendoorn ve Verkuyten’in Hollanda’daki etnik grupları incelerken kullandığı etnik hiyerarşi kavramı, toplumu oluşturan bütün etnik gruplar arasında hiyerarşik bir yapının varlığını ifade eder. Ancak grupların kendi içerisindeki alt gruplar arasında da hiyerarşik bir yapı söz konusudur.

Maykel Verkuyten’in bir çalışması alt grupların birbirleriyle olan ilişkilerini inceleme anlamında literatüre katkı sunmaktadır. Verkuyten çalışmasında Hollanda’da yaşayan Türkleri inceler. Türk azınlık içerisindeki inanç farklılıklarından hareket eder. Sünni, Alevi ve Şii inancı benimsemiş Türkler arasındaki ilişkilere baktığında Sünnilerin Şii’lere yakınlığını,

Alevilere karşı ise mesafeli yaklaştığını saptar. Bir anlamda mezhepsel farklılıkların iki ayrı alt grubu birbirine yaklaştırırken, bir diğeriyle arasındaki mesafenin açılmasına neden olduğunu kaydeder. Sünni Türkler ve Şii Türkler arasındaki ibadet vb. açıdan oluşan yakınlık, aynı araştırmanın kapsamına Aleviler dahil edildiğinde söz konusu bile değildir. Alevilere yönelik tavrın çok daha farklı olmasının nedeni ibadetlerinin ya da ibadet yerlerinin farklılığında aranabilir. Ancak burada asıl göze çarpan, her üç alt grubun aynı etnik kökene sahip olmaları ve bunun yanı sıra yaşadıkları ülkede *azınlık* konumunda bulunmalarındır. Ortak paydaların varlığına rağmen, alt grupların diğer bir alt grupla aralarındaki sosyal mesafe dikkat çekicidir. Hagendoorn ve Verkuyten'in çalışmalarından hareketle dinin, grup içi hiyerarşilerin oluşmasında etnik kimlikten daha baskın bir unsur olduğu iddia edilebilir. Söz konusu iddianın geçerliliğini ortaya koymak adına Türkiye'de yaşayan Ermenilerin ve Alevilerin vaka örneği olarak seçilmesi anlamlıdır. **Etnik bir yapı içerisindeki dinsel bölünme ile dinsel bir yapı içerisindeki etnik bölünmeyi** araştırma iddiasını taşıyan bu tez Ermenilerin ve Alevilerin karşılaştırmalı bir analizi sunmayı hedeflemektedir.

Çalışmanın bir diğer iddiası ise, grupla devlet arasındaki ilişkilerden kaynaklanır ve Muzaffer Sherif'in Hırsızlar Mağarası adlı deneysel çalışmasında değindiği bir konuya dayanır. Sherif çalışmasında aynı özelliklere sahip bir grup öğrencinin iki ayrı gruba bölünmesi sonrasında yapılan birtakım deneylerden elde ettiği sonuçları paylaşır. Buna göre iki gruba ayrılan öğrencilerin belli bir hedef doğrultusunda karşı karşıya getirilip yarışdırılması durumunda söz konusu öğrenci grubu içerisinde rekabetin arttığı ve grup içerisindeki farklılıkların daha belirgin hale geldiği gözlemlenmiştir. Bu iki (alt) grubun birbirlerinin yardımı olmadan ulaşamayacakları bir hedefe yönlendirildikleri durumda ise uyum içerisinde birlikte hareket edildiği görülmüş ve grup içerisinde uzlaşının arttığı tespit edilmiştir.

Bu bağlamda çalışma, Muzaffer Sherif'in çalışmasına atıfla Ermeni ve Alevi toplumunda grup içi farklılıkların birbiriyle olan ilişkilerinde ve grup kimliğini "temsil" etme noktasında bir rekabet durumu söz konusuysa, her iki toplumun devletle olan temasında grup içi farklılıklar ile bu farklılıklar arasındaki mevcut hiyerarşik yapının önemini yitirdiğini ve grup refleksiyle hareket edildiğini iddia eder. Yalnızca alt gruplar arasındaki ilişkinin değil, grubun içerisindeki ayrışma durumu karşısında devletin tutumunun ortaya konması önemlidir. Her iki toplumun homojenlikten uzak, çok sesli, renkli ve kimlikli yapısı karşısında devletin, tamamen dışarıda kalıp yalnızca seyretme ya da müdahil olup grup içi ayrımları derinleştirme rollerinden hangisini üstlendiği konusunu aydınlatmak istemektedir. Grup içinde grup olan kitlelerin yanı sıra devlet de üçüncü bir aktör olarak inceleme alanına dahil

edilmiştir. Teorik bölümde yer alan “Grup İçi Hiyerarşi” başlığında ayrıntılı bir şekilde görüleceği üzere başka ülkelerdeki farklı azınlık grupları içerisindeki alt grupların, devletle kurdukları temas ilginçtir. İsrail’deki Arap azınlık içerisinde Dürzilerin devletle olan ilişkileri ya da Yunanistan’daki Pontusların kendileri gibi göçmen statüsünde bulunan diğer gruplara kıyasla devletle ilişkilerindeki yakınlık dikkat çekicidir. Başka bir deyişle devlet, grup içi hiyerarşinin belirleyici aktörlerinden biridir.

Buraya kadar anlatılanları özetleyecek olursak çalışmanın amacı; seçilen iki ana grubun kendi içerisindeki alt gruplarının birbirleriyle olan ilişkisini incelemektir. Ayrıca aynı gruba mensup olmak gibi bir ortak paydanın varlığına rağmen alt gruplar arasındaki mevcut farklılıkların birbirleriyle olan ilişkilerinde hiyerarşik bir yapının söz konusu olup olmadığını ortaya koymaktır. Bunun yanı sıra grup içi hiyerarşilerin varlığını araştırırken, seçilen grupların devletle olan ilişkilerindeki *yakınlığın* ya da *mesafenin* grup içi farklılıklara ve hiyerarşik yapılara etkisini sorgulamaktır.

Kavramsal Bütünlük

Lozan Antlaşmasının çizdiği çerçeve doğrultusunda yalnızca *gayrimüslimlerin* azınlık olarak değerlendirilmesi ve Ermenilerin bu kapsam içerisinde yer alması, alt gruplar üzerinden *azınlık içerisinde azınlık olma* halini irdeleyen bu çalışma açısından doğru bir vaka seçimi olduğunu ortaya koyar. Ancak tartışmalı olan Alevilerin durumudur. Toplumu oluşturan çoğunluk karşısında inanç ve kültürel yapılarından dolayı farklı bir grup olmaları bir yana hukuki açıdan azınlık statüsünde değerlendirilmeleri mümkün değildir. Ancak toplumun çoğunluğu karşısındaki farklılıklarını vurgulamak ve her iki örneği incelerken ortak bir dil kullanmak adına *kimlik* kavramı tercih edilmiştir. Bu nedenle çalışmada etnik grup, dini grup, azınlık grubu gibi tanımlardan ziyade Ayelet Shachar’a atıfla bütün bu farklılıkları bir arada toplayan bütüncül bir tanım olması nedeniyle *kimlik grubu* ifadesinin kullanımı tercih edilmiştir.⁹ Böylece aslında grup içi farklılıkları irdelemeyi amaç edinen çalışmanın odak noktasının kavramsal tartışmalara kaymasının önüne geçilmiştir.

Kavramsal açıdan değinilmesi gereken bir başka husus ise bu iki topluluğu ve onların alt katmanlarını tanımlarken *cemaat* ifadesinin yerine *toplum* kelimesinin tercih edilmesidir. Bu tercihin ardında Ermenilerde dini kurumlara mesafeli seküler kanadın, Alevilerde ise Aleviliği inançtan çok bir yaşam felsefesi olarak algılayan kişilerin yaklaşımlarının izleri

⁹ Ayelet Shachar, “Group Identity and Women's Rights in Family Law: The Perils of Multicultural Accommodation”, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 6, No. 3, 1998, s. 286.

görlür. Cemaat kavramı her iki topluluk açısından da kimliğin din ile bağlantısını vurguladığı için aynı kimliğe mensup ama farklı görüşlere sahip insanları kapsamasından dolayı çalışmada genel olarak *toplum* ya da *topluluk* ifadeleri kullanılmıştır.

Yöntem

Bu çalışma, derinlemesine mülakat ve katılımcı (yerinde) gözlem metoduyla literatürde var olan akademik kaynakların birlikte değerlendirilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda incelenmek üzere iki farklı grup seçilmiş ve daha sonra her iki grubun kendi içerisinde var olan alt gruplar arasında bir seçim yapılmıştır. Çalışmada seçilen gruplar, Türkiye’de yaşayan Ermeniler ve Alevilerdir. Çalışma, hem Ermenilerin hem de Alevilerin kendi içerisindeki alt grupların birbirleriyle olan ilişkilerinde grup içerisinde ayrıştıkları noktaları ve bu ayrımların hiyerarşik bir yapının oluşmasına zemin hazırlayıp hazırlamadığını saptama amacındadır. Ayrıca grup içi hiyerarşilerin belirmesinde devletin etkisini araştırır.

Bir başka önemli nokta, çalışma konusunda incelenecek vakaların hangi alt grupları kapsadığına ve bu alt grupların neye göre seçildiğine dairdir. Alt grupların seçilmesindeki kriter, her iki grup için farklılık arz eder. Ermenilerde *mezhep (Ortodoks-Protestan)* temelli bir ayrıma gidilirken, Alevilerde ise *etnik aidiyet (Türkmen-Kürt)* ön plandadır. Ermenilerde nüfus yoğunlukları en az ve en çok olan iki alt grubun, Alevilerde ise nüfus yoğunlukları birbirine en yakın olan iki alt grubun karşılaştırılmasına yer verilecektir.

Ermenilerde mezhep bağlamında Ortodoks/Doğu Ortodoks (ya da yaygın söylemle Gregoryen), Katolik ve Protestan olmak üzere üç farklı mezhepsel topluluk bulunmaktadır. Çoğunluğu Ortodokslardan oluşan Türkiye Ermenileri arasında Katolik bir kesimin yanı sıra nüfusu artık günümüzde çok daha az sayıda bulunan Protestanların yaşadığı bilinmektedir. Çalışmada Ermenilerin içerisinde bu üç alt gruptan yalnızca ikisinin (Ortodoksların ve Protestanların) birbirleriyle olan ilişkisi incelenmiştir. Katoliklere de zaman zaman değinilmekle birlikte görüşmeciler; Protestan ya da Ortodoks olan Ermeniler arasından tercih edilmiştir.

Alt grupların belirlenmesi konusunda yalnızca nüfus değil, söz konusu grupların birbirleriyle arasındaki sosyal mesafe de belirleyici bir etken olarak değerlendirilebilir. Ermenilerde ana kitleyi oluşturan Ortodoksların, Katolik Ermenilerle olan diyalogu daha fazladır. Sahadaki gözlemler ve elde edilen bulgular bu kanıyı doğrular. Dini açıdan her iki grubun Hristiyanlık dinindeki iki ana mezhebi oluşturmalarının yanı sıra sahada görüşülen

birçok Ermeni'nin Katolik Ermeni dostlarının ya da tanıdıklarının ve hatta akrabalarının bulunması sosyal mesafeyi daraltır. Mesafenin en açık olduğu grup, Protestan Ermenilerdir. Konunun ele alındığı bölümde (II. Bölüm) görüleceği üzere birçok Ortodoks Ermeni'nin Protestan hiçbir tanıdığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla iki mezhebi benimseyen kişiler arasında kurulan temas daha azdır. Protestan Ermeniler nüfusları gün geçtikçe eriyen, hatta daha çok İstanbul'daki tarihi iki kilise etrafında kümelenmiş ancak her şeye rağmen varlığını koruyan bir topluluktur. Aynı zamanda akademik literatürde hakkında en az çalışma olan gruplardan birisidir. Bu bağlamda çalışma, çoğunlukla homojen bir yapı olarak algılanan Ermenilerin arasındaki mezhepsel farklılıkların grup içerisindeki ilişkilere nasıl yansıdığını ortaya koyma ve bir anlamda literatürdeki boşluğu doldurma amacını taşır. Grup içerisinde alt grupların varlığının bilinmesi, Türkiye'deki diğer azınlık gruplarına göre daha fazla nüfusa sahip olmaları ve gayrimüslim diğer topluluklara nazaran daha az kapalı bir topluluk olmaları **vaka seçiminde** Ermenilerin neden tercih edildiğinin yanıtı niteliğindedir.

Çalışma kapsamında seçilen diğer vaka örneği ise Alevilerdir. Alevilerde etnik kimlik olarak Türkmen, Kürt, Arap olmak üzere üç farklı grup öne çıkmaktadır. Bu gruplara Zaza Alevilerini de dahil etmek gerekir. Çoğunluğu Türkmen olan Türkiye Alevilerinin içerisinde önemli sayıda bir Kürt nüfusun yanı sıra coğrafi olarak çok daha dar bir bölgede (genelde ülkenin güney kesimlerinde) bulunan Arap Alevilerinin yaşadığı bilinmektedir. Ancak çalışmada esas olarak iki grubun yani Türkmen ve Kürt Alevilerin birbirleriyle olan ilişkileri ele alınmıştır. Katolik Ermeniler örneğinde olduğu gibi her ne kadar kapsam dışı bırakılmış olsa da çalışma içerisinde Arap Alevilere de kısmen değinilmiştir.

Alevilerde nüfus yoğunlukları itibarıyla birbirine en yakın iki etnik grup yani Türkmen ve Kürt Aleviler inceleme konusu olarak belirlenmiştir. Bu durum, her iki alt grubun nüfus açısından birbirine daha yakın ve aynı zamanda büyük kentin mekânsal sınırları içerisinde birbirleriyle temas etme ihtimalinin daha fazla oluşundan kaynaklanır. Bir anlamda alt grupların seçilmesinde Ermeniler örneğinde yapılan seçimin tam aksi bir yol izlenmiştir. Ayrıca Türkiye'deki Arap Alevilerin coğrafi olarak belli bölgelerde yoğun olarak yaşamaları ve İstanbul'da yaşayan Alevi toplumunun Arap Alevilerle temasının son derece sınırlı olması gibi unsurlar alt grupların belirlenmesinde etkin rol oynamıştır.

Nüfus yoğunluğu olarak bakıldığında resmi verilerin bulunmayışına rağmen saha kapsamında dernek, vakıf ve cem evi gibi Aleviliğin kurumsallaşmasında önemli rol üstlenen kurumların temsilcileriyle yapılan görüşmelerde aktarılanlar Alevi nüfusunun ağırlıklı olarak

Türkmenlerden oluştuğu şeklindedir. Bu nüfus yoğunluğunu sırasıyla Kürt Aleviler ve Arap Aleviler takip etmektedir. Arap Alevilerin çalışmanın kapsamı dışında bırakılmasının ana nedeni; büyük bir çoğunlukla Anadolu'nun güney kesimlerinde yaşamaları, farklı etnik kimliklere mensup Alevi topluluklarla temasının az olması ve araştırmanın sınırlılıkları dahilinde yapılan görüşmelerin yalnızca İstanbul'da yaşayan Alevilerle gerçekleştirilmesinden kaynaklanır. Nitekim görüşmelerin tamamı İstanbul'da yaşayan Ermeniler ve Aleviler arasında gerçekleştirilmiştir.

Derinlemesine Mülakatlar

Bu aşamada sahada yapılan görüşmelerin nasıl gerçekleştirildiği hakkında da kısaca bilgi vermek gerekir. Derinlemesine mülakatlar genel itibariyle kartopu esasına göre yapılmış, görüşmecilere referans yani bir tanıdığın başka bir tanıdığına yönlendirmesi sonucu ulaşılmıştır. Ancak elitlerle yapılan görüşmelerde doğrudan kurumla ya da hedeflenen görüşmecilerle temas kurulmaya çalışılmıştır.

Etnik aidiyet, dini inanç ya da herhangi bir özelliği nedeniyle toplumun çoğunluğundan farklı olan ve azınlıkta kalan bir kitleyle temasa geçmek, iletişim kurmak ve temasta bulunduğunuz kişilerin anlatılarına dayalı veri toplamak bir hayli güçtür. Bu tür bir çalışmanın devamlılığının sağlanması, sürecin sekteye uğramaması karşınızdaki bireyle kuracağınız ve belli bir zaman arasına sıkıştırdığınız mülakat sürecindeki güven tesisine bağlıdır. Görüşmeler kapsamında belirlenen topluluğun kimlik yapısının çoğunluktan farklı olması, diğer bir ifadeyle *biz-onlar* ya da *azınlık-çoğunluk* şeklinde karşılaşılan ikilem, seçilen kitlenin hafızasında yer etmiş tedirginliği ve kaygıyı tetikler. Tetiklenen bu duyguların saha çalışmasına yansması, görüşmecilerin beyanda bulunurken özenle seçtiği kelimelerde ya da sürekli devreye giren otokontrollerinde tespit edilebilir.

Görüşmelerde ses kaydı alınması ya da alınmaması durumu tamamen kişilerin inisiyatifine bırakılırken, her koşulda çok dikkatli ve hızlı bir şekilde not tutulmaya çalışıldığını ifade etmek gerekir. Ses kaydına izin veren görüşmecilerin beyanlarını yazıya aktarma anlamına gelen deşifre yani transkripsiyon süreçleri son derece disiplin ve sabır gerektiren bir uğraştır. Bu çalışmada gizlilik esasına uyulmasına ve araştırmacıyla görüşülen kişi arasında kurulan güvenin zedelenmemesine bilhassa dikkat edilmiştir. Ayrıca görüşmecilerin beyanları teze aktarılırken uygulanan yöntem, kişilere başka adlar verilmesi şeklindedir. Bununla birlikte katılımcının çalışmaya aktarılan beyanına ilişkin referanslarda görüşmeciye dair yalnızca *ad*, *yaş* ve *cinsiyet* bilgisi yer almıştır. Metin içerisinde gerekli görülmedikçe kişilerin özellikle de elitlerin kimliğine işaret eden meslek, çalıştığı kurum vb.

gibi bilgilere yönelik herhangi bir imada bulunmaktan özenle kaçınılmıştır. Saha araştırması sırasında Ermenilerden ve Alevilerden birçok elite görüşülmüş, çok sayıda kurumla temasa geçilmiştir. Ancak görüşmecilerle mülakata başlarken kendilerine verilen ilk güvence, herhangi bir şekilde isimlerinin bu çalışmada yer almayacağı konusundaydı. Her iki gruba yapılan mülakatlarda isminin verilmesinin bir sorun teşkil etmeyeceğini söyleyen görüşmeciler olmuş ancak metin içerisinde bir bütünlük sağlamak adına bu yöntem tercih edilmemiştir. Dolayısıyla mülakata başlamadan önce, görüşülen herkese verilen teminata uygun hareket edilmiştir.

Yönteme dair bilgileri aktardıktan sonra sahada karşılaşılan birtakım güçlüklerle değinmek gerekir. Daha önce değinildiği gibi çalışma, grubun kendi iç dinamikleri üzerine inşa edilmiştir. Bu anlamda her iki toplumun alt katmanlarıyla yapılan derinlemesine mülakatlar sırasında görüşülen insanların zihinlerinde grup içi dinamiklere bakışı tespit etmek bir hayli zordu. Çoğunlukla “Bizim içimizde böyle bir ayrım yok”, “Biz bir bütünüz” şeklinde özetlenebilecek reflekslerle konuya yaklaşılmış, grubun ayrıştırılması ve bölünmesi endişesi ya da başkaları tarafından bu şekilde anlaşılabileceği kaygısıyla parçalı bir kimlik yapısının bir yabancı (araştırmacı) tarafından keşfi zaman zaman hoş karşılanmamıştır. İlk aşamada bütüncül bir yapı olarak bahsettikleri kimlik, sohbetlerin ileri safhalarında etnik ya da mezhepsel farklılıkların varlığının doğrulanmasının ve bazen de inkarının gerekçesi konumundadır. Buradan hareketle çalışmanın temel sorunsalının ve dolayısıyla kapsamının, araştırmanın hedefi konumundaki kitle tarafından doğru anlaşılması en önemli meselelerden birini teşkil etmiştir. Örneğin Ermenilerle yapılan mülakatlarda bazı görüşmecilerin sorulara verdikleri yanıtları azınlık-çoğunluk ikilemiyle bağlantılı olarak Türkler ve Ermeniler arasındaki ihtilaflı, tarihsel konulara çekme eğiliminde olduğu görülmüştür.

Alevilerde ise toplumun kendileri dışında kalan kesiminin Alevi kimliğine yönelik kronikleşmiş pejoratif algısı ya da Sünnilerle süregiden anlaşmazlıklar üzerine kendi deneyimlerinden bahsetme eğiliminde olduklarından söz edilebilir. Kendi iç meselelerinden bahsederken daha çok devleti yönetenlerle kurulan (ya da kurulamayan) temaslara değinmek, sohbetin yönünü çalışmanın sorunsalından biraz daha devlete doğru kaydırma daha çok tercih edilmekteydi. Ancak yine topluluk içerisindeki hatırı sayılır bir kısım için devletle ilgili netameli konularda fikir beyan etmek ketumluk gerektiren bir durumdu. Dolayısıyla otokontrol had safhadaydı. Sohbetin odak noktasının, çalışmanın kapsamından farklı konulara kaymasını önlemek ve başına bir iş gelir kaygısıyla konuşmaktan çekindikleri konularda güven içerisinde fikirlerini ifade etmelerini sağlamak yine araştırmacının göreviydi.

Görüşmeler sırasında yaşanan en büyük zorluk, bireylerin etnik kimlik konusundaki bilinçsizliğidir. *Alevi Türkmen'dir* kalıpyargısının izleri sahada açık bir biçimde gözlemlenmiştir. Örnek vermek gerekirse Kürt Alevi bir görüşmeci ısrarla Türkmen olduğunu beyan etmiş, hatta daha da ileri gidip Ehl-i Beyt soyundan geldiğini ve “dolayısıyla Arap olduğunu” ifade etmiştir. Ancak sohbet derinleştikçe gayriihtiyari bir biçimde Kürt olduğunu söylemiştir. Benzer bir durum aynı aileye mensup bireyler arasında da yaşanmıştır. Baba-oğul, dayı-yeğen gibi yakınlık dereceleri bulunan kişilerle değişik zamanlarda yapılan mülakatlarda mensup oldukları etnik kimliğe dair farklı yaklaşımların benimsendiği görülmüştür. Kafa karıştırıcı bu beyanlar karşısında izlenecek yol, kişinin kendisini nasıl tanımladığına göre belirlenmiştir. Bu bağlamda çalışma kapsamında *beyan* esasına göre hareket edilmiştir. Daha açık bir ifadeyle görüşmecinin Kürt olduğu bilirse dahi “Türkmen'im” dediği andan itibaren verdiği beyana göre bir sınıflandırma yapılmıştır.

Bu örneğin dışında yaşanan bir başka zorluk ise araştırmanın odak noktasından kaynaklı olarak “ırkçılık” yapıldığı iddiasıdır. Mülakatlar sırasında görüşmecilere çalışmanın muhtevası gereği Aleviler içerisindeki Türkmen ve Kürt farklılığının ortaya konmak istendiği belirtilmiştir. Ancak katılımcılardan bazıları bu yöndeki bir araştırmanın ırkçılık anlamına geleceğini, Aleviler arasında böyle bir ayrımın bulunmadığını ve Alevi kültürünün temel unsurlarından biri olan *yetmiş iki millete bir nazarla bakma* felsefesine aykırı olduğunu söylemiştir. Hatta çalışmaya tepki gösterenler olmuş, buna rağmen görüşmeler devam etmiştir. Elde edilen veriler ışığında görüşmeciler arasında aynı etnik kökene sahip ya da aynı yöreden gelmeyen insanlara yaklaşım konusunda olumsuz örneklerle rastlanmıştır. Ancak görüşme yapılan Aleviler arasındaki genel eğilim; dini, ırkı, mezhebi ne olursa olsun yaratılan herkesin bir *can* olduğu ve bu nedenle hiçbir ayrım göz etmedikleri şeklindedir.

Karşılaşılan diğer güçlük ise araştırmacının her iki ana grubun ya da kapsadıkları alt grupların bir üyesi olmamasından kaynaklıdır. Aslında saha araştırması gerektiren birçok çalışmada benzer bir sorunla karşılaşılması muhtemeldir. Ancak bu durum görüşmecilerle kurulacak karşılıklı güven ilişkisinin önünde bir engel teşkil etse de saha çalışması sırasında daha fazla çaba sarf edilmesini gerektirmiştir. Örneğin Protestan Ermenilerle yapılacak görüşmeler açısından kiliseye yapılan ziyaretlerin hiç aksatılmadan daha sık ve düzenli bir şekilde yapılması bu sorunu kendiliğinden çözmüştür.

Alevilerde ise çalışmaya destek sunmaları adına görüşmecilere çoğunlukla referans yöntemiyle ulaşılmıştır. Ancak doğrudan çalıştığı kurum ziyaret edilerek temas kurulmuş

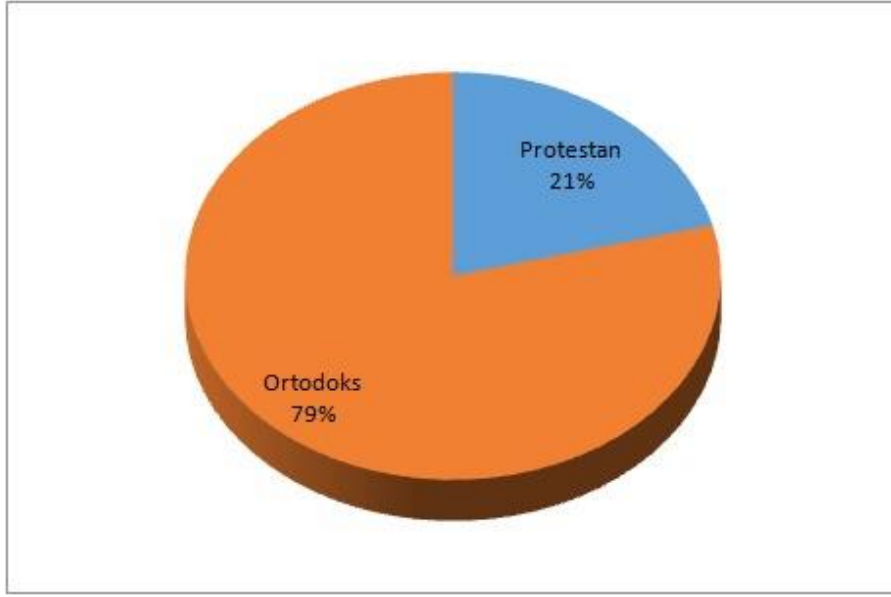
görüşmeciler de mevcuttur. İstisnai bir durum olsa da “Siz de Alevi misiniz” sorusuyla karşılaşmış, verilen yanıtı duyulan hoşnutsuzluktan ve değişen tavırlardan edinilen izlenim nedeniyle zaman zaman yeni görüşmecilere ulaşma ihtiyacı doğmuştur. Diğer taraftan daha bilinçli ve hoşgörülü olmaları nedeniyle elitlerle bilhassa Alevi dedeleriyle temas kurmanın çok daha yararlı olduğunu ve çalışma açısından büyük kolaylık sağladığını kaydetmek gerekir. Ayrıca Ermeni ve Alevi toplumuyla sağlanan temaslarda Krikor Zohrab’ın öykülerinden Hasret Gültekin’in Türk Halk Müziğine sunduğu katkıya kadar oldukça geniş bir yelpazede her iki toplumun kültür, gelenek, sanat, edebi yazın, ya da müzik gibi alanlarda önceden birtakım bilgilere sahip olunması çok önemliydi. Grup içi ayrışmaların bir yabancı tarafından öğrenilmesi nasıl bir tedirginlik yaratıyorsa kültürel değerlerinin tanınması ve bilinmesi de en az o kadar rahat ve güvende hissetmelerini sağlıyordu. Bir başkası tarafından *bilinme* isteği neredeyse bütün mülakatlardan edinilen bir izlenimdir.

Görüşmelere Dair Veriler

Alan araştırması kapsamında 56 kişi ile görüşülmüştür. Bu sayının 28’i Ermeni, 28’i Alevidir. Görüşülen kişi sayısının alt gruplara dağılımı her bir topluluğun kendine özgü yapısı ve nüfus olarak yoğunluk derecelerinin farklı olması nedeniyle değişiklik gösterir. İstanbul’da yaşayan Ermeni cemaatinin %90’dan fazlasının Ortodoks mezhebine mensup olduğu söylenebilir. Ermeni cemaatinin toplam nüfusuna ilişkin net bir veri bulunmadığının altını çizmekle birlikte çeşitli kaynaklarda ve sahada yapılan elit görüşmelerinde katılımcıların belirttiği ifadelere dayanarak bu sayının 60.000-80.000 dolayında olduğu ifade edilmektedir. Yurtdışından, özellikle de Ermenistan’dan gelen ve birçoğu kaçak konumundaki insanlar, nüfusa dair aktarılan bu verinin dışındadır. Akademik kaynaklarda Türkiye’de 3500’e yakın Katolik Ermeni’nin bulunduğu, Protestan Ermenilerin sayısının ise 300 dolayında olduğu belirtilmektedir.¹⁰

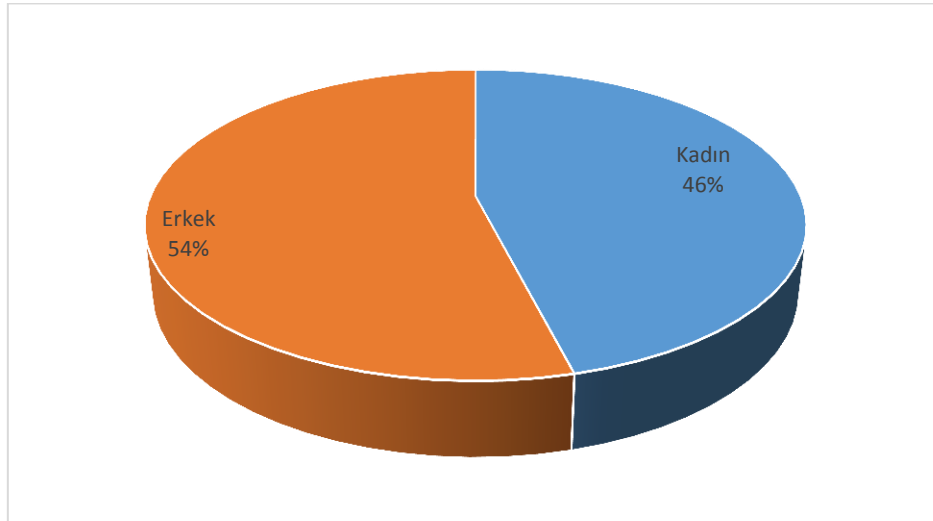
Aşağıda yer alan dairesel grafiklerde Ermeni görüşmecilerin mezhebe ve cinsiyete göre dağılımı gösterilmektedir.

¹⁰ Günay Göksu Özdoğan kolektif çalışmasında Amerika, Avrupa, Avustralya ve Ortadoğu’ya uzanan geniş bir coğrafi alan içerisinde 500 bin civarındaki Katolik Ermeni nüfusunun Türkiye’deki sayılarının yaklaşık 3500 dolayında olduğunu ve neredeyse tamamının İstanbul’da yaşadıklarını aktarır. Protestan Ermeniler konusunda ise sayısal veri sunmayıp yalnızca nüfuslarının çok az olduğunu ve diğer Ermeni cemaatleri kadar örgütlü olmadıklarını belirtir. Bkz. Günay Göksu Özdoğan vd. , **Türkiye’de Ermeniler: Cemaat-Birey-Yurttaş**, s. 180- 181. Ancak saha çalışması kapsamında yapılan elit görüşmelerinde ve özellikle din adamlarıyla yapılan mülakatlarda yaklaşık 1500-2000 Katolik Ermeni, 300 Protestan Ermeni olduğu aktarılmıştır.



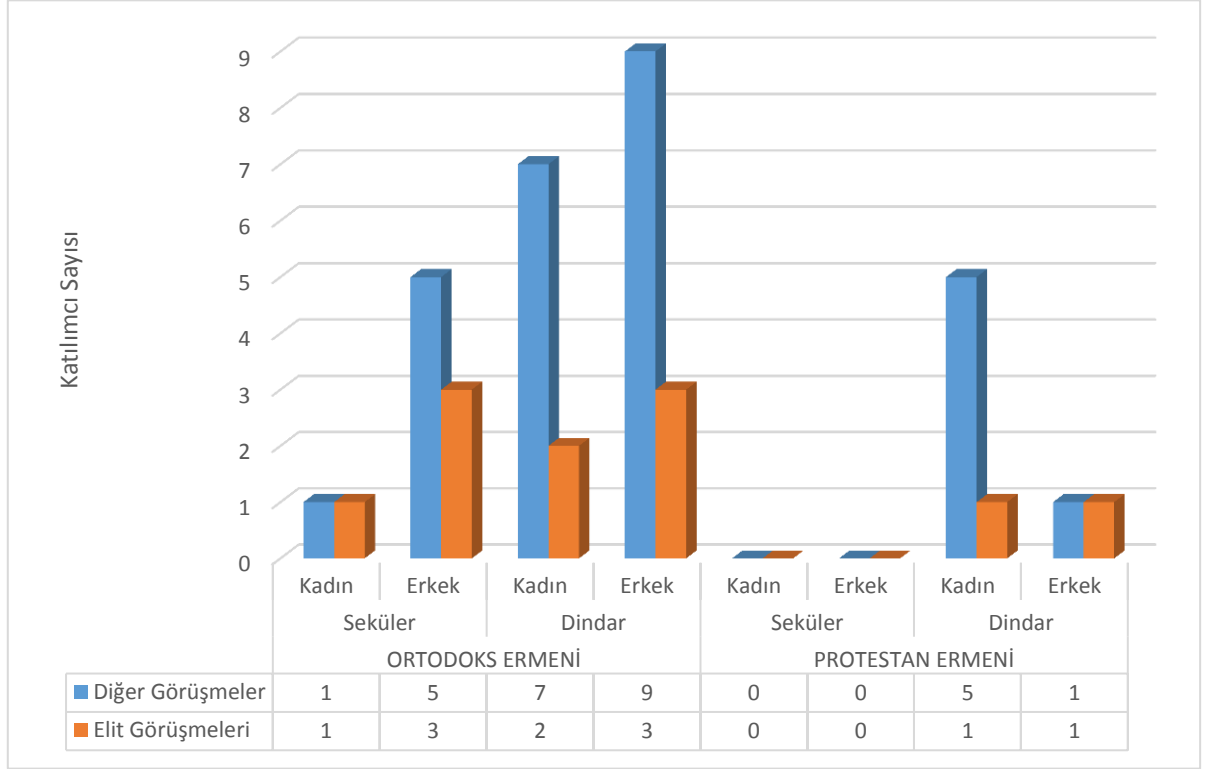
Grafik 1: Ermenilerde Mezhebe Göre Dağılım

Grafik 1’de gösterildiği gibi saha kapsamında mezhep temelli grup içi ayrımın gözetildiği Ermenilerde katılımcıların %21’i Protestan, %79’u Ortodoks’tur. Protestanlar arasında ailesinin birkaç kuşaktır Protestan olması nedeniyle doğal olarak Protestan doktrinine göre yetişmiş ve halen bu öğretiyi takip eden bireylerin yanı sıra Ortodoks bir anneden ya da babadan dünyaya gelip kendi öz bilinci ile Protestanlığı benimsemiş bireyler de bulunmaktadır. Mezhepsel farklılıkların yanı sıra ayrıca görüşmeciler arasında *seküler-dindar* ayrımına dikkat edilmiştir.



Grafik 2: Ermenilerde Cinsiyete Göre Dağılım

Grafik 2’de görüldüğü üzere görüşülen Ermenilerin %46’sı kadın, %54’ü erkektir. Elitlerle yapılan görüşmelerin oranı ise %39’dur. Ermenilerle yapılan görüşmeler kapsamında temasta bulunulan yerler; Gedikpaşa Ermeni İncil Kilisesi, Beyoğlu Aynalıçeşme Ermeni Protestan Kilisesi, Gedikpaşa Surp Hovhannes Ermeni Kilisesi, Feriköy Surp Vartanants Ermeni Kilisesi, AGOS Gazetesi, Nor Marmara Gazetesi, Aras Yayıncılık, Şişli Pangaltı Ermeni Lisesi ve Kapalıçarşı’dır.



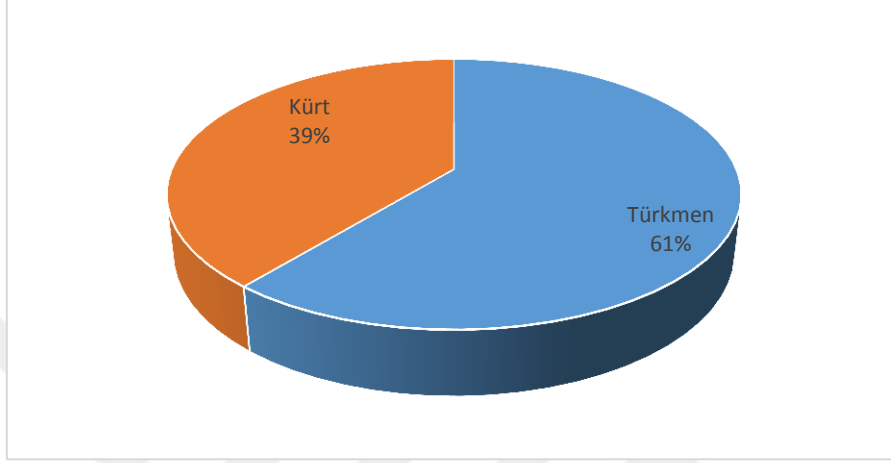
Grafik 3: Ermeni Görüşmecilerin Profili

Grafik 3’te ise Ermeni görüşmecilerin Ortodoks-Protestan, seküler-dindar, kadın-erkek dağılımının yanı sıra *elit* ve *diğer* görüşmeler şeklinde ikili bir ayrıma yer verilmiştir. Ortodoks katılımcıların %21’i kendisini seküler diye tanımlamış, kilise gibi kurumları yalnızca kültürün devamlılığını sağlayan bir kurum olarak gördüklerini beyan etmiştir.

Alevilerin nüfusu konusunda ise çok daha farklı sayılar aktarılmaktadır ve yine Ermenilerde olduğu gibi Alevilerin ne kadar bir nüfus yoğunluğuna sahip olduğuna dair resmi bir veri bulunmamaktadır. Alevi dedeleri, cem evi ve federasyon gibi kurumların başkanlarıyla yapılan görüşmelerde farklı sayılar dile getirilmiştir. Ancak ortalama olarak 15-25 milyon arasında Alevi nüfusun var olduğunu söylemek mümkündür.¹¹ Alevilerde yaşanan

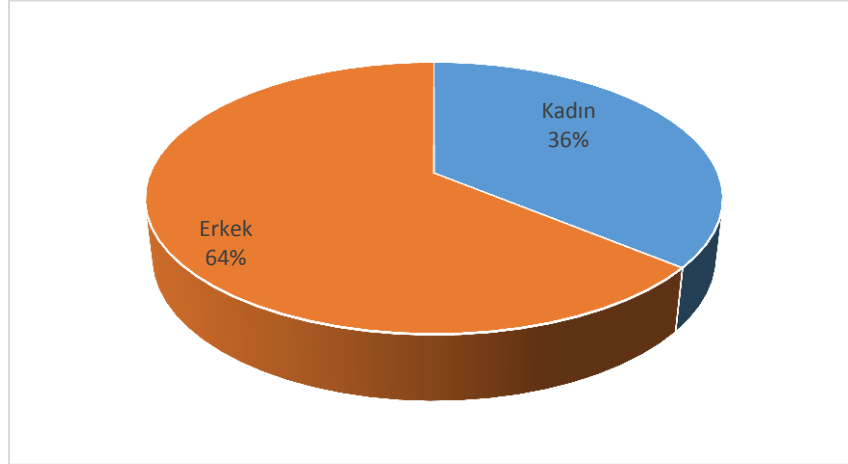
¹¹ Akademik literatüre baktığımızda çalışmaların neredeyse tamamında sayısal verilerin mevcut olmadığı konusunda görüş birliğine varılır. Ancak Baskın Oran 2004 tarihinde yayınladığı bir çalışmada Türkiye’deki

temel sorun, toplam nüfus sayısının belirsizliğinden öte *etnik* açıdan nasıl bir nüfus yoğunluğuna sahip olduklarının bilinmemesine dairdir. Başka bir deyişle Alevilerin ne kadarının Türkmen, ne kadarının Kürt ya da Arap olduğu müphemliğini korumaktadır. Gerek sahada kaydedilen veriler gerekse literatür taramasından elde edilen bilgiler Türkmen nüfusun daha fazla olduğu yönündedir.¹² Ancak aksi görüşü savunanlar da mevcuttur.



Grafik 4: Alevilerde Etnik Kökene Göre Dağılım

Yapılan görüşmeler kapsamında Alevi görüşmecilerin etnik dağılımından söz etmek gerekir. Grafik 4'te sahada görüşülen Alevi katılımcıların etnik aidiyete göre dağılımı yer almaktadır. Buna göre görüşmecilerin %61'i Türkmen, %39'u Kürt kökenlidir.

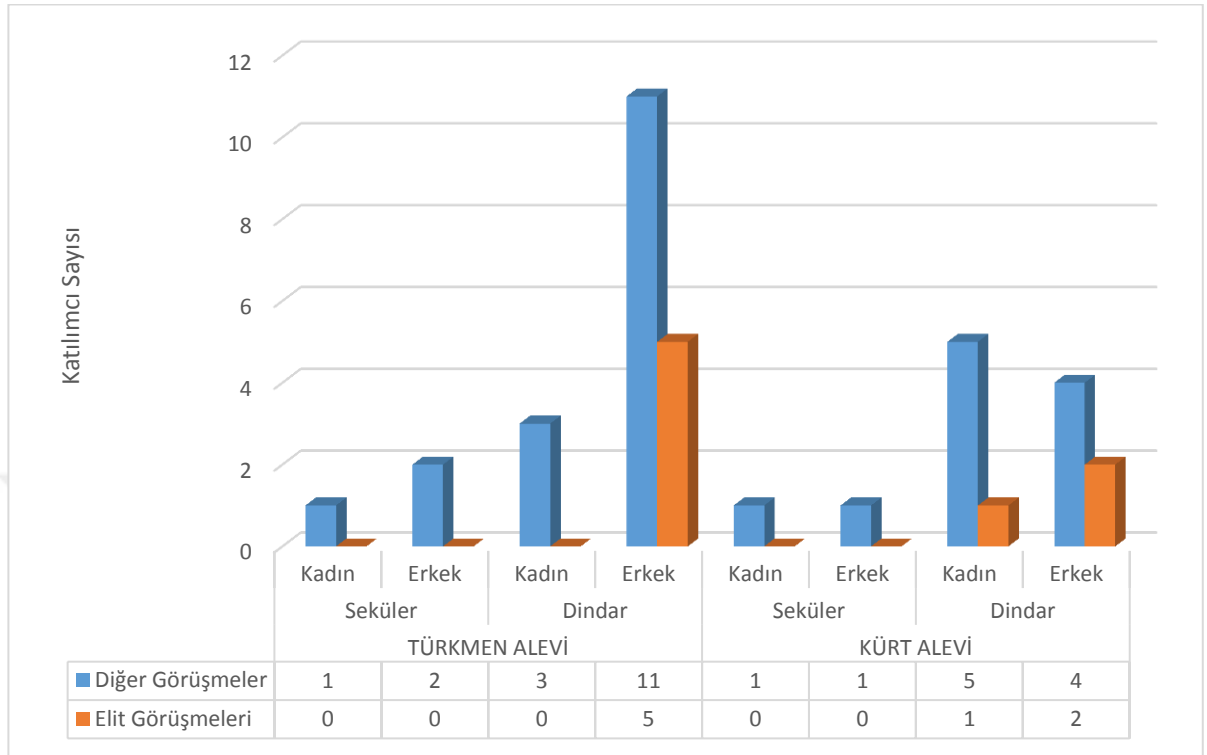


Grafik 5: Alevilerde Cinsiyete Göre Dağılım

Alevi nüfusa dair net bir sayı belirtir ve bu nüfusun 12 milyon civarında olduğunu aktarır. Bkz. Oran, **a.g.e.** , s. 45.

¹² Oran, dil ve lehçe farklılıkları üzerinden Alevileri sınıflandırırken ana kitlenin Türkmenlerden oluştuğuna ve ayrıca Türkiye'deki Kürt nüfusun yaklaşık % 25'inin Alevi olduğuna değinir. Oran, **a.g.e.** , s. 44-45.

Grafik 5'te ise cinsiyete göre dağılım gösterilmektedir. Görüşmecilerin %36'sı kadın, %64'ü erkektir.



Grafik 6: Alevi Görüşmecilerin Profili

Grafik 6'da ise etnik kimlik, cinsiyet dağılımlarının yanı sıra seküler-dindar, elit ve diğer görüşmeler gibi ayrımlara da yer verilmiştir. Elitlerle yapılan görüşmelerin oranı %29'dur. Ermenilerdeki seküler ve muhafazakar ayrımına benzer şekilde Alevilerde yine cem evlerine ve cem ibadetine mesafeli olan ya da kendilerini Marksist olarak tanımlayan kişilerle temas sağlanmıştır. Ayrıca Aleviliği *din*, *mezhep* ya da *İslam içi-İslam dışı* tartışmaları ekseninde *İslam içi* bir unsur olarak değerlendiren genel bakış açısının dışında kalan ve Aleviliği bir yaşam felsefesi ya da kültür olarak gören farklı düşüncedeki kişilere de rastlanmış ve görüşüne başvurulmuştur. Bu görüşmelerin oranı ise %11'dir. Alevi toplumuyla yapılan mülakatlar kapsamında temasta bulunulan kurumlar; Cem Vakfı, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, Okmeydanı Cem Evi, Garip Dede Dergahı ve Alevi İnanç Önderleri Birliği'dir.

Kendi içlerindeki etnik kökene dayalı farklılıkların toplumsal yapı içerisinde bir ayrım teşkil etmediğine dair yapılan vurguya rağmen, Alevilerin halen tartıştığı ve grup içinde ister istemez ayrıştığı pek çok konu mevcuttur. Örneğin Alevilik din midir, mezhep midir ya da kültür müdür, Alevi'nin Kürdü olur mu, Ali'siz Alevilik mümkün mü, Alevilik İslam

daresinin içinde midir yoksa dışında mı kalır gibi... Bu tartışmalara sahadan elde edilen veriler ve özellikle literatür desteğiyle yer yer değinilmekle birlikte çalışmanın ana eksen; etnik kimlik farklılıklarının Alevilerin kendi grup üyeleriyle arasındaki ilişkilere yansımaları ortaya koymaktır. Son yıllarda Alevileri etnik temelli ele alan çalışmaların sayısında bir artış gözlenmekle birlikte Türkmen Alevinin Kürde ya da Kürt Alevinin Türkmen'e bakışını irdeleme konusunda literatürde ciddi bir eksiklik olduğu aşıkardır. Çalışma, bu eksikliği giderme iddiasını taşır.

Saha çalışmasının birinci aşamasını Ermenilerle yapılan görüşmeler oluşturmaktadır. Bu görüşmeler sırasında “tesadüfen” keşfedilen bir konuya çalışma kapsamında yer verilmiştir. Başlangıçta bir gözlem olarak saptanan Ermenilerin Alevi toplumuna duyduğu yakınlığa ilişkin verinin mülakat sırasında aktarılanlarla desteklenmesinin ardından görüşmecilere sorulan soruların kapsamı genişletilmiştir. Ermenilerin Alevilere duydukları muhabbetin bir yansımalarının Alevilerde var olduğu kaydedilmiştir. Aleviler gerek kültürel gerekse tarihin belli bir kesitinde aynı coğrafyanın içerisinde aynı zorlukları yaşamalarının verdiği nedenlerden ötürü Ermenilere yakınlık duymaktadır. Her iki kesimde de toplumun çoğunluğundan etnik köken, din ya da mezhep açısından farklı olmanın yüklediği zorluklar ortaktır ve paylaşılmaktadır. Bu paylaşım, iki toplum arasındaki bağı güçlendirmektedir.

Bölüm İçerikleri

Son olarak çalışmadaki bölümlerin içeriği ve konunun nasıl ele alındığını kısaca açıklamak gerekir. Giriş başlığı altında çalışmanın iddiaları, yöntemi ve içeriğine dair bilgiler anlatılmaktadır. Birinci bölüm ise teorik ve kavramsal çerçevenin belirlendiği kısımdır. Bu bölümde ilk olarak her iki topluluğu tanımlarken kullanılan kimlik kavramının tanımına, Ermeni kimliğinin etnik bir yapı olması ve Alevilerin alt gruplarını oluşturan ana unsurun etnisite olmasından hareketle etnik kimlik tanımının yanı sıra primordialist, araçsalıcı ve inşacı olmak üzere üç farklı yaklaşıma yer verilecektir. Kavramsal çerçeve kapsamında ikinci olarak ele alınacak kavram, gruptur. Dolayısıyla akademik literatürde grup kavramı üzerine yapılan çalışmalarda geliştirilen ve öne sürülen teoriler hakkında kısaca bilgi verilecektir. Ancak tezin ana odak noktası; grup içi unsurlar ya da başka bir deyişle alt gruplar ve bu alt grupların birbirleriyle olan ilişkileridir. Grup içerisindeki hangi unsurların farklı olarak addedileceği ve daha da önemlisi bu farklılıkların kendi içerisinde bir tabakalaşma ya da hiyerarşik bir ilişki oluşturup oluşturmayacağı ele alınacaktır.

İkinci bölümde, birinci bölümde çizilen teorik perspektif doğrultusunda Türkiye’de yaşayan Ermeni toplumunun iç dinamiklerine değinilecektir. Sahadan elde edilen veriler

ışığında İstanbul'da yaşayan Ermenilerin birbirleriyle olan ilişkileri incelenecektir. Özellikle Protestan ve Ortodoks (ya da Doğu Ortodoks) olmak üzere iki temel dini öğreti üzerinde kümelenmiş; Ermeni ve Hristiyan olmak üzere ortak bir payda da birleşen ama iki farklı alt grubun birbirleriyle olan ilişkileri çok boyutlu olarak ele alınacaktır. Bu bağlamda mezhep odaklı farklılıkların İstanbul'da yaşayan Ermeni toplumunun kendi aralarındaki ilişkilerinde hiyerarşik bir yapı teşkil edip etmediği ve eğer hiyerarşik bir yapı söz konusuysa, devletin bu yapı karşısındaki tutumu sorgulanacaktır.

Üçüncü bölümde ise teorik çerçeveden hareketle dini ve kültürel bir topluluk olarak tanımlanan Alevilerin kendi içerisindeki etnik aidiyet farklılıklarına odaklanılacaktır. Alevilik birçok şekilde tanımlanmasına ve muhteviyatına yönelik birçok tartışma yaşanmasına rağmen kavramsal olarak yeni bir olgudur. Tarihsel kökenleri çok eskilere uzansa da kavramsal açıdan oldukça yeni olan bu olgunun etrafında süregiden birçok tartışma arasında en az işlenmiş ama çokça merak edilmiş bir konu, etnik köken tartışmalarıdır. Özellikle kitlesel olarak sayıları milyonları bulan Türkiye Alevileri içerisindeki iki ana kitleyi oluşturan Türkmen ve Kürt unsurların birbirleriyle olan ilişkilerine ve bu ilişkilerin ağırlıklı olarak toplumsal ve siyasal boyutlarına değinilecektir. Sahada yapılan görüşmeler kapsamında etnik açıdan bu iki ana unsurun dışında farklı etnik kökenlere bakış, Alevilerde etnik aidiyet algısının ve etnik kimlikler arasındaki farklılıkların hiyerarşik bir yapı oluşturup oluşturmadığının yanı sıra devletin bu konuda etkin bir rol üstlenip üstlenmediği sorularına yanıt aranacaktır.

Çalışmada ayrıca saha kapsamında belirlenen bağımsız değişkenler doğrultusunda Ermenilerin ve Alevilerin kendi içlerindeki alt grupların birbirleriyle olan ilişkileri mercek altına alınırken; bu iki ana kitlenin birbirleriyle olan ilişkileri, Ermenilerdeki Alevi algısı ve Alevilerdeki Ermeni algısı şeklinde ortaya konacaktır. Bu anlamda çalışma yalnızca grup içi ilişkileri incelemenin ötesinde aynı zamanda iki toplum arasındaki bağı sorgulamak suretiyle gruplar arası ilişkilere de temas eden bir çalışma olma iddiasını taşır. Grubun grupla ya da alt grubun diğer alt gruplarla temasının dışında *devleti* ayrı bir özne kabul etmesi nedeniyle *alt grup-grup-devlet* üçlüsünü irdeleyen bu çalışma siyaset bilimi ile sosyal psikolojinin kesiştiği bir teorik çerçeve üzerine inşa edilmiştir. Siyaset bilimi literatüründe özellikle çokkültürcülük tartışmalarında somutlaşan devlet ve azınlık grubu arasındaki ilişkilerde *azınlık içerisindeki azınlıklar* olgusu ihmal edilen bir konudur. Bu konuya değinen akademik çalışmalar ise konuyu daha çok devletin grubun iç işlerine müdahale edip edemeyeceği sorusu üzerinden tartışır. Daha çok hukuki çerçevede azınlık grubuna tanınan hakların kendi içerisindeki gruplara olan etkisini dava örnekleri üzerinden ortaya koyar. Diğer taraftan azınlık içerisinde

azınlık olarak nitelendirilen grupların ağırlıklı olarak cinsiyet farklılıklarına odaklandığı görülür. Meseleye yalnızca hukuksal açıdan yaklaşılması, grup içerisindeki azınlığın ve çoğunluğun birbirleriyle olan ilişkilerini açıklamada yetersiz kalır. Tam bu noktada sosyal psikolojiyle kurulacak temasın gerekliliği ortaya çıkar. Muhtevası gereği çalışma, sosyal psikoloji ile siyaset bilimini buluşturan, disiplinler arası bir yaklaşımı benimsemiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

TEORİK ve KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde belirlenen vaka örnekleri üzerine gerçekleştirilen saha çalışmasının kapsamını belirleyen unsurlara değinilecektir. Grup içi farklılık ifadesinin literatürdeki bir diğer karşılığı azınlık içinde azınlık ifadesidir. Türkiye’de Ermeniler azınlık statüsündedir. Ancak Aleviler bu hukuksal çerçeve içerisinde yer almaz. Seçilen iki vaka örneğini tanımlarken çalışmanın genelinde kavramsal bütünlüğün sağlanması adına ele alınacak ilk kavram, kimliktir. Bu iki topluluk genel itibarıyla kimlik grubu olarak tanımlanacaktır. Etnik bir grup olan Ermenilerde mezhepsel, dini/kültürel bir yapı teşkil eden Alevilerde alt grupların etnik aidiyet farklılıklarına göre belirlenmiştir. Bu nedenle kimlik türlerinden yalnızca etnik kimliğe değinilecektir. Teorik açıdan çalışmaya yön veren ise grup kavramıdır. Grubun tanımından hareketle iki grup teorisine değinilecektir. Sosyal Kimlik Teorisi ve Kendini Sınıflandırma Teorisinin sunduğu perspektif, gruplar arası ilişkileri kapsar. Ancak ortaya koyduğu kavramsal çerçeve aynı grup içerisindeki alt gruplara mensup bireylerin birbirlerine yönelik tutumlarının anlaşılmasına imkan tanır. Grup teorilerinin ardından grup içi farklılıklar ve bu farklılıklardan meydana gelen hiyerarşik yapılar üzerinde durulacaktır. Hem siyaset bilimi hem de sosyal psikoloji literatürünün konuya ilişkin yaklaşımlarının başka ülkelerdeki azınlık grubu örnekleri üzerinden ortaya konması amaçlanmaktadır.

1.1. Kimliğin Tanımı

Kimliğin sosyal bilimlerde popüler bir kavram olarak kullanılmaya başlanması 1950’li yıllara uzanır. Kimlik (*identity*) sözcüğü Latince *idem* yani “aynı” (*the same*)¹³ kökünden türeyen ve 16. yüzyıldan beri İngilizcede kullanılan bir kavramdır.¹⁴ Kelimenin kökeninde yer alan *aynılık* ifadesi aslında kimlik kavramından ne anlaşılması gerektiğini ortaya koyar. Kimlik, kavramsal olarak benzerlik ve farklılık arasındaki mücadelenin bir yansımasıdır. Bireysel ya da grup olarak farklı olan unsurlarla ilişkilerde bireyin ya da grubun kendini

¹³ Robert Jenkins, Oxford İngilizce Sözlüğü’nde “kimlik” kelimesinin karşılığı olarak Latince *-idem*’den türeyen *identitas* yani “aynı” ifadesinin yer aldığına ve “nesnelerin aynılığı; örneğin A1, A2 ile aynıdır ama B1’le aynı değildir” şeklinde bir tanımda bulunduğuna değinir. Richard Jenkins, **Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik**, Çev. Gül Bostancı, İstanbul, Everest Yayınları, 2016, s. 18.

¹⁴ Matematikte ve mantıkta teknik bir anlama sahip olan kimlik, John Locke zamanından beri felsefedeki kronik zihin-beden problemleriyle ilişkilendirilmiştir. Bkz. Philip Gleason, “Identifying Identity: A Semantic History”, **The Journal of American History**, Vol. 69, No. 4, March 1983, s. 1-2.

tanımlarken izleyeceği yöntem, öncelikle farklılığı tanımlamasıdır. Bu çerçevede Michel Bourse birey ve öteki arasındaki ilişkide bireyin “kendisini” kabulünün, aslında ötekinin varlığının kabulünden geçtiğini söyler. Ayrıca Bourse bir kimlik sahibi olmanın *öteki* ile daima bir ilişki içerisinde olmayı varsaydığını savunur.¹⁵ Kimliği, “kimin kim olduğunu bilme meselesi” şeklinde tanımlayan Jenkins’e göre ise kavramın üzerine inşa edildiği benzerlik ve farklılık, kimliğin dinamik ilkeleridir. Bu anlamda kimlik, “karşılıklı bir oyundur” ve en önemlisi sabit değildir.¹⁶

Kimliğin daha belirgin ve daha popüler bir kavram haline gelmesi Erik H. Erikson tarafından çalışmalarında kullanılmasıyla mümkün olmuştur.¹⁷ Psikanalist Erikson, 1950’li yıllarda ortaya koyduğu çalışmalarında aslında henüz o yıllarda bir sözlükte ya da ansiklopedide dahi atıfta bulunulmayan bir kavram olan kimliği, akademik platforma taşımayı başarmıştır. Erikson kimliği bireysel açıdan ele almış ve bu anlamda modern bir yaklaşımı benimsemiştir.¹⁸ Erikson’un ve onu izleyen ardıllarının¹⁹ kimliğe ilişkin olarak benimsedikleri yaklaşım, psikoanalitik yaklaşımdır. Bu yaklaşım kimliği, kültürel açıdan değerlendirir. Daha açık bir ifadeyle, kimliği incelerken aynı zamanda bireyin biyolojik yapısı, psikolojisi, sosyal onaylanma ve tarihsel bağlamdaki karşılığı arasındaki etkileşimi de kapsayacak şekilde ele alır.²⁰

Gordon W. Allport 1954 yılında yayınlanan “Önyargının Doğası” (*The Nature of Prejudice*) adlı çalışmasında kimliği, çocuk gelişimi ile bağlantılı olarak kullanmaktaydı

¹⁵ Bourse, **a.g.e.**, s. 115.

¹⁶ Jenkins’e göre kimlik bir süreçtir. Bkz. Jenkins, **a.g.e.**, s. 20; Gleason, **a.g.m.**, s. 916. Aynı şekilde Stuart Hall de bu görüşe katılır ve kimliğin değişime açık, daima yenilenen ve devamlı bir oluşum süreci içerisinde olduğuna işaret eder. Stuart Hall, “Introduction: Who Needs Identity”, **Cultural Identity**, Der. Stuart Hall, Paul du Gay, Londra, Sage Publications, 1996, s. 4.

¹⁷ Erik Erikson’un kimliğe ilişkin çalışmaları için bkz.: Erik Erikson, **Identity: Youth and Crisis**, New York, W.W. Norton & Company, 1994; **Identity and the Life Cycle**, New York, W.W. Norton & Company, 1967; **Childhood and Society**, New York, W.W. Norton & Company, 1993.

¹⁸ Celalettin Yanık, “Etnisite Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi”, **Kaygı**, Sayı: 22, 2013, s. 228.

¹⁹ Erik Erikson’un yaklaşımı, henüz bir sözcük olarak bile tanımlanmaktan imtina edilen bir kavram olarak kimliği, sosyal bilimlere kazandırması, izleyen yıllarda birçok akademisyenin, psiko-analistin çalışmalarına katkıda bulunmuştur. Örneğin James Marcia, Erikson’un teorisinden hareketle geliştirdiği kimlik tipolojisinde kimliğe ilişkin dört statü belirlemiştir: Kimlik karmaşası (*identity diffusion*), bağımlı kimlik (*identity foreclosure*), kimlik arayışı (*identity moratorium*) ve başarılı kimlik (*identity achievement*). *Kimlik karmaşası* en karmaşık statüye işaret ederken, en olgun evreyi *başarılı kimlik evresi* ifade etmektedir. Ali Ayten, “Kimlik ve Din: İngiltere’deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No. 12 (2), 2012, s. 101-119. Marcia’nın tipolojisi ile ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. James Marcia, “Development and Validation of Ego Identity Status”, **Journal of Personality and Social Psychology**, 3(5), s. 551-558.

²⁰ Ayten, **a.g.m.**, s. 105-106. Erikson’un kimlik üzerine yaptığı çalışmalarla sosyal bilimler alanına yaptığı bir diğer katkı ise “kimlik krizi” (*identity crisis*) kavramını literatüre kazandırmasıdır. Bkz. Rogers Brubaker, Frederick Cooper: “Beyond Identity”, **Theory and Society**, Vol. 29, No. 1, February 2000, s. 2.

ancak kavramın daha genel bir şekilde uygulanabilirliğini iddia ettiği ve özellikle etnisite ile bağlantısı açısından yaptığı tartışma önemlidir. Allport kavramı, “Bireyin kendisinin, başkalarıyla duygusal olarak birleşmesi hissi” şeklinde ifade eder.²¹ Analizlerini birey temelli gerçekleştiren Allport’a göre, ‘birey’ ayrıntılı bir şekilde incelenmezse, grup psikolojisinden söz edilmesi mümkün değildir.²²

Kimliğin tanımları ve kullanım şekillerinden bahsedildikten sonra değinilmesi gereken bir başka husus, kimlik inşasında *diğerlerinin* (“ötekilerin”) rolüne dikkat çekmektir. Hall’un ifadesine göre benlik kimliği, öteki aracılığıyla ve ona karşıt olarak oluşur. Bu oluşum, tabi ki iktidardan ve hiyerarşiden muaf değildir. Benlik/öteki ikiliği, erkek-kadın, beyaz-siyahi, Batı-Doğu, biz-onlar gibi durumlarda “güç ve dışlama icrasında” benliğin lehine bir hiyerarşi kurar.²³ Bu anlamda kimlik Schlesinger’in da ifade ettiği gibi “içermenin olduğu kadar dışlamanın da bir ürünüdür”.²⁴

Bu çalışmada biz-onlar ikilemi bağlamında şekillenen kimlik olgusu üzerinden incelenecek asıl konu; grupların kendi içerisindeki alt gruplarla ve devletle olan ilişkileridir. Yukarıda sıralanan tanımlar arasında yer alan, bireyin içerisinde var olduğu, ait olduğu grubun özellikleri üzerinden yapılan tanıma atfen, grup kimliği ya da gruba aidiyet gibi kavramlar üzerinden grupların kendi içlerinde var olan alt gruplarla ilişkilerini mercek altına almaktır. Nasıl ki herhangi bir grubun başka bir gruba olan ilişkisinde ayrımcı, önyargılı, baskıcı, hiyerarşik olarak kendini diğer gruptan daha üstün, daha önemli görme şeklinde bir eğilim, bir anlayış mümkünse; aynı şekilde grubun kendi içerisindeki farklı unsurlarla olan münasebetinde de benzer bir tutumun izleri görülebilir. Buradan hareketle ifade edilmek istenen; çalışmanın “grup kimliği” üzerinden alt grup kimliklerinin birbirlerine yönelik ilişkilerini sorgulama amacı taşıdığıdır. Ayrıca ilerleyen bölümlerde daha açık bir biçimde görüleceği gibi çalışma kimlik türleri arasında etnik kimlik üzerine odaklanmaktadır. Bu

²¹ Kimliğin sosyal değerlerle ve tutumlarla ilgili olduğunu belirten Allport, Önyargının Doğası’nda kimliğe ilişkin yaklaşımını, sosyal bir sorunla karşılaşan bir çocuğun, ilk önce ailesinin konuya ilişkin tutumunu sorgulayışı üzerinden ortaya koymaya çalışır. Bir çocuğun, ebeveynine “Biz kimiz? Yahudi ya da Yahudi olmayan (*gentile*); Protestan ya da Katolik; Cumhuriyetçi ya da Demokrat?” sorusunu sorarken kullandığı “biz” sözcüğü bile memnuniyet vericidir. O andan itibaren çocuk, üyeliğini kabul edecek ve -başta da ifade edildiği gibi- kimliği oluşturan davranışlar sergilemeye hazır hale gelecektir. Bkz. Gordon W. Allport, **The Nature of Prejudice**, Addison-Wesley Publishing Company, 1954, s. 293-294’ten aktaran Gleason, **a.g.m.**, s. 916.

²² Gordon Allport, kişilik psikolojisi alanının öncülerinden biridir. Önyargı, kalıp yargı, din psikolojisi gibi konular üzerine yaptığı önemli çalışmaları ile tanınır. Bkz. H. Andaç Demirtaş, “Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavramlar ve Varsayımlar”, **İletişim Araştırmaları**, 1(1), 2003, s. 126.

²³ Hall, **a.g.m.**, s. 5, Özateşler, **a.g.e.**, s. 23.

²⁴ Philip Schlesinger, “On National Identity: Some Conceptions and Misconceptions Criticised”, **Social Science Information**, Vol. 26, Iss. 2, 1987, s. 230.

nedenle etnik kimlik konusunda literatürde mevcut yaklaşımların ortaya konması saha çalışmasına önemli ölçüde katkı sunacaktır.

1.2. Etnik Kimlik

Etnik kimlik kavramına ilişkin tanımlama çabalarına değinmeden önce bu başlık altında ilk olarak sosyal bilimciler açısından etnik kimliği tanımlamanın güçlüğüne, geliştirilen birtakım tanım modellerinin birbirleriyle olan benzerliklerine ve farklılıklarına değinilecektir. Daha sonra ise herhangi bir topluluğun etnik grup olarak kodlanmasına zemin hazırlayan yaklaşım farklılıklarından söz edilecektir. Son olarak ise etnik grup adı altındaki topluluğun sınırları ve bu sınırların geçirgenliği üzerine bir tartışma yürütülecektir.

Etnisite kavramı 1960'lardan günümüze kadar uzanan süreçte antropoloji, sosyal psikoloji, sosyoloji ve siyaset bilimi gibi alanların ortak çalışma konularından birisi olmuştur. Bu yönüyle disiplinler arası bir kavram olan etnisite üzerine yapılan çalışmalar, günümüzde de önemini korumaktadır. Akademik literatürde bu konuya değinen çalışmalarda etnisite, etnik kimlik, etnik grup, etnik aidiyet vb. birçok kavramın kullanıldığı ve bu durumun kavramsal bir karmaşaya yol açtığı açıkça görülmektedir. Çalışmalarda öne çıkan ilk güçlük, kavramın nasıl tanımlanacağı konusunda yaşanır. Nitekim 1974 yılında Wsevolod W. Isajiw'in sosyal bilimler literatüründe etnisite üzerine yapılan ampirik çalışmaları inceleyerek elde ettiği tespit, bu konuda yaşanan güçlüğü ortaya koyar. Isajiw, sosyoloji ve antropoloji alanına ait altmış beş çalışmayı inceler ve bu çalışmaların yalnızca on üçünde kavrama ilişkin bir tanıma yer verildiğini görür.²⁵ Ancak etnik kimliğe ya da etnik gruba dair herhangi bir tanıma yer vermekten imtina eden birçok çalışmanın aksine bu kavramlar ile kast edilenin ne olduğuna, bir topluluğun etnik grup olarak adlandırılmasıyla birlikte diğer gruplardan aslında hangi yönlerden farklılaştığını ortaya koyan birçok sosyal bilimciden söz etmek mümkündür.

Max Weber'den Anthony Smith'e, Benedict Anderson'dan Fredrick Barth'a kadar birçok önemli isim bu konuya değinmiştir. Bu isimlerin her biri, grubun hangi özelliklere

²⁵ Isajiw çalışmasında etnisiteye dair geliştirilen tanımlarda yer alan unsurlarına ve bu unsurların kullanım sıklıklarına dair sayısal verilere yer vermiştir. Tanımlarda kullanılan unsurlar ve başvuru sayıları (parantez içerisinde belirtilecek) şu şekildedir: "Ortak ulusal coğrafi köken ya da ortak cemat (12), aynı kültür ve gelenekler (11), din (10), ırk ya da fiziksel karakteristikler (9), dil (6), kişi bilinci, 'biz' duygusu, topluluk hissiyatı ve sadakat (4), Gemeinschaft (toplum) ilişkileri, ortak değerler (3), bağımsız kurumlar (3), azınlık statüsü, ikincil statü ya da baskın çoğunluk statüsü (2), göçmen grup (1) ve diğer (5)". Bkz. Wsevolod Isajiw, "Definitions of Ethnicity", **Ethnicity**, Vol. 1, 1974, s. 111-124; Tuğça Poyraz, "Etnik Sosyoloji Açısından Kosova Türkleri: Prizren ve Manuşa Örneği", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007, s. 27.

sahip olduğunda “etnik” bir kimlikten söz edilebileceğine ilişkin bir dizi özellik sıralar. Örneğin Weber’e göre bu özellikler fiziksel ve gelenek açısından bir benzerliğin gerekliliğinin yanı sıra topluluk üyelerinin “ortak bir kökenden geldiklerine” dair bir inancı benimsemeleridir.²⁶ Anthony Smith ise sıraladığı altı temel özellik arasında kolektif ad, ortak soy miti, ortak tarih, ortak kültür, belli bir toprak parçasına duyulan bağlılık ve dayanışma duygusuna yer verir.²⁷ Her iki sosyal bilimcinin yaklaşımında görülen benzerlikler; aynı kökenden gelen ve gelenek, tarih, kültür konusunda aralarında ortak bir bağın varlığıdır. Ancak Weber’den farklı olarak Smith, grubun üyeleri tarafından paylaşılan belli bir toprak parçasına bağlılık yani ortak bir mekan ve üyelerin birbirleriyle olan ilişkilerinde kaydedilen bir dayanışma duygusuna da değinir.

Diğer taraftan etnik kimliğe ya da gruba dair yapılan tanımlar içerisinde en dikkat çekici olan tanımlardan biri, Donald Horowitz’in imzasını taşır. Horowitz etnik kimlik ifadesinden “ırk, dil, kast ya da dini kapsayan bir kategori üyeliğinin” anlaşılması gerektiğini öne sürer. Ona göre etnisite kavramı; din, dil ya da renk yoluyla farklılaşan grupları kolaylıkla kucaklar. Hatta kabileleri, ırkları, ulusları ve kastları da kapsamına dahil eder.²⁸ Horowitz’in tanımına göre etnik kimlik, tüm bu farklılıkları kapsayan özelliğinden dolayı adeta bir “şemsiye” işlevi görür.²⁹ Ayrıca Horowitz etnik gruplardan bahsederken onları “süper ailelere” benzetir. Aile üyeleri aynı kandan gelen, aynı soy bağına sahip bireylerdir. Horowitz’den hareketle etnik gruplar da ortak soy bağına sahip kişilerden oluşan bir topluluğu ifade etmektedir. Etnik kimliğin oluşumuna dair temel yaklaşımlar arasında bulunan primordialist (ilkçi) bakış açısından bahsedildiğinde bu konuya tekrar değinilecektir.

Weber, Smith, Horowitz’in yanı sıra etnik kimliğe dair görüşlerini ortaya koyan Kanchan Candra ve Steven Wilkinson’ın tanımlarında da “ortak soy miti” vurgusu göze çarpar. Etnik kimliğe atfedilen birçok tanımda odak noktasını kimliğin mensupları arasında

²⁶ Max Weber, “The Origins of Ethnic Groups”, **Ethnicity**, Der. A. Smith, J. Hutchinson, Oxford, Oxford University Press, s. 389.

²⁷ Anthony Smith, **Milli Kimlik**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994, s. 41.

²⁸ Donald Horowitz, **Ethnic Groups in Conflict**, Berkeley, University of California Press, 1985, s. 53.

²⁹ Kanchan Chandra, “What is Ethnic Identity and Does It Matter?”, **Annual Review of Political Science**, Vol. 9, June 2006, s. 397- 424. Hatta etnik politikalara yönelik son yıllarda yapılan teorik çalışmalar, *şemsiye sınıflandırmasını* takip etmektedir. Bkz. Ashutosh Varshney, **Ethnic Conflict and Civic Life**, New Haven, Yale University Press, 2002; Kanchan Chandra, **Why Ethnic Parties Succeed**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; Steven Wilkinson, **Votes and Violence: Electoral Competition and Ethnic Riots in India**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; Htun Mala, “Is Gender Like Ethnicity? The Political Representation of Identity Groups”, **Perspectives on Politics**, September, 2004, s. 439-458; Htun Mala, “Is Gender Like Ethnicity? The Political Representation of Identity Groups”, **Perspectives on Politics**, September, 2004; Daniel Posner, **Institutions and Ethnic Politics in Africa**, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

paylaşılan ortak bir soy bağının bulunmasının yanı sıra tarih, kültür, gelenek vb. konularda ortak bir zeminde buluşan bireylerden bahsedilmektedir. Bu zeminin üzerinde grubu *etnik* yapan ve herhangi bir gruptan ayıran temel özellikler yer alır. Ancak hatırlanacağı üzere çalışmanın başlangıcında kimlik kavramına değinilirken sürekli devinim ve dönüşüm halinde olduğundan, Jenkins’in ifadesiyle sabit ve durağan olmadığından söz edilmişti. Etnik kimliği aynı kandan gelen ve bireyin doğumundan itibaren zaten edinmiş olduğu bir kimlik olarak tanımlamak, soy bağı olarak farklı bir etnik gruba mensup olduğu halde kendisini farklı bir etnik gruba ait hisseden ve kimliğini bu aidiyet üzerinden tanımlayan bireylerin varlığını açıklamakta yetersiz kalır.

Bu noktada etnik kimliğin oluşumuna ilişkin temel yaklaşımları ve bu yaklaşımlar arasındaki farklılıkları ortaya koymak gerekir. Etnik kimlik tanımlarından hareketle üç temel yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Bu yaklaşımlar; primordializm, araçsalcılık ve inşacılıktır. Primordialist yaklaşımın temel savı, bireyin doğumla birlikte “verili” (*given*) olarak edindiği bağların değişmez nitelikli, sabit ve temel bir sosyal kategori olduğudur. Primordializm, “başlangıçtan beri var olan” ya da “ilk yaratılan, geliştirilen” demektir. Sosyal bilimler literatüründe bu kavramı ilk kullanan Edward Shils’tir.

Etnik ilişkilerin “yapısı gereği ilksel” olduğunu savunan Shils ve arkadaşları yaptıkları deneysel çalışmalarda ordudaki askerlerin birbirleriyle ve komutanlarıyla aralarında oluşan bağı³⁰ ve aile kurumunun da benzer şekilde üyeleri arasında var olan dayanışmayı inceler. Aile üyeleri arasındaki dayanışmanın nedenini *kan bağı* olarak açıklar.³¹ Shils ve arkadaşlarının bu yaklaşımı, Horowitz’in etnik kimliği tanımlarken yaptığı “süper aile” benzetmesini hatırlatır. Doğuştan verili olarak edinilen primordialist bağlar gücünü, söz konusu bu bağların sorgulanmaması ve dolayısıyla herkes tarafından kabul görmesinden almaktadır.³² Primordializmin etnik kimliği oluşturan dil, din, kan bağı gibi doğuştan var olan

³⁰ Dominique Schnapper, **Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki**, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 274.

³¹ Edward Shils, “Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties”, **British Journal of Sociology**, 8, 2, 1957, s. 142. Ayrıca bkz. Umut Özkırımlı, **Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış**, 4.bs, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013, s. 80.

³² Etnik kimliğin tanımlanmasında ilkçi yani primordialist yaklaşımı benimseyen yazarlar arasında Shils’in yanı sıra Clifford Geertz de yer alır. Bkz. Clifford Geertz, **The Interpretation of Cultures: Selected Essays**, New York, Basic Books, 1973.

ve bir sonraki kuşağa (olduğu gibi) aktarılan özelliklerinin değişmeyeceği yönündeki iddiası, birtakım eleştirileri beraberinde getirmiştir.³³

İkinci yaklaşım, araçsalcılıktır (*instrumentalism*). Araçsalcılar ise etnisiteyi değerlendirirken, elitler tarafından toplumda iktidarlarını ve avantajlarını koruyabilmeleri için siyasal mitler yaratmalarının ve bu mitlerin manipülasyonunun bir sonucu olarak görür. Grubun mevcut kültürel özelliklerini kullanarak (hatta uygun gördüklerini değiştirip dönüştürerek ya da yerine yenilerini icat ederek) iktidar, ekonomik güç ve statü yarışında daha avantajlı konum elde etmeye çalışır. Araçsalcılara göre bireyler çıkarları doğrultusunda bir etnik gruba ait olmayı bilinçli olarak tercih edebilir.³⁴ Özetlemek gerekirse; araçsalcılıkta “koşulların gerekliliğine bağlı, amaca ulaşmak için araç olarak kullanılan grup aidiyeti söz konusudur”.³⁵

Üçüncü yaklaşım ise inşacılıktır (*constructivism*). İnşacıların temel savı, primordialistlerin iddia ettiği gibi etnik kimliğin “doğuştan verili” değil, süreç içerisinde inşa edilmesi yönündedir. Başka bir deyişle inşacı perspektifi savunanlar açısından etnik kimlik; bireyin doğumla birlikte kazanmış olduğu sabit, değişmez ve durağan değil, aksine zaman içerisinde ortaya çıkan, yaşanan toplumsal olaylardan etkilenen, toplumsal süreçler doğrultusunda şekillenen, değişip dönüşebilen, yeniden tanımlanabilen ve kısacası *inşa edilen* bir olgudur. Dolayısıyla etnik kimlik, aslında değişime ve dönüşüme açıktır. Brubaker’ın da ifade ettiği gibi etnisite, ırk ve ulus gibi kavramlar durağan ve mutlak özler değil, aksine dinamik ve ilişkisel süreçleri anlatır.³⁶ Bu yönüyle politik, sosyal, kültürel ve psikolojik süreçleri ifade etmek için kullanılır.

Etnik kimliğe dair değinilmesi gereken bir başka husus, kavramın sınırlarıdır. Başka bir deyişle etnik kimliklerin sınırları arasında geçişkenliğin mümkün olup olmadığı sorusuna yanıt aranmasıdır. Akademik literatürde bu konuya değinen en ünlü eser, Fredrick Barth’ın imzasını taşır. Antropolog Barth, etnik kimliği tanımlarken diğer yazarların geliştirdiği

³³ Primordializme yönelik eleştiriler için bkz. Özkırımlı, **a.g.e.**, s. 92-101. Ayrıca bkz. Paul R. Brass, **Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison**, Yeni Delhi, Sage Publications, 1992; Jack David Eller, Reed M. Coughlan, “The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments”, **Ethnic and Racial Studies**, Vol. 16, No: 2, April 1993, s. 183-201.

³⁴ Meral Öztoprak Sağır, H. Serkan Akıllı, “Etnisite Kuramları ve Eleştirileri”, **C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**, Mayıs 2004, Cilt: 28, No: 1, s. 13.

³⁵ Nur Tüysüz, “Yerel Güvenlik ve Etnik Kimlik: Güneydoğu Anadolu’da Bir Köy Üzerinden Köy Koruculuğu Sistemi”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, İstanbul, 2011, s. 30.

³⁶ Rogers Brubaker, “Ethnicity Without Groups”, **Facing Ethnic Conflict: Toward A New Realism**, Ed. Andreas Wimmer, Richard J. Goldstone, Donald L. Horowitz, Ulrike Joras, Conrad Schetter, The USA, Rowman & Littlefield Publishers, 2004, s. 37-38.

tanımlardaki ortak özelliklere ek olarak “kendisi ve diğer etnik gruplara ait bireyler tarafından bir etnik gruba aidiyetle tanımlanan insanlardan oluşan toplumsal bir kategori” olduğuna değinir.³⁷ Bir grubun etnik olabilmesi için hem grup içerisindeki üyeler hem de grubun dışında kalanlar tarafından bu şekilde tanımlanması gerekliliği dikkat çekicidir çünkü bu husus etnik kimliğe yönelik iki farklı yaklaşımı ortaya koyar.

İlk olarak “emik yaklaşım”, aynı etnik kimliği paylaşan unsurların kendilerini nasıl tanımladığı sorusuna verdikleri yanıtı esas alır. Emik perspektifte önemli olan, grubun kendisini nasıl tanımladığıdır. Grup dışı unsurların bireylerin ya da grupların söz konusu gruba ilişkin değerlendirmeleri, attığı özellikler bu anlamda önemini yitirir. İkinci olarak “etik perspektifte” ise bu durum tam tersi şekilde zuhur eder. Etik perspektifin öznesi; “diğerleri”dir. Burada temel nokta; grubun dışında kalanların gruba ilişkin ifadeleri, söz konusu grubu nasıl tanımladıkları ve nereye konumlandıklarıdır.³⁸ Jenkins bu iki perspektife yani içsel ve dışsal kimlik tespitinin birbirini karşılıklı olarak etkilediğine değinir. Etnisiteyi “onları ve bizi içeren iki yönlü bir sokak” olarak tanımlarken Barth’ın etnik kimliğe yaklaşımının, grubun “içerden” yani “biz” üzerinden tanımına yönelik olduğunu belirtir.³⁹ Bir kimliğin ya da grubun tanımlanmasında emik ya da etik perspektiften hangisinin tercih edileceği konusunu tartışmalı olmakla birlikte kişinin ya da parçası olduğu grubunun kendisini nasıl tanımladığının önemi yadsınamaz.

Etnik grupların sürekliliğini sağlamanın sınırlarının korunmasına bağlayan Barth’a göre grubun kimliğini ve örgütsel yapısını belirleyen kültürel özellikler zamanla değişse bile gruba mensup bireyler ile grubun dışında kalan bireyler arasındaki fark ya da farklılıklar, sınırların adeta garantörü niteliğindedir. Etnik grubu tanımlayan sınırlardan kasıt, bazen coğrafi sınırlar olarak algılansa da aslında toplumsal sınırlardır. Tüm bunların ötesinde grup varlığının sürekliliği, aidiyet ve dışlama gibi unsurlara da bağlıdır.⁴⁰

Etnik gruplar arasındaki sınırların belirlenmesinin ardında yatan neden aslında Barth’a göre; bu yapılmadığı takdirde etnik grupların sanki “birbirinden izole edilmiş ayrı adalarda

³⁷ Raoul Naroll, “On Ethnic Unit Classification”, **Current Anthropology**, Vol. 5, Issue: 4, No. 5, October 1964, s. 283-291, 306-312’den aktaran Fredrik Barth, “Giriş”, **Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu**, Der. Fredrik Barth, Çev. Ayhan Kaya, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2001, s. 13.

³⁸ Emik ve etik perspektifle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Tuğça Poyraz, **a.g.e.**, s. 5. Ayrıca bkz. Tayyar A. Önder, **Türkiye’nin Etnik Yapısı, Halkımızın Kökenleri ve Gerçekler**, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2002, s. 12-13; Semra Somersan, **Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 23.

³⁹ Jenkins, **a.g.e.**, s. 137-138.

⁴⁰ Barth, **a.g.m.**, s. 18.

kendi kültürlerini yaşayan insanlar” olarak algılanmasının önüne geçme çabasıdır.⁴¹ Etnik grupları, “sosyal aktörlerin içinde yaşadıkları gruplara ilişkin yaptıkları tanımlamalar sonucunda oluşan toplumsal kategoriler” şeklinde değerlendiren Barth’ın odak noktası, kalıcı sınırlardır. Bu sınırların varlığını dışlama ve dâhil etme süreçleriyle ilişkilendirir. Barth’a göre etnik grubun kendini tanımlaması genellikle kimlik düzeyinde gerçekleşir ve bu kimlik tasarımının bileşenlerini kökler ve geçmiş oluşturur. Etnik gruba aidiyeti belirleyen ise toplumsal etkileşimin belirlediği farklılıklardır. Bu açıdan üzerinde durulması gereken konunun, bireylerin kendilerini tanımlarken kullandıkları ifadeler olduğunu savunur.⁴²

Etnik kimliğin sınırlarını ortaya koyan bir başka çalışma ise Joe Migdal’a aittir. Migdal çalışmasında öncelikle sınır (*boundary*) ve hudut (*border*) kavramları arasındaki farklılığı ortaya koyar. “Sınır” haritalarda bulunan ve mekânsal ayırım yapan bir kavram anlamını taşıırken; “hudut” ise ‘biz’in nerede bitip ‘onlar’ın nerede başladığına⁴³ işaret eden ve bu anlamda davranışlarımıza sınırlar koyan bir kavramı ifade eder. Başka bir anlatımla “sınırlar devletleri mekânsal olarak bölerken, hudutlar iki toplumu birbirinden ayıran çizgiler”⁴⁴ şeklinde tanımlanır. Ayrıca hudutlar, sosyal bir inşa sürecine işaret eder ve dolayısıyla sınırları olmasına rağmen aynı zamanda geçirgendir.⁴⁵

Sonuç itibariyle kavramsal olarak kimlik, sosyal bir inşa sürecine işaret ederken; etnik kimliğin sınırları baştan belirli, sabit, durağan ve doğuştan verili olduğunu kabul etmenin doğru bir yaklaşım olduğunu düşünmek tartışılması gereken bir husustur. Türkiye’de yaşayan Ermenilere ve Alevilere yönelik yapılan saha araştırmasının ve bu araştırmadan elde edilen verilerin yer aldığı çalışmada, her iki topluluğun kendi içerisinde yer alan alt grupların birbirleriyle olan ilişkileri belirli perspektiflerden incelenmiştir. Dolayısıyla grup içi hiyerarşik yaklaşımların varlığını sorgulama ve alt grupların birbirleriyle olan ilişkilerinde devletin rolünü ortaya koymayı amaç edinmiş bu çalışma açısından etnik ya da dinsel kimliği primordial bağlarla yani doğuştan verili olarak kabul etmek son derece yetersizdir. İlerleyen bölümlerde ayrıntılı bir biçimde değinileceği üzere birey, gruba aidiyetini ortaya koyarken aslında birçok değişkenin varlığına işaret eder.

⁴¹ A.e. , s. 76. Ayrıca bkz. Nur Tüysüz, a.g.e. , s. 32.

⁴² Barth, a.g.m. , s. 12-18; Nurdan Türker, “İstanbul Rum Ortodoks Dini Ritüellerde Aidiyet Algısı- Temsili”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü, Antropoloji Bölümü, İstanbul, 2013, s. 77.

⁴³ Joel Migdal, “Mental Maps and Virtual Checkpoints”, **Boundaries and Belonging: States and Societies in the Struggle to Shape Identities and Local Practices**, Ed. Joel S. Migdal, Edinburg, Cambridge University Press, 2004, s. 5.

⁴⁴ Tüysüz, a.g.e. , s. 33.

⁴⁵ Migdal, a.g.m. , s. 5-6; Tüysüz, a.g.e. , s. 33.

Saha çalışmasından yola çıkarak örneklendirmek gerekirse Ermenilerin ana kitlesi Hristiyan'dır. Ancak grubu oluşturan çoğunluğun dini kimliği Hristiyan olmakla birlikte "Müslüman Ermeni" olarak tanımlanan, etnik açıdan aynı fakat dini açıdan farklı bir kimliksel kategorinin varlığı yadsınamaz. "Bir kişi Ermeni ise Hristiyan olmalıdır" önermesi ya da kalıpyargısı, dinin ve etnik kimliğin gelecek kuşaklara soydan aktarımı konusunun tartışmalı olduğunu ortaya koyar. Yine Ermenilerden hareketle başka bir örnek sunmak gerekirse Doğu Karadeniz'de yaşayan ve Hemşince konuşan kişilerin Ermenilerle olan ortak bağları araştırıldığında Hemşincenin Ermeniceye olan yakınlığı dikkat çekmektedir.⁴⁶ Ancak akademik çalışmalarda Hemşinlilerin kendilerine yönelik aslen Ermeni oldukları savına karşı çıktıkları aktarılmaktadır.⁴⁷ "Dil" gibi etnik bağı ortaya koyan güçlü bir unsurun varlığına rağmen herhangi bir grup; soydan geldiği iddia edilen ve beraberinde getirdiği tarihi, kültürel vb. mirası reddedip başka bir kimliğe bürünebilir. Etnik aidiyet doğuştan elde ettiği değil, grubun sonradan kazandığı özellikler üzerine inşa edilebilir.

Bir başka örnek ise Aleviler üzerinedir. Türkiye'de yaşayan Alevilerin büyük çoğunluğunun Türkmenlerden oluştuğu iddia edilmektedir. Hatta birçok görüşmecinin aktardığı kadarıyla "Alevi Türkmen'dir" algısı yaygındır. Ancak etnik kimliği Kürt, Arap ya da Zaza olmakla birlikte dini referans noktası olarak Aleviliği benimsemiş bir kitlenin varlığı bilinmektedir. Başka dilleri konuşan, etnik aidiyeti çoğunluktan farklı olan bu kitlenin dini ya da kültürel açıdan Aleviliği benimsemesi ve bu öğretiyi gelecek kuşaklara aktarması, etnik kimliğin primordial yaklaşımla açıklanması karşısında tartışmalı bir hal alır. Yalnızca grup olarak değil, bireysel açıdan da bu durum tartışmalıdır. Sahada kaydedilen vakalar, etnik kimliğin bir inşa süreci olduğuna dikkat çeker niteliktedir. Buradan hareketle, çalışma kapsamında etnik kimliğe yaklaşımın, primordial değil, inşacı perspektif yönünde olacağının altını çizmek gerekir.

Kimlik ve onun türleri arasında yer alan etnik kimlik kavramının tanımlarına yer verilmesinin ardından etnik kimliğe dair yaklaşımlara ve bu çalışma kapsamında benimsenecek temel perspektife değinilmiştir. Çalışmanın izleyen kısmında kavramsal çerçevenin bir uzantısı olarak "grup" kavramına değinilecektir. Grup kavramını ortaya

⁴⁶ Bert Vaux, "Homshetsma: The Language of the Armenians of Hamshen", **The Hemshin: History, Society and Identity In The Highlands of Northeast Turkey**, Ed. Hovann H. Simonian, London and New York, Routhledge, 2007, s. 257-278.

⁴⁷ Hagop Hachikian, "Some Particulars of Hemshin Identity", **The Hemshin: History, Society and Identity In The Highlands of Northeast Turkey**, Ed. Hovann H. Simonian, London and New York, Routhledge, 2007, s. 305.

koyabilmek adına grup teorilerinin nasıl ortaya çıktığı tarihsel bir perspektifle birlikte sunulacaktır. Daha sonra ise sosyal bilimler literatüründe “grup” kavramının nasıl tanımlandığına kısaca değinilmesinin ardından grup teorileri ayrıntılı bir biçimde incelenecektir.

1.3. Grup Çalışmalarının Tarihsel Seyri Üzerine

Grup kavramına yönelik akademik çalışmaların başlaması, iki dünya savaş arası döneme tekabül eder. Birinci Dünya Savaşı sonunda başlayan grup kavramına yönelik ön çalışmalar, İkinci Dünya Savaşı’nın sona ermesi ile birlikte yerini daha kapsamlı çalışmalara bırakmıştır. Hiç şüphesiz “saf ari ırkı” ideale ulaşabilmek için toplumun, bu ideale uymayan tüm kesimlerini toplama kamplarına gönderme ve bunun sonucunda büyük bir çoğunluğunu yok etme eğilimindeki Nazi Almanyası’ndan edinilen travmatik tecrübeler, “grup” kavramının ve gruba yönelik çalışmaların temel dinamiğini oluşturmuştur. Bu anlamda gruba yönelik çalışmaları II. Dünya Savaşı öncesi ve sonrası şeklinde tarihsel bir ayrıma tabi tutmak yanlış olmaz.

Bir Alman Yahudisi olan Kurt Lewin, Nazi Almanyası’ndan kaçıp 1930’lu yıllarda Amerika Birleşik Devletleri’ne sığınmış ve “grup dinamiği” adı verilen akıma öncülük etmiştir.⁴⁸ Fizik bilimiyle de ilgilenen Lewin’in geliştirdiği “alan kuramı”⁴⁹ (*field theory*), insan davranışının şekillenmesinde içerisinde bulunduğu yaşadığı çevrenin ve bu çevreyi oluşturan unsurların etkisine dikkat çeker. Çevre faktörü, bireyin karar almasından herhangi bir nesneye ya da kavrama ilişkin kendi öz yargısına kadar birçok şeyi etkilemekte ve hatta bunları çevrenin lehine değiştirmektedir.

Lewin’in bu çalışmaları, iki savaş arası dönemde gerçekleşmiştir. Bu dönemde yalnızca Lewin’in grup dinamiği çalışmaları değil, Muzafer Sherif’in grup normuna yönelik çalışmaları da son derece önemli bir katkı sunar. Muzafer Sherif, “sosyal gruplar arasında farklı ilişki tiplerinin sonuçlarını ve belirleyicilerini keşfetmek üzere incelikli ve sistematik bir araştırma programı yöneten ilk sosyal psikolog” olarak bilinir ve “grup fenomeninde gruplar

⁴⁸ Lewin’in öncülük ettiği grup dinamiği akımının kavramsal çerçevesinin kapsamına grup birlikteliği (group cohesiveness), grup ilerlemesi (group locomotion) gibi kavramlar da girer. Bkz. Nuran Hortaçsu, **Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler**, 2.bs. , İstanbul, İmge Yayınları, 2014, s. 18; Kurt Lewin, “The Dynamics of Group Action”, **Educational Leadership**, January 1944, ss. 195- 200.

⁴⁹ Meltem Narter, “Muzafer Şerif’in Sosyal Psikolojiye Deneyisel ve Kuramsal Katkıları”, **Muzafer Şerif’e Armağan: Muzafer Şerif’ten Muzafer Sherif’e**, Haz. Sertan Batur, Ersin Aslıtürk, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 167.

arası yaklaşımın kurucu babası” olarak görülür.⁵⁰ Sherif, algı psikolojisinde yer alan bir kavram olan “**kendi kendine hareket**” (*autokinetic effect*) olgusundan hareket eder. Daha önce birbirlerinin varlığından dahi habersiz olan bireylerin, bir araya geldikleri zaman “bir ışık noktasının karanlık bir odada ne kadar hareket ettiği” gibi bireysel çıkara dayanmayan, görece önemsiz bir konuda dahi bir grup normu oluşturdıklarını ortaya koyar. Ayrıca oluşan bu normun, söz konusu bireylerin gruptan ayrılmaları halinde bile kuşaktan kuşağa aktarılıp yaşatıldığına ilişkin bir saptamada bulunur.⁵¹

Lewin ve Muzaffer Sherif’in öncü nitelikli katkılarının ardından alana yani grup çalışmalarına yönelik çalışmaların sayısındaki büyük artış İkinci Dünya Savaşı sonrasında gerçekleşecektir. Savaştan kazanılan tecrübe ve gözlem, grup çalışmalarına duyulan ihtiyacı ve bu çalışmaların önemini ortaya koymuştur. Üniversiteler aracılığıyla sağlanan fonlarla gruba yönelik yapılacak çalışmalara destek sağlanmıştır. Bu dönemde yapılan çalışmalar incelendiği takdirde genel olarak gruplar arası yardımlaşma ya da gruplar arası rekabet gibi olguları sınamaya yönelik deneysel çalışmalar gerçekleştirildiği görülecektir.

Muzaffer Sherif’in 1961 tarihli bir çalışmasında yaz kampındaki çocuklardan iki grup oluşturulmuş ve grupların önce rekabet etmesi, rekabetin ardından ise her iki grubun “ortak bir amaca” yönlendirilerek aralarında yeniden dostluğun sağlanması amaçlanmıştır. “Hırsızlar Mağarası” (*The Robber’s Cave*)⁵² adıyla bilinen bu çalışma oldukça önemlidir. Sherif

⁵⁰ Norbert Vanbeselaere, “Gruplar Arası Davranışın Sosyal Psikolojik Analizi: Bireyci Bir Yaklaşımdan Sosyal Kimlik Yaklaşımına”, **Gruplar Arası İlişkiler ve Sosyal Kimlik Teorisi**, Ed. Sibel Ayşen Arkonaç, İstanbul, Alfa Yayınları, 1999, s. 12.

⁵¹ 1936 yılında yayınlanan bu deney, kendisinden sonra yapılacak olan “norm” ve “norma uyma” (*conformity*) deneylerine öncülük etmiştir. Hortaçsu ayrıca Newcomb tarafından Bennington College adındaki ilerici nitelikteki bir kız okulunun öğrencilerine yönelik yapılan deneysel çalışmaya da değinir. Newcomb’un 1936-1939 yılları arasında gerçekleştirdiği bu deneysel çalışmasında okuldaki öğrencilerden eğitim süresince (4 yıl) okul normlarını benimsemek suretiyle mevcut politik görüşlerini değiştirmeleri istenmiştir. Çalışma, hangi öğrencilerin görüşlerinin değiştiğini ve bunun nedenlerini “kıyaslama grubu” kavramından yararlanarak ortaya koymuştur. Bkz. Hortaçsu, **a.g.e.**, s. 20.

⁵² Muzafer Sherif, **Intergroup Conflict and Cooperation: The Robber’s Cave Experiment**, Norman, Oklahoma, University Book Exchange, 1961. “Sherif ve çalışma arkadaşları küçük bir yaz kampı düzenlediler; yirmi dört ergen katılımcı aynı toplumsal çevreden geliyor ve hiçbir kişilik bozukluğu göstermiyorlardı. İlk başta oluşturulan toplu grupta sempatiye dayanan ilişkiler kuruldu. İkinci evrede, ergenler iki ayrı gruba dağıtıldı ve başlangıçta oluşan arkadaşlık ilişkilerinin bozulması için sistematik bir çalışma yapıldı. Her birim, diğerinden ayrılarak kendi kampında örgütlendi. Denekler yeni bir grup oluşturarak onunla özdeşleştirdiler ve diğer bir gruptaki bireylere karşı ilk aşamada duydukları sempatiyi unuttular. Bu aşamada her iki grupta bağlılık işaretleri belirdi; toparlanma naraları, grup şarkısı, kendiliğinden gruba ad bulma. Sorumlular iki grup arasında yarışmalar düzenleyince ve birinin galibiyeti, kaçınılmaz olarak diğerinin mağlubiyetini getirince düşmanlık büyüdü. Hakaretlerle, kışkırtmalarla ve kavgalarla kendini göstermeye başladı. Çeşitli yollarla (dostça buluşmalar, ortak yemek, sinema) gerilim azaltılmaya çalışıldı. Ortak bir proje hazırlamak hepsinden etkili oldu. Gruplardan, tek başlarına getiremeyecekleri bir görevi yerine getirmeleri istendi. Üst-çıkara yönelik bu hedeflerin konulması, düşmanlığı azaltan bir işbirliği ortamı yarattı”. Bkz. Dominique Schnapper, **Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişki**, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005, s. 151- 152. Hortaçsu’nun kişisel kanaatine göre Sherif’in bu çalışması, “yarışma ve işbirliğinin neden ve sonuçlarını gerçek gruplarla aynı

öğrenciler arasında gerçekleştirdiği yaz kampı deneyi ile grup içi rekabetin yanı sıra gruplar arası uyumu ve birlikteliği de ortaya koymuştur. Nitekim rekabet söz konusu olduğunda gruplar arası çatışmanın varlığı gözlemlenmiştir. Grupların kendilerine ait ortak amaca ulaşmalarının engellendiği durumlarda ise gruba mensup bireyler, diğer grubu oluşturan bireylere karşı önyargılı ve olumsuz bir tutum içerisinde bulunmaktadır. Yalnızca bir grubun kazanacağı bir yarışma ortamında “birinin bozgunu, diğerinin zaferi olacaktır”.⁵³ **Ama iki grup bir üst amaca yönlendirildiğinde ve birbirlerinin yardımı olmadan o amaca ulaşmalarının olanaksız olduğu anlaşıldığında ise gruplar arası rekabet yerini işbirliğine ve uyuma bırakacaktır.** Sherif’in çalışmalarının alana sunduğu katkıya ve tartışılmaz önemine yönelik bir tespitinde Joachim Pires Valentim, gruplar arası ilişkiler araştırılırken artık “grup içinde ne olduğunun göz ardı edilmemesi gerektiğini” ortaya koyduğunu belirtir. Ona göre; Sherif’in deneyleriyle birlikte *grup içi* ve *gruplar arası* olmak üzere iki farklı boyutun eş zamanlı araştırılması sonucunda grup içerisindeki hiyerarşik yapıların aşıkırlığının gruplar arası rekabetle arttığı saptanmıştır.⁵⁴ Nuran Hortaçsu, gruplar arası ilişkilerin grup içi ilişkilerden bağımsız düşünülmemesi gerektiği konusuna Muzaffer Sherif’in de katıldığını belirtir. Sherif’ten hareketle dört hususa dikkat çeker. Bunlar; grup kimliğiyle bireysel kimlik arasındaki fark, kişilerin birey olarak grup kimliğiyle hareket edebileceği, grup içi ve gruplar arası ilişkilerin birbirinden ayıramayacağı ve bunun yanı sıra gruplar arası ilişkilerin muhtevasının grup içi ilişkilerinden farklı oluşudur.⁵⁵

Sherif’in sunduğu perspektiften hareketle yine bir başka çalışmada öğrencilerin dönem notlarını grup içi yardımlaşmanın yanı sıra grup içi ve gruplar arası rekabet sonucu elde edebilecekleri bir çalışma gerçekleştirilmiştir.⁵⁶ Morton Deutsch tarafından yapılan bu çalışmanın sonucunda grup içi yardımlaşma faktörünün de aslında özünde bir tür rekabeti barındırdığı ortaya çıkmıştır.

araştırma içinde inceleyen ilk ve tek çalışmadır”. Hortaçsu, **a.g.e.**, s. 22. Deutsch’un çalışması ise 1950’li yıllarda gerçekleştirilen ikinci önemli çalışmadır. Deutsch, bu çalışmayı 1949 yılında gerçekleştirmiştir. Bkz. Morton Deutsch, “An Experimental Study of the Effects of Cooperation and Competition upon Group Process”, **Human Relations**, Vol. 2, No.3, July 1949, s. 199- 232.

⁵³ Narter, **a.g.m.**, s.174.

⁵⁴ Joaquim Pires Valentim, “Sherif’in Teorik Görüşleri ve Gruplar Arası İlişki Çalışmaları: Olumlu Bir Karşılıklı Bağımlılık İçin Notlar”, **Muzaffer Şerif’e Armağan: Muzaffer Şerif’ten Muzafer Sherif’e**, Haz. Sertan Batur, Ersin Aslıtürk, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 182.

⁵⁵ Nuran Hortaçsu, **Ben Biz Siz Hepimiz: Toplumsal Kimlik ve Gruplar Arası İlişkiler**, İstanbul, İmge Yayınları, 2007, s. 145-147.

⁵⁶ Morton Deutsch, “An Experimental Study of the Effects of Co-operation and Competition Upon Group Process”, **Human Relations**, Vol. II, No. 3, July 1949, s. 199-231.

Tarihsel süreci izleyerek gruba yönelik gerçekleştirilen daha sonraki çalışmalardan da bahsetmek gerekir. Bu anlamda ilk olarak Thibault ve Kelley'in "Grupların Sosyal Psikolojisi" (*The Social Psychology of Groups*)⁵⁷ adlı çalışmasından söz edilebilir. 1959 yılında yayınlanan bu çalışmada Thibaut ve Kelley ekonomik çıkarıcı insan modelini esas alarak grupların kurulması, devamlılığı, grup normlarının oluşması gibi süreçleri "oyun kuramı" (game theory) ile açıklama yoluna gitmiştir.⁵⁸ İki kişi ya da bir grubun birden fazla davranışta bulunabileceği gerçeğini göz önüne alarak bireylerin yalnızca kendilerinin değil karşısındaki kişilerin de çıkarlarını düşünmek durumunda kaldığını anlatır. Kısacası, kararların alımı ortak çıkar gözetilerek gerçekleşmektedir.

1970'li yıllar sosyal psikoloji çalışmaları açısından verimsiz olarak nitelendirilebilir. 1980'lerde yapılan çalışmalar ise önceki yıllardan farklı olarak grup içerisindeki *azınlıkların* gruba yönelik etkilerinin ayrı bir çalışma konusu olarak belirmesi ile önem kazanır. Herhangi bir konuda ya da durum karşısında grubun çoğunluğunu oluşturan bireylerden farklı düşünen azınlık grubu (ya da grupları), grubu nasıl ve ne ölçüde etkilediği sorularına yanıt aranmıştır. Bu konuda özellikle vurgulanması gereken bir unsur, Serge Moscovici'nin sunmuş olduğu katkıdır. Moscovici çoğunluktan farklı düşünen azınlık grupları konusunu ele almış ve bu durumu "azınlık etkisi" (*minority effect*) olarak adlandırmıştır. Moscovici çalışmasında azınlık ve çoğunluk grupları arasındaki "etkileşime" değinmiş ve her iki grubun da etkilerini açıklarken; benzer süreçler sonucunda mı yoksa farklı nedenlerden dolayı mı etkili olduklarını açıklamaya çalışmıştır.⁵⁹ Moscovici'ye göre azınlık durumunda olan bireylerin ya da alt grupların, çoğunluk üzerinde bir etki bırakabilmesinin yolu; "kendilerini görünür kılmaları, tutarlı bir program önermeleri ve kararlı olup kendilerini kabul ettirmeleridir". Moscovici ayrıca azınlığın çoğunluğu etkileyecek güce ulaşmasının, egemen görüşle uyum sağlamaktan değil, tam aksine ona karşı çıkmaktan ve böylece onun etkisinden kurtulmaktan geçtiğini belirtmiştir.⁶⁰

Grup çalışmalarının tarihsel seyrine dair sosyal bilimler alanındaki önemli isimlerin alana sunduğu katkılara ve geliştirdikleri teorilere atıfta bulunarak kısaca bilgi verilen bu

⁵⁷ Çalışmanın orijinal metni için bkz. John W. Thibaut, Harold H. Kelley, **The Social Psychology of Groups**, New York, Wiley Publications, 1959.

⁵⁸ Hortaçsu, **a.g.e.** , s. 23.

⁵⁹ **A.e.** , s. 26. Ayrıca bkz. Serge Moscovici, C. Facheux, "Social Influence, Bias, and The Study of Active Minorities", **Advances in Experimental Social Psychology**, Ed. Leonard Berkowitz, Vol. 6, 1972, New York, Academic Press, s. 149-202.

⁶⁰ Serge Moscovici, **Psychologie des Minorites Actives**, Paris, Puf, 1996'dan aktaran Schnapper, **a.g.e.** , s. 148-149.

konunun ardından çalışmanın ana konusu olarak “grup” kavramına değinilecektir. Kavramın tanımına ilişkin görüşler ortaya konduktan sonra ise sırasıyla bireylerin bir grup içerisinde yer alma eğiliminin nedenleri sorgulanacak ve grup teorilerinden bahsedilecektir.

1.4. Grup Kavramının Tanımı

Sosyal psikoloji alanında yapılan deneysel çalışmaların ana konularından birisi olan grup kavramı, akademik açıdan birçok disiplinin merak ettiği, araştırıp incelediği bir konu olmuştur. Özellikle dünyanın herhangi bir bölgesinde bir anda ortaya çıkan çatışmalar ve bu çatışmaların daha geniş boyutlu bir krize, savaşa dönüşebilme ihtimali grup kavramını ve bu kavram çerçevesinde yapılacak olan çalışmaların önemini ve gerekliliğini açıklar niteliktedir.

Kavramsal olarak grubun anlamını ortaya koyabilmek adına birçok soru yöneltilebilir. Örneğin; grup nedir ya da kimlerden oluşmaktadır? İki ya da daha fazla insanın bir arada bulunduğu her topluluğu grup kategorisine dahil edebilmemiz mümkün müdür? Herhangi bir konuda benzer düşüncelere sahip iki insan bir grup oluşturabilir mi? Örneğin, bir kütüphanede aynı masanın etrafında çalışan altı kişi bir grup olarak değerlendirilebilir mi? Görüldüğü üzere bu ve benzeri soruların sayısı çoğaltılabilir. Peki bu sorulara nasıl bir yanıt verilebilir?

Sondan başlamak gerekirse; Elliot Aronson ve arkadaşları bir kütüphane ortamında masanın etrafında çalışan altı kişinin bir grup olmadığını belirtir. Bahsedilen altı kişinin bir grup oluşturabilmesini, örneğin psikoloji dersinin final sınavına birlikte çalışmaları şartına bağlar.⁶¹ Daha açık bir ifadeyle herhangi bir insan topluluğunu gruba dönüştüren ana unsur, o topluluğun **ortak bir amaç etrafında birleşmeleridir**. Bu anlamda birçok sosyal psikolog grup kavramını ele almış ve tanımlama çabası içerisine girmiştir.

David W. Johnson ve Frank P. Johnson, grubu anlatırken birkaç özellikten yol çıkar. Bu özellikler çerçevesinde değerlendirildiğinde grup; kendilerini o gruba ait hissedenden iki ya da daha fazla bireyden oluşan sosyal bir birlik olmasının yanı sıra bağımlı, ortak bir birlik vasıtasıyla ihtiyaçlarını gidermeye çalışan, birtakım roller ya da kurallar tarafından yapılandırılan etkileşimlere sahip ve birbirini etkileyen bireyler topluluğudur.⁶²

⁶¹ Elliot Aronson, Timothy D. Wilson, Robin M. Akert, **Sosyal Psikoloji**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2012, s. 496.

⁶² David W. Johnson, Frank P. Johnson, **Joining Together: Group Theory and Group Skills**, 1987, s. 8’den aktaran Michael A. Hogg, Graham M. Vaughan, **Social Psychology**, Sixth Edition, Essex, Pearson Education Limited, 2011, s. 274-275.

Başka bir tanım ise Turner ve arkadaşları tarafından ifade edilmiştir. Turner’a göre grup; “üyeleri için psikolojik önemi ve anlamı olan, onların tutum ve davranışlarını etkileyen, üyeleri için toplumsal kıyaslama, norm ve değerler edinme işlevlerini yerine getiren başlıca birim” şeklinde açıklanır.⁶³ Muzafer Sherif ise grubu; “belli bir zaman ve mekanda az ya da çok belirli bir şekilde bir arada olan ve ortak bir amaç etrafında toplanan kişilerin üyeliğinden oluşan sosyal birleşme”⁶⁴ durumu olarak ifade etmiştir. Kavramı açıklarken Turner grup normunun gruba mensup bireylerin davranışlarına yaptığı etkiyi vurgularken, Sherif bireylerin etrafında birleştiği ortak bir amacın varlığının altını çizer.

Son olarak Elliot Aronson’un yaklaşımına değinecek olursak, Aronson diğerlerinden farklı olarak üye sayısı üzerinden bir değerlendirme yapar. Ona göre üç ya da daha fazla kişinin bir araya gelmesinden oluşan grup, amaçları ve ihtiyaçları birbirini etkileme gücüne sahip karşılıklı etkileşim ve bağımlılık içerisinde olan toplulukları tanımlamak için kullanılan bir kavramdır.⁶⁵

1.5. Grup Teorileri

Bu başlık altında temelde iki grup teorisinden söz edilecektir. Bu teorilerden ilki, Henri Tajfel ve John Turner tarafından geliştirilen ve gruba yönelik çalışmalarda son derece önem kazanan Sosyal Kimlik Teorisidir. Teorinin içeriği, alana katkısı ve kavramsal çerçevesinden bahsedilecektir. İkincisi, Turner ve meslektaşlarının ileri sürdüğü Kendini Sınıflandırma Teorisidir. Aynı şekilde teorinin içeriğinin yanı sıra teoriyle doğrudan ilişkili birtakım kavramlara ve süreçlere değinilecektir.

1.5.1. Sosyal Kimlik Teorisi

Sosyal kimlik teorisi, 1970’li yıllarda Henri Tajfel ve John Turner tarafından geliştirilen bir sosyal psikoloji kuramıdır. Teori, özne olarak grubu ele alır. Grubun diğer gruplarla ve kendi içerisindeki alt gruplarla arasındaki ilişkiyi inceler. Teorinin kökleri Tajfel’in 1960’lı yıllarda yaptığı deneysel çalışmalara dayanır. Sosyal algı ve sınıflandırma (kategorizasyon), gruplar arası davranış ve Tajfel’in yaşamı boyunca uğraştığı gruplar arası

⁶³ John C. Turner, Michael. A. Hogg, Oakes, Penelope J., Reicher, Stephen D., and Wetherell, Margaret S., **Rediscovering the Social Group: A Self Categorization Theory**, Oxford: Basil Blackwell, 1987’den aktaran Hortaçsu, **a.g.e.** , s. 55.

⁶⁴ Narter, **a.g.m.** , s. 174.

⁶⁵ Aronson, **a.g.e.** , s. 496.

çatışma ve ön yargının nedenlerini anlama çabasının bir sonucu olarak gerçekleştirdiği çalışmalar bu teorinin temelini oluşturur.⁶⁶

Şüphesiz Tajfel'in akademik çalışma alanlarını oluşturan bu konulara olan ilgisinin ardında kişisel yaşam öyküsünün izlerini bulmak mümkündür. İkinci Dünya Savaşı'nın yaşandığı yıllarda esir kamplarında bulunması ve burada edindiği kişisel izlenimler, Tajfel'in çalışmalarını da etkilemiştir. Çalışmalarında özellikle din ve ırk gibi büyük örneklemli gruplar üzerine odaklanmış ve gruplar arası çatışmaları sorgulayan⁶⁷ bir dizi sosyal deney gerçekleştirmiştir.

Bu deneylerden birinde katılımcılar gruplara ayrılmış ve deneklerin kendi grubundaki üyeleri *grup içi*, diğer grup üyelerini ise *grup dışı* olarak ayrıştırmaları istenmiştir. Katılımcılardan biri bu durumu “saçma” bulduğunu belirtmiştir çünkü gruplar herhangi bir içeriğe sahip değildir ve önemsiz kriterlere dayanıyordur. Başlangıçta grup üyeleri arasında hiçbir etkileşim söz konusu değildir. Ayrıca grupların laboratuvar ortamı dışında birlikte ne bir geçmişleri ne de bir gelecekleri bulunmaktadır. Bunlara rağmen katılımcıların, dış grup üyelerinden ziyade kendi gruplarının üyelerine daha çok önem verme eğiliminde oldukları gözlemlenmiştir.⁶⁸ Bu deneyler birçok soruyu beraberinde getirmekle birlikte Tajfel'in bu sorulara bir yanıt olarak formüle ettiği sosyal kimlik teorisinin ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır.

Deneylerden elde ettiği sonuçlar çerçevesinde Tajfel, birtakım iddialarda bulunmuştur. Örneğin *biz ve onlar* ayrımının, insanların birbirlerine olan bakışını değiştirdiğini iddia etmektedir. Kategorisel ayrımlar belirginleştiği zaman, insanların algısı grup içerisindeki benzerliklerine (*biz hemen hemen aynıyız*) ve farklılıklarına (*biz onlardan farklıyız*) odaklanır. Benlik çoğunlukla bireyin, grup üyeliğinin duygusal ve seçici sonuçlarının yanı sıra ait olduğu sosyal sınıflandırmadan (kategoriden) türetilen öz farkındalığı olarak tanımlanan sosyal kimliğinden oluşacaktır.⁶⁹

⁶⁶ Michael A. Hogg, Dominic Abrams, “Social Identity and Social Cognition: Historical Background and Current Trends”, **Social Identity and Social Cognition**, Ed. By Dominic Abrams and Michael A. Hogg, Oxford, Blackwell Publishers, 1999, s. 9.

⁶⁷ H. Andaç Demirtaş, “Sosyal Kimlik Kuramı Temel Kavramlar ve Varsayımlar”, **İletişim Araştırmaları**, 2003, s. 128.

⁶⁸ Matthew J. Hornsey, “Social Identity Theory and Self-Categorization Theory: A Historical Review”, **Social and Personality Psychology Compass**, 2/1, 2008, s. 205- 206.

⁶⁹ A.e. , s. 206.

Tajfel sosyal kimliği, “bireyin benlik algısının, bir sosyal gruba ya da gruplara üyeliğine ilişkin bilgisinden ve bu üyeliğe yüklediği değerden ve duygusal anlamlılıktan kaynaklanan parçası” şeklinde tanımlar.⁷⁰ Sosyal kimlik, birey ve çevresi arasındaki ilişkiyle ilgili bir kavramdır. Bireyin kim olduğu, daha doğrusu sosyal olarak nasıl tanımlandığı üzerine odaklanır. Sosyal olarak nasıl tanımlanma ifadesinden kasıt; cinsiyet, yaş, etnik köken gibi kategorik özelliklerdir.⁷¹ Sosyal kimlikler, sosyal kategoriler ile yakından ilgilidir. Bireyin herhangi sosyal bir kategoriye mensup oluşu, bize onun sosyal kimliği hakkında da bilgi verir. Sosyal kimlik üzerine konuşulduğunda dikkat artık bireysel kimlikten bireyin sosyal kimliğine doğru kayar. Bireyin nasıl bilindiği ile değil, öncelikli olarak o bireyin hangi sosyal kategori içerisinde yer aldığıyla ilgilenilir.⁷²

Tajfel ve Turner’ın yaklaşımlarının ana eksenini grubun, bir parçası olan birey üzerindeki etkileri oluşturur. Birey açısından gruba üyelik yalnızca kendisine yönelik değil, aynı zamanda başkalarına ilişkin bakış açısını da şekillendiren bir unsurdur. Tajfel ve Turner’ın çalışmaları gruba ait olmanın ve grup çerçevesinde hareket etmenin, bireyin kendi öz benliğine yönelik algısında yarattığı etkiye dikkat çeker. Bireyin herhangi bir gruba dahil olması, bireysel kimliğinin yerini, sosyal kimliğinin almasına zemin hazırlar. Bireyler artık kendi başlarına hareket etmekten ziyade içerisinde bulundukları sosyal sınıfın ya da grubun mensubu olarak hareket etmekte ve kendilerini de yine bu çerçeve içerisinde tanımlamayı tercih etmektedir.⁷³

Turner ise sosyal kimliği tanımlarken “bireyin, kendisi için duygusal ve anlamlı olan bir sosyal gruba üyeliğine ilişkin bilgisi” ifadesini kullanır.⁷⁴ Sosyal grup kavramı da Turner’ın ifadesiyle “kendilerini aynı sosyal sınıfın üyeleri olarak algılayan ya da aynı sosyal kimliği paylaşan iki ya da daha fazla kişi” şeklinde yine sosyal kimlik üzerinden tanımlanır.⁷⁵ Sosyal kimlik perspektifine göre bireyler, öncelikle ait oldukları gruptan etkilenmektedir. Araştırmalar göstermiştir ki insanlar grup içerisindeki üyelerle anlaşma eğilimindedir ve büyük bir olasılıkla bu üyelere güvenir, kabul eder ve takip ederler. Grubun önde gelen

⁷⁰ Henri Tajfel, **Social Identity and Intergroup Relations**, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, s. 2.

⁷¹ Maykel Verkuyten, **The Social Psychology of Ethnic Identity, The Social Psychology of Ethnic Identity**, New York, Psychology Press, 2005, s. 42-43.

⁷² **A.e.** , s. 43.

⁷³ Mlicki ve Ellemers, “Being Different or Being Better? National Stereotypes and Identifications of Polish and Dutch Students”, **European Journal of Social Psychology**, Vol. 26, Issue 1, 1996’dan aktaran Madran, **a.g.m.** , s. 75.

⁷⁴ John Turner, “Towards a Cognitive Redefinition of the Social Group”, **Social Identity and Intergroup Relations**, Der. Henry Tajfel, London, Harvester Wheat Sheaf, 1982, s. 7; Madran, **a.g.m.** , s. 77.

⁷⁵ Turner, **a.g.m.** , 1982, s. 15; Madran, **a.g.m.** , s. 77.

üyelerinden grubun önceliklerini, inançlarını ve değerlerini bilmeleri beklenir. Sosyal kimlik perspektifine göre mensubu olduğu grupla tanımlanan insanlar, sosyal kimliğin ilişkili anlamlarını aramak için bu doğrultuda hareket edecek ve grubu temsil edenleri kullanacaktır.⁷⁶

Sosyal kimliği belirleyen; bireyin *ait görüldüğü* değil, kendisini *ait hissettiği* gruba ya da sınıfa ilişkin üyeliktir. Sosyal kimlik o denli başat bir unsurdur ki insanlardan kendilerini “akıllarına gelen ilk on kelimeyle” tanımlamaları istendiğinde, tanımlamaların çoğunun bireysel niteliklerine ilişkin değil, bir gruba üyelikle ilgili olduğu görülür.⁷⁷ Daha açık bir ifadeyle sosyal kimliğe ilişkin yaklaşımlar insanların kim oldukları, neye benzedikleri, *diğerlerinden* nasıl farklı olduklarına dair sahip oldukları algıları adına grup üyeliğinin önemini vurgular.⁷⁸

Sosyal kimlik teorisi; kendini sınıflandırma (*self categorization*) yoluyla bireyin, mensubu olduğu gruba bir anlam yüklemesi ile birlikte kendi öz benliğini koruması ve bu benliğe olan saygısını arttırması amacıyla kendi grubunu nasıl kayırdığı ve bunu yaparken grubun dışında kalan unsurları (diğer grupları) nasıl dışladığı ile ilgilidir. Bu husus, Tajfel’in gerçekleştirdiği sosyal deneylerden edindiği gözlemi doğrular niteliktedir. Nitekim insanların birbirleri ile olan münasebeti, genel itibariyle *biz ve onlar* ayrımı çerçevesinde şekillenmektedir.

Bu teoriye yönelik değinilmesi gereken önemli bir konu ise içerdiği süreçlere ve kavramsal çerçevesine yöneliktir. Sosyal kimlik teorisi, bireyin kendini bir gruba ait hissetmesi, bireysel kimliğinden sıyrılıp grubun kimliği ile birlikte hareket etmesi sonucunda kendi grubunun dışında kalan diğer gruplara yaklaşımında önyargılı, ayrımcı, ötekileştirici; kendi grubunu ise tam aksine yüceltici bir tavır gösterme eğilimine işaret eder. Bu bağlamda kalıpyargı, ayrımcılık vb. gibi kavramların doğru anlaşılmasında yarar görülmektedir.

⁷⁶ Verkuyten, **a.g.e.** , s. 214.

⁷⁷ Madran, **a.g.m.** , s. 77.

⁷⁸ Steven J. Sherman, David L. Hamilton, Amy C. Lewis, “Perceived Entitativity and the Social Identity Value of Group Memberships”, **Social Identity and Social Cognition**, Ed. By Dominic Abrams, Michael A. Hogg, s. 86. Sosyal kimlikler etnisite, milliyet, ırk ve din gibi daha kolektif tanımlar ve anlamlar ile ilgilidir. Wentholt’a göre sosyal bir kimliğin mensubu olabilmek için üç önemli bileşene ihtiyaç vardır. Bunlar; *sosyal sınıflandırma* (kategorizasyon), *sınıflandırmaya (kategoriye) bağlı beklentiler ve spesifik davranışsal ya da normatif sonuçlar* (kültürel bileşen), *ontolojik doğanın hükümleri* (ontolojik bileşen). Bu üç unsur, sosyal kimliğin gerekli bileşenleridir ve açık bir şekilde birbirleriyle bağlantılıdır. Bu üç unsurun birleşimi; bireye, ‘kimlik derinliği’ için ihtiyaç duyacağı sosyal etiketi verir. Bkz. Verkuyten, **a.g.e.** , s. 44.

Genel itibariyle sosyal kimlik teorisi, dört temel varsayıma dayanır. Bu varsayımlar; kendini sınıflandırma, sosyal karşılaştırma, iç grup kayırmacılığı ve sosyal yapıdır. İlk olarak, daha önce belirtildiği gibi birey, kendini mensubu olduğu grup çerçevesinde tanımlar ve bunu yaparken aslında bir anlamda kendini sınıflandırır.⁷⁹ Bu sınıflandırma sonucunda kendini, ait olduğu grupla özdeşleştirir ve bireysel kimliğinden soyutlanarak sosyal bir kimlik edinir. İkincisi, sosyal karşılaştırmadır. Birey kendi grubunu tanımlarken ya da bir yere konumlandırırken, diğer grupları referans alır. Daha açık bir ifadeyle, kendi grubu ve bu grubun dışında kalan diğer gruplar arasında bir kıyaslama yapar. Bu durum, kimlik kavramının tanımlanması sorunsalına da benzetilebilir. Bireyin kendini nasıl tanımladığı sorusuna yanıt vermesi zor olabilir. Ancak böyle bir soru karşısında bireyin, ne olmadığını tanımlayarak hareket etmesi daha kolay olacaktır. “Ben kimim?” sorusunun yanıtı, öteki olanın özelliklerinin sıralanmasından geçebilir ve nihai yanıt *öteki olmayan* şeklinde verilebilir. Aynı şekilde grubun tanımlanmasında ya da mensubu olan birey açısından gruba duyulan aidiyet hissinin bir anlam kazanmasında, grubun dışında kalan diğer grup ya da grupların özelliklerinin ortaya konması yardımcı olabilir. Grubun birey açısından bir yere konumlandırılmasında diğer gruplarla arasında yapılacak karşılaştırma bir anlam ifade edebilir.

Üçüncü ve son derece önemli husus ise bireyin kendi grubunu diğer gruplarla karşılaştırırken sergilediği tutumla alakalıdır. Birey, kendi grubunu ve buna paralel olarak kendi öz benliğini yüceltmek amacıyla diğer gruplara ve onların üyelerine üstten bakan bir tavır takınır. Kendi grubuna dair beslediği duygular ne denli olumlu ise, diğer gruplara yönelik tavrı da o ölçüde olumsuz ve yanlıdır. Bu durum, *iç grup kayırmacılığı* şeklinde ifade edilmektedir. Son olarak sosyal yapı ise din, dil, ırk, cinsiyet, sınıf vb. toplumu oluşturan büyük örneklemli sınıflandırmalara işaret eder. İç grup kayırmacılığıyla bireyin kendi grubunu diğer gruplardan üstün görme eğilimine tamamen zıt bir şekilde diğer grupların daha üstün olduğunun bilinmesi ve kabul görmesi durumuna dikkat çeker. Tajfel bu durumda bireyin önündeki seçeneklerin yeni bir gruba üye olmak ya da mensubu olduğu grubu terk etmek gibi alternatifler olduğunu öne sürer. Bir anlamda sosyal kimliğin kaçınılmaz değil, aksine bir tercih unsuru olduğuna değinir.⁸⁰

⁷⁹ Madran, **a.g.m.**, s. 76.

⁸⁰ **A.e.**, s. 140-141.

1.5.2. Kendini Sınıflandırma Teorisi

Kendini sınıflandırma teorisi, 1982 yılında Tajfel'in ölümünden sonra Turner ve meslektaşları tarafından ortaya atılan bir teoridir. Genel olarak sosyal kimlik teorisi ile benzer varsayımlara ve yöntemlere dayansa da Turner ve arkadaşları, geliştirdikleri teorinin yeni ve apayrı bir teori olduğunu iddia etmiştir. Turner'a göre bireyler kendilerini diğerlerinden farklı görme eğilimindedir. Bu eğilimleri doğrultusunda kendilerini ve üyesi oldukları grubun diğer üyelerini, başka gruplarla kıyaslayıp ayırım yaparak amaçlarına ulaşmaktadır. Başka bir ifadeyle, bireyin kendi belirginliğini sağlamasının yolu, diğer grupları dışlamasından geçmektedir.⁸¹ Grubun başarılı ve diğer gruplardan daha iyi bir konumda bulunması üyelerinin grupta kalma isteğini arttıracak aksi bir durum ise üyelik bağının zayıflamasına ve hatta kopmasına yol açacaktır.

Turner sosyal sınıflandırma kavramıyla insanların kendilerini de dahil ettikleri bir *iç grup* ve karşılıklarına aldıkları bir *dış grup* veya *biz ve onlar* şeklinde bir sınıflandırma yaratarak sosyal çevrenin düzenlenmesi yönünde bir kavramsallaştırma gerçekleştirmiştir.⁸² Kendini sınıflandırma kuramı ile anlatılmak istenen aslında "benlik sınıflandırmasıdır". Turner'ın iddiasına göre bireyler kendi benliklerini *hiyerarşik* olarak farklı biçimlerde sınıflandırmaktadır.⁸³ Bu sınıflandırma daha geniş ölçekli bir sınıflandırma olabildiği gibi daha dar kapsamlı bir sınıflandırmaya da tekabül edebilmektedir. Geniş ölçekliden dar ölçekli sınıflandırmaya bir örnek olarak; bir birey incelediğinde ilk olarak canlı türleri kapsamında değerlendirildiğinde tür olarak insandır. Cinsiyet kapsamında değerlendirildiğinde kadın ya da erkektir. Daha alt bir kategorizasyon olarak iş durumu incelendiğinde ise çalışan ya da işsiz olarak sınıflandırılabilir.

Turner'ın sınıflandırmasında dikkat çeken husus; sınıflandırmanın biraz önceki örnekte de görüldüğü gibi üç boyutlu oluşudur. Bu sınıflandırmanın ilk boyutu insan sınıfı, ikincisi bireyin dahil olduğu grup ve son olarak da bireyin kendisidir. Bireylerin farklı gruplar içerisinde sınıflandırılabilmesinin mümkün olması için gruplar arası değişkenliğin "grup içi değişkenlikten fazla olması" gerekmektedir. Sınıflandırmada cinsiyet, milliyet, din, toplumsal statü, etnik kimlik, yaş vb. gibi birçok ölçüt esas alınabilir. Bu durumda gruplar arası farklılık

⁸¹ Hortaçsu, **a.g.e.** , s. 56.

⁸² Suat Soylu, "İşletmelerde Sosyal Kategorizasyon ve Sosyal Kimlik", **Gruplar Arası İlişkiler ve Sosyal Kimlik Teorisi**, Ed. Sibel Ayşen Arkonaç, İstanbul, Alfa Yayınları, 1999, s. 53.

⁸³ Hortaçsu, **a.g.e.** , s. 56.

oranını en yüksek seviyede ortaya koyan, başka bir deyişle en belirleyici ya da ayırt edici olan hangisi ise o ölçüt temel alınır ve sınıflandırma onun üzerinden gerçekleştirilir.⁸⁴

Sosyal sınıflandırma; ortak özellikler paydasında buluşturarak bireylerin kendilerini, benzer durumları benzer şekilde algılamalarını ve benzer durumlar karşısında benzer tutum sergilemelerini sağlamak için gruplandırılmasını ifade eder.⁸⁵ Bu sınıflandırmanın bir sonucu olarak birey artık yalnızca birey değil, aynı zamanda toplumsal bir sınıfın üyesidir. Kadınlar, erkekler, Ermeniler, Çingeneler, Aleviler, çocuklar, yaşlılar, Budistler, ateistler vb. toplumsal sınıflara birer örnektir.

Hogg ve Abrams sosyal sınıflandırmanın neden olduğu bir duruma dikkat çekmektedir. Buna göre bireyler, içerisinde yer aldıkları, dahil oldukları sosyal sınıfın içerisindeki diğer bireylerle olan ilişkilerinde benzerliklerini vurgularken, grup dışı unsurlarla (diğer gruplara mensup bireylerle) karşılaştıklarında ise kendilerinden ne derece farklı olduklarını vurgulama eğilimindedir.⁸⁶ Turner bu hususu, grup normu kavramı ile açıklamaktadır. Bir grubun üyesi olan birey; kendi öz benliği ile değil, grubun ona sunduğu kimlikle davranır. Turner’a göre; birey kendisi ve grubun diğer üyeleri arasındaki farklılıkları en aza indirerek artık bir birey olarak değil, grup üyesi olarak davranır. Bu bağlamda bireyin kendisine ve grubuna yönelik değerlendirmesi de yine grup üzerinden olacaktır. Grup normu, bireyin üyesi olduğu grup ile başka bir grup (karşıt grup) arasında ele alınan ölçüt boyutunda gruplar arası farklılık boyutunu en yüksek dereceye çıkaran değerdir. Karşıt grup, kıyaslama boyutunun ne ölçüde uç noktasında yer alıyor ise grup normu da boyutun diğer ucunda o ölçüde oluşacaktır.⁸⁷ Yinelemek gerekirse grup içerisinde *aynı ya da benzer olma halinin* öne çıkarılması eğilimi, gruplar arası ilişkiler söz konusu olduğunda yerini mevcut farklılıkların abartılmasına bırakacaktır.

Turner’ın değindiği önemli diğer bir kavram, “grup birlikteliğidir” (*group cohesion*). “Bireylerin kendilerini ve grup üyelerini grup normuna göre değerlendirmelerini” anlatan grup birlikteliğine göre; üyelerinin grup normundan farklılıkları ne derece düşükse, grup birlikteliği de o derece yüksek olacaktır. Turner’ın aktarımıyla grup birlikteliğinin yüksek

⁸⁴ A.e. , s. 57.

⁸⁵ Eliot R. Smith, Diane M. Mackie, **Social Psychology**, UK, Taylor & Francis, 1995’ten aktaran; H. Andaç Demirtaş Madran, “Temel Beklenti Etkisi: Kendini Gerçekleştiren Kehanet”, **Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar**, Der. Kenan Çayır, Müge Ayan Ceyhan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 31.

⁸⁶ M. A. Hogg ve D. Abrams, “Social Motivation, Self-esteem and Social Identity”, **Social Identity Theory: Constructive and Critical Advances**. M. A. Hogg, D. Abrams (Der.), Harvester Wheat Sheaf, London, 1990’dan aktaran Madran, **a.g.m.** , s. 31.

⁸⁷ Hortaçsu, **a.g.e.**, s. 58.

olması halinde ise bireysel farklılıklar yok olacağından, grup içi rekabet ihtimali de ortadan kalkacaktır.⁸⁸

Turner'ın dışında grup birlikteliğini inceleyen bir başka önemli isim ise Dorwin Cartwright'tır. Cartwright 1968 yılında yapmış olduğu bir çalışmada grupların özellikleri ile uyumun (*cohesion*) belirleyicileri arasındaki ilişkiyi incelemiştir.⁸⁹ Bu inceleme sonucunda dokuz tane alt faktör tespit etmiştir. Bu faktörler; “grup üyelerinin cazibesi, üyeler arasındaki benzerlikler, grup hedeflerinin doğası, üyeler arasındaki karşılıklı bağımlılık türü, grup faaliyetleri, liderlik tarzı ve kararlara katılma fırsatı, grubun çeşitli yapısal özellikleri, grup atmosferi ve grubun büyüklüğüdür”. Ancak Cartwright tarafından belirlenen bu alt faktörlerin uyuma neden olup olmadığına ilişkin görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bununla birlikte literatürde, alt faktörlerde grupta içsel bir hiyerarşik düzen olup olmadığı ya da uyumun nasıl ölçülebileceği konusunda benimsenmiş ortak bir görüş yoktur. Uyumun hem bir grup hedefi hem de grubun bir yan ürünü olarak anlaşılmasından dolayı tam olarak neyin ölçüleceği ya da bu ölçümlerin uyumun sonuçları ile ilgisi olup olmadığı konusunda ihtilaf bulunmaktadır.⁹⁰

Kendini sınıflandırma teorisi kapsamında önemle vurgulanması gereken bir diğer husus ise bireyin kendini sınıflandırmasının doğal bir sonucu niteliğindeki “kalıpyargı” (*stereotype*) kavramıdır. Turner'ın ifadesiyle bireyler kendilerini de -tıpkı diğer insanları olduğu gibi- kalıpyargılamaktadır. Başka bir deyişle birey, herhangi bir sosyal gruba dahil olduğunda o grubun kimliğine adeta “yapışır”. Bireysel kimliğiyle davrandığı zaman dostane bir tavır sergileyen birey, mensubu olduğu grubun herhangi bir özelliğine atfen yapılan bir tartışma anında kendini kalıpyargılamaktan çekinmez. Böyle bir durumda bireysel kimliğinden sıyrılacak ve sosyal kimliği devreye girecektir. Artık birey için önemli olan mensubu olduğu sosyal grubun özelliği (ırk, din, dil vb.) kapsamında ilişkilerine yön vermektir.⁹¹

Kavramsal olarak kalıpyargı, herhangi bir sosyal gruba atfedilen kanaat, inanç ve o sosyal gruba yönelik yaygın kanıları ifade eder. Diğer bir deyişle sosyal bir kategorinin

⁸⁸ A.e. , s. 58-59.

⁸⁹ Cartwright'ın çalışması için bkz. Dorwin Cartwright, “Group Cohesiveness: Introduction”, **Group Dynamics Research and Theory**, Ed. Dorwin Cartwright, Alvin Zander, New York, Harper & Row Publishers, s. 69-94.

⁹⁰ Barbara Lynn Rossman, “Group Cohesion: Intergroup and Intragroup Relations”, PhD Thesis, The Fielding Institute, The Department of Human and Organizational Systems, California, 1993, s. 20-21.

⁹¹ Bkz. John Turner, **Rediscovering the Social Group: A Self Categorization Theory**, Basil Blackwell, Oxford, 1987, s. 25; M. Wetherell (Der.), **Identities, Groups and Social Issues**, London, Sage Publications, 1996, s. 65'ten aktaran Madran, “Sosyal Kimlik ve Ayrımcılık”, s. 78.

(grubun) çağrıştırdığı özellikleri anlatır.⁹² Kalıpyargının sosyal psikoloji alanındaki önemini korumasının nedenlerinden biri, hiç şüphesiz kavramın ayrımcılıkla olan bağlantısıdır çünkü kalıpyargılar, farklı sosyal gruplar arasında ayrımcılığa, ötekileştirmeye yol açabilmektedir. Bir başka neden olarak da kavramın toplumsal barış ve çatışma ile olan ilgisi gösterilebilir.⁹³

İnsanlar içerisinde yaşadıkları dünyayı algılarken belli kategoriler ya da sınıflandırmalar yapar. Sosyal sınıflandırma yoluyla yapılan bu sınıflandırmalar bireyin üyesi olduğu gruba dahil olanlar (*biz*) ve bu grubun dışında kalanlar (*onlar*) şeklinde bir ayrıma neden olur. Sosyal sınıflandırma sonucunda bireyin algısında bazı şemalar belirir ve bu şemalardan hareketle belli yargılara varılır. Şemaların oluşturduğu aslında kalıpyargılardır. Kalıpyargı “zihinde oluşan imgeler”⁹⁴ ya da Lipmann’ın ifadesiyle “beyindeki resimler”dir.⁹⁵

Kalıpyargıya yönelik yapılan araştırmaların tarihi 1940’lı-1950’li yıllara uzansa da kavramı ilk kullanan, Walter Lipmann’dır.⁹⁶ Biraz önce de ifade edildiği üzere Lippmann kalıpyargıyı biraz “sosyal sınıfları betimleyen beyindeki resimler” şeklinde tanımlar. Kalıpyargının tanımına ilişkin bir başka görüş ise Hogg ve Vaughan’a aittir. Onlara göre kalıpyargı “bir sosyal grubun üyeleri arasında yaygın bir şekilde paylaşılan genellemeleri” anlatan bir kavramdır.⁹⁷ Feldman da bu görüşe katılır. Grup üyelerinin yalnızca o grubun bir

⁹² A.e. , s. 229.

⁹³ A.e. , s. 230.

⁹⁴ Nil Gürel, “Kişilik Psikolojisi, Önyargının Psikolojisi ve Kamuoyu: Gordon Allport ve Walter Lippmann’ın Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirme”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, No: 2(2), 2011, s. 107.

⁹⁵ Madran, “Temel Beklenti Etkisi: Kendini Gerçekleştiren Kehanet”, s. 32.

⁹⁶ Louk Hagendoorn, “Ethnic Categorization and Outgroup Exclusion: Cultural Values and Social Stereotypes in The Construction of Ethnic Hierarchies”, **Ethnic and Racial Studies**, Vol. 16, No. 1 January 1993, s. 33.

⁹⁷ Michael A. Hogg ve Graham M. Vaughan, **Social Psychology**, 2000’den aktaran Sezen Ünlü (Ed.), **Sosyal Psikoloji**, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2004. Hogg ve Vaughan kalıp yargıya yönelik çalışmaların tarihçesine kısaca değinirken, yapılan çalışmaların temelindeki varsayımın, Amerika’nın birçok kültürün bir arada yaşadığı ve kaynaştığı bir kazan (*melting pot*) olarak görülmesi olduğunu belirtir. 80’li yıllarda Tajfel ve Turner tarafından geliştirilen sosyal sınıflandırmaya yönelik teorilerin kalıpyargı çalışmalarına yaptığı katkıya değinir. Buna göre “kalıpyargılar, karşıt grupların varlığı, kişilerin kendi gruplarının kimliğini ve dolayısıyla kendi toplumsal benliklerini belirleme ve olumlu değerlendirme istekleri sonucu ortaya çıkmıştır”. Bkz. Hortaçsu, **a.g.e.**, s. 230-231. Ayrıca kalıpyargıyı belirleme yöntemleri başlığı altında bir dizi yöntem (açık uçlu soru sorma, liste yöntemi, yüzde yöntemi, tanımlama oranı tekniği, prototip yöntemi gibi) değindikten sonra deneklere hedef grubu tanımlayabilecek birkaç sözcük verilmesi suretiyle hem birbirleriyle ilişkisinin hem de grup için geçerliliğinin sorulması yönteminden bahseder. Stephan ve arkadaşlarının bu yöntemi kullanarak 1993 yılında gerçekleştirdiği bir çalışma kapsamında Amerikalı üniversite öğrencilerinin “Rus ve Amerikalı” algısı incelenmiş ve Amerikalı öğrenciler açısından bakıldığında “Rus kalıpyargısının Amerikalı kalıpyargısından **daha hiyerarşik** olduğu” saptanmıştır. Stephan ve arkadaşlarının çalışması için bkz. W. G. Stephan, Viladimir Ageyev, Cookie White Stephan, Marina Abalakina, Tatyana Stefanenko, Lisa Coates-Shrider, “Measuring Stereotypes: A Comparison of Methods Using Russian and American Samples”, **Social Psychology Quarterly**, 56, s. 54-64; Hortaçsu, **a.g.e.**, s. 233.

parçası olmaları nedeniyle haklarında sahip olunan bir dizi inanç ve beklenti olduğunu öne sürer.⁹⁸

Kenan Çayır ise bilinen görüşlerin aksine daha farklı bir konuya temas eder ve kalıpyargının ayrımcılık kavramıyla olan ilişkisine değinir. Bu iki kavram arasındaki ilişkiyi incelerken meseleye grup ölçeği üzerinden bakar. Ona göre gruplar arası ilişkilerde baskın olan grup, madun olan gruba yönelik birtakım kalıpyargılar üretme eğilimi gösterir. “Ermeniler, Araplar, Sarışınlar vb.” ile başlayan her cümlemin, adı anılan o gruba yönelik bir kalıpyargı içerdiğini iddia eder. Örneğin; Türkiye’de sokağa çıkan herhangi bir insandan “Araplar...” diye başlayan bir cümleyi tamamlaması istendiği takdirde verecekleri ilk yanıtın “pis” olduğunu belirtir. Çoğunluktan farklı olan söz konusu gruba yönelik toplumun genelinde mevcut algı, bir kalıpyargıdır. Benzer şekilde “sarışınlar aptaldır” ya da “Romanlar yoksuldur” gibi ifadeleri, Türkiye’deki toplumsal yapı açısından sıkça görülen kalıpyargılara birer örnek teşkil eder.⁹⁹

Kalıpyargı kavramının tanımı ve ayrımcılıkla olan ilişkisini ortaya koyduktan sonra Kendini Sınıflandırma Teorisiyle ilgili bazı kavramlara ve süreçlere kısaca değinmek gerekir. Bu anlamda karşımıza çıkan ilk süreç, sınıflandırma yani kategorizasyondur. Birey; ya verili olarak belli bir sosyal grubun içerisinde doğduğu andan itibaren var olur ya da çeşitli özelliklerine göre bir tercihte bulunarak belli bir sosyal gruba dahil olmaya meyleder. Bireyin tercihini belirleyen ana unsur, grubun içerisindeki diğer bireylerle arasında kurduğu ortak *benzerlik* bağıdır.

İnsan ilişkileri ve toplumsal hayat açısından sınıflandırma kaçınılmaz ve doğal bir durumu ifade eder. Ancak burada asıl sorun, bireylerin grup içi farklılıkları görmezden gelme ya da aza indirgeme yönünde bir eğilim sergilerken; mensubu olduğu grubun diğer gruplarla arasındaki mevcut farklılıkları olduğundan daha derin gösterme ya da başka bir deyişle

⁹⁸ Feldman, 1998’den aktaran Gürel, **a.g.m.** , s. 107.

⁹⁹ Çayır, ayrımcılığın kalıpyargıyla ilişkisini ortaya koymayı amaçladığı çalışmasında belirttiği üzere Çingenelere yönelik bir kalıpyargı örneği verir. Ancak bu örnekten kalıpyargının kavramsal olarak göz ardı edilmemesi gereken bir özelliğine değinir: “Kalıpyargıların birtakım ‘doğruluk payı’nın bulunması” ihtimali. Örnek olarak şöyle bir önerme sunar; “Çingeneler hırsızdır”. Doğruluk payı ifadesine ilişkin sunduğu açıklamada Çingeneler arasında hırsızlık yapan bireylerin var olabileceğini ancak bu durumun “bütün Çingeneler hırsızdır” şeklinde bir genelleme yapılmasına daha doğrusu kalıpyargı oluşumuna yol açmasına dikkat çekmektedir. “*Kalıpyargı, grubu ‘aynılaştırır’, insanları bireysel kimliklerinden soyutlandırıp damgalanmış bir grubun üyesi haline getirir. Bu da birçok alanda ayrımcılığa neden olur. Romansanız iş bulmanız zordur. Dünyanın en dürüst Romanı olsanız da insanlar sizi kafalarındaki kalıpyargılarla değerlendirecektir*”. Bkz. Kenan Çayır, “Gruplar arası İlişkiler Bağlamında Ayrımcılık”, **Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar**, Der. Kenan Çayır, Müge Ayan Ceyhan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 11-12.

“abartma” eğilimidir. Bu durum grubun içerisinde kalan unsurlar arasında homojenleşmeyi sağlarken, gruplar arası farklılıkları olduğundan daha farklı ya da daha büyük göstererek gruplar arası mesafenin açılması sonucunu doğurur.¹⁰⁰ Grup içerisinde üyelerin birbirleriyle olan ilişkilerinde saflar sıklaştırken, grup dışında ise tam aksine mesafe artmaktadır.

Sosyal sınıflandırma aynı zamanda Tajfel’in Sosyal Kimlik Kuramı’nın vurguladığı önemli bir unsurdur. Sınıflandırmada temel ölçüt birey değil, bireyin mensubu olduğu gruptur. Birey artık kendi benliği ile değil, seçtiği ya da verili olarak zaten içerisine doğduğu sosyal gruba göre adlandırılır. Ermeniler, Aleviler, Romanlar, kadınlar, yaşlılar, Müslümanlar vb. grubun temel özelliği olarak sayılan etnik kimlik, milliyet, ırk, yaş, meslek gibi özellikler bir anlamda o grubu, diğer gruplardan ayıran ve farklı değerlendirilmesine yol açan niteliklerdir.¹⁰¹ Bir başka deyişle sosyal sınıflar, bir *etiket verilen insan gruplarını* anlatır. Fearon ve Laitin, bu grupların ayırt edici iki temel özelliğine değinir. Birincisi, “o kategoriye kimin ait olup olmadığını belirleyen üyelik kuralları” ve ikincisi “o kategorinin üyelerine has olduğu düşünülen (inançlar, arzular, manevi bağlılıklar ve fiziksel nitelikler gibi) özellikler ya da belirli durumlardaki (rollerdeki) üyelerden beklenen veya onlar için zorunlu kılınan davranışlar bütünüdür”.¹⁰²

Özetlemek gerekirse Turner, sosyal sınıflandırma sürecinin iki sonucuna değinir. Birincisi, biraz önce değinildiği üzere *abartma etkisidir*. Bu etki, bir taraftan bireylerin kendi gruplarını homojenize edip bireyler arasındaki farklılıkları bir anlamda törpüleyip grubu tektipleştirmesi diğer taraftan kendi grupları ve grubun dışında kalan diğer gruplarla arasındaki farklılık uçurumunu açması nedeniyle paradoksal bir duruma işaret eder. İkincisi ise *iç grup kayırmacılığı* şeklinde adlandırılan eğilimdir. Birey üyesi olduğu sosyal grubu değerlendirirken, başka bir grupla kendi grubunu kıyaslamaya çalışır. Bu kıyaslama, kendi grubunun özelliklerini olumlu görüp başka grupları küçümsemesiyle sonuçlanır. İç grup kayırmacılığı, “sosyal karşılaştırmanın iç grup lehine bir yanlılık içerdiğini anlatan” bir süreçtir.¹⁰³ Robert Merton grup içi kayırmacılığı çarpıcı bir örnekle gözler önüne serer. Merton, verdiği örnekte ırkçılara eleştirir. Irkçıların *ötekilerde* eleştirdikleri hususların, kendi gruplarının üyelerinde hayran oldukları özellikler olduğunu saptar. Merton’un Yahudilere ve

¹⁰⁰ Dora Capozza, Renato Nanni, “Differentiation Processes for Social Stimuli with Different Degrees of Category Representativeness”, **European Journal of Social Psychology**, 16, 1986, s. 399-412.

¹⁰¹ Nuri Bilgin, **İnsan İlişkileri ve Kimlik**, Sistem Yayınları, İstanbul, 1996.

¹⁰² James D. Fearon, David Laitin, “Violence and the Social Construction of Ethnic Identity”, **International Organization**, Vol. 54, Sayı: 4, Güz 2000, s. 848. Ayrıca bkz. Özateşler, **a.g.e.**, s. 21.

¹⁰³ Turner’dan aktaran Madran, “Sosyal Kimlik ve Ayrımcılık”, s. 79.

Japonlara atfedilen özelliklerle Abraham Lincoln'e isnat edilenleri karşılaştırdığı örneği şu şekilde ifade edilebilir:

“Lincoln geç saatlere kadar çalışıyor muydu? Şunu kanıtlar: Çalışkan, kararlı, sebatkar, elinden geleni yapma kaygısı taşıyan bir insanmış. Yahudiler ve Japonlar daha mı çok çalışıyorlar? Yalnızca şunu kanıtlar: Onlar sömürme zihniyetinde olan insanlardır, Amerika'daki çalışma kurallarını baltalamak istemektedirler, haksız rekabet yaratmaktadırlar”.¹⁰⁴

Burada anlatılmak istenen aslında grup içi ile grup dışı arasındaki muazzam farklılıktır. Verilen örnekte grup içi (*in-group*) azla yetinen, tutumlu ve tedbirli olanı simgeler. Onlar yani grup dışı (*out-group*) unsurlar ise tam aksine cimri, pinti ve açgözlü kişilerdir.¹⁰⁵ Olumlu bütün özellikler grup içerisine atfedilirken, grubun dışında kalanlar ise grup içine kıyasla daha kötü özelliklere sahip şeklinde algılanır.

Diğer taraftan Brewer ve Miller; Turner'ın ifade ettiği bu iki sonucu (abartma etkisini ve iç grup kayırmacılığını), etnik merkezcilik (*ethnocentrism*) kavramı çerçevesinde değerlendirmiştir. William Sumner tarafından kullanılan bir kavram olan etnik merkezcilik ile anlatılmak istenen bireyin, parçası olduğu grubun merkezde yer alıp bu grubun dışında kalan tüm grupları, merkezdeki grubu temel ölçüt kabul ederek değerlendirmesidir.¹⁰⁶ Benzer şekilde Hogg bu kavram üzerinden ifade edilmek istenenin; bireyin grubun diğer üyelerinin birbirleriyle olan uyumunu ve diğer gruplarla arasındaki farklılıkları artırma eğiliminin yanı sıra kendi grubu lehine davranma eğilimi (iç grup kayırmacılığı) olduğuna değinir.¹⁰⁷

Turner'ın teorisiyle ilgili değinilmesi gereken bir diğer kavram, sosyal karşılaştırmadır. Birey kendisini ya da aidiyet hissettiği grubu değerlendirirken, diğer birey ya da gruplardan hareketle bir kıyaslama yapmaya çalışır. Bu bağlamda bir *kıyaslama grubu* belirlenir. Bu grup belirlenirken, üyesi olan gruba eşit ya da yakın düzeyde olan bir grup tercih edilir. Bireyler burada da parçası oldukları grubu, diğer gruplardan kayırma şeklinde bir eğilim göstermektedir.¹⁰⁸

¹⁰⁴ Robert K. Merton, “Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge”, **American Journal of Sociology**, Vol. 78, Issue: 1, July 1972, s. 9-47; Schnapper, **a.g.e.**, s. 131-132.

¹⁰⁵ Schnapper, **a.g.e.**, s. 131-132.

¹⁰⁶ Marylynn B. Brewer, Norman Miller, **Intergroup Relations**, UK, Open University Press, 1996, s. 23.

¹⁰⁷ Hogg, Vaughan, **a.g.e.**, s. 415.

¹⁰⁸ Deborah J. Terry, Michael A. Hogg, Julie Duck, “Group Membership, Social Identity, and Attitudes”, **Social Identity and Social Cognition**, Ed. Dominic Abrams, Michael A. Hogg, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, s. 301. Ayrıca bkz. Hortaçsu, **a.g.e.**, s. 276.

Son olarak Turner'ın teorisi çerçevesinde öz değer (*self esteem*) kavramına değinmek gerekir. Öz değer kavramı aslında grup içi kayırmacılığıyla doğrudan bağlantılıdır. Bir anlamda bireyin, kendi grubuna iltimas geçme yönündeki eğilimine motivasyon sağlayan temel unsur olarak değerlendirilebilir çünkü bireyi, kendi grubunu kayırmaya iten neden aslında kendi öz değerini yüksek tutma isteğidir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse; ait olduğu sosyal grup ne derece makbul ya da değerli ise birey de kendini -o gruba olan aidiyetinden dolayı- aynı ölçüde makbul ve değerli hissedecektir. Buradaki temel paradoks; iç grubun üyeleri arasında ahengin artmasının, grubun başka gruplarla arasında ördüğü duvarın daha da yükselmesiyle arasındaki orantıdır. Ahenk ne ölçüde artarsa, gruplar arasındaki farklılık duvarları da o ölçüde kalınlaşacaktır.

Gruba ilişkin teorilere değindikten sonra bu çalışmanın iki ana eksenini oluşturan grup içi farklılıklara ve bu farklılıkların hiyerarşik bir yapıya dönüşüp dönüşmediğine ilişkin bir değerlendirme yapılacaktır. İlerleyen bölümlerde Ermenilerin ve Alevilerin grupsal yapılarını incelerken belirleyici rol oynayacak temel husus, farklılık kavramıdır. Buradan hareketle alt grupların birbirleriyle olan ilişkilerinde *biz-onlar*, *hakim-madun*, *ast-üst* gibi yapısal birtakım farklılıkların kısacası hiyerarşinin varlığı sorgulanacaktır. Ancak alan araştırmasıyla ilgili bölümlere geçmeden önce aynı grubun birer parçası niteliğindeki alt grupların oluşmasında temel etkene yani farklılığa ve bu farklılığa atfedilen bazı kavramsal yaklaşımlara (öteki, yabancı gibi kategorilere) değinilecektir. Daha sonra ise grup içerisindeki hiyerarşik yapıların ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerden söz edilecektir. Her iki başlık altında farklı ülkelerde azınlık statüsünde bulunan kimlik gruplarının kendi alt gruplarıyla olan ilişkileri, yaşadıkları sorunlar, görülen dava örneklerinden hareketle ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu anlamda çokkültürcülük üzerine çalışmalarıyla tanınan bazı isimlerin *azınlık içinde azınlık olmak* şeklinde tarif edilen grup içerisindeki bir alt gruba mensup olma halini nasıl değerlendirdiği, mevcut literatür içerisinde konunun nasıl ele alındığına değinilecektir. Herhangi bir alt grubun parçası olduğu kimlik grubuyla arasındaki ilişkide hiyerarşik bir yapı mevcutsa bu hiyerarşiyi doğuran unsurlar kadar devletin bu konuda oynadığı rol üzerine birtakım tespitler sunulacaktır.

1.6. Grup İçi Farklılıklar

Farklılık (*difference*) olgusunun nasıl değerlendirileceği belirsizliğini korur. Grup içerisinde alt grup olarak kümelenen unsurların korunmaya muhtaç, varlığını sürdürmesi gereken bir değer ya da zenginlik kaynağı mı yoksa mensubu olduğu grubun varlığına kast

eden bir tehdit unsuru mu olduğuna dair çeşitli görüşler ortaya konmuştur. Farklılığın değerlendirilmesindeki bu iki yöne dikkat çeken isimlerden biri Hollandalı Profesör Maykel Verkuyten'dir. Verkuyten, Haidt'ten yaptığı bir alıntıyla farklılığı kolesterole benzetir. Farklılık, adeta kolesterol gibidir; “vücudu güçlü ve sağlıklı kılan doğru bir türü olduğu gibi kalp krizine neden olan yanlış bir türü de vardır”.¹⁰⁹ Verkuyten'in bu benzetmeyle anlatmak istediği; çalışma alanında üretim, yenilik, inovasyon gibi olumlu getirileri olan farklılığın, kültürel boyutuyla ise sosyal ahengi (toplumsal uyumu) azaltan ve çatışmayı arttıran bir yönünün bulunduğu gerçeğidir.¹¹⁰ Etnik, dini, kültürel vb. açıdan ayırt edici bir özelliği nedeniyle parçası oldukları bir grubun içerisinde çoğunluktan farklı olanlara yaklaşım incelendiğinde iki farklı görüş ortaya çıkar. Bu farklılıkların, başka bir deyişle alt grupların, mensubu oldukları grubu zenginleştiren ya da tam aksine ayrıştıran bir öge şeklinde değerlendirilmeleri söz konusudur.

Kimliğin var olabilme adına ihtiyaç duyduğu farklılıklarla olan bu ilişkisi ister istemez bir çelişkiyi de beraberinde getirir; farklılığın *ötekiye* dönüştürülmesi. Kimlik grubunun farklılığa yaklaşımının olumsuz olduğu ve farklılığı öteki, yabancı vb. ifadelerle kodlayıp onu dışlama eğilimi gösterdiği durumlarda dikkat edilmesi gereken bir konu vardır. Kimliğin kendini güvende hissetmek adına sergilediği bu eğilim, *bizden* farklı olanı, diğer bir deyişle *onları* nitelendirirken yeni bir kategorinin ortaya çıkmasına zemin hazırlar.¹¹¹ Bu yeni kategori ile birlikte farklılık artık *ötekiye* dönüşmüştür. Seyla Benhabib'in kimliğin hayatta kalabilmesinin yegane yolunun, farklı olan unsurların (ya da ötekinin) elimine edilmesinden geçtiğini açıklaması¹¹² William Connolly'nin tespiti ile örtüşür. Connolly kimliğin farklılıkla olan ilişkisinde var olan bu çelişkili durumun “kişisel ya da kolektif kimliklerden vazgeçilememesi; ama yine de bu kimlikler üzerine doğruluk damgasını basma yönündeki çeşitli dürtülerin, farklılıkları ötekiliğe, ötekiliği de doğru kimlik görüntüsünü güvenceye almak için yaratılan günah keçilerine çevirme işlevi görmelerinden” kaynaklandığını açıklar.

¹⁰⁹ Jonathan Haidt, Evan Rosenberg, Holly Hom, “Differentiating Diversities: Moral Diversity Is Not Like Other Kinds”, **Journal of Applied Social Psychology**, Vol. 33, Issue 1, 2003, s. 32; Maykel Verkuyten, **Identity and Cultural Diversity: What Social Psychology Can Teach Us**, London and New York, Routhledge Publications, 2013, s. 183.

¹¹⁰ **A.e.**, s. 159-160.

¹¹¹ William Eugene Connolly, **Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri**, Çev. Ferma Lekeşizalın, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995, s. 93.

¹¹² Seyla Benhabib, “Strange Multiplicities: The Politics of Identity and Difference in a Global Context”, **Macalester International**, Vol. 4, Article 8, Spring 1997, s. 28.

Connolly'ye göre “farklılığa hakkını vermek doğru bir kimlik vaadini feda etmek demekken, doğru bir kimliğe sahip olmak da farklılığa haksızlık etmek demektir”.¹¹³

Öteki kavramının dışında farklılığın konumunu belirtirken ona atfedilen kategorilerden bir diğeri ise, yabancıdır. Birey, kendisinden farklı olanı zihninde kodlarken *yabancı* tabirinden hareket eder. Georg Simmel, yabancıyı tanımlarken, grup üyeliğini esas alır. Bir gruba dahil olma yönünde bir irade ortaya koyan kişi, bu girişiminden olumlu bir sonuç alabilir. Ancak daha sonra başka bir gruba dahil olmak istediğinde bu ikinci grup, onu dışlama eğilimi gösterebilir. Simmel marjinal insanların da tipik olarak bir gruba ait oldukları ve o grubun kimliğini benimsedikleri gerçeğinden yola çıkar. Marjinal olarak tanımlanan bu insanlar, daha sonra kendilerini başka bir gruba ait hissettiklerinde ise kendilerine yönelik yeni bir tanım arayışına girerler. Bu yeni tanım, üyesi olunan yeni gruba göre yapılır. Ancak sonradan dahil oldukları grup, onları kendi bünyesine kabul etmemiştir. Sonuç olarak ne ilk grubun ne de sonraki grubun bir parçası olamayan birey artık bir “yabancıdır”.¹¹⁴

Simmel'e göre yabancı ya da farklı olmak, her zaman olumsuz bir algıyı beraberinde getirmez. Yabancı olmanın bilinenin aksine olumsuz değil bütünüyle olumlu bir durum olduğunu anlatırken, grup ögesinden hareket eder. Yabancıyı grubun bir parçası olarak görür ve bulunduğu konumu anlatırken gezgin metaforundan yararlanır. Kendi ifadesiyle aktarmak gerekirse “bugün gelip yarın giden *gezgin* gibi değil, bugün gelip yarın kalan adam gibidir. Artık daha öteye gitmeyecek olsa da gelip gitme özgürlüğünü tam edinmemiş potansiyel gezgin gibidir deyim yerindeyse”. Yabancıların sınırları baştan bellidir. Grubun bir parçası olarak “tıpkı yoksullar ve muhtelif *iç düşmanlar* gibi – gruba mensubiyeti hem onun dışında olmayı hem de onunla karşı karşıya gelmeyi içeren bir unsurdur”.¹¹⁵

Simmel'in dışında farklılık kavramına olumlu yaklaşan bir diğer isim, Zygmunt Bauman'dır. Bauman farklılığın olumlu ve son derece değerli olduğunu belirtirken, aynı zamanda korunması gereken bir unsur olduğunun altını çizmektedir. Farklılığı kültürel bir zenginlik olarak gören Bauman'a göre kaçınılmaz ve aynı zamanda iyi, değerli ve korunmaya muhtaç bir unsurdur. Birey tarafından üretilen bir unsur olarak farklılığın, kendisine mensup olan bireyleri dilediği gibi yaratma hakkına sahip olduğuna dikkat çeken Bauman'ın

¹¹³ Connolly, a.g.e. , s. 96.

¹¹⁴ Ralp H. Turner, “Muzaffer Şerif'in Sosyolojiye Katkıları”, **Muzaffer Şerif'e Armağan: Muzaffer Şerif'ten Muzaffer Sherif'e**, Haz. Sertan Batur, Ersin Aslıtürk, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 154. Aynı makalenin İngilizce baskısı için bkz. Ralp H. Turner, “Some Contributions of Muzafer Sherif to Sociology”, **Social Psychology Quaterly**, Vol. 53, No. 4, 1990, s. 283-291.

¹¹⁵ Georg Simmel, **Bireysellik ve Kültür**, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 149.

yaklaşımını “bırakalım tüm kültürler kendi ayrı ve daha iyi, eşsiz, otantik yollarında yürüyebilsinler. Bu durumda dünya çok daha zengin olacaktır”¹¹⁶ ifadesiyle özetlemek mümkündür.

Bauman gibi çokkültürcülük perspektifinden bakarak farklılıkları olumlu değerlendiren bir başka isim ise Iris Marion Young’tır. Young farklılığı ele alırken eşitlik ve adalet gibi iki temel olgudan hareket eder. Aslında eşitlik vurgusu, Bauman’da da görülür. Bauman, “kültürel kimliklerin farklılıkları yeniden üreterek eşitlik değil, hakim sınıfların lehine işleyen bir eşitsizlik yarattığını” savunur.¹¹⁷ Benzer şekilde Iris Young da farklılıkları göz ardı eden bir eşitlik talebinin, toplumda var olan eşitsizlikleri hakim toplumsal gruplar lehine yeniden ürettiğine dikkat çeker. Young’a göre eşitlik her gruba eşit davranarak değil, farklı gruplara farklı davranarak gerçekleştirilebilir. Bu nedenle adalet talebi, kültürel farklılıklara odaklanmalıdır.¹¹⁸

Young eşitliğin yasal olarak sağlanmasının bile sosyal farklılıkları ortadan kaldıramayacağını farkındadır. Eşitlik kavramını ele alırken iki farklı görüşten bahseder. İlki asimilasyonist görüştür. Bu görüşte herkesin aynı kurallar ve prensipler bağlamında değerlendirildiği ve herkese aynı sosyal statünün tanındığı bir eşitlik anlayışı söz konusudur.¹¹⁹ Yasalar farklılıklara kördür, onları görmez. Daha ötesi bazı gruplar *öteki* olarak adlandırılmaya devam eder. Buna karşın ikinci yaklaşım ise farklılık politikasıdır. Farklılık politikasından kasıt; toplumda dezavantajlı konumda olan, ezilen, dışlanan ne kadar grup varsa hepsinin dahil edildiği, daha kapsamlı bir eşitlik anlayışının benimsenmesidir.¹²⁰

Farklılıkların eşitlik olgusuyla olan ilişkisi karmaşıktır. Louis Dumont farklılıkların taleplerinin eşitlik ve tanınma olduğunun altını çizer. Ancak bu taleplerin karşılanması konusundaki tutumu karamsardır. Kendi ifadesiyle “farklılığın avukatları, onun adına hem eşitliği hem de kabul etmeyi (edilmeyi) isteyerek aslında olanaksız isterler”. Ayrıca Dumont’a göre her farklılık beraberinde eşitsizliği de taşır.¹²¹ Bu anlamda Young’un

¹¹⁶ Zygmunt Bauman, **Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 48; Mustafa Kemal Şan, “Farklılık ve Çok Kültürcülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme”, **Milel ve Nihal**, Cilt: 3, Sayı: 1-2 (Aralık 2005- Haziran 2006), s. 74.

¹¹⁷ Mehmet Ertan, **Aleviliğin Politikleşme Süreci: Kimlik Siyasetinin Kısıtlılıkları ve İmkanları**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 80.

¹¹⁸ **A.e.**, s. 79.

¹¹⁹ Iris Marion Young, **Justice and the Politics of Difference**, Princeton and New Jersey, Princeton University Press, 1990, s. 158.

¹²⁰ **A.e.**, s. 164.

¹²¹ Alain Touraine, **Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?**, Çev. Olcay Kunal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000, s. 228.

görüşüne katılır. Bhikhu Parek ise eşitliğin, farklılıkların reddedilmesi anlamını taşımadığını hatta aksine meşru ve önemli farklılıkların kabulü anlamına geldiğini düşünür.¹²² Eşitlik, bireylerin birbirlerine olan benzerliğinden kaynaklanmaz. Böyle bir yaklaşım farklılıkların dışlanması demektir. Parekh bireylerin benzerliği savı üzerine temellendirilen eşitliği, felsefi bakımdan tutarsız bulduğu gibi ahlaki bakımdan da sorunlu görür çünkü bireyler doğaları gereği benzer ama aynı zamanda farklıdırlar.¹²³ Eşitlik kuramını yalnızca benzerlik üzerine inşa etmek, farklılıkları dışarıda bırakarak ayrımcılığa kapı aralar.

Önemle vurgulanması gereken bir husus; Parekh'in eşitlik üzerine yaptığı değerlendirmelerin çokkültürlü bir yapının mevcut olduğu toplumlara ilişkin olmasıdır. Zygmunt Bauman, Iris Young gibi Bhikhu Parekh de çokkültürlü bir toplumda çoğunluğu oluşturan kesim ile farklı kültüre mensup insanlara eşit muamele edilmesinin ve fırsat eşitliğinin nasıl sağlanabileceği üzerine kafa yorar. Ayrıca Charles Taylor,¹²⁴ Will Kymlicka,¹²⁵ Avigail Eisenberg¹²⁶ gibi yazarlar çalışmalarında farklı olanın (ya da *azınlığın*) haklarının nasıl korunacağını ele alır. Adı geçen bütün bu isimlerin çalışmalarından ilham alarak hazırlanan değerli bir çalışma da Caroline Dick'in imzasını taşır. Dick'in çalışmalarının sayılan tüm bu isimlerden farklı olan yönü; inceleme konusu olarak grubun bir başka grupta (ya da gruplarla) ilişkisini değil, grup içi farklılıkları (*intragroup diversity*) seçmesidir.

Caroline Dick grup içinde farklılık konusunu ele alırken, Kanada'da görülen bir dava örneğinden hareket eder.¹²⁷ Davaya konu olan Kanada'da yaşayan Aborjin grupların kendi içlerinde var olan cinsiyet ayrımcılığıdır (*sexual discrimination*). Aborjinlerin geleneklerine göre kadın, erkeği izler (*woman follows man*) yani ataerkil bir toplum yapısı söz konusudur. Grup içerisinde kadınlar erkekler kadar etkin ya da söz sahibi değildir.¹²⁸ Aborjin topluluklar egemen toplumdan ve onu temsil eden devletten daha az güçlü konumdayken, kendi gruplarına mensup kadınların yaşamı üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Ayrımcılığa neden

¹²² Bhikhu Parekh, **Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori**, Çev. Bilge Tanrıseven, Ankara, Phoenix Yayınları, 2002, s. 307.

¹²³ A.e. , s. 306.

¹²⁴ Charles Taylor, "Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition", **Multiculturalism**, Ed. Amy Gutmann, New Jersey, Princeton University Press, s. 25- 73.

¹²⁵ Will Kymlicka, **Çokkültürlü Yurttaşlık**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.

¹²⁶ Avigail Eisenberg, Jeff Spinner-Halev, **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity** Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

¹²⁷ Sawridge Band of Canada, 1996.

¹²⁸ Caroline Dick, "The Politics of Intragroup Difference: First Nations' Women and the Sawridge Dispute", **Canadian Journal of Political Science**, Vol. 39, No. 1, March 2006, s. 99.

olan unsurların, grubun kendine özgü kültürel yapısından kaynaklandığını¹²⁹ açıklayan Dick'e göre, azınlık grupları tarafından öne sürülen farklılıklar aslında söz konusu azınlık gruplarının benimsedikleri kültür ve normlar hakkında çok fazla şey anlatır.¹³⁰

Caroline Dick çalışmasında ayrıca farklılığın anlamını kavramsallaştırmanın iki temel bileşeni olduğunu belirtir. İlk olarak azınlığı oluşturan grubun eğer kendine özgü gelenekleri ya da uygulamaları söz konusuysa bunlar, o grubun kendi kültürel bağlamında değerlendirilmelidir. Başka bir deyişle, her bir gelenek ya da uygulama azınlık kültüründe var olduğu şekliyle tanımlanmalıdır. Farklılığın kavramsallaştırılmasında ikinci önemli faktör ise kültürler arası *benzerliklerin* araştırılmasıdır. Azınlık kültürüne özgü bir gelenekte ya da herhangi bir uygulamada, bizim kültürümüzde benzer nitelikli başka bir uygulamanın var olup olmadığının araştırılmasıyla bu ortaya konabilir. Farklılığa duyulan ilginin amacı; yalnızca sosyal gruplar arasındaki farklılıklara odaklanmak değil, aynı zamanda bir grubun diğer bir grupta kendisine benzeyen özellikleri tanımasını sağlamaktır.¹³¹

Dick ayrıca incelediği dava örneğinde eşitlik konusuna değinir. Kanada'da yaşayan Aborjinlerin eşitlik kavramına yüklediği anlam ile toplumun çoğunluğu oluşturan kesiminin kavramdan anladığı arasında farklılıklar olabilir.¹³² Çoğunluk kadın ya da erkek herkesin eşit fırsatlara sahip olması şeklinde genel bir kanıya sahip olurken, bir azınlık grubu olarak Aborjinler çoğunluğun aksine yalnızca erkeklere tanınması gereken bir hak olarak eşitliği yorumlayabilir. Diğer taraftan davanın temel konusunun, cinsiyet eşitsizliği olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Grubun kimliğine ait özellikler (gelenek vb.) eşitlik gibi ayrım gözetmeksizin herkese tanınması gereken en temel haklar konusunda bile farklı yaklaşımlarda bulunulmasına yol açabilmektedir.

Buraya kadar anlatılanları özetleyecek olursak; William Connolly, Seyla Benhabib gibi yazarlar çalışmalarında farklılığı anlatırken grup kimliğiyle olan ilişkisinin bir varlık nedeni olduğunun önemine değinir. Farklılıklar olumlu bir şekilde algılandığı gibi tam aksi yönde de değerlendirilebilir. Kavrama olumsuzluk atfedenler ona öteki, yabancı gibi birtakım nitelermelerde bulunma eğilimi gösterir. Diğer taraftan olumlu yaklaşanlar için korunması gereken bir değer şeklinde algılanır. Bu görüşü benimseyenler genellikle çokkültürcülük perspektifinden bakanlardır. Farklılığı bir değer ya da zenginlik kaynağı olarak görenlerin

¹²⁹ A.e. , s. 108.

¹³⁰ A.e. , 107.

¹³¹ A.e. , s. 106-107.

¹³² A.e. , s. 106.

önemle vurguladıkları bir diğer unsur ise eşitlik kavramıdır. Genel kabul herkesin eşitliği üzerine kurgulanmış olsa da farklılıkların eşitliği hala tartışma konusudur.

Tartışmaya açık bir başka konu ise *grup içi farklılık* ifadesinden ne anlaşıldığıdır. Avigail Eisenberg, Chandran Kukathas, Ayelet Shachar gibi çokkültürcülük perspektifinden konuya yaklaşan yazarların çalışmalarında grup içi farklılık ifadesinin karşılığı genellikle kadınlardır. Daha çok cinsiyet üzerine odaklıdır. Bunun yanı sıra evlilik, boşanma, çocuklar vb. gibi grup içerisinde yer alan alt grupların ailevi konularda yaşadığı sorunlara değinen ve dolayısıyla aile hukuku kapsamında değerlendirildiğine örnek teşkil eden çalışmalardır. Bu konuya temas eden literatürdeki en önemli çalışmalardan biri, Avigail Eisenberg ve Jeff Spinner-Halev'in *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity* başlığını taşıyan kolektif çalışmalarıdır. Eisenberg ve Spinner-Halev, içinde yaşadıkları toplumun kendilerine yönelik yaklaşımlarını ayrımcı ya da dışlayıcı bulan azınlık gruplarının **kendi içerisindeki bireylere ya da alt gruplara ne olduğu sorusundan yola çıkar**. Başka bir deyişle, ayrımcılığa maruz kalan bir azınlık grubunun kendi içerisindeki farklılıklara yaklaşımının nasıl olduğu sorgulanmaktadır. Örneğin, bazı yerli gruplar kendi içerisindeki kadın ya da Hristiyan üyelerine ayrımcılık uygulamakla eleştirilir. Bazı dini gruplar ise kadınlara ya da eşcinsellere yönelik takındıkları ayrımcı tutumlar nedeniyle eleştirilerin odağı haline gelir. Bu noktada Eisenberg liberal çokkültürlü bir devlet yapısı içerisinde kendi üyelerinden bazılarına karşı dışlayıcı bir tutum sergileyen azınlık grubu karşısında devletin benimseyeceği tavrı sorgular ve hangi koşullar altında devletin grubun içişlerine müdahale edip edemeyeceği sorusunu yöneltir. Ayrıca çokkültürcülüğe dair akademik kaynakların azınlık gruplarına dair yaklaşımlarında alt gruplara (*azınlık içindeki azınlığa*) yönelik değerlendirmelerde bulunmamalarını bir eksiklik olarak nitelendirir. Özellikle bu alandaki en ünlü çalışmalardan birine imza atan Will Kymlicka, Çokkültürlü Yurttaşlık ve Azınlık Haklarının Liberal Teorisi başlığını taşıyan çalışmasındaki yaklaşım eleştirilerin odak noktasıdır. Kymlicka'nın çokkültürlü bir toplumsal yapıda azınlık haklarıyla neyi kastettiği konusunda gruplara dış koruma sağlamak olduğunu belirtir. Dolayısıyla azınlık grubuna mensup bireyler üzerine "iç kısıtlamalar"¹³³ getirmek suretiyle azınlık grubunun varlığını korurken, azınlık içerisindeki farklılıkları göz ardı etmektedir.¹³⁴

¹³³ Will Kymlicka grubun kendi üyeleri karşısında talep ettiği haklar ve toplum karşısında talep ettiği haklar olmak üzere iki türlü hakkın varlığından söz eder. Bu haklardan ilki, grubun "dayanışma" adına kendi üyelerinin haklarını kısıtlamasını konu edinen grubun iç işleriyle ilgili haklardır. Kymlicka bu tür hakları "iç kısıtlamalar" şeklinde adlandırır. İkincisi ise azınlık grubunun çoğunluk karşısında kendi kültürüne, kimliksel özelliklerine sahip çıkmak ve korumak adına toplum ile azınlık grubu arasındaki ilişkide azınlık grubuna avantaj sağlamayı

Eisenberg ve Spinner-Halev'in kolektif çalışmasına katkı sunan Hint akademisyen Gurpreet Mahajan çokkültürcülük politikalarının gruplar arası eşitliğe katkı sunarken, grup içi eşitlik taleplerine karşı duyarsız kaldığına işaret eder. Çokkültürcülük teorisyenleri grupların içerisinde farklılıklar bulunduğunu, dahası bu farklılıklar arasında güce ve tahakküme dayalı hiyerarşilerin varlığını kabul etmektedir. Ancak söz konusu gruplara tanınan bazı özel hakların grup içerisindeki liderliği güçlendirirken mevcut farklılıklar arasındaki eşitsizliği destekler nitelikte olabileceğine dikkat çeker. Mahajan bu tespitten yola çıkarak çokkültürcülüğü savunan teorisyenlerin toplumun geneli karşısında farklılık arz eden grupları korurken, aynı zamanda grup içerisinde var olan eşitsizliğe de çare bulmaları gerektiğini belirtir. Bu noktada Mahajan, grup içi farklılıklar ya da başka bir deyişle azınlık içerisinde azınlık olan gruplar için eşitliğin nasıl sağlanabileceği sorusunu yöneltir. Özellikle Hindistan'da devlet, azınlık grupları ve bu azınlıkların kadın üyelerinin tam da bu soruyla karşı karşıya olduklarını dile getirir. Hindistan'da *dil temelli gruplar, kast grupları, mezhepsel gruplar* ve *kadınlar* olmak üzere en az dört tür iç azınlık (*internal minorities*) grubu bulunduğu dikkat çeken Mahajan, hangi gruba dahil olurlarsa olsunlar kadınların mevcut statüsünün tüm bu grupların içerisinde de bir azınlık grubu teşkil ettiğini ifade eder. Diğer bir deyişle Mahajan'ın çalışmasında örnek olarak sunduğu ve *azınlık içinde azınlık* tabirine karşılık gelen grup, kadınlardır.¹³⁵

Mahajan, Kymlicka gibi çokkültürcülük teorisyenlerinin devleti çoğunluk kültürünü ifade eden bir erk olarak değerlendirdiğini ve çoğunluğun benimsediği kültürel normların azınlık gruplarına uygulanacağı endişesinden hareketle devlet müdahalelerine karşı çıktıklarını belirtir. Ancak azınlığın benimsediği kültürel normların bu topluluğun içerisindeki savunmasız bireylerin ya da grupların haklarını ihlal edebileceği gerçeğini göz önünde tutmalarını ister. Sonuç olarak kültürel farklılıkların kabul edildiği ancak her türlü farklılığı

hedefler. Kymlicka'nın terminolojisinde "dış korumalar" olarak yer alan bu haklardan ziyade birinci grup yani iç kısıtlamalar kapsamındaki haklar bu çalışmanın ilgi alanına girmektedir. İç kısıtlamalar grup tarafından "kendi içerisindeki muhalefetin istikrarı bozucu etkilerinden korunma amacının" bir parçasıdır. İstikrar bozucu etkileri açıklarken bazı üyelerin, grubun benimsediği geleneklere ya da normlara karşı gelip uymamalarını örnek gösterir. Kymlicka, **a.g.e.**, s. 79.

¹³⁴ Avigail Eisenberg, Jeff Spinner-Halev (Ed.), "Introduction", **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 4.

¹³⁵ Gurpreet Mahajan, "Can Intra-group Equality Co-exist with Cultural Diversity? Re-Examining Multicultural Frameworks of Accommodation", **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity**, Ed. Avigail Eisenberg, Jeff Spinner-Halev, Cambridge University Press, 2004, s. 94. Azınlık içinde azınlık olma durumunu Hindistan'daki kadınlar üzerinden anlatan bir başka akademik çalışma için bkz. Samir Das Kumar, "Minorities within Minorities: Gender Implications for Minority Policy in India and Bangladesh", **European Yearbook of Minority Issues**, Vol. 8, 2009, s. 483-497.

içerisinde barındırmak konusunda isteksiz davranıldığı paradoksal bir durum ortaya çıkar.¹³⁶ Hindistan gibi çok farklı etnik, dilsel, dinsel, kültürel vb. grupların bir arada yaşadığı bir coğrafyada azınlık içinde azınlık konumundaki gruplar (bilhassa *kadınlar*) tarafından yüksek sesle dile getirilen eşitlik taleplerinin ele alındığı reform süreçlerinin başladığını aktarır.

Aynı çalışmaya katkı sunan bir diğer isim olan Veit Bader ise Gurpreet Mahajan gibi azınlık grupları içerisinde bulunan dezavantajlı konumdaki (alt) grupların karşı karşıya kaldığı eşitsizliklere değinir. Çokkültürcü politikaların bu sorunları arttırabileceğine dikkat çeker. Bader'e göre bu politikalar ya azınlık ve çoğunluk arasındaki kültürel eşitsizliği ya da azınlıkların kendi içyapılarındaki adaletsizliği görmezden gelme eğilimindedir.¹³⁷ Çokkültürcülük teorilerinin henüz bir çözüm sunamadığı azınlık içinde azınlık olma sendromunun yol açtığı sorunlar karşısında Susan Moller Okin'in deyimiyle yanıtların kolay olmayacağını (*no easy answers*) ifade eder.¹³⁸ Bader'in hem azınlıkları çoğunluklara karşı korumak hem de azınlık içerisindeki azınlıklarla ilgili sorunları çözüme kavuşturma amacıyla sunduğu öneri birleştirici demokrasidir (*associative democracy*).¹³⁹ Birleştirici demokrasinin azınlık içinde azınlık olan gruplar için neden daha uygun olduğu konusunda, söz konusu bu alt gruplara seslerini daha fazla yükseltebilme olanağını tanımasından kaynaklandığı yanıtını verir.¹⁴⁰ Azınlık içinde azınlık olma paradoksunun yalnızca liberal ve demokratik olmayan azınlık grupları için geçerli olduğunu aktaran Bader, çok tartışılan bir başka konuya yani grubun kendi içerisindeki azınlıkla anlaşmazlığa düştüğü durumlarda devletin ne yapacağı konusuna değinir. Azınlıkların kendi içerisinde bulunan farklılıklara zarar verdiği durumlarda liberal demokratik politikaların müdahale etmesi gerekliliğini savunur.¹⁴¹ Tıpkı Bader gibi Jeff Spinner-Halev de liberal bir devletin azınlık içerisindeki azınlık gruplarını koruması

¹³⁶ Mahajan, **a.g.m.**, s. 100.

¹³⁷ Veit Bader, "Associative Democracy and Minorities within Minorities", **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity**, Ed. Avigail Eisenberg, Jeff Spinner-Halev, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 320.

¹³⁸ Bkz. Susan Moller Okin, "Multiculturalism and Feminism: No Simple Question, No Simple Answers", **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity**, Ed. Avigail Eisenberg, Jeff Spinner-Halev, Cambridge University Press, 2004, s. 67-90.

¹³⁹ Bader, **a.g.m.**, s. 323.

¹⁴⁰ **A.e.**, s. 325. Bader'in öneri olarak sunduğu *birleştirici demokrasi*, toplumsal sorunların bir çözüme kavuşturulabilmesi için devletin, piyasanın ve sivil toplumun birlikte hareket etmesi gerektiğini savunan bir yapıdır. Devletin yönlendirici özelliğini yadsımaz ancak toplumsal açıdan refahın sağlanması noktasında etkili tek unsurun devlet olmadığının altını çizer. Sivil toplum kuruluşlarıyla birlikte hareket etmesini öngörür. Toplumsal sorunların yalnızca devlet eliyle değil, çok daha fazla aktörün işbirliğiyle çözüleceğini savunan birleştirici demokrasi modeli, bu yönüyle devletin kamu ve sivil toplum kuruluşlarıyla zaman zaman birbirine temas eden ancak genel olarak birbirinden tamamen ayrı bir yapı öngören liberal demokrasi modelinden ayrışır. Bkz. Özge Zihnioğlu, "Neo-Korporatizmden Birleştirici Demokrasiye: Sivil Toplumun Avrupa Birliği'ndeki Uzun İnce Yolu", **Uluslararası İlişkiler**, Cilt: 12, Sayı: 45, Bahar 2015, s. 9-10.

¹⁴¹ Bader, **a.g.m.**, s. 326.

gerekliliğinin altını çizer. Ayrıca liberalizmin, liberal olmayan azınlık gruplarına da tahammül gösterebilmesinin elzem olduğunu vurgular. Geleneksel dini gruplar üzerine odaklandığı çalışmada diğer çalışmalardan farklı olarak azınlık grubu içerisindeki alt grupların ve bireylerin haklarını savunurken, “gruptan ayrılma hakkına” (*the right to exit*)¹⁴² değinir. Örneğin Katolik Kilisesi hiyerarşisinin ataerkil yapısı karşısında Katolik bir kadın bu yapıdan hoşnut olmayabilir ancak yine de gruptan ayrılması güç bir meseledir. Spinner-Halev’in çözüm önerisi ise devlet tarafından -zorlayıcı herhangi bir otoriteden yoksun- gruba mensup herkese tanınması gereken bir hak yani gruptan *ayrılma hakkıdır*. Ayrıca devlet otoritesini reddetme eğilimindeki alt gruplara kendi kendilerini yönetme yetkisinin tanınması ile grup içerisinde adaletin tesisi arasında bir denge kurulması önerisinde bulunur.¹⁴³

Eisenberg ve Sipnner-Halev’in kolektif çalışmasına katkı sunan akademisyenlerin dışında azınlık içerisinde azınlık olma durumuna ilişkin yayınladığı çalışmalarıyla tanınan bir diğer önemli isim ise Ayelet Shachar’dır. Shachar, grup içi farklılıkları tıpkı bu konuya değinen birçok akademisyen gibi kadın hakları bağlamında incelemiş, Martinez ve Bavli davaları örneği üzerinden somutlaştırmıştır. Martinez davasının konusunu Amerikan vatandaşı olan aynı zamanda da bir kabileye mensup bir kadının, kabile (grup) dışından biriyle yaptığı evlilikten doğan çocuğunun kabile tarafından grubun bir üyesi olarak görülmemesi oluşturur. Kabileye üyelik kan esasına göre mümkündür. Ancak Martinez örneğinde görüleceği gibi kabile dışından biriyle yapılan yani karma evlilikten doğan çocuk grup üyesi olarak kabul görmemiştir. Bu durum üzerine Martinez’in talebini değerlendiren Mahkeme, grubun iç işlerine müdahale etmesinin mümkün olamayacağını gerekçe gösterip talebi reddetmiştir. Martinez davası, devletle olan ilişkisinde grubun konumunu güçlendirirken aynı zamanda grup içerisindeki sorunların (karma evlilikler ve bu evliliklerden dünyaya gelen çocukların durumu vb.) devam etmesine yol açmıştır. Geleneksel kabile içi evlilik (*endogami*) dayatmasının sürmesine neden olmuştur.¹⁴⁴ Bir anlamda grup içerisinde grup normlarının savunucusu ve devam ettiricisi konumundaki çoğunluk, grup içerisindeki azınlık üzerinde tahakküm kurarak bu normların dışına çıkılmasını engellemiştir.

¹⁴² Jeff Spinner-Halev, “Autonomy, Association and Pluralism”, **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity**, Ed. Avigail Eisenberg, Jeff Spinner-Halev, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 158.

¹⁴³ A.e. , s. 170.

¹⁴⁴ Shachar, **a.g.m.** , s. 285. Dava örneğiyle ilgili ayrıca bkz. Susan Song, **Justice, Gender, And The Politics of Multiculturalism**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 114-141.

Shachar'ın incelediği ikinci örnek ise 1992 yılında İsrail'de görülen Bavli davasıdır. Davanın konusu, İsrailli bir kadının yirmi yıllık evliliğini sonlandırmak için açtığı boşanma davası sırasında yaşanan hukuki bir anlaşmazlıktır. Yahudi yasalarına göre evliliği boyunca edinilen mallardan pay sahibi olamayacağı belirtilen kadının, devletin yasal düzenlemesine göre eşit bir şekilde pay sahibi olması gerekmektedir. Davaya yönelik değerlendirmesinde Shachar, Bavli kararının geleneksel aile hukukunda kodlanmış toplumsal cinsiyete dayalı önyargılarının üstesinden gelme noktasında kadınlara imkan tanınması açısından emsal teşkil ettiğini söyler. Aile hukuku konusunda uzlaştırmacı yasaların henüz benimsendiği İsrail ve Hindistan gibi ülkelerde yargı yetkisinin devlet ve kimlik grupları arasında paylaştırılması konusunda güçlü olan tarafın yetkilerinin sınırlandırılmasıyla birlikte dini boşanmalara dair yaşanan anlaşmazlıkların daha adil bir çözüme kavuşturulabileceğini öne sürer.¹⁴⁵

Ayelet Shachar *kimlik grupları* şeklinde genel bir tanım içerisinde yerleştirdiği din, dil, etnik aidiyet vb. açıdan yaşadığı toplumun çoğunluğundan farklı grupların devletle olan ilişkisinde eşitsizliği ortadan kaldırma amacını taşıdığına ve devletin Will Kymlicka'nın Çokkültürlü Yurttaşlık Teorisi'nde değindiği kavrama atıfla "dış korumayı" esas aldığına dikkat çeker. Shachar çokkültürlü toplumlarda gruba yönelik atılan olumlu adımların bu grupların mevcut konumlarında bir iyileşme sağlarken, grup içerisindeki daha az güçlü üyelerin konumunu ise zayıflattığına ilişkin bir tespitte bulunur. Çalışmasında ana ilgi odağının, grubun daha az güçlü üyelerinin ve özellikle *kadınların* grup içerisinde kötü muameleye maruz kalmalarını incelemek olduğunu bilhassa belirtir.¹⁴⁶ Çokkültürlü yurttaşlık modelinin kimlik grubu ile devlet arasındaki ilişkiye odaklanarak söz konusu kimlik grubunun kendi üyeleri arasındaki güç ilişkilerinin üzerini örttüğüne (gizlediğine) dikkat çeker. Ayrıca devletin evlilik, boşanma gibi konularda kimlik gruplarına tanıdığı hakların grubun gücünü arttırdığını ancak diğer taraftan kadınlar, çocuklar gibi grup içerisindeki azınlıklar açısından ise **çokkültürlü kırılganlık paradoksu** (*paradox of multicultural vulnerability*)¹⁴⁷ diye adlandırdığı bir duruma zemin hazırladığını öne sürmektedir.

Shachar'ın sunduğu perspektifin dışında alana katkı sağlayan bir diğer önemli isim Meital Pinto'dur. Azınlık içinde azınlık olma halini incelediği çalışmalarında bu tabirden neyi

¹⁴⁵ Shachar, **a.g.m.** , s. 302.

¹⁴⁶ **A.e.** , s. 286-287. Azınlık içinde azınlık olma durumunu kadınlar üzerinden inceleyen başka çalışmalar için bkz. Chandran Kukathas, "Is Feminism Bad For Multiculturalism?", **Public Affairs Quarterly**, Vol. 15, No. 2, April 2001, s. 83- 98; Okin, **a.g.m.** , 2004, s. 67-89.

¹⁴⁷ Shachar, **a.g.m.** , s. 289. Ayrıca bkz. Ayelet Shachar, **Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 3; Ayelet Shachar, "On Citizenship and Multicultural Vulnerability", **Political Theory**, Vol. 28, No. 1 (Feb., 2000), s. 65.

kast ettiğini açıkça ortaya koyar. Azınlık içinde azınlık tabiriyle kast ettiği toplumun geneli tarafından azınlık olarak görülen ancak diğer taraftan mensubu oldukları azınlık grubu tarafından benimsenen bazı normlara itiraz edip bunların karşısında kendi iddialarını ortaya koyan grup ya da bireylerdir.¹⁴⁸ Bu kapsama dahil edilen gruplar ya da bireyler diğer grup üyelerinin karşısında sosyal statü ya da siyasal güç bakımından daha savunmasızdır.

Pinto, azınlık içerisindeki baskın grubu anlatmak için ise *azınlık içinde çoğunluk* ifadesine yer verir. Diğer grup üyelerine nazaran sayıca daha fazla olmaları, ekonomik ya da siyasal açıdan daha nüfuzlu üyelerden oluşan baskın bir çoğunluğu içerisinde barındırabilir. Azınlık içerisindeki azınlıkların önde gelen örnekleri arasında kadınlar, çocuklar, homoseksüeller, düşük gelirli azınlık mensupları sayılabilir. Çokkültürlülük perspektifinden bakarak bu konuya değinen çalışmaların birçoğunda benzer örnekler yer alır. Ancak Pinto'nun diğer meslektaşlarından farklı olan yönü; çalışmalarında etnik, din, dil ya da ırk açısından farklı olmaları nedeniyle azınlık grubunun baskın üyelerinin gözünde *yetersiz* görülen grup mensuplarının da azınlık içinde azınlık olma durumuna örnek teşkil ettiğini öne sürmesidir.¹⁴⁹

Bu anlamda çalışmanın ilerleyen bölümlerinde ele alınacak olan gruplar içerisindeki alt grupların seçilmesinde Pinto'ya benzer bir yaklaşım izlenmiştir. Shachar azınlık içinde azınlık olarak kadınları ya da bireyleri incelerken herhangi bir otoriteden yoksun ve dolayısıyla grubun diğer üyeleri karşısında daha savunmasız olduklarını vurgulamıştı. Ancak azınlık içinde azınlık olmak, yalnızca bir parçası oldukları kimlik grupları içerisinde *diğerlerine* göre farklı ya da marjinal birey ya da bireyler topluluğu anlamını taşımaz. Grup içi ayrımların çok daha belirgin olduğu ama sayıca daha az bir kitleye sahip alt gruplar da bu kapsamda değerlendirilebilir.

Pinto'nun grup üyelerini değerlendirirken “azınlık içinde *azınlık*” ve “azınlık içinde *çoğunluk*” gibi tanımlamalarda bulunduğu görülür. Bu tanımlar grup içi farklılıkları daha netleştirmesi adına önemlidir. Shachar'ın çalışmasında izlediği yolu takip eder ve azınlık grubu içerisindeki bu iki farklı kesimin birbirleriyle olan ilişkilerine yönelik tespitte bulunmak adına Pinto da iki dava örneğinden yola çıkar. Bu davalardan ilki, İsrail'de görülen Beit Yaakov Davası'dır. Beit Yaakov adlı eğitim kurumundaki Mizrahi Yahudi birkaç öğrenciye

¹⁴⁸ Meital Pinto, “The Right to Culture, the Right to Dispute, and the Right to Exclude: A New Perspective on Minorities within Minorities”, *An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Vol. 28, No. 4, December 2015, s. 524.

¹⁴⁹ *A.e.*, s. 524.

Aşkenazi tarzı dua ettirilmesi ve dolayısıyla bazı kız öğrencilerin ayrımcılığa uğraması, söz konusu iddiaların temelini oluşturur. Mizrahi Yahudi ailelere mensup kız öğrenciler azınlık içerisindeki azınlığı, Aşkenaz Yahudileri ise baskın çoğunluğu temsil etmektedir. Dava sonucunda eşitlik ilkesi üzerinden hareket eden Yüksek Mahkeme, Aşkenaz ve Mizrahi tüm kız öğrencileri ayıran bütün uygulamalara son verilmesine hükmetmiştir.¹⁵⁰

Pinto'nun çalışmasında değindiği ikinci dava ise Kanada'da görülen Gosselin Davası'dır. Davanın diğer örneklerden farklı yönü, dildir. Fransızca, Kanada'da resmi olarak tanınmış bir azınlık dilidir ve Quebec bölgesinde yaşayanların çoğu Fransızca konuşmaktadır. Davanın konusunu, burada yaşayan ve Fransızca konuşan ebeveynlerin, çocuklarına İngilizce eğitim aldırma isteği oluşturur. Fransızca, Quebec'te çoğunluğun konuştuğu bir dil olmakla birlikte Kanada genelinde bir azınlık dili konumundadır. Buradan hareketle Meital Pinto, Gosselin Davası'nın da azınlık içinde azınlık olma durumuna bir örnek teşkil ettiğini savunur. Azınlık dili olan Fransızcanın korunması devletin sorumluluğundadır. Mahkeme Gosselin davasında Fransızca konuşan ailelerin çocuklarına İngilizce eğitim aldırma yönündeki taleplerini reddetmiştir.¹⁵¹ Bu noktada Avigail Eisenberg'in değindiği gibi Kanada'nın Quebec eyaletinde Fransızcanın korunması adına alınan önlemlerin burada yaşayan fakat İngilizce konuşmayı tercih eden insanların haklarını ne ölçüde koruyabildiği soru işaretidir.¹⁵²

Meital Pinto bir başka çalışmasında yine İsrail'de görülen başka dava üzerinden önemli saptamalar yapar. Bahsettiği Plonit Davası'nın konusunu, İsrail'de yaşayan Müslüman bir kadının boşanma davasına başkanlık etmesi için kadın bir hakim talep etmesi ve davaya bakan dini mahkemenin bu talebi reddetmesi oluşturur. Talebi kabul görmeyen kadının bu talebi bir üst mahkemeye taşınmasıyla dava farklı bir boyut kazanmıştır. Pinto bu davayı incelerken İsrail'de yaşayan Müslümanların bir azınlık grubunu temsil ettiğinin ve bu Müslüman grubun içerisindeki kadınların ise azınlık içerisindeki azınlıklara bir örnek teşkil ettiğinin altını çizer. Davayı, kültürel haklar üzerinden inceler. İsrail'deki şeriat mahkemelerinde görülen davalara erkek hakimlerin bakmasını öngören kültüre özel bir uygulamaya karşı çıkan bir kadının çabası olarak değerlendirir. Kültür kavramıyla kast ettiğinin; etnik, dilsel vb. her türlü farklılığı kapsadığına ve *dinin* de kültürel yapıyı ifade eden

¹⁵⁰ A.e. , s. 528. Ayrıca bkz. Or Khasti, "Ashkenazi Parent: Sephardi Girls Have a Bad Influence on Our Girls", **Haaretz**, 24 Aralık 2009, (Çevrimiçi) <https://www.haaretz.com/ashkenazi-parent-sephardi-girls-have-a-bad-influence-on-our-girls-1.1513>, 7 Eylül 2018.

¹⁵¹ Pinto, **a.g.m.** , s. 533.

¹⁵² Avigail Eisenberg, "Identity and Liberal Politics: The Problem of Minorities within Minorities", Ed. Avigail Eisenberg, Jeff Spinner-Halev, **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 268.

bir kavram olduğuna değinir. Plonit Davası, azınlık içerisindeki bir azınlığın mevcut grup normlarını tartışmaya açtığı, muhalefet ettiği ve bazı uygulamaların yeniden gözden geçirilmesini istediği türden klasik bir dava örneğidir. Plonit'in kadın yargıç talebi, kendi kültüründe yerleşik olan bir uygulamanın değiştirilmesine yöneliktir. Bu talep; gruptan ayrılma şeklinde bir talep değil, yalnızca kendi kültüründe yerleşik olan bir uygulamanın değiştirilmesini ve böylece diğer Müslüman kadınların gereksinimlerinin göz ardı edilmemesini sağlama yönündedir.¹⁵³

Pinto davayı kültürel haklar kategorisinde incelerken, azınlık grubunun tüm üyelerini kapsayan bu haklardan iki farklı hak türetilebileceğini gündeme getirir. Birincisi, azınlık içerisinde *azınlığı* oluşturan kesimin kendi grubuna dair normları, geçerli uygulamaları ya da benimsediği değerleri gözden geçirme hakkı; ikincisi ise azınlık grubu içerisinde *çoğunluğu* oluşturan kesimin, grubun ortak değerlerine karşı çıkan azınlık üyelerini dışlama hakkıdır.¹⁵⁴ Söz konusu bu dışlama eylemi için Pinto'nun gösterdiği örnek ise grup içerisindeki *çoğunluğun*, aynı grup içerisindeki *azınlığın*, grubu temsil eden kurumlara üyeliğini engelleyebileceğine ve hatta reddedebileceğine dairdir.

Sonuç olarak Caroline Dick'ten Meital Pinto'ya kadar çokkültürcülük üzerine akademik çalışmalar ortaya koymuş isimlerin alana ilişkin sunduğu eleştiriler bir noktaya odaklanır. Bu nokta; çokkültürcülük teorisyenlerinin herhangi bir kimlik grubunun kendi bünyesindeki çoğunluk-azınlık denkleminde *azınlığın* yaşadığı sorunlara değinme konusundaki isteksizlikleridir. Grup içerisindeki farklılık bir zenginlik kaynağı şeklinde algılanabildiği gibi grubun bütünlüğüne zarar veren, normlarını değiştirmeye çalışan bir tehdit unsuru olarak görülebilir. Diğer taraftan azınlık içerisindeki azınlıkların sorunlarını inceleyen akademik çalışmaların ise yalnızca spesifik örnekler üzerinden hareket ettiği görülür. Belirli bir otoriteden ya da güçten yoksun, daha savunmasız olmalarından dolayı farklı hatta *marjinal* görülen bireylerin ve genellikle kadınların durumuna dikkat çekilir. Örnek vermek gerekirse, ataerkil bir toplumsal yapıda Katolikliği benimsemiş bir grubun feminist kadın üyesi olmak gibi... Literatürdeki mevcut boşluğu doldurma amacındaki çalışmaların tartıştıkları konular ise devletin grup içi dinamiklere müdahalesi ve azınlık içindeki azınlığa tanınabilecek gruptan ayrılma hakkı üzerinedir.

¹⁵³ Meital Pinto, "The Absence of the Right to Culture of Minorities within Minorities in Israel: A Tale of a Cultural Dissent Case", **Laws**, 2015, Vol. 4, s. 589.

¹⁵⁴ **A.e.**, s. 592.

Çeşitli ülkelerde görülen spesifik dava örnekleri üzerinden bir perspektif sunmaya çalışılır. Pinto'nun tanımıyla azınlık içinde *azınlığın*, azınlık içinde *çoğunlukla* ilgili karşılaştığı sorunlar ve devletin bu sorunların çözümü noktasında sunduğu yasal zemin arasındaki ilişki açısından bir değerlendirme yapılır. Çokkültürcülerin belirlediği bu çerçeve, kimlik grubu içerisindeki alt grupların birbirleriyle ilişkilerini açıklamakta yetersizdir. Bu noktada sosyal psikologların alana katkısı son derece önemlidir. Shachar'ın çalışmasında belirttiği üzere alt grubun alt gruplarla (*Protestan-Ortodoks Ermeni ve Türkmen-Kürt Alevi*), grubun grupla (Ermeniler ve Aleviler) ve grubun devletle ilişkisini ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma, siyaset bilimi ile sosyal psikolojinin sunduğu teorik ve kavramsal çerçeve üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla incelenecek örnekler, çokkültürcülük perspektifinden bakanların aksine grup içi ayrımların çok daha açık bir biçimde tespit edilebileceği gruplardır. Bu bağlamda mezhep ve etnik köken gibi çok daha tartışmalı ve görece daha keskin ayrımlara değinilecektir.

1.7. Grup İçi Hiyerarşi

Çalışmanın başlangıcında kimlik kavramına değinirken bireylerin kendilerini başkaları üzerinden tanımlama eğiliminde olduğundan ve bu tanımlama şeklinin *ben ve öteki*, *biz ve onlar* şeklinde bir dikotomiye yol açtığından söz edilmişti. Bu ayrım, bireylerin arasında olduğu gibi gruplar arası ya da grup içi boyutta da gözlemlenebilir. Bireyin kendisini bir başkası üzerinden tanımlarken olumlu özellikleri kendine, olumsuz özellikleri ise *diğerine* atfetme eğilimi aşıkardır. Hatta bu eğilim, üstü kapalı bir eşitsizliğin ve daha ötesi ayrımcılığın varlığına işaret edebilir. Bu başlık altında grup içi hiyerarşilerin oluşmasında etkin rol oynayan faktörler üzerinde durulacaktır. Bu anlamda değinilecek ilk husus, sosyal psikologların grup içi konum farklılıkları ve bu farklılıklara ilişkin ortaya koydukları teorik yaklaşımlardır. İkincisi, yine sosyal psikoloji literatüründe yer alan *etnik hiyerarşi* kavramı üzerinden herhangi bir ülkede toplumsal yapıyı oluşturan ve aralarında etnik, kültürel, dinsel vb. farklılıklar bulunan kimlik gruplarının birbirleriyle münasebetlerinde ortaya çıkan hiyerarşik yapılara dikkat çekilecektir. Üçüncüsü, herhangi bir kimlik grubunun bünyesinde bulunan alt grupların birbirleriyle olan ilişkileri incelenecektir. Alt gruplar arası ilişkilerde hiyerarşik bir yapının bulunup bulunmadığı ve eğer böyle bir yapı söz konusuysa devletin bu konudaki fonksiyonu çeşitli ülke örneklerinden yola çıkarak anlatılacaktır.

Grup içerisinde bir bireyin ya da alt grubun lehine ayrımcılık yapılmasına yol açan faktörlerin neler olabileceği sorusundan hareketle bazı teorisyenler grup içi konum

farklılıklarını incelemiş ve bu farklılıkların oluşma nedenlerini açıklamak adına birtakım teoriler geliştirmiştir. Bales ve Strodbeck, Joseph Berger, Richard Emerson gibi teorisyenler grup üyeleri arasındaki statü meselesini farklı gerekçelere dayandırarak açıklamıştır. Örneğin Robert Bales ve Fred Strodbeck bu farklılıkların oluşma nedenlerini grup üyelerinin gruba sundukları katkıda arar. Bu görüşe göre hedeflerine ulaşması ve dağılmasının önlenmesi şeklinde iki temel amacı olan grubun, kendi içerisinde konum ve güç farklılıklarının belirmesinin nedeni gruba mensup her bir bireyin gruba sunduğu katkının birbirinden farklı olmasından ileri gelir.¹⁵⁵ Bu perspektiften bakıldığında gruba mensup bireyin, grubun amaçlarına uygun şekilde daha fazla hizmette bulunarak kendini daha avantajlı bir konuma taşıyabilmesinin önü açılır.

Diğer taraftan Joseph Berger ve arkadaşları, grup içi konum farklılıklarını ortaya çıkarmayı hedefledikleri çalışmasında, Bales ve Strodbeck'in görüşlerine karşı çıkar ve "beklenti durumları teorisi" (*theory of expectation states*) adı altında bir teori geliştirir. Gruba mensup bireyler başlangıçta eşit konumda değildir. Grup üyeleri eşit konumda olmadıklarında onları farklı kılan unsurlar, aynı zamanda grup içerisinde ortaya çıkan güç ve prestij düzenini de belirler.¹⁵⁶ Berger ve meslektaşlarının yaklaşımına göre; grup üyelerini grubun içerisinde farklı kılan toplumdaki konumlarıdır. Toplumsal yapı içerisindeki konumları; bireylerin hem kendisinde hem de başkalarının o bireylere yaklaşımında bir takım beklentiler doğurur.

Bir başka teorisyen Richard M. Emerson ise grup içi konum farklılıklarının nedenini, gruba mensup bireyler arasındaki eşitsizlikleri giderme amacıyla gösterilen çabada arar. Diğer bir deyişle, grupla olan bağı daha zayıf olan bireye grup içerisinde daha yüksek bir konum verilerek ona saygınlık kazandırılır. Birey kendisine verilen bu konumu, grubun dışında elde edemeyecektir. Bu durum, grubun amaçlarına da hizmet etmektedir. Nitekim bu amaçlar doğrultusunda bireyin gruba bağlılığı artmış ve grup içerisinde güç ve bağımlılık ekseninde eşitlik sağlanmıştır.¹⁵⁷ Burada altı önemle çizilmesi gereken bir husus, grubun bu davranışıyla

¹⁵⁵ Hortaçsu, a.g.e., s. 140. Robert F. Bales, Fred L. Strodbeck, "Phases in Group Problem Solving", **Journal of Abnormal and Social Psychology**, 46, s. 485-495; Robert Bales, "Task Roles and Social Roles in Problem-Solving Groups", **Readings in Social Psychology**, Ed.: E. Maccoby, T. Newcomb, E. Hartley, New York, Holt, Rinehart, Winston, 1958, s. 437-447.

¹⁵⁶ Joseph Berger, Bernard P. Cohen, Morris Zelditch Jr. , "Status Characteristics and Expectation States", **Sociological Theories in Progress**, Ed. Berger, Joseph, Morris Zelditch Jr. , Bo Anderson, Vol. 1, Boston, Houghton Mifflin, 1966, s. 2. Berger'in Beklenti Durumları Teorisi için ayrıca bkz. David G. Wagner, Joseph Berger, "Expectation States Theory: An Evolving Research Program", **New Directions in Contemporary Sociological Theory**, Ed. Joseph Berger, Morris Zelditch Jr. , Rowman and Littlefield Publishers, 2002, s. 41-69.

¹⁵⁷ Robert M. Emerson, "Power-Dependence Relations", **American Social Review**, Vol. 27, No. 1 (February 1962), s. 39-40.

bireye grubun dışında elde edemeyeceği bir statü kazandırmasının yanı sıra aynı zamanda onun davranışlarını kontrol etme hakkını da elde etmesidir. Birey artık kendisine verilen konumun gerektirdiği sorumlulukları yerine getirmekle yükümlüdür.

Bu teorisyenlerin dışında Ernest Gellner sosyal hiyerarşinin korunmasına yönelik bir çalışma ortaya koymuştur. Gellner'e göre grup fenomeni daha geniş bir prensibin örneğidir. Grupların içindeki hiyerarşi; aynı grubun üyeleri arasındaki güç ve gelirdeki eşitsizlikleri gizleyen ortak bir dile ya da dine atıfta bulunan grup etiketleri için sürekli kılınır. Frans Schryer, Gellner'in fonksiyonalizminin tek taraflı olduğuna dikkat çeker. Tek taraflılığın nedeni, Gellner grup üyelerinin diğerlerine (diğer grup üyelerine) karşı siyasal mobilizasyonuna değinmemesinden kaynaklıdır.¹⁵⁸

Grup içi hiyerarşi dinamiklerini belirlemeye çalışırken dikkat çeken bir başka konu ise "etnik hiyerarşi" kavramıdır. Louk Hagendoorn tarafından literatüre kazandırılan bu kavram, sosyal psikologların aynı toplumsal yapı içerisinde yaşayan etnik gruplar arasındaki ilişkileri inceleyen akademik birçok çalışmaya ışık tutmuştur. Hagendoorn Hollanda'nın etnik haritasından yola çıkarak ülkede var olan bütün etnik grupların birbirleriyle olan ilişkilerinde hiyerarşik bir yapının varlığını tespit eder. Söz konusu grupların Hollanda'nın toplumsal yapısı içerisindeki konumlarından ve birbirinden farklı konumlardaki etnik aidiyetler arasında açık bir biçimde görülen sosyal mesafenin varlığından söz eder. Buna göre kültürel ve sosyoekonomik olarak birbirine daha yakın olan etnik gruplar arasındaki sosyal mesafenin daha az, yine bu açılardan birbirinden daha farklı olan etnik gruplar arasındaki mesafenin ise daha fazla olduğu tespitinde bulunur.¹⁵⁹

Joseph Haraba ile birlikte yürüttüğü bir çalışmada Hollanda'da bulunan ortaokul, lise ve üniversite çağındaki öğrencilere birtakım anket soruları yöneltir¹⁶⁰ ve farklı etnik kimliklere mensup kişilere yaklaşımı belirlemeye çalışır. Hollanda'daki en geniş grubu Hollandalılar oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra Yahudiler kökeni çok daha eskilere dayanan bir diğer gruptur. Ayrıca Avrupa'dan, Kuzey Afrika'dan Ortadoğu'dan ve Hollanda'nın

¹⁵⁸ Frans J. Schryer, "Multiple Hierarchies and the Duplex Nature of Groups", **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 7, No. 4, December 2001, s. 715.

¹⁵⁹ Louk Hagendoorn, "Intergroup Biases in Multiple Group Systems: The Perception of Ethnic Hierarchies", **European Review of Social Psychology**, Vol. 6, No. 1, 1995, s. 207.

¹⁶⁰ Etnik gruplar arasındaki sosyal mesafeyi tespit etmek adına katılımcılara yarı yapılandırılmış sorular sorulur. Bunlar; komşularının, iş arkadaşlarının, sınıf arkadaşlarının, eşlerinin ve kız ya da erkek arkadaşlarının hangi etnik gruba dahil olmalarını istemediklerine dair sorulardır. Etnik gruplardan kastedilen İngilizler, Yahudiler, Faslılar, İspanyollar, Güney Endonezyalılar, Surinamlılar, Türkler ve çoğunluğu oluşturan Hollandalılardır. Louk Hagendoorn, Joseph Hrabá, "Foreign, Different, Deviant, Seclusive and Working Class: Anchors to An Ethnic Hierarchy in the Netherlands", **Ethnic and Racial Studies**, Vol. 12, No. 4, October 1989, s. 446.

sömürgesi altında yaşamış bölgelerden gelen insanlar bu etnik haritanın tamamlayıcı unsurlarıdır. Etnik hiyerarşinin en üst kısmında yer alan Hollandalıları sırasıyla Avrupalılar ve eski sömürge ülkelerinden gelenler takip eder. Hiyerarşinin en alt kademesine yerleştirilenler ise Müslüman azınlıktır. Sonuç olarak ırksal ayrımların etkin bir rol oynadığı belirtilmekle birlikte Hollanda'nın toplumsal yapısı açısından etnik hiyerarşinin tespit edilmesinde kültürel yapılardan kaynaklı kalıpyargıların klasik ırkçılıktan çok daha önemli olduğu çalışmanın bulguları arasında yer alır.¹⁶¹ Sosyal mesafenin en açık olduğu gruplar Faslılar ve Türkler olarak tespit edilirken en az olduğu gruplar İngilizler, Yahudiler ve İspanyollardır.¹⁶²

Kültürel benzerliklerin etkin rol oynadığını ve bu benzerliklerden hareketle var olan bir etnik grubu hiyerarşinin üst kademelere taşıdığını gösteren Hagendoorn, Yahudilerin Hollandalılara bu kadar yakın oluşunu ve hiyerarşinin üst kademelerinde yer almasını, Hollanda'da yaşayan eski bir azınlık grubu olması ve dini farklılıkları dışında Hollandalılarla birbirlerine çok benzemeleri şeklinde açıklar.¹⁶³ Etnik hiyerarşiler, etnik grupların konumlarını göstermesi bakımından son derece önemlidir.¹⁶⁴ Hagendoorn çalışmasında açık bir şekilde dile getirmemekle birlikte hiyerarşinin en alt kademesinde yer alan Türklerin ve Faslıların durumu göze çarpar. Bu iki farklı etnik grubun ortak özelliği dindir.¹⁶⁵ Dini farklılık, gruplar arası hiyerarşinin belirlenmesinde etnik aidiyet farklılıklarının önüne geçmiştir. Biraz önce açıklandığı üzere bu durumun tek istisnası, Yahudilerdir. Yahudilerin istisnai durumu, dini farklılıkları yadsınmamakla birlikte ülkeye sonradan yerleşen diğer gruplara kıyasla çok daha eski bir azınlık grubu olmalarına dayanır. Hagendoorn'un çalışmasından hareketle farklı kimlik grupları arasındaki hiyerarşik yapıda ve bunun sonucunda görülen sosyal mesafede dinin, etnik aidiyet farklılıklarından çok daha spesifik bir etken olduğu ileri sürülebilir.

Hagendoorn'un literatüre kazandırdığı etnik hiyerarşiye, daha açık bir ifadeyle etnik grupların sosyal mesafeye göre hiyerarşik bir yapı oluşturduğu konusuna birçok çalışmada değinilir. Alexandra Snellman ve Bo Exehammer'ın çalışması Sidanius ve Pratto'nun

¹⁶¹ A.e. , s. 464.

¹⁶² A.e. , s. 447.

¹⁶³ Louk Hagendoorn, "Ethnic Categorization and Outgroup Exclusion: Cultural Values and Social Stereotypes in The Construction of Ethnic Hierarchies", **Ethnic Racial Studies**, Vol. 16, No.1, January 1993. s. 37.

¹⁶⁴ A.e. , s. 27.

¹⁶⁵ Çokkültürlülüğün bütün itici gücünün çoğunluk ve azınlık arasındaki farklılıkların önemini vurgulamak ve hatta bunu yaparken abartmak olduğunu ifade eden Hagendoorn'un Hollanda'daki Türkler ve Faslılar örneklerine yer verdiği bir diğer çalışması için bkz. Paul M. Sniderman, Louk Hagendoorn, **When Ways Of Life Collide**, 2. bs, New Jersey, Princeton University Press, 2009, s. 24-26.

geliştirdiği sosyal baskınlık teorisine (*social dominance theory*)¹⁶⁶ göre İsveç toplumundaki etnik hiyerarşiyi ortaya koyar. Teoriye göre farklı sosyal gruplar arasındaki çatışmalar ya da ayrımcılık psikolojik olarak aynı alt yapıya sahiptir. Çalışma kapsamında İsveçli ve göçmen gruplar arasında cinsiyet farklılığı gözetilerek altı etnik grubun değerlendirilmesi öngörülmüştür. Bu kapsamda yüz elli öğrenciyle yapılan görüşmeler çerçevesinde etnik hiyerarşinin İsveç toplumunda ve farklı alt gruplarda oluşumu incelenmiştir. Sosyal mesafeyi ölçmek adına katılımcılara evlilik, komşuluk, iş arkadaşlığı gibi konularda birtakım sorular yöneltilmiştir. Araştırma sonucunda ortaya çıkan tablo; etnik hiyerarşinin en üst kademesinde İsveçlilerin daha sonra sırasıyla İtalyanların, Latin Amerikalıların, Somalililerin, İranlıların ve Suriyelilerin yer aldığı şeklindedir.¹⁶⁷

Çalışma bireylerin farklı etnik kökenden gelen insanları değerlendirirken aslında etnik hiyerarşiler oluşturma eğilimi gösterdiklerini saptar. İç grup kayırmacılığından hareketle katılımcılar kendi gruplarını diğer gruplara tercih etme eğilimindedir. Ancak göçmen grubundaki katılımcıların, çalışmaya destek veren diğer katılımcıların (İsveçlilerin) tercihlerine benzer şekilde bir hiyerarşinin varlığına dikkat çektikleri görülür. Başka bir deyişle, alt gruplardan katılımcıların işaret ettikleri yapı; en üst tabakada İsveçlilerin yer alması koşuluyla yukarıdan aşağıya sırasıyla İtalyanların ve Latin Amerikalıların bulunduğu bir hiyerarşidir. İtalyan göçmenleri İsveçlilerden sonra hiyerarşinin hemen ikinci basamağına taşıyan ise ülkeye yerleştikleri tarihin diğer göçmen gruplarına göre daha eskiye uzanışıdır. Daha alt basamaklarda hangi göçmen grubun yer alacağı konusu, katılımcıların kendi gruplarını tercih etme eğiliminden dolayı farklılık gösterir. Çalışma etnik hiyerarşinin inşasında katılımcıların, etnik köken ve cinsiyet gibi etkenlerden bağımsız olarak, birbirine

¹⁶⁶ Sosyal Baskınlık Kuramı için bkz. Jim Sidanius, James H. Liu, John S. Shaw, Felicia Pratto, “Social Dominance Orientation, Hierarchy Attenuators and Hierarchy Enhancers: Social Dominance Theory and The Criminal Justice System”, **Journal of Applied Social Psychology**, Vol. 24, s. 338-366; Jim Sidanius, Felicia Pratto, **Social Dominance**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999. Ayrıca Türkiye’de yapılan bir çalışmada Türkler ve Kürtler arasındaki ilişkiler sosyal baskınlık kuramına göre incelenmiştir. Çalışmada belirtildiği üzere bu teori, grup temelli önyargıların ortaya çıkış nedenini kişilerin sosyal baskınlık yönelimleri ve bu yönelimlerin siyasal tercihlerle ilişkisini saptar: “İnsanların grup temelli sosyal hiyerarşiyi ve ‘avantajlı’ grupların ‘dezavantajlı’ gruplar üzerindeki hâkimiyetini desteklemesi sosyal baskınlıkla açıklanmaktadır. Kurama göre avantajlı grupların dezavantajlı gruplara göre daha fazla sosyal baskınlık yönelimine sahip olması beklenmektedir. Aynı zamanda sosyal baskınlık yönelimi baskıcı ve yetkeci tutumlarla ilişki göstermektedir. Bu tutumların dış gruplara karşı düşmanlığı arttırdığı bilinmektedir. Türkiye’de yapılan bazı çalışmalarda bu ilişkiler gösterilmiştir. Örneğin, Balaban (2013) Türklerin Kürtlere yönelik önyargısını yordayan değişkenlerden birisinin sosyal baskınlık yönelimi olduğunu gösterirken, Karaoğlu (2015) aynı yönelimin Türklerin Suriyelilere yönelik önyargısını yordadığını göstermiştir.” Bkz. Onurcan Yılmaz, Sevim Cesur, Aydın Bayad, “Türklerin ve Kürtlerin Birbirlerine Karşı Olumsuz Tutumlarının Bazı Psikolojik Değişkenlerle İlişkisi”, **Türk Psikoloji Yazıları**, No. 21 (Özel Sayı), Nisan 2018, s. 84.

¹⁶⁷ Alexandra Snellman, Bo Exehammer, “Ethnic Hierarchies, Ethnic Prejudice, and Social Dominance Orientation”, **Journal of Community & Applied Social Psychology**, Vol. 15, 2005, s. 89.

benzediğini ancak bireysel farklılıkların da göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgular. Sonuç olarak etnik hiyerarşi oluşturma eğilimindeki farklılıkların bireylerin etnik önyargı ve sosyal baskınlık yönelimleriyle anlamlı bir ilişkisini kurmak mümkündür.¹⁶⁸ Yine alt grup olarak ele alınan cinsiyet farklılıklarına göre etnik kimlik konusunda erkeklerin kadınlardan çok daha fazla önyargılı olduğu saptanmıştır. Çalışma, İsveç gibi çoğunluktan farklı bir etnik kökene sahip alt gruplarla ülkedeki tarihi çok daha eski ve köklü olan yerleşik unsurlar arasındaki hiyerarşiyi ortaya koyması bakımından önemlidir.

Bir başka akademik çalışma ise Maykel Verkuyten'e aittir. Hagendoorn ve Hraba gibi Verkuyten de çalışmasında Hollanda'daki çocukların etnik farklılık ve hiyerarşiye ilişkin tutumlarını sorgular. Gerçekleştirdiği saha çalışmasında katılımcılar, 10-12 yaşlarında olan ve ilkokula giden Hollandalı çocuklardır. Verkuyten, etnik köken farklılıklarının çocuklar arasında sosyal bir mesafeye neden olup olmadığını araştırır. Etnik gruplardan kasıt; Hollanda, Güney Amerika, Endonezya, Yugoslavya, Fas ve Türk kökenlilerden oluşan altı farklı etnik gruptur. Çalışmada erkek öğrencilerin daha çok Hollandalı yaşıtlarıyla temasta bulunmayı tercih ettikleri saptanmıştır. Bu doğrultuda çocuklar arasında önyargıyı ölçmeye çalışır. Sonuçları analiz ederken, cinsiyet faktörüne özellikle değinir. Çalışmanın bulgularına göre, henüz ilkokula giden kız öğrenciler arasında gruba dayalı ayrımcılık düşük oranlarda kalırken, erkeklerde durum tam tersidir. Erkek öğrenciler arasında farklı etnik gruplara yönelik sosyal mesafe daha fazladır.¹⁶⁹

Buraya kadar aktarılanlar aslında Hollanda ve İsveç gibi ülke örneklerinden yola çıkarak aynı toplumda ve bir arada yaşayan farklı etnik kökene sahip grupların nasıl bir hiyerarşik yapı oluşturduğuna dairdir. Daha açık bir ifadeyle, sunulan örneklerde hiyerarşinin boyutu gruplar arasındır. Ancak sosyal psikolog Maykel Verkuyten'in doğrudan bu tez çalışmasının odak noktasına ve temel sorunsalına değinen bir başka çalışmasından söz etmek gerekir. Verkuyten bu çalışmasında dini gruplar arasındaki farklılıkları ele alır. Çalışmasının konusu, Hollanda'da yaşayan Türklerdir. Dini açıdan Müslüman olan Türkleri incelerken grup içerisindeki farklılıklardan yola çıkar. Sünni çoğunluk ile Alevi ve Şii azınlık arasındaki

¹⁶⁸ A.e. , s. 93.

¹⁶⁹ Erkek çocukların zihnindeki "etnik hiyerarşi" algısı şöyle bir sıralamayı ortaya koymuştur; Hollandalılar, Endonezyalılar-Güney Amerikalılar, daha sonra Yugoslav ile Fas kökenliler ve Türkler. Hollandalı erkek çocuklar açısından aralarındaki sosyal mesafenin en açık olduğu grup, Türk kökenli çocuklardır. Kız öğrenciler ise çoğunlukla kendi gruplarına mensup olan öğrencilerle temas kurmayı tercih etmekle birlikte Güney Amerikalılar ve Endonezyalılar da tercih edilenler arasındadır. Bkz. Maykel Verkuyten, "Social Distances In A Multi Ethnic Society: The Ethnic Hierarchy among Dutch Preadolescents", **Social Psychology Quarterly**, Vol. 63, No. 1, March 2000, s. 80.

ilişkiyi ortaya koyar. Hollanda’da azınlık olan Türkler arasında dini ya da mezhepsel açıdan farklı olan grupları incelemesi aslında bir bakıma azınlık içinde azınlık (*minority within minority*) olma durumunun tespit edilmesi anlamını taşır.

Verkuyten çalışmasında grup içi farklılıkları din temelinde ele alır. Çalışmasının başında farklı *alt gruplar* (özellikle *dini gruplar*) üzerine yoğunlaşan literatürdeki çalışmaların sayıca az olmasından yakınır.¹⁷⁰ Ona göre din, insan yaşamını etkileyen çok önemli bir faktördür. Dini inançlar ve ibadetler sadece dinler arasında değil, aynı zamanda aynı dinin alt grupları arasında da farklılık gösterir.¹⁷¹ Hollanda’da yaşayan Türklerin büyük çoğunluğu Sünni Müslüman olmakla birlikte yaklaşık %20’si Alevi’dir.¹⁷² Alevilerle karşılaştırdıkları zaman Sünni Türkler “İslam’ı en doğru yaşayan Müslümanlar” olarak kendilerini görmektedir.¹⁷³ Alt gruplar arasındaki ilişki saptanırken araştırmadan elde edilen sonuçlar arasında en ilginç olanı, İslam şemsiyesi altında Sünnilerin kendilerine en yakın alt grup olarak Şiileri görmesi ve Alevilere nazaran Şiilere daha olumlu yaklaşımlarıdır.¹⁷⁴ Sosyal kimlik kuramının sunduğu kavramsal çerçevede yer alan iç grup kayırmacılığının izleri bu çalışmada açık bir biçimde görülür. Tajfel’in teorisi yalnızca gruplar arası ilişkiler üzerine inşa edilir. Ancak teorinin sunduğu kavramsal çerçeve; aynı grup içerisinde yer alan, ortak birçok özelliğe ve bunun yanı sıra farklı yönleri sahip alt grupların birbirleriyle olan temasına ışık tutar.

Hollanda dışında etnik hiyerarşi kavramı üzerinden azınlık içinde azınlık olma durumuna açıklık getirebilecek bir diğer örnek Yunanistan’daki toplumsal yapı ve göç politikasıyla ilgilidir. Anna Triandafyllidou ve Mariangela Veikou çalışmasında Yunanistan’da yaşayan iki göçmen grubu ele alır. Başlangıçta gruplar arası bir örnek gibi algılansa da Triandafyllidou ve Veikou, Yunanistan’da göçmen statüsünde görülen ve ortak birçok yönü bulunan örneklerini aynı kümeye ait iki unsur olarak okur. Çalışmada Osmanlı İmparatorluğu döneminde *Rum* olarak adlandırılan ve özellikle Karadeniz’in güney kesimlerinden Yunanistan’a göç eden Pontus Rumları (*Pontic Greeks*) Arnavutluk’tan göç eden Ortodoks Arnavutların (*Greek Albanians*)¹⁷⁵ durumlarını inceler. Bu iki grubun ortak

¹⁷⁰ Jessamina Lih Yan Lie, Maykel Verkuyten, “Identity Practices, Ingroup Projection, and the Evaluation of Subgroups: A Study Among Turkish-Dutch Sunnis”, *The Journal of Social Psychology*, 2012, 152(4), s. 510.

¹⁷¹ *A.e.*, s. 511.

¹⁷² *A.e.*, s. 513.

¹⁷³ *A.e.*, s. 520.

¹⁷⁴ *A.e.*, s. 522.

¹⁷⁵ Çalışmada her iki göçmen grup adlandırılırken “Yunan” yani “Greek” ifadesinin kullanımı (*Pontic Greek* ve *Albanian Greek*) göze çarpar. Göçmen kategorisine dahil edilen iki alt grup arasında ortak bir paydanın (Yunan

özellikleri Yunan kökenli ve Hristiyan-Ortodoks olmaları ve bunun yanı sıra göçmen statüsünde bulunmalarındır. Çalışma devletin, göçmen statüsünde yer alan bu iki etnik unsura yaklaşımında *Yunanlılık Hiyerarşisi (Hierarchy of Greekness)* şeklinde bir yapının inşasına katkı sunduğunu iddia eder. Yunan olmak; ortak bir soy bağı, kültürel gelenekler ve dine mensup olmakla ilişkili bir durum olarak açıklanır. Her ikisi de sonradan Yunanistan’a yerleşen ancak Yunan kökenli göçmenlerdir. Pontus Rumlar Yunanistan’a geldikleri ilk andan itibaren vatandaşlık hakları tanınıp Yunan kimliğine kabul edilmiştir. Ancak Arnavutluk’tan gelen göçmenlerin Pontus Rumlarla aynı kategoride değerlendirilmedikleri ve Yunanistan’da başka bir ülkenin (Arnavutluk’un) vatandaşları olarak yaşamaya devam ettikleri aktarılır. Çalışmada ifade edildiği üzere farklı grupların “Yunanlılığı” üstü kapalı (bazen de çok belirgin bir şekilde) bir hiyerarşiye tabidir. Bu bağlamda Pontus Rumların ülkeye göçü vatana geri dönüş gibi değerlendirilmiş ve bu durumun Yunanistan’ın ulusal çıkarlarıyla çelişmediği vurgulanmıştır. Ancak Arnavut göçmenlere ise misafir işçi muamelesi yapılmıştır.¹⁷⁶ Bu örneği Hollanda ve İsveç örneklerinden ayıran en temel özellik, devletin alt gruplar arasında oluşan bu hiyerarşinin bir tarafı olduğunu ve hatta bu eşitsiz yapıyı desteklediğini ortaya koymasındır.

olmanın) varlığını vurgulayan bu ifadeyi Türkçeye aktarırken akademik yazında bu konu üzerinde yaşanan tartışmalar dikkate alınmıştır. Örneğin Nurdan Türker doktora çalışmasının henüz araştırma önerisi sunma safhasında İngilizce kaleme kaldığı metinde Türkiye’den Yunanistan’a göç eden mübadilleri nitelendirirken “The Rum” tabirini kullanmak istediğini ancak Yunan bir akademisyenle karşılıklı yazışmalarında bu ifadenin sorun teşkil edeceği konusunda uyarıldığını aktarır. “The Greeks of Turkey” ifadesinin ya da İstanbul’dan göç etmiş Rumları Yunanlılardan ayırmak için Rumların kendisini tanımladığı tabiri “The Romioi of Turkey” kullanmasının daha doğru olacağı konusundaki görüşlere yer verir. Bkz. Nurdan Türker, **a.g.e.** s. 34-35. Yine Yunanistan-Türkiye hattında Rumları tanımlarken kullanılan ve kavram karmaşası yaratan Rum, Yunan, Helen vb. gibi tabirler karşısında Samim Akgönül’ün çalışmasına değinmek gerekir. Özellikle akademik çalışmalarda karşılaşılan bu düğümü çözmek adına çalışmada *Grek, Helen, Yunan, Ortodoks, Rum* kavramlarını tanımlama ihtiyacı duyar. Bkz. Samim Akgönül, “Rum Nedir, Kim Der, Kime Der, Niye Der?”, **Rum Olmak Rum Kalmak**, Der. Hakan Yücel, 2. bs, İstanbul, İstos Yayınları, 2017, s. 19- 36. Tüm bu kavramsal tartışmaların dışında kalmak ama bir taraftan da söz konusu göçmen gruplarının göç ettikleri Yunanistan’daki toplumsal yapı içerisindeki farklılıklarını vurgulamak adına *Pontus Rum* ve *Ortodoks Arnavut* ifadelerinin kullanımı tercih edilmiştir.

¹⁷⁶ Anna Triandafyllidou, Mariangela Veikou, “The Hierarchy of Greekness: Ethnic and National Identity Considerations in Greek Immigration Policy”, **Ethnicities**, Vol. 2(2), s. 189-208. Bu iki göçmen gruba uygulanan farklı muameleleri ve Ortodoks Arnavutların aleyhine bir şekilde gruba yönelik giderek daha da açılan sosyal mesafeyi gösteren spesifik bir örnek sunulabilir. Yunanistan’ın ulusal bayramında düzenlenen bir geçit töreni sırasında Yunan bayrağını taşımakla görevlendirilen Arnavut kökenli bir öğrencinin karşılaştığı nefret söylemi dünya basınında yankı uyandırmıştır. Nefret söylemlerinin odak noktası, aileler tarafından dile getirilen Yunanistan’ın bağımsızlığı için mücadele eden ulusal kahramanların kanıyla sulanan Yunan bayrağının bir *yabancı*ın elleriyle taşınamayacağı düşüncesidir. Her yıl en başarılı öğrencinin seçildiği bu göreve, Arnavut bir öğrencinin hak kazanmasıyla Yunanistan’da başlayan tartışma giderek alevlenmiş ve öğrencinin bu haktan kendi isteği üzerine vazgeçmesiyle son bulmuştur. Bkz. Daniel Howden, “Best Pupil Denied Right to Carry Greek Flag For Being Albanian”, Independent, 24 October 2003, (Çevrimiçi) <http://www.independent.co.uk/new/world/europe/best-pupil-denied-right-to-carry-greek-flag-for-being-albanian-92822.html%3famp>, 10 Ekim 2018.

Hollanda, İsveç ve Yunanistan gibi farklı ülkelerde rastlanılan grup içi hiyerarşilerin dışında birçok kimliğin bir arada yaşadığı çokkültürlü yapısından dolayı bu konuyu açıklamada elverişli örnekler sunan diğer bir ülke İsrail'dir. İsrail'de *azınlık içinde azınlık olma* durumuna karşılık gelebilecek grup içi farklılıklara ilişkin birçok örnek gösterilebilir. Nitekim Yahudi toplumunun heterojen yapısından kaynaklanan kendi içyapısındaki bölünmelerden ya da İsrailli Arap kimliğinin birer alt grubu konumundaki Müslümanların, Hristiyanların ve Dürzilerin birbirleriyle olan ilişkilerinden söz edilebilir.

İsrail'deki toplumsal yapı üzerinden incelenecek ilk örnek, ülkede yaşayan Yahudi toplumu içerisindeki Aşkenazilere ve Mizrahilere aittir. Yahudi ortak paydasına rağmen bu iki kitleyi ayırıştıran unsur, İsrail'e göç etmeden önce yaşadıkları yerlerdir. Avrupa ve özellikle Doğu Avrupa ülkelerinden gelen Aşkenazlar baskın konumdayken, Ortadoğu ve Afrika ülkelerinden gelen Mizrahi Yahudileri¹⁷⁷ daha alt konumdadır. Sosyal hiyerarşilerin yapı taşları olarak etnik grupları gösteren Aziza Khazzoom çalışmasında İsrailli Yahudi toplumu arasındaki bölünmeyi incelerken, *doğu-batı* metaforunu kullanır. Buna göre Aşkenazlar batının, Mizrahiler ise doğunun temsilcileridir. Khazzoom doğu-batı ayrımıyla yetinmeyip çalışmasında iç etnik (*internal ethnic*) ve dış ulusal (*external national*) olmak üzere ikili bir bölünmeden daha söz eder. Aşkenazi ve Mizrahi ayrışması iç etnik bölünmeye Filistinli-İsrailli ayrışması ise dış ulusal bölünmeye örnek gösterilir. Çalışma esas olarak bir grubun diğer bir grubu sosyal açıdan son derece değerli görülen kaynaklara erişim noktasında neden dışlama eğilimi gösterdiği sorusundan hareket eder. Grup içi hiyerarşi kapsamında değerlendirilmesinin nedeni ise inceleme alanı kapsamında seçilen örneklerden ve özellikle Yahudi toplumu içerisindeki bölünmeyi mercek altına almasından kaynaklanır.

Mizrahileri tanımlarken ağırlıklı olarak Ortadoğu ve Afrika ülkelerinden gelen Yahudilerden oluştuğu ve bu nedenle doğuyu temsil ettiği ifade edilmişti. Mizrahilerin Yahudiliği; Batılı olmamasının yanı sıra entelektüel açıdan Siyonist olmayan bir Yahudiliği resmeder. Khazzoom, bu durumu İsrail'in politik atmosferinde Aşkenazların üstünlüğünün temel gerekçesi olarak sunar. Aşkenazlar “daha iyi Siyonist ve bu nedenle devlet yönetimi

¹⁷⁷ Yahudi toplumu üzerinden İsrail'deki etnik hiyerarşiyi ele alan bir çalışmada Mizrahilere yönelik yaklaşımın, İsrail'in tarihsel arka planında nasıl ele alındığına değinen Nissim Mizrahi 1950'li ve 1960'lı yılların erime potası (*melting pot*) söylemi çerçevesinde “Mizrahi sorunu” şeklinde kavramsallaştırıldığına, 70'li ve 80'li yıllar boyunca marjinalleşmiş öteki olarak tanımlandığına, 1990'lı yıllarda ise Arap-İsrail çatışmasının odağında eleştirel bir söylemle susturulduğuna dikkat çeker. Nihayetinde Mizrahi meselesi, Yahudilerin bir iç meselesi olarak görülmüş ve halkın eleştirel söyleminin dışında bırakılmıştır. Ancak Yahudi kimliğinin bir parçası olarak kabul gören Mizrahiler kültürel açıdan *öteki* olarak görülmeye devam etmektedir. Bkz. Nissim Mizrahi, “From Badness to Sickness: The Role of Ethnopsychology in Shaping Ethnic Hierarchies in Israel”, **Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture**, Vol. 10, No: 2, 2004, s. 222-226.

için eşsiz bir kitle” şeklinde algılanır.¹⁷⁸ Ayrıca İsraili medyanın ve akademik yayınların benimsediği yaklaşımın, geniş nüfuslu Mizrahi aileleri “İsrail’deki etnik dezavantajın bir kaynağı” şeklinde yansıtmak olduğunu anlatır. Devletin kuruluşunun henüz ilk aşamalarından itibaren Aşkenazların Mizrahilere bir ayrımcılık uygulayıp uygulamadığı konusunun İsrail’in gerek siyaset gerekse akademik çevrelerinin odaklandığı temel bir sorun olduğunu belirten Khazzoom, doğu olarak etiketlenen bir grubun başka bir grubu aynı şekilde etiketlemesinin yarattığı paradoksa değinir. Buradan yola çıkarak Aşkenaz ve Mizrahi Yahudileri ile Araplar arasında üçlü hiyerarşik bir yapının varlığını saptar.¹⁷⁹ Doğu-batı ikilemi, yalnızca Yahudilerin kendi içerisinde değil, aynı zamanda Yahudiler ve Yahudi olmayanlar arasında da birtakım ayrımlar meydana getirmektedir.

İsrail’e dair kaydedilen ikinci örnek ise ülkede yaşayan Arap toplumuyla ilgilidir. İsrail’deki Arap azınlık ve bu azınlığın kendi içerisindeki alt gruplar incelendiğinde ülkedeki Arapların toplam nüfus içerisindeki payının %20.5 olduğunu belirtmek gerekir. Bu nüfusun Arap toplumunun kendi içerisindeki farklılara dağılımı ise Müslümanlar %17.2, Dürziler %1.7, Hristiyanlar ise %1.6 şeklindedir.¹⁸⁰ Itai Beeri ve Mansur Saad İsrail’de yaşayan Arap nüfus açısından yerel siyasete katılımları ve ayrımcılığa maruz kalmaları arasında bir bağ kurulabileceğini saptamıştır. Beeri ve Saad’ın iddiası; *azınlık içerisinde azınlığa* mensup bireylerin ikamet ettikleri bölgedeki yerel politikaları, azınlık grubunun aksine, daha az adil buldukları, ayrımcılığa daha fazla maruz kaldıkları ve azınlık grubu mensuplarına nazaran yerel siyasete katılma konusunda çok daha istekli olduklarıdır.¹⁸¹

İsrail’de bulunan 257 yerel otoritenin 86’sını Arapların oluşturduğunu belirten çalışmada Müslüman, Hristiyan ve Dürzilerin İsraili Arap toplumu içerisindeki konumu *azınlık içerisinde azınlık* şeklinde tanımlanmıştır. Çalışmanın dikkat çeken bir yönü, devletin Arap toplumu içerisine konumlanmış bu üç alt gruba yönelik yaklaşımıdır. Çalışmada devletin Dürzilere daha yakın olduğu ifade edilir. Dürzilerin İsrail ordusuna kabulünden kaynaklanmasının yanı sıra ayrıca bu durumun bir yansımasının, bazı yerel yönetimlerdeki üst

¹⁷⁸ Aziza Khazzoom, “The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management, and Ethnic Exclusion”, **American Sociological Review**, Vol. 68, No. 4 (Aug., 2003), s. 501.

¹⁷⁹ A.e. , s. 504-505. Dünyanın birçok ülkesinden gelip İsrail’in kurulmasına ve buradaki toplumsal yapının oluşmasına katkı sunan İsraili göçmenler hk. akademik bir çalışma için bkz. Uzi Rebhun, “Immigration, Ethnicity, and Housing-Success Hierarchies in Israel”, **Research in Social Stratification and Mobility**, 27, 2009, s. 219-243.

¹⁸⁰ Israel Central Bureau of Statistics 2012, Population, by Population Group, Accessed December, 2013, (Çevrimiçi) <http://www.cbs.gov.il/> aktaran Itai Beeri, Mansur Saad, “Political Participation Unconditioned by Inequality and Discrimination: The Case of Minorities-within-Minorities in Israeli-Arab Mixed Municipalities”, **Journal of Ethnic and Migration Studies**, Vol. 40, No. 10, 2014, s. 1537.

¹⁸¹ A.e. , s. 1535.

düzey isimlerin Dürzi olmalarında görülebileceği belirtilir. Devletin Dürzilere olan bu yakınlığı yani onları orduya kabul etmesi ya da yerel yönetimlerde daha üst görevler üstlenmelerine imkan tanınması grup içi ayrımları derinleştirir. Bu durum, Dürzilerin İsrail toplumu içerisindeki konumunu güçlendirirken aynı zamanda diğer Arap unsurlar karşısında ise onları zor durumda bırakabilir.¹⁸² Ayrıca azınlık grubu içerisindeki alt grupların ayrımcılıkla ilgili serzenişlerini ve eşitsizlik söylemlerini toplumun geneli karşısında güçsüzleştirip hafifletir.

Grup içi hiyerarşi başlığı altında sunulan bütün bu örneklerden yola çıkarak genel bir değerlendirme yapıldığında Hollanda, İsveç ya da İsrail'deki Yahudi toplumunda görülen etnik hiyerarşiler; daha çok kimlik gruplarının hiyerarşinin en üst seviyesine yerleştirdikleri bir topluluğa göre kendilerini (ya da toplumun kendileri dışında kalan unsurlarının onları) nereye konumlandığıyla ilgili bir meseledir. Bir anlamda sosyal sınıflandırmayla doğrudan ilgilidir. Etnik ve dini kimlikler arasında yapılan bu sıralamada, Hagendoorn'un etnik hiyerarşi kavramından yola çıkarak bulundukları ülkede yerleşik ve görece daha avantajlı konumdaki kimlik gruplarının (Hollanda'daki Hollandahılar, İsveç'teki İsveçliler ve İsrail'deki Aşkenazlar), hem kendilerince hem de toplumu oluşturan diğer kimlik grupları tarafından hiyerarşinin en üst katmanına yerleştirildikleri görülür. Sıralama en üst kademeye yerleştirilen bu kimlik grubuna göre yapılmaktadır. Sosyal psikoloji bu gruplar arasındaki ilişkileri ve ortaya çıkan hiyerarşik tablonun nedenlerini ortaya koymaya çalışır. Ancak bu konuda değerlendirmelerini yaparken, etnik gruplardan oluşan toplumsal yapıdaki bu tabakalaşma üzerinde devletin rolünü sorgulamamaktadır. Temel ilgi alanı, grup üyelerinin başka bir grubun üyeleriyle olan sosyal mesafesidir.

Diğer taraftan İsrailli Araplar arasındaki Müslüman, Hristiyan, Dürzi ayrımında devletin Dürzilere daha yakın durması ya da Yunanistan'daki aynı dini referansa sahip göçmen kategorisindeki alt gruplar yani Pontus Rumlar ve Ortodoks Arnavutlar karşısında devletin ve toplumun Pontus Rumlara duyduğu yakınlık bir hususu ortaya koyar. Tüm bu kimlik gruplarının ve kapsadıkları alt kollarının birbirlerine duyduğu mesafede ya da yaşadıkları toplumun çoğunluğu karşısında beliren hiyerarşide devlet etkili bir aktördür. Grubun kendi içerisindeki mevcut etnik hiyerarşilerin söz konusu alt grupların nüfus yoğunlukları ya da sosyal mesafeyle olan bağlantısı, devletin taraf olmasıyla yönünü değiştirebilir. Grup içerisinde daha alt kategoride yer alan ve nüfus açısından belki daha az

¹⁸² A.e. , s. 1526-1549.

kişiden müteşekkil alt gruplar (*azınlık içerisindeki azınlıklar*), devletin ona tanıdığı haklar ve imkanlar dahilinde Meital Pinto'nun ifadesiyle *azınlık içerisindeki çoğunluğu* oluşturanlar karşısında daha avantajlı bir konum elde edebilir. Devletin müdahil olduğu böyle bir durum, aynı gruba mensup ama bir yönüyle grubun çoğunluğundan farklı olan azınlık içindeki *azınlığın*, azınlık içindeki *çoğunlukla* arasındaki sosyal mesafeyi daha da açabilir. Bu durum grup içi hiyerarşiyi belirginleştirebilir.

Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde saha çalışmasından elde edile veriler ayrıntılı bir şekilde incelenecektir. Fakat devletin grup içi ayrımlarda etkin bir rol oynamasının grup içi dengeleri değiştirmesi ve alt gruplar arasındaki mesafeyi daha da açması tespitine sahadan bir örnek verilebilir. Ermenilerdeki mezhepsel ayrımların Ortodokslar ve Protestanlar arasında hiyerarşik bir yapıya işaret edip etmediğini araştırırken görüşmecilerden biri, aradaki mesafeyi somutlaştırmak ve neden kaynaklandığını açıklamak için tarihte yaşanmış bir meseleyi aktarmıştır. Görüşmeci, Ermeniler açısından bir kırılma noktası ve hatta bir milat olarak algılanan 1915 olayları sırasında tehciye tabi tutulan Ermenilerin Ortodoks olmalarına dikkat çekmiştir. Katolik ve Protestan Ermenilerin her iki mezhebin hamisi konumundaki ülkelerin baskısıyla göçe tabi tutulmalarının engellenmesinin, Ortodoks Ermeni toplumu üzerinde yarattığı etkiye değinmiştir. Görüşmeci etnik köken ve din temelinde ortak paydaların bulunmasına rağmen nüfusu daha az olan bir gruba sağlanan olanakların Ortodoks Ermenilerle arasındaki mesafeyi açtığını söylemiştir. Daha alt kategorideki Protestanlara tanınan bu imkan onları daha avantajlı bir konuma taşıırken, Ortodoks Ermenilerle ilişkilerinde bir kırılma yaşanmasına neden olmuştur.

Sonuç olarak grup içi hiyerarşilere ilişkin farklı ülkelere mensup azınlık gruplarının yaşadığı deneyimlerin ve devletin bu yapıların oluşmasındaki etkisinin anlatıldığı bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Türkiye'deki Ermenilerin ve Alevilerin içerisindeki alt grupların birbirleriyle olan ilişkileri incelenecektir. Ermenilerde genel itibariyle *mezhep* (Ortodoks-Protestan), Aleviler de ise *etnik* temelli bir ayrım (Türkmen- Kürt) söz konusudur. Çalışmanın giriş kısmında ifade edildiği gibi temel ilgi alanı, Ermenilerin ve Alevilerin kendi içerisindeki farklılıklara yaklaşımını incelemektir. Aynı kimlik grubunun bir parçası durumundaki alt grupların birbirleriyle olan ilişkilerinde hiyerarşik bir yapının mevcut olup olmadığına yönelik bir değerlendirmede bulunulması hedeflenmektedir. Alt grup üyelerine yönelik gerçekleştirilen saha çalışması kapsamında derinlemesine mülakatlarda saptanan veriler ayrıntılı olarak işlenecektir. Alt gruba mensubiyetin kategorize edilmesi önemli bir sorundur. Bu noktada teorik çerçeveyi sunarken *Etnik Kimlik* başlığı altında değinilen

etnisiteye yönelik yaklaşımlardan özellikle *inşacıların* sunduğu perspektif benimsenecektir. Dolayısıyla bireyin etnik ya da dini açıdan hangi gruba dahil edileceği sorusuna *kan bağı, doğduğu yer, konuştuğu dil*, doğuştan verili olarak ailesi tarafından kendisine aktarılan *dini doktrin, etnik kimlik* vb. bir sınıflandırma şekli değil, beyanları doğrultusunda kendisini ait hissettiği alt gruba yönelik bir sınıflandırmaya dahil edilecektir. Bu doğrultuda çalışmanın ikinci bölümünde Ermenilerden bahsedilecektir.



İKİNCİ BÖLÜM

ERMENİ TOPLUMU İÇERİSİNDE FARKLI KİMLİK ALGILARI ve GRUP İÇİ FARKLILIKLARA YAKLAŞIMLAR

Çalışmanın bu bölümünde öncelikle Türkiye'nin toplumsal yapısı içerisinde Ermenilerin nereye ve nasıl konumlandırıldığını anlamak ve devletle Ermeni toplumu arasındaki ilişkiyi ortaya koymak adına tarihsel bir perspektif sunulacaktır. Daha sonra ise Ermeni kimliğinin yapı taşları olarak kabul gören unsurlara ve özellikle din eksenli grup içi bölünmelere değinilecektir. Grup içi bölünme ya da ayrışma diye tabir edilen husus, Ermeni toplumundaki mezhepsel farklılıklar başka bir deyişle Ortodoks, Katolik ya da Protestan Ermenilerdir. Ancak çalışmanın kapsamı doğrultusunda Ortodoks ve Protestan Ermenilerin toplumsal hayattaki ilişkileri saha çalışmasında saptanan hususlar ve elde edilen bulgular ışığında çalışmanın birinci bölümünde çizilen teorik ve kavramsal çerçeve doğrultusunda incelenecektir. Bu anlamda mezhepsel farklılıkların Ermenilerin toplumsal yaşamına ne ölçüde etki ettiği ve farklı mezhepleri benimseyen ancak etnik ve dini açıdan aynı kimliğe mensup bireylerin ayrıştıkları noktalar tespit edilmeye çalışılacaktır. Ortodoks ve Protestan Ermeni farklılığını sorgularken, grup içi ayrışmanın bir başka muhatabı olarak devletin bu farklılıklara yaklaşımı yapılan derinlemesine mülakatlar doğrultusunda ortaya konacaktır. Son olarak vaka örneği olarak seçilen iki farklı grubun daha açık bir ifadeyle Ermenilerin ve Alevilerin birbirleriyle olan ilişkileri Ermeni görüşmecilerin perspektifinden anlatılacaktır.

2.1. Tarihsel Arka Plan

Çalışmanın bu bölümünde ilk olarak Türkiye'de yaşayan Ermenilerin tarihsel yolculuğuna kısaca değinilecektir. Ermenilerin tarihine değinirken başlangıç noktası olarak Osmanlı Dönemi'nden, daha doğrusu Osmanlı devlet sistemi içerisindeki yerinden söz edilecektir. Ermenilerin Anadolu coğrafyasının en kadim halklarından biri olduğu bilinmektedir. Çok uzun bir geçmişe sahip bu halkın, tarihsel yolculuğundan söz ederken yaşanan her bir gelişmeye ayrı ayrı değinmek, çalışmanın sınırları dahilinde olanaksızdır. Ancak devlet ve Ermeni toplumu arasındaki ikili ilişki boyutundan bakıldığında geçmişten günümüze devletin Ermenilere bakışı ve oluşturduğu zemini ortaya koymak önemlidir. Bu nedenle çalışmada Osmanlı'dan Cumhuriyet'e ve Cumhuriyet'in ilanından günümüze kadar uzanan tarihsel periyod içerisinde Ermenilerin devletle olan ilişkilerine yer verilecektir.

Ermeniler, Anadolu'nun en kadim halklarından biri olarak birçok hanedanlıklar kurmuştur. Ancak 1453'te İstanbul'un fethedilmesinin ardından birkaç yüzyıl boyunca Osmanlı egemenliği altında yaşayan gayrimüslim cemaatlerden biri olmuştur. Osmanlı Devleti'nde gayrimüslim cemaatler "millet sistemi" (*millet system*) adı verilen bir toplumsal düzene göre yönetilmekteydi. Bu sistem, değişik nüfus gruplarının "dinlerine göre" sınıflandırıldığı¹⁸³ ve dolayısıyla Osmanlı tebaası gayrimüslimlerin "siyasal, yönetsel ve yargısal işlerini düzenleyen"¹⁸⁴ bir yapıyı anlatır. Bunun yanı sıra sistem, İslam hukukunu temel alır ve gayrimüslim tebaa yine bu hukuk çerçevesinde "zımmi" statüsü altındadır. Zımmilik ise İslam devleti idaresi altında bulunan ve bu devlete vergi ödemeyi kabul etmiş ehli kitap topluluklara tanınan bir statüdür.¹⁸⁵ Cemaatlerin kendi iç dinamiklerine bakıldığında ise dini önderlerin sosyal ilişkiler açısından kendi cemaatlerinin lideri konumunda olduğu görülür. Dinin yanı sıra yönetim ve yargı yetkileri de cemaat liderlerinin elindeydi ve cemaat liderleri arasında hiyerarşik bir yapı söz konusuydu.¹⁸⁶

Ermeni toplumu ve Osmanlı devlet sistemi arasındaki ilişkiler açısından tarihi belli kırılma noktalarından bahsetmek mümkündür. Bu kırılma noktalarının ilki, hiç şüphesiz İstanbul'un fethidir. Fethin önemi, yalnızca Bizans yönetimi altındaki bir şehrin ve bu yönetime tabi Hristiyanların yeni bir devlete aktarımında değil, aynı zamanda Hristiyan cemaatlerin kendi aralarındaki rekabete yeni bir boyut kazandırmasındadır. Fetih'in ardından Fatih Sultan Mehmet, Hristiyan tebaa açısından kadim kiliseler hiyerarşisini sarsan politik bir adım atmış ve 1461 yılında İstanbul'da bir Ermeni Patrikhanesi kurdurmuştur.

¹⁸³ Kemal Karpat, "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post Ottoman Era", **Christians and Jews in the Ottoman Empire, The Functioning of a Plural Society**, Ed. B. Braude, B. Lewis, Cilt: 1, New York, 1982, s. 145-148; Macit Kenanoğlu, **Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2004, s. 105.

¹⁸⁴ Hüseyin Sadoğlu, **Türkiye'de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, 2.bs., İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 54. Will Kymlicka'ya göre millet sistemi, grup farklılıklarına karşı hoşgörülü yapısı ve istikrarlı bir sistem olmasından dolayı çok etnili ve çok dinli yapısına rağmen aslında Osmanlı'nın uzun yıllar bir arada yaşamasının da nedenlerinden biridir. Bkz. Kymlicka, **a.g.e.**, s. 264.

¹⁸⁵ Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu 1839-1863**, Çev. Zülal Kılıç, İstanbul, Aras Yayıncılık, 2004, s. 11. Diğer bir deyişle, "İslam hakimiyetini tanımak şartıyla Müslüman toplumun, diğer din mensuplarına koruma sağladığı süresiz olarak yürürlükte kalan bir sözleşmedir". Bkz. Namık Sinan Turan, **İmparatorluk ve Diplomasi: Osmanlı Diplomasisinin İzinde**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014, s. 23. Siyasal iktidar tarafından gayrimüslimlerin can ve mal emniyetleri sağlanıp kendilerine din hürriyeti tanınırken; aynı zamanda haraç ve cizye adı altında Müslüman tebaadan alınmayan bazı vergiler alınırdı. Ayrıca zımmiler Müslümanlara tanınan orduya alınma, silah taşıma, şer'i mahkemelerde şahitliklerinin kabulü gibi bazı haklardan muaf tutulurlardı.

¹⁸⁶ Gayrimüslim cemaat liderlerinin Osmanlı'daki statüsü yüksek devlet görevlisi olmaktı ve bu açıdan bakıldığında her biri aynı zamanda devlet hiyerarşisinin bir parçasıydı. Osmanlı toplumsal yapısının ise devlet sistemine hakim olanlar (Müslümanlar) ve tabi olanlar (gayrimüslimler) arasında hiyerarşik bir yapı oluşturduğunu göz önünde tutmak gerekir. Bkz. Elif Halverson, "Ermeni Ortodoks Kilisesi'nin Kültürel Sembolleri ile İlgili Antropolojik Yüksek Lisans Çalışması", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Çalışması, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Anabilim Dalı, İstanbul, 2010, s. 14.

Osmanlı millet sistemi içerisinde Hristiyan tebaa *Ortodoks diyofizitler* ve *monofizitler* olmak üzere iki büyük gruba ayrılmaktaydı. Monofizit görüşü benimseyen Ermeniler, Süryaniler, Yakubiler, Kiptiler ve Habeşler Ermeni Patriği'nin yetki alanı içerisinde bulunmaktaydı.¹⁸⁷ Ermeni Patriği'nin ruhani ve cismani olmak üzere iki ayrı yetki alanı söz konusudur. Ruhani yetkileri, kilise hiyerarşisindeki konumu gereğidir. Cismani yetkileri ile ifade edilmek istenen, sivil yetkileridir. Ermeni Patriği, yalnızca Ermeni Kilisesi'nin en üst kademedeki ismi değil, aynı zamanda kendisine tanınan sivil yetkilerle Ermeni cemaati açısından “etnark” yani “milletbaşı” olarak bilinmekteydi.

Toplumsal yapı açısından Ermeni cemaati içerisinde Patrik'ten sonra en etkili kişiler, “amira” olarak adlandırılan kişilerdir. Amiralar, sosyal tabakanın en üst katmanını oluşturan zengin ailelere mensup kişilerdir. Gerek Osmanlı yönetimi gerekse Patriklik makamıyla olan iyi ilişkileri nedeniyle cemaat içerisinde Patrikten daha güçlü konumda oldukları belirtilir.¹⁸⁸ Patrikhane yönetiminde etkin konumda olan amiralar, 17. Yüzyıldan sonra hangi din adamlarının patrik seçileceği konusunda da önemli rol oynamaktadır. Genellikle sarraf ya da tüccar olan amiralar, kendi statülerini ve ekonomik çıkarlarını korumak adına kimin patrik olacağına karar verirken, birçok alanda hayır işlerine öncülük etmişlerdir.¹⁸⁹

“En uzun yüzyıl”¹⁹⁰ olarak tabir edilen 19. yüzyıla gelindiğinde ise gerek Osmanlı gerekse dünya siyasetinde yaşanan gelişmelerden ve özellikle Fransız İhtilali sonrası yayılan milliyetçilik akımlarından dolayı Osmanlı İmparatorluğu birtakım düzenlemeler gerçekleştirmiştir. Bu düzenlemelerle aslında bütün Müslim ve gayrimüslim unsurlar arasında Osmanlı kimliğini hakim kılma çabasının bir ürünü olan bazı gelişmeler yaşanmıştır. Tanzimat Dönemi olarak adlandırılan modernleşme süreci, II. Mahmut'un ayanlarla birlikte yaptığı Sened-i İttifak'la (1808) başlatılmış; bu ittifakı Sultan Abdülmecid tarafından ilan edilen Tanzimat (1839) ve Islahat Fermanları (1856) izlemiştir. Tanzimat Fermanı ile gayrimüslimlere Müslümanlarla eşit statü tanınmış ve din farkı gözetilmeksizin tüm Osmanlı

¹⁸⁷ Kenanoğlu, **a.g.e.** , s. 105. Levon Panos Dabağyan ise Fatih'in Ermeni Patriği'ni Rum Ortodokslar, Yahudiler ve Süryaniler üzerinde yetkili kıldığını belirtir. Ancak bu iddia, farklı bir dine mensup olan Yahudilerin, Ermeni Patriği idaresine verilmesinin mantıklı olmadığı şeklindeki eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Bkz. Levon Panos Dabağyan, **Fatih ve Fetih Olayı**, İstanbul, Kum Saati Yayınları, yıl yok, s. 119; Kenanoğlu, **a.g.e.**, s. 110.

¹⁸⁸ Halverson, **a.g.e.** , s. 16.

¹⁸⁹ Artinian, **a.g.e.** , s. 12.

¹⁹⁰ İlber Ortaylı aynı adı taşıyan çalışmasında 19. Yüzyılı neden Osmanlı'nın en uzun yüzyılı olarak tanımladığını şöyle açıklar: “19. Yüzyıl bütün Osmanlı camiasının en hareketli, en sancılı, yorucu, uzun bir asırdır; geleceği hazırlayan en önemli olaylar ve kurumlar bu asrın tarihini oluşturur”. Bkz. İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 18.bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 32.

tebaasının can, mal ve namus emniyeti güvence altına alınmıştır.¹⁹¹ Erik J. Zürcher'e göre, -belgede biraz muğlak şekilde ifade edilse de- bu ferman herkese yasa önünde eşitlik gibi birtakım haklar tanınmasını sağlamıştır.¹⁹²

Islahat Fermanı'nda ise Tanzimat'la verilen haklara nazaran daha geniş haklar tanımıştır. Örneğin, gayrimüslimlerin meclislerinde birtakım düzenlemelere gidilerek din adamlarının yanı sıra halktan temsilcilerin de katılması sağlanacaktır.¹⁹³ Ancak yaşanan bu modernleşme tecrübesini asıl ilginç kılan, yalnızca Müslümanların değil aynı zamanda gayrimüslimlerin de kendilerine tanınan bu haklara tepki göstermeleridir.¹⁹⁴ Bu tepkilerin ardında yatan asıl neden, fermanlarla tanınan haklarla birlikte gayrimüslim din adamlarının sorumlu oldukları cemaatlerine yönelik yetkilerinin azalması ve dolayısıyla etkinliklerinin zayıflamasıdır.

Bu dönemi Ermeniler açısından önemli kılan bir diğer gelişme, 1863 tarihli Ermeni Milleti Nizamnamesi'dir (*Nizamname-i Millet-i Ermeniyân*). Bazı kaynaklarda “Osmanlı'nın ilk anayasası”¹⁹⁵ olarak da yer alan bu nizamname; “Patriklik ile amiraların ortak iktidarına karşı gelişen ortak muhalefetin Ermeni milletinin seküler ve katılımcı bir yönetime kavuşması yönünde öngördüğü yeni bir örgütlenme modelini mümkün kılan” bir metindir. Meclis-i Umumi ve Meclis-i Cismani olmak üzere Nizamnamenin öngördüğü iki tür meclis vardır. En önemli karar organı, Meclis-i Umumi'dir. Meclis-i Umumi'yi oluşturan üyelerin 20'si ruhani (din görevlisi), 120'si ise sivilidir.¹⁹⁶ Sivil üyelerin varlığı, Patriğin yetkisinin sınırlandırılması anlamına gelmekteydi. Patrik seçimi Meclis-i Umumi tarafından gerçekleştirilmekteydi. Bazı dönemlerde ara ara kesintiye uğrasa da genel itibarıyla 1863 Nizamnamesi, Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar yürürlükte kalmıştır.¹⁹⁷

¹⁹¹ Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, Yay. Haz. Ahmet Kuyaş, 19. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013, s. 214.

¹⁹² Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, Çev. Yasemin Saner, 29. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 84.

¹⁹³ Berkes'e göre Islahat Fermanı, “*Tanzimat kurallarını tekrarlayan, açıklayan ve genişleten bir ferman olarak yayımlanmıştır*”. Bkz. Berkes, **a.g.e.**, s. 216.

¹⁹⁴ **A.e.**, s. 217.

¹⁹⁵ Arus Yumul, “Osmanlı'nın İlk Anayasası”, **Toplum ve Bilim Dergisi**, No. 83, Kış 1999- 2000, s. 338- 349. Aynı makale Vartan Artinian'ın kitabında da yer almaktadır. Bkz. Artinian, **a.g.e.**, s. 164-180.

¹⁹⁶ Özdoğan, **a.g.e.**, s. 129.

¹⁹⁷ Halverson, **a.g.e.**, 20. Dönemin padişahı Abdülaziz tarafından kabul edilen Nizamname için ayrıca bkz. Selçuk Akşin Somel, “Osmanlı Ermenilerinde Kültür Modernleşmesi, Cemaat Okulları ve Abdülhamid Rejimi”, **İmparatorluğun Çöküş Döneminde Osmanlı Ermenileri: Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi Sorunları 23-25 Eylül 2005**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 91.

19. yüzyılda Ermeniler özelinde yaşanan bir diğer gelişme ise Ermeni milliyetçi hareketinin güçlenmesi ve bu milliyetçiliği körükleyen grupların siyasi partiler olarak örgütlenmeleridir. 1862 Zeytun İsyanı ve hemen ardından 1863'te Erzurum ve Van'da yaşanan olaylar Osmanlı'ya yönelik ilk Ermeni direnişleridir. Aynı zamanda bu ayaklanmalar Ermeni örgütlerinin kurulmasına da zemin hazırlamıştır. 1885'te Van'da kurulan Armenakan Partisi, 1887'de Cenevre'de kurulan Hınçak Partisi ve 1890'da Tiflis'te kurulan Taşnak Partisi bu dönemde gerçekleştirdikleri eylemlerle adından sıkça söz ettiren Ermeni örgütleriydi.¹⁹⁸ Osmanlı Bankası'nın işgali, 1894'te Kürtlerle Ermenileri karşı karşıya getiren Sason Ayaklanması gibi gelişmeler, devlet içerisinde Ermenilere yönelik *millet-i sadıka* anlayışını derinden sarsmıştır. Değişen bu algının izleri, Abdülhamid Dönemi'nin Ermenilere yaklaşımında da görülür.¹⁹⁹

İmparatorluk içerisinde milliyetçilik rüzgarları eserken, dünya siyasetini derinden etkileyen ve tam dört yıl sürecektir olan savaş, imparatorlukların sonu olacaktır. 1. Dünya Savaşı'nın başlamasının hemen ardından İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) tarafından cepheye yakın bölgelerin boşaltılması amacıyla 1915 yılında alınan tehcir kararı, Ermeni

¹⁹⁸ Bu örgütlere ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Özdoğan, **a.g.e.**, s. 136-139.

¹⁹⁹ Selçuk Akşin Somel, Osmanlı Devleti ile Ermeniler arasındaki kırım noktası olarak 1877-1878'deki Osmanlı-Rus Savaşı'nı gösterir. Osmanlı için bu savaşın anlamı; ağır bir askeri yenilgi, artan isyanlar, mali durumda yaşanan sıkıntılardaki artıştır. Ancak o dönemin Ermeni aydınlarının bir kısmı açısından ise gelecek vaat etmeyen ve kendi kaderlerini tayin edemedikleri bir siyasal yapı içerisinde var olma durumunu sorgulamaları gerektiği anlamını taşımaktadır. Somel hatta Osmanlı'ya karşı mücadele etmenin o dönemin bazı aydınları ve öğretmenleri açısından meşru bir hak olarak algılandığını aktarır. Abdülhamid rejiminin Ermeni siyaseti ise genel olarak eğitim ve kültür alanında giderek artan baskılardır. Ermeni çocuklarının Devlete sadakatle bağlı olmaları konusunda yaşanan endişeler, ders kitaplarında içeriklerinde, harita kullanımında birtakım kısıtlamaların yanı sıra Ermeni okullarına yapılan denetlemelerin yoğunlaşmasına da yol açmıştır. Bkz. Somel, **a.g.m.**, s. 102-105. Abdülhamid Dönemi'nde yaşanan bir diğer gelişme, 1891'de Hamidiye Hafif Süvari Alaylarını oluşturmalarıdır. Doğu Anadolu vilayetlerindeki Kürtleri dizginlemek amacıyla kurulan Hamidiye Alayları, 19. yy.'ın sonu 20.yy.'ın başlarında devletin iç ve dış tehdit olarak gördüğü unsurları bertaraf etmek için oluşturduğu milis bir güçtür. Seçilmiş bazı Kürt aşiretlerinden oluşan, düzensiz bir askeri birlik olan bu alaylar, Doğu Anadolu'da büyük emelleri bulunan Rusların ve "paralel otoriteler" olarak algılanan Kürt aşiretlerin yanı sıra o dönemde en büyük tehlike olarak görülen Ermeni milliyetçi-devrimci hareketlerini önleme amacıyla kurulmuştu. Bkz. Janet Klein, **Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretler**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 17-18. Başka bir deyişle Hamidiye Alayları; doğrudan padişaha bağlı bulunmakla birlikte Rusya ve İran sınırındaki askeri varlığın güçlendirilmesi, Ermeni mezhepçiliğinin bastırılması ve Kürt milliyetçiliğinin oluşmasının önüne geçme amacı taşımaktaydı. Bu politikayla doğuda Kürtlerin otoritesi güçlenirken, Ermeni-Kürt ilişkileri büyük ölçüde zarar görmüş, 1894-1896'da çoğunlukla Kürtler tarafından gerçekleştirilen kıyımlarda yüz bin dolayında Ermeni hayatını kaybetmiştir. Bkz. Markus Dressler, **Türk Aleviliğinin İnşası: Oryantalizm, Tarihçilik, Milliyetçilik ve Din Yazımı**, Çev. Defne Orhun, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, s. 78. Dolayısıyla Hamidiye Alayları, dağılmasından hemen önceki evresinde, devletin Ermenilere yönelik algısındaki değişimin bir yansımasıdır. Ayrıca birden fazla güç tarafından tehdit edildiğinde savunma mekanizması olarak "tehdidi tehdide kırdırma" gibi bir politika benimseyerek pragmatist bir yaklaşım benimsemeyi tercih etmiş ancak alayların gerçekleştirdiği katliamlar, devrimci Ermeni hareketini sindirmek şöyle dursun, daha da güçlü bir hale getirmiş, bundan sonraki eylemleri açısından bir "gerekçe" oluşturmuştur.

tarixinin en temel kırılma noktasını oluşturmuştur.²⁰⁰ Günümüzde hala tartışılan bir konu olarak tehcir, Ermeniler açısından *seçilmiş travma*²⁰¹ olduğu yönündeki birtakım tartışmaları da beraberinde getirmiştir.

Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesiyle başlayan tarihsel süreç; bir yandan imparatorlukların tasfiyesine yol açarken, diğer taraftan imparatorluk toprakları üzerinde yeni devletlerin kurulmasına şahitlik etmiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu, yaşanan bu yeni ve modern devlet inşa sürecinin bir örneğidir. Cumhuriyet, bir anlamda tebaadan vatandaşlığa dönüşümün miladıdır. Bu köklü değişim, ülke sınırları içerisinde yaşayan herkesin olduğu gibi gayrimüslimlerin statüsünde de birtakım değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Nitekim Cumhuriyet'in ilan edilmesini izleyen yıl imzalanan Lozan Barış Antlaşması'yla gayrimüslimler azınlık olarak nitelendirilmiş ve böylece eğitim, din, ibadet vb. konulardaki hakları güvence altına alınmıştır.²⁰² Antlaşma metninde gayrimüslimlerden kastın hangi cemaatler olduğu belirtilmemiş ancak uygulamada Lozan'la tanınan hakların Rumları, Yahudileri ve Ermenileri kapsadığı görülmüştür. Bu durum “Cumhuriyetin bir kopuş mu yoksa süreklilik mi” olduğu yönündeki tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Zira Cumhuriyet, radikal bir kopuşu temsil etmekle birlikte azınlıklara yaklaşımından da görüleceği gibi kurumsal yapı itibarıyla imparatorluk mirasını devralmıştır. Başka bir deyişle, Osmanlı millet sistemi içerisinde millet statüsünde tanınan üç gayrimüslim topluluk dışında hiçbir gayrimüslim topluluk uygulamada bu hakların kapsamına dahil edilmemiştir.

1939'da II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla birlikte Türkiye Cumhuriyeti'nin iç siyasetinde günümüzde “Türkleştirme Politikaları” olarak adlandırılan birtakım gelişmeler yaşanmıştır.²⁰³ Tek Parti Dönemi iktidarında yaşanan bu gelişmelerden ilki, “Vatandaş

²⁰⁰ 24 Nisan 1915 tarihi tehcir kararının alınması ve uygulanması bakımından oldukça önemli gelişmelere işaret eder. Günümüzde halen 24 Nisan günlerinde bazı ülkelerde anma törenlerinin düzenlenmesinin, özellikle bu tarihin seçilmesinin ardında yatan sebep İTC döneminin başlangıçta aralarının çok iyi olduğu, bilhassa Kürt isyanlarında işbirliği yaptığı Ermeni partileri olan Taşnak ve Hınçak Partilerine yönelik politikasında değişikliklerdir. 24 Nisan 1915'te İstanbul'da bir polisiye operasyon sonucu Ermenilerin önde gelen isimlerinden 240 kişi tutuklanır. Tutuklamalar sonucunda iki gün içerisinde bu sayı 2345'e yükselir ve tutukluların bir kısmı Orta Anadolu bölgelerine gönderilir. 24 Nisan, işte bu tutuklamaların tarihidir. Bkz. Fuat Dündar, **Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)**, 4. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2010, s. 276. Tehcir Kararı olarak bilinen 270 No'lu Tezkire 26 Mayıs 1915'te Talat Paşa tarafından Meclis-i Vükela'ya sunulmuştur. “Ermenilerin nakl ve sevklerini icab ettiren esbab-ı siyasiyye Meclis-i Vükelaca ittihaz ve tebliğ olunan karar” adı altında 31 Mayıs 1915 tarihinde kabul edilmiştir. **A.e.**, s. 286.

²⁰¹ Özdoğan, **a.g.e.**, s. 385.

²⁰² Lozan'ın azınlıkların korunmasına ilişkin hükümleri Siyasal Hükümler başlığı altında 37-45. maddelerini kapsar. İlgili maddeler için bkz. Baskın Oran, “Lausanne Barış Antlaşması”, **Türk Dış Politikası- Kurtuluş Savaşı'ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar**, Ed. Baskın Oran, Cilt 1: 1919- 1980, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 225-231.

²⁰³ Türkleştirme politikaları kapsamında yaşanan gelişmelere geçmeden önce Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşanan bir gelişme, 26 Şubat 1925 tarihinde İstanbul'da yaşayan gayrimüslimlerin Anadolu'ya seyahat

Türkçe Konuş!” kampanyalarıdır.²⁰⁴ Cumhuriyet Halk Fırkası’nın (CHF), Ekim 1927’de gerçekleştirilen Kurultay’ında gündeme getirilen ve Türkçe’nin yaygınlaştırılması amacını taşıyan bu kampanyalar 13 Ocak 1928 tarihinde Dar’ül Fünun Hukuk Fakültesi Talebe Cemiyeti’nin kongresinde başlatılmıştır. Bu bağlamda iş yerlerinin adları, tabelalar, sokak adları, bazı semt adları değiştirilmiş ve eski isimlerin yerlerine Türkçe isimler konmuştur. Bu kampanya, gayrimüslimlerin kamuya açık alanlarda kendi dillerini değil, Türkçe konuşmalarını sağlamak amacıyla yapılmış ancak kısa sürede sona ermiştir.²⁰⁵ Ayrıca yine bu dönemde gerçekleştirilen önemli bir gelişme, 21 Haziran 1934 tarihli 2525 sayılı Soyadı Kanunu’dur. Kanunun ilgili maddeleri uyarınca soyadı olarak Türkçe isimlerin seçilmesi (md. 5), yabancı ırk ya da millet adlarının soyadı olarak kullanılamayacağı (md.7) belirtilmiş ve yine bu doğrultuda Ermenilerin de Türkçe soyadı seçmelerinin yanı sıra “-yan” ekinin kullanılamaması gündeme gelmiştir.²⁰⁶

Bu dönemde gayrimüslim nüfusu yakından ilgilendiren ikinci gelişme, 20 Kur’a Askerlik uygulamasıdır. 20 Kur’a ifadesinin anlamı, 1896-1916 yılları arasındaki yirmi yıllık periyotta doğan tüm erkekleri kapsamaktadır.²⁰⁷ Bu koşulu sağlayan bütün erkeklerin “ihtiyatı” olarak askere alınmasını zorunlu kılan uygulama, Mayıs 1941’de yürürlüğe girmiştir. Yine bu dönemde görülen bir diğer uygulama ise 11 Kasım 1941 tarihli Varlık

etmelerinin izne tabi tutulmasıdır. Ayrıca yerli malı kullanımının teşvik edilmesi amacıyla memurlara yerli malı kıyafet giyme uygulamasının getirilmesi, memur başvurularında “Türk” olma şartının getirilmesi (Memurin Kanunu, md.4) bu dönemde atılan diğer adımlardandır. Memurluğa ilişkin hüküm, 1965 tarihli Devlet memuru Kanunu ile değişmiş ve Kanun’un 48. Maddesinde yapılan düzenlemeye göre devlet memuru olmak Türk vatandaşı olma şartına bağlanmıştır. Bkz. Dilek Güven, **Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6-7 Eylül 1955 Olayları**, Çev. Bahar Şahin, 2. bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 111.

²⁰⁴ 1927 yılında Türk Ocaklarının kuruluş yıldönümünde İnönü’nün yaptığı bir konuşmayla başlayan “Vatandaş Türkçe Konuş!” kampanyası ile ilgili bkz. Soner Çağaptay, **Türkiye’de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik: Türk Kimdir?** , İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 92-102.

²⁰⁵ Ahmet Yıldız bu kampanyanın 1928 yılının Ocak ayında başlatılıp Nisan ayında hız kaybettiğini aktarır. Bkz. Ahmet Yıldız, **“Ne Mutlu Türk’üm Diyebilene”: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Kültürel Sınırları (1919-1938)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 287. Hüseyin Sadoğlu ise 1924 tarihli Teşkilat-ı Esasiye Kanunu’nun Devletin resmi dilinin Türkçe olduğunun (md. 2) yanı sıra Türkçe okuyup yazma bilmeyen kişilerin milletvekili olamayacaklarına (md. 12) dair bir hükmün de anayasada yer aldığını belirtir. 1924 Anayasası’nda Türkçenin resmi statüsünü sınırlandıran bir istisna olarak Lozan Antlaşması’ndaki azınlıklarla ilgili hükümler olduğunu hatırlatan Sadoğlu’nun değindiği bir diğer husus ise kendi dillerini konuşan gayrimüslim unsurlar kadar Müslüman olup farklı etnik kökenlere sahip insanların Türkçenin dışında Çerkezce, Lazca, Kürtçe, Arnavutça, Boşnakça, Gürcüce ve Arapça gibi pek çok dili konuştuklarıdır. Bkz. Sadoğlu, **a.g.e.** , s. 276-277.

²⁰⁶ Özgür Atılım Ergüney, “Günümüzde Türkiye Ermenileri”, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kültürel İncelemeler Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007, s. 45. Bunun dışında “-of, -ef, -vic, -ic, -is, idis, -pulos, -aki, -zade, -bin” gibi son ekli soyadlarının, az önce de belirtildiği gibi etnik aidiyete yönelik çağrışım yapan Arnavutoğlu, Kürtoğlu vb. soyadlarının kullanılması önüne geçilmiştir. Bkz. Güven, **a.g.e.** , s. 115.

²⁰⁷ **A.e.** , s. 133; Ergüney, **a.g.e.** , s. 47- 49.

Vergisi Kanunu'dur.²⁰⁸ Kanun kapsamında vergi mükellefi olan isimlerin açıklanmasının ardından belirlenen miktara göre mükelleflerden on beş gün içerisinde gerekli ödemeyi yapmaları istenmiş, geciken ödemeler için gecikme cezası uygulanmıştır. Belirlenen süre zarfında vergisini ödeyemeyenler 27 Ocak 1943'te Aşkale'ye gönderilmiş ve buradaki kamplarda çalıştırılmıştır.

1946 yılında çok partili sisteme geçilmesinin ardından gayrimüslimleri yakından ilgilendiren bir diğer olay, Demokrat Parti'nin (DP) iktidarı sırasında cereyan etmiştir. 6-7 Eylül 1955 tarihlerinde yaşanan olayların fitili ateşleyen, İstanbul Ekspres adlı gazetenin akşam postasında yer alan Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün çocukluğunun geçtiği Selanik'teki evinin bombalandığı iddiasıdır. Haberin duyulmasıyla birlikte Taksim'de düzenlenen bir protesto mitinginin ardından gayrimüslimlere ait ev ve iş yerleri tahrip edilmiş ve yağmalanmıştır.²⁰⁹

İzleyen süreçte Türk siyaseti bir taraftan askeri darbelerle sarsılırken, 1970'lerde yurtdışında görev yapan Türk diplomatlarının, dışişleri temsilcilerinin öldürülmesi eylemleriyle sesini duyuran bir Ermeni örgütü, Türkiye'de yaşayan Ermeni toplumunu da tedirgin eden bir sürecin yaşanmasına neden olmuştur. ASALA (*Armenian Secret Army for the Liberation of Armenia- Ermenistan'ın Kurtuluşu için Gizli Ermeni Ordusu*) adlı terör örgütü 1973'te Los Angeles'ta iki Türk diplomatını öldürerek başlattıkları suikast ve terör sürecini 1983 Orly Havaalanı saldırısına kadar sürdürmüş ve bu zaman zarfında 40'ın üzerinde Türk dışişleri temsilcisini ve vatandaşını katletmiştir.²¹⁰ Bu durum Türkiye

²⁰⁸ Varlık Vergisi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Melek Fırat, "Yunanistan'la İlişkiler", **Türk Dış Politikası- Kurtuluş Savaşı'ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar**, Ed. Baskın Oran, Cilt 1: 1919-1980, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 579; Dilek Güven, "6-7 Eylül 1955 Olaylarına Bugünkü Türk ve Yunan Toplumlarının Bakış Açıları", **İstanbul Rumları- Bugün ve Yarın**, Yay. Haz. Foti Benlisoy, Anna Maris Aslanoğlu, Haris Rigas, İstanbul, İstos Yayınları, 2012, s. 159-164.

²⁰⁹ Mahkeme kayıtlarında "4214 ev, 1004 iş yeri, 73 kilise, 1 sinagog, 2 manastır, 26 okul ve aralarında fabrika, otel ve benzeri binaların bulunduğu 5317 mekanın" tahrip edildiği, bunlardan 150 ev ve bine yakın iş yerinin Ermenilere ait olduğu yer almıştır. Bkz. **6-7 Eylül Olayları, Fotoğraflar-Belgeler, Fahri Çoker Arşivi**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005, s. IX'den aktaran **Günümüzde Türkiye Ermenileri**, s. 57. 6-7 Eylül Olayları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Melek Fırat, "6-7 Eylül Olayları", **Türk Dış Politikası- Kurtuluş Savaşı'ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar**, Ed. Baskın Oran, Cilt 1: 1919- 1980, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 601.

²¹⁰ Baskın Oran, "Millet-i Sadıka'dan Asala'ya ve Ermeni Tasarılarına", **Türk Dış Politikası- Kurtuluş Savaşı'ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar**, Ed. Baskın Oran, Cilt 2: 1980-2001, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 409.

Ermenilerinin “*yabancıların amaçlarına hizmet eden bir beşinci kol*”²¹¹ olduğu şeklindeki milliyetçi söylemleri gündeme getirmiştir.

2000’li yılların başlangıcından günümüze uzanan süreçte ise Ermenilerle kurulan ilişkiler “tehcir mi, soykırım mı?” tartışmalarının gölgesi altında şekillenmiştir. Sovyetler Birliği’nin dağılmasının ardından bağımsızlığını kazanan Ermenistan’la²¹² olan ilişkiler, bu tarihten itibaren yalnızca 1915 tartışmaları ekseninde değil, aynı zamanda Azerbaycan-Ermenistan arasında cereyan eden Dağlık Karabağ sorunu ekseninde belirlenmiştir. Bu doğrultuda Türkiye, Ermenistan’la diplomatik ilişki kurmaktan kaçınmış, Ermenistan’ın Azeri topraklarının işgal etmeyi devam ettirdiği sürece iki ülke arasındaki ilişkilerin normalleşmeyeceğinin altını çizmiştir.²¹³ Ermenistan’a sınırları açmama politikası günümüzde hala geçerliliğini korumaktadır. Ancak bu tutuma rağmen Türkiye’de sayıları yüz bini aşan Ermenistanlı Ermeni bulunmaktadır. Kaçak konumundaki bu insanlar çeşitli işlerde, bilhassa hizmet sektöründe çalışmaktadır.²¹⁴

Başka devletlerin parlamentolarından geçirdikleri 1915 olaylarını soykırım olarak nitelendirdiklerini beyan eden kararlar, Türk iç siyasetinde yaşanan 301. madde tartışmaları ve buna paralel olarak açılan “Türklüğe hakaret davaları” yine bu dönemde yaşanan olaylardır. Özellikle 2007 yılında AGOS Gazetesi Genel Yayın Yönetmeni Hrant Dink’in bir suikast sonucu öldürülmesi²¹⁵ ve bu cinayete tepki olarak düzenlenen mitinge katılan

²¹¹ Arus Yumul, “Ermeniler: Millet-i Sadıka mı, Beşinci Kol mu, Geçmişin Yadigarları mı?”, **Tarih Eğitimi ve Tarihte “Öteki” Sorunu**, Yay. Haz. Ali Berktaş, Hamdi Can Tuncer, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 89. Ayrıca bkz. Özdoğan vd., **a.g.e.**, ss. 421-422.

²¹² Ermenistan Ekim Devrimi’nin ardından “Ermenistan Sovyet Sosyalist Cumhuriyet” adıyla SSCB’ye dahil olmuş, 23 Ağustos 1990’da adını “Ermenistan Cumhuriyeti” olarak değiştirmiştir. 21 Ekim 1991’de yapılan bir referandumun sonucunda ise bağımsızlığını ilan etmiştir. Bağımsızlık ilanı Sovyetler Birliği’nin dağılmasından (Aralık 1991) çok kısa bir süre önce gerçekleşmiştir. Bkz. Baskın Oran, “Ermenistan ve Ermeni Politikası”, **Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşı’ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar**, Ed. Baskın Oran, Cilt III (2001- 2012), İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 163.

²¹³ Mustafa Aydın, “Kafkasya ve Orta Asya’yla İlişkiler”, **Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşı’ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar**, Ed. Baskın Oran, Cilt II (1980- 2001), İstanbul, İletişim Yayınları, s. 402.

²¹⁴ Ermenistanlı göçmenlerin nüfuslarına ilişkin net bir veri bulunmamakla birlikte bu konu, esasında 2010 yılında “ihraç” (*deport*) meselesi olarak gündeme gelmiştir. Tartışmaların yaşandığı zaman dilimi içerisinde dönemin politikacıları tarafından bu sayının yüz bine yakın hatta yüz binin de üzerinde olduğu telaffuz edilmiş ve bu husustaki beyanları basın organlarında yer almıştır. Türkiye’de yaşayan Ermenistanlı Ermenilere ilişkin akademik çalışmaların son derece az olduğunu belirtmek gerekir. Akademik ilginin göçmen Ermenilere yönelmesini sağlayan ise adli bir olaydır. 2016 yılında meydana gelen, İstanbul’un Şişli ilçesinde yaşayan yaşlı bir çiftin evinin soyulması ve bu esnada rehin alınan iki yaşlı insandan birinin ölümü, diğerinin ise yaralanmasıyla sonuçlanan olayın bıraktığı izleri; Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı Ermenilerin, Ermenistan’dan gelen birçoğu kaçak konumundaki Ermenilere bakışında saptamak mümkündür. Şişli’de yaşanan olayla ilgili bkz. “Gaspçılar Ermenistan’dan”, *Hürriyet*, 10 Şubat 2016; “Şişli Cinayeti ile İlgili Ermenistan’dan Açıklama”, *AGOS*, 12 Şubat 2016; “Domuz Bağı Cinayeti Zanlılarından 1 Milyon Liralık Ziyet Eşyası Çıktı”, *Cumhuriyet*, 13 Şubat 2016.

²¹⁵ 19 Ocak 2007 tarihinde Genel Yayın Yönetmenliğini üstlendiği *AGOS* Gazetesi önünde gerçekleştirilen Dink suikasti için bkz. Samim Akgönül, “Hrant Dink Cinayeti Davası”, **Türk Dış Politikası, Kurtuluş**

insanların “*Hepimiz Hrant’ız*”, “*Hepimiz Ermeni’yiz*” söylemleri, Ermeni yurttaşlarla toplumun bir kısmı arasında kurulan bağı ifade etmektedir.

Dink suikastının ardından gerek diaspora gerekse Ermenistan’la kurulan ilişkiler, Türk-Ermeni ilişkilerine yeni bir boyut kazandırmıştır. Kamuoyunda “Futbol Diplomasisi” şeklinde adlandırılan ve zaman zaman “Ermeni Açılımı” olarak değerlendirilen bir dizi gelişme yaşanmıştır.²¹⁶ 2009 yılında Zürih’te imzalanan **Diplomatik İlişkilerin Tesisi Protokolü** ve **İkili İlişkilerin Geliştirilmesi Protokolü**²¹⁷ Ermenistan’la kurulan ilişkilerin normalleştirilmesi yönünde sarf edilen çabanın bir ürünüdür. Ancak parlamento onayına sunulmadığı için protokoller yürürlüğe girmemiştir.

Son olarak, Ermenilerle ilgili uluslararası kamuoyunda geniş yer bulan ve Türkiye’yi yakından ilgilendiren bir gelişme AİHM’nin Perinçek/İsviçre Kararı’dır. Vatan Partisi Genel Başkanı Doğu Perinçek’in 2005 yılında İsviçre’de verdiği konferanslarda söylediği “Ermeni soykırımı emperyalist bir yalandır” sözü üzerine Perinçek İsviçre mahkemeleri tarafından ırkçı ayrımcılık kapsamında cezaya çarptırılmıştır. Bu karar, AİHM’nin gündemine taşınmış ve 17 Aralık 2013 tarihli kararında mahkeme, söz konusu ifadeyi ifade özgürlüğü kapsamında değerlendirdiğini açıklamıştır. Ancak İsviçre’nin itirazı üzerine dava, AİHM’nin temyiz organı olarak bilinen Büyük Daire’ye taşınmıştır. 15 Ekim 2015’te Mahkeme, daha önce vermiş olduğu İsviçre’nin ifade özgürlüğünü ihlal ettiği yönündeki kararını onamıştır.²¹⁸

Geçmişten günümüze Türkiye Ermenilerinin konumunu, devletle olan ilişkilerini ortaya koyduktan sonra çalışmanın izleyen kısmında öncelikle Ermeni kimliğinden ve kültürel yapısından söz edilecektir. Ardından tarihsel sürecin bir devamı olarak Ermeni toplumunda Katolik ve Protestan olmak üzere geleneksel *Hristiyan-Ortodoks-Ermeni* kalıbından kopuşu

Savaş’ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar, Ed. Baskın Oran, Cilt III (2001- 2012), İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 736.

²¹⁶ Bu süreç, Ermenistan’ın o dönemdeki Devlet Başkanı Serj Sarkisyan’ın 6 Eylül 2008’de Türkiye-Ermenistan futbol takımları arasında oynanacak maçı izlemek amacıyla dönemin Cumhurbaşkanı Abdullah Gül’ü Erivan’a davet etmesiyle başlar. Daveti kabul eden Gül’ün Erivan’a gitmesi, Türkiye-Ermenistan ilişkileri açısından bir dönüm noktası olarak görülmüştür. Bkz. Mustafa Aydın, “Kafkasya ve Orta Asya’yla İlişkiler”, **Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşı’ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar**, Ed. Baskın Oran, Cilt III (2001-2012), İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 497. Maçın ardından Gül, Azerbaycan’a hareket etmiş ve Devlet Başkanı Aliyev’i Erivan ziyareti konusunda bilgilendirmiştir. Daha sonra Türkiye- Ermenistan arasındaki maçın Bursa’da oynanacak rövanşı için Sarkisyan 14 Ekim 2009’da Bursa’ya gelmiştir. Bu ziyaret, Ermenistan’dan Türkiye’ye cumhurbaşkanları düzeyinde gerçekleştirilen ilk resmi ziyaret olması bakımından önem taşır. Bkz. **A.e.**, s. 503.

²¹⁷ “Türkiye Cumhuriyeti ile Ermenistan Cumhuriyeti Arasında Diplomatik İlişkilerin Kurulmasına Dair Protokol” ve “Türkiye Cumhuriyeti ile Ermenistan Cumhuriyeti Arasında İlişkilerin Geliştirilmesine Dair Protokol” için bkz. (Çevrimiçi) http://www.mfa.gov.tr/site_media/html/zurih-protokolleri-tr.pdf, 17 Kasım 2017.

²¹⁸ “AİHM’den Perinçek Davasında Nihai Karar”, (Çevrimiçi) m.bianet.org/bianet/insan-haklari/168364-aihm-den-perincek-davasinda-nihai-karar, 17 Kasım 2017.

gösteren mezhepsel ayrımların tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığı sorusuna yanıt aranacaktır. Daha sonra ise çalışmanın ana sorunsalından hareketle Ermeni toplumuna yönelik gerçekleştirilen saha çalışmasından elde edilen veriler doğrultusunda “mezhep” ayrımı temelinde grup içi farklılıklara ve bu farklılıkların birbirleriyle olan ilişkilerine değinilecektir.

2.2. Kimliğin Üç Bileşeni: *Din, Dil, Etnisite*

Ermeni kimliğini ve kültürel yapısını incelerken bu yapıyı oluşturan üç temel unsurdan söz etmek mümkündür. Birincisi, dildir. Dil herhangi bir topluluğa ait kimliğin ve kültürün, topluluğa mensup bireyler tarafından gelecek nesillere aktarılmasının vazgeçilmez ve yegane aracı olmasının ötesinde Fenton’a atıfla “*güçlü bir grup mührüdür*”.²¹⁹ Antropolog Claude Lévi-Strauss dili, kültürün tanımı ve bir parçası olarak görür. Ayrıca Strauss’a göre dil, topluluk kültürünü özümsemenin özel bir aracı ve en temel yoludur.²²⁰ Bu anlamda dil, kültürel muhtevanın bir ansiklopedisi, hazinesi ya da sözlüğü gibidir.²²¹ Zira topluluğa (ya da gruba) ait kültürel ve tarihi mirasın, sonraki kuşaklara aktarımı ancak dil ile mümkün olabilmektedir. Kimliğin kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayarak hala ayakta kalmasını sağlayan dilin, hiç şüphesiz Ermeni kimliğine katkısı oldukça mühimdir. Nitekim Ermeniler açısından dil; etnik kimlik ve dini kimlik arasında adeta bir tutkal görevi görmüştür.

Tarihsel olarak Ermenicenin nasıl ortaya çıktığına dair çeşitli akademik kaynaklarda aktarılan bilgiler incelendiğinde ilk önemli gelişmenin; M.S. 404-406 yıllarında Mesrop Maştots tarafından Ermeni alfabesinin oluşturulması olduğu belirtilir. Ermeni Alfabeti, Ermenicenin ayrı bir dil olarak ortaya çıkmasına giden süreçte atılan ilk adımdır. Benedict Anderson’a göre her dil, uçsuz bucaksız bir geçmişin algılanamaz bir noktasından yükselip doğar.²²² Anderson’un bu sözü Ermenice’nin ortaya çıkışı için de söylenebilir. Bir anlamda alfabenin oluşturulmasına ilahi bir anlam yüklemek, kutsiyet atfetmek üzere Ermeni halkının günümüzde hala inandığı söylenen bir hikaye anlatılır:

Mesrop Maştots bir mağarada bir gün bu yazı işleri ile uğraşırken, uyuyakalıyor. Orada Ermeni alfabesi ona “fısıldanıyor”. Bu şunu yapıyor aslında; alfabeyi kutsallaştırıyor. Bunu

²¹⁹ Steven Fenton, **Etnisite: Irkçılık, Sınıf ve Kültür**, Çev. Nihat Şad, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2001; Meral Şengüler, “Kültürel Perspektiften Ermeniler: Türkiye Ermenileri Etnisitesi”, **Yeni Türkiye**, Sayı: 60, 2014, s. 5.

²²⁰ Claude Lévi Strauss, **İrk, Tarih ve Kültür**, Çev. Arzu Oyacıoğlu, Haldun Bayrı, Işık Ergüden, Reha Erdem, İstanbul, Metis Yayınları, 1997, s. 174. Ayrıca bkz. Türker, **a.g.e.**, s. 91.

²²¹ **A.e.**, s. 92.

²²² Benedict Anderson, **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, Çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 2004, s. 162.

Ermeniler böyle bilirler, böyle inanırlar. Tabi efsanedir.²²³

Alfabe, yalnızca Ermeni etnik kimliğinin günümüze kadar korunup aktarılmasının bir aracı olması yönüyle değil, aynı zamanda Ermeni halkının Kitab-ı Mukaddes'i anlamasını sağlamasına yaptığı katkıyla dinin (Hristiyanlığın) pekiştirilmesi açısından gerekli ve önemli bir çabadır.²²⁴

Ermeni yazar Anahide Ter Minassian 19. Yüzyıl'da dönemin Ermeni aydınlarının dil konusunda adeta bir savaş verdiklerini anlatır. Ermeni dili üzerine yaptığı tartışmalar, başka dillerden kelimelerin eklenmesiyle birlikte dilde yaşanan bozulmadan dolayı dilbilimsel arınmanın gerekliliği gibi konular dönemin Ermeni aydınlarının önemli gündem maddeleri arasındadır. Krapar ve Aşkrapar olmak üzere iki dilli bir yapıdan söz edilir. Eski dil yani Krapar, "küçük bir seçkinler topluluğuna mahsus yazılı bir dil" olarak zamanla nüfusun çoğunluğu için bilinmeyen ve dolayısıyla konuşulmayan adeta "ölü bir dil" haline gelir.²²⁵ Ermeni aydınlarının çabaları zaman içerisinde bir sonuç verir ve Krapar yani eski Ermenice yerini İstanbul Aşkrapar'ına bırakır.²²⁶ Dil anlamında yapılan bir diğer ayrım ise; Doğu Ermenice-Batı Ermenice ayrımıdır. Bu ayrımdan anlaşılması gereken ise Doğu Ermenicesinin Ermenistan Ermenileri tarafından kullanıldığı; dünyanın farklı ülkelerinde yaşayan Ermenilerin ise Batı Ermeniceyi konuştuğudur.²²⁷

Kültürü oluşturan ikinci unsur, dindir. Ermeniler, 301 yılında Kral III. Dırtad döneminde Aziz Krikor Lusavoriç önderliğinde Hristiyanlığı kabul eder.²²⁸ Ermeni kimliğinin ve Ermeni tarihinin dönüm noktası olarak adlandırılabilir bu gelişme ile birlikte Ermeniler,

²²³ Zaven, 41 yaşında, Erkek.

²²⁴ Özdoğan vd., **a.g.e.**, s. 353- 354; Halverson, **a.g.e.**, s. 65-66. Alfabenin oluşturulması ve bazı dini eserlerin Ermeniceye aktarılması, Ermeni Kilisesi'nin milli bir kilise olarak ortaya çıkmasında yadsınamaz derecede önemli bir rol oynamıştır. Bkz. Şükran Yaşar, "Doğu Hristiyanlığı İçinde Ermeni Kilisesi'nin Yeri ve Bizans ile İlişkileri", **Yeni Türkiye**, Sayı: 60, Yıl: 2014, s. 6.

²²⁵ Anahide Ter Minassian, **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Oyun, Mizah, Aile, Dil**, Çev. Sosi Dolanoğlu, İstanbul, Aras Yayıncılık, 2006, s. 133.

²²⁶ **A.e.**, s. 134.

²²⁷ Şengüler, **a.g.m.**, s. 2-3

²²⁸ Özdoğan vd., **a.g.e.**, s. 41- 42. Aziz Krikor'un öncülüğünde Kral III. Dırtad'ın Hristiyanlığı kabul edişi Ermeni tarihçilerin kaynaklarında şöyle anlatılır: "Ermenistan'ın nihai olarak din değiştirmesi tanınmış bir havarinin, Aydınlatıcı Aziz Krikor'un (Krikor Lusavoriç) eseri idi. Krikor, Part Surenler ailesinden geliyordu ve 238 ila 252 (yılları) arasında Ermeni Kralı Khosrov'u öldürmüş olan Anak'ın oğluydu. Ailesi katledildiğinde Kapadokya'daki Kaisareia'ya (Kayseri) götürülmüş, orada Hristiyan inancıyla büyütülmüştü. O dönemde Kapadokya etkin bir Hristiyanlık merkeziydi. Krikor, Kaisareia'dan çıkıp III. Dırtad devrinde ülkesini İncil yoluna döndürmeye gitti". Sözlü geleneğe göre ise Hristiyanlığın kabulü bir kuyu hikayesi ile anlatılır. Hikayeye göre Kral Dırtad, Aziz Krikor'a zulmedip onu derin bir kuyuya atar. Daha sonra Kral Dırtad rahatsızlanır. Yaban domuzuna dönüşmüştür. Tekrar insan suretine dönüşmesi için Aziz Krikor'un yardımı gerekecektir. Aziz'in yardımıyla insan şekline geri dönen Kral Dırtad bu olaydan etkilenir ve Hristiyanlığı kabul eder. Bkz. Rene Grousset, **Başlangıcından 1071'e Ermenilerin Tarihi**, Çev. Sosi Dolanoğlu, İstanbul, Aras Yayıncılık, 2005, s. 118-119.

Hristiyanlığı resmen kabul eden ilk halk olmuştur.²²⁹ Hristiyanlığın kurumsalaşmasında 451 yılında toplanan Kadıköy Konsili ise Ermenileri doğrudan ilgilendiren bir gelişmedir. Konsilin toplandığı dönemde savaş halinde olduklarından Konsile katılamasalar da alınan kararların Ermeniler tarafından reddi, Ermeni Kilisesi'nin özgün bir yapı olarak karşımıza çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim monofizit ve diofizit şeklinde adlandırılan ikili ayrım, kiliseler ayrımının üzerine şekillendiği yapıyı temsil eder. Bu ayrım, İsa'nın dünyevi ve uhrevi kimliklerinin nasıl algılandığına yöneliktir. Daha açık bir ifadeyle Kadıköy Konsili'nde İsa'nın dünyevi ve uhrevi olmak üzere iki farklı kimliği olduğunu savunan diofizit yaklaşım benimsenmiştir. Bu görüşün aksine İsa'nın tanrısal ve dünyevi varlığının birbirine karışıp dünyevi doğasının tanrısal doğasının içerisinde eriyip tek olduğuna inanan Süryani, Kıpti ve Ermeni Kiliseleri monofizit yaklaşımı benimsemiş ve Konsil kararlarını tanımamıştır.

Ermeni Kilisesi, alfabe ve dillerinde olduğu gibi yalnızca kendilerine özgü olması nedeniyle “tamamen ve yalnızca Ermenilere ait ulusal bir kimlik” taşır. Etnik ve dini kimliğin pekişmesindeki katkısı yadsınamaz. Kurumsal açıdan Ermeni Kilisesi'nin özgün yapısına değinmek gerekirse; Ermeni Kilisesi “apostolik” (havariyun/resuli)²³⁰ olarak nitelendirilir. Kadim Doğu Ortodoks Kiliseler ailesine mensup olan Ermeni Kilisesi, Hristiyanlığın en eski kiliselerinden biri olmakla birlikte 15. yüzyılı aşkın bir süre boyunca yalnızca bir etnik grupla özdeşleşmiş, Ermeniler dışında başka hiçbir etnik unsuru temsil etmemiştir. Bu durumun nedenleri arasında “etnisite ile dinin birleşmiş olmasının dışında, Ermeni Kilisesi'nin Hristiyan dünyasında giderek artan özerkliği ve yalıtılmışlığı kadar, Doğu Hristiyanlığıyla

²²⁹ Ermenilerin Hristiyanlığı toplu kabul eden ilk millet oldukları ve ilk kilisenin de Vağarşabat'ta (Ecmiadzin) Aziz Krikor'un İsa'yı gördüğü bir vizyon sonrasında kurulduğuna dair iddia için bkz. Agathangelos, **History of Armenians**, Çev. R. W. Thomson, Albany, State University of New York, 1976, s. 24'ten aktaran Canan Seyfeli, “Osmanlı Devleti'nde Gayrimüslimlerin İdari Yapısı: Ermeniler Örneği”, **Milel ve Nihal- İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 2, Haziran 2005, s. 134. Ermenilerin iddiasına göre dönemin siyasi koşullarının ve Zerdüştlük gibi başka dinlere girmeleri yönünde uygulanan tüm baskılara karşın Hristiyanlığı kabul etmeleri, Hristiyanlığı kabul eden ilk halk olmalarının bir göstergesidir. Ancak benzer bir iddia Süryanilere aittir. Süryaniler de kendilerini en “kadim” Hristiyan halk olarak görmekte ve Ermenilerin iddiasının gerçeği yansıtmadığını dile getirmektedir. Süryanilerin bu düşüncesi kiliselerinin adından da anlaşılabilir: “Süryani Kadim Ortodoks Kilisesi” diğer adıyla Burudanlı Mor Yakup'a ithafen “Yakubi Kilisesi” diye de anılır. Yalnız Süryaniler, “Yakubi Kilisesi” şeklindeki adlandırmayı kabul etmezler çünkü bu tanım, kendileri tarafından değil; onlara karşıt olan diğer gruplar tarafından yapılan bir tanımdır. Benzer bir durum Ermenilerde de söz konusudur. Ermeni Kilisesi'nden bahseden bazı çalışmalarda “Gregoryen” ifadesine rastlanır. Ancak bu tanım, Ermenilerin bir kısmı tarafından bir küçümseme, bir aşağılama ifadesidir. Bu hususa ayrıca değinilecektir.

²³⁰ Bu tabir, Ermeni toplumunun daha 1. yüzyılda İsa'nın iki havarisi (apostle) tarafından Hristiyanlaştırıldığını açıklamak için kullanılır. Bahsi geçen bu iki havari; Thaddaeus (Tateos) ve Bartolomeaus'tur (Partogomeos). Hristiyanlığın “doğrudan İsa'nın havarileri tarafından” Ermenilere benimsendiğine dair bir inanış bulunmaktadır. Apostolik olması; Ermeni Kilisesi'ni diğer kiliselerden ayıran, özgün kılan bir özelliğidir. Nitekim bu özelliğin “başka hiçbir kilisenin aracılığına gerek duymayan, özerk bir konuma sahip olmasını” sağladığını öne süren görüşler de mevcuttur. Özdoğan vd., **a.g.e.**, s. 46-47.

Ermeni Hristiyanlığının geçirdiği evreler gibi tarihsel etmenlerin de rolü vardır”.²³¹

Günümüz Türkiye’inde Ermeniler mezhepsel anlamda genel olarak *Gregoryen* olarak bilinir ve tanımlanır. Bu ifade, Hristiyanlığı kabul etmelerinin öncüsü olarak kabul edilen Aziz Krikor’a dayanır. Gregoryen tabiriyle Ermenilerin Aziz Krikor’un takipçileri olduğu vurgulanmaktadır. Fakat bu tabiri benimseyen Ermeniler olduğu gibi tamamıyla aşağılayıcı, yaralayıcı, küçük düşürücü bulup reddeden ve Gregoryen ifadesi yerine Ortodoks ya da Doğu Ortodoks ifadesinin daha doğru olduğuna inanan ve Ermeni Kilisesi’nin de “apostolik” (havarisel, resuli) yönüne dikkat çeken bir kesimin varlığı dikkat çekicidir. Kendisini seküler olarak nitelendiren ve kültürel bir faaliyet olarak gördüğü dini bayramlara katılmak dışında kiliseyle arasında bir bağ olmadığını belirten bir görüşmeci, *Gregoryen* tabirinden hiçbir rahatsızlık duyulmayacağını şu sözlerle ifade etmiştir:

Ben bundan rahatsızlık duyan Gregoryen hiç tanımadım. Ortodoksluk aslında çok geniş bir aile; Ortodoksluk ailesi içerisinde daha çok aslında “Apostolik Kilise”. Yani şu kast edilir burada; İsa’nın havarilerinden doğrudan Hristiyanlığı almış, zaten Ermeniler ilk Hristiyan olmuş millet olmakla övünürler ya da bunun altını çizerler. Devletleşmiş ya da milletleşmiş ilk Hristiyan millet, 301 (yılı) civarındadır Ermenilerin Hristiyanlaşması. Bunlar tabi karmaşık konular. Bu aslında daha çok Ermenilerin kendine özgü bir mezheptir diye de düşünebilirsiniz. Apostolik yani Ermeniler kendi aralarında Apostolik kelimesini kullanırlar. Ama Gregoryen kelimesinden ben kişisel olarak rahatsız olmam. Rahatsız olan da vardır belki ben o kadar derinlemesine bilmem. Krikor Lusavoriç’tir Ermeni toplumunu bununla tanıştıran kişi. Dolayısıyla “Lusavorçagan” da denir. Gregor, Krikor’un Batılılaşmış ismidir zaten. Yani bu beni rahatsız etmiyor yani özellikle Gregoryen denmesi.²³²

Buna karşın, kavramın Ermeniler için kullanılmasının ardında Rusların Ermenileri aşağılama amacının yattığını ve dolayısıyla kabul edilemez nitelikte olduğunu söyleyen ve kiliseyi hayatının vazgeçilmez bir parçası olduğunun altını çizen muhazafakar bir Ermeni ise Gregoryen tabirinin bir hakaret olduğunu açıklamıştır:

Gregoryen küfürdür. Siz Ermeni Patrikhanesi’ne Gregoryen Ermeni Patrikhanesi diye bir mektup gönderin, geldiği yere geri dönüyor. Biz Gregoryen değiliz, Gregoryen diye bir şey yok. Bu, Rusların Ermenilere takmış olduğu bir küçümseme, aşağılama betimlemesidir. O bir yalnızlaştırma unsuru olarak kullanılmıştır: “Siz Hristiyan değilsiniz, sapkın bir ideolojisiniz. Siz Gregor’un (Krikor’un) takipçisisiniz”.²³³

Katılımcıların ifadeleriyle ortaya konduğu gibi *Gregoryen* kelimesinin Ermenileri betimlediği ve bu ifadenin Ermeniler tarafından benimsendiğine (olumlu kabul edildiğine) dair bir görüş birliği bulunmamaktadır. Bu tespitten hareketle çalışmanın ilerleyen

²³¹ Arusyak Yumul, “Religion, Community and Culture: The Turkish Armenians”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Oxford University, 1992, s. 94-95’ten aktaran Özdoğan vd. , **a.g.e.**, s. 46.

²³² Levon, 49 yaşında, Erkek.

²³³ Zaven, 41 yaşında, Erkek.

bölümlerinde Türkiye’de yaşayan Ermeni toplumunun kendi içerisindeki mezhepsel ayrıma değinilen bölümlerde Gregoryen tabiri yerine *Ortodoks*²³⁴ ifadesi kullanılacaktır.

Ermeni kültürünün üzerine şekillendiği üçüncü husus, etnik kimliktir. Etnik kimlik açısından değerlendirildiğinde Ermenilerde dinin, kimlik üzerindeki etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Tarihsel açıdan bakıldığında hemen her dönemde baskın siyasal gücün etkisinden sıyrılıp varlığını korumasının en önemli aracı hiç kuşkusuz din olmuştur. Bu durumun oluşmasında “Ermeni Kilisesi’nin kuruluşundan beri yalnız Ermenilerin kilisesi olmasının ve başka bir etnik grubu temsil etmemesi”nin payı büyüktür²³⁵. Hatta bu nedenle Kilise, *Ermeni kimliğinin bel kemiği* olarak görülür.²³⁶

Ermenilik, bir anlamda özgünlüğünü kendilerine özgü bir alfabe ve kiliselerinin varlığından almaktadır. Bu durum günümüzde Türkiye’de yaşayan Ermeni toplumunun bazı kesimlerinde din ve etnisitenin birbirine eş değer tutulduğu, daha açık bir ifadeyle “Ermenilik eşittir Hristiyanlık” şeklinde bir kanıya neden olmuştur. “Hristiyanlık olmadan Ermenilik var olamaz” ya da “Hristiyan olmayan bir kişinin Ermeni olmasından söz edilemez” şeklindeki kanaat, sahada sıkça dile getirilen hususlardan biridir. Nitekim saha çalışması sırasında görüşülen bir Ermeni bu durumu şöyle ifade etmiştir:

Hristiyanlık eşittir Ermeniliktir. Etnik kimlik ve din ayrımı Ermeniler içerisinde bir tartışma konusudur, onu söyleyeyim. AGOS çizgisi dediğimiz daha sosyalist kesim için çok basit bir ayrımdır bu. Dini duyarlılığı daha zayıf olan Ermeniler için “etnik kimlik” çok önemlidir. Dini duyarlılığı biraz daha gelişmiş olan Ermeniler için ise Ermenilik eşittir Hristiyanlıktır. Birbirinden ayrılamaz, et ve kemiktir.²³⁷

Kiliseyi yaşamının vazgeçilmez bir parçası haline getiren, dini adeta bir yaşam felsefesi olarak benimseyen insanların algısında etnik kimlik ile dini kimlik birbiriyle tamamen örtüşen, dolayısıyla ayrıksı olmayan unsurlardır. Etnisite ve din ilişkisini ortaya koyarken dini etnik kimliğin ayrılmaz bir parçası olmasının daha da ötesine taşıyıp etnik kimlikten bile daha önemli olduğunu belirten görüşler de mevcuttur. Bu bağlamda Ortodoks bir Ermeni ile yapılan görüşme esnasında aktardıkları Hristiyanlığın Ermeni kimliği üzerindeki etkisini ortaya koymaktadır:

²³⁴ Ortodoks Hristiyan anlayışı birçok kiliseyi içerisinde barındıran bir anlayıştır. İçerisine Rum Kilisesi, Rus Kilisesi, Sırp Kilisesi gibi farklı birçok kiliseyi dahil edebiliriz ancak Ermeni, Süryani ya da Kipti Kilisesi’nden bahsedilirken *monofizit* öğretiyi benimseyen *Doğu Ortodoks Kilisesi* olduğunun altını çizmek yararlı olacaktır.

²³⁵ Yumul, **a.g.e.** , s. 94- 95’ten aktaran Özdoğan, **a.g.e.**, s. 46.

²³⁶ **A.e.** , s. 321.

²³⁷ Zaven, 41 yaşında, Erkek.

Ermeni milli bir kimliktir ama Ermenilerin Hristiyan olmaması düşünülemez. Hristiyan olmayan Ermeni yoktur. Ermeni dediğiniz zaman aklınıza Hristiyanlık gelir. (...)Ermenilerden başka Hristiyanlar da vardır ama Ermeni milliyet, Hristiyanlık ise dindir. Ermeni Kilisesi'nin ve Ermeni toplumunun biri diğerinden ayrılmaz. Aynı zamanda hem milli, hem etno-dinsel bir yapıdır.²³⁸

“Ermenilik, etnik kimlik midir yoksa etno-dinsel bir yapı mıdır?” tartışması Ermeni toplumu içerisinde de süregelen bir tartışmadır. Etno-dinsel bir yapı olduğunu savunanlar olduğu gibi bu görüşü reddedip etnik kimlik olduğunu vurgulayanlar da mevcuttur. Etnik kimliğin nasıl tanımlandığı ve bir kimliğin *etnik kimlik* olarak değerlendirilebilmesi için hangi özelliklere sahip olması gerektiğine dair temel hususlara çalışmanın teorik çerçevesinde yer verilmişti. Ancak hangi grupların etno-dinsel olarak nitelendirileceği sorusuna bir yanıt olarak; Sosyolog Herbert Gans'ın yaklaşımına değinmekte yarar vardır. Amerika'daki etnik grupları inceleyen Gans etnik gruplar için etnik kimlik ile dinsel kimlik arasındaki sıkı bağ nedeniyle “etno-dinsel kimlik” (*ethno-religious identity*) tanımlamasını yapar. Gans'a göre, Yunanlılar, Ermeniler ve Doğu Avrupa'daki diğer Ortodoks gruplar etno-dinsel gruplardır”.²³⁹ Biraz önce de ifade edildiği gibi Ermeni toplumu içerisinde etnisite ve din ikilisinin Ermeni kimliğinin ayrılmaz bir parçası olduğunu savunan ve bir anlamda Gans'ın yaklaşımını destekleyen görüşler de mevcuttur.²⁴⁰

²³⁸ Mesrop, 52 yaşında, Erkek.

²³⁹ Herbert J. Gans, "Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation", **Ethnic and Racial Studies**, No. 4, (XVII), s. 581; Türker, **a.g.e.**, s. 113

²⁴⁰ Zeynep Baykal, “Construction of Armenian Identity in Istanbul: The Case of Yeşilköy”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Middle East Technical University, The Department of Sociology, 2011, s. 60. Hrant Dink'in Ermeni Kimliği üzerine kaleme aldığı gazete yazılarında “Kilisenin Rolü” başlığı altında yer verdiği görüşlerinde de bu konuya değinilir. Dink, Ermeni kültür tarihinin dinsel kalıntılarla dolu olduğunu, Ermeni uygarlıklarından günümüze kalan mirasa bakıldığında ise kilise, manastır gibi dini yapıların kaldığını, sanatın birçok dalında (resim, müzik, mimari vb) kilisenin izlerini sürmenin mümkün olup bu konularda yapılacak çalışmalarla kilisenin oynadığı rolünü ortaya koyacak sonuçlara ulaşılabileceğini anlatır. Yaptığı sorgulamalar ile vardığı sonuçlara değinirken etnik kimlik- etno-dinsel kimlik tartışması açısından son derece çarpıcı şu ifadelerle yer verir: “Kilisenin Ermeni kimliğinin tanımı üzerindeki payı, öylesine büyüktür ki bugün bile Ermeni dendiğinde Yahudiler gibi etnisitesi diniyle aynışmış tipik bir Doğu milleti algılanır. Ortodoks anlayışa göre Ermeni eşit Hristiyan demek yetmez. Hristiyan dininin kadim mezheplerinden Ortodoksluğun bir türevi olarak oluşmuş ve adını Ermeni Kilisesi'nin kurucusu Aziz Krikor Losavoriç'ten almış Lusavorçagan vurgulamasını yapmak ve Ermeni Lusavorçagan'dır demek şarttır. Öyle ki zaman içerisinde bu mezhepten kopmalar yoluyla oluşan Katolik Ermenilik ve Protestan Ermenilik dahi uzun süre Ermenilikten sayılmamış, dışlanmışlardır. Ne var ki bu dışlamalar daha ziyade devlet yapılanmasının olmadığı, Kilisenin milletin başında devlet işlevi gördüğü dönemlere aittir ve bugün artık geçerliliğini yitirmiştir”. Burada Dink'in mezhepsel farklılıklara bakışa ilişkin Ortodoks ana kitle tarafından Protestan ve Katolik kesime yönelik yapılan ayrımcılığın günümüzde artık söz konusu olmadığı yönündeki tespiti dikkat çekicidir. Ancak etno-dinsel kimliğe ilişkin görüşlerini aktarmaya devam eden Dink'in Müslüman Ermenilere yönelik şu söyleminin altı çizilmelidir: “Devlet yapılanmasının yaşandığı şimdiki dönem artık yeni bir başlangıcın işaretçisidir. Demokratik ve laik bir cumhuriyet olma iddiasındaki Ermenistan'da bugün artık din ve vicdan hürriyeti geçerlidir ve kilise istese de istemese de Ermeni kimliği yeni açılımlara maruzdur. Ermenistan'da pıtrak gibi çoğalan değişik mezhepler ve inanışlar bu açılımların işaretçisidir. Yarın öbür gün birilerinin ortaya çıkıp ‘Ben Müslümanım ama Ermeni’yim’ demesi dahi şaşırtıcı gelmemelidir. Çağın gereği olarak o kişi de Ermeni kimliğine kendi özelliğini oturtmak isteyecektir”. Bkz. Hrant Dink, “Ermeni Kimliği Üzerine (2): Kilisenin Rolü”, AGOS, 19 Ocak 2007.

Buna karşın seküler Ermenilerle yapılan görüşmelerde etnik kimliğin *dini referans* *üzerinden okunması* oldukça eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin ardında yatan unsur, din ve kilise ile aralarına koydukları mesafe değildir. Kültürün aktarım aracı olarak kiliseye, dine ve dini bayramlara olan saygılarını ifade eden seküler kanat için “Bütün Ermeniler Hristiyandır” şeklindeki bir yaklaşımın anlamı; Müslümanlaştırılmış (ya da kendi isteğiyle Müslümanlığı seçmiş) veya ateist Ermenilerin varlığını kabul etmemek, dahası etnik açıdan ortak bağın varlığına rağmen bu insanları kendi toplumlarının dışına itmektir. Güvenlik kaygısı, toplumsal baskı gibi nedenlerden ötürü Müslüman kimliği altında yaşamış ve sonrasında bu kimliği benimseyip hayatının bir parçası haline getirmiş insanları anlatan *Müslüman Ermenilerin* varlığı, Ermeni toplumu içerisinde de tartışılmaktadır. Ermeni toplumunun tanınmış, önde gelen isimlerinden biri ile yapılan mülakatta Patrikhane’nin bu konuya ilişkin tutumunu ortaya koymak adına söylediği şu sözler önemlidir:

Şimdiki Patrik Vekili Ateşyan, Müslümanlaşmış Ermeni meselesine “Ermeni mutlaka Hristiyan olmalı” diye bakar. Müslüman olmuş ama Ermeniliğini de devam ettirmek isteyen insanlara Patrik Vekili çok sıcak bakmıyor, bu da kendi ağzından, kendi söylemlerinden bildiğimiz bir şey. Aslında bu Ateşyan’dan kaynaklanan bir durum. Belki başka bir Patrik gelse öyle bakmayacaktır ama şu anki Patrik Vekili Ateşyan böyle bakıyor meseleye ve bu konuda yalnız olmayabilir. Belki onun gibi düşünen Ermeniler de vardır.²⁴¹

2.3. Osmanlı Devleti’nin Son Dönemi ve Ermeni Toplumunda Din Temelli Kopuşlar

2.3.1. Katolik Ermeniler

Ermeni toplumunda Katolik etkisi aslında ilk olarak Haçlı Seferleri sırasında görülmeye başlamıştır. Kaynaklarda Kilikya Ermeni Krallığı Dönemi’nde Katolikliği benimseyen Ermenilere rastlanıldığı belirtilir. Papalık, Katolikliğin Ermeniler arasında yaygınlaşması için Haçlı seferleri sırasında misyonerlik faaliyetlerine girişmiştir. Kilikya Krallığı’nın hüküm sürdüğü döneme ilişkin Katolik mezhebinin temsilcisi Roma Latin Kilisesi ile Ermeni Kilisesi’nin birleşmesi dahi gündeme gelmiş ancak bu yöndeki girişimler başarısız olmuştur. O dönemin Ermeni toplumunda Katolik etkisi görülmüş ancak genel olarak kitlesel bir benimseme ve mezhep değiştirme hareketine rastlanmamıştır.

Osmanlı Dönemi’ne gelindiğinde ise İstanbul’un fethinden önce Pera bölgesinde Katolikliği benimsemiş Hristiyanların varlığı bilinmektedir. Ancak fetihden önce İstanbul’da

²⁴¹ Levon, 49 yaşında, Erkek.

yaşayan Ermeni toplumunun Katolik olduğuna dair bir bilgi bulunmamakla birlikte bu dönemde Ermeniler arasında Katolikliğin görülmesine dair şöyle bir bilgi aktarılır; Kırım'dan gelip İstanbul'a yerleşen Katolik mezhebine mensup bir grup Ermeni, Galata bölgesine yerleşmiştir.²⁴² Ayrıca fetih sonrası İstanbul'a getirilen Ermenilerin birçoğu Kilikya'dan gelmeleri nedeniyle Katolikliğe yakındır.²⁴³ Ancak Osmanlı idaresi altında yaşayan Ermeniler arasında Doğu Ortodoks mezhebinden asıl kopuş ve Katolikliğin giderek yaygınlaşması, 1600'lü yılların başında Fransa'ya "Osmanlı Devleti'nde yaşayan Katolikler üzerinde himaye hakkı"nın tanınmasıyla eş zamanlıdır.²⁴⁴ Bu durum Ermeniler üzerindeki misyonerlik faaliyetlerinin artması yönünde bir gelişmeyi de beraberinde getirmiştir.

Katolik misyonerlerin faaliyetleri Ermeni toplumu üzerinde aradığı karşılığı bulmuş ve birçok Ermeni mezhep değiştirerek Katolikliği benimsemiştir. Ancak bu durum, Ermeniler arasında bir çatışmanın doğmasına zemin hazırlamıştır. Daha önce de belirtildiği gibi Ermeni Patriği'nin ruhani ve cismani iki ayrı görev alanı bulunmaktaydı ve cismani yetkilerle kast edilen aslında Patriğe tanınan sivil yetkilerdi. Patrik yalnızca bir dini lider değil, aynı zamanda sahip olduğu sivil yetkilerle Ermeniler için "milletbaşı" konumundaydı. Dolayısıyla yeni bir mezhebin kendi önderliğindeki bir topluluk arasında yayılmaya başlamasını çok sert bir tepkiyle karşılamıştır. Bu dönemde Ortodoks Ermeniler ile Katolik mezhebine geçen Ermeniler arasında çatışmalar çıkmıştır.

Katolik misyonerlerin propaganda faaliyetleri başladığında bu mezhebe geçiş başlangıçta yasaklanmış, misyonerlik yapan din adamlarına da ağır cezalar uygulanmıştır. Bir taraftan cemaate yönelik Katoliklik propagandası yapılması ve Ermenilerin Katolik kiliselerine gitmesi yasaklanırken, diğer taraftan Katolikliğin Ermeniler arasında yerleşmesi konusunda gevşeklik gösteren Ermeni din adamları cezalandırılmıştır.

Yeni bir mezhebin Ermeni tebaa arasında yayılması karşısında devletin tutumu incelendiğinde ise; Osmanlı'da daha önceki yıllarda mezhep değişikliği yasaklanmamış olmakla birlikte devletin Ermeni tebaanın kendi içerisinde cereyan eden bu gelişmelere müdahil olmama yönünde bir eğilim sergilediği görülmektedir. Başka bir deyişle devlet, Katolikliğe geçiş konusunda Ermenilerin kendi dinleri çerçevesinde öngörülen uygulamalara

²⁴² Ahmet Türkan, "İstanbul'da Ermeni Cemaatleri Arasındaki Dini ve İdari İhtilaflar ve Tartışmalar", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, 2011, s. 54.

²⁴³ Davut Kılıç, **Osmanlı İdaresinde Ermeniler Arasındaki Dini ve Siyasi Mücadeleler**, Ankara, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi (ASAM) Yayınları, 2000, s. 55.

²⁴⁴ **A.e.**, s. 57.

müdahale etmemiştir. İstanbul Ermeni Patrikliği ise devlet yönetiminden mezhep değiştiren Ermenilere yönelik “evlilik akitlerinin yapılmaması, cenazelerinin kaldırılmaması” gibi cezaların uygulaması halinde kendilerine herhangi bir cebirde bulunulmaması şeklinde taleplerde bulunmuştur. Mezhep değişikliği yalnızca Ermeni Patriğini değil, Rum Ortodoks Patriği’ni de endişelendirmiş ve dönemin Rum Patriği de 1722 yılında Osmanlı yönetiminden Katolik mezhebine geçmeyi men eden bir ferman almayı başarmıştır.²⁴⁵

Katolikliği benimseyen Ermeniler açısından bakıldığında ise mezhep değişikliğinin mensubu oldukları toplumda ilk kez gerçekleşmesi ve tepkiyle karşılanması nedeniyle başlangıçta kendilerine öncülük edecek bir dini liderleri yoktur. İlk olarak Ermeni Patriği’ne başvurarak “birleşme” yönündeki taleplerini iletmelerine rağmen bu talepler Patriklik tarafından kabul görmemiştir. Bu durum karşısında Papa, Katolik Ermeniler için ayrıca bir din adamı (piskopos) göndermiştir.²⁴⁶

1839 tarihli bir ferman, gayrimüslimler arasındaki mezhep değişikliklerine yeni bir boyut kazandırmıştır. Fermanla birlikte Ortodoks ve Katolik Ermenilerin birbirlerinin mezheplerine geçişi yasaklanmış ve bu tür mezhep değişikliklerinin nüfus tahrirlerini bozarak devlet sistemini ihlal ettiği belirtilmiştir. İki ayrı cemaat olarak Katolik ve Ortodoks Ermenilerin tanınmasına giden süreçte dini tartışmalar sürerken, bu tartışma ve grup içi rekabet toplumsal hayatta da tezahür etmiş ve özellikle sarraflık gibi ticari alanlarda mücadeleler yaşanmıştır.²⁴⁷

Bütün bu sorunların bir çözüme kavuşturulması, iki cemaat arasındaki tartışmaların son bulması ve devlet nizamının yeniden tesisi için Osmanlı Devleti, Katolik Ermenileri 1830 yılında ayrı bir cemaat olarak tanımıştır.²⁴⁸ Kuşkusuz bu tanımanın ardında Fransa ve Avusturya başta olmak üzere Katolik dünyanın baş aktörlerinin, dönemin padişahı II. Mahmut üzerindeki siyasi baskının etkileri göz ardı edilemez. Ancak bu tarihten itibaren Ortodoksluk temelinde yekpare bir cemaat olarak görülen Ermenilerin, artık iki ayrı millettten müteşekkil olduğu kabul edilmiştir.

²⁴⁵ Kenanoğlu, **a.g.e.** , s. 120.

²⁴⁶ Kılıç, **a.g.e.** , s. 143-144.

²⁴⁷ **A.e.** , s. 153-154.

²⁴⁸ Dönemin padişahı Sultan II. Mahmut’un iradesi ile 6 Ocak 1830 tarihinde Katolik Ermeniler ayrı bir millet olarak tanınmış ve Katoliklere “İmparatorluk başkentinde bir patriklik ve episkoposluk ihdas edileceği, sürgün edilen tebaanın geriye dönüşünün, hak ve mallarının iadesinin sağlanacağı, kilise inşa etme özgürlüğü verileceği, Osmanlı Devleti’nde diğer cemaatlere tanınan imtiyazların Katolik din adamlarına da tanınacağı” şeklinde imtiyazlar verilmiştir. Bkz. Ahmet Türkan, “İstanbul’da Ermeni Cemaatleri Arasındaki Dini ve İdari İhtilaflar ve Tartışmalar”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, 2011, s. 142.

Katolik Ermenilere ayrı bir millet statüsünün tanınması ile birlikte “İstanbul Katolik Ermeni Başepiskoposluğu” tesis edilmiş, ancak İstanbul Eyalet Başepiskoposluğu’nun Patriklik makamı olarak tanınması 1928 yılına kadar sürmüştür. Bu tarihten sonra ise Patriklik makamı, aynı zamanda eski merkezi de olan Lübnan’a taşınmıştır. Günümüzde ise Başepiskoposluk makamının, İstanbul’da bulunan Beyoğlu Surp Astvadzadzin Kilisesi’nde yer aldığı bilinmektedir. Sayısal veri olarak İstanbul Ermeni Katolik Kilisesi’ne bağlı olanların 3500 civarında olduğu, 12’si İstanbul’da, 1’i Mardin’de olmak üzere toplam 13 kiliselerinin bulunduğu ifade edilmektedir.²⁴⁹

2.3.2. Protestan Ermeni Cemaatinin Doğuşu

Katolik misyoner faaliyetlerinin Osmanlı’da yaşayan Ermeni toplumunda karşılık bulmasının ve bu nedenle mezhep çatışmasının şiddetli bir şekilde yaşanmasının ardından, Ermenileri hem dini hem toplumsal açıdan bölen bir başka gelişme daha yaşanmıştır. Hristiyan dünyasını sarsan bu gelişme; yürütülen misyonerlik faaliyetleri sonucunda Protestanlık mezhebinin, Osmanlı Devleti’nde yaşayan gayrimüslim tebaa arasında hızla yayılmaya başlamasıdır.

Protestan misyonerler 1820 yılında Anadolu topraklarındaki mezhep yarma faaliyetlerine başlamış ve bu konudaki ilk denemeyi aslında Yahudi cemaati üzerinde yapmıştır. Yahudiler üzerinde etkin olamamalarının açıkça görülmesinin ardından Rumları ve Müslümanları hedef alan bu faaliyetler, bir süre sonra yine başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu başarısızlıkların nedenleri arasında; Osmanlı’da yaşayan “*Yahudilerin dini açıdan bir bütünlük arz etmeleri, Rumlara Yunan ve Rum Ortodoks Kilisesi’nin desteği ve Müslümanlar açısından ise din değiştirmenin günah sayılması*” bulunmaktadır.²⁵⁰ Katolik misyonerlerin 17. Yüzyıldan itibaren Ermeniler üzerinde etkili olan ve nihayetinde İstanbul Katolik Ermeni Patrikliği’nin kurulmasına uzanan süreç; Yahudiler, Rumlar ve Müslümanlar üzerinde bir başarı sağlayamayan Protestan misyonerlerin çalışmalarını Ermeniler üzerinde yoğunlaştırmalarının temel nedenini oluşturur.

Protestanlığın Ermeni toplumu arasında bir karşılık bulmasının nedenleri incelendiğinde; ilk olarak teolojik yakınlığa değinmek gerekir. Ermenilerin doğulu bir millet olması ve aynı zamanda Hristiyan bir topluluk olması bir etken olarak sayılabilir. Ayrıca

²⁴⁹ Özdoğan, a.g.e. , s. 56.

²⁵⁰ Mehmet Alparslan Küçük, “Anadolu’da ‘Protestan Ermeni Milleti’nin Oluşumu”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50: 2, 2009, s. 154.

Mesih inancı ve Kutsal Kitap anlayışı açısından Protestanlığın dünya üzerindeki hamisi konumundaki devletler olan İngiltere ve Amerika ile ortak bir paydaya sahip olmalarının yanı sıra Ermenilerin inanç ve uygulama açısından Protestanlığa uygun bir yapı sergilediği görülür. Ancak bu teolojik yakınlığın yanı sıra Ermeni Kilisesi'nde yapılan ayinlerin Ermenice olmasına karşın o dönemde yaşayan Ermenilerin önemli bir kısmının ayinleri/ibadetleri anlayacak yeterli eğitime daha doğrusu Ermenice diline vakıf olmayışı toplumu bir arayışa yöneltmiştir. Yine o dönemde matbaanın yaygınlaşmaya başlaması ve Anadolu'nun hemen her yerinde açılan misyoner okullarının Protestanlığı aşılması, Osmanlı'da yaşayan Ermeni toplumu içerisinde Protestanlığın yerleşmesine zemin hazırlamıştır.²⁵¹ Anahide Ter Minassian da misyonerlerin Ermeni cemaati arasında yürüttüğü bu okul faaliyetlerine değinir. Ona göre 19. yüzyıl Ermeni aydınının dil konusunda özellikle dilde türdeşleşme yani klasik ve bir elit dili haline gelen eski Ermenice ile halkın konuştuğu Ermenice arasındaki mücadelenin halk lehine sonuçlanmasının ardından yaşanan "okullar savaşı"na dönüştüğünü söyler. Katolik ve Protestan misyoner okullarının başarısı ve özellikle de kadınların eğitimi konusundaki öncü tutumları Ermeni cemaatinin kendi içerisinde bir rekabet algısına yol açmıştır.²⁵²

Anadolu coğrafyasında Protestan misyonerlerin varlığına rastlanılan ilk tarihin 1740 yılı olduğu bilinmektedir.²⁵³ Bu tarihte Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde örgütlenmeye başlayan misyonerler, okul gibi eğitim teşkilatları aracılığıyla misyonerlik faaliyetlerine 1820'lerde başlamıştır. Osmanlı toplumu henüz matbaa ile tanışmamışken; 1822'de Malta'da, 1831'de ise Gaziantep'te matbaa kuran²⁵⁴ misyonerlerin faaliyetleri bununla da sınırlı kalmamış, 1824'te Beyrut'ta ilk Amerikan Protestan Okulu açılmıştır²⁵⁵:

11. yüzyıldan itibaren Haçlı Seferleri ile beraber Katolik askerler, Ermeni topraklarından geçiyorlar. Kilikya topraklarından Kudüs'e incekler. Haliyle Katolikliği de beraberinde getiriyorlar. Hatta Vatikan'la yazışmaları vardır o dönemdeki kralların. Ondan sonra bu sönüyor ancak İstanbul'da 1820'li yıllarda Katoliklik tekrar hortlamaya başlıyor. Açılan misyoner okullarıyla birlikte Protestanlık da hemen arkasından geliyor. Misyonerlik, Katoliklerden ziyade Protestanların işidir. Katoliklerde de var ama o kadar kuvvetli değil. Okullarda eğitim verdikçe yavaş yavaş Ermenileri Protestanlaştırıyor. Osmanlı'nın da bunları tanınması 1850'li yıllarda...²⁵⁶

Osmanlı topraklarında faaliyet gösteren Protestanların Amerika ve İngiltere'nin himayesinde olduğu bilinmektedir. Bunun en açık kanıtı, İngiltere'nin Kudüs'te bir Protestan

²⁵¹ A.e. , s. 157.

²⁵² Ter Minassian, a.g.e. , s. 137.

²⁵³ Küçük, a.g.m. , s. 161.

²⁵⁴ A.e. , s. 168.

²⁵⁵ A.e. , s. 169.

²⁵⁶ Mesrop, 52 yaşında, Erkek.

Kilisesi'nin inşa edilmesi için Osmanlı Devleti'nden izin talep etmesidir. Nitekim Devlet, bu talebi reddetmiştir. Gerekçe olarak ise Osmanlı tebaası arasında Protestan mezhebine mensup bir cemaatin olmadığını göstermiştir.²⁵⁷ Ancak Hristiyan tebaa açısından bakıldığında her mezhebin bir dış destekçisi bulunmaktadır. Bu dönemde devletin içişlerine müdahil olma yolu, mezheplerden geçmektedir. Nitekim bu durum, Tanzimat Dönemi'nde Osmanlı'yı farklı bir düzenleme yapmak zorunda bırakmıştır.

Devlet, gayrimüslim tebaa arasında mezhep değişikliğini 1834 tarihli bir kanunla yasaklamıştı. Ancak bu kanun 1844'te kaldırılmış ve böylece mezhep değişikliğinin önü açılmıştır. Bu gelişmeyle birlikte Ermenilerin Protestanlığı benimseyen kesimi, dönemin Ermeni Patriği'nin sert tepkisiyle karşılaşmış, aforoz edilerek cemaatten dışlanmış.²⁵⁸ Protestan Ermeniler bu dönemde toplumsal hayatın dışına itilmiş, ticari faaliyetleri durma noktasına gelmiştir. Dükkan sahibi olanlardan alışveriş yapılması yasaklanmış, mallarına el konulmuş, alacağı olanların alacakları iptal edilirken borçlu olanlardan ise alacakları zorla tahsis edilmiştir. Bu dönemde Protestan Ermeniler *“evlerinden dışarı çıkamamış, çocuklarını vaftiz ettirememiş, gençlerini evlendirememiş, Ortodoks Ermenilerle aynı semtlerde oturamamış ve her türlü yasal haktan mahrum bırakılmıştır. Hatta ölülerini Ermeni Mezarlığına dahi gömememişlerdir. Protestanlığı seçen herhangi bir Ermeni, Ermenilere özgü bütün hakları ile Ermeni toplumundaki saygınlığını kaybetmiş ve toplumdan dışlanmışır”*.²⁵⁹ Artan baskıların dayanılmaz bir hal almasının sonucu olarak Protestan Ermeniler çareyi, devlete başvurmakta bulmuştur.

Saha çalışması kapsamında yapılan görüşme esnasında Protestan bir Ermeni, Osmanlı Devlet sistemi çerçevesinde Ermeniler arasında Protestanlığın ortaya çıkışını, giderek yayılmasını ve özellikle “grup içi ilişkiler” bağlamında yaşanan çatışmaların tarihsel kökenini şöyle anlatmıştır:

Protestanlık dediğiniz şey 1846 yılında olmuş bir şey. Bu da Patrikhane'nin kendi içinden çıktı. 1800'lü yılların başında Ermeni cemaati içerisindeki bazı kişiler şunu söylediler; “Bir şey yapalım yani, bu iş ters gidiyor”. Halk kiliseden uzak, kilise halktan uzak... Sebep ne? Bu elimizde okuduğumuz Ermeniceden. Öyleyse ne yapalım, Patrikhanenin konuştuğu Ermeniceyi halkın konuştuğu Ermeniceye çevirelim. Halk içeri girdiği zaman Ermenice okunurken, kendi anladığı Ermeniceyle ilahileri, duaları, vaazları duysun, anlasın. Ama

²⁵⁷ Kılıç, **a.g.e.**, s. 180.

²⁵⁸ Patrik Çuhacıyan 21 Haziran 1846'da aforozname yayınlamıştır. Bkz. Kılıç, **a.g.e.**, s. 181; Küçük, **a.g.m.**, s. 174.

²⁵⁹ **A.e.**, s. 174.

nasıl?²⁶⁰

Protestanlığın bir mezhep olarak Hristiyan dünyasında ortaya çıkışının Almanya’da Martin Luther öncülüğünde gerçekleştiğini ancak Ermeniler arasında yaygınlaşmasının bu gelişmenin bir uzantısı olmadığını belirten görüşmeci, Protestanlığın Ermeni toplumunun bir kesiminde kabul bulmasını bir “uyanış hareketi” olarak nitelendirmektedir. Bu uyanış hareketinin nereden kaynaklandığı konusunda ise Osmanlı’da saray ve çevresinde kullanılan dil ile sokakta konuşulan halk dili arasındaki ayrımı örnek göstermiştir. Sarayda Arapça, Farsça ve Osmanlıca hakim dillerken sokaktaki insan Türkçe konuşuyordu. Dolayısıyla Ermeni kiliselerinde konuşulan Ermenicenin, halk açısından sarayda konuşulan Arapçadan bir farkı olmadığını belirtmiştir. Dildeki bu farklılığın Ermeni toplumun üzerindeki yansıması, kilise çevresi ile halk arasında bir kopukluğun meydana gelmesi şeklinde tezahür etmiştir.

Fatih’in Bursa Episkopos’u Hovagim’i İstanbul’a getirerek Ermeni Patrikhanesi’ni kurması ile başlayan süreçte Rum Kilisesi’ne ait bir takım özelliklerin Ermeni Kilisesi içerisinde yer bulduğunu²⁶¹ ve bu durumun zaman içerisinde bir gelenek haline geldiğini belirten Protestan bir Ermeni, mülakat sırasında Osmanlı Dönemi’nde Protestanlığı benimseyen Ermenilerin yaşadığı toplumsal baskıya da dikkat çekmiştir. Mezhep değiştirip Protestan olan Ermeniler; kiliseden atılma, vaftiz edilmeme, evlilik törenlerinin yapılmaması, vefat eden yakınlarını gömmelerinin engellenmesi gibi yaptırımlara maruz bırakılmıştır. Toplum tarafından dışlanmanın neden olduğu mağduriyetin padişaha aksettirilmesi ile birlikte Protestan Ermeniler için kendi kiliselerini kurmalarına izin veren bir ferman çıkarılmış ve ilk Protestan Ermeni Kilisesi kurulmuştur.

Yaşanan toplumsal baskıya örnek olarak Protestan Ermeni bir görüşmeci, mülakat sırasında Protestan Ermeni Kilisesi ve Ortodoks Ermeni Kilisesi arasındaki ayrıma dikkat çekmiştir. Osmanlı Dönemi’nde Ortodoks Ermeni Kilisesi’nde tüm yetkinin din adamlarında olduğunun, Protestan Ermeni Kilisesi’nde ise din görevlisi ile ayine katılmaya gelmiş herhangi bir insan arasında böyle bir ayrımın söz konusu olmadığını altını çizmiştir. Görüşmeci, kilisede reform isteyen kesimin yerleşik düzenin değişimi yönündeki bu talebine karşı kilise yönetiminin takındığı sert tutumu şu sözlerle anlatmıştır:

Protestanlara “Porot” demeye başlamışlar. Porot, Ermenice “cüzamlı” anlamına gelir. Öyle

²⁶⁰ Mihran, 59 yaşında, Erkek.

²⁶¹ “Örneğin; Rum kiliselerinin geleneğinde resimler var, Ermeni kiliselerinde yok. Oradaki birtakım gelenekler, Ermeni kilisesi geleneğine de dolaylı olarak girmiş oluyor. Süreç içerisinde deformasyon söz konusu oluyor”. Mihran 59 yaşında, Erkek.

bir nefret başlamış ve körüklenmiş ki iş bulamaz, ticaret yapamaz,. “Ölülerini bile biz kaldırmayız” der hale gelmişler. Bakıyorlar ki olacak gibi değil, “Biz kendi kilisemizi kuralım” diyorlar Abdülmecit zamanında. Fermanıyla o izin vermiş ve kilise kurulmuş. Protestan Kilisesi’nin kuruluş nedeni odur. Bir dışlanma olmuş ve Protestanlar dışlanmış. Yoksa Ermeni kimlik bağıyla birbirimizden bir fakımız yok. Yakın bir tarihe kadar da bu sürmüştür. Hala “Ben Protestan’ım” dediğiniz aman şöyle bir dururlar. O kalıntılar tamamen geçti mi? Geçmedi. Ama geçiyor diyelim. İnsanlar Protestan’a hiç alışık değillerdi, şimdi alışıyorlar.²⁶²

Bu ayrımın toplumsal yansımalarının günümüzde hala devam edip etmediği sorusu, bu çalışmanın var oluş nedenlerinden birini teşkil eder. Protestan görüşmecilerle yapılan mülakatlarda cemaatin ileri gelen isimlerinin beyanları doğrultusunda bu soruya yanıt aranmıştır. Nitekim bir Protestana bu soru yöneltildiğinde tarihe referansta bulunarak mezhepsel ayrımın günümüze kadar uzanıp uzanmadığı konusuna şu sözlerle açıklık getirmiştir:

İlk Ermeni Protestan Kilisesi burada (İstanbul’da) açılıyor, buradan dünyaya yayılıyorlar. Patrikhane diyor ki “Eğer bunlar Ermeni olsalardı bizden ayrılıp gitmezlerdi. Bunlar Ermeni değil. Ermeni Kilisesi’ni reddediyorlar, onun için gittiler”. Bu propaganda aslında bugüne kadar geliyor. Toplum şimdi kime bakıyor? Patrikhane’ye bakıyor. Patrikhane böyle söylüyorsa demek ki doğrudur. Ortodokslar diyorlar ki “Kardeşim siz niye Patrikhane’den çıkıp gittiniz, madem Ermeni’siniz, bu milletin çocuğusunuz?” Protestanlar da diyorlar ki “Biz Patrikhane’den çıkıp gitmedik, Patrikhane bizi kovdu”. Patrikhane’ye mi inanacaklar yoksa Protestanlara mı inanacaklar? Böylelikle de araya bir uçurum girdi ve toplum arasında çok keskin bir şekilde “Aaa onlar Protestan, onlar Ermeni değil, onlar bizden değil. Eğer Protestan ise Protestan Ermeni değildir” şeklindeki anlayış bugüne kadar gelmiştir. Ama Ermeni Protestan Kilisesi her zaman millete bağlı ve sadık olmuştur. Ortodoks Patrikhanesi’ni yani bizim ana kilisemizi onurlandırmıştır. Ama bir alınganlıktan dolayı, Ortodoks Kilisesi her zaman mesafeli yaklaşmıştır. Şimdi onun getirdiği bir ayrışma maalesef bu topraklarda oldu. Bugüne kadar da devam edip gidiyor. O gün söylenenler bugün de pek değişmiş değildir. Ermeni Protestan dersin, birbirlerini severler. “Ama o Protestan” da derler. Bir noktada onu ayırırlar yani.²⁶³

İlk Ermeni Protestan Kilisesi, 25 Ağustos 1846 tarihinde İstanbul’da kurulan “Aynalıçeşme Protestan Kilisesi”dir. Bu gelişmeyi takiben Anadolu’nun çeşitli bölgelerinde de Protestan Ermeni Kiliseleri açılmıştır. Ancak Protestan Ermenilerin, Ortodoks Ermeni cemaatinden farklı bir cemaat olarak tanınması 1850 yılında gerçekleşecektir. Bu tarihten itibaren Osmanlı tebaası Ermeniler üç ayrı mezhebe bölünmüştür ve her biri ayrı bir millet (cemaat) olarak tanınmıştır.

Protestan Ermenilere cemaat statüsünün tanınmasıyla birlikte Anadolu’da açılan Protestan kiliselerinin sayısının 1900 yılında 112 olduğu ve bu kiliselerin birçoğunun Ermenilere ait olduğu belirtilmektedir. Kiliselere kayıtlı Protestan sayısı 45 bin civarındadır.

²⁶² Anahit, 61 yaşında, Kadın.

²⁶³ Mihran, 59 yaşında, Erkek.

Günümüzde ise İstanbul’da halen faaliyet gösteren Protestan Ermeni Kiliseleri (Aynalıçeşme, Gedikpaşa ve Fincancılar) bulunmakla birlikte Protestan Ermeni cemaatinin sayısı tam olarak bilinmemektedir.²⁶⁴ Sahada Ortodoks bir Ermeni ile yapılan görüşmede Türkiye’de bulunan Protestan Ermeni cemaatinin 300 kişi civarında olduğu aktarılmıştır.²⁶⁵

Saha çalışması kapsamında Türkiye’nin en eski Protestan Ermeni Kiliseleri olan Aynalıçeşme ve Gedikpaşa Kiliselerine yapılan ziyaretlerde din görevlileri ve Pazar ayinlerine katılan Protestan Ermenilerle derinlemesine mülakatlar yapılmıştır. Gedikpaşa Kilisesi’nin cemaati genel itibariyle “karma” olarak tanımlayabileceğimiz bir cemaattir. Ayine gelen insanların büyük bir çoğunluğu Ermenistan, Ukrayna, Rusya gibi ülkelerden Türkiye’ye çalışmak için gelenlerden oluşmaktadır. Aynalıçeşme’ye nazaran daha kalabalık bir cemaat olduğu söylenebilir.

Aynalıçeşme Kilisesi ise yalnızca Osmanlı Dönemi’nde değil, aynı zamanda dünyada kurulan ilk Ermeni Protestan Kilisesi olması nedeniyle tarihi önemi bulunan ve günümüzde varlığını koruyabilmiş nadir kiliselerden biridir. Aynalıçeşme Kilisesi’ne gelen cemaat, genel itibariyle Türkiye vatandaşı Ermenilerden oluşmakla birlikte yabancı uyruklu müdavimleri de bulunmaktadır. Cemaat, aile kökeni olarak Protestan olan bireylerin yanı sıra Ortodoks Ermenilerden de oluşmaktadır. Görüşme yapılan katılımcılara bunun nedenleri sorulduğunda; en önemli faktörlerden birinin “dil” olduğu saptanmıştır. Cemaatin önemli bir kısmının Ermeniceye vakıf olmaması ve Aynalıçeşme Protestan Kilisesi’nde ayin dilinin Türkçe olması Ortodoks Ermenilerin pazar ayini için bu kiliseyi tercih etmelerinin bir nedenidir. Özellikle Anadolu’dan gelen Ermeniler açısından baktığımızda Anadolu’daki Ermeni okullarının kapatılması, oralarda yaşayan Ermenilerin kendi dillerini öğrenme olanaklarını yitirmesine yol açmıştır. Cemaatin Protestan Kilisesi’ni tercih etmelerinin diğer nedenleri ise kilise ortamının cemaate mensup bireyler tarafından adeta bir “aile” gibi görülmesi ve Ortodoks Kiliselerinde rastlanılan bazı unsurlara (kilise duvarlarında resim bulunması, kilisede mum yakılması, katı disiplin anlayışı ve en önemlisi vaaz ve ilahilerin Ermenice olması) Protestan Kiliselerinde rastlanılmamasıdır.

Nüfus açısından bakıldığında sayısal veri olarak Türkiye’de yaşayan Protestan Ermenilerin bugün ne kadar olduğu bilinmemektedir. Bu durum, Ermeni toplumuna yönelik nüfusu tespiti yönelik kapsamlı bir çalışmanın eksikliğinden kaynaklanmakla birlikte ayrıca

²⁶⁴ Özdoğan, **a.g.e.** , s. 58.

²⁶⁵ Mesrop, 52 yaşında, Erkek.

son yüz yıl boyunca topluluğa mensup bireylerin ve hatta ailelerin başta güvenlik kaygısı olmak üzere çeşitli faktörlerle yurtdışına yerleşmelerinden kaynaklanmaktadır.

Ayrıca saha çalışması kapsamında görüşülen insanların beyanlarından yola çıkarak; aynı semtlerde ve mahallelerde oturan insanların farklı mezhepten akrabalık, komşuluk ya da arkadaşlık ilişkileri incelendiğinde birçok Ermeni “Hiç Protestan (ya da Katolik) Ermeni tanıdığım yok” şeklinde bir ifade kullanmıştır. Seküler Ermeniler açısından bakıldığında bu durum anlaşılabilir çünkü Ermeniliği “etnik kimlik” temelinde değerlendirip Kilise’ye ve elbette ki mezhep ayrımlarına oldukça mesafeli olduklarını söylemek şaşırtıcı olmayacaktır. Nitekim bu tutumlarını “Benim için mezhep, din ve hatta milliyet temelli hiçbir farklılık önemli değildir” şeklinde açıkladıkları gözlemlenmiştir. Ancak Ortodoks Ermenilerin, kilisenin ve pazar ayinlerinin müdavimi olan muhafazakar kesiminde aynı etnik kimliğe mensup, yalnızca mezhep açısından farklı (Protestan ve Katolik) olan Ermenilere yönelik bir çeşit “farkında olmama” hali tespit edilmiştir.

Protestan Ermeni cemaatinin önde gelen isimleriyle yapılan elit görüşmelerinde geçmişte Ortodoks-Protestan ayrımının çok şiddetli bir şekilde yaşandığı, ancak günümüzde her iki kesimin birbirlerine karşı -geçmişe nazaran- daha toleranslı olduğu ifade edilmiştir. Bu durumun ardında yatan neden; gün geçtikçe artan ülke nüfusuna karşın Ermeni toplumunun sayısal olarak “azınlıkta” kalması ve Ermeniler içerisinde bir “alt grup” olan Protestanların sayısal olarak adeta “azınlık içinde azınlık” (*minority within minority*) şeklindeki konumudur.

2.4. Günümüz Ermeni Toplumu İçerisinde Grup İçi Farklılıklar ve Hiyerarşi

Ermeni toplumunu incelerken tarihsel kırılma noktalarından hareketle grup içi farklılıkların özellikle Hristiyanlık temelinde nasıl oluştuğuna kısaca değindikten sonra bu başlık altında asıl anlatılmak istenen; Protestan ve Ortodoks Ermenilerin birbirleriyle olan ilişkileridir. Ermeniler arasında yazıya dökülmeyen ama toplumsal hayatın farklı alanları içerisinde kendini gösteren hiyerarşik bir yapının var olup olmadığını sorgulamaktır. Mezhep temelli ayrımlar, geçmişte daha keskin bir şekilde toplumda bölünmeye ve hatta bazen çatışmaya neden olurken, söz konusu ayrımların günümüzdeki yansımalarını ortaya koymak bu çalışmanın gerçekleştirilme nedenlerinden birini oluşturmaktadır.

Dini referansla bugünün Türkiye'sinde yaşayan Ermenileri incelediğimizde Hristiyanlığın üç temel mezhebini benimseyen farklı kesimlerden insanları muhteva eden bir toplumdan bahsedilebilir. Çoğunluğu Ortodoks Ermenilerin (mezhepsel anlamda kendilerini *Gregoryen* olarak tanımlayan Ermeniler de bu kapsama dahil) oluşturduğu Ermeni toplumunda -sayıları az da olsa- Katolik ve Protestan Ermeniler de bulunmaktadır. Sayılarına ilişkin resmi bir veri olmamakla birlikte yaklaşık olarak; 300-500 Protestan, 2000-3000 Katolik ve geriye kalan kesimin tamamının Ortodoks Ermeni olduğu tahmin edilmektedir.²⁶⁶

Ortodoks Ermenilerden bahsederken; kiliseyi dini bir kurum olmaktan ziyade kültürün aktarım aracı olarak gören ve bu anlamda dine daha mesafeli duran, yapılan görüşmelerde de kimliklerinin bu yönüne dikkat çeken ve *seküler* olarak kendilerini tanımlayan hatırı sayılır bir kesimin varlığını yadsımak doğru olmaz. Ermeni olmayı Hristiyan olmakla özdeşleştiren muzafazakar/dindar kesimin aksine Ortodoks ailelerden gelen ancak Ermeni olmayı din değil, etnisite temelli bir kimlik olarak değerlendiren seküler Ermenilerle yapılan görüşmeler bu anlamda önem taşır. Saha çalışması kapsamında Ermenilerle görüşmeler gerçekleştirilirken Protestan-Ortodoks temelli mezhepsel ayrımın yanı sıra *dindar-seküler*, *kentli-köylü*, *zengin-yoksul* gibi ayrımlara da dikkat çekilmiştir.

Önemle belirtilmesi gereken bir unsur; neden özellikle Protestan ve Ortodoks Ermeniler arasında bir analiz gerçekleştirildiğidir. Türkiye'de yaşayan Ermeniler arasında hatırı sayılır ölçüde Katolik bir nüfustan da bahsetmek gerekmektedir. Ancak bu çalışma kapsamında yalnızca Ortodoks ve Protestan Ermeni ayrımı temel alınmıştır. Protestan Ermenilerin sayıca çok daha az olması ve bu sayının giderek daha da azalması, mezhep farklılıklarının Ermeni toplumu içerisinde ortaya çıkmaya başladığı dönemlerde Protestanlığa geçen insanların karşılaştığı toplumsal dışlanmanın boyutu ve bu dışlanmanın günümüzde halen devam edip etmediğine dair duyulan akademik ilgi bu tercihin nedenleri arasında gösterilebilir.

Bununla birlikte Protestan Ermenilere yönelik yapılan akademik çalışmaların azlığı da dikkat çekicidir. Son olarak sahada gerçekleştirilen mülakatlar sırasında yapılan bir gözlemden hareketle Ortodoks Ermenilerin Protestan bir Ermeni'ye nazaran Katolik bir Ermeni'ye gösterdiği toleransın daha fazla olduğunu söylemek mümkündür. Katolik Ermenilerin kendi patrikhanelerinin bulunduğu, dolayısıyla kendi dini önderlerinin olduğu,

²⁶⁶ Sayılara ilişkin veriler tahmini olup saha çalışması sırasında görüşülen bir din adamının mülakat sırasında aktardığı bilgilere dayanmaktadır.

ayrıca akrabalık, komşuluk, evlilik gibi ilişki düzeylerinde Katolik bir Ermeni ile kurulan münasebetin daha sıcak ve samimi görüldüğünü belirtmek gerekir:

Hristiyanlığın temelinde evrensel toplantılar olmuş. Bu evrensel toplantılarda farklı farklı fikirler ortaya atıldığı için mezhepler oluşmuş diyebilirim. O fikri kabul etmeyen ayrı bir mezhep kurmuş, bu fikri kabul eden ayrı bir mezhep kurmuş... Herkes İncil'e inanıyor ama İncil'in asıl halini en çok benimseyenler Ortodokslar ve Katoliklerdir.²⁶⁷

Protestanlar açısından ise durum daha farklıdır. Şaşırtıcı olan, görüşülen bazı Ortodoks Ermenilerin, Protestan Ermenilerin varlığından dahi haberdar olmamalarıdır. Protestan Ermeni tanıdığınız, arkadaşınız ya da komşunuz var mı sorusuna “Türkiye’de yaşayan Protestan Ermeni var mıdır ki? Hepsinin annesi, babası Ortodoks; onlar nasıl Protestan oluyor?” şeklinde yanıt veren ya da daha genel bir söylemle “Hiç Protestan Ermeni tanıdığım yok” diyen %55’lik bir kesimin bulunduğu bahsetmek gerekir.²⁶⁸

Bu tepkiyi veren insanlara Protestan Ermenilerin var olduğu açıklanırken hatta kendi kiliselerinin (Aynalıçeşme ve Gedikpaşa) ve dolayısıyla dini önderlerinin olduğu söylendiğinde karşılaşılan tepki “Oralara gidenler de hep bizim Ortodoks Ermeniler. Ayin dili Türkçe olduğu için tercih ediyorlar” şeklindeydi. Dolayısıyla sahada yapılan çalışma, Türkiye’de yaşayan bir Ermeni’nin Protestan olduğunu söylemesinin ve mezhepsel kimliğiyle var olmasının, bir hayli izaha tabi bir durum olduğu izlenimini bırakmıştır:

Ermenilerin ana kitlesi Ortodoks Ermeni’dir. Protestan Ermeni olamaz, Katolik Ermeni olamaz benim gözümde. Onlar dejenere olmuşlardır. Protestanların, Katoliklerin isimlerine bakın. Ermeni isimleri değil, yabancı isimleri... Batı isimleri yani... Ama Ortodoks Ermenilerin isimleri, tarihsel Ermeni isimleridir. Tabi geçmişten bahsediyorum. Siz Diyarbakır’da Elizabeth ismini duyamazsınız, Diyarbakır’da Anahit ismini duyarsınız. Ama onlar hep Batı’ya meyletmiştir. Kültürleri Batılılaşmıştır onların.²⁶⁹

²⁶⁷ Jaklin, 28 yaşında, Kadın.

²⁶⁸ Belirtilen bu oran, yalnızca saha kapsamında görüşüne başvurulmuş Ortodoks Ermenilere aittir. Sahada görüşülen Ortodoksların dindar ya da seküler ayırt etmeksizin “Protestan Ermeni tanıdığım hiç kimse yok” söylemi dikkat çekicidir. Seküler Ermenilerin konuya yaklaşımı “Bugüne kadar kimseye mezhebin nedir diye sormadım” şeklindeyken, muhafazakar görüşmecilerin tavrı bu konuda daha keskindir. Nitekim mezhepsel farklılıkları göz ardı ederek başka mezhepten Ermenilerle arkadaşlık ya da komşuluk ilişkilerinin gayet iyi olduğunu düşünenlerin oranı yalnızca %36’dır.

²⁶⁹ Zaven, 41 yaşında, Erkek.

2.4.1. Ortodoks Ağırlıklı Ermeni Toplumu İçerisinde Protestan Olma Hali

Saha çalışması sırasında Ortodoks Ermenilerin Protestanlara bakışını sorgularken görüşme yapılan insanlardan geçmiş ve bugün arasında bir kıyaslama yapmaları talep edilmiştir. Bu talebin amacı, Osmanlı’da Ermeni Kilisesi içerisinde yaşanan ve sonu ayrılıkla biten tartışmaların Cumhuriyet ve sonrası dönemde yani günümüzdeki yansımalarını görmekti. Temelde dini eksenli bir bölünmenin toplumsal hayata tezahürü geçmişte çok daha şiddetliken ve ayrımcılık, dışlama gibi dinamikleri içerirken; günümüzde hala böyle bir yaklaşım söz konusu muydu? Ermeni dendiğinde ana kitle olarak Ortodoks Ermenilerin algılandığı bir toplumda Protestan Ermenilere biçilen daha ziyade *dejenere* rolü hala geçerliliğini korumakta mıydı?

Çalışmaya başlanılan ilk dönem açısından grubun tamamen dışında kalarak Ermeni toplumuna bakıldığında, Türkiye’de yaşayan birçok etnik gruba ya da azınlık grubuna nazaran daha homojen ve birbirlerine karşı daha toleranslı algılandığını belirtmekte yarar var. Çalışma kapsamında vaka olarak Ermenilerin seçilmesinin belki en temel nedenlerinden biri budur. Grup içerisinde bir alt grubun diğer bir alt gruba üstünlüğünün başka bir deyişle *grup içi hiyerarşinin* varlığını sorgularken varılan nokta, Protestan Ermenilerin çok az bir nüfusla da olsa varlığını koruduğu, Ortodoks Ermenilerle ilişkilerinin iyi olduğu ama sosyal hayat içerisinde bir şekilde kendilerini *öteki* hissettirildikleri yönündeydi. Aynı semtlerde ve aynı mahallelerde yaşayan Ermeniler arasında “mezhep farklılığı” gibi konular genel itibariyle yok farzedilmekte ve gündeme gelmemektedir:

Ermeniler İstanbul’da belli başlı semtlerde toplanmıştır. Protestan Ermeniler bunun neresinde bilmiyorum. Aynı semtlerde yaşıyoruz. Hiçbir fark yok. Nasıl diyeyim, bir sohbet konusu değildir. Bir mevzu değildir yani bir Ermeni’nin Protestan ya da Ortodoks olması.²⁷⁰

Geçmişle günümüz arasında bir kıyaslama yapıldığında artık daha hoşgörölü bir yaklaşımın benimsendiği, farklı mezhebe mensup olmanın çoğunluk nezdinde çok büyük bir sorun teşkil etmeyeceği şeklinde bir kanaatin sıkça dile getirildiğini söylemek mümkündür. Ancak bunun nedenleri sorgulandığında görüşülen insanların vurguladığı en önemli husus, Protestan Ermenilerin mevcut sayılarının geçmişe kıyasla çok büyük oranlarda azalma göstermesidir.

²⁷⁰ Nivart, 41 yaşında, Kadın.

Sayısal verideki bu azalma, toplumsal ilişkilerde karşılıklı tahammülü ve hoşgörüyü beraberinde getirmiştir. Geçmişe kıyasla Protestanların, *Ermeni-Hristiyan-Ortodoks* tipolojisine artık bir zarar veremeyeceği çünkü sayılarının giderek eridiği düşüncesi ve mezhepler arası farklılıkların bir tehdit olarak algılanması yerini hoşgörüye bırakmıştır. Ortodoks bir Ermeni görüşmecinin sözleri alt grupların birbirleriyle olan ilişkilerinde nüfus olarak çoğunlukta olanın hiyerarşik olarak daha üstün bir konuma gelebileceği düşüncesini destekler niteliktedir:

O zamanlar (Osmanlı Dönemi'nde) sayıları fazlaydı. Ama bugün kimse öyle düşünmez. Sayı fazla olunca sıkıntı oluyor. Bir taraf daha baskın oluyor. Bugün ise insanlar “üç-beş kişi kaldık”, daha bir “kardeşçe yaşayalım” zihniyetindeler. Zaten Luther Protestanlığı ile çok sorunu yoktur kiliselerin. Modern Protestanlıkla kiliselerin sorunu var daha çok çünkü kiliselerin yapısını, bakışını, her şeyini alt üste eden bir bakış var. Dini çarpıtan bir yaklaşım var. Tüm Protestan kiliselerinin temelinde de o var; Hristiyanlığı kötü göstermek.²⁷¹

Protestanlar açısından bakıldığında ise gündelik hayatın içerisinde Protestanlığın Ermeniler içerisinde yayılmaya başladığı dönemlerde yaşanan ayrımcılığın ve toplumsal dışlanmanın yansımalarını görmek mümkündür. Protestan bir Ermeni'nin kendi tecrübelerinden hareketle bu ayrımcılığı şu sözlerle gözler önüne sermektedir:

Ne komşuluk ilişkilerinde, ne ticari işlerde bugün için bir problem yok. Ama yüz yıl önce farklıydı. Şimdi mesela bundan on yıl önce “1915 olayları” bir tabuydu, Ermeni cemaati çekinirdi bunu konuşmaya. Televizyona çıkıyorsun, konuyla ilgili bir şey söylüyorsun. Ne oluyor? İnsanlar şimdi bakıyorlar ki ilk defa bir Ermeni çıkıyor, kendi yüreklerinden geçeni söylüyor. Bundan dolayı orada bir bağ oluşuyor. Övünecekler ya bizim söyleyeceğimiz şeyler söylendi, içimiz rahatladı diye. Ama diğer yandan “Aaa o Protestan'dır, din adamıdır. Keşke bizim din adamlarından biri konuşsaydı” gibi bazılarında –herkes de değil- ama bazılarında burukluk oluşuyor.²⁷²

Protestan Ermeni cemaatinin, Ermeni toplumu içerisindeki konumunu anlamaya çalıştığımızda ise görüşmecilerin ifadeleri daha keskin bir ayrıma işaret etmektedir. Hukuki olarak zaten azınlık konumunda bulunan bir toplumun içinde sayıca daha az bir gruba mensup olmak, Protestanlar açısından ne bulundukları ülkenin çoğunluğuna ne de dil, din ve etnisite açısından ortak bağları bulunan diğer Ermenilerle ilişkilerinde yaşadıkları sorunları açıklar niteliktedir. Buradaki temel paradoks Ortodoks Ermeniler açısından mezhepsel farklılığın Ermeniler arasında bir sohbet konusu olarak görülmediği söylenirken, Protestan Ermenilere göre ise kendilerine yönelik algının, kimliğin sorgulanmasına kadar gidecek şekilde ileri boyutlara varabilmesidir. Birinci bölümde Meital Pinto'nun çalışmasında kullandığı tabirden yola çıkarak *azınlık içinde çoğunluk* olmakla *azınlık içinde azınlık* olmanın Ermeni

²⁷¹ Mesrop, 52 yaşında, Erkek.

²⁷² Mihran, 59 yaşında, Erkek.

toplumdaki karşılığını Protestan-Ortodoks ilişkilerinde ararken, azınlık içinde çoğunluğu oluşturan Ortodoksların mezhepsel farklılıkları mesele olarak görmemesi bile Protestanların gözünde bir tahakküm meselesidir:

Azınlık içindesin. Çok acayip bir şey oluyor: Türklerin arasına girsen, sen Ermeni'sin. Ermenilerin arasında girdiğin zaman ERMENİ DEĞİLSİN. Türk'ün arasına gir, sen Ermeni'sin diyor. Ortodoks'un arasında gir, 'Sen bizden değilsin, sen Ermeni değilsin' diyor. Ortodoks Kilisesi'ne göre Hristiyanlık, Ortodoksluktur. Eğer öyle değilse senin Hristiyanlığın farklı bir şeydir, senin Hristiyanlığın da sorgulanır, Ermeniliğin de sorgulanır.²⁷³

Ortodoks-Protestan Ermenilerin birbirleriyle olan münasebetlerini araştırırken, aslında Ortodoks olup kendi isteği doğrultusunda Protestan Kilisesi'ne üye olan Ermenilerle de görüşmek mümkün oldu. Görüşmecilerden biri kendisini tanımlarken şu ifadeyi kullandı; *"Ben Protestan'ım, her ne kadar annem babam Ortodoks olsa da"*. Farklı bir vaka örneği olarak bu durum, aslında kimliğin inşacı yönüne işaret eder. Kimliğin kan esasıyla aileden bir sonraki nesle aktarıldığını savunan primordialistlerin aksine Ermeni bireyin doğuştan verili olarak elde ettiği Ortodoks inanca dair bağlılığının, zaman içerisinde değişime uğraması ve kişisel tercihi sonucu Protestanlığı kendine daha yakın bulması kimliğin dinamik, değişebilen ve daha doğrusu "inşa edilen" yapısını açığa çıkarır.

Mezhepsel anlamda kendi içerisinde yaşadığı dönüşümün nedenleri sorulduğunda ise aynı görüşmeci, Hristiyanlık temelinde yaşanan mezhepsel kopuşları şu sözlerle açıklamıştır:

Ortodoks-Protestan meselesini bir cevize benzetiyorum ben. Ortodoksluk; cevizin dış kabuğundadır. Onu mihliyor, taşıyor. Ama içini vermiyor kimseye. Protestanlık ise direkt onun içini verir insana, yemesi için. İşte aynı ceviz gibi... Hristiyanlığın özünü verir Protestanlık. Şekille, katı kurallarla değil. Sadece Tanrı'yı hissetmen, ona iman etmen, onu bilmenle ilgili. Türkiye'de bir insan Hristiyan olacaksa Protestan olmalı, Ortodoks olmamalı.²⁷⁴

Protestan Ermeniler ile ana kitleyi oluşturan Ortodoks Ermenilerin açmaza düştüğü, karşı karşıya geldiği konuları tespit etmeye çalışırken, her iki mezhepten din görevlileri ile yapılan görüşmelerde temas ettikleri hususlar çalışmaya ışık tutmuştur. "Biz ve onlar" şeklinde yapılan, ister istemez söylemlere de sirayet eden mezhepsel ayrımın toplumsal hayatta en açık şekliyle ortaya çıktığı yerlerden biri, "düğün törenleridir". Etnik aidiyetleri aynı olsa da "mezhepsel açıdan farklı olma" hali, düğünün hangi kilisede yapılacağı sorusuna yanıt arama noktasında aileleri zaman zaman karşı karşıya getirebilmektedir.

²⁷³ Aynı görüşmeci.

²⁷⁴ Mariam, 46 yaşında, Kadın.

Düğün töreni konusunda baskın olan tarafın, erkek tarafı olduğu sahada görüşülen birçok Ermeni'nin dile getirdiği bir durumdur. Erkek hangi kilisenin mensubu ise düğün o kilisede yapılmaktadır. Ancak burada sorun, farklı mezheplerden iki kişi evlendiği takdirde düğün töreninin hangi kilisede yapılacağı konusunda ortaya çıkmaktadır. Ortodoks Kilisesi'ne göre mezhepsel farklılık bu anlamda hiçbir sorun teşkil etmese de Protestan Kilisesi açısından durum hiç de bahsedildiği gibi değildir:

Kültürel olarak şöyle bir durum var; erkek hangi kiliseye mensupsa erkeğin kilisesinde düğün olur. Ama diyelim erkek Protestan, kız ise Ortodoks. Aileler başlangıçta bu durumu sorun etmiyor ama düğün zamanı geldiğinde şu soru ortaya çıkıyor; düğünü nerede yapacağız? Çocuğa diyorlar ki “Bizim cemaat Protestan Kilisesine gelmez, olmaz. Gel, düğünü Ortodoks Kilisesinde yapalım”. Ondan sonra çocuk bize geliyor ve diyor ki; problem çıkacak, ne yapalım? Diyorum “Fark etmez. Kilise, kilisedir”. Düğün Ortodoks Kilisesi'nde yapılıyor. Kiliselerde böyle bir tutuculuk var. Mesela Katolik Kilisesi de özellikle ister ki kız olsun, erkek olsun ama kendi tarafına çekilsin. Bu konuda kiliseler arası çatışma var. Din adamları bir araya gelince “hepimiz kardeşiz” falan ama... Aslında biz Doğu toplumu olarak hep baskıcıyız. “Bize ait bir şey vardır ve bu çiğnenmemeli!” Çiğnenirse sanki her şey alt üst olmuştur gibi...²⁷⁵

Ortodoks bir Ermeni'yle bu konu hakkında görüşülürken, daha önce Protestan bir Ermeni ile yapılan mülakat sırasında dile getirilen farklı iki mezhebe mensup gençlerin evlilik törenlerinin nerede yapılacağı konusunun aileler arasında huzursuzluğa yol açtığı iddiasına karşı verdiği yanıt, birtakım çelişkileri açıkça ortaya koymaktadır. Görüşmeci, düğün konusunda böyle bir sorunun yaşanmadığını belirtmiş ve aileler arasında bu konuda herhangi bir huzursuzluğun varlığını kesin bir dille reddetmiştir. Ancak diğer taraftan bu konunun bir tarafı olarak Ortodoks Kilisesi'nin ne kadar baskın olduğunu şu sözlerle açıklamıştır:

Protestan Kilisesinde yapılan düğün ile ritüeli olan bir kilisede yapılan düğün birbirinden farklıdır. **Düğün konusunda Ermeniler arasında bir sıkıntı olmaz.** Bahsettiğimiz kişi, **Protestan Kilisesi'nde evlenmek istiyorsa sıkıntı olur.** Ama ben kendi kilisemde evlenmek istiyorum derse, biz Protestan'ın da nikahını kıyıyoruz. Sadece evlenmesinde bir mahsur var mı, yok mu ona bakarız. Evlenecek olan kişinin bekar olup olmadığını bilmek için belge isteriz. Belki evli kendisi ve bilmeden ikinci kez evlendireceğim. Bunun için yazı istiyorum cemaatimden.²⁷⁶

Kişisel tercihi nedeniyle pazar ayinleri için Protestan Kilisesi'ne giden ancak Ortodoks öğretiyi benimseyen Ermeni bir genç, Protestan Kilisesi'nde yapılan düğün töreninin Ortodoks Kilisesi nezdinde kabul görmeyeceğini söylerken, bunun nedenlerini “maddi kaygılara” bağlamıştır. Ona göre kilisenin bu tutumunun ana nedeni, düğün töreninin tertip edilmesi için aileler tarafından kiliseye ödenen tutardır:

Protestan Kilisesinde yapılan düğünü Ermeni Ortodoks Kilisesi evlilikten saymıyor. Size kendimce düşündüğüm gerçek nedenini açıklayayım çünkü Ermeni Kilisesi düğünü yapmak için senden 10 bin TL para alıyor. Protestan Kilisesi ise almıyor. 10 bin TL almayınca da

²⁷⁵ Mihran, 59 yaşında, Erkek.

²⁷⁶ Mesrop, 52 yaşında, Erkek.

gerçek evlilikten saymıyor. Bu da benim şahsi düşüncemdir. Benim iki arkadaşım evlendi. İkisi de Ermeni. Ama Protestan Kilisesi'ne üye oldukları için düğünü Protestan Kilisesi'nde yapmışlardı. Bana şunu demişlerdi; "Her ne kadar Ermeni Kilisesi saymasa da biz evliyiz".²⁷⁷

Bir diğer mesele de "vaftiz" törenleridir. Mezhepler arası evlilikten doğan çocuğun Hristiyan dinine mensup bir birey olması adına en önemli unsur, vaftiz töreninin yapılmış olmasıdır. Protestan Kilisesi'nin kendi anlayışı çerçevesinde doğan çocuğun belli bir bilince erişmesi ile birlikte vaftiz olmasının daha sağlıklı olacağı kanaati hakimken, Ortodoks Kilisesi'nde yaygın olan kanaat, çocuğun erken yaşlarda vaftiz edilmesi yönündedir. Şüphesiz bu yaklaşım farkında özellikle Ortodoks Kilisesi'nde kabul gören anlayışta vaftizin bir bireyin Hristiyan olmasında oynadığı kilit rolün önemi tartışılmaz niteliktedir. Ancak mezhepler arası evlilikte aynı etnik ve kültürel kimliğe mensup ama farklı mezhepleri benimsemiş iki bireyin, bu evlilikten doğan çocuğunun vaftiz töreninin hangi kilisede yapılacağı sorusu, çözülmesi gereken bir başka sorun olarak karşımıza çıkmaktadır:

Vaftiz olayında mesela biz diyoruz ki çocuk yetişsin, aklı başına gelsin, ne yaptığını bilsin öyle vaftiz olsun. Vaftiz, imanın simgesel bir işaretidir. Bilsin diyoruz ne yaptığını falan. Ama Ortodoks Kilisesi 'Hayır, vaftiz olmayan bebek Hristiyan sayılmaz' diyor. 'Çocuk doğduysa bizim kilisede yapılacak vaftizi' diyor. Onların kilisesinde vaftiz olduğu zaman 'Tamamdır, bu çocuk burada vaftiz oldu, bizdendir' diyor. Keskin bir şekilde ayırıyor. Çocuk vaftiz olacağı zaman müthiş bir karşı durma var. Kavga orada başlıyor. Genelde Ortodoks Kilisesi'nde yapılıyor çünkü orası baskın. Protestan aile diyor ki bizden yirmi-otuz kişi gelir buraya. Ortodoks aile diyor ki bizden yüz kişi gelir buraya. Şimdi yüz kişiyi mi memnun edelim, yirmi-otuz kişiyi mi? Demiyor ki yani oğlum ne fark eder, sen oraya bağlısın. Hoşgörü maalesef olmuyor.²⁷⁸

Bir başka husus, doktrinel farklılık konusudur. Protestan Ermenilerin doktrinel farklılık noktasında öne sürdükleri temel sav, mezhep farklılığı diye bir meselenin olmadığı yönündedir. Protestan Ermeni Kilisesi'nde yapılan görüşmelerde bu husus, birçok kez dile getirilmiştir:

Bizim işimiz, Tanrı'yla. Mezheple bir işimiz yok bizim çünkü Kutsal Kitap'ta mezhep ayrımı yani Ortodoksluk, Protestanlık yok. Mesih'e iyi iman edenler ve iman etmeyenler şeklinde bir ayrım var. Yani sorun aslında bu. Bunu iyi anlamadığımız için oluyor bu mezhep farklılığı...²⁷⁹

Ortodoks Ermeniler tarafından Protestanlarla arasındaki farklılıkları açıklarken sıkça değindikleri bir başka konu, bazı kültürel öğelerin Protestan Ermeni Kiliseleri'nde bulunmadığına dairdir. Yapılan ziyaretlerde de görüldüğü üzere Protestan Kiliseleri'nde mum yakma, haç çıkarma ya da kilise duvarlarını resimlerle süsleme gibi diğer kiliselerde var olan

²⁷⁷ Silva, 30 yaşında, Erkek.

²⁷⁸ Mihran, 59 yaşında, Erkek.

²⁷⁹ Anahit, 61 yaşında, Kadın.

unsurlara rastlanmamıştır. Bazı Ortodoks Ermeniler tarafından üstü kapalı da olsa eleştirilen bu duruma Protestanlar şu şekilde açıklık getirmiştir:

Protestanlık nedir? Farkı nedir? Efendim işte Protestanlar haç çıkartmazmış, mum yakmazmış. Şimdi İncil'i okudum. İncil'in hiçbir yerinde haç çıkart demiyor, mum yak demiyor ya da resim koy demiyor. Bunlar, İncil'in dışında kültürel bir şeyler... Ama o kültür gelmiş, Ortodoks Kilisesi'ne yerleşmiş. İncil'de olmayan bir şeyi yapmanın bir anlamı da yok, bana bir faydası da olmayacak. (*Mezhepler*) İnsanların uydurduğu şeyler. İncil'e baktığında biz de mezheple ilgili bir şey yok aksine mezhepleşmeyi çok eleştiren bazı ayetler vardır ki Tanrı bu durumdan hoşnut olmuyor. Bir yerde Resul kızıyor, 'Ne oldu? Parçalara mı ayrıldınız?' diyor. Çok ağır bir eleştiri de var. Ama maalesef insanlar bunu yapıyorlar.²⁸⁰

Ortodoks bir Ermeni'ye Protestan Ermeni Kilisesi'nin "Hristiyanlıkta mezhepsel bir ayırım yoktur" şeklindeki bu yaklaşımı sorulduğunda ise şiddetle karşı çıkmıştır. Görüşmeci, Ortodoks ve Katolik kiliselerinin kadim bir geleneğe sahip olduğunu ve birlik içerisinde olduğunu vurgularken, Protestan Kiliselerini aksi yönde hareket etmekle suçlamıştır:

Madem böyle bir ayırım yok, neden 3500 tane Protestan Kilisesi var o zaman? Hanginiz doğrusunuz? Ortodoks Kilisesi tektir ve iki bin yıldır ayaktadır. 3500 Protestan Kilisesi'nden hangisi doğru? Madem böyle bir ayırım yoksa? O zaman 'tek' olmanız lazımdı. Onlar siyasi temelli. Ben Protestan Kiliselerinin içinde "evanjelist" denilen kadim Protestan Kilisesi'ni temel alırım. Onların öğretileri tektir, İsviçre'de ve Almanya'da. Onların görüşleri çok daha temeldir. Türk Protestan Kiliselerinde farklı farklı kiliseler var, bu kiliselerin hiçbiri birlik içinde değildir. Ama bütün Ortodoks ve Katolik Kiliseleri birlik içindedir, evrensel kilisenin bir parçasıdır çünkü.²⁸¹

Günümüzde Protestan-Ortodoks Ermeni ilişkilerinde yaşanan ayrımı sahadan elde edilen veriler çerçevesinde tespit etmeye çalışırken göz ardı edilmemesi gereken bir konu da bu ayrımın tarihsel boyutudur. Burada Ermeni Ortodoks cemaatinin mezhepsel ayrımla sonuçlanan din temelli kopuşlarda tarihsel olarak hangi faktörlerin etkili olduğunu sorgulamak elzemdir. Bu noktada iki ana konudan bahsedilebilir. Birincisi, misyonerler aracılığıyla Protestanlığın Ermeniler arasında kabul görmeye ve hızla yayılmaya başlamasıdır. Ortodoks Ermeni tebaanın bu duruma verdiği tepkiler nedeniyle Protestan Osmanlı Ermenilerinin yaşadığı dışlanmadır. İkincisi, 1915 Olayları sırasında tehciye tabi tutulan Ermeniler arasında Protestan ve Katolik olanlara yönelik takınılan tutumlardır. Akademik çalışmalarda 1915 Olaylarında Protestan Ermenilere ne olduğu sorusu ihmal edilmiştir. Bu sorunun yanıtı; sahadan elde edilen bulgular neticesinde ortaya konmaya çalışılırken, elde edilen yanıtların Ortodoks Ermenilerin belleğinde bıraktığı izlere de değinilecektir.

²⁸⁰ Mihran, 59 yaşında, Erkek.

²⁸¹ Mesrop, 52 yaşında, Erkek.

Sahada görüşülen Ermenilere “geçmişte neden böyle bir ayrım çıkmış?” sorusu yöneltildiğinde genel olarak misyonerlik faaliyetlerinden bahsedilmekle birlikte Protestanlığın yayılması için yapılan faaliyetlerin *dış* kaynaklı olduğu şeklindeki genel kanı hakimdir:

Mezhep farklılığından ötürü böyle bir ayrım çıkmış. O dönemde bu vatana ihanet gibi bir şeydi çünkü Ortodoks’ken Katolik olan insanlar var ya da Protestan olanlar var. Bunlara ihanet etmiş gözüyle bakılmıştır. Katoliklik belli bir misyoner faaliyetidir ama Protestanlıktaki misyonerlik *dış* kaynaklıdır. Çoğunlukla Amerikan kaynaklıdır. Amerikalılar gelmiş ve 19. yüzyıl boyunca okullar açmışlardır Anadolu’da. O okullara giden Ermeni çocukların da bir kısmı artık evlerinde Protestanlık vaaz etmişlerdir. Böylece bir Protestan cemaati oluşmuştur. Daha yeni bir olgudur Protestan Ermeniler, 150 yıllık falan. Ama Katolik Ermenilerin geçmişleri birkaç yüz yıla dayanır.²⁸²

Protestanlık biliyorsunuz tebliğe dayalı bir mezhep; tebliğ etmek zorunda görürler kendilerini, öyle bir vazife. Misyonerlik dediğiniz zaman genelde Protestanlar bunu yaparlar. Dolayısıyla Protestanlar 1800’lü yıllarda bir tebliğ faaliyeti içerisinde epey bir Ermeni’yi Protestan yapmışlardır.²⁸³

1915 Olayları ile ilgili olarak ortaya atılan temel iddia ise; tehciire tabi tutulan ve sürülen Ermeniler arasında Protestan ve Katolik Ermenilerin bir şekilde kayırıldığı ve korunduğu yönündedir. Hatta akademik kaynaklarda sürgüne gönderilecek ilk kabile hazırlanırken, kafilenin büyük çoğunluğunu Katolik ve Protestan Ermenilerin oluşturduğu ancak *dış* unsurların devreye girmesiyle yola çıkan bu kafilenin geri döndüğü, hazırlanan diğer bir kafilenin ise tamamen Ortodoks Ermenilerden oluşturulduğu ve sürgün edildiği²⁸⁴ iddia edilmektedir:

1915 tehcirinde Katolikler ve Protestanlar kollanmış, buradaki Amerikan Elçiliği tarafından. Misyonerler kendi tarikatına sahip çıkacak tabi, anlaşılır bir şey. Ama seni burada bırakırken, beni Konya’ya kadar yürüttüklerini düşün. İster istemez seni kıskanırım. Ben de Ermeniylim, sen de. Ben de Hristiyanım, sen de. Ama sen Protestan’sın (ya da Katolik), ben Ortodoks. Beni sürüyorlar. Ancak senin Avrupa’yla ilişkilerin var ve sana sahip çıkılıyor. Devlet bu konuda sana ayrımcılık yapıyor. Senin Ermeniliğin devletin gözüne batmıyor ama benim Ermeniliğim batıyor. Böyle bir ayrımcılık da var.²⁸⁵

²⁸² Ohannes, 65 yaşında, Erkek.

²⁸³ Levon, 49 yaşında, Erkek.

²⁸⁴ Davut Kılıç, “1915’te Tehcir Edilmeyen Ermeniler”, **Ermeni Araştırmaları Kongresi 1. Türkiye Kongresi Bildirileri**, Yay. Haz. Şenol Kantarcı vd., Cilt: 2, Ankara, ASAM Ermeni Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2003, s. 118. “Tehcir kararının bütün Ermenilere uygulanmadığı bilinmektedir. Mesela Katolik ve Protestan Ermeniler 27 Mayıs 1915’te çıkarılan tehcir kanununun dışında bırakılmıştır. Bunlardan sadece zararlı faaliyetleri görülenler tehciire tabi tutulmuştur”. Bkz. Süleyman Beyoğlu, “Ermeni Tehciri ve İhtida”, **Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları İstanbul Üniversitesi Atatürk İlke ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Dergisi**, 2004, Yıl: 3, Sayı: 6, 2004, s. 1.

²⁸⁵ Dikran, 69 yaşında, Erkek.

2.4.2. Mezhepler Arası Evliliklere Bakış

Kimliğin muhafazası, devamlılığı ve kuşaktan kuşağa aktarımında kilit rolü üstlenen bir konu da evliliğdir. Bir gruba mensup bireyin, aynı gruba mensup başka bir bireyle gerçekleştireceği evlilik, grubun devamlılığı açısından oldukça önemlidir. Arus Yumul'a göre "kimlik ve evlilik arasındaki ilişkiyi irdeleyen geleneksel yaklaşım açısından bir etnik grubun kimliğini koruyup yeniden üretmesinin en etkin yolu, grup içi evliliğdir. Bu tip evlilikler hem grubun diğer gruplarla biyolojik yönden yeniden karışmasını önleyerek etnik grupları tanımlayan en önemli nesnel unsur olan kan bağı ortaklığını sağlar hem de grubun kültürünün nesilden nesile aktarılmasına yardımcı olur".²⁸⁶

Endogami olarak da tanımlanan grup içi evlilik, Türkiye'de yaşayan Ermeni toplumunda yaygın bir durumdur. Ermeni toplumu içinde zaman zaman eleştirilere ve kimliğin asimile olmasına ilişkin kaygılara neden olsa da etnik ya da dini olarak farklı topluluklara mensup kişilerle yapılan karma evlilikler son yıllarda sık rastlanan bir başka durumdur. Ancak ailelerin birçoğu açısından en makbul ve kabul edilebilir olan, iki Ermeni arasında kurulan evlilik bağıdır. Hatta bu görüşe paralel olarak karma evliliklerin olağan hale gelmesinin önüne geçmek için mezhep ayrımına bakılmaksızın *Ermeni* ile evlenmenin öncelikli olduğu görüşünün hakim olduğu belirtilmektedir. Şüphesiz geçmişle günümüz arasında yaşanan bu değişimde, Ermeni nüfusunda görülen azalmanın etkisi yadsınamaz. Aileler çocuklarının başka dinden ya da etnik kimlikten biriyle evlenmesi ihtimali karşısında dini ve etnik açıdan aynı kökenden gelen ancak farklı mezhebe mensup insanlar arasında yapılan evliliğe eskiye nazaran daha çabuk rıza göstermektedir. Karma evlilikle kimliğin eriyip kaybolması tehlikesi karşısında farklı mezhepten Ermenilerin birbirleriyle evlenmelerinin daha kolay onaylanması ve yanı sıra sınıfsal açıdan farklı konumdaki Ermeniler arasında kurulan evlilik bağı, cemaat içerisindeki farklılıkların ortadan kalkması konusunda atılan önemli birer adımdır.²⁸⁷

²⁸⁶ Yumul'dan aktaran Özdoğan, **a.g.e.**, s. 356-357.

²⁸⁷ **A.e.**, s. 358.

Tablo 1: Farklı Mezhebe Mensup Ermeni ile Evliliğe Bakış*

		ORTODOKS ERMENİ				PROTESTAN ERMENİ	
		Seküler		Dindar		Dindar	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Mezhep farkı hiç sorun olmaz, evlenirim	Sayı	1	5	6	6	3	1
	%	% 3.6	% 17.8	% 21.4	% 21.4	% 10.7	% 3.6
Evlenmem	Sayı	-	-	1	3	1	-
	%	-	-	% 3.6	% 10.7	% 3.6	-

Not: (*) Tablo 1’de Ortodoks ve Protestan Ermenilerin başka mezhepten bir Ermeni ile evliliğe yaklaşımlarına ilişkin sayısal veriler ortaya konmuştur. Ortodokslarda seküler-dindar ayrımına yer verilirken Protestan görüşmeciler açısından yalnızca dindar olanların bakış açısı yansıtılmıştır. Bunun nedeni az sayıdaki Protestan görüşmeciyle kurulan temasın Protestan Kiliselerine yapılan ziyaretler esnasında gerçekleştirilmesi ve dolayısıyla görüşmecilerin pazar ayinlerine düzenli olarak katılan kişilerden oluşmasıdır. Ortodokslarda ise iki farklı görüşe yer verilmesinin nedeni, görüşmeci sayısının Protestanlara nazaran daha fazla olması ve ayrıca farklı görüşlere sahip Ermenilerin konuya yaklaşımları arasındaki ayrımı ortaya koyma isteğidir. Üstte yer alan sayılar, kaç kişinin bu yanıtları verdiğini belirtirken, hemen aşağısında yer alan yüzdelik dilimler bu yanıtları veren Ermenilerin toplam görüşmecilere oranını göstermektedir. Tablo 1’e göre başka mezhepten bir Ermeni ile evlenmeye rıza gösterenlerin oranı; Ortodokslarda %64.3, Protestanlarda ise %14.3’tür. Seküler Ermenilerin tamamı mezhep farklılığının hiçbir sorun teşkil etmeyeceğini beyan ederken, dindar Ortodoks kesimin %14.3’ü böyle bir evliliğe karşı çıkmıştır.

Tablo 2: Çocuklarının Farklı Mezhebe Mensup Ermeni ile Evliliğine Bakış**

		ORTODOKS ERMENİ				PROTESTAN ERMENİ	
		Seküler		Dindar		Dindar	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Mezhep farkı hiç sorun olmaz, çocuğum farklı mezhepten bir Ermeni ile evlenebilir	Sayı	1	5	6	6	4	1
	%	% 3.6	% 17.8	% 21.4	% 21.4	% 14.3	% 3.6
Evlenemez	Sayı	-	-	1	3	1	-
	%	-	-	% 3.6	% 10.7	% 3.6	-

Not: ()** Görüşmecilerin çocuklarının başka mezhepten evliliği konusundaki düşüncelerini yansıtan Tablo 2’ye göre seküler Ermeniler açısından yine bu konu hiçbir sorun teşkil etmezken, böyle bir evliliğe karşı çıkacağını belirten dindar Ortodoks Ermenilerin oranı %14.3’tür. Protestanlarda mezhep farkına dayalı evliliğe rıza göstermeyeceğini düşünenlerin tüm görüşmecilere oranı %3.6’dır.

Ancak saha çalışması sırasında görüşülen Ermenilerin anlattıkları mezhepsel ayrımların o kadar da göz ardı edilmediğini ve hala bir sorun teşkil ettiğini ortaya koymuştur. Mezhep farklılığı ve evlilik bağlamında gerek Ortodoks gerekse Protestan Ermenilerle yapılan görüşmelerde her iki kesimden de dünyaya aynı pencereden bakan insanlarla evlenmenin daha doğru olduğu kanaatini açıklayan, etnik aidiyet açısından aynı fakat dini ritüel konusunda belli nüans farklılıkları bulunan insanların dahi kendilerine yabancı geldiğini ifade edenler vardı. Örneğin Ortodoks bir Ermeni'ye çocuğunun Protestan bir Ermeni ile evlenmesi durumunda nasıl bir tepki vereceğini sorulduğunda konuya şu sözlerle açıklık getirmiştir:

Ben kızımın bir Protestan Ermeni ile evlenmesini istemem. Yabancı. Çok yabancı. İstemem ama sorun da etmem. Bakın ne kadar değişken bir şey. Neden istemem diye sorarsanız çünkü insan kendine benzeyeni daha çok seviyor. Bir de refleks. Azınlık refleksidir bu. Bazen bu düşünce tarzını bir mantığa bürüyemiyorum. Ama öyle düşünmekten de kendimi alıkoyamıyorum. Ne olacak ya Protestan ya da Katolik Ermeni, nedir yani? Bir mantığa dayanmıyor ama... Yine de ben istemem. Oldu diyelim mesela yapacak bir şey yok, reddedecek halim yok. Ama istemem.²⁸⁸

Yine başka bir Ortodoks Ermeni ile yapılan görüşmede kendisine aynı soru yöneltildiğinde benzer bir tepki ortaya koymuş, Protestan Ermeni olmak ile Ortodoks bir Ermeni olmak arasındaki farklılıklara temas etmiştir. Mezhepler arasına sınır koyarken, üstü kapalı da olsa bir anlamda mezhepsel bir hiyerarşiye de değinmiştir. Bu mezhepsel hiyerarşinin en tepesinde Ortodoksluk yer alırken, daha yakın bir alt kademede Katoliklik, piramidin en alt basamağında ise Protestanlık yer almaktaydı. Bu anlamda Katoliklik biraz daha kabul edilebilir bir doktrin olarak görülürken, Protestanlıkla aralarına konan mesafe daha da belirginleşmiştir:

Başka mezhepten bir Ermeni ile evlenmeyi düşünmezdim. Ben bu konuda tabulara bağlı biri olduğum için kendi mezhebimden biri ile evlenmeyi isterdim. Çünkü kendi değerlerime göre çocuğumu yetiştirmek isterim. Fikir ayrılığında kalmayı uygun görmem. Ha olmaz mı, olur. Çok yakın dostlarımız, aile dostlarımız da var. Ama evlilik ve çocuk büyütmek farklı bir şey. Protestan biraz daha farklı mesela. Katolik ve Ortodoks arasında çok büyük bir ayrım yok aslında. Genel olarak dinimiz aynı, tarihi farklar var. İbadet şeklimizde kesinlikle bir fark yok. Ben Katolik biriyle de evlenebilirdim. Olmadı, Ortodoks biriyle nişanlıyım. Ama Protestanlık biraz daha farklı. Kiliselerimizde farklılık var. Mesela onların kiliselerinde resim bulunmaz ama bizde vardır. Resim bizde günah sayılmaz ama onlarda sayılır. Daha uç ayrımlarımız olabiliyor. Onların ibadet şekilleri de farklıdır mesela. O yüzden Protestanla evlenmeyi düşünmem. Ama Katolik- Ortodoks evliliği söz konusu olsaydı kendim için de, çocuğum için de kesinlikle böyle bir şey düşünmezdim.²⁸⁹

²⁸⁸ Zaven, 41 yaşında, Erkek.

²⁸⁹ Jaklin, 28 yaşında, Kadın.

Sahada mezhepler arasındaki mesafelerin tamamen ortadan kalktığı, bu tarz evliliklerin aileler tarafından kabul gördüğü örnekler saptanmıştır. Ancak genellikle bu yönde bir yaklaşımı benimseyen insanların, yetiştikleri aile ortamında daha önceki kuşaklarda karma evliliğe ya da farklı mezhepten biriyle yapılan evliliğe rastlandığını belirtmek gerekir.²⁹⁰ Ailesinde ya da yakın çevresinde bu tarz evliliklerin yapıldığına şahit olan insanlar için bu çok normal karşılanması gereken, olağan bir durumdur. Örneğin babaanne tarafından Rum kökenli olan Ortodoks bir Ermeni ile yapılan görüşmede mezhepsel farklılıklardan ziyade karşılıklı anlaşmanın önemini vurgulamıştır:

Bizim ailemizde pek öyle şeylere takılmaz kimse. Sonuçta benim ailemde de var. Hatta büyük abimin eşi Müslümandır mesela. Onun için mezhep farklılığı sorun olmaz. Önemli olan insanlık bizim için, her şeyden öte insanlık. Kendi dinimizden olan evliliklerde boşanmalar, anlaşmazlıklar olmuyor mu? Çok oluyor. Bu iş dine değil, insanlığa yani anlaşmaya bakıyor. Boş şeyler... Ermeni ile evlenir ama anlaşamaz.²⁹¹

Tüm bunların dışında etnik aidiyeti ya da dini açıdan aynı doktrini benimsemenin de ötesinde evlilik konusunda tek kriterinin, Hristiyan dinine mensup olmak şeklinde açıklayan insanlar da vardı. Onlar açısından aynı dine mensup olmak, aynı etnik kökenden ya da mezhepten gelmekten daha önemli bir husustu:

Ben Ortodoks'um, eşim de öyle. Protestan bir Ermeni ile evlenmeyi düşünebilirdim. Mezhep farkı önemli değil, din farkı benim için daha önemli. Hristiyan olması yeterli. Rum bile olabilir yani etnik kimlik de önemli değil. Sadece Hristiyan olması yeterli.²⁹²

Protestan Ermeniler açısından Ortodoks bir Ermeni ile evliliğin ne anlam ifade ettiği, konuya bakış açılarının nasıl olduğunu sorguladığımızda ise hiçbir sorun teşkil etmeyeceğini belirten insanlar olduğu gibi aynı kiliseye ve ritüellere bağlı olmanın hayati önem arz ettiğini söyleyen hatta değil kendisinin, çocuklarının dahi böyle bir evlilik yapmasını uygun bulmayacağı görüşünü savunanlar vardı:

Ben şahsen kendi cemaatimden biri ile evlenmeyi düşünürdüm. Benim için aynı kafada olmak, aynı düşüncede olmak iyi. Öteki türlü zaten muhakkak bir çatışma yaşarız diye düşünüyorum. Çocuklarımın evlenmesine de rıza göstermem. Ama evlenirse yapacak bir şey yok. Aynı düşüncede, aynı kafada olmalarını isterim. Eskiden bizim zamanımızda çok sorun olurdu bu tür evlilikler. Ama şimdi artık çok karışılıyor, daha karma evlilikler var.²⁹³

²⁹⁰ Saha kapsamında çocuklarının farklı mezhepten bir Ermeni ile evlenmelerine rıza göstereceklerini belirten kişilerin oranı, katılımcıların %82'sidir. Kendilerinin böyle bir evliliği tercih edip etmeyecekleri noktasında ise görüşmecilerin %78.57'si farklı mezhepten bir Ermeni'yle evlenmelerinin herhangi bir sorun teşkil etmeyeceği yönünde irade ortaya koymuştur.

²⁹¹ Lena, 36 yaşında, Kadın.

²⁹² Hera, 49 yaşında, Kadın.

²⁹³ Elise, 62 yaşında, Kadın. Burada karma evlilik ifadesiyle kast edilen, Ortodoks Ermeni- Protestan Ermeni evliliğidir yani mezhepsel farklılıklara dayalı bir evliliktir.

Ortodoks bir Ermeni ile evli olan Protestan bir kadınla yapılan görüşmede, kendi ailesinden hareketle Protestan-Ortodoks Ermeni evliliğinin sorun teşkil etmeyeceğini şu sözlerle açıklamıştır:

Ben Protestanım, eşim Ortodoks. Mezhep farklılığı bizde sorun olmaz. Benim büyükannem ve büyük babam Protestan'dı ama herhalde bütün çocukları da Ortodoks'la evlidir. Bütün Ortodokslar da Protestan Kilisesine gelirdi, herkes Ortodoks Kilisesine de giderdi. Benim için fark etmez ki... Benim için Hristiyan olması yani imanlı bir Hristiyan olması önemli. Biçimsel bir şeye inanmıyorum ben.²⁹⁴

Hristiyanlığa ve Kiliseye daha mesafeli yaklaşan Ermenilerle yapılan görüşmelerde ise daha farklı tespitler elde edilmiştir. Mezhepsel farklılık hiçbir sorun teşkil etmezken, içinde bulundukları topluluk açısından bu konunun hala önemli olduğuna işaret eden bazı örneklerle konuya açıklık getirmişlerdir. Mezhepler arasında yapılan evliliğin olağan karşılandığı gibi farklı etnik kimlikler ve hatta “dinler” arasında yapılan evliliklerin de daha kolay benimsendiği görülmüştür. Geçmişte yaşananlar ile günümüz arasındaki farklılığa işaret eden bir görüşmeci, aradaki yaklaşım farklılığını şu sözlerle ortaya koymuştur:

Ben çocukken yani bundan elli sene önce babam bir Katolik Ermeni ile evlenmemizi büyük ayıp ve günah addederdi. Bizim evde Katolikler için çok kaba espriler -bugün utanırım bunu söylemeye- yapılırdı. Onlardan bahsederken “Amaaan bırak Allah'ını seversen, bilmem ne Katolığın biri” deyip önüne bir sıfat ekleyerek konuşulurdu. Anlayacağınız çok büyük ayıp ve günahı. Eğer bir Ermeni, Protestan başka bir Ermeni'yi sevmişse ancak kaçarak evlenebilirdi. Evi terk etmesi lazımdı evlenebilmesi için. Ama bugün geldiğimiz bu global dünyada insanların birbirlerini anlamaları, tahammül etmeleri, kabul etmeleri nedeniyle şimdi böyle bir şey kalmadı. Benim oğlum değil Katolik, Çinli ile bile evlenebilir. Ama babamın gözünde ben başka bir mezhepten biriyle evlenemezdim. Buna karma evlilik de denmez yani mezhep farklılığı var. Benim için şu anda din de o kadar önemli değil yani.²⁹⁵

Geçmişte yaşanan mezhep ayrımlarına verilen şiddetli tepkinin günümüzde artık söz konusu olmadığını anlatan bir başka Ermeni ise geçmişten günümüze değişen yaklaşım farklılıklarını şöyle açıklamıştır:

Farklı mezhepten biriyle evlenmek benim için hiç sorun olmazdı, sanırım bugün kimse için de sorun olmaz artık. Belki yüz sene önce sorun olurdu. Başka dinden biriyle, bir Müslüman'la evlenmek kadar sorun olabilirdi; bir Ortodoks'un bir Protestan'la evlenmesi.²⁹⁶

Kendisini seküler olarak tanımlayan bir başka Ermeni ile yapılan görüşmede ise kendi evliliğinde yaşadığı, şahit olduğu bir olayı anlatmıştır. Görüşmeci Müslüman bir Türk'le evlenmiş ve eşi düğünün kilisede yapılmasını sorun etmemiştir. Ancak Ortodoks Kilisesi'nin “vaftiz olma” şartı getirmesi nedeniyle düğünün Ortodoks Kilisesi'nde yapılamayacağı

²⁹⁴ Lilit, 58 yaşında, Kadın.

²⁹⁵ Dikran, 69 yaşında, Erkek.

²⁹⁶ Ohannes, 65 yaşında, Erkek.

anlaşılmıştır. Ardından yaşanan soruna bir çözüm üretilmiş fakat buldukları bu çözüme aile üyelerinden bazıları tepki göstermiştir:

Ben eşimle Katolik Ermeni Kilisesi'nde evlendim. Eşim kendisi Türk olmakla beraber Kilisede evlenmek istedi. Bizim Apostolik Ortodoks Ermeni Kilisesi'ne başvurduk. Fakat kilise *vaftiz* şartı getirdi. Eşim “Tamam kilisede evlenirim ama vaftiz olacak kadar da değil” dedi. O arada çevremizden birisi “Ermeni Katolik Kilisesi'nde evlenebilirsiniz, onlar vaftiz şartı aramıyorlar, Hristiyanlık üzerine iki-üç haftalık bir kurs yeterli oluyor” dedi. Katolik Ermeni Kilisesi'ne başvurduk. Onlar “tamam” dediler. Eşim bir ay kadar, haftada bir ya da iki gün Hristiyanlık kursu aldı. Bunun ötesinde bir şart aramadılar. Fakat bizim Katolik Kilisesi'nde evlenecek olmamız, ailemizde çok küçük bir çevrede rahatsızlık yarattı. “Niye Katolik Ermeni Kilisesinde evleniyorsun?” diye. Katolik Ermenilerle kendi içerisinde bir rahatsızlıklarının olduğu, onlara sıcak bakmadıkları belli.²⁹⁷

Konuya bambaşka bir açıdan yaklaşp evlilik konusunda mezhep, etnik kimlik, hatta din farklılığından ziyade kültürel farklılıkların, birlikte yaşanan coğrafyanın ve benimsenen kültürün daha önemli olduğunu düşünenler de vardır:

Ben Gregoryenim (Ortodoks). Farklı mezhepten biri ile evlenmem sorun olmazdı. Benim için din önemli bir şey değildir, hatta en son gelen şeydir. Bir Müslümanla da evlenmeyi düşünebilirdim. Şöyle bir şey söyleyeyim; Suriyeli Ortodoks bir Ermeni'yle ya da Amerikalı Ortodoks bir Ermeni'yle evlenmektense, Türkiye'den bir Türk'le evlenmeyi tercih ederim çünkü mantalitemiz uyuyor. Ben Zeki Müren'i koyup dinleyeceğim. O adam da Arapça müzik koyup dinleyecek.²⁹⁸

2.4.3. Mahalledeki Ermeniler: Farklı Mezhepten Ermeniler Arasında Komşuluk, Akrabalık ve Arkadaşlık İlişkileri

Mezhep farklılıklarının gündelik hayatın içerisinde kurulan ilişkilere yansımalarını araştırırken komşuluk ya da akrabalık bağlarının nasıl olduğu, birbirlerine nasıl yaklaştıkları, nasıl davrandıkları önemli bir diğer soru zincirini oluşturmaktaydı. Aradaki bağ; “hoşgörü” temelinde mi yoksa “karşılıklı (ve zorunlu) tahammül” şeklinde mi kuruluyordu? Tüm bu sorulara bir yanıt bulabilmek adına sahadaki görüşmecilere farklı mezhepten insanlarla komşuluk, akrabalık ve arkadaşlık ilişkileriyle alakalı sorular yöneltildiğinde genel eğilimin “*Hiç Protestan tanıdığım yok*”, “*İnanır mısınız hiç Katolik arkadaşım olmadı*” şeklinde olduğunu söylemek mümkündür.

²⁹⁷ Levon, 49 yaşında, Erkek.

²⁹⁸ Ani, 59 yaşında, Erkek.

Tablo 3: Ortodoks Ermenilerin Farklı Mezhepten Ermenilerle Arkadaşlık, Komşuluk ve Akrabalık İlişkisi

		ORTODOKS ERMENİ			
		Seküler		Dindar	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Bugüne kadar hiç kimseye mezhebin nedir diye sormadım. Dolayısıyla kimseyi mezhebine göre kategorize etmiyorum	Sayı	-	1	1	-
	%	-	%4.5	%4.5	-
Ne Katolik ne de Protestan Ermeni tanıdığım kimse yok	Sayı	-	-	2	1
	%	-	-	%9.10	%4.5
Katolik Ermeni tanıdıklarım var ama Protestan Ermeni hiç yok	Sayı	1	3	4	1
	%	%4.5	%13.6	%18.2	%4.5
Farklı mezhepten Ermenilerle komşuluk ilişkilerimiz gayet iyidir	Sayı	-	-	-	4
	%	-	-	-	%18.2
Farklı mezhepten tanıdığım Ermeni arkadaşlarım var ve ilişkilerimiz gayet iyi düzeydedir	Sayı	-	1	-	3
	%	-	%4.5	-	%13.6

Not: Tablo 3'te yer alan veriler yalnızca Ortodoks Ermenilerin Protestanlara bakış açısını yansıtmaktadır. Bu noktada “Hiç Protestan tanıdığım yok” diyenlerin oranı seküler Ermenilerde %18.2, dindarlar açısından ise bu oran sekülerlerin iki katıdır (%36.4).

Arkadaş ya da komşu olmak, insanları evlilik bağı kadar kuvvetli bir bağ ile bağlamamaktadır. Bu noktada “Ermeni olmak” başlı başına yeterli bir etkidir:

Öyle bir fark yok. Benim Protestan Ermeni tanıdığım yok denecek kadar az. Nerde oturup oturmadıkları bilinmez. Bizde Ermeni olup olmadıkları daha önem kazanıyor burada. Hangi mezheptensin diye kimse bir şey sormaz. Senelerce komşuluk yapıp komşunun Katolik ya da Protestan olduğunu bilmediğin zamanlar da olabilir.²⁹⁹

Ancak akrabalık bağı söz konusu olduğunda Protestanlarla kurulan ilişkilerde görünmez bir mesafenin varlığı sezilmektedir. Görüşmecilerin çok büyük bir kısmı, Protestan hiçbir akrabasının olmadığını belirtmiştir. Akrabalık anlamında Katolik Ermeniler, Protestanlara göre daha “görünür” bir kitleyi oluşturur:

²⁹⁹ Aret, 52 yaşında, Erkek.

Biliyor musunuz Protestan tanıdığım hiç yok. Ama Katolik Ermeni çok tanıdığım var. Daha çok akrabalık ilişkisi olabilir Katolik Ermenilerle. Ama Protestan Ermeni hiç tanımıyorum. 80 bin Ermeni yaşıyor resmi olarak. Bunların çoğu Ortodoks'tur. Ermeni cemaati içerisinde Katoliklerin sayısı da fazla.³⁰⁰

Bu farkında olmama hali, farklı mezhepten olanları yok sayma anlamı taşımamakla birlikte zaten sayıca az bir nüfusa sahip olmanın getirdiği *daha da azalma endişesinden* ve bunun yanı sıra mezhep farklılıkları konusundaki hatırı sayılır bir *bilinçsizlikten* kaynaklanır:

Ben bölündüğümüzü bilmiyordum, mezhep olarak. “Protestanların” olduğunu bilmiyordum. Süryanileri de bilmiyordum mesela. Katolikleri ve Ortodoksları biliyordum sadece. Bir defasında lisede hocam “Gregoryen misin?” diye sordu. Gregoryen bir mezheptir sonuçta. Ben de gidip evde anneme sordum. Annem de “Gregoryen olduğumuzu söylüyorlar ama biz Ortodoks’uz” dedi. Farklı mezhepten olanlarla ortak yaşam alanlarını kullanıyoruz. Ama mahallemizde hiç Protestan ya da Katolik Ermeni yok”.³⁰¹

Bir açıdan da farklı dünya görüşünü benimseyen Ermeniler arasında mezhep farklılığını önemsiz ve anlamsız bulan hatırı sayılır bir kesimin varlığına işaret eder:

Aynı mahallerde yaşayıp yaşamadığımızı da bilmiyorum çünkü Protestan mı yani Ermeni olup olmadığını bile bilmiyorsunuz mahallenizde. Ben Kurtuluş’ta doğdum, büyüdüm. 1998’den beri Kadıköy’de oturuyorum. Kadıköy zaten çok geniş bir semt, birkaç Ermeni var bizim mahallemizde. Ama tabi ne Katolik olup olmadıklarını merak ederim, ne Protestan olup olmadıklarını. Öyle olmaları da benim için bir şey değiştirmez. Keşke öyle bir mahalle olsa da Katoliklerle, Protestan Ermenilerle ve Rumlarla aynı mahallerde yaşıyoruz, keşke ayrılacak vs diyebilsek... Bir sayının olması lazım. Öyle bir sayımız yok.³⁰²

Mezhep farklılığını önemsememek ya da farklılıklar konusundaki bilinçsizlik, bir anlamda gayrimüslim azınlığın kendi bünyesindeki grup içi farklılıkların birbirleriyle daha olumlu bir ilişki kurmalarına zemin hazırlayabilir. Ancak “azınlık içerisinde azınlık” olma halini yaşayan Protestan (ya da Katolik) Ermeniler için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Hep bir ağızdan söylenen “*Bizde mezhep farklılığı yok*” ya da “*Alevilikle Sünnilikte olduğu gibi bizde öyle keskin ayrımlar yok*”³⁰³ gibi sözler, Ortodoks çoğunluğa mensup olanların Protestanlara nasıl yaklaştıkları konusunda zihinlerindeki karmaşa açığa çıktığında anlamını yitirmektedir:

Ailemde Katolik Ermeni var, anne tarafımda. Ama Protestan yok. **Protestanlarla da samimiyet kurmayız.** Ama bir yerde denk geliriz, insandır, elbette. Ama aile kurma adına diyorum. Bu Hristiyanlık, Müslümanlık vs. ile alakalı bir şey değil, insan olsun. Aynı

³⁰⁰ Bercuhi, 40 yaşında, Kadın.

³⁰¹ Silva, 30 yaşında, Kadın.

³⁰² Levon, 49 yaşında, Erkek.

³⁰³ Hera, 49 yaşında, Kadın.

mahallede yaşıyoruz. **İnsan insan olsun, kimseyi dinine göre değerlendirmiyoruz biz sosyal hayatta.** Farklı dinlerden, farklı milletlerden yani renklerle güzel hayat.³⁰⁴

Mezhep farklılıklarının sosyal hayata başka bir ifadeyle *sokağa* yansımalarını araştırırken, genel itibariyle Ermenilerin aynı semtlerde ve mahallelerde *birlikte* yaşadıkları, mezhepsel ayrımların “sohbet konusu dahi edilmediği” için kimin hangi kiliseye gittiğinin ya da hangi doktrini benimsediğinin çok da önemli olmadığı izlenimi edinilmiştir:

Aynı semtlerde yaşıyoruz; Şişli, Kadıköy, Bakırköy vs... Hiçbir fark yok. Nasıl diyeyim, bu bir sohbet konusu değildir. Bir mevzu değildir yani Protestan ya da Ortodoks olması.³⁰⁵

Görüşmecilerin bir bölümü de mezhep farklılığının “geçmişte daha hissedilebilir” olduğunu ancak günümüzde önemini artık yitirdiğini belirtmiştir:

Genellikle aynı semtlerde, aynı mahallelerde yaşıyoruz. Bugün bu çok hissedilir bir şey değil ama geçmişte de böyle olmuştur çünkü kiliselerde aynı semtlerdedir. Toplumlar o kiliselerin etrafında şekillenmişlerdir daha çok. Yan yana yaşıyorlar, bir arada yaşıyorlar. Hiçbir sorun yok. Akraba da olunabilir. Benim şahsen Katolik Ermeni akrabam yok ama tanıdıklarım çok var. En azından ben ilkokulu Ermeni Katolik okulunda okudum. O zamanlar sınıf arkadaşlarım arasında Katolik olanlar vardı.³⁰⁶

Ermeni kültüründe “kilise” yalnızca dini yönüyle değil, aynı zamanda sosyal bir çevre edinip insanların “kendi gibi” olan başka insanlarla temasa geçtikleri önemli bir yerdir. “Arkadaşlık” anlamında Protestan-Ortodoks mezhep ayrımlarını, birbirleriyle olan ilişkilerini, yakınlık ya da uzaklık derecelerini ortaya koyması bakımından, kiliseye çok sık giden ve dini eğitimi hayatının odak noktası addeden Ortodoks bir gencin aktardıkları önemlidir:

Yedikule’de oturuyorum ben, bulunduğum yerde çok az Ermeni var. Ortodoks Kilisesine gidiyorum ama bazı tanıdıklarım Protestan Kilisesine gider Pazar ayinlerine. Görüşüyoruz. Kimisi Ermeni Ortodoks’tur ama Protestan Kilisesi’nden bizim kiliseye geçmiştir ya da diyelim on yıl orada ibadet etmiştir sonra bizim kiliseye gelmiştir. Bizim kiliseden Ermeni Ortodoks Kilisesi’ne geçmiştir. Ortodoks Kilisesi’nde gidip dua ediyorsunuz ve bitiyor. İncil’deki kilise tanımına uymayan bir şey bu. İncil’de herkes bir “aile” gibi birbirini tanımalı, der. Hatta şey diye geçer; “Kardeşler”. Bunu sağlamanız için ayinden sonra da birlikte olmanız, orada birbirini tanıyan insanlar olması lazım. Mesela ben St. Antoine’a da gidiyorum, Katolik eğitimi alıyorum orada da Çarşamba, Cumartesi günleri. Her ay toplanırız, oturur bir yere gideriz, sohbet ederiz bugün ne oldu, ne yaptın diye. İnsanlar bir zaman içerisinde tanıyor, bir birliktelik içerisinde. Eğitim alıyor. Ermeni Ortodoks Kilisesi’nde bu yok denecek kadar azdır. Ayin biter, herkes gider. Protestanlar ise daha aktiflerdir. Otururlar, konuşurlar; gençlerle ne yapabiliriz, kiliseden sonra ne yapabiliriz diye. Birlikte gezerler. Bu yüzden Ermeniler oraya biraz daha çok kayıyor. Bir de cazibesi yok Ortodoks Kilisesinin. İnsanların orada ayinden başka şeylere de ihtiyacı var. Arkadaşa ihtiyacı var, konuşmaya ihtiyacı var. Güven verecek kişiye ihtiyacı var. Bunları sağlamazsanız olmaz.³⁰⁷

³⁰⁴ Jaklin, 28 yaşında, Kadın.

³⁰⁵ Nivart, 41 yaşında, Erkek.

³⁰⁶ Ohannes, 65 yaşında, Erkek.

³⁰⁷ Daniel, 37 yaşında, Erkek.

2.4.4. Mesleğe Göre Hiyerarşi ve Kamusal Hayattan Dışlanma

Türkiye’de yaşayan Ermeni toplumu özelinde derinlemesine mülakatlar yapılırken, görüşmecilere mesleğe yönelik sorular da yönetildi. Amaç, grup içi hiyerarşinin varlığını sorgularken evlilik, çocuk yetiştirme, komşuluk, arkadaşlık gibi toplumsal hayatın olmazsa olmaz hallerinin yanı sıra meslek **ve sınıfsal farklılıkların** da etkili bir faktör olup olmadığını tespit etmektir. Alınan yanıtlar doğrultusunda iki farklı boyut ortaya çıktı: İlki, Ermenilerin geleneksel olarak uzun yıllar boyunca icra ettiği mesleklerin neler olduğu ve günümüzde hala bu mesleklerin topluluk içerisinde önemli olup olmadığıdır. İkincisi ise kendi içerisindeki farklılıklara (Protestan, Katolik, Ortodoks, seküler-muhafazakar vb) bakılmaksızın gruba mensup bireylerin özellikle meslek seçiminde kanıksadığı yargılar ve maruz kaldığı ayrımcılıktır.

Ermeniler genel itibarıyla el sanatları konusunda mahir bir topluluktur. Osmanlı’dan günümüze sarraflıktan tiyatroya, cerrahlıktan mimariye birçok alana öncülük etmiş, Türkiye’de bu mesleklerin bilinmesini ve öğrenilmesini sağlamışlardır. Geleneksel mesleklerinin neler olduğuna baktığımızda başta kuyumculuk olmak üzere mimarlık, doktorluk, marangozluk, ayakkabı tamirciliği, terzilik, müzisyenlik, tiyatroculuk, ticaret gibi birçok meslek sayılabilir. Kısacası “el” ile icra edilebilen her meslekte Ermeni toplumunun izlerini sürmek mümkündür:

Ermeniler çalışkan bir millettir. Küçük yaşta çocuklarının boş oturmasını istemezler ve muhakkak birisinin yanına çırak olarak gönderirler. Biraz da korku varmış herhalde geçmişte, bu ülkede yaşadıkları için. Hani olur ya bir şey olursa ellerinde bir sanatları olsun diye.³⁰⁸

Ermenilerle özdeşleşmiş mesleklerin başında kuyumculuk/sarraflık gelmektedir. Görüşmecilerin tamamı Ermenilerin mücevherat sektöründeki yeteneklerinin tarihsel yolculuğundan bahsederken, yaklaşık olarak son yirmi senedir kuyumculuk sektörünün içinde bulunduğu duruma dikkat çekmiştir. Endüstrileşmeyle birlikte kuyumculuk sektöründe yaşanan dönüşüm, Ermenilerin başı çektiği usta-çırak ilişkisini derinden sarsmıştır:

Belli bir dönem vardı Ermenilerin kuyumculuğa hakim olduğu. Doktor, şu bu falan sönük kalır kuyumcunun yanında. Kuyumcu demek; sanatkar, isim yapmış ve zengin demektir. Bu üç özellik kuyumcuda var ama doktorda hepsi yok. Ama ne oldu? Dönem geldi, kuyumculuk da

³⁰⁸ Elise, 62 yaşında, Kadın.

farklı bir hal almaya başladı. Satıcılar zenginleşirken, üretenler fakirleşmeye başladı. Kuyumculuğun da tadı kalmadı.³⁰⁹

Diğer meslekler arasında kuyumculuğun neden daha önemli olduğu sorulduğunda Ermeni toplumunun kuyumculuk mesleğine nasıl baktığına dair gerçekten yaşanmış, ilginç bir olay anlatılır:

Eskiden Ermenilerin çoğu Gedikpaşa, Kumkapı'da yaşarmış. O zamanlar kuyumcu olana kız vermek kolaymış. Avukata, mimara, mühendise kız vermezlermiş çünkü kuyumcular ticaretle uğraşıyor ve iyi para kazanıyorlar. Bir balıkçı varmış. Evlenmek istiyor. Soruyorlar ne iş yapıyorsun? “Balıkçıyım”, diyor. Kimse kızını vermiyor. Bundan sonra ne iş yaparsın diye sorduklarında şöyle söyle diyorlar; “*Kuyumcuların balıkçısıyım*”. Mesleğini soranlara “Kuyumcuların balıkçısıyım” dedikten sonra istemeye gittiği ilk kızla evleniyor. Bu hakikaten Kumkapı, Gedikpaşa'da olmuş bir olaydır. Ama bugün benim kızım olsa ve istemeye de bir kuyumcu gelse, “Hayır olmaz, benim kızımı doyuramazsın” derim.³¹⁰

Sahadaki görüşmecilerle Ermeniler özelinde meslekler konusunu tartışırken çoğunlukla dile getirilen en büyük sorun, eğitimi alsalar dahi bazı meslek gruplarında kendilerine asla bir yer bulamayacaklarına dair zihinlerinde yer etmiş algıydı. Hukuken hiçbir engel bulunmamasına rağmen görüşmecilerin tamamı, resmi olmayan ama fiilen hep yaşanan bir ayrımcılığın varlığına dikkat çekmiştir. Devlet kadrolarında memur olarak çalışmak, Türkçe ve tarih gibi belli branşlarda öğretmen olmak, askeriyede ya da emniyet teşkilatında yüksek kademelerde yer almak, hatta bırakın yüksek kademelerde olmayı bu kurumlara girmek için bütün vatandaşlara uygulanan sınavları elenmeden geçebilmenin dahi mümkün olmadığını dile getirdiler:

Devlet memurluğu mu? Geç onu. Bekçi, çöpçü dahi olamayız.³¹¹

Ermenilerin neden devlet memuru olamayacaklarını sorguladığımızda ise bunun bir devlet politikası olduğunu düşünenlerin oranı dikkat çekicidir.³¹² Yalnızca Ermeniler özelinde değil, genel olarak Türkiye’de yaşayan bütün gayrimüslimlerin ortak meselesi olarak değerlendirilen bu sorunun, herhangi bir yönüyle (din, dil, etnisite, mezhep vs) toplumun çoğunluğunu oluşturan kesimden farklılık arz eden diğer topluluklar için de geçerli olduğunu savunan görüşler mevcuttur:

³⁰⁹ Mihran, 59 yaşında, Erkek.

³¹⁰ Ani, 59 yaşında, Erkek.

³¹¹ Asadur, 63 yaşında, Erkek.

³¹² Görüşmecilerin %93’ü hukuken önlerinde hiçbir engel bulunmadığını ancak gerek devletin konuya yaklaşımı gerekse toplumda yerleşik kodlar nedeniyle bir Ermeni’nin devlet memuru olmasının ya da kamu hizmetinde bulunmasının uygulamada bir karşılığının olamayacağını belirtmiştir. Kalan % 7’lik kesim ise bu konuda görüş belirtmemeyi tercih eden bir Ermeni ile herkes gibi gerekli koşulları sağlaması ve açılan meslek sınavlarından yeterli puanı alması halinde kamu hizmetinde bulunabileceğini söyleyen bir başka görüşmeciden oluşmaktadır.

Rumlar da devlet memuru olamıyor, sadece Ermeniler değil. Yahudiler de olamazlar. Alevilerde de sıkıntılıdır, “bilindiği” zaman. Romanlar da öyledir. Başka bir ülkede olsa herkesin ayağa kalkacağı bir şey... Toplumuna karşı kurulmuş bir devlet bu. Dolayısıyla bu artık maalesef normalleştirilmiş. Bir tek Ermenilerin tepki göstermesi gerekmiyor, Türklerin de karşı koyması gereken bir durum.³¹³

Ermenilerin kamu kurum ve kuruluşlarının kadrolarında kendilerine yer bulamamasının nedenlerinden biri, geçmişten günümüze yaşadıkları olumsuz tecrübeler olduğu kadar bu tecrübelerin, öğrenilmiş çaresizlik sendromu gibi tekrar tekrar yaşanacağına ve kendi başlarına geleceğine dair zihinlerine yer etmiş kalıpyargılardır. Kendi tecrübesini anlatan Mihran’ın şu sözleri yasal olarak mevzuatta yer almayan ancak gündelik hayatın pratikleri arasında yer bulan ayrımcılığı doğrular niteliktedir:

1979’da Eğitim Fakültesi’ni bitirdim. İstanbul’da benim bütün arkadaşlarım öğretmen olarak atandı ama benim tayinim çıkmadı. Bana gelen cevap, “boş kadro yok” şeklindeydi. Bütün arkadaşlarım dediler ki “tayinini bizim okula istesene, bizim okulda tarih öğretmeni eksik”... Ben hiç aklıma gelmeyen bir dal seçmişim, gitmişim sosyal bilimleri seçmişim. Düşünebiliyor musunuz? Devlet kabul eder mi bir Ermeni tarih anlatacak? Ama yapacak bir şey yok. Herkes birinci sınıf vatandaş anayasaya göre. Anayasanın bu maddesini herkes bilse de fark etmez. Beyinler böyle işlemiyor ki... Netice olarak hiçbir zaman öğretmenlik yapamadım. Ben o hevesimi alamadım hiçbir zaman.³¹⁴

Jaklin’in ifadeleriyle dikkat çektiği bu sorun, otuz sene önce bir Ermeni’nin bu ülkenin çocuklarına tarih anlatması ihtimaline nasıl bakılıyorsa aslında günümüzde de pek bir şeyin değişmediğini ortaya koymaktadır:

Türkiye’de Ermeni memur vardır ama ne alanda memur olduğu önemli. Mesela bir Hristiyan tarih öğretmeni, Türkçe öğretmeni ya da polis olamıyor. Kanunda böyle bir ayırım yok ama olamıyor. Üniversiteden mezun olsa dahi çalışmıyor. Neden? Olur da eğitimi *yanlı* verir diye. Anadolu çok geniş bir coğrafya, şimdi düşünün bir devlet okulundayız ve ismi Karolin olan biri oraya öğretmen olarak gidiyor. Kadının hiçbir suçu yok ama başta “gavur” olmak üzere bir sürü şey görecektir. Hatta gavurluktan da çıkın, o çocukları büyüleyeceğini dahi iddia edebilirler. Bu biraz eğitim seviyesi ile alakalı bir şey, çünkü insanlar bilmiyor.³¹⁵

Sahada asıl ilginç olan, meslek anlamında etnik ya da dini temelli ayrımcılığa maruz kalma korkusuyla görüşülen insanlara, bahsettikleri alanlarda parmakla sayılacak kadar az da olsa çemberi kırıp bu meslekleri edinen Ermenilerin var olduğunun söylenmesiyle yaşanmıştır. Buna rağmen inanmak istememeleri, altında başka bir neden aramaları ve yakındıkları sistemin dışına çıkabilmiş bu insanların azınlık olmaları nedeniyle yerleşik algıyı

³¹³ Levon, 49 yaşında, Erkek. İstanbul. Benzer bir durum Süryaniler üzerine yapılan saha çalışmalarında da görülür: “(Süryaniler) Çok çalışkandır, çok çalışkan bir ırk çünkü başka yaptıkları bir şey yok, daha doğrusu belki kendi oto-kontrolleri de diyebiliriz. Devlet kademesinde bir yer alamayacağını düşündüğünden dolayı ticarete yoğunlaşmış, çalışma gücüyle hayata tutunmuş”. Bkz. Erol, **a.g.e.**, s. 212.

³¹⁴ Mihran, 59 yaşında, Erkek.

³¹⁵ Jaklin, 28 yaşında, Kadın.

değiştirmeye güçlerinin yetmeyeceğine dair kanaatleri değişmemiştir. Türk okullarında Türkçe öğretmenliği yapan ve ataması yapılmış Ermeni öğretmenlerden, sınavı kazanıp güvenlik soruşturmasından geçerek Uzman Çavuş olarak askeriyede görev alan Ermeni bir gençten bahsedilmiştir. Ermeni bir polisin görev yaptığına dair bir veriye -saha kapsamında- hiç rastlanmamıştır. Ancak bu durumun var olmasında toplumdaki algı kadar Ermeni ailelerin çocuklarını yetiştirirken meslek seçimleri konusunda önlerine çektikleri setin etkisini yadsınamamak gerekir. Sahada kendisiyle mülakat yapılan ve küçüklüğünden beri polis olmayı istediğini söyleyen Ermeni bir genç kız, kendi ailesinden örnekle bu durumu şöyle anlatmıştır:

Polis olmak istiyordum. Ama lise yıllarımdan itibaren öğretmenlerim Hristiyan olduğum için istesem bile o sınavı geçemeyeceğimi söylediler hep. Kabullenip üniversite sınavına girdim. İstanbul dışında bir üniversite kazandım. Bu sefer de babam yollamadı. Gerekçesi şuydu: “Biz Ermeni’yiz. Seni orada dışlarlar. Tek başına ne yapacaksın o kadar insanın içinde, ezerler seni” dedi. Azınlık algısını yaratan da ailelerin kendileri bence... Polis olamadım, evet. Ama başka bir şey olabilirdim. Ona da babam izin vermedi.³¹⁶

Bu görüşü destekleyen bir başka kadın, çocukların bazı meslek gruplarını hayal dahi edememesi hususunda ailelerin aslında ne kadar etkili olduğuna dikkat çekmek istemiştir:

Kısıtlamalar var tabi. Bazı meslek gruplarını olamıyorsunuz. Açıkçası hiç düşünmedim. Bazı meslek gruplarını zaten hiç düşünmüyorsunuz. Zaten bize bu şeyleri düşündürmediler; şunu olursunuz, bunu olursunuz. Öyle bir hayalimiz olmadı. Polis olunamıyor mesela. Polis olan yok ya da asker. Çocuk polis olacağım dese, ona bir şekilde olamayacağını söylüyorlardır herhalde. O fikirle büyüyor. Düşündürmüyorlar. Mesela ben tarih okumak isterdim ama okul döneminde herkes öğretmenlik yapamayacağım ile ilgili tavsiye veriyordu.³¹⁷

2.4.5. Şehir-Taşra İkilemi: Anadolu Ermeniliği- İstanbul Ermeniliği

Ermeniler tarihsel kökenleri itibariyle bir Anadolu toplumu olarak bilinmekle birlikte toplumsal ve ekonomik birçok nedenden dolayı İstanbul’da yaşayan ve nüfus olarak gittikçe artan Ermeni bir kitle ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte zaman içerisinde halen Anadolu’da yaşayan (ya da İstanbul’a daha geç bir tarihte göç etmiş) Ermeniler ile uzun yıllardır İstanbul’da yaşayan Ermeniler arasında birtakım sınıfsal, kültürel vb. farklılıklar araştırmacıların dikkatini çekmiştir. Nitekim Ermenilere yönelik gerçekleştirilen saha çalışmalarının birçoğu bu konuya değinir. Örneğin Özgür Kaymak, Ermeni toplumu içerisinde sınıfsal bir tabakalaşma olduğu tespitinde bulunur. İstanbul ve Anadolu Ermeni’si olmanın da ötesinde Anadolu’daki bölgeler arasında dahi sınıfsal ve kültürel bir hiyerarşinin

³¹⁶ Silva, 30 yaşında, Kadın.

³¹⁷ Lusin, 35 yaşında, Kadın.

varlığına dikkat çeker. İstanbullu Ermeniler açısından Malatyalı ya da Kayserili bir Ermeni olmanın, Yozgatlı ya da Sivaslı olmaktan daha *makbul* görüldüğünden söz eder. Ermenilerin yaşadıkları bölgeye göre farklı sınıflara ayrıldıklarını vurgular. Ermeni toplumu içerisindeki bu tabakalaşmayı ise Bourdieu'nun *sınıfsal habitus* kavramından hareketle anlatır. Sınıfsal habitusu, belirli bir sınıfın üyeleri tarafından paylaşılan yargı, algı, davranış biçimleri şeklinde açıklar.³¹⁸ Giyim kuşamdan beslenmeye kadar bireyin gereksinim duyduğu unsurların sağlanmasında kendini gösteren farklılıklar da önemlidir.³¹⁹ Nitekim sahadaki görüşmecilerin aktardıkları bilgiler, Kaymak'ın İstanbul Ermenilerinin gözünden Anadolu bir Ermeni'nin ne kadar farklı algılandığına dair sunduğu tespiti desteklemektedir. İstanbul'da doğup büyümüş ancak Anadolu kültürüyle yetiştiğini mülakatın her aşamasında vurgulayan Zaven aynı zamanda Ermeni toplumundaki mekânsal farklılaşmanın yalnızca İstanbul-Anadolu hattında değil, Anadolu'nun başka şehirleri arasında yaşandığını anlatır:

Şimdi misal Kastamonulu biriyle kızınız evlenecek. İnsanlar “Kastamonulu mu? Hay Allah!” falan derler.³²⁰

Anadolu coğrafyasında yaşayan Ermeniler arasında en az makbul görülenlerin Kastamonulu Ermeniler olduğunu aktaran Zaven'in yanı sıra Silva'nın İstanbul'un semtleri arasındaki saptaması dikkat çekicidir:

Yeşilköy'de oturan bir Ermeni, Samatya'da oturan bir Ermeni'yi aşağıda görür. Sor, o nereden Yeşilköy'e gitmiştir? Samatya'dan gitmiştir. Ermenilerin en büyük zenginlik göstergesidir bu “Ada'dan ev kiraladık, şu kadar para verdik” diye...³²¹

İstanbul'un semtleri arasındaki farkın bir benzeri, Anadolu'da yaşanır. Daha alt bir kategori olarak aynı şehirde yaşayan, aynı kültüre sahip insanlar arasında kasabalı-köylü ayrımının izleri görülür. Anadolu'da yaşayan kesim arasında merkeze daha *yakın* yerde oturanlar ile merkezden çok daha *uzak* bir köyde yaşayan Ermeniler arasında farklılıklara rastlanır:

Ben Anadolu Ermeni'siyim. İstanbul'da doğdum, hatta annem babam da İstanbul'da doğdu. Yine de İstanbulluyum demekte tereddüt yaşıyorum. Ekonomik olarak sınıfsal bir yapı olmasa bile sosyal olarak bir yapısı var. İstanbullular kültürel olarak taşralıları hor görmüşlerdir. İstanbullu olmak bir ayrıcalıktır. İstanbullu ve taşralı ayrımı Ermenilerde de çok yaygın görülmüş bir şeydir. Hatta bu ayrım taşrada da kentli-köylü şeklinde tezahür etmiştir. Sivaslılar içerisinde mesela kentliler ve köylüler ayrımı görülür. Kentli olan köylü olanı hor görür, hakir görür. Şehrin merkezinde oturan, kentlidir. Ben kendi ailemden bilirim. Benim her

³¹⁸ Kaymak, **a.g.e.**, s. 164- 165.

³¹⁹ Ahmet Zeki Ünal, “Bourdieu'nün Tabakalaşma Teorisi Bağlamında Üst Sınıftan Alt Sınıfa Doğru Hayat Tarzı Tahakkümü”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 49, Nisan 2017, s. 382.

³²⁰ Zaven, 41 yaşında, Erkek.

³²¹ Silva, 30 yaşında, Kadın.

iki dedem de köylüydü. Her iki nenem de onlara göre kentliydi. Kasabalı olanlar köylü olanları cahillikle suçlardı. Suçları demeyeyim de dalga geçerlerdi.³²²

Kültürel olarak aslında bir Anadolu toplumu olduklarını her fırsatta dile getirmelerinin yanı sıra, Ermeniler arasında sınıfsal farklılıklara rastlanır. Özellikle İstanbul'da yaşanan Ermenilik sosyoekonomik açıdan daha baskındır. Dolayısıyla İstanbul'da yaşamak bir prestij meselesidir. Nitekim Ermeni burjuvazisi diye adlandırılanlar İstanbullu, köklü ve zengin Ermeni ailelere mensup bireylerdir. Sahadaki görüşmecilerden biri, İstanbullu Ermeni'nin taşralı Ermeni'ye bakışında sınıfsal farklılıkların etkisini şöyle açıklamıştır:

Ermeni burjuvazisinin evinde piyano; masa, sehpa, büfe gibi şarttı. Piyanosuz ev olmazdı. Amacım kendimizi övmek değil; bir şey anlatmak, fotoğrafı görmenizi sağlamak. Her şeyin bardağı ayrıydı mesela. Ayrın tasla içilirdi. Likörü kristal bardaktan içerdik. Çevirme tatlısını gümüş kaşıkla ikram ederdik. Yani böyle bir sınıf farkı var. İlk göç edip Zeytinburnu'na yerleşen adamın derdi nasıl bunlar olsun? Bir lokma ekmeğin derdinde adam... Gümüş kaşığı, kristal bardağı ne yapsın? Ailesini ayakta tutmak için akşama kadar çalışacak, kırk-elli lira yevmiye alacak da evine ekmek getirecek.³²³

Mekânsal ayrımların topluma etkisi yalnızca sınıfsal ve sosyoekonomik etkenlerle sınırlı değildir. Şehirli-taşralı ikileminin Ermeni toplumuna yansımalarının başka bir boyutu ise kültürelidir. Ermeni toplumunun kendi iç dinamikleri açısından köylü ya da kentli olmak, mezhepsel farklılıklar kadar önemli bir olgudur. Topluluk içerisindeki köylü-kentli ayrımında eğitimin ehemmiyeti yadsınamaz. Özellikle kimliğin ana unsurlarından biri niteliğindeki dilin yani Ermenicenin öğrenilmesinde Anadolu coğrafyasında yaşanan güçlüklerin ve kısıtlamaların yanı sıra Kiliseye gidip ibadet etme konusunda hissedilen tedirginlik ya da güvenlik kaygısı gibi nedenler göz ardı edilmemelidir. Bu noktada Anadolu Ermeni'lerinin önündeki seçenekler bellidir. Kimliğin gizlenerek kapalı bir şekilde yaşanması ya da azınlık okullarının ve Ermeni Kiliselerinin yaygın olduğu İstanbul gibi büyük şehirlere göç alternatifler arasındadır:

Ben size şöyle betimleyeyim olayı; Diyarbakır örneğin. Diyarbakır'da o zamanlar bir Ermeni öldüğü zaman cenazesini sanki köpek leşi gibi kaçırırlar. Mezarlarda, her yerde taşlamalar oluyor. Öyle bir cenaze arabası falan filan... Kürtlerin içinde, Ali Paşa Mahallesi'nde, Sur içinde falan mümkün değil yani. Ama Sivas'ta öyle değil. Sivas'ta Ermeni cenaze arabası var, üzerinde haç var. Hiç sorun olmadan gidebiliyor. Ama Diyarbakır'da öyle bir şey yok. Yaşanmaz hale geliyor. Ya kamufle olacak ki çok Ermeni vardır hala, kriptoyla Ermeni diyebilirsiniz bunlara. Bugün Adıyaman Kahta'da, Batman'da, Bitlis'te, Sason'da, Malatya Arapgir'de ve Kırıkhan'da kriptoyla Ermeniler vardır. Bu adam orada Müslüman Türk gibi yaşıyor ama İstanbul'a geldiği gün Ermeni Hristiyan'dır. Benim ailem de kriptoydu Yozgat'ta

³²² Ohannes, 65 yaşında, Erkek.

³²³ Dikran, 69 yaşında, Erkek.

yani Müslüman Türklerdi. Niye isimleri Gürbüz, niye Yavuz? Ama İstanbul'a geldikleri gün, kimliklerini değiştirdiler.³²⁴

Sahadaki görüşmecilerin aktardıkları bilgilerde kendi ailelerinde ya da kökenlerinde yaşadıkları kişisel deneyimler kadar taşralı-kentli ayrımına ilişkin yorumları ve tespitleri de dikkat çekicidir. İstanbullu seküler bir Ermeni, farklı coğrafyalarda yetişen bireyler arasında kültür farklılıklarının oluşmasını doğal karşıladığı gibi Anadolu'da daha kapalı bir toplum olarak yaşayan Ermenilerin dinlerini yaşama konusunda gösterdikleri yoğun çabayı şu sözlerle anlatmıştır:

Karadenizli ile Doğulu arasında nasıl fark varsa, bizde de öyle farklılıklar vardır. Kültürel farklılıklar var, görüş farkı var. Şöyle bir şey söyleyeyim size, benim ailemle İstanbullu başka bir aile arasında bile fark vardır. Beş parmağın beşi de bir değildir. Anadolu Ermenileri kiliseye daha bağlılar. Cehalet her zaman dine gider.³²⁵

Görüşmecilerin en çok vurguladıkları husus, kültür farklılığıdır. Eğitim açısından Ermenicenin öğrenimi konusunda yaşanan zorluklar, Ermeni toplumu içerisinde görülen kır-kent ayrımını derinleştirmiştir. Günümüz Türkiye'sinde yaşayan Ermeni toplumu açısından kimliği koruyan ve ayakta tutan ana unsurlardan biri, azınlık okulları ve bu okullarda verilen Ermenice eğitimidir. Dilin unutulmasının topluluk üyelerinde kimliğin kaybolması endişesine yol açacağı düşüncesi, genel olarak Ermenilerin kaygı duydukları bir konudur. Diğer taraftan Ermeniceye hakim olmak topluluk üyeleri nezdinde adeta sosyal statü ve hatta bir prestij nedeni sayılır. Ancak bu bakış açısı yeni tartışmaları beraberinde getirir. Arus Yumul'un ifadesiyle "Ermeniler; Ermeniceyi iyi bilenlerin fazladan bir sosyal değere, beceriye sahip olduklarını kabul etmekle birlikte onların Ermeni kimliğinin muhafızları olduğu düşüncesine karşılar".³²⁶

Dile hakimiyet, topluluğa ait kimliğin korunması ve sonraki kuşaklara aktarılmasının yadsınamaz bir aracı olduğu için Ermeni aydınları arasında bazı tartışmalara konu olmuştur. Hatta Ermeni toplumuna mensup bireyin dile hakimiyet düzeyleri temel ölçüt kabul edilerek *tam Ermeni*, *yarım Ermeni* ve *çeyrek Ermeni* gibi son derece tartışmalı sınıflandırmalarda bulunulduğu görülmüştür.³²⁷ Tarihsel ve sosyal koşullardan ötürü Ermeniceyi daha az bilen

³²⁴ Zaven, 41 yaşında, Erkek.

³²⁵ Ani, 59 yaşında, Erkek.

³²⁶ Arus Yumul, "Religion, Community and Culture: The Turkish Armenians", s. 240'tan aktaran Özdoğan vd. , **a.g.e.** , s. 314.

³²⁷ İranlı Ermeni bir aydın Zareh Melkonyan'ın 1998 yılında Marmara Gazetesinde bir makalesi yayınlanır. Makalede Melkonyan, Ermenicenin kullanılma düzeylerini temel alarak ulusal kimliğin korunması noktasında Ermeniceyi iyi bilen "Tam Ermeni" kesimin önemine vurgu yapar. Bu sınıflandırmadan hareketle AGOS Gazetesi'nin o dönemki yayın yönetmeni Hrant Dink "Çeyreklerin İsyanı" başlıklı bir yazı kaleme alır. Bu yazıda Ermenice bilen insanların Ermenice bilmeyenler yararına herhangi bir çaba sarf edip etmediğini

(hatta hiç bilmeyen) kesimi daha da dezavantajlı bir konuma sürükleyen bu bakış açısı, eleştiri oklarını üzerine çekmiştir.³²⁸

Anadolu’da yaşayıp Ermeniceyi öğrenemeyen insanlar kimliklerini unutmamak ve yaşadıkları toplum içerisinde kaybolmamak için dine sarılmıştır. Bu nedenle sahada Anadolu Ermenilerini daha tutucu ve muhafazakar olarak değerlendirenlerin dışında Hristiyanlığı en doğru ve tutkulu biçimde yaşayan, şehirlilere göre daha samimi bulan Ermenilere de rastlanmıştır. Ancak kültür farklılığıyla anlatılmak istenen dilin öğrenilememesi veya dinin daha kapalı, gizli bir şekilde (ve tam tersi bir etkiyle) çok daha yoğun bir şekilde yaşanmasından ibaret değildir. Kültürel farklılıkların unutulmaması gereken bir yönü; gelenek ve göreneklerdir. Diyarbakırlı Nivart Hanım şehir-taşra ekseninde yaşanan gelenek farklılıklarını şu sözlerle anlatmıştır:

Anadolu Ermeni’si Anadolu Türk’ü arasında çok fark yok, onlar birbirine daha yakın. Anadolu Ermeni’si ile İstanbul Ermeni’si daha farklı, anlatabildim mi ne demek istediğimi? Yani kültür farkından söz ediyorum. Mesela bizim evimize davetsiz misafir gelebilirdi, aramadan, çat diye. Yemeğe de oturabilirdi. İstanbullu bir ailede böyle bir şey olmaz. Bizde kabuldü ve “Aaa bu ne böyle, bu saatte geldiler” gibi bir şey olmazdı anneannemin evinde. Bu aslında Anadolu’ya has bir şey, Anadolu Türk’ü de öyledir. Anadolu Ermeni’si kına gecesi yapar. İstanbul Ermeni’sinde öyle bir şey yoktur. Yemeklerin tatları bile farklıdır. Ben Diyarbakırlı bir aileden geliyorum; bizde yağlı, acılı, salçalı yemekler yapılır ama İstanbul yemekleri öyle değil. Büyüklerine saygı, daha ataerkil olma durumu vb... Bildiğiniz klasik Anadolu insanı aslında Anadolu Ermeni’si.³²⁹

Yaşadıkları coğrafyanın Ermeni kimliğinde yarattığı ayrımlar açısından son derece önemli bir konu, tarihsel süreç içerisinde bu ayrımların nasıl ve ne zaman ortaya çıktığıdır. Taşralı-kentli Ermeni ayrımının tarihsel kökenlerine baktığımızda görüşmeciler farklı zaman dilimlerinden söz etmiştir. Bu farklılıkların oluşmaya başladığı tarihi Jön Türk hareketlerinin yaşandığı dönem olduğunu söyleyenler kadar 1915 etkisinin çok daha vurucu olduğunu belirtip milat kabul edenler vardır. 1915’ten çok daha önce İstanbul’da Ermeni aristokrasisinin oluşmaya başladığını belirten Mesrop Bey, köken olarak ailesinin İstanbul’daki varlığının şehrin fethi kadar eski olduğunu (yaklaşık beş yüz yıldır İstanbullu bir aileye mensup olduğunu) anlatırken Ermeni toplumunun asıl çıkış noktasının Anadolu olduğunu bilhassa vurgulamıştır. Ona göre “İstanbul, Ermenilerin ilk diasporasıdır”:

Ermeniler Anadolu toplumdur, bunu bir kere göz ardı etmemek lazım. Anadolu’dan gelip İstanbul’a yerleşen Ermeniler zaman içerisinde daha aristokrat bir yapı edinmeye başladı. O da özellikle 19. yüzyılın ilk yarısından sonra daha doğrusu 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra

sorguladıktan sonra “Ermeni toplumunu dile endeksli, ‘tam, yarım ya da çeyrek Ermeni’ diye sınıflandırmak hangi vicdana sığar?” diye sorarak bu ayrımcılığa itiraz eder. Bkz. Özdoğan, **a.g.e.**, s. 314-315.

³²⁸ Hrant Dink, “Çeyreklerin İsyanı”, AGOS, 8 Ocak 1999.

³²⁹ Nivart, 41 yaşında, Kadın.

başlayan özgürlük hareketi kapsamında Batı etkisinde eğitim aldıklarındandır. Jöntürk'lerle birlikte hareket etmenin sonucunda da 1915 geldi. Anadolu kültür yoksunu olmaya, sadece kendi kabuğu içine kapanmaya başladıkça ve o kaliteli eğitim kurumları kapatıldıkça 19. yüzyıldan sonra bir İstanbul Ermeni aristokrasisi oluşuverdi. Yoksa kökünde öyle bir ayırım zaten yok çünkü Anadolu toplumu ve hepsi zaten kültürel yapıya önem veren insanlar. Bu, zamanın bir getirisi olarak ortaya çıktı.³³⁰

1915'te yaşananlarla birlikte Anadolu'daki Ermeni okullarının kapatılması, kiliselerin tahrip edilmesi ya da yıkılması kimliğin devamlılığı açısından İstanbul'a göç sürecini başlatmıştır. Aileler gerek güvenliklerini sağlamanın gerekse çocuklarını Ermeni olarak yetiştirebilmenin yolunu, İstanbul gibi gayrimüslim nüfusun yoğun olarak yaşadığı şehirlere yerleşmekte bulmuştur. Ermeni toplumundaki taşralı-kentli ayırımını doğrudan 1915 olaylarıyla ilişkilendiren bir görüşmeci, eğer 1915 olayları yaşanmasaydı Anadolu'nun herhangi şehrindeki bir Ermeni ile İstanbullu Ermeni arasındaki kültürel uçurumun yaşanmayacağına dair bir tespitte bulunmuştur:

Kolejlerin fazla olduğu dönemde olsaydı bir farklılık olmayacaktı. Eskiden Elazığ'da kolej vardı. Bir adam veya bir kadın çok güzel Fransızca ya da değişik dillerde konuşuyor. Çok güzel piyano çalıyor. O da elit tabakanın bir çocuğu. Elazığ'daki, Antep'teki kolejlere gidenlerle İstanbul'da koleje gidenler arasında bir fark yok. Ne zamanki bütün kiliseler yakıldı, yıkıldı, yok edildi bu sefer Anadolu'da kültür zayıfladı. Zayıflayınca birçok şeyleri kaybettiler. İstanbul Ermeni'si ise kaybetmedi, o kültürü devam ettirdi.³³¹

Görüşmecilerin beyanları incelendiğinde 1915 olayları sırasında ve sonrasında yaşanan sürecin etkisini yadsımak mümkün değildir. Bu süreçte yaşanan Anadolu'daki Ermeni okullarının kapatılması, kiliselerin sayısındaki gözle görülür azalma gibi unsurlar, bir kimlik olarak Ermeniliğin *taşralı-kentli* şeklinde sosyo-mekansal olarak iki yönlü inşasını adeta zorunlu kılmıştır:

Anadolu'da, taşrada doğan Ermenilerin hiçbirisi Ermenice bilmez çünkü İstanbul dışında hiçbir yerde Ermeni Okulu kalmamıştır. Anadolu'da Ermeni Okulu olmadığı için bu insanlar Ermenice öğrenemiyor. İkincisi, Ermenilik... Biz çok konservatif ortamlarda yaşıyoruz. Bizim komşularımız Ermeni görmüşlerdir. Erzurum'daki bir Ermeni algısı ile İstanbul Bakırköy'deki Ermeni algısı aynı şey değil. Taşrada insanlar Ermeni kelimesini küfür olarak kullanıyorlar.

(...) Ermeniler kendi içlerinde ayrımcılık yapacak her zaman bir şey bulmuştur. Bakın şöyle söyleyeyim size 1920'li yılların başlarındaki Ermeni hayatındaki çatışma; taşralı ve İstanbullu Ermeni çatışmasıdır. 1900'lerin başlarında. Niçin? Çünkü 1915 olayları yaşanmıştır. Taşradan İstanbul'a Ermeniler gelmişlerdir. İkincisi, Cumhuriyet'in ilk yıllarında çok ciddi milliyetçilik akımları vardır. Anadolu'da kalan Ermeniler, tutunamamıştır. Akın akın İstanbul'a göçler başlamıştır. 1980'lerin ortalarında bu göçler durmuştur. Göçün sebebi; hayatın orada artık bir Ermeni için yaşanmaz hale gelmesidir.³³²

³³⁰ Mesrop, 52 yaşında, Erkek.

³³¹ Mihran, 59 yaşında, Erkek.

³³² Zaven, 41 yaşında, Erkek.

Anadolu'dan İstanbul'a göç edilmesinden bahsederken altı önemle çizilmesi gereken bir husus, söz konusu göçün tek seferde yaşanan toplu bir göç hareketi olmayıp belli zaman aralıklarıyla gerçekleşen bir olgu olduğudur. Bu durum İstanbul'un eski sakinleri ile yeni sakinleri arasında da bir farklılığın görülmesine zemin hazırlamıştır. Ayrıca İstanbul'a ilk göç eden aileler ile daha sonraki bir zaman diliminde göç eden aileler arasında bile muazzam farklılıklar oluşmasına neden olmuştur. Daha eski bir tarihte göç eden insanlar, yeni göç edenlerle kendilerini kıyasladığında kendilerini *İstanbullu*, yeni gelenleri ise *taşralı* olarak görme eğilimi içerisindeydi. Nöbetleşe yoksulluk³³³ kavramında karşımıza çıkan yoksulluğun el değiştirmesi gibi bir anlamda taşralılık da Ermeniler arasında adeta el değiştirmiştir:

Anadolu Ermeniliği gelenek olarak burada büyük bir erozyona uğruyor, İstanbul daha egemen oluyor. Otuz sene önce Anadolu'dan, Sivas'tan buraya gelmiş olan adam kendini çok daha çabuk "İstanbullu" sayabiliyor ve başka bir taşradan gelen adama aynı muameleyi yapabiliyor.³³⁴

Türkiye'de yaşayan gayrimüslimleri yakından ilgilendiren gelişmelerin, Ermeni toplumu üzerinde iz bırakmaması gibi bir durum elbette ki mümkün değildir. Göç hareketi de bu gelişmelerden payını alır. İstanbul, yalnızca Ermeniler için değil, bütün gayrimüslimler için daha yaşanılabilir bir alanı temsil eder. Göç; İstanbullu Ermenilerin kendilerinden *başka* Ermenilerle kurdukları ilişkilerde, başka bir deyişle grup içi farklılıklara tahammül konusunda mekanın ne kadar belirleyici bir etken olduğunu gözler önüne serer. Mekânın insan üzerinde yarattığı farklılık, göç edeni zaman zaman aşağılanan bir unsura dönüştürür:

Bir Ermeni burjuvazisi var İstanbul'da. Ama 1915, arkasından 6-7 Eylül, 20 sınıf/kura asker, 1933 Yahudi-Trakya, 1936 Beyannamesi, 1964 İstanbul'daki iki bin Rum'un çıkartılması, 1970'in anarşi ortamı ve İstanbul'da Ermeni burjuvazisi kalmadı. Hepsi çekti gitti. Onun yerine Anadolu'da yaşayan Ermeniler geldi. Biz onlara Ermenice *kavaratsi* yani taşralı sıfatını yapıştırdık. Nasıl Yugoslavya'dan gelen göçmenlere *Yugo* diyoruz ki içinde küçük gören bir üslup vardır. Kavaratsi bunlar; taşralı, kılıç artığı, soykırımdan arta kalmış, dağlarda tepelerde sessiz sedasız yaşamış, kimliklerini saklamış... Bulundukları yerde Ermeni oldukları bilinen ama Ermeni kimliğini çok ön plana çıkarmayan Ermeniler... "İstanbul taşı toprağı altın" genel söylemi içinde Ermeni kimliğinde daha rahat ifade edebilecekleri İstanbul'a geldiler. Biz bunlara *kavaratsi* diyoruz. Bunlar Ermenice bilmiyorlardı çünkü Anadolu'da Ermeni okulları yoktu.

³³³ Bkz. Oğuz Işık, M. Melih Pınarcıoğlu, **Nöbetleşe Yoksulluk- Gecekondulaşma ve Kent Yoksulları: Sultanbeyli Örneği**, 10. bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 77-83.

³³⁴ Ohannes, 65 yaşında, Erkek.

2.4.6. Ermeni Olmanın Anlamı: Yurttaş mı, Öteki mi?

Tarihsel olarak gayrimüslim tebaadan azınlığa dönüştükleri süreçte Ermenilerin kendilerini *azınlık* ve *vatandaş* seçeneklerinden hangisine daha yakın hissettikleri konusu, Ermenilere yönelik gerçekleştirilen birçok akademik çalışmanın ana temalarından birini teşkil etmiştir. Grubun (Ermenilerin) bir başka grupla (Türkler, Kürtler, Rumlar ve kısacası toplumun geri kalanıyla) olan münasebetlerini incelerken, azınlıkta kalan gruba yönelik pek çok kategori atfedilebilir; *azınlık*, *vatandaş*, *yabancı*, *öteki* gibi... “Biz-siz” ayrımı temelinde *siz* ifadesinin içinde barındırdığı boşlukları doldururken Ermenilere atfedilen ve dışlayıcı/ayırıcı ifadelerden ziyade grup içine odaklanan bu çalışmada Ermenilerin yine Ermenilerle olan ilişkilerini incelemek daha önceliklidir. Ancak bunu yapmaya çalışırken Ermenilerin birlikte yaşadıkları toplumla ve özellikle de devletle olan ilişkileri göz ardı edilmemelidir.

Tablo 4: Ermenilerde Yurttaşlık Algısı

		ORTODOKS ERMENİ				PROTESTAN ERMENİ	
		Seküler		Dindar		Dindar	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Azınlık hissediyorum	Sayı	-	1	1	2	3	-
	%	-	%3.6	%3.6	%7.1	%10.7	-
Kendimi bu ülkenin yurttaşı olarak görüyorum	Sayı	1	3	6	7	2	1
	%	%3.6	%10.7	%21.4	%25	%7.1	%3.6
Kendimi hiçbir yere konumlandırıyorum	Sayı	-	1	-	-	-	-
	%	-	%3.6	-	-	-	-

Sahada görüşmeler yapıp azınlık mı, vatandaş mı sorusuna yanıt aranırken hangi düşüncenin ağır bastığına ilişkin Tablo 4’te görüldüğü üzere görüşmecilerin %71.4’ü “Kendimi vatandaş gibi hissediyorum” demekle birlikte %25’i ise kendisini azınlık olarak hissettiğini söylemiştir. %3.6’sı ise kendisini azınlık ve yurttaş kategorilerinin hiçbirisine konumlandırımadığının altını çizmiştir.

Vatandaş olarak toplumdaki herkesle aynı haklara sahip olma halini vurgulayan ve eşitlik özlemini dile getiren insanların azınlık ifadesinin kendilerinde bıraktığı küçümsenme,

önemsenmeme ve hatta aşağılanma haline gösterdikleri tepkiler oldukça önemlidir. Vatandaş olma hali ile hem devletin, toplumun tüm bireylerine yüklediği ödevleri yerine getirme konusundaki istekliliklerinin hem de bu topraklara olan aidiyetlerinin ne kadar derin olduğunu (başka bir ülkeye, sıkça söylendiği gibi Ermenistan’a ait olmadıklarını) vurgulama ihtiyacı içerisinde oldukları görülmektedir. Bazıları bu topraklara aidiyetlerinin çok eskilere dayandığını anlatmak için her iki toplumun (Türklerin ve Ermenilerin) tarihsel olaylarda yan yana ve birlikte hareket ettiğini, aslında ayrımcılığın ne kadar yersiz olduğunu ve toplumun diğer kesimlerinden farklı görülmek istemediğini dile getirmiştir:

Sonuna kadar vatandaş olarak hissediyorum. Çanakkale’de de, Kurtuluş Savaşı’nda da beraber savaştık. Benim dedelerim de savaştı. Biz biriz, ayrı değiliz. Benim babama yurt dışına gitmek ister misin diye sorulduğunda babam “Burayı bırakıp nereye gideyim?” diyebiliyorsa eğer, zaten buraya kök salmışız biz. Kökümüz taze değil, genç değil yani çok eskiyiz.³³⁵

Bir başka görüşmeci ise vatan algısından hareketle “*Ermenilerin vatanı, Ermenistan’dır*” gibi toplumun bazı kesimlerinde yerleşik olan algı ile arasına set çekerek yine bu topraklara ait olduğunu, dolayısıyla kendisini vatandaş olarak konumlandığını vurgulamak istemiştir:

“Ben Ermeni’yim ama Türkiye Cumhuriyeti’nde yaşıyorum” gibi bir ayrım hissetmiyorum. Burası benim vatanım. Bana nereden geldiniz diye sorulduğunda “biz zaten buradaydık, siz nereden geldiniz” diye yanıt veriyorum. Kendimi asla ve asla “emanet” hissetmiyorum. Her ne kadar hissettirilmeye çalışılsa da “sığıntı” gibi hissetmiyorum. Ermenistan benim vatanım asla olmadı, olamaz çünkü vatan; doğduğun, büyüdüğün, doyduğun yerdir. Benim Ermenistan’da doğan bir tane atamın atasının atası yok. Atalarımın hepsi burada yatıyor. Ben nasıl ‘Ermenistan benim vatanım’ diyebilirim yani? Ermenistan’dakiler için de biz “Türkiyeliyiz”. Onların bana “Sen Türk’sün, Ermenistanlı değilsin” demeleri açıkçası beni hiç rahatsız etmiyor çünkü ben zaten Ermenistanlı değilim.³³⁶

Lozan Antlaşması ile birlikte hukuki olarak kendilerine azınlık statüsü tanınan Ermenilerin bir kısmı vatandaşlık ve özellikle eşit vatandaşlık konusundaki taleplerine dikkat çekerken, sosyolojik olarak kendilerini azınlık gören, azınlık olma halini toplumun dışlayıcı pratikleri sonucunda kendilerine “hissettirilen” bir durum şeklinde değerlendiren ve eleştiren görüşler de mevcuttur:

Kendimi azınlık gibi hissediyorum çünkü bunu hissettirilince hissedersiniz zaten.³³⁷

³³⁵ Jaklin, 28 yaşında, Kadın.

³³⁶ Hera, 49 yaşında, Kadın.

³³⁷ Lilit, 58 yaşında, Kadın.

Azınlık denince ufak bir eziklik oluyor tabi. Eziliyor insan. Askerde dahi insanlar hitap edecek kelime bulamıyor; “Sen nesen? Hristiyan mısın?” denince boynun bükülüyor. Örseleniyorsun bir yerde.³³⁸

“Vatandaş mı, azınlık mı?” paradoksunu yaşayan Ermeniler arasında kendilerini tanımlarken oldukça güçlük çektiğini, hem azınlık hem de vatandaş olma durumunun kendilerini muğlak bir konuma yerleştirdiğini ve gündelik hayatın içerisinde bu sorunu defaten yaşadığını ifade eden Ermeniler de oldu:

Kendimi vatandaş gibi hissediyorum ama bana şimdi “Ermeni misin, Türk müsün?” diye sorduklarında ne diyeceğimi şaşıyorum. Kendimi tanıtırken “Aslen Ermeni, Türk vatandaşı” demek zorunda kalmak istemezdim. Tek bir kelime söyleyeyim ve herkes beni anlasın isterdim. Sorduklarında Ermeni’yim diyorum, dönüp bana hala “Ama sen nesen? Türk müsün?” diye soruyorlar. Evet, Türkiye Cumhuriyeti’nde yaşıyoruz ama Ermeni’yiz. Mesela Ermeni’yim dediğimde bir gün biri çıkıp bana “Sen Türk’sün. Neden Türk’üm demiyorsun?” dedi. İnanın bunu izah etmek çok zor.³³⁹

Ermenilerin kendilerini nasıl konumlandıkları ya da toplum tarafından kendilerine nasıl yaklaşıldığı konusunda görüşmecilere sorular yöneltirken azınlık-yurttaş paradoksunun dışında bir kategorinin daha varlığına işaret edildi; “öteki”:

Türkiye Cumhuriyeti vatandaşıyım ama Ermeni kimliğimden de hiç feragat etmek istemem. Kendimi azınlık değil, “öteki” hissediyorum; azınlık başka, öteki başka... Bu toplum Şişli’de gecenin on ikisinde işe çıkan transseksüelleri ne kadar ötekileştiriyorsa, bilin ki ben de o anlamda ötekiyim. Zaten bu toplumda transseksüellerin problemi hallolursa, Ermenilerin de problemleri hallolur. Ermenilerin problemleri hallolursa, transseksüellerin de problemleri hallolacaktır. Ne onları kimse öldürecekler cinsel tercihlerinden dolayı ne de beni rahatsız edecektir Ermeniliğimden dolayı”.³⁴⁰

Dikran’ın ifadesiyle *öteki*, etnik ya da dini kategorisel ayrımların ötesinde daha geniş bir kapsama alanına sahiptir. Bu alanı cinsiyet, cinsel tercih, kültür, inanç vb. açısından çoğunluktan farklı olan herkesin bulunduğu ortak bir mecra olarak değerlendirmiştir. Ermenilerin salt Ermeni olduğu için değil, toplumun genelinden farklı olduğu için ötekileştirildiğini savunur. Transseksüeller örneğinden yola çıkarak değindiği gibi etnik, dinsel, kültürel ya da cinsel açıdan dezavantajlı durumdaki herhangi bir gruba yönelik atılacak hoşgörülü adımların aslında bu ortak kategoride buluşan, başka bir deyişle öteki olma kaderini paylaşan her gruba olumlu yansıyacağını ifade etmektedir.

³³⁸ Asadur, 63 yaşında, Erkek.

³³⁹ Anuş, 67 yaşında, Kadın.

³⁴⁰ Dikran, 69 yaşında, Erkek.

Bir başka tanımlama da *yabancı* oldukları şeklindeydi. Ermeni toplumunun tanınan ve önde gelen isimlerinden biriyle yapılan görüşmede Türkiye’de yaşayan toplumun Ermenilere yönelik genel algıyı eleştirmekle birlikte aslında Ermenilerin hissettiği ya da daha doğru bir ifadeye kendilerine hissettirilen algının, yabancılık üzerinden şekillendiği idi:

Hiçbir zaman “Burası Türk memleketidir, ben de Türk değilim, dolayısıyla benim memleketim değildir” şeklinde bir ruh haline bürünmedim. Ama bu ruh hali içerisinde olan çok Ermeni var. Herhangi bir mevzu olduğunda birçok Ermeni “Kendi memleketleridir, bana ne? Yesinler birbirlerini” diyebiliyor. Ama ben diyemiyorum taraflardan biri olarak. Türkiye’de genel algı, Ermenilerin bir “yabancı” olduğudur. Türkler nezdindeki genel algı budur. Çoğunluk nezdindeki genel algı, “Müslüman olmadıklarına göre bunlar yabancıdır” şeklindedir. Dolayısıyla “hatta yurtdışından gelmiş bir şeyler olmaları gerekir, yerli de olamazlar” şeklinde bir algı var. Hayatında belki de ilk defa bir Ermeni ile karşılaşan insanların aklına gelen en doğal soru şu oluyor; “Nereden geldiniz?” Hiç düşünmüyor ki “Bunlar, buranın yerli insanları. Biz gelirken, bunlar zaten buradaydı” kavramı şekillenmiyor Türklerin ortalama algısında.³⁴¹

2.4.7. Devlet ile İlişkiler: Otoriteye Duyulan Güvensizlik ve Araya Konan Mesafe

Sahada Ermenilerle görüşmelerin yapılması ve verilerin toplanması yaklaşık beş aylık bir süreyi kapsamaktadır. Görüşmelerin yapıldığı süreç, muhtevası itibariyle önemlidir. Görüşmeler için kiliselere, azınlık okullarına, iş yerlerine ve AGOS Gazetesi’ne yapılan ziyaretler ülkenin siyasal ikliminde birtakım değişikliklere sahne olduğu bir zamanda yapılmıştır. Görüşmeler Nisan 2017’de yapılacak olan Anayasa Referandumu’na yakın, siyasal tartışmaların yoğun yaşandığı bir dönemde gerçekleştirilmiştir. Ancak bu süreci Ermeni toplumu açısından önemli ve hayati kılan bir diğer gelişme, Patriklik seçimlerinin de yapılacak olmasıydı. Rahatsızlığından dolayı görevlerini ifa edemeyecek durumda olan Ermeni Patriği Mesrop Mutafyan’ın yerine yeni bir patriğin seçilmesi gerekliliği uzun yıllardır Ermeni cemaati içerisinde tartışılan bir konudur.³⁴²

Anayasa Referandumu nedeniyle Patriklik seçimine ilişkin gündemin iktidar tarafından ertelenmesi³⁴³ ve Referandum sonrasına bırakılması Ermeni toplumunda tepkilere

³⁴¹ Ohannes, 65 yaşında, Kadın.

³⁴² Ruhani bir lider olan Patriğin seçimlerinde aslında şöyle bir durum vardır. Görev başındaki patrik vefat etmeden yeni bir patrik seçilemez. Ancak Mutafyan’ın rahatsızlığının ileri boyutta olması, iyileşme umudunun görülmemesi ve bu rahatsızlığın yıllardır sürmesi, toplumun ihtiyaçlarının karşılanmaması gibi sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur.

³⁴³ “Referandumu Beklemeye Gerek Yok”, AGOS, 2 Şubat 2017.

neden olmuştur. Hatta bir not olarak aktarmak gerekirse Referandum oylamasının yapıldığı gün, Ermenilerin en önemli dini/kültürel bayramlarından biri olan Paskalya (Surp Zadig) Bayramı'nın kutlandığı güne denk gelmiştir. Topluluk açısından bakıldığında böyle bir atmosfer içerisinde gerçekleştirilen görüşmelerde, bir yandan devlet tarafından kendilerini dışlanmış ve önemsiz hissettikleri için tepkisizliğe (ve ister istemez beklentisizliğe) ama aynı zamanda vatandaş olmanın verdiği bilinçle “eşitlik” ve özellikle “eşit yurttaşlık” taleplerinin daha yüksek sesle dile getirildiğine tanık olunmuştur.

2.4.8. Ermenilerin Sorunları ve Devletten Talepleri

Sahada görüşmeler yapılırken devletle ilişkilerini ortaya koymak amacıyla hazırlanan sorulara geçildiğinde görüşmecilerde gayri ihtiyari bir “tedirginlik” hali gözlemlenmiştir. Görüşmecilerin bu sorulara yanıt verirken daha temkinli, kelimelerini özenle seçmeye gayret göstererek yaklaştıkları aşıkardı. Devletten beklentilerinin neler olduğuna dair kendilerine yöneltilen bir soruya görüşmecilerin önemli bir kısmı, “*hiçbir beklentim yok*” şeklinde yanıt vererek aslında konunun daha açılmadan bir an önce kapanmasını ister gibi bir hal içerisindeydi. Bu anlamda görüşmecilerin genellikle devletten bir şeyler talep etmek konusunda isteksiz, taleplerinin karşılanacağına inanma noktasında ise “umutsuz” olduğu tespitinde bulunmak yanlış olmayacaktır. Örneğin konuya ilişkin Protestan Ermeni bir kadının yaptığı açıklama devletle Ermeni toplumu arasındaki mesafeyi ortaya koyar niteliktedir; “*O kadar alışmışız ki biz devletten bir şey beklememeye. Hiç düşünmedim açıkçası*”.³⁴⁴ Ancak görüş belirtme konusunda bazılarında görülen isteksizliğe rağmen, sohbet derinleştğinde birtakım taleplerini ortaya koydular. Hem bireysel hem de cemaat/topluluk olarak ne gibi gereksinimlerinin olduğuna dair sorular yöneltildiğinde bireysel olarak talepte bulunmaktan genel itibarıyla çekinen insanların, bir topluluğun üyesi olarak beklentilerini sıralarken çok daha rahat olduklarını söylemek gerekir. Devletle ilgili sorulara yanıt verirken görüşmeciler Ermeni kimliklerini ön planda tutmuş ve grup içi farklılıklar (mezhep, statü, sınıf vb.) arka planda bırakılmıştır. Öte yandan “hiçbir beklentim yok” derken insanların bu yönde bir irade ortaya koymalarındaki ana neden, aslında beklentilerin karşılanması konusundaki inançsızlıkları ve kaygılarıdır.

Beklentiler ve istekler kapsamında mülakatlar analiz edildiğinde Ermenilerin devletten neler talep ettikleri sorusuna verdikleri yanıtları birkaç alt başlıkta toplamak mümkündür. İsteklerin (dolayısıyla sorunların) yoğunlaştığı konular; temel hak ve özgürlüklerin

³⁴⁴ Elise, 62 yaşında, Kadın.

kısıtlanması, ayrımcılık ve önyargı, eşitlik ve eşit yurttaşlık, bazı meslek dallarında varlık gösterememe ve Ermeni kimliğine yönelik toplum genelinde yer edinmiş pejoratif algıdır.

Temel hak ve özgürlükler konusundaki talepler daha çok ifade özgürlüğü ve ibadet özgürlüğü üzerine yoğunlaşmaktadır. Genel itibarıyla herhangi bir konuda fikrini beyan edememe ya da bir şey söylerken çekinme, otokontrollü olma ihtiyacı hissetme, -kiliseler konusunda geçmişe nazaran birtakım düzenlemelerin yapılması olumlu karşılanırsa da- sosyal hayat içerisinde dini bir unsur olarak haç kolyesi takamama, Hristiyan oldukları anlaşıldığı zaman nasıl karşılanacağını ya da kendisine nasıl davranılacağını bilememenin verdiği tedirginlik ve sürekli bir kısıtlılık haliyle kuşatılmış olma düşüncesi hakimdir. Ermeni kimliğiyle tanınan insanların akıbetlerini sorgulayan Protestan Ermeni bir kadın, ifade özgürlüğünden yoksun olduklarının altını çizmiştir:

Biz kendi kendimize yetiyoruz herhalde, değil mi? Eskiden kiliseye yardım edilmesine, yenilenmesine falan müsaade edilmezdi, şimdi müsaade var. Benim beklentim; var olan şeylerin kısıtlanmaması ve söz özgürlüğü. Hayko Bağdat kalktı gitti başka ülkeye, terk etti burayı. Hrant Dink... Biliyorsunuz akıbetini. Bu, özgürlüğün kısıtlanmasıdır. Demek ki bizim için yani azınlık olarak demokrasi diye bir şey yok. Öyle düşünüyorum. Söz hakkımız yok bu ülkede. İfade edemiyoruz kendimizi. İfade edenlerin de akıbeti iyi olmuyor.³⁴⁵

Bir diğer konu, eşitlik isteğidir. Eşitlik ve empati isteği, aslında bütün taleplerin özünü oluşturmaktadır. Eşitliğin yasa ile güvence altına alındığı ama sokaktaki insanlar ya da devletin diğer vatandaşlarına yaklaşımı nezdinde bakıldığında bu eşitliğin hukuki metinlerde kaldığı ve uygulamada sağlanmadığı yönünde tepkiler vardı. Özellikle seküler Ermenilerle yapılan görüşmelerde devletin toplumu oluşturan bütün unsurlara eşit mesafede durması ve her kesimi kucaklaması isteği daha ön plandadır:

Devletten beklentim, dünyaya sol pencereden bakan bütün Türkiye vatandaşlarından farklı değil. Devletin hukuk devleti olmasını, adil olmasını, yasalarının eşitlikçi olmasını, ülkemizin insanlarına hizmet etmesini bekliyorum. Bunun dışında farklı hiçbir beklentim yok. Bu söylediğim genel şablonlar oluşursa, zannedirim Türkiyeli bir Ermeni olarak benim beklentilerim de kendiliğinden karşılanacaktır. “Kağıt üstünde eşit vatandaşlık” olduğu halde bunun olmadığı şeklinde bir duygu içerisindeyiz. Bunun aşılmasını istiyorum. Kağıt üstünde olanın, hayatın gerçeğinde de var olmasını istiyorum. Onu dışında hiçbir beklentim yok.³⁴⁶

Eşit yurttaşlığın sağlanması ya da başka bir ifadeyle, devletin bütün vatandaşlarına dil, din, etnik kimlik, ideoloji, sınıf ya da kültür vb. hiçbir fark gözetmeksizin eşit mesafede durması, yalnızca çoğunluğun değil aynı zamanda azınlıkların da sesi olması gerektiğini

³⁴⁵ Anuş, 67 yaşında, Kadın.

³⁴⁶ Ohannes, 65 yaşında, Erkek.

vurgulayan bir Ermeni, isimlerinden dolayı bile ötekileştirilmeye maruz kaldıklarını anlatmıştır:

Devlet sadece Ahmet, Mehmet'in değil; Artin'in, Niko'nun, Yasef'in de arkasında olmalı. Karakola gittiğim zaman bana ayrı bir gözle bakılmamalı. Ben ateist de olabilirim. Sırf ismim bu diye hemen öncelikli olarak bir etiket yapıştırılmamalı ve bana oradan bakılmamalı. Hoş değil.³⁴⁷

Eşitliğin sözde olduğunu ama özde bir anlam ifade etmediğini ve cemaat olarak en büyük sorunlarının eşitsizlik olduğunu söyleyen bir görüşmeci, en çok tartışılan konulardan biri olan vakıf mallarının iade edilmesi talebini yinelemiştir. Aslında bütün zenginliklerin özünde devlete ait olduğunu belirterek vakıf mallarının geri verilmesi konusunda yaşanan bazı gelişmelerin sevindirici olduğunu ancak Tuzla'da bulunan Kamp Armen'e devlet tarafından el konulmasının kendilerinde devletin uygulamalarına yönelik samimiyet ve güven sorgulamasına yol açtığını ifade etmektedir:

Devletten en büyük beklentimiz cemaat olarak; eşit muamele görmek. Bütün mesele buradadır aslında. Maalesef biz eşit muamele görmüyoruz. Tamam, diyorlar ki devlet önünde eşitsin. Biz vakıflara bağlıyız. Fakat vakıflar bugün bir yasa çıkarıp da camilerin malını elinden almadı. 1974 yılında Yargıtay, "Hristiyan vakıfların zenginleşmesi Türkiye'nin geleceği açısından tehlike arz edeceği için 1936'dan sonra alınan bütün mallara el konulması gerekir" diye bir uygulama çıkardı. Düşünebiliyor musunuz benim varlığım, zenginliğim onun için bir tehdit. Peki bu kilise kimin? Bugün benim ama özünde devletin. Bir tek bu iktidar dedi ki biz bunların mallarını geri verelim. Ne Avrupa'ya götürebilirsin, ne Ermenistan'a. Bu, buranın malı. Ben de buraya aitim. Ben de devletin malıyım, ne kadar Ermeni de olsam. Ama devlet öyle bakmıyor. Farklı bakıyor. Mesela Tuzla'daki kamp, bizim kampımız ama devlet el koydu. Şimdi bütün bunları yaşadığın zaman nasıl güveneceksin?³⁴⁸

Vaka örneği olarak Ermenileri incelerken toplumsal hayatın içerisinde yaşanan pratiklerde azınlık-yurttaş paradoksunun izlerini sürebilmek mümkündür. Bu paradoks, yalnızca Türkiye'de yaşayan Ermenilerin yurttaşlık kavramına nasıl baktığı konusunda değil, aynı zamanda devletten temel beklentilerinin neler olduğunu tespit etmeye çalışırken de karşımıza çıkmaktadır. Toplumun çoğunluğu oluşturan kesiminin kendilerine yönelik

³⁴⁷ Nazar, 71 yaşında, Erkek.

³⁴⁸ Mihran, 59 yaşında, Erkek. Vakıf mallarına el konulması ya da geri iade edilmesi konusunda yaşanan tartışmalar, din adamlarıyla yapılan görüşmelerde öne çıkan başlıklardan biriydi. AKP'nin iktidara geldiği ilk dönemde vakıf mallarının bir kısmının iadesinin gündeme gelmesi ve bu konuda atılan somut adımlar Ermeni toplumu nezdinde olumlu karşılanmakla beraber, Parti'nin sonraki iktidar dönemlerinde ortaya koyduğu uygulamalar bu durumun "göstermelik" olduğu yönünde bir algı yaratmıştır. Cemaate yaklaşımı nezdinde AKP'nin ilk dönemlerinde atılan adımları olumlu olarak değerlendiren bir başka din adamı, bu durumun ardında yatan nedeni şu ilginç tespiti ile açıklamaktadır: "Bugüne kadar İttihat ve Terakki damarı içermeyen tek hükümetti. Bunun da herhalde görüşlerin oluşmasında bir katkısı olmuştur". Mesrop, 52 yaşında, Erkek. Ancak malların iade edilmesinde hükümeti samimi bulmayanlar da mevcuttur: "Göstermelik olarak iyi gitti. Atıyorum 100 liralık alacağımız varsa 10 lirası verildi ama 100 lirası verilmiş gibi gösterildi. Öyle bir algı yaratıldı". Daniel, 37 yaşında, Erkek.

yaklaşımının ve yerleşik pejoratif algının değişmesinde anahtar rolü devletin oynayacağı kanısı, görüşmecilerin önemli bir kısmında hakimdir:

Ben insanların bilinçlenmesini istiyorum. İnsanların “insan” olarak doğduğunun anlatılması gerekiyor. Bu Ermeni, bu Kürt, bu Alevi diye kimsenin yargılamamasını istiyorum. İnsanların bunu yapmaması için devletin bunu öğretmesi gerekiyor. Ama bunu mesela din kültürü dersinde çocuğu döverek öğretemezsin. Bunun için paneller, konuşmalar düzenlenmeli. Mesela lisede ben din dersinden muafım. Sınıftan dışarı çıkınca dikkat çekiyorum diye içeri soktular beni. Ben dinledim bütün dersi; Uhud Savaşı, Hendek Savaşı... Sınav kağıdını verdi, yapmak ister misin dedi. “İsterim. Dinledim o kadar, bir sonucunu göreyim” dedim ve 96 aldım. Sınıfın yarısı 50 aldı. Sen okulun din öğretmenisin ya, şunu söylememen lazım: “Allah’ın Ermeni’si 96 aldı”. Niye Allah’ın Ermeni’si 96 aldı? Sen anlattın, ben de anladım. Dinlediğimi kağıda döktüm. Sonra bana notumu verdin. Niye panik oldun?³⁴⁹

Pejoratif algıdan bahsetmişken, Ermeni kelimesinin toplum nezdinde yaptığı çağrışımlar ve bu kelimeye yüklenen olumsuz anlamlar görüşülen Ermenilerin en çok rahatsız oldukları konuların başında gelmektedir:

Hiçbir şey beklemiyorum devletten. Ermeni ismi “küfür” olarak kullanılırsa bir ülkede, hayatında hiç Ermeni görmemiş insan nefretle bakarsa size, işte o çok kötü bir şey. Benim senin gibi normal bir insan olduğumun, bu ülkenin vatandaşı olduğumun kabul edilmesini istiyorum. Böyle canavarlaştırmaları en azından. Normal bir insan gibi yaşamak istiyorum. Benim çok yardım ettiğim birisi vardı, yardımlarım sonunda bana teşekkür etti. İsmimi öğrenince siz “Danimarkalı mısınız?” diye sordu. “Yok, değilim” dedim. “Peki isminiz niye Lilit?”, dedi. “Çünkü Ermeni’yim” dedim. Adam biraz durdu, bana baktı ve “Olsun” dedi.³⁵⁰

Hem vatandaş hem de azınlık olma ikilemi, sosyal dışlanmanın beraberinde getirdiği yabancı olma haliyle birlikte *turist gibi hissetmek* tabiri ile açıklanarak farklı bir boyut kazanıyordu. Bir başka deyişle bu ülkede mukim/yerleşik bir yurttaştan ziyade bir süre sonra ait olduğu yere dönecek bir misafir olarak değerlendirildiğini düşünen Ortodoks Ermeni bir kadın, sıradan bir vatandaş gibi algılanmama konusundaki üzüntülerini dile getirmiştir:

Devletten bir beklentim yok. Sadece bir eğitimci olarak eğitim seviyesini ülkenin her bir köşesinde arttırabilse, eğitimcilerden başlayıp öğrencilere inerek; Ermeni’nin nasıl bir kültüre sahip olduğu, nasıl bir dine inandığı tanıtılsa, öğretilse... İnsanlar öğrenseler bilecekler öyle çok fazla bir ayırımımızın olmadığını. Allah’ın bir olduğunu hepimiz biliyoruz, peygamberlerimiz farklı sadece. Bunlar izah edilebilir. Biz düşman değiliz. *Turistmiş gibi hissettirmek* bana çok yanlış geliyor.³⁵¹

Toplumun genelinden farksız, normal bir insan gibi yaşama arzusu sıklıkla vurgulanan, dile getirilen bir husustur: “*Ben devletten ‘insan gibi yaşama’ hakkı istiyorum.*

³⁴⁹ Silva, 30 yaşında, Kadın.

³⁵⁰ Lilit, 58 yaşında, Kadın.

³⁵¹ Jaklin, 28 yaşında, Kadın.

*Başka ne isteyeyim ki... Herkes gibi, normal bir insan gibi yaşamak...*³⁵². Ermeni'nin kim olduğunun, nasıl bir tarihe, kimliğe ve kültürel değerlere sahip olduğunun Türkiye'de yeterince bilinmemesi eğitimin gerekliliğini ve önemini bir kez daha ortaya koymaktadır. Ermeni kelimesine yüklenen anlamlar ve çağrıştırdığı olumsuzluklar temel yakınma nedenlerinden biridir:

Ermeniliğin defo olarak görülmesi yönündeki algının değiştirilmesini istiyorum. Bilmem kimin nenesi Ermeni'ymiş cümlesinin imalı bir şekilde söylenmesini istemiyorum.³⁵³

Taşıdığı isimden dolayı kim olduğunun, etnik ya da dini açıdan hangi topluluğa mensup olduğunun sorgulanmasından bıkmış bir kadının, Ermeni olmanın bir hata ya da kusur olarak algılanmasının da ötesinde **bilinmemesine** verdiği tepki dikkat çekiciydi: *“Aslında bütün vatandaşların istediği gibi huzur içinde yaşamak istiyorum, bu kadar basit. Herkese eşit şartları, herkesin istediği şeyler, cemaat olarak çok farklı isteklerimiz yok. Benim kiliselerim açık, okullarım açık. Yeter ki ‘Sen nesen?’ sorusu ile karşılaşmayayım”*.³⁵⁴

Ermeni kimliğinin tanınması, tarihsel ve kültürel birikiminin öğrenilmesi, toplumda “herkesle aynı” haklara sahip olmanın yanı sıra en temel sorun alanlarından birini oluşturan ve dolayısıyla devletten beklentilerin yönünü belirleyen bir başka husus ise önyargılı yaklaşımlardır: *“Tamam, Ermeni olduğum bilinsin, o Ermeni, o farklı birey ama özünde ‘farklı’ değil yani... Farklı algılanmamayı, önyargısız yaklaşılmasını istiyorum”*.³⁵⁵

Diğer taraftan eşitlik talebinin devlet tarafından karşılanmasının yalnızca Ermenileri değil toplumun bütün kesimlerini kapsaması gerektiğinin önemine değinen seküler bir Ermeni, farklı etnik ya da dini kimlikten insanların kamusal alanda görünürlüğünün artması doğrultusunda bir öneri sunmuştur:

TRT’de bir tane Ermeni spiker görmek istiyorum. Sadece Ermeni de değil; Rum, Yahudi, Kürt, Alevi spikerler görmek istiyorum. Her saatte farklı biri haber bültenini sunsun mesela. Bu, kamusal bir kanal içerisinde “devletin bu insanları da kapsadığına dair” çok basit bir mesaj verir; basit ama çok faydalı, simgesel bir mesaj. Bunu yapamadığı sürece kimse bana “Biz herkese eşit davranıyoruz, herkes bizim kardeşimiz” falan demesin. Eğer siz bu toplumun Ermenilerden, Alevilerden, Kürtlerden, Rumlardan, Zazalardan, Lazlardan, Çerkezlerden oluştuğunu düşünüyorsanız eğer o zaman bunu göstermek durumundasınız. Lafla olacak bir şey değil. Onlara ayrı bir kanal açtığınız zaman “kompartımanlaştırmış” oluyorsunuz. TRT Kürtçe kanalı... Sadece Kürtler seyredecek. Bu bir şey ifade eder tabi ama aslında bir taraftan

³⁵² Mariam, 46 yaşında, Kadın.

³⁵³ Hera, 49 yaşında, Kadın.

³⁵⁴ Bercuhi, 40 yaşında, Kadın.

³⁵⁵ Nivart, 41 yaşında, Kadın.

da sizi kompartımanlaştırdığını gösterir. Halbuki herkesi “içeri” alırsanız eğer, hepsini kapsadığınızı gösterirsiniz. Sonuçta biz oraya faturalarımızdan vergi veriyoruz.³⁵⁶

Tüm bu sorunların/eksikliklerin dile getirilmesinin yanı sıra Dağlık Karabağ meselesi, 1915 olaylarından ötürü özür dilenmesi,³⁵⁷ Ermenistan sınırının açılması, devlet tarafından el konulan mallarının belirlenmesi, yapılan mülk transferlerinin geri iadesi gibi diplomatik ve bürokratik çözüm gerektiren konulara da değinilmiştir. Ancak taleplerin özünü, başta da belirtildiği gibi bu toplumda “Ermeni olarak var olma” konusunda yaşanan zorluklar oluşturmaktadır. Son olarak değinilmesi gereken bir başka unsur da beklentilerinin devlet tarafından karşılanıp karşılanmayacağı konusunda görüşmecilerin neredeyse tamamına sirayet etmiş olan karamsarlıktır. Beklentilerin karşılanmayacağı ve sorunların çözülemeyeceği düşüncesi, Ermeni toplumunda ister istemez “kendi kendine yetme” durumuyla açıklanabilecek bir kanıksamayı da beraberinde getirmiştir:

Bir Ermeni olarak devletten hiçbir beklentim yok. Gölge etmesin başka ihsan istemem. Biz yolumuzu buluruz; şarkı söyleriz, üretiriz, yoktan var ederiz. Devletin yapamadığını yaparız.³⁵⁸

2.4.9. Açılım Süreçleri ve Ermeniler

Türk siyasetinin son yıllarda en çok bahsedilen kavramlarından biri “açılım” sözcüğüdür. Türkiye’de 2007’den itibaren Demokratik Açılım süreçleri olarak bilinen birtakım gelişmeler yaşanmıştır. “Demokratik Açılım” kapsamında özellikle Kürtlerin, Alevilerin ve Romanların sorunlarına, taleplerine yönelik bir takım adımların atılması gündeme gelmiştir. Ancak Ermeniler ile ilgili süreç, Türkiye Ermenilerinin sorunlarının çözümünden ziyade Ermenistan ile olan ilişkilerde yakınlaşmanın sağlanması şeklinde seyretmiştir. İki ülke arasında diplomatik ilişkilerin tesis edilmesi, 10 Ekim 2009 tarihinde Zürih’te imzalanan protokoller, Erivan’da düzenlenen futbol maçına dönemin cumhurbaşkanı

³⁵⁶ Levon, 49 yaşında, Erkek.

³⁵⁷ Bu konuda yaşanan bir gelişme son derece dikkat çekicidir. 2014 yılında dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından 24 Nisan’a bir gün kala bir taziye mesajı yayınlanmış ve Ermenice dahil dokuz dile çevrilerek paylaşılan “Osmanlı İmparatorluğu vatandaşı herkes gibi Ermenilerin de o dönemde yaşadıkları acıların hatıralarını anmalarını anlamak ve paylaşmak bir insanlık vazifesidir. 20. Yüzyılın başındaki koşullarda hayatlarını kaybeden Ermenilerin huzur içinde yatmalarını diliyor, torunlarına taziyelerimizi iletiyoruz” şeklindeki mesaj, bir ilk olmakla birlikte yerli ve yabancı basında “Türkiye, Ermenilerden özür diledi” algısına yol açmıştır. Bkz. “Erdoğan’dan Ermenilere 9 dilde taziye”, (Çevrimiçi) <http://www.aljazeera.com.tr/haber/erdogandan-ermenilere-9-dilde-taziye>, 17 Şubat 2018. “1915’te ölen Ermeniler için ilk taziye mesajı”, (Çevrimiçi) http://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/04/140423_erdogan_1915_aciklama, 17 Şubat 2018.

³⁵⁸ Levon, 49 yaşında, Erkek.

Abdullah Gül’ün de katılması gibi yaşanan somut gelişmeler kamuoyunda Ermeni Açılımı olarak yorumlanmıştır.³⁵⁹

Mülakatlarda Ermeni vatandaşlara açılım süreçleriyle ilgili sorular yöneltilirken temel olarak iki konu açıklığa kavuşturulmak istenmiştir. İlki, genel olarak “Demokratik Açılım” adı altında Kürtlere, Alevilere ve Romanlara yönelik yapılan çalışmaları nasıl değerlendirdikleriydi. Açılım onlara göre gerekli miydi? Yapılan çalışmalar “yeterli” miydi? Başka bir deyişle, beklentileri karşılayacak düzeyde adımlar atılmış mıydı? İkinci olarak Ermenilere yönelik böyle bir politik çalışmaya karşı tutumları nasıl olurdu? Hükümet tarafından Ermenilere yönelik bir açılım süreci başlatılsa tepkileri ne olurdu? Böyle bir açılımı desteklemeyi mi yoksa karşı çıkmayı mı tercih ederlerdi? Saha çalışması kapsamında bu ve benzeri sorulara yanıt aranmıştır.

Tablo 5: Açılım Süreçlerine Bakış

		ORTODOKS ERMENİ				PROTESTAN ERMENİ	
		Seküler		Dindar		Dindar	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Açılım gerekiyordu ama yeterli olmadı	Sayı	-	3	1	3	1	1
	%	-	%10.7	%3.6	%10.7	%3.6	%3.6
Hükümetin açılım konusundaki yaklaşımı samimi değildi, bu yüzden gereksiz bir adımdı	Sayı	1	2	6	3	1	-
	%	%3.6	%7.1	%21.4	%10.7	%3.6	-
Bu konu hakkında bir fikrim yok	Sayı	-	-	-	3	3	-
	%	-	-	-	%10.7	%10.7	-

İlk olarak “Demokratik Açılım” sürecine yaklaşımlarını değerlendirdiğimizde bir görüş birliğinin olmadığı açık bir biçimde görülmüştür. Açılım süreçlerini değerlendirirken atılan somut adımlardan ziyade “sonrasında yaşanan süreç” akıllarda daha kalıcı izler bırakmıştır. Tablo 5’te sahadaki Ermenilerin açılım süreçleri konusundaki düşünceleri yer almaktadır. Buna göre görüşmecilerin %46.4’ü açılımı gerçekleştiren karar vericilerin

³⁵⁹ Ermenistan ile Türkiye arasında yaşanan tüm bu gelişmeler, Türk basını ve kamuoyu tarafından “Futbol Diplomasisi” olarak adlandırılmıştır. Bkz. “Türkiye-Ermenistan “Futbol Diplomasisi”, (Çevrimiçi) <http://www.sozcucom.tr/2018/dunya/son-dakika-gelismesi-futbol-diplomasisi-sona-erdi-2257801>, 1 Mart 2018.

samimiyetlerini sorgulayıp atılan adımları gereksiz gördüklerini beyan ederken, %32.1'i böyle bir sürecin gerekliliğini vurgulamış ancak yeterli olamadığına dikkat çekmiştir. %21.4'lük kesim ise herhangi bir görüş belirtmekten imtina etmiştir. Anadolu Ermeni'si Mihran'ın açılıma ilişkin düşüncesi, süreçlerin bir şeyi değiştirmedeği yönündedir:

Açılım derken yani ortada bir şey yok ki... Kürtler neyi elde ettiler? Kürtler zaten önceden de Parlamento'ya giriyorlardı. Yine giriyorlar, değişen bir şey yok. Kürtler yine istedikleri gibi dükkan da açıyor, şirket de kuruyorlar. Kürtler yine polis olabiliyorlar ya da ne olmak istiyorlarsa. Değişen ne oldu? Bir televizyon kanalında Kürtçe konuşmaya başladılar veya Kürtçe şarkılar söylenmeye başladı. Kasetler, CD'ler çıkmaya başladı. Bütün şey buydu. Zaten buna açılım demek bile bir utanç ve ayıptır. Ve senin halkın Anadolu'da Kürtçe konuşuyor. Sen gittiğin zaman Kürtçe konuşuyor, sohbet ediyorsun. Ama kaset doldurmaya geldiği zaman "Olmaz, kaset dolduramaz". Niye? Ayrımcılık yapıyorsun ama orada "benim vatandaşım, benim halkım" diyorsun. Sana ne zararı var? Hiçbir şey değişmedi. Birbirlerine girdiler, birbirlerini öldürdüler. Birisi devletin adamı oldu, birisi terörist oldu. İsimler değişti.³⁶⁰

Açılım süreçlerini Türkiye toplumu içerisinde yaşayan her kesime *mavi boncuk dağıtmak, ağızlara bir parmak bal çalmak* ya da *sözde açılım, samimiyetsiz* şeklinde değerlendiren ve hiçbir yol kat edilmediğine inanan birçok Ermeni'nin bulunduğunu belirtmek gerekir. Bu anlamda Hükümete yönelik eleştirilerin odağı, aslında bir samimiyet sorgulaması şeklinde okunabilir:

Bir parmak bal çalmaktı aslında. Görsel olarak bir şey vardı ama içeriği yetersiz ve boş. Hangi açılımla hangi hakkı kazandı insanlar?³⁶¹

Tablo 6: Ermenilere Yönelik Bir Açılım Yapılması Konusundaki Görüşler

		ORTODOKS ERMENİ				PROTESTAN ERMENİ	
		Seküler		Dindar		Dindar	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Samimi olacaksın yapılırsın isterim, neden olmasın	Sayı	-	3	1	2	1	1
	%	-	%10.7	%3.6	%7.1	%3.6	%3.6
Hiç gereği yok, gölge etmesinler başka ihsan istemez	Sayı	1	2	6	5	1	-
	%	%3.6	%7.1	%21.4	%17.8	%3.6	-
Bu konu hakkında bir fikrim yok	Sayı	-	-	-	2	3	-
	%	-	-	-	%7.1	%10.7	-

³⁶⁰ Mihran, 59 yaşında, Erkek.

³⁶¹ Ardaşes, 26 yaşında, Erkek.

Ermenileri hedef alan bir açılım sürecinin yaşanması konusunda ise ikiye ayrıldıklarını belirtmek gerekir. Olası bir Ermeni Açılımını destekleyeceklerini söyleyenler olduğu gibi Demokratik Açılım olarak adlandırılan süreçte yaşananları hatırlayıp konuya tereddütlerle yaklaşan hatta kesinlikle karşı çıkan bir kitlenin de var olduğu saptanmıştır. Açılımı gerekli görüp Ermenilere yönelik yapılacak olası bir açılımı destekleyeceğini ifade eden Ermeni'ler de vardı ancak bir açılım yapılsa bile bunun ne derece başarılı olacağı konusunda tereddütlerini dile getirdiler:

Açılımlar gerekliydi ama hiçbir açılım yapılmadı, denendi sadece. Bunu “lağım” gibi düşünün. Lağımın kapağını açarsın, nasıl koker? İşte öyle... Lağımın kapağını açtılar ama temizleyemeyeceklerini gördüler ve tak diye kapattılar. Denendi ama başarılı olmadı. Ermenilere yapılışın isterim ama yapılamaz.³⁶²

Ancak açılımlar nezdinde hükümet eleştirilirken, yine de Ermenilere yönelik bir açılımın yapılması noktasında atılacak somut adımları destekleyeceklerini ifade eden Ermeniler de bulunmaktadır:

Ermenilere tabi ki açılımın düşünülmesini isterim. Niye istemeyeyim. Kürt meselesi çözülünce, Ermeni meselesi de çözülecektir. Ben böyle düşünüyorum. Zaten Ermenilerin en rahat olduğu dönem de o ilk açılım sürecidir, çözüm süreci demek daha doğru, çözüm sürecinin yürürlükte olduğu iki yıldır.³⁶³

Kürt meselesi ile Ermeni meselesinin çözümünün aslında iki farklı sorun alanı değil, birbirine eklemlenmiş ve birbirine bağlı olduğuna inanan Ermenilerin varlığına dikkat çekmek gerekir. Genel olarak sahada görüşülen ve kendisini *seküler* olarak tanımlayan Ermenilerin beyanlarından anlaşılan, bu iki sorunu birbirinden ayrı değil, tam aksine bir bütünün iki parçası gibi gördükleridir. Başka bir deyişle, birinin çözümü diğerrinin çözülmesini tetikleyecektir. Onlara göre bu açıdan olası bir Ermeni açılımı desteklenmelidir:

Zaten eğer Türkiye’de Ermeni meselesi hallolursa, Kürt meselesi de hallolur. Dersim meselesi de hallolur. Dersimliler de acılarını bir türlü dindiremediler. Maraş Katliamı’nda Alevilere yapılanlar var. Herkesin bir derdi var. Açılım isterim, neden istemeyeyim. Niye uğraşıyoruz?³⁶⁴

Yine bu bağlamda ele alınabilecek bir başka konu ise “Affedersiniz, Ermeni”³⁶⁵ söylemine ilişkin tepkilerdir. Herhangi bir yönlendirme olmadan, derinlemesine mülakat

³⁶² Anahit, 61 yaşında, Kadın.

³⁶³ Levon, 49 yaşında, Erkek.

³⁶⁴ Dikran, 69 yaşında, Erkek.

³⁶⁵ Bu konu, 6 Ağustos 2014 tarihinde dönemin cumhurbaşkanı aday ve başbakanı Recep Tayyip Erdoğan’ın katıldığı bir televizyon programında hangi kökene mensup olduğunu ve nereli olduğunu anlatırken sarf ettiği sözler üzerine gündeme gelmiştir. NTV ve STAR TV’nin ortak yayınında “Adaylar Konuşuyor” programına katılan Erdoğan’a bir mitinginde CHP lideri Kemal Kılıçdaroğlu ve HDP’nin cumhurbaşkanı aday Selahattin

soruları arasında bile yer almayan bir konu olarak bu söylemin Ermeni görüşmecilerde açtığı yara, bizzat kendileri tarafından gündeme getirilmiş ve çokça eleştirilmiştir. Bu ifade, alan araştırması sırasında görüşülen Ermenilerin en çok yakındığı ve içerlediği konuların başında gelmektedir. Medyada kullanılan dilde ya da sosyal hayatın içerisinde Ermeni kelimesinin zaman zaman hakaretamiz bir ifade olarak kullanılması, kelimenin ardına gizlenen pejoratif algı en büyük sorunlardan birini oluşturmaktadır. “Affedersiniz, Ermeni” söylemi de bu perspektifte değerlendirilmiş ve tepki çekmiştir.

Tablo 7: “Affedersiniz Ermeni” Söylemine Tepkiler

		ORTODOKS ERMENİ				PROTESTAN ERMENİ	
		Seküler		Dindar		Dindar	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Çok rahatsız ediciydi	Sayı	1	2	-	1	1	-
	%	%3.6	%7.1	-	%3.6	%3.6	-
Aslında öyle söylemek istemedi	Sayı	-	-	-	1	-	-
	%	-	-	-	%3.6	-	-
Hiçbir şey ifade etmiyor, sadece söyleyeni bağlar	Sayı	-	-	1	-	-	-
	%	-	-	%3.6	-	-	-
Yanıt yok	Sayı	-	2	7	7	4	1
	%	-	%7.1	%25	%25	%14.3	%3.6

Not: Tablo 7’deki sayısal verilerde görüleceği üzere gibi bu konuda konuşmak istemeyenlerin oranı dikkat çekicidir. Diğer taraftan söylemi rahatsız edici bulanların tüm katılımcılara oranı %17.8, rahatsızlık duymayan ya da incitici olmadığını düşünenlerin oranı %7.1’dir. Buna karşın sessiz kalmayı tercih edenlerin oranı %75’tir.

Yanıt veren görüşmecilerdeki ortak kanı, bu ifadelerin “nefret söylemi” olduğu ve bilinçaltının dışavurumu şeklinde cereyan ettiği yönündeydi. Ermeni kelimesinin hakaret unsuru olarak kullanılması ve bunun gerek devlet gerekse toplum tarafından kanıksanması/kabul görmesi eleştirilmiştir:

Demirtaş’a “*Kılıçdaroğlu sen Alevi’sin, ben Sünni. Bunu söyle. Demirtaş sen Zaza’sın. Bunu söylemekten korkma*” sözlerinin hatırlatılması üzerine şunları söyledi: “Benim için neler söylediler. Çıktılar bir tanesi aynı zihniyet. Gürcü’dür diyenler oldu. Çıktı bir tanesi **affedersin çok daha çirkin şeylerle Ermeni** diyen oldu. Ben dedemden, babamdan öğrendiğim Türk’üm. Herkes istediği yöne çekiyor”. Bkz. “Erdoğan: Afedersin Ermeni Diyen Oldu” (Çevrimiçi) <https://m.bianet.org/bianet/toplum/157616-erdogan-afedersin-ermeni-diyen-oldu>, 30 Ekim 2017.

Devletten eşitlik beklersiniz yani adalet beklersiniz. Saygısızlık yapmamasını beklersiniz. “Affedersin Ermeni” denmesin mesela. Aşağılamaktır bu bence. Bu söylem, bence daha çok Ermeni kimliği ile ilgili çünkü Ermeniler ne yapıyor şu an? 1915 olayları var ve Ermeniler soykırımın var olduğunu söylüyor. Ama Türkiye Cumhuriyeti Devleti tam tersini söylüyor. O yüzden düşman görülüyorsunuz. Bugün Ermeni küfür gibi de algılanabiliyor. Gavur kelimesinde olduğu gibi...³⁶⁶

Bir başka görüşmeci ise tam aksine bu sözü hakaret olarak algılamaktan, yerleşik ve kronik ötekileştirmeden yakınmaktan ziyade politikacıların söylemlerindeki tutarsızlığa dikkat çekmiştir. Yaşadığı politik atmosferi tanımlarken yalnızca Ermenilerin değil, toplumun farklı kesimlerinin de içinde bulunduğu durumun iyi olmadığını söylemiş ve aslında bir karşılaştırma yapmıştır. Azınlık konumunda olan gayrimüslimler ile çoğunluğu oluşturan Müslüman kitlenin de politik tutarsızlıktan payına düşeni aldığını, söylemlerin çok da bir şey ifade etmediğini dile getirmiştir:

Ben yapı itibarıyla alıngan biri değilim. Bana “Pis Ermeni” dense alınmam. Ama “samimiysiz” dense daha çok alınırım “Pis Ermeni” denmesinden. AKP döneminde yalnızca Ermenilere, Rumlara falan değil Türklere bile iyi gözle bakılmıyor. Türklere iyi gözle bakılmayan bir ortamda Ermeni’ye daha kötü gözle bakılması bence çok normal. Geçen hafta mitingde ayet okuyan çocukları haşladı Tayyip Erdoğan. “Burası cami ya da türbe değil” dedi. Önceki söylemleriyle ne kadar zıttı aslında bu tepkisi. Demek istediğim çok değişken bir yapı içerisindeyiz ve neyi hedef göstereceği belli değil. Bu yapı Etyen Mahçupyan’ı danışman yapabildi ama “Affedersiniz Ermeni”.³⁶⁷

Sahada dikkat çekici olan bir noktaya değinmek gerekirse, katılımcılardan yalnızca biri “Affedersiniz Ermeni” söyleminin yanlış anlaşıldığını ifade etmiştir. O dönemde gerçekleşen ve Türkiye’de yaşayan Ermeni toplumunu yakından ilgilendiren üç farklı konuya temas etmiştir; “Affedersiniz Ermeni” söylemi, “ihraç (deport)” meselesi ve Abdullah Gül’ün kökeninin Ermeni olduğu yönündeki iddialar. İlk olarak “Affedersiniz Ermeni” söylemi ile ilgili görüşünü merak ettiğimizde dönemin Başbakanının yanlış bir ifade kullanmadığını ancak insanların bu durumu kötüye kullandığını belirtmiştir:

Şimdi orada adam yanlış bir şey söylemedi. Onu insanlar kötü kullandılar. (...) Çok çok iyi dinledim ben bu konuşmayı. Hatta Patrikhane’den bir yazı falan yazalım dediler. “Niye yazıyorsunuz şu konuşmayı bir dinleyin, hiç kimseye güldürmeyin insanları” dedim. Ermeni kelimesi hakaret olarak kullanılıyor. Cumhurbaşkanı da bu var. O ifadeyi düzeltmesi gerekirdi. Kullanmak istemeyeceği, hakaret olarak algılayacağı kelimeleri aslında subliminal olarak verdi. Onu anlayabilecek insan seviyesi az, onun için açın o konuşmayı dinleyin. Nerede virgül koymuş, nerede durmuş yani ifade ederken ne demek istiyor bunun altından.³⁶⁸

³⁶⁶ Daniel, 37 yaşında, Erkek.

³⁶⁷ Arşaluys, 39 yaşında, Kadın.

³⁶⁸ Mesrop, 52 yaşında, Erkek.

Görüşmecinin değindiği bir diğer konu, sınır dışı etme meselesiydi. 2015 yılında Avrupa Parlamento'sunun 1915 olaylarıyla ilgili vereceği bir karar öncesi dönemin Başbakanı Tayyip Erdoğan'ın yaptığı aşağıdaki açıklama nedeniyle gündeme gelmiştir:

Ermenistan başta olmak üzere parlamentolarının kapısını onlara açan milletlere sesleniyorum; benim ülkemde vatandaş ve vatandaş olmayan 100 bine yakın Ermeni var. Acaba kendi ülkelerinde kaç Ermeni var? Dininde, yaşamında, ülkemizin her türlü imkanlarından istifadede gerek vatandaş olan Ermeniler gerek olmayan ama ülkemizde kendi ülkelerinden kaçıp gelerek bulunan Ermeniler noktasında, bunları “deport” edebiliriz, etmedik. Biz bunları ülkemizde hala misafir ediyoruz. Bunu gösteren bir ülkeye karşı bu tavrı anlamak mümkün değil.³⁶⁹

Nisan 2015'te ifade edilen bu görüş, 1915 Olayları'nın yüzüncü yılı nedeniyle yaşanan gerilim ile birlikte başka bir tartışmayı gündeme getirmiştir. Sınırdışı (*deport*) meselesi olarak da hatırlanan bu söylemlerin hemen ardından iktidar partisinde yer alan bir politikacının kendisini ziyaret ettiğini ve bu konu hakkında konuştuklarını anlatan görüşmeci şunları aktarmıştır:

“100 Bin Ermeni yaşıyor Türkiye’de, biz onları misafir ediyoruz, biz onları deport da ederiz istesek” dedi. (*O politikacıya*) “Biz Anadolu topraklarının asli unsurlarıyız, misafir değiliz bu vatanda. Bunlar bizi üzdü. Deport kelimesini duymak şaşırttı çünkü deport yabancıya uygulanır, vatandaşa uygulanmaz. Vatandaşa uygulanan deport’a ‘tehcir’ denir. (1915 olaylarının) Yüzüncü yıl vesilesiyle bu kelimenin kullanması da ayrıca ilginçtir” dedim. “Öyle demek istemedi” dedi. Ama diasporaya “öyle demek istemedi, şöyle demek istedi diye çıkıp dert anlatamam” dedim. “Demek istediğini lütfen doğru söyleyin!”³⁷⁰

Aynı görüşmecinin temas ettiği ve yine çok tartışılan bir diğer konu ise dönemin Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün kökeninin anne tarafından Ermeni olduğu iddialarıydı. Bu iddialar o dönemin siyaset zemininde çok tartışılmıştır. Ancak Gül ailesinin soy ağacının açıklanması ve iddiaları ortaya atanlara dava açılmasıyla birlikte tartışmalar iyice alevlenmiştir. Bu durum, Ermeniler açısından son derece yaralayıcıdır çünkü bu toplumda bir siyasetçiyi eleştirebilmenin temel argümanlarından biri hala hangi etnik kökene ya da dine mensup olduğu sorusuna verilen yanıttır. Her şey bir yana, Türk ve Müslüman olarak bilinen biri için aslen Ermeni olma “ihtimali”, ivedilikle ispat edilip reddedilmesi gereken bir husustur: “Adam çıktı Abdullah Gül’ün annesi Ermeni dedi. Ne olur Ermeni olsa? Senin kökünü araştırsak kim bilir ne çıkar?”³⁷¹

³⁶⁹ “Türkiye Bu Suçu Asla Kabul Etmez”, Milliyet, 16 Nisan 2015. Bkz. (Çevrimiçi) <https://www.milliyet.com.tr/amp/turkiye-bu-sucu-asla-kabul-etmez/siyaset/detay/2044761/default.htm>, 30 Ekim 2017.

³⁷⁰ Mesrop, 52 yaşında, Erkek.

³⁷¹ Aynı görüşmeci.

2.4.10. Mecburi Temsil ve Patrikhane'nin Makbul Ermenileri

Ermenilerde Patriklik makamının kurulması Fatih Dönemi'ne rastlar. 1863 yılında yayınlanan Ermeni Nizamnamesiyle Patrikhane, *ruhani* ve *dünyevi* iki ayrı meclisi bünyesinde barındırır. Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte tarihsel açıdan büyük bir kırılma yaşanırken, kurumsal anlamda bazı yapılar Osmanlı'dan devralınmıştır. Bu yapılardan bir tanesi de Ermeni Patrikhanesi'dir. Cumhuriyet'in ilanından günümüze kadar uzanan tarihsel süreçte Patrikhane'nin yapısında birtakım değişiklikler görülür. Cumhuriyet döneminde Patrikhane'nin iki meclisli yapısı bir süre daha devam etmiştir.³⁷² Ancak daha sonra dini sorumlulukları üstlenen ruhani meclis varlığını korurken sivil yetkilerle donatılan cismani meclis lağvedilmiştir.³⁷³ Cismani Meclis'in yeniden kurulmasıyla ilgili tartışmalar bugün hala Ermeni kamuoyunun gündemini meşgul etmektedir.

Farklı mezhebe mensup Ermenileri temsil eden kurumlara baktığımızda Katolik Ermenilerin ayrı bir Patriği, Protestan Ermenilerin ise *Pastör* olarak tanımlanan dini liderlerinin varlığına rağmen “Devlet nezdinde sizi kim temsil ediyor? Bir sorunuz olduğunda nereye başvuruyorsunuz?” gibi sorulara yanıt olarak hemen hemen bütün Ermenilerin işaret ettiği tek adres Patrikhane'dir.

Görüşmecilerin sahada yapılan görüşmelerden elde edilen veriler neticesinde yaygın kanı; mezhebi her ne olursa olsun etnik bağların ortak olmasından ötürü Patrikhane'nin bütün

³⁷² Baskın Oran, Cismani Meclis'in tarihsel sürecine yönelik şunları aktarır: “Ermeniler, Osmanlı'da ilk laikleşen (yani sekülerleşen, yani uhrevi ve dünyevi işleri ayıran) cemaat oldu. Ermeni Kilisesi de ruhani önderini sivillerin oyçokluğuyla seçtiği tek kilise dünyada. Çünkü 1839 Tanzimat'ın ertesinden başlayarak, Patrikhane-Soylular (Amira) sultasına karşı cemaatten bir ses yükselmişti; İstanbul Ermeni esnafı. 1844'ten itibaren bu orta sınıf Karma Meclis'e girdi. 1860'tan itibaren Patrik seçimine katıldı. Fransız Anayasasından alınan 1863 Ermeni Milleti Nizamnamesi, Osmanlı'daki ilk parlamenter organı kurdu. Bunun 14 kişilik Ruhanî Meclis'in yanı sıra 20 kişilik bir Cismanî Meclis'i vardı. Osmanlı 1876 Anayasası bundan direkt etkilenmiştir. Aradan 133 yıl geçti, 1996'da AGOS'un çıkmaya başlamasıyla Hrant Dink ve arkadaşları cemaatte ikinci laikleşme sürecini başlattılar. Çünkü 'laik' devlet yalnızca Patrik'i muhatap kabul ediyordu. 1934'te Cismani Meclis'in adını değiştirmiş, sonra da yetkilerini önce yalnızca vakıflara indirgemiş, arkasından da vakıfları Vakıflar Genel Müdürlüğü ve 1936 Beyannamesi uygulamasıyla sıfırlamıştı. Bkz. Baskın Oran, **Türkiyeli Gayrimüslimler Üzerine Yazılar**, Yay. Haz. Ülkü Özen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 734- 735. Ayrıca bkz. Rober Koptaş, “Milletten Cemaate Ermeniler”, AGOS, 9 Nisan 2012.

³⁷³ Cismani Meclis meselesi azınlık temsilcileriyle dönemin Başbakan Yardımcısını buluşturan bir toplantıda yeniden gündeme gelir. Ermeni toplumunu temsilen toplantıya katılan isimlerden Dikran Gülmezgil, Cismani Meclis'in sona erdiği tarih olarak 1960 Darbesine dikkat çeker. Bkz. Barutçy Kuyumciyan, “Yalçın Akdoğan'la Buluşmada Cismani Meclis Fikri Öne Çıktı”, AGOS, 11 Mart 2016. Nitekim saha çalışması kapsamında Patrikhane'de sivillerden oluşan bir meclisin gerekliliğini belirten Ermeni elitler de Osmanlı'dan Cumhuriyet'e aktarılan bu yapının son buluşuyla ilgili aynı döneme işaret etmiştir.

Ermenileri temsil ettiği yönündedir. Kuşkusuz bu durumun özünde yatan ana etkenlerden biri, Patrikhane'nin Ermenileri temsil etme noktasında benimsediği tarihsel misyondur.

Tablo 8: Devlet Nezdinde Ermeni Toplumunu Temsil Edenler

		ORTODOKS ERMENİ				PROTESTAN ERMENİ	
		Seküler		Dindar		Dindar	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Ermeni Patrikhanesi	Sayı	1	5	4	9	5	1
	%	%2.6	%12.8	%10.2	%23.1	%12.8	%2.6
Sivil/Varlıklı Temsilciler	Sayı	-	4	5	5	-	-
	%	-	%10.2	%12.9	%12.9	-	-

Not: Tablo 8'de görüşmecilerin temsil odağı olarak söz ettiği kurum ve kişiler gösterilmektedir. Önemle belirtilmesi gereken bir husus, katılımcılardan bazılarının bu soruya birden fazla yanıt vermesidir. Görüşmecilerin %64.1'i Ermeni Patrikhanesini temsil noktası olarak görürken, %35.9'u ise sivil temsilcilerin varlığına işaret etmiştir.

Bir diğer neden ise devletin bir azınlık grubu olarak Ermenilerle temasa geçerken muhatap olarak Patrikhane'yi tanımasıdır. Günümüzde Patriklik makamının bütün Ermenileri temsil edip etmediği tartışmasına bir katkı olarak *seküler Ermenilerin* konuya yaklaşımları dikkat çekicidir. Makama saygı duymakla birlikte dini bir kurum olan Patrikhane'nin sivil meselelerde de tek muhatap kabul edilmesi eleştirilmektedir. Sivil bir kurumun olmayışı, bugün hala Ermeni toplumunda hissedilen bir eksikliktir:

1960 yılına kadar Türkiye'de Ermenilerin sivil temsiliyeti de vardı. Sivil bir cemaat meclisi vardı. Bu mecliste hizmet veren insanlar, seçimle göreve gelirlerdi. Bunlar da Patrikhanede toplantı yaparlardı. Patrikhane bünyesinde iki meclis vardı; bunlardan biri ruhani meclis, diğeri cismani meclisti. 1961 Anayasası ile bu meclis lağvedildi. Meclis lağvedildikten sonra dönemin patrikleri o meclisin görevlerini yapacak bir danışmanlar meclisi oluşturdular. Çünkü o meclisin kendi içinde komisyonları vardı; eğitim, ekonomi, kültür vb. komisyonu vardı. 61 Anayasası bütün bunları bir hükümet yapılanması olarak değerlendirdi. Bütün o yapıyı devlet içinde devlet gibi telakki etti ve bunu lağvetti. Patrikler danışmanlar heyeti oluşturdular, kendi tayin ettikleri insanlarla. Sonra buna da bir sınırlama getirildi. Şu andaki mevcut durumda her şey bir patrik vekilinin iki dudağı arasında kalmış gibi... Bu da son derece rahatsızlık yaratıyor.³⁷⁴

Öncelikle Patrikhane'nin bütün Ermenileri temsil edip etmediği sorusu akıllara gelmektedir. Sahada yapılan mülakatlarda Ermeniler devletin muhatap aldığı kurum olarak

³⁷⁴ Ohannes, 64 yaşında, Erkek.

Patrikhane’yi işaret ederken, görüşmeciler arasında Patrikhane’nin kendilerini ne derece temsil ettiği konusunda tereddütlerini ifade edenler olmuştur:

Etnark derler, yani *milletbaşı*. Osmanlı uzunca bir süre böyle bakıyor patriklere; Rum Patriğine de, Ermeni Patriğine de. Osmanlı’daki millet sisteminden dolayı. Dolayısıyla devlet çok uzun bir süre öyle baktığı için de böyle bir gelenek artık ister istemez oluşmuş. “Biz seküler insanlarız. Patrik bizi temsil edemez” diyen Ermeniler de çok fazladır. Ama fiilen işler öyle yürüyor ister istemez. Cumhuriyet de bunu devralıyor çünkü işine geliyor. Ermeni Patriğini Ermenilerin başı olarak görmek, Rum Patriğini Rumların başı olarak görmek; Osmanlı’da kurulmuş olmakla beraber Cumhuriyetin de aslında pratik bulduğu bir sistem olmuş.³⁷⁵

“Devletin tek muhatap olarak Patrikliği görmek istemesi de bu *mecburi* temsili sağlamaktadır”.³⁷⁶ Kiliseyi yalnızca bir kültürel aktarım aracı olarak gören ve dine mesafeli kesim için bu son derece eleştirilen bir durumdur. Nitekim sahada görüşülen kişilerin beyanları da bu yöndedir:

Devlet bizi bir türlü sosyal bir topluluk olarak görmüyor. Din üzerinden hareket ediyor.³⁷⁷

Ermeniler deyince devlet bir tek Patriği muhatap alıyor. Ama bu yanlıştır. Din ve politika birbirine karıştırılmaz. Patrik, din adamıdır; politika da politikacıların işidir.³⁷⁸

Tablo 9: Patrikhanenin Ermenilere Yönelik Yaklaşımı Konusunda Düşünceler

		ORTODOKS ERMENİ				PROTESTAN ERMENİ	
		Seküler		Dindar		Dindar	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Ayrım yaptığını düşünüyorum	Sayı	1	4	5	4	2	1
	%	%3.6	%14.3	%17.8	%14.3	%7.1	%3.6
Herhangi bir ayrım yaptığını düşünmüyorum	Sayı	-	-	-	3	-	-
	%	-	-	-	%10.7	-	-
Bu konuda bir fikrim yok	Sayı	-	1	2	2	3	-
	%	-	%3.6	%7.1	%7.1	%10.7	-

Not: Tablo 9’da Patrikhane’nin makbul ve makbul olmayan Ermeni şeklinde bir ayrım yapıp yapmadığı noktasında görüşmecilerin % 60.7’si ayrım yaptığını, %10.7’si ayrım yapmadığını söylemiştir. %28.6’lık bir kesim ise bu konuda görüş bildirmekten imtina etmiştir.

³⁷⁵ Levon, 48 yaşında, Erkek.

³⁷⁶ Özdoğan vd. , **a.g.e.** , s. 323.

³⁷⁷ Dikran, 68 yaşında, Erkek.

³⁷⁸ Ani, 58 yaşında, Erkek.

Bir diğ er önemli konu da Patriklik makamının Ermeniler açısından arz ettiğ i önemin yanı sıra Ermeni bireylerin Patrikhane'nin bakış açısıyla nasıl değ erlendirildiğ idir. Makbul Ermeni'nin kim olduğ u sorusuna yanıt aranırken birçok toplumda olduğ u gibi sınıfsal farklılıkların Ermeni toplumu açısından da ne kadar önemli olduğ u tespit edilmiştir. Görüşmecilerin tamamı, Patrikhane'nin nazarı dikkate alındığında makbul olarak algılanmanın, zenginlik ile mümkün olduğ unu anlatmıştır:

Bana göre zaten şöyle bir ayırım yapıyor Patrikhane; zengin Ermeniler-fakir Ermeniler. En çok bağış yapan Ermeniler, az bağış yapan Ermeniler. Ondalığını veren Ermeniler, vermeyen Ermeniler. Kazandığının % 10'unu kiliseye veriyorsun. Çünkü niye? O kilisenin başka bir geliri yok, senin verdiğ in ondalık dışında.³⁷⁹

Makbul olan iyi, kaliteli, akıllı, zengin, varlıklı Ermenileri kendi bünyelerinde bir yerlere temsilci yapıyorlar ya da gruplarına alıyorlar. Bir fakir gidip de orada temsilci olamaz. *Fakir, kilisede mumcu bile olamaz.* Her şey böyle.³⁸⁰

Saha araştırmasında Patrikhanenin yanı sıra Ermeni toplumu tarafından *seçilmeyen* ancak temsil noktasında kendini yetkin gören sivil bazı kişilerin varlığı öne çıkmıştır. Devletin Ermeni toplumu nezdinde sivil muhatapları, vakıf başkanlarıdır. Özellikle Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Vakfı, en büyük Ermeni vakfı olarak bilinmektedir. Vakıf başkanlarının devletle kurulan temaslarda kendilerini yetkili görmeleri ve bu durumun Ermeni toplumunda çok hoş karşılanmaması, özellikle de sahada görüşülen insanların tepkisel yaklaşımları, Ermeniler arasında **sınıfsal bir ayırımın** mevcut olup olmadığına dair bir sorgulamayı da beraberinde getirmiştir. Nitekim vakıfların yönetiminde yer alanların varlıklı ve nüfuzlu Ermeniler olması bu algıyı güçlendirmiştir. Toplum tarafından seçilmediğ i halde kendisini Ermeni toplumunun sivil temsilcisi gibi gören ve hükümet yetkilileriyle doğrudan temasa geçme imkanı olan dernek başkanlarının tutumu da eleştirilmiştir:

En büyük vakıf, hastane -bütçe itibariyle-. Onun başındaki adam Erdoğan'a günlük hayatın içinde "Reis" diye hitap ediyor. Bu da beni rahatsız ediyor. Amiraların³⁸¹ bugünkü

³⁷⁹ Silva, 29 yaşında, Kadın.

³⁸⁰ Asadur, 62 yaşında, Erkek.

³⁸¹ Anahide Ter Minassian amiraları şöyle tanımlar: "Arapça emir kelimesinden türeyen 'amira' ünvanı, Osmanlı idari ve siyasi hiyerarşisindeki bir rütbeyi, yüksek bir mevkii gösteren resmi bir unvan değil, 'Ermeni halkı tarafından' 18. Yüzyıldan itibaren ve yazılı olmayan kurallara göre çok büyük birkaç Ermeni para babasına verilmiş bir ünvardır". Ona göre amiralar, dönemin Ermeni sarraflarıdır. Ancak her sarrafın amira olmadığının da altını çizer. Sarraflık yalnızca Ermenilerin değil, Rumlar ve Yahudiler gibi diğ er gayrimüslim tebaanın da yaptığ ı bir iş tir. Ayrıca her sarraf eş it düzeyde zengin değildir. Ter Minassian'ın tanımından da anlaşılacağı üzere amiralar, en zengin kesimi tanımlamak üzere kullanılan bir ifadedir. Ekonomik olarak güçlü oluşları nedeniyle zamanla Osmanlı devlet yapısı içerisinde de güvenilir kabul edilen, İmparatorluğu'n maliyesinde "tekel sahibi" ve aynı zamanda Ermeni cemaati içerisinde nüfuzlu kişilerdir. Öyle ki kimin patrik seçileceğ i konusunda bile bir etki alanları mevcuttur. Ancak cemaat üzerindeki etki alanını Minassian bu konu ile sınırlandırır. Baş ka bir deyiş le, sadece bu alanda siyasi bir iktidar sahibi olduklarını belirtir. Bkz. Ter Minassian, **a.g.e.** , s. 96.

versiyonudur. Liyakatle oralara gelmiyor hiçbirisi, ekonomik durumlarıyla geliyor. Amiralar da öyle. Para sahibidir Bedros Şirinoğlu. Hastane ya da tıp üzerine ihtisas sahibi değil.³⁸²

Bizim cemaatin başları var, zengin kesimler. Onlar kendilerince kendilerini bizim temsilcimiz olarak görüyorlar. Devlet onlarla muhatap oluyor. Ama onları temsilci olarak biz seçmedik. Paranın gücü ile kendilerini böyle görüyorlar.³⁸³

Patrikhane ile ilişkiler noktasında değinilmesi gereken bir başka husus, Ermeni toplumunda benimsenen mezhepler arasında bir hiyerarşinin var olup olmadığı ve eğer böyle bir hiyerarşi söz konusu ise insanların bu durumu nasıl tahlil edip değerlendirdiğidir. Bu noktada gerek Ortodoks gerekse Protestan din görevlileri ile yapılan mülakatlarda beyan edilen yorumlar önem arz etmektedir. Kendilerine “nüfus olarak yoğun olan Ortodoks Ermeniler ile sayıca daha az konumda olan Protestan Ermeniler arasında hiyerarşik bir yapıdan bahsedilebilir mi? Patrikhane’nin Protestan Ermenilere bakış açısı nasıldır?” gibi sorular yöneltilmiştir.

Bu noktada ilk olarak cemaatin ileri gelenlerinden bir isimle yapılan görüşme, makbul sıfatının içini doldurması açısından oldukça önemlidir. Bahsi geçen görüşmeci makbul Ermeni’yi tanımlarken kiliseye *hizmet* açısından en yararlı kişilerin daha makbul olarak algılanacağına işaret etmiştir. Görüşmecinin bu yaklaşımı, çalışmanın Birinci Bölümünde grup içi hiyerarşi konusundan söz ederken atıfta bulunulan Bales ve Strodbeck’i anımsatır. Bales ve Strodbeck, grup içerisindeki statü farklılıklarının oluşmasını grup üyelerinin gruba sunduğu katkıda arar. Grubun amaçlarına daha uygun hareket eden bireyin grup içerisinde daha avantajlı bir konumda bulunması doğaldır:

Bazı insanların makbullüğü verdiği hizmetle doğru orantılıdır. Cemaat işlerinde etkin yardım, maddi veya gayri-maddi, parayla olmuyor her şey. Cemaatin tümünün cemaatin kurumlarında gönüllü olarak hizmet etmesi istenen en makbulüdür. Ama bunu gerçekleştirmeyen insanlara hiçbir zaman Patrikhane sen daha az makbulsün demez. Adam ağzını açmıyor, taşın altına elini koymuyor. Sadece bağılıyor, çağırıyor, eleştiriyor, işten kaçıyor. Diğer tarafta da adamın parası var veya yok, kurumlarına hizmet ediyor. Ailesinin, kurumlarının, cemaatinin bekası için çalışıyor. Bu iki insanı masaya yatırın, hangisi makbul insandır? Yani makbullük bu şekilde.³⁸⁴

Diğer taraftan Protestan Ermenilerin ifadeleriyle Ermeni toplumunda makbul olarak kabul görmenin yolu; *Ermeni, Hristiyan ve Ortodoks* olmaktan geçmektedir. Protestan görüşmeciler Patrikhanenin ve çoğunluğu oluşturan Ortodoks Ermenilerin kendilerine yönelik

³⁸² Dikran, 68 yaşında, Erkek.

³⁸³ Lena, 35 yaşında, Kadın.

³⁸⁴ Mesrop, 51 yaşında, Erkek.

algısının olumsuzluğundan yakınmıştır. Protestan Ermeni olmak, makbul Ermeni olamamanın başlı başına bir nedenidir:

Ortodoks Kilisesi'ne bağlıysan, makbul Ermeni'sin. Ortodoks Kilisesi'ne bağlı değilsen; kaymışsın, düşmüşsün, sapmışsın. Bugün için bir geçerliliği yok ama özünde istesek de istemesek de böyle; “Bizim kilisemize bağlıysa, makbul Ermeni'dir. Bağlı değilse, sapmıştır. Saptığı için de pek de makbul görmeyiz”. Yani kibarca böyle; “Bendense (*benim gibi*se) gerçek Ermeni'dir. Gerçek Ermeni'yi temsil eder. Ama Protestan ise sapmıştır”.³⁸⁵

2.4.11. Ötekilik Ortak Paydasında Buluşmak: Alevilerle Kurulan Duygusal Bağ

Saha araştırması sırasında yapılan en çarpıcı tespitlerden biri, Ermenilerin Alevi kültürüyle ve Alevi kimliğine mensup insanlarla kurdukları samimi ilişkidir. Derinlemesine mülakatın temalarından birisi olmamasına rağmen, görüşme yapılan insanlardan bir kısmının Alevi kimliğine olumlu yaklaşımları ve Türkiye toplumu içerisinde kendilerine yönelik yerleşik algının Alevilerden farklı olmadığını belirtmeleri dikkat çekicidir. Özellikle Aynalıçeşme Protestan Kilisesi'ne Pazar ayini sırasında yapılan ziyaretlerde tanıdığımız ve çalışmaya katkı sunmaya ikna olan insanların yaklaşımları, “*Bir kişi Türk ve aynı zamanda bize (Ermenilere) karşı önyargısız ise kesin Alevidir*” şeklindeydi.³⁸⁶

Alevilerle kurulan bağın nedenleri sorgulandığında yalnızca toplumda yer alan pejoratif algının yani hatırı sayılır bir kesim tarafından öteki olarak algılanmalarının yarattığı ortak payda dışında kültürel öğeler noktasında da bazı benzerlikler bulunduğu keşfedilmiştir:

Ben evde sürekli cem dinlerim, eşim bazen bana kızıyor. Sazını severim, sözünü severim. Ben Alevilerin her şeyini severim. Aleviler bize çok yakındır. Neden yakındır? İnsan kendine

³⁸⁵ Mihran, 58 yaşında, Erkek.

³⁸⁶ Bu tespit, saha çalışması için yaklaşık olarak 1,5 - 2 aylık bir periyotta Aynalıçeşme Protestan Kilisesi'ne Pazar ayinleri için gerçekleştirilen ziyaretlerdeki bir gözleme dayanmaktadır. Ziyaretler sırasında arkadaş olduğum, çalışma sonrasında da görüşmeye devam ettiğim Ermeni bir genç kızın daha sonra bir sohbet sırasında bana aktardıkları edindiğim ilk izlenimi doğrular niteliktedir. Ayin öncesinde ve sonrasında sohbet ettiğim Ermeni kadınlarla olan samimiyetim ilerledikçe, sohbet konuları derinleşmiştir. Türk ve Müslüman olduğumu daha ilk karşılaşmamızda belirtmiştim. Sohbetlerden birinde Alevi olup olmadığımı ilgili bir soru sorulmuştu. Sünni olduğumu ancak Alevi arkadaşlarım olduğumu, ilişkilerimizin de gayet iyi olduğunu anlatmışım. Kiliseye gidemediğim bir haftanın ardından -az önce de bahsettiğim- Ermeni genç arkadaşım ile yaptığım sohbette bana “Seni çok sevmişler. Herhalde Alevi kendisi ama söylemeye çekinmiş olabilir diye düşünmüşler” şeklinde aktardıkları, Ermenilere yaklaşımı ayrımcılık, önyargı vb. içermeyen insanların, eğer Türk ve Müslüman ise genellikle Alevi olabileceklerine dair yaygın bir kanaatin varlığına işaret etmektedir. Nitekim bu yaklaşım, daha sonra yapılan görüşmeler sırasında Ermeni katılımcılara sorulan mülakat sorularına dahil edilen ek sorulara verilen yanıtlarla da doğrulanmıştır. Sahadan edinilen izlenim, Ermenilerin Türkiye’de yaşayan Müslüman grup ya da kimlikler içerisinde en çok Alevilere yakınlık duydukları yönündedir. Bu durum kültür, gelenek ve inanç noktasında birtakım benzerliklere dayandığı gibi Türkiye şartlarında toplumun büyük çoğunluğu nezdinde Alevilere biçilen rol ile Ermenilerin mevcut konumları arasındaki yakınlığa işaret etmektedir.

benzeyeni yakın görüyor. Hızır orucunu bilir misiniz? Hızır kimdir? Yardıma ihtiyaç olanın yardımına koşan. Nasıl tasvir edilir? Işıklar içerisinde, beyaz at üzerinde. Hızır orucu vardır; Alevi kızları üç gün hiçbir şey yemeden oruç tutar ve orucun son gününde rüyaya yatıp uykusunda evleneceği insanı rüyasında görür. Ermenilerde ne var? Surp Sarkis. Bir aziz olarak görülür, kutsal bir şahsiyettir. Hızır gibi beyaz at üzerinde tasvir edilir. Yardıma ihtiyacı olanların yardımına koşar. Surp Sarkis'in üç günlük orucu vardır ve Ermeni kızları bu oruçtan sonra uykuya yatıp rüyalarında evlenecekleri kişiyi göreceklerine inanırlar. Bakın anlatırken bile tüylerim diken diken oluyor.³⁸⁷

Gelenek ve göreneklerin, kültürel sembollerin dışında tarihsel yakınlığın, Ermenilerin Alevilerle olan ilişkilerindeki etkisi yadsınamaz bir gerçektir. Özellikle Anadolu coğrafyasında yaşayan Ermeniler açısından yaşadıkları yerlerde Alevi olarak bilinmeleri, asıl kimlikleri olan Ermeniliği saklama konusunda bir imkan tanımaktadır:

Geçenlerde birisi geldi yanıma, Adanalıymış. “Ben kendimi Alevi biliyordum. Meğerse Alevi değil, Ermeni’ymişim. Öyle olunca o daha korunaklı oluyormuş” dedi. Yani kafasında şöyle bir şey var; “Alevi kimliği, Ermeni olmaktan çok daha iyi”. Daha utanç verici ve tehlikeli oluyor Ermeni olmak. Ölüm korkusu insanları biraz öyle yapmış, o yüzden küçümsemiyorum. Bugün Alevilerin içinde de vardır çekinen. “Aleviyim” diyeni de dövüyorlar. Yani bir önyargı var. Nereden gelmiş o korkunun kaynağı? Önyargı korkudan kaynaklanan bir şey oysa.³⁸⁸

Toplumda Alevilerin yaşadığı sıkıntılar ile kendi kimliğinden ötürü yaşamış olduğu sıkıntılar arasında bir karşılaştırma yapan ve Alevilerin durumunu dezavantajlı bulan, daha zor şekilde değerlendiren Ermeniler de bulunmaktadır. İki farklı kimlik arasında kurulan bu bağın nedeni, azınlık psikoloji olarak görülmektedir:

En yakın arkadaşım Alevi’ydi. Evlerine de girip çıktım ama hiç dikkat etmedim evlerinde ne var; biblo mu var, resim mi var. “Hiç mi fark etmedin, duvarda Hazreti Ali’nin resmi var” dedi. Ne bileyim görmedim. Arkadaşılığımızdan beş sene sonra öğrendim Alevi olduğunu. Alevilerin işi benden daha zordu. Ben en azından söyleyebiliyordum Hristiyan olduğumu. Din derslerine katılmak zorunda değildim. Ama onlar söylemek istemiyor Alevi olduğunu, tercih etmiyorlar. Ermeniler Alevilere kız verir, onlardan kız alır. Alevilere daha yakındır. Azınlık psikolojisi var herhalde. O kadar televizyonlarda tecavüz davaları, kadına şiddet olayları çıktı. Hangisi Alevi’ydi? Hangisi Ermeni? Karısını döven hangi adam? Yapan yok mu vardır, Ermenilerde de vardır. Ama gözümüze sokulanların hiçbirisinde yok.³⁸⁹

Alevi kimliğiyle kurulan yakınlığın ve bu kimliğe mensup insanlara duyulan samimiyetin nedenleri araştırılırken, Anadolu Aleviliği ile Ermeni kimliği arasındaki yakın ilişkiyi “kültürel kodlarla” açıklayan bir Ermeni, bu kültürel kodların iki toplumun birbiriyle olan ilişkilerinde oluşabilecek önyargılı tutumların da önüne geçtiğini vurgulamıştır:

Kültürel kodları birbirine çok yakın. Özellikle Anadolu Aleviliği (Arap Aleviliği, Şii Aleviliği değil), Dersim Aleviliği mesela... Hristiyanlıkla değil de Ermeni pagan inancıyla aynı olan çok kültürel kod var. Hristiyanlık öncesi Ermeni inancının bir sürü ipucunu bugün Dersim

³⁸⁷ Zaven, 41 yaşında, Erkek.

³⁸⁸ Anahit, 61 yaşında, Kadın.

³⁸⁹ Silva, 30 yaşında, Kadın.

toplumunda görebilirsiniz. Aleviler de Ermenilere karşı daha önyargısızdır. Karşılıklı gelen bir şey, o. Alevi coğrafyalarında bu dediğim kültürel kodlarla yakınlaştırıyor insanları. Kaldı ki Dersim Alevileri içerisinde geçmişte Ermeni iken asimile olmuş çok insan var. Özellikle Dersim'in kimi ilçelerinde daha çoğunlukta, etkin, bariz ve bunu ifade etmekten de çekinmiyorlar hiç. Başka bir coğrafyada da aynısını yine görebilirsin.³⁹⁰

2.4.12. Ermenilerde Grup İçi Hiyerarşi ve Devletin Rolü

Ermenilerde mezhebe dayalı grup içi farklılıkları ve bu farklılıkların birbirleriyle olan ilişkilerini araştırırken merak uyandıran bir konu ise *devletin* tutumuydu. Bu farklılıkların oluşumunda devlet etkili bir faktör müydü ya da herhangi bir rol üstlenmiş miydi? Alandaki görüşmeler sırasında devletin Ermenilerin alt gruplarıyla ilişkisini saptamak demek aslında bir anlamda Ermenilerin zihinlerindeki devlet algısına dair ipuçları elde etmek demektir.

Tablo 10: Ermeni Toplumundaki Mezhepsel Ayrımlar Konusunda Devletin Farkındalığı

		ORTODOKS ERMENİ				PROTESTAN ERMENİ	
		Seküler		Dindar		Dindar	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Kesinlikle farkındadır	Sayı	-	4	3	7	3	-
	%	-	%14.3	%10.7	%25	%10.7	-
Hiç sanmıyorum	Sayı	1	1	4	1	2	1
	%	%3.6	%3.6	%14.3	%3.6	%7.1	%3.6
Bu konuda bir fikrim yok	Sayı	-	-	-	1	-	-
	%	-	-	-	%3.6	-	-

Alt grupların varlığını bilen devlet ve Daha Ermeni'nin kim olduğunu bilmeyen devlet ikilemi arasında baskın taraf, devletin her şeyi bildiğine inananlarındı. Tablo 10'da görüldüğü gibi hem Ortodoks hem de Protestan Ermenilerin toplam %60.7'si devletin Ermeni toplumu içerisindeki mezhepsel ayrımların idrakinde olduğunu savunmuş; geriye kalan %35.7 ise devlet yetkililerinin Ermeni kimliğinin ve kültürel yapısının, özellikle dininin yani Hristiyanlığın ne olduğuna dair hiçbir fikrinin bulunmadığını öne sürmüştür. Ayrıca %3.6'sı ise yanıt vermemeyi tercih etmiştir.

³⁹⁰ Ohannes, 65 yaşında, Erkek.

Devletin Ermenilere yönelik algısında mezhebe dayalı farklılıkların varlığından haberdar olması, bu alt grupların neden ve nasıl ortaya çıktığına dair bir kanaate sahip olması; “Ermeni=Hristiyan=Ortodoks” şeklindeki denklemin gerçeği yansıtmadığı algısını güçlendirir. Daha doğrusu, Ermeniler deyince “Hristiyan dinine, Ortodoks (Doğu Ortodoks) mezhebine mensup kişi” şeklindeki zihinsel kod, hatalıdır ve eksiktir. Böyle bir yaklaşım; etnik açıdan Ermeni olup farklı mezheplere hatta başka dinlere mensup kişileri yadsımak, yok saymak anlamını taşır. Devletin “farkındalığı” konusunda sahada görüşülen Ermenilerin beyanları ise son derece dikkat çekicidir. Ortodoks bir Ermeni’nin, devletin kendi cemaati içerisindeki ayrımlara yaklaşımına dair düşüncesi oldukça ilginçtir:

Mezhep farklılığının devlet farkındadır. Ama dokunmuyor, yesinler birbirlerini diye. Ne uğraşacak? Onlar da haklı.³⁹¹

Bir başka Ortodoks ise mezhep ayrımlarının da ötesinde devletin her şeyi bilen, gören, duyan, hatta bırakın Ermeni toplumunu Türkiye’de yaşayan her bir unsura dair en ince ayrıntılara vakıf bir mekanizma olarak resmetmiştir:

Devlet bilir, bilmez olur mu? Devlet öyle bir şey ki... İçtiğimiz suyun rengini bile bilir.³⁹²

Ancak aksi fikirde olan görüşmeciler de mevcuttur. Devletin Ermeni’yi algılama şeklinin belli bir kalıpsal yargı içerdiğine işaret eden genç bir Ermeni, “Ermeni *eşittir* Hristiyan ve Ortodoks” kodlamasının devletin çeşitli kademelerinde halen bu şekilde devam ettiğini ve hiç detaya inilmeden bu topluluğa mensup herkesin Ermeni diye adlandırılmasının devlet için yeterli olduğunu aktarmıştır:

Protestan Ermeni ya da Katolik Ermeni diye kesin bir tavır içine girmiyordur, gerek duymuyordur. Hepsi Ermeni olduğu için.³⁹³

Devletin bu ayrımların varlığından bihaber olduğunu düşünen Ermeniler için devletin algısının bu yönde olmasının nedeni, nüfus sayımlarında mezhep bilgisinin sorulmaması ve nüfus kağıtlarından mezhep hanesinin çıkarılmasıdır³⁹⁴:

³⁹¹ Asadur, 63 yaşında, Erkek.

³⁹² Onnik, 62 yaşında, Erkek.

³⁹³ Ardaşes, 26 yaşında, Erkek.

³⁹⁴ Türkiye’deki nüfus sayımlarında en son 1965 yılında yapılan sayıma kadar gayrimüslim unsurlara hangi mezhepten (Protestan, Katolik, Ortodoks, Gregoryen vb.) geldikleri sorulmuş, Müslüman kesime ilişkin ise mezhep bilgisine başvurulmamıştır. Mezhebe ilişkin sorular yalnızca gayrimüslimlere yöneltilmiş, böylece Müslümanlar da tek bir kategori altında toplanmış ve mezhepsel ayrımların sorgulanmasından bilhassa kaçınılmıştır. Nüfus sayımlarına göre Türkiye’de Hristiyan mezhepleri içerisinde en büyük grubu *Ortodokslar* oluşturur. Ermeniler için ilk nüfus sayımında (1927 yılı itibarıyla) *Gregoryen* diye bir tasnife yer verilirken, diğer nüfus sayımında (1935 yılında yapılan) hem Ermeni hem de Gregoryen diye iki ayrı tasnif yapılmıştır. 1965 sayımı verilerine göre Türkiye’de 69.526 Gregoryen mezhebine mensup kişi bulunmaktadır. Fuat Dündar

Devlet farkında değil ki... Okul kaydında ya da nüfus kağıtlarında “mezhep” belirtilmiyor, Hristiyan diye geçiyor. Dolayısıyla devlet tüm cemaate “Ermeni” olarak bakıyor.³⁹⁵

Bir diğer konu; grup içi hiyerarşiler ile devletin ilişkisidir. Türkiye’de yaşayan Ermeni toplumunun mezhepsel ayrımlarında hiyerarşik bir ilişkinin varlığından söz etmek mümkündür. Bu hiyerarşilerin varlığı, her bir mezhebin mensuplarının nüfus yoğunluklarıyla doğru orantılıydı. Devletin Ermeni toplumunu muhatap alırken, geçmişten bugüne uzanan gelenek çerçevesinde hareket ettiğini ve manevi kişiliğinden dolayı Patrikhane’yi muhatap kabul ettiği ifade edilmişti. Ermenileri kimin ya da hangi kurumun temsil ettiği kadar devletin kimleri “muhatap” kabul ettiği sorusuna verilecek yanıt, aslında grup içi hiyerarşilerin varlığı karşısında devletin takındığı tavrı da gözler önüne serer. Mezhebi her ne olursa olsun *bütün Ermenilerin* temsilcisi konumundaki Patrikhane, devletle cemaat arasındaki ihtilaflı konularda yegane muhatap konumundadır. Dernek ya da vakıf başkanları gibi sivil temsilcileri varlığını da yadsımamak gerekir. Ancak hem devlet hem de Ermeni toplumunun tasavvurunda “Ermenilerin temsilcisi kim?” sorusunun cevabı nettir:

Devlet fazla farkında değil, “Patrikhane” olduğu için. Ama aslında Patrikhane’nin de tam olarak neyi temsil ettiğini bilmiyorlar. Protestan ve Katolik ayrımını da fazla irdelememişlerse ve bilmiyorlarsa onlara göre “Patrikhane hepsinin Patriği”dir. Bütün Hristiyanların, Ermenilerin de problemi zaten aynıdır. Patrikhane’yle konuşunca hepsiyle konuşmuş gibi oluruz” diye düşünüyordur.³⁹⁶

Protestan Ermenilerin sayısının çok az olması, nüfus sayımlarından mezhebe dair veri elde edilememesi gibi koşulların varlığına rağmen devleti tasavvur ederken *aldığımız nefesin sayısını bilir* şeklindeki düşünce, devletin her şeyin bilincinde olup insanları farklılıklarına göre kodlayan, hatta fişleyen bir mekanizma olarak yorumlanmasına sebep olur. Bu görüşten yola çıkarsak, *en küçük ayrıntıların bile farkına varan devlet* algısının, sahada ifade edildiği gibi Protestanları pek dikkate almaması, Protestan Ermeni temsilcilerini her toplantıya çağırılmaları gibi tutumun bilinçli bir tercih olduğu izlenimine varılır. Sahada görüşülen Ermenilerin beyanları doğrultusunda ifade etmek gerekirse, grup içi ayrımların varlığını bilen devlet, çoğunluğu oluşturan Ortodoks mezhebinin dışında kalan unsurları bilerek ve isteyerek

çalışmasında 1965 sayımı sonuçlarında kaydedilen bu bilginin Türkiye’deki Ermeni nüfusunun ne kadar olduğu sorusuna verilecek yanıtla eş değer olmadığı ikazında bulunur. Sayımda anadile ilişkin sorular da yöneltilmiş ve dahası anadili Ermenice olan kişilerin, Gregoryen mezhebine mensup olanlardan *daha az* olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Oysa Dünder’a göre Ermenice konuşanların sayısının her durumda Gregoryenlerden daha fazla olması gerekirdi. Başka bir deyişle, “Tüm Gregoryenler Ermeni’dir ama tüm Ermeniler Gregoryen değildir”. Fuat Dünder ayrıca 1960 sayımına göre anadilinin Ermenice olduğu tespit edilen 52.756 kişinin, mezhebinin Gregoryen olduğunu söyleyen 70.953 kişinin yanı sıra ikinci dil olarak Ermenice konuştuğunu söyleyen 19.444 kişinin varlığını açıklar. Bkz. Fuat Dünder, **Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar**, İstanbul, Çiviyazısı Yayınları, 1999, s. 60.

³⁹⁵ Arşaluys, 39 yaşında, Kadın.

³⁹⁶ Mihran, 59 yaşında, Erkek.

muhatap almamaktadır. Bu durumda grubun kendi içerisindeki alt gruplarla olan (Ortodoksları en üstte, Katolikleri ortada, Protestanları ise en altta resmeden) hiyerarşik yapısının, devlet tarafından bilindiği ancak uzaktan izlemekle yetindiği tespitine varılabilir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ALEVİ TOPLUMU İÇERİSİNDE FARKLI KİMLİK ALGILARI ve GRUP İÇİ FARKLILIKLARA YAKLAŞIMLAR

Bu bölümde Alevilerin devletle olan münasebetlerinin, karşı karşıya geldiği olayların ya da devletin kendi toplumlarına oluşturduğu toplumsal zeminin şekillendiği tarihsel sürecin kısa bir özeti sunulacaktır. Ardından Alevi kimliğine dair ana hatlara, kimliğin ilke edindiği temel düsturlara ve topluluğun kendi içerisindeki etnik ayrışmaya değinilecektir. Ayrışmadan kasıt; genel olarak etnik açıdan Türkmen, Kürt, Zaza ya da Arap olan Alevilerdir. Ancak özelde Türkmen ve Kürt Alevilerin toplumsal hayattaki ilişkileri sahada gerçekleştirilen derinlemesine mülakatlardan elde edilen veriler ve çalışmanın birinci bölümünde belirlenen teorik bağlamda incelenecektir. Etnik kimlik farklılıklarının toplumsal hayatta ayrışmaya ya da bütünleşmeye yol açacağı alanlar ve temel kırılma noktaları saptanacaktır. Ayrıca grup içi ayrışmanın tek muhatabının grubun kendi üyeleri değil, aynı zamanda devlet olduğu düşüncesinden hareketle devletin bu farklılıklara yönelik tutumu görüşmecilerin beyanlarından yola çıkarak ortaya konacaktır. Son olarak tez çalışması kapsamında belirlenen iki vaka örneğinin, daha açık bir ifadeyle Ermenilerin ve Alevilerin, birbirleriyle olan ilişkileri Alevilerin bakış açısıyla anlatılacaktır.

3.1. Tarihsel Arka Plan

Çalışmanın bu bölümünde ilk olarak Türkiye'deki Alevi toplumunu yakından ilgilendiren tarihsel olaylar Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet'in ilanına, Cumhuriyet'in ilanından 1990'lı yıllara ve 1990'lardan günümüze olmak kaydıyla üç dönem halinde incelenecektir. Bu uzun tarihsel yolculuk sırasında yaşanan olayları değerlendirirken Alevileri doğrudan ilgilendiren gelişmelere ve özellikle devletle karşı karşıya geldikleri olaylara değinilecektir. Devletin Alevi toplumunu yerleştirdiği zemin, yaşadığımız dönem itibarıyla bu zeminde herhangi bir değişimin meydana gelip gelmediği ve aslında Devlet ile Alevi toplumu arasındaki ilişkinin geçmişten günümüze nasıl şekillendiği üzerine bir perspektif sunulmaya çalışılacaktır. Bu anlamda incelemek ilk dönem, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan erken Cumhuriyet dönemine kadar uzanan zaman dilimidir.

Heterodoks unsurların Osmanlı Devleti'nin kuruluş evresinde üstlendikleri rol dikkat çekicidir. Anadolu coğrafyasında beliren küçük beyliklerin içerisinde Osmanlı Beyliği'nin diğer beyliklerden sıyrılıp bir devlet şeklinde teşkilatlanması, Osman Gazi döneminde gerçekleşir. Bu dönemde devletin siyasal yapısına baktığımızda kuruluş aşamasında heterodoks unsurların etkin rol oynamasına rağmen resmi ideoloji³⁹⁷ olarak Ortodoks İslam anlayışının benimsendiği görülür. Diğer taraftan henüz kuruluş aşamasında meydana gelen birtakım isyanlar heterodoks unsurlarla devleti karşı karşıya getirir. Yıldırım Bayezid döneminde Moğollarla yapılan Ankara Savaşı'nın ardından Fetret Devri olarak adlandırılan bir iç karışıklık dönemi yaşanır ve devlet yok olma tehlikesi içerisinde. İşte böyle bir siyasal zeminde Şeyh Bedrettin İsyanı ortaya çıkar. Bedrettin İsyanı, Selçuklu Döneminde yaşanan Babai İsyanı ile aralarındaki benzerlikler dikkat çeker.³⁹⁸ Balkan coğrafyasında (bilhassa Bulgaristan, Trakya ve Makedonya'da) günümüzde hala izlerine rastlanması³⁹⁹ dönemin en önemli olaylarından biri olduğuna işaret eder. Ocak'a göre bu isyan "devletin maruz kaldığı siyasi, içtimai ve iktisadi buhranların bir ürünüdür".⁴⁰⁰ Ancak I. Mehmet'in otoriteyi sağlamasıyla birlikte bu tehlike bertaraf edilir.

Şeyh Bedrettin İsyanının ardından doğrudan Kızılbaş zümreleri ilgilendiren ve bu toplulukların tarihinde önemli bir kırılma noktası teşkil eden Sultan I. Selim ya da bilinen

³⁹⁷ Ahmet Yaşar Ocak, resmi ideolojiyi "bir devletin kendisine, üzerinde egemen olduğu toprağa ve bu toprak üzerinde yaşayan tebaasına, ilişkide bulunduğu diğer ülkelere bakışı ve onları algılayış tarzı, dünya görüşü, zihniyet yapısı, o devletin yükselttiği değerler bütünü" şeklinde tanımlar. Başka bir deyişle resmi ideoloji "başta padişah olmak üzere yönetici kesimden oluşan egemen sınıfın, yani merkezi iktidarı bilfiil temsil eden ve kullanan hakim tabakanın bu iktidar desteğinde bütün imparatorluk sathında geçerli kılmaya çalıştığı dünya görüşü yahut zihniyeti" ifade eder. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15.-17. Yüzyıllar**, Genişletilmiş 4.bs. , İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013, s. 83. Ocak ayrıca devlet sistemi ile din arasındaki bağı incelerken, dört ayrı İslam anlayışının varlığından söz eder. *Devlet İslamı* (resmi İslam), *halk İslamı* (geleneksel İslam), *medrese İslamı* (yüksek İslam, kitabi İslam) ve *tekke İslamı* (mistik İslam) olmak üzere bu dördü arasında en dikkat çeken öge, devlet İslam'ının dışında kalan kesimi yani heterodoksiyi temsil eden İslam anlayışdır. Bu İslam anlayışı (Halk İslamı); sözlü kültüre dayanan, kitabileşmemiş, siyasi bir niteliği bulunmamakla birlikte daha çok bir hayat tarzı olarak toplum nezdinde benimsenip kabul görmüş, hurafelerle karışık İslam anlayışını anlatır. Ocak, Halk İslamı'nın eski inanç ve geleneklerin şifahi bir kültür oluşundan bahsederken başta Kalenderilik ve Bektaşilik olmak üzere 16. yy.'dan itibaren varlığını daha belirgin bir şekilde gösteren ve daha sonraları *Alevilik* adını alacak olan unsurlara değinir. Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, **Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi Makaleler-Araştırmalar**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2011, s. 87-88.

³⁹⁸ Ocak'ın tespitine göre bu benzerlikler; her ikisinin mehdici bir ideolojiye ve dinler arası senkretizme dayanmış olmaları ve siyasi iktidarı ele geçirmeyi hedeflemeleridir. İki hareketin birbirinden farklı olan yönleri ise Babai İsyanı'nın konar-göçer Türkmen boylarının yarattığı sosyal çatışmanın bir ürünü olması, Şeyh Bedrettin İsyanının ise siyasi nüfuz mücadeleleri ve otorite boşluğunun bir sonucu olarak elindeki topraklarından olan tımarlı sipahi ve Hristiyan feodallerin destek verdiği bir ayaklanma hareketi olmasıdır. Bkz. **A.e.** , s. 118.

³⁹⁹ Simavnalı Şeyh Bedrettin, "aile tarafından Mevlevilere, tasavvufi açıdan İbn Arabî'ye bağlanan ve olasılıkla Bektaşilerle kaynaşmış bir hareketin kurucusudur". Etkili olduğu bölgeler Bulgaristan, Trakya ve Makedonya'dır. Bkz. Michel Balivet, **Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyân**, 4. bs. , İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011, s. vii.

⁴⁰⁰ Ahmet Yaşar Ocak, **Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Alt Yapısı yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü**, 5.bs, İstanbul, Dergah Yayınları, 2011, s. 157.

adıyla Yavuz Sultan Selim Dönemi'ne değinmek gerekir. Bu dönem, Anadolu'daki heterodoks unsurların Kızılbaş adını aldığı⁴⁰¹ ve ayrıca İran'da kurulan bir Türk ailesinden müteşekkil Şah İsmail önderliğindeki Safevilerin Şiilik propagandasına karşın Sünni İslam doğrultusunda verilen yoğun mücadelelere sahne olmuştur. 1500 yılında Şah İsmail tarafından kurulan Safeviler, Fuat Köprülü'ye göre Şii inanca sahip, yarı göçebe Türk aşiretlerine dayanan ve İran'da Sasaniler Dönemi'ndeki siyasi birliği yeniden tesis eden bir Türk sülalesinin hakimiyet devresidir.⁴⁰² Giderek genişlemesi ve nihayetinde bölgedeki en etkin iki güçten biri haline gelmesiyle birlikte bölgenin diğer gücü konumundaki Osmanlı Devleti'yle mücadele eder. Safevi tehlikesi karşısında 1514'te yapılan Çaldıran Savaşı'nda Şah İsmail'in yenilmesi gerek İran'da gerekse Anadolu topraklarında yeni bir süreci başlatır. Bu olay yalnızca bir dış tehdidin bertaraf edilmesiyle sonuçlanmamış aksine Osmanlı'nın egemenlik sahası içerisinde bulunan kitle açısından bir kırılma noktasına işaret etmiştir. Bu tarihten itibaren *halk İslamı* adı verilen din anlayışında Sünnilik ve Kızılbaşlık eksenli bir ikiye bölünme tezahür etmiştir. Bölünmeyi yalnızca Osmanlı Devleti'nin siyasi ve dini yapısından kaynaklandığı şeklinde okumak hatalı olabilir. Zira siyasi ve dini yapının yanı sıra sosyoekonomik bir zemin üzerinde gerçekleşmiştir. Bu dönemde Kızılbaş ya da Rafizi adıyla anılan zümreler; "İslami ve mistik bir cila altında eski inançlarını koyu bir tutuculukla koruyan konargöçer halk kesimi içinde, kendisini vergiye bağlayıp yerleşik hayata geçirmeye zorlayan Osmanlı yönetimine karşı, bunalımı kullanmak suretiyle tahrik eden Şii propagandanın etkisiyle oluşan yeni bir oluşumu" simgeler. Başka bir deyişle inanç farklılığının ötesinde devletin hakimiyet alanı içerisinde yaşanan idari ve sosyoekonomik sorunların, Anadolu topraklarını Safevi propagandasına hazır hale getirmesinin bir sonucudur.⁴⁰³ Başlarına taktıkları başlıktan dolayı Kızılbaş olarak anılan bu kesim, günümüz Alevilerinin atalarıdır.

⁴⁰¹ Irene Melikoff, Alevilerin tarihteki adının Kızılbaş olduğunun altını çizmektedir. Melikoff'a göre bu tabirin kullanılmasının nedeni, o dönemde bu inancı benimseyen dervişlerin taraftarlarının kızıl serpuş giyiyor olmalarıdır. Bkz. Irene Melikoff, **Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları**, Çev. Turan Alptekin, İstanbul, Cem Yayınevi, 1993, s. 33. Kızılbaşlar, Kalenderilik ve Halvetilik karışımı bir inancı benimsemektedir. Türkmen bir derviş olan Şeyh Safi'nin kurduğu Erdebil Ocağına bağlıdırlar. 1470 yılında posta Şeyh Haydar oturur. Şeyh Haydar'ın taraftarları beyaz tülben üzerine sarılı, on iki dilimli kızıl bir başlık giyer. Kızılbaş ifadesinin buradan kaynaklandığı düşünülmektedir. Bkz. Ayhan Yalçınkaya, **Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar**, Ankara, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, 1996, s. 13; Ali Murat İrat, "The Alevi Community in Turkey After 1980: An Evaluation: An Evaluation Of Political Group Boundaries In The Context Of Ethnicity Theories", The Middle East Technical University, The Department of Political Science And Public Administration, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006, s. 38-39.

⁴⁰² Fuad Köprülü, "Azeri", **İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 2, İstanbul, MEB Yayınları, 1979, s. 133; Doğan Kaplan, **Safeviler ve Kızılbaşlık: Aleviliğin Tarihsel Temelleri**, Konya, Aybil Yayınları, 2013, s. 58.

⁴⁰³ Ocak, **Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri**, s. 122-123. Yavuz Sultan Selim'in Safevilere yönelik politikasını değerlendirirken Alevi toplumsal hafızasında yer edinen bir konuya daha değinmek gerekir.

Kızılbaş tabirinin yaygın olarak kullanılmaya başlanması, Çaldıran Savaşı sonrasında rastlar.⁴⁰⁴ Özellikle Sultan Süleyman döneminde en üstte şeyhülislamın yer aldığı ulemalardan oluşan dini hiyerarşideki katılık dikkat çekicidir. Elise Massicard bu hiyerarşik yapıyı “devlete bağlı ve maaşları devlet tarafından ödenen bir tür Müslüman Kilisesi” şeklinde okur ve İslam geleneğinde böyle bir yapının benzerinin bulunmadığını kaydeder. Kızılbaşların **rafızı** yani *yoldan sapan, yolu terk eden*⁴⁰⁵ hatta *asi* olarak zihinlerde kodlanması yine dönemin ürünüdür. Bu sürecin ardından Anadolu’da çıkan isyanlar ve Şeyhülislam tarafından Kızılbaşlara yönelik çıkarılan fetvalar⁴⁰⁶ her iki tarafın da birbirlerine karşı mesafeli tutumunu ve güvensizliğini derinleştirmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu Dönemi’nde Kızılbaşları yakından ilgilendiren bir diğer kırılma noktasını daha önceleri birçok kez denenmiş ancak başarısızlığa uğramış bir adımın hayata geçirilmesi oluşturur. Bu adım, II. Mahmut tarafından Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasıyla yaşanır. *Vakayı Hayriye* adıyla tarihe geçen olay, devletin kuruluş aşamasından itibaren güçlü ve etkin konumdaki Bektaşiliğe vurulan en büyük darbe niteliğindedir. Bektaşiliğin konumunu sarsmasının dışında Yeniçeri Ocağı’nı ilga eden kanunda *rafz*, *ilhad* gibi kavramların yanı sıra “**güruh-u Alevi**”⁴⁰⁷ ifadesine yer verilmesi, Kızılbaşlığın Aleviliğe dönüşmesinin ilk adımıdır.

İzleyen süreçte II. Mahmut’un yeni ve modern bir ordu kurma çabalarının ardından Tanzimat Dönemi diye adlandırılan ve Sened-i İttifak (1808), Tanzimat (1839) ve Islahat Fermanı’nı (1856) kapsayan, İmparatorluk sınırları içerisindeki Müslümanlarla

Bu konu, Sultan Selim’in, Şah İsmail ve taraftarlarıyla Çaldıran’da karşılaşmadan önce kendi egemenlik sahasında bulunan ve Safevi propagandasının tesiri altında kalıp iç karışıklığa neden olabilecek zümrelere karşı olan sert tutumudur. Alevi kaynaklarında çokça bahsedilen ve günümüzde Alevilerin Osmanlı dönemine bakışını şekillendiren bu olay, Sultan Selim’in içeride sulh ortamını sağlamak amacıyla önce Kızılbaşlara yönelik bir nüfus sayımı yaptırdığı, daha sonra ise sayıları kırk bini bulan bu insanları hapsedtiği ya da öldürdüğü iddiasıdır. Kaplan bu bilgiyi Sadeddin, Ali ve Solakzade’nin ifadelerine dayandırır. Bkz. Kaplan, **a.g.e.**, s. 68. Bugün İstanbul’a yapılan üçüncü köprüye “Yavuz Sultan Selim Köprüsü” adının verilmesinin Alevilerin toplumsal hafızasında yarattığı tahribatın tarihsel uzantısı Osmanlı-Safevi mücadelesidir.

⁴⁰⁴ Ali Murat İrat, **Aleviliğin ABC’si**, 2.bs., İstanbul, Profil Yayıncılık, 2013, s. 62.

⁴⁰⁵ “Terk etmek bırakmak, ayrılmak” anlamına gelen *rafz* kökünden türemiş bir kelime olan **rafıza** “bir fikirden ya da gruptan ayrılan kişiyi ya da topluluğu” anlatmak için kullanılan bir tabirdir. Bkz. Türk Diyanet Vakfı (TDV) İslam Ansiklopedisi, “Rafiziler”, Müellif Mustafa Öz, Cilt 34, 2007, s. 396-397.

⁴⁰⁶ Elise Massicard, **Türkiye’den Avrupa’ya: Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, Çev. Halil Berktaş, İstanbul, İletişim, 2007, s. 32; Necdet Saraç, **Alevilerin Siyasal Tarihi: 1300- 1971**, 4. bs., İstanbul, Cem Yayınevi, 2011, s. 82.

⁴⁰⁷ Osmanlı döneminde “Kızılbaşlık, Rafizilik, Işık, Işık tıfesi, Taife-i Bektaşiyen, Torlak, Güruhu Naci” tabirlerle anılan bu kitle, zamanla Alevi adını almaya başlamıştır. Saraç, **a.g.e.**, s. 117. Ayrıca Markus Dressler, Yeniçeri Ocağı’nın ortadan kaldırılması ya da bilinen adıyla Vaka-i Hayriye’yi anlatan dönemin vakanüvislerinden Mehmed Esad Efendi’nin kaleme aldığı bir eserde Yeniçeri Ocağıyla yakın ilişkileri bulunan Bektaşilerden “güruh-ı alevi ve refahız” diye bahsedildiğini aktarır. Mehmed Es’ad Efendi, **Üss-i Zafer**, İstanbul, Matbaa-i Amire, 1243 (1848), s. 216’dan aktaran Dressler, **a.g.e.**, s. 2.

gayrimüslimler arasında ortak bir Osmanlı kimliği yaratma amacı taşıyan yeni bir döneme girilir. Dönemin atmosferi içerisinde yapılan reformlar, gayrimüslim unsurlara yönelik olmakla birlikte Bektaşiler açısından önemli yanı, bu süreçte Jön Türk hareketiyle kuracakları münasebetler olacaktır. Ayrıca Protestan misyonerlerin Anadolu'daki Kızılbaşlarla kurdukları temaslar, yine 19.yüzyıla ait gelişmeler arasında kaydedilmiştir. Hatta bu misyonerlerin 1850'li yıllarda Kızılbaş olmadıkları halde Kızılbaş köylerine gidip oradaki cem ayinlerine katılan ilk kişiler oldukları aktarılır.⁴⁰⁸ Kızılbaşları etkileyebilmek ve kendi saflarına çekebilmek adına “proto-Hristiyan, gizli Hristiyan ya da Anadolu'nun eski yerlilerinin torunları” oldukları yönünde birtakım iddialar ortaya atılır. Böylece misyonerler tarafından Kızılbaşların muğlak, ırki ve dini kökenleri hakkında karmaşık bir söylem geliştirmeye başladıklarına tanık olunur.⁴⁰⁹ Bu ve benzeri söylemlerin Kızılbaş kitle üzerinde ne derece etki ettiği tartışmalı bir husus olmakla birlikte kaydedilen bilgiler arasında Anadolu'nun bazı küçük yerleşim yerlerinde yaşayan bu insanların din değiştirip Protestanlığa geçme eğilimi gösterdiklerine dair bazı hadiseler yer alır.⁴¹⁰

Modernleşme çabalarını takip eden süreçte yaşanan Abdülhamit Dönemi ise İmparatorluğun dağılmasını önleme çabaları doğrultusunda yoğun bir Sünnileştirme politikasının uygulanmasına sahne olur. Alevi köylerine cami yapılmasının ilk adımlarının bu dönemde atıldığı görülür.⁴¹¹ Aslında yaşanan durum, Hristiyan misyonerlerin ilgi odağı haline gelen Alevilere yönelik devlet algısının çok daha farklı seyrettiğinin bir göstergesi niteliğindedir.⁴¹² Dönemin nüfus sayımlarının yanı sıra mezhep değiştiren Ermeni tebaa ile Alevilerin Protestan olma eğilimi karşısında devletin tutumu arasındaki farklılıklar bu görüşe destekleyici birer veri olarak sunulur.⁴¹³ Alevilerin, farklı bir dine yönelme isteği karşısında devletin tutumu son derece nettir. Bu yöndeki eğilimleri ve din değişikliği konusundaki talepleri olumsuz karşılanmıştır.

Devlet sisteminin meşruti monarşiye dönüştüğü Abdülhamit Dönemi'nin ardından iktidara gelen İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) liderlerinin genel politikası ise

⁴⁰⁸ İrat, **a.g.e.**, s. 78.

⁴⁰⁹ Dressler, **a.g.e.**, s. 41.

⁴¹⁰ Islahat Fermanı'nın yayınlandığı dönemde Arapkir'de Protestanlığa geçmek isteyen bir grup Kızılbaş rastlanır. Bkz. Sanford Richardson, “Arapkir. Letter from Mr. Richardson, July 14, 1856”, **Missionary Herald** 52, 1856, s. 296'dan aktaran Dressler, **a.g.e.**, s. 42.

⁴¹¹ İrat, **a.g.e.**, s. 80.

⁴¹² Gerek halk gerekse ulema nezdinde *rafizi*, *sapkın* ve hatta *zındık* damgası vurulup İslam dairesinin dışında kalmış hatta yabancı olarak algılansa da devletin bu konudaki tavrının farklı olduğu **ve Alevileri** gayrimüslim addetmediği öne sürülür.

⁴¹³ Dressler, **a.g.e.**, s. 44.

Türkleştirmedir. Bu bağlamda Doğu Anadolu'da giderek güçlenen Ermeni ayrılıkçı hareketleriyle paralel olarak bölgede yaşayan Alevilere temkinli yaklaşılmış ve Alevi köylerine yetkililer gönderilip haklarında bilgi temin edilmeye çalışılmıştır. Aslında İttihat ve Terakki yöneticilerinin kullandığı bu yöntem, yalnızca Alevileri hedef almamaktadır. İTC yönetimi, gayrimüslim azınlıklar başta olmak üzere dini ve etnik açıdan farklı olan toplulukların çoğunu kapsayan bir tür **etnisite mühendisliği**⁴¹⁴ faaliyetlerine girişmiştir. Alevilerin yaşadığı köylere gidip bilgi toplamak yine bu dönemin olağan politik adımlarından biridir. Örneğin, bu görevlilerden biri olan Baha Said Bey'in raporlarında aktardıkları son derece önemli tarihi birer vesika niteliğindedir.

Baha Said Bey Alevi zümrelere ilişkin yaptığı çalışmalara kaynak sağlamak amacıyla bir dizi saha çalışması gerçekleştirir. Yayınlarıyla Alevi topluluklara ve bu toplulukların kendi içerisindeki (Tahtacı, Çepni vb.) farklılıklara temas eden bilgiler verir.⁴¹⁵ Alevilerin etnik kökenine dair benimsenen anlayış, Türkmen oldukları ve tamamıyla Türk kaldıkları yönündedir. Bugün bile halen devam eden Aleviliğin kökeninin İslam içerisinde mi yoksa İslam öncesi dönemlere mi uzandığına yönelik tartışmalar karşısında ise Baha Said Bey'in durduğu nokta, Aleviliğin yalnızca Ali'ye dayandırılmayacağı ve bu toplulukların benimsediği inançla bağlantılı geleneklerin, ayin ritüellerinin Oğuz töresi ve Şamanlıkla bağlantısıdır. Markus Dressler'in yorumuyla Baha Said Bey açısından Aleviliğin özü yalnızca inanca dayalı unsurlarla değil aynı zamanda kültürel unsurlar dikkate alınarak anlaşılabilirdi.⁴¹⁶

⁴¹⁴ İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin izlediği bu politikayla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Fuat Dündar, **İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskan Politikası (1913-1918)**, 2.bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2002; Fuat Dündar, **Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)** , 4. bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

⁴¹⁵ Necdet Saraç'a göre İTC yönetiminin Baha Said Bey aracılığıyla Alevi zümrelere yönelik araştırmalarının nedenleri; kökenlerinin Türk olduğunu ispat etmek ve Sünni İslam anlayışına entegrasyonunu sağlamaktır. Bkz. Saraç, **a.g.e.** , s. 141.

⁴¹⁶ Baha Said Bey bu konudaki düşüncelerini şöyle izah eder: "Türk-Alevi müessesilerinin bariz gayesi Türk'ün dilini, soyunu, kanını korumaktır. Onlar maddeten buna muvaffak oldular. Kızılbaşlar tamamıyla Türk kaldı. (...) Aleviler Türklüğünü, milliyetini, dilini, kable-l İslam töresini din halinde muhafaza [ettiler]. Anadolu Türk Alevilerinin, Kızılbaş ve Bektaşilerinin seciyelerini tetkik ederken bunları Ali'ye ve İmami'ye irca etmek suret-i kat'iyde doğru olamaz... [B]u zümrenin ayin ayin ve erkan-ı tarikatı Oğuz töresinin, Şaman Türk çadırının aynıdır ve gayri değildir". Bkz. Baha Said, "Türkiye'de Alevi Zümreleri: Tekke Aleviliği-İçtimai Alevilik", **Türk Yurdu 11**, Der. Mustafa Şefkatlı, İstanbul, Tutubay, 2001, s. 111-112; Dressler, **a.g.e.** , s. 141. Diğer taraftan Baha Said'in görüşlerini dönemin siyaset anlayışından ve benimsenen temel politik argümanı olan Türkçülük akımının etkisinden bağımsız değerlendirmek hatalı olur. Ayrıca İTC döneminde Alevi nüfusun, genel nüfusun üçte birine tekabül ettiğine dair bilgiler aktarılır. Bkz. Saraç, **a.g.e.** , s. 143. Baha Said Bey'in ifadesiyle aktarmak gerekirse "Türkiye'nin üç şerefeli minarelerinin yükselttiği kurşun kubbelerden, kırmızı teneke çatılı köy mescitlerine kadar bütün bu resmi kiblelere yüz çevirmeyen bir sınıf Kabe ehli var ki memleket Türk'ünün üçte birini doldururdu. Bunların biz, topuna birden *Kızılbaş* der, geçeriz". Baha Said, "Anadolu'da Gizli Mabretler I", **Memleket Gazetesi**, nr. 2, 10 Cemazi-yel-evvel 1337/ 11 Şubat 1919 tarihli yazısı için bkz.

Döneme ilişkin bir diğer önemli gelişme ise Ermeni Tehciridir. Tehcir sırasında Alevi köylerinin sürgün edilen Ermenilere kucak açması, İTC yönetimi karşısındaki tutumlarını ortaya koyması dışında Alevi-Ermeni ilişkilerinde günümüze uzanan yakınlığın tarihsel arka planını oluşturur. Ayrıca Alevi toplumsal hafızasında tartışılmaz bir yer edinen Dersim bölgesine yönelik askeri operasyonların, yalnızca Cumhuriyet kurulduktan sonra değil, İTC döneminde de gerçekleştirildiğinin altını çizmek gerekir. Hatta akademik kaynaklar, Abdülhamit Dönemi'nde Dersim'in sorunlu bir bölge olarak görüldüğünü ve o dönemde yine bölgeye askeri operasyonlar düzenlendiğini aktarır.⁴¹⁷

Alevilerin devletle olan münasebetlerini değerlendirirken incelenecek ikinci periyod, Erken Cumhuriyet döneminden 1990'lı yıllara kadar olan süreçtir. Kurtuluş Savaşı sırasında Alevi zümrelerle Cumhuriyeti kuracak kadro arasında yakın ilişkiler kurulduğu ve bu zümrelerin Milli Mücadeleye destek verdiği söylenir. Savaş döneminde Alevilerle yaşanan bu yakınlaşmanın Cumhuriyet'in ilanının ardından devam edip etmediğine dair bir izlenim edinmemizi sağlayacak en temel göstergelerden biri, Alevilerin TBMM'de yer alıp almadığı sorusuna yanıt aramak olacaktır. Saraç, Kurucu Meclis olan Birinci Meclis'te 9 Alevi milletvekilinin yer aldığını söyler.⁴¹⁸ Ancak daha sonra kurulan İkinci Meclis'te Alevi milletvekili yer almaz.

İzleyen yıllarda yaşanan ve Alevileri doğrudan ilgilendiren bir diğer gelişme, 25 Aralık 1935 tarihli Tunceli Kanunu'nun yayınlanmasıdır. Kanun gereğince Dersim adıyla

Baha Said Bey, **Türkiye'de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri**, Yay. Haz. İsmail Görkem, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000. s. 92. Ayrıca Alevileri "Ortodoks Rumların Türkleştirilmiş zümreleri" olarak değerlendiren ya da Ermeni nüfus kayıtlarına kaydettiren ve hatta Protestan misyonierlerin bazı belgelerinde "Hristiyan kırması" şeklinde yorumlamalarına itiraz eden çalışmalar yine Baha Sait Bey'e aittir. Bkz. Dressler, **a.g.e.**, s. 140; Saraç, **a.g.e.**, s. 143.

⁴¹⁷ II. Abdülhamit Dönemi'nde Dersim'in ıslahı için layihalar hazırlanır. Layihalar, Osmanlı devlet geleneği içerisinde görülen aksaklıkların ve bu aksaklıkları giderecek çözüm önerilerinin yer aldığı raporlardır. Abdülhamit Dönemi'nde gündeme gelen Cebel-i Dersim'in ıslahatını konu edinen layihalar içerisinde bölgeye düzenlenecek askeri hareketlerin bir çözüm sağlama adına yararlı olup olmayacağı tartışılmıştır. Mikdad Midhat Bedirhan tarafından kaleme alınan layihada Tanzimat Dönemi'nin başlangıcından itibaren Abdülhamit Dönemi'ne uzanan süreçte bölgeye sekiz-on defa hareket düzenlendiği fakat istenilen sonuca ulaşamadığı aktarılmıştır. Bkz. Cihangir Gündoğdu, Vural Genç, **Dersim'de Osmanlı Siyaseti: İzale-i Vahşet, Tashih-i İtikad, Tasfiye-i Ezhan 1880-1913**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2013, s. 43; Bekir Biçer, "Sultan Abdülhamid'in Kürt Politikası", **Tarih Okulu Dergisi**, Haziran 2016, Yıl 9, Sayı XXVI, s. 70-71. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan periyotta devlet tarafından *ayrıkçı* olarak değerlendirilen Dersim'in bu yönüne dikkat çeken bir başka çalışma için bkz. Gökçen Başaran İnce, **Domatesi Çiçek Sananlar: Ağrı İsyanı ve Dersim Katliamı Örneğinde İç-Şarkiyatçılık, Erken Cumhuriyet Basını ve Kürtler**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 96. Aynı çalışma, devletin Dersim konusuna yaklaşımının Osmanlı'dan miras alındığını anlatmanın ötesinde ayrıca 1938'de Dersim'e düzenlenen hareketin dönemin basınında nasıl yer aldığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

⁴¹⁸ Saraç bu bilgiyi aktarırken "kesin olmamakla birlikte" ifadesini kullanır. Burada anlatmak istediği Alevi olduğu *bilinen* milletvekillerinin sayısının 9 olduğu hatta dönemin İstanbul milletvekili Ali Rıza Baba'nın dahil edilmesi halinde bu sayının 10 olacağını belirtmesinden kaynaklanır. Bkz. Saraç, **a.g.e.**, s. 212.

bilinen coğrafyanın adı *Tunceli* olarak değiştirilir.⁴¹⁹ Bölgenin silahsızlandırılması için bir çalışma başlatılır. Ancak bu talebin bölge halkı tarafından kabul edilmemesi üzerine Bakanlar Kurulu müdahale kararı alır. Harekat, isyanın önde gelen isimlerinin idam edilmesiyle son bulur. 1938 Dersim Harekatının Alevi toplumsal belleğinde bıraktığı iz, bugün hala süregiden bir tartışmayı alevlendirir. 1938’de Dersim’de yaşananlara dair iki farklı bakış açısı söz konusudur. Aleviler içerisinde bir kesim toplumsal bellekteki travmalar hanesine Dersim adını büyük harflerle kaydederken, bir başka kesim Dersim’in katliam olduğu düşüncesine dahi mesafeli durur.

Atatürk’ün vefatı sonrası İsmet İnönü’nün Cumhurbaşkanı seçilmesinin ardından başlayan tek parti iktidarı dönemi içerisinde hem ülkeyi hem de tüm dünyayı doğrudan ilgilendiren olay, II. Dünya Savaşı’dır. Savaşın bitişi, Türkiye’de 1946 yılında çok partili hayata geçileceğinin açıklanması, CHP’den ayrılan Refik Koraltan, Celal Bayar, Adnan Menderes ve Fuat Köprülü’den oluşan Dörtlü Takrir’in Demokrat Parti’yi (DP) kurması ve seçimlere katılması dönemin önemli gelişmeleri arasındadır. 1946’daki seçimleri CHP kazanır. Hemen ardından 1950’de yapılan seçimlerde ise DP iktidara gelir. Bazı kaynaklarda 1950 seçimlerinden önce DP’nin önde gelenleriyle Bektaşilerin bir araya gelip görüştüğü ve DP’ye destek sözü verdikleri anlatılır. Nitekim 1960 Darbesi’ne uzanan süreçte DP’nin on yıllık iktidarında yapılan seçimlere bakıldığında Alevilerin yoğun olarak yaşadıkları şehirlerde DP’yi destekledikleri görülür.⁴²⁰ Ancak DP’nin izlediği politikalar zaman içerisinde Alevilerde hayal kırıklığı yaratır. Partinin on yıllık iktidar süreci 1960 Darbesi’yle sona erer. Darbe’nin ardından Alevilere yönelik yaşanan en önemli gelişmelerden biri, Cumhurbaşkanı Cemal Gürsel’in dönemin gazetelerinde yer alan Alevilere yönelik beyanlarıdır. Toplumsal

⁴¹⁹ TBMM, “Tunceli Vilayetine İdaresi Hakkında Kanun”, No: 2884, Resmi Gazete ile Neşir ve İlan Tarihi: 2.1.1936, Sayı: 3195.

⁴²⁰ Saraç, Aleviler ve Demokrat Parti arasındaki ilişkiye değinirken on yıllık iktidarı boyunca yapılan genel seçimlerde Alevilerin yoğun olarak yaşadıkları şehirlerdeki oy dağılımlarını gösterir. 1950 Seçimlerinde Amasya, Çorum, Maraş, Sivas, Tokat, Tunceli ve Yozgat’ta DP birinci parti seçilir. Alevi nüfusun etkili olduğu Erzincan, Hatay, Malatya ve Kars gibi şehirlerde ise CHP birinci partidir. 1954 Seçimlerinde ise Amasya, Çorum, Erzincan, Hatay, Maraş, Sivas, Tokat, Yozgat ve yanı sıra Erzincan ve Hatay’da DP birinci partidir. Ancak Kars, Malatya ve bilhassa Tunceli’de CHP ilk sırada yer alır. 1957 seçimleri ise DP’nin oylarının düştüğü göze çarpar. DP’nin %47.11 oy aldığı bu seçimlerde CHP oyların %41.12’sini alır. Alevilerin yoğun olduğu şehirlerde de bu değişim görülür. Nitekim Hatay, Maraş, Sivas, Tokat, Tunceli, Kars ve Malatya gibi şehirlerde CHP birinci partidir. DP’nin genel seçimlerde Türkiye genelinde elde ettiği toplam oy oranları yıllara göre; 1950’de %55, 1954’te %57.5, 1957’de %47.11’dir. On yıllık periyotta Alevi milletvekilleri var mıydı sorusuna bir yanıt olarak Saraç, Malatya milletvekili Hüseyin Doğan ile Hatay milletvekili Abdullah Çilli’yi örnek gösterir. Alevi dedesi Hüseyin Doğan 1950’de CHP adayı olarak Meclis’e girer ancak bir yıl sonra DP’ye geçer. 1954’te DP adayı olarak seçime girer ancak kazanamaz. Abdullah Çilli ise CHP adayı olarak milletvekili seçilir ve tıpkı Doğan gibi o da DP’ye geçer. Aynı zamanda Hatay’da yaşayan Arap Alevilerinin şeyhi olan Çilli’nin politik tavrı, 1954 seçimlerinde DP’nin Hatay’da Arap Alevilerinden ciddi oranda destek görmesiyle sonuçlanır (oy oranı %48’den %60’lara çıkar). Ancak benzer bir durum Malatya’da yaşanmaz. Hüseyin Doğan’ın parti değiştirmesi, seçmen kitlesinin oy tercihlerine yansımaz. Bkz. Saraç, **a.g.e.** , s. 313-317.

tabanda Alevi kimliğine yönelik mesafeli duruşun ilk kez bir Cumhurbaşkanı tarafından dile getirilmesi ve eleştirilmesi oldukça önemlidir. Gürsel beyanında Alevilere yönelik toplum genelinde kanıksanan fikirlerin yanlışlığına ve dini ya da mezhebi ne olursa olsun bütün vatandaşları kardeş saymanın gerekliliğine değinir.⁴²¹ 1960'lı yıllarda Alevilerin karşı karşıya bırakıldıkları önyargılı ve ayrımcı tutumların bir Cumhurbaşkanı tarafından eleştirilmesi son derece kayda değerdir ancak söz konusu dönemde Alevileri doğrudan ilgilendiren tek gelişme değildir. 1961 Anayasası ile Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yetkilerinin arttırılması ve Alevilerin Diyanet yapısı içerisinde bir Alevilik Masası kurma girişimleri göz çarpar.⁴²² Ancak konunun Meclis gündeminde yer almasının ardından gerek basın yayın kuruluşlarının yaklaşımı gerekse kamuoyuna aksettirilişi tartışmaları beraberinde getirir. Tüm bu girişimlerin ötesinde dönemin en göze çarpan gelişmesi, 1966 yılında kurulan Birlik Partisi'dir (BP).

İlerleyen yıllarda Türkiye Birlik Partisi (TBP) adını alacak olan parti, Alevilerin politikleşme yönünde attıkları en kuvvetli adımlardan birini oluşturur. BP'nin bir Alevi partisi olarak bilinmesinin ardında iki neden yatmaktadır. Birincisi ambleminde 12 yıldız ve aslan figürünün bulunması, ikincisi ise kurucularının birçoğunun Alevi olmasıdır.⁴²³ Partinin siyaset

⁴²¹ “(...) Alevi vatandaşlar temiz, çalışkan, vatansever ve dürüst insanlardır. Bu şahıslara karşı bütün memlekette hissedilen duygular ve sahip olunan fikirler yanlıştır. Ayrımcı olan bu duygu ve fikirlerden vazgeçmek, herkesi vicdani ile baş başa bırakmak, hangi dinden ve mezhepten olursa olsun vatandaşları kardeş saymak icap eder”. Bkz. Medeniyet Gazetesi, 13 Kasım 1962. Gürsel, Hatay’a düzenlenen bir geziye katılımının ardından daha sonra verdiği bir başka beyanatında ise Hatay’ın başlıca sorununun Alevilik olduğundan söz etmiş, Alevi bölgelerinde bulunduğu temaslar sırasında edindiği izlenimden hareketle Alevilerin ihmal edildiğinin, Türk çevrelerine dahil edilmedikleri için Arapça öğrenmek durumunda kaldıklarının ve ayrıca kimsenin dini inancından ötürü dışlanamayacağını altını çizmiştir. Cemal Gürsel’in beyanı şu şekildedir: “Hatay’da söylenenlerin aksine, büyük bir disiplin ve bu disiplin içinde çalışma ve arkadaşlık hisleri hakimdir. Oranın başlıca davası Alevilik derdidir. Uzun zamandan beri memlekette Alevilere karşı bir davranış vardır. Bu daha çok cahil hocaların tahriki ile olmuştur. Vatandaşlar Alevidir diye Türk camiasından hariç tutulmuşlardır. Alevi bölgelerinde halkla yaptığım konuşmalarda edindiğim intiba şudur ki, bu vatandaşlar Araplık hevesinde değillerdir. İhmal edildikleri için, Türk cemaatinden ayrı tutuldukları için Arapça öğrenmişlerdir. Temiz, çalışkan ve vatansever insanlardır. Süratle bu durumlarından kurtulacaklarına eminim”. Akşam Gazetesi’nin 16 Kasım 1962 tarihli nüshasından aktaran Saraç, **a.g.e.** , s. 338.

⁴²² Bu girişimin ana sebebi olarak Necdet Saraç, “inanç özgürlüğü kaygısından daha çok aslında Aleviliğin, o günkü tartışmalar itibarıyla “Şii mezhebi Müslümanlarının devlet eliyle merkezi kontrolü ve ıslahı” olduğunu öne sürer. **A.e.** , s. 343.

⁴²³ Parti ambleminde bulunan on iki yıldız Alevilik inancında ve kültüründe son derece önemli bir yer tutan 12 imamı, aslan ise Allah’ın aslanı sıfatına mazhar olan Hz. Ali’yi simgeler. Ancak Kelime Ata çalışmasında parti yöneticilerinin mezhepçilik gibi bir suçlamayla itham edilmemek adına partinin karakteristiğini yansıtan ve ambleminde yer alan bu figürleri Türkçülük ve Atatürkçülük esasına dayandırmayı uygun bulduklarını belirtir. Bu perspektiften hareketle yöneticilerden birine göre 12 yıldız figürüyle 12 Türk boyu kastedilirken, aslan figürü gücü temsil etmektedir. Bir diğer yönetici ise önce Osmanlı Dönemi’nde basılan sikkelerde kullanılan 12 yıldız figürüne atıfta bulunmuş, daha sonra Anıtkabir’e uzanan aslanlı yolda 12 aslan heykelinin bulunduğunu iddia etmiştir. Kelime Ata, **Alevilerin İlk Siyasal Denemesi: (Türkiye) Birlik Partisi (1966- 1980)**, Ankara, Kelime Yayınevi, 2007, s. 89-90. Türkiye Birlik Partisi ile ilgili ayrıca bkz. Atıl Cem Çiçek, Selçuk Aydın, Hüseyin Baran, “Gelenekle Sol Arasında Sıkışmış Bir Siyasal Hareket: (Türkiye) Birlik Partisi”, **Siyasal: Journal of Political Sciences**, 26(2), s. 27-52.

yolculuğunda yer aldığı ilk seçim, 1968'deki yerel seçimlerdir.⁴²⁴ İlk milletvekili seçimine ise 1969 genel seçimlerinde katılır. Seçimden birinci parti olarak AP, ana muhalefet partisi olarak ise CHP çıkar. BP ise ancak sekiz milletvekili çıkarabilir.⁴²⁵ BP'nin Türkiye Birlik Partisi'ne (TBP) dönüşmesi ise 12 Mart 1971 askeri muhtırasının ardından gerçekleşir. Muhtıranın yarattığı antidemokratik ortam ve artan baskılar neticesinde dönemin politik arenasında çok önemli bir aktör olan ve sol kesimin yanı sıra Alevilerin desteğini de kazanan Mehmet Ali Aybar'ın Türkiye İşçi Partisi (TİP) kapatılır.⁴²⁶ Böyle bir siyasi atmosfer içerisinde BP, olağan kongresini gerçekleştirir ve parti adının başına “Türkiye” sözcüğünü ekleyerek TBP adını alır.⁴²⁷ Parti programında “faşizme ve komünizme karşı oldukları” belirtilirken, aynı zamanda “kapitalizmden farklı bir yol bulunması gerektiği” ifadesi yer alır. 1972 tarihli özet programında ise mezhep ayrımcılığına karşı olduklarına dair ifadeler göze çarpar.⁴²⁸ Anton Jozef Dierl, TBP'ye yönelik bir değerlendirmesinde partinin “Alevi gençlerin Marksist olmaya başlamasıyla, etkinliklerini bütünüyle kaybetmekten korkan dedeler ve babalar tarafından kurulduğu” tespitinde bulunur.⁴²⁹ Parti, 1977 seçimlerinde hezimete uğrar ve Parlamentodaki tek temsilcisi Mustafa Timisi'yi aday olduğu İstanbul'dan milletvekili

⁴²⁴ Seçim kanununa göre bir partinin seçime katılabilmesi için en az on beş ilde örgütlenmesini tamamlaması gerekmektedir. Ancak BP, henüz bu şartı sağlayamadığı için 1967'deki belediye seçimlerine katılamamıştır. Ayrıca 2 Haziran 1968'de milletvekili ara seçimi ve Cumhuriyet Senatosu kısmi yenileme seçimi yapılır. Ancak BP, bu seçimde de varlık gösteremez. Bu anlamda BP'nin katılabildiği ilk seçim olması nedeniyle 1968'deki mahalli seçimler, partinin halktaki yansımaları görmesi bakımından son derece önemlidir. BP, bu seçime Yüksek Seçim Kurulu'nun 29.3.1968 tarihli 106 sayılı kararıyla katılabilmektedir. Ancak seçim sonuçlarına bakıldığında durum pek iç açıcı değildir. Nitekim belediye meclis üyeliği seçiminde 34 bin 758 oy, İl Genel Meclisi'nde toplam oyların % 1.6'sını alan parti, il genel meclisi üyeliklerinde ise 1719 sandalyenin ancak 19'unu kazanabilmiştir. Bkz. Ata, **a.g.e.**, s. 145- 146.

⁴²⁵ 17 Ekim 1966'da kurulan TBP, amblemindeki aslan temasıyla “Allah'ın aslanı Ali” anlayışını yansıtmaya çalışır. Kurulduktan sonra katıldığı ilk seçim, 1969 Genel Seçimleridir. Türkiye genelinde aldığı oy oranı, %2.8'dir. Örneğin Sivas'ta aldığı oy %16.7 (30.395) oyla kentte CHP ve AP'den sonra üçüncü parti olmuş ve iki milletvekili çıkarmıştır. 1969'da düzenlenen kongresinde partinin o zamanki Genel Başkanı Hüseyin Balan'ın yerine Sivas Milletvekili Mustafa Timisi başkan seçilir. Bkz. Zeki Coşkun, **Aleviler, Sünniler ve... Öteki Sivas**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995, s. 278. 14 Ekim 1973'te gerçekleştirilen seçimlerde CHP %33, AP %29, DP %11, MSP %11, MHP %3, TBP ise %1 oy almıştır. TBP bu seçimlerde yalnızca bir milletvekili çıkarabilmiş, o da Partinin Genel Başkanı Mustafa Timisi'dir. Bkz. “1973 Genel Seçim Sonuçları”, (Çevrimiçi) <http://secim.haberler.com/1973>, 10 Şubat 2019. 1977 genel seçimlerinde ise CHP %41, AP %36, MSP %8, MHP %6 oy alırken TBP'nin oy oranı düşer ve bu seçimde hiç milletvekili çıkaramaz. Bkz. “1977 Genel Seçim Sonuçları”, (Çevrimiçi) <http://secim.haberler.com/1977>, 10 Şubat 2019.

⁴²⁶ Mehmet Ali Aybar, kapatılmadan önce partinin genel başkanlığı görevinden ayrılır. Bkz. Ata, **a.g.e.**, s. 230.

⁴²⁷ Parti yöneticilerinin neden böyle bir değişime gerek duydukları konusunda iki neden sıralanabilir. Birincisi, parti yönetiminin kendisinden önce yönetimde bulunan isimlerle aralarına bir mesafe koyma ya da başka bir deyişle geçmişin izlerinden kurtulma isteği, ikincisi ise partinin bir mezhep partisi olarak algılanmasının önüne geçme isteğidir. **A.e.**, s. 232.

⁴²⁸ İrat, **a.g.e.**, s. 132.

⁴²⁹ Jozef Dierl, **Anadolu Aleviliği**, İstanbul, Ant Yayınları, 1991'den aktaran İrat, **a.g.e.**, s. 134.

seçtirmeyi başaramaz. TBP, %0.39 oran ile toplam 58.540 oy alabilir.⁴³⁰ 1980 Askeri Darbesi'nden sonra kapatılmasıyla birlikte siyasi hayatı son bulur.

1970'ler Türkiye'sinin politik atmosferine bakıldığında ise solun yanı sıra siyasal İslam ve milliyetçi tabanlı partilerin aktif siyaset içerisinde yer aldığı görülür. 1971 Askeri Muhtırası ile kapatılan tek parti TIP değildir. Necmettin Erbakan tarafından kurulan Milli Nizam Partisi'nin (MNP) kapatılması ve muhtıranın ardından değişen adıyla birlikte Milli Selamet Partisi (MSP) olarak yeniden açılması dönemin önemli gelişmeleri arasındadır. Diğer taraftan milliyetçi kanadı temsil etme iddiasını taşıyan Alparslan Türkeş, Milliyetçi Hareket Partisi'nin (MHP) politikasını genel olarak Marksizmle mücadele şeklinde açıklar. 1970'ler Türkiye'sinin sağ ve sol siyaset zemininde yaşadığı kampaşma, zaman zaman Alevi-Sünni çatışması eksenine kaymıştır.⁴³¹ Özellikle 70'lerin sonu ve 80'li yılların başlangıcı arasındaki evrede ülke, bir dizi Alevi katliamına sahne olur.

1978 yılında Malatya, Sivas ve Maraş'ta Alevileri hedef alan saldırılar gerçekleşir.⁴³² Daha sonra 1980'de Çorum'da bir örneği daha yaşanır. Alevilerin o dönemde neden bu dört şehirde mezhep farklılığından kaynaklı şiddetin hedefi haline geldiklerini sorgulayan Mehmet Ertan, bu sorunun iki yanıtı olduğunu ifade eder. Birincisi, şehirlerin mezhepsel heterojenliği, ikincisi ise benzer siyasi eğilimleridir.⁴³³ Şehirlerin mezhepsel heterojenliğinden kasıt, Alevilerden ve Sünnilerden oluşmasıdır. Ancak burada çarpıcı olan, her iki mezhep mensuplarının nüfus anlamında **oransal yakınlığıdır**. Ertan çalışmasında Anadolu'daki Alevi katliamlarını incelerken, arka plandaki nedenin aslında Anadolu'da yaşanan sınıfsal dönüşüm olduğunu belirtir. Bu sınıfsal dönüşümün yarattığı avantajlı kesim, Alevilerdir.⁴³⁴ Sosyoekonomik zemin siyasal kutuplaşmayla birleşmiş ve bunun sonucunda Alevi katliamları yaşanmıştır. Buradan hareketle Türkleştirme politikaları kapsamında 1940-1960 yılları arasında Türkiye'de yaşanan ve gayrimüslim nüfusu hedef alan Varlık Vergisi, 6-7 Eylül Olayları gibi gelişmelerle de bağlantı kurulabilir. Ayhan Aktar'ın Varlık Vergisi'ni

⁴³⁰ Saraç, **a.g.e.**, s. 474

⁴³¹ İrat, **a.g.e.**, s. 141.

⁴³² 3-4 Eylül 1978'de Sivas'ta yaşanan olaylar Sivas Cumhuriyet Savcılığı'nın soruşturma raporlarında "mezhep ve siyasal görüş ayrılığı nedeniyle hasım tarafın can ve malını hedef alan Sünni-sağcıların daha baskın oldukları bir imha hareketi" olarak tanımlanmıştır. Ancak Zeki Coşkun, Sivas'ta yaşananların yerel çatışma ve mezhepsel kalkışma olarak görülmesine itiraz eder. 17-19 Nisan'da Malatya'da, 22-24 Aralık'ta Maraş'ta yaşanan olaylar arasında Sivas'ın "hem zamansal hem de olgusal boyutta tam bir *geçiş halkası* niteliği taşıdığı" değerlendirmesinde bulunur. Ancak aynı yıl içerisinde bu üç farklı şehirde Alevilere yönelik yaşanan olayların ortaya çıkış biçimlerinde farklılık görülse de olayların gelişmesi ve sonuçları bakımından tümüyle aynı olduğu kanaatini taşır. Coşkun, **a.g.e.**, s. 290.

⁴³³ Ertan, **a.g.e.**, s. 140.

⁴³⁴ **A.e.**, s. 141.

değerlendirirken kullandığı *servet transferi*⁴³⁵ tabiriyle Mehmet Ertan'ın çalışmasında atıfta bulunduğu Emma Sinclair Webb'in konuya ilişkin yaklaşımı birbiriyle örtüşür. Webb'e göre Maraş Katliamı'nın ardında Kartalkaya Barajı'nın yapılmasının ardından Maraş'ın Pazarcık ilçesinde yaşanan sosyoekonomik dönüşümün izleri görülür.⁴³⁶ Özetle, Alevilerin refah seviyesinin artması sonucu hedef haline geldiklerini öne sürer.

Katliamlara ilişkin bir başka tespit, 1980 Darbesi öncesi dönemde Türkiye'deki atmosferin sağ-sol şeklinde kutuplaşması ve sol siyasetle ilişkilendirilmelerinin, Alevileri ülkücü militanların hedef tahtasına oturtmasıdır. Kuşkusuz bu durumun oluşmasında o dönemde Alevi kimliğinin sağ cenahtaki karşılığının “solculukla, komünizmle ve ateizmle” ilişkilendirilmesi⁴³⁷ kısacası dinsizliği çağrıştırması ve daha ötesinde devlet düşmanı olarak telakki edilmeleri etkilidir. Ancak bu durum, yaşananların bir Alevi katliamı olduğu sonucunu değiştirmemektedir. Siyasetçi Gün Sazak cinayetiyle başlayan sürecin şiddet sarmalına dönüşmesi, genelde solcuları özelde ise Alevileri bu şiddetin mağdurları haline getirir. Maraş Olayları sırasında camiden anonsu yapılan bir vaaz, dönemin atmosferi içerisinde Alevilik ile komünizm arasında kurulan bağın, hatta özdeşliğin bir yansımasıdır: “Alevi komünistler suya zehir attı. Kafir Aleviler birçok Müslümanı şehit etti”. Ayrıca saldırganlar tarafından kullanılan sloganlar da birbiri ardına gerçekleştirilen Alevi katliamlarının arkasında yatan nedenlerin doğru anlaşılmasına ışık tutar. “Komünist Aleviler dışarıya çıkın, sonunuz geldi, Maraş Ovası bozkurt yuvası”, “Elinde silah olan, bıçağı baltası olanlar gidelim, Kızılbaş kafirleri vuralım”, “Vurun şu kızıl komünistlere, öldürün”, “Sinkaf ettiğimin Alevisi, burası Türkeşçi yatağı”⁴³⁸ bu ifadelerden yalnızca birkaçıdır.

Son olarak değinilecek üçüncü tarihsel periyod ise 1990 yılından günümüze uzanan süreçte meydana gelen ve Alevileri doğrudan ilgilendiren gelişmelerdir. Yaşanan Alevi katliamlarının yanı sıra ülke genelinde giderek artan şiddetin Türk siyasal hayatına yansıması

⁴³⁵ Ayhan Aktar, **Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları**, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 215.

⁴³⁶ Emma Sinclair Webb, “The Secretarian Violence, Alevi Minority and the Left: Kahramanmaraş 1978”, **Turkey's Alevi Enigma**, Ed. Paul J. White, Joost Jongerden, Brill, Leiden, 2003, s. 233.

⁴³⁷ Ertan, **a.g.e.** s. 148.

⁴³⁸ İrat, **a.g.e.**, s. 142. Katliamlar her ne kadar siyasal kutuplaşmanın eseri olarak görülse de zihinlerde uyanan ve yanıt aranan bir başka soruyu gündeme getirir. Bu soru ise devletin Alevi katliamlarındaki rolüne ilişkindir. Örneğin Mehmet Bayrak, Alevi katliamlarını değerlendirirken devlet faktörünü ele alır. Bayrak'ın katliamlara ilişkin bir tespiti, her bir çevrenin kendine mal etme eğiliminde oluşuna dairdir. Daha anlaşılır bir ifadeyle Maraş katliamı sonrasında katliama dair yapılan değerlendirmelere bakıldığında Alevilere göre bu bir Alevi katliamıdır. Kürtler nezdinde bir Kürt katliamıdır. Sol çevreler tarafından ise bir emekçi katliamı olarak değerlendirilir. Bayrak tüm bu savların bir yönüyle doğru ama *eksik* olduğuna dikkat çeker. Ona göre Maraş ve diğer Alevi katliamları 3K'ya daha doğrusu *Kızılbaş, Kürt ve Komünist* yani sınıf kimliğine yönelik gerçekleştirilmiştir. Nitekim 90'lı yıllarda yaşanan Sivas ve Gazi olaylarını bu kapsamda değerlendirir. Bkz. Mehmet Bayrak, **Bir Siyaset Tarzı Olarak Alevi Katliamları**, Ankara, Özge Yayınları, 2011, s. 299.

yeni bir askeri darbe olacaktır. 12 Eylül 1980’de ordunun yönetime el koymasının ardından Alevileri doğrudan ilgilendiren en önemli gelişme, Mayıs 1990’da Cumhuriyet Gazetesi’nde yayınlanan Alevilik Bildirgesidir. Alevi Uyanışı (*Alevi Revival*) diye bilinen yeni bir dönemeci başlatan Bildirge, Alevilerin kamusal alanda ilk defa kimliklerini açıkça belli ettikleri bir metin olmasının yanı sıra birtakım hak taleplerini gündeme getirmiştir.⁴³⁹ 1990’lar Türkiye’inde kamusal alanda görünürlük kazanmalarıyla birlikte kimliklerini saklayarak geçen uzun yılların ardından kim olduklarının yani dini inançlarının, kültürel yapılarının bilinmesi ve tanınması bakımından Aleviler adına yeni bir sürece girilir. Ancak bu süreç, bir yandan terörle mücadele diğer yandan faili meçhul cinayetlerin ardı ardına işlendiği karanlık bir döneme işaret eder. Bu dönemde Alevilerin toplumsal hafızasına kazınan en önemli olaylarından biri, hiç kuşkusuz Pir Sultan Abdal Kültür Şenlikleri’nin düzenlendiği Sivas’ın Banaz köyündeki (Pir Sultan Abdal’ın doğduğu köy) etkinliğe katılmak amacıyla kente gelen aydınların konakladığı Madımak Otel’i ateşe verilmesidir.⁴⁴⁰ Olaylar sonucu festivale katılmak için kente gelenlerden 33 kişi ve 2 otel görevlisi olmak üzere 35 kişi yaşamını yitirmiştir.⁴⁴¹

Madımak Katliamı’nın ardından⁴⁴² 12 Mart 1995’te Gazi Mahallesi’nde yaşananlar ise Alevilerin toplumsal hafızasına eklenecek bir başka travmaya işaret eder. İstanbul’un

⁴³⁹ Bildirinin tam metni için bkz. Rıza Zelyut, **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik**, 3.bs, İstanbul, Anadolu Kültürü Yayınları, 1990, s. 295- 301; Lütfi Kaleli, **Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri**, İstanbul, Can Yayınları, 2000, s. 177-184.

⁴⁴⁰ Olayların fitilini ateşleyen Salman Rüşdi’nin Şeytan Ayetleri kitabının çevirisini yapan ve yayınlayan Aziz Nesin’in ateist olduğunu açıklamasının ardından radikal İslamcı kesimin hedef tahtasına oturtulmasıdır. Pir Sultan Abdal Kültür Etkinliği’ne Aziz Nesin’in katılması ve yaptığı konuşmanın Sivas’taki yerel basın tarafından çok farklı bir şekilde algılanması ve festival kapsamında ateizm propagandası yapıldığı imasında bulunulması dikkat çekicidir. Nitekim *Hakikat* ve *Bizim Sivas* adlı yerel basın organlarının “Müslüman Mahallesiinde Salyangoz Satıyorlar” şeklinde ortak bir başlık yayınladıkları görülür. 2 Temmuz 1993’te Cuma namazı sonrası radikal İslamcı bir grubun önce Sivas Kültür Merkezi’ne, ardından festival katılımcılarının konakladığı Madımak Otel’i ne yönelmesiyle birlikte kalabalığın gittikçe artması ve artık kontrol edilemez hale gelmesi, dönemin Sivas Valisi tarafından kalabalığın sakinleştirilmesi adına yaptığı konuşmayı “Gazanız mübarek olsun” diyerek bitirmesi sonucu şiddetin dozu artmıştır. Bunun sonucunda otel ateşe verilmiş, otelde mahsur kalanların bir kısmı hemen otelin yanında bulunan bir siyasi partinin binasına sığınmak istemiş, önce kendilerine müsaade edilmemiş fakat araya hatırlı kişilerin girmesinin ardından bir kısmının geçişine izin verilmiştir. Bkz. Ertan, **a.g.e.**, s. 127. Olayların meydana gelişi, dönemin Sivas Valiliği’nin olaya ilişkin durum raporu, mağdur beyanları hakkında bilgi için bkz. Şenal Sarıhan (Haz.), **Madımak Yangını: Sivas Katliamı Davası**, Cilt 1, Ankara, Ankara Barosu Yayınları, 2002; Coşkun, **a.g.e.**, s. 354-384.

⁴⁴¹ Ertan, **a.g.e.**, s. 129. Göstericilerden de iki kişinin dahil edilmesiyle olaylar sırasında hayatını kaybedenlerin sayısı 37’ye yükselir.

⁴⁴² Madımak’ta yaşanan katliamdan hemen üç gün sonra yani 5 Temmuz 1993’te Erzincan’ın Başbağlar köyünün PKK’lı teröristler tarafından basılıp 33 kişiyi katletmeleri birtakım tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalardan ilki, Başbağlar Katliamı’nın Madımak Katliamı’nın rövanşı olup olmadığına dairdir. Nitekim köyü basan ve insanların katleden militanların köyü terk ederken bıraktıkları bildiri metninde yer aldığı şekliyle “2 Temmuz günü 40’a yakın insanımızın ölümü, 60’a yakınının da yaralanmasıyla sonuçlanan olay, devletin bilinçli bir provokasyon ürünüdür. Ve bunun sorumlusu devlettir” denilmektedir. “Sivas’ta şehit düşen onlarca masum insanımızın kanı yerde kalmayacaktır” diyerek aslında intikam yemini edilmiştir. Ünal Tuygun çalışmasında Başbağlar Katliamı’nı gerçekleştiren teröristlerin hedefinin Sivas’ta yaşanan olayları ileri sürerek

Gaziosmanpaşa semtindeki bir kahvehanenin kimliği belirsiz kişilerce taranması sonucu bir Alevi dedesini öldürüp birçok kişiyi yaralamalarıyla başlayan olaylar kitlesel bir tepki hareketine dönüşmüştür.⁴⁴³ Gazi Mahallesi Olaylarının dikkat çeken yönlerinden biri, Alevi çevrelerinin olaylara bakış açılarındaki farklılıktır. Başka bir deyişle, bir kesim olaylardan devletin sorumlu olduğuna inanırken, diğer bir kesim “devlete karşı oynanan bir oyun” şeklinde değerlendirmiştir.⁴⁴⁴

1995 yılında yaşanan bir diğer gelişme ise Alevilerin ikinci siyasi parti deneyimidir. Bu deneyimin adı, Barış Partisi’dir. Partinin kuruluşu, Alevi hareketinin aslında art arda yaşanan Madımak ve Gazi Olaylarına verdiği tepkinin bir yansımasıdır.⁴⁴⁵ Ali Haydar Veziroğlu, 1977 seçimlerinde CHP’den milletvekili seçilmiş ancak Maraş Katliamı’nın ardından istifa eden tek milletvekili olarak Alevi toplumunda saygı gören bir iş adamıdır. 1 Eylül 1995’te Demokratik Barış Hareketi’ni (DBH) kurar. Hareketin Alevi partisi şeklinde algılanmaması için başkanlığına Prof. Dr. Mehmet Eti getirilir. Ancak programında yer alan

aslında ülkede bir Alevi-Sünni çatışması çıkartmak olduğunu belirtir. Bkz. Ünal Tuysun, **Orada Bir Köy Var Uzakta: Başbağlar Dosyası**, 4. bs. , İstanbul, Kervan Yayınları, 2008, s. 35-36. İrat’a göre Başbağlar Katliamı’nın iki önemli özelliği bulunmaktadır. Birincisi PKK ile olan ilişkisi, ikincisi bazı gazetelerin (örneğin Milli Gazete, Akit, Yeni Şafak) bu olayı Madımak’ta yaşanan katliamla ilişkilendirerek hegemonik bir algı yaratma çabasıdır. Madımak’la birlikte ülke gündeminde şeriat tehdidi şeklinde beliren algının karşısına Başbağlar Katliamı ile birlikte geliştirilen laiklik karşıtı söylemler konulmuştur. Madımak olaylarıyla özdeşleşen *Sivas yangını* tabirine binaen *Başbağlar yangını* kavramının dolaşıma sokulması ya da Başbağlar Katliamı’nı anarken Madımak Katliamı’ndan söz edilmemesi gibi bir dizi örnek sıralanabilir. Başbağlar Katliamı’nın PKK ile olan bağlantısı ise Alevilerin PKK ile ilişkilerinin güçlü olduğu yanlışıyla lanse edilmiştir. Ancak gerek Kürt Alevilerin gerekse kamuoyunun gösterdiği tepkilerin ardından PKK, daha öncesinde kabul ettiği bu eylemin kendisi tarafından işlendiğini reddedip kontrgerillanın gerçekleştirdiğini öne sürmüştür. Bkz. İrat, **a.g.e.**, s. 184-189.

⁴⁴³ Faillerin kahvehaneyi tarama eyleminin ardından kaçması, kahvehanenin hemen yakınında bulunan karakoldaki görevlilerin olaya müdahale edip saldırganları yakalama girişiminde bulunmaması kitlesel tepkinin nedenleri arasında yer alır. Kalabalıkların başlattığı yürüyüş, polisin müdahale etmesiyle cem evine sığınmış, akşam saatlerinde birçok göstericinin cem evini terk etmesine rağmen polisin müdahalede bulunması sonucunda bir kişinin hayatını kaybedip üç kişinin de yaralanması olayın boyutunu değiştirmiştir. Gazi Olayları önceleri polisin ihmali şeklinde değerlendirilirken artık “devlet eliyle yürütülen bir saldırı” kanaatinin oluşmasına neden olmuştur. Bkz. Ertan, **a.g.e.**, s. 130; Remzi Kazmaz, **Gereği Düşünüldü: Gazi Davası**, İstanbul, Argos Grafik, s. 258. Olaylar sırasında Alevilerin yoğun olarak yaşadıkları bir mahallede kahvehanelerin taranması sonucu yaşanan ölümlerden ve hızla yayılıp geniş kitlelere ulaşan protesto gösterileri sonrasında Bakanlar Kurulu 13 Mart Pazartesi günü olağanüstü olarak toplanır. Cumhurbaşkanı’nın yurtdışı gezisinde olması nedeniyle dönemin TBMM Başkanı Hüsamettin Cindoruk başkanlığında toplanması beklenen Bakanlar Kurulu, Başbakan Tansu Çiller başkanlığında toplanır. Çiller’in Bakanlar Kurulu toplantısı esnasında yaptığı konuşmada olaylara yönelik tespiti “terörü şehirlere yayma” şeklindedir. Çiller’in “Türk-Kürt çatışmasında başarılı olamadılar, şimdi Alevi-Sünni çatışması tezgahlıyorlar” diyerek toplantının sonuna doğru “Olay PKK’da yoğunlaşıyor. İpuçları bu doğrultuda, failleri mutlaka bulunacaktır” beyanında bulunduğu aktarılır. Bkz. Tamaşa F. Dural, **Aleviler... Ve Gazi Olayları...**, İstanbul, Ant Yayınları, 1995, s. 75.

⁴⁴⁴ İrat çalışmasında Gazi Olaylarına ilişkin Alevi çevrelerinde beliren görüş farklılıklarını örneklendirirken Cem Vakfı’nın o dönemdeki başkanı İzzettin Doğan ve Cem Dergisi’nin Genel Yayın Yönetmeni Abidin Özgünay’ın görüşlerinden yararlanır. İzzettin Doğan “devlete karşı oynanan bir oyun”, Abidin Özgünay “bu işi yapanların PKK, radikal İslamcılar ya da ülkede demokratik sistemi sevmeyen darbeciler” olabileceğini beyan etmiş ancak Alevi kökenli bir milletvekili olan İbrahim Gürsoy devletin provoke ettiğini öne sürerek Doğan’ın ya da Özgünay’ın tam aksi yönde bir görüşü savunmuştur. Bkz. İrat, **a.g.e.**, s. 199.

⁴⁴⁵ Ertan, **a.g.e.**, s. 232.

Diyanet'e yönelik düzenlemelerin Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı tarafından kapatma davasına gerekçe kabul edilmesiyle birlikte bu girişim sekteye uğrar. Kapatma davasının konusu, DBH'nin programında Alevilerin sorunlarına ilişkin sunulan çözüm önerileri arasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kaldırılması ve zorunlu din dersi uygulamasının sona erdirilmesinin yer almasıdır. Kapatılma ihtimali karşısında yeni bir girişimde bulunan Ali Haydar Veziroğlu, Barış Partisi'ni kurar. Yerel ve genel seçimlerin aynı zamanda gerçekleştirildiği 1999 seçimlerinde geçerli oyların yalnızca %0.21'ini alması, kazandığı tek başarının Adıyaman, Tokat, Iğdır, Hatay, Maraş ve Kırıkkale'deki altı belde belediyesiyle sınırlı kalması nedeniyle partinin siyasal yolculuğu son bulur.⁴⁴⁶

2000'li yıllardan günümüze uzanan periyotta ise Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) hükümetlerinin Alevi toplumuna yaklaşımına değinmek gerekir. Bu süreçte üç temel gelişme, genel olarak Türkiye siyasetinde özelde ise Alevilerle olan bağlantısı nedeniyle dikkat çekicidir. Birincisi, açılım süreçleridir. *Açılım* adı altında başlatılan çalışmaların ikinci adımını teşkil eden Alevilerin sorunlarına yönelik birtakım somut adımların atılması gündeme gelmiş ancak süreç daha sonra sekteye uğramıştır. Alevilerle hükümeti buluşturmayı amaçlayan çalıştaylara bakıldığında Alevileri temsil eden bütün derneklerin katılmadığı görülür. Ancak çalıştaylara katılan dernekler tarafından Alevi toplumunun temel hak taleplerinin dile getirildiği, yayınlanan Nihai Raporda görülmektedir. Çalışmanın Alevi toplumunun devletle olan ilişkilerini ortaya koymayı hedefleyen başlıklarında ve özellikle "Açılım Süreçleri ve Aleviler" alt başlığında bu konuya ayrıntılı olarak değinilecektir. Alevi toplumunun açılım süreçlerine yönelik değerlendirmeleri; süreçlere katılım sağlayan derneklere ya da önde gelen isimlere dair yaklaşımları açılımın temel öznesi konumundaki Alevilerin, hükümetin kendilerine yönelik politikalarını nasıl algıladığını ortaya koyması adına önemlidir.

Toplumun birçok kesimini olduğu gibi Alevileri doğrudan ilgilendiren yine bu döneme ait ikinci gelişme, Gezi Parkı Olaylarıdır. 28 Mayıs 2013'te Taksim'de bulunan Gezi Parkı'na ait bir duvarın yıkılması ve parktaki bazı ağaçların sökülmesi, ilk aşamada hissedilmeyen ancak daha sonra toplumsal tepkinin odağını oluşturmuş ve beklenmedik bir toplumsal hareketin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Önceleri çevresel duyarlılık noktasında başlayan eylemler daha sonra hızla toplumun kimliğinden ve aidiyetinden dolayı dışlanmış ya da

⁴⁴⁶ A.e. , s. 254-260. Ayrıca bkz. Kaleli, a.g.e. , s. 94-95.

ötekileştirilmiş bütün kesimlerini buluşturan bir yapı sergilemiştir.⁴⁴⁷ Toplum bir anlamda hükümeti destekleyenler ve hükümet karşıtı olup eyleme destek verenler arasında parçalı bir yapıya bürünmüştür.⁴⁴⁸ Olayın sıcaklığıyla önceleri anlaşılamayan fakat ilerleyen yıllarda Gezi Olaylarına dair yapılan analizlerde ya da gazetelerde çıkan köşe yazılarında vb. yer alan bir tespit, olaylarla Aleviler arasındaki bağlantının net bir şekilde ortaya konması gerekliliğini doğurmuştur. Taksim Gezi Parkı Direnişi, bir Alevi ayaklanması mıydı sorusundan hareketle Alevilerin böyle bir toplumsal tepki hareketiyle bağlantısı kurulmak istenmiştir. Bu savın iki ana dayanak noktası bulunmaktadır. Birincisi, eylemler sırasında Alevi katılımcıların görünürlüğünün diğer gruplara nazaran daha fazla olmasıdır.⁴⁴⁹ İkincisi ise eylemler sırasında polis müdahalesiyle karşı karşıya kalan ve bu nedenle hayatını kaybeden gençlerin Alevi kimliğidir.⁴⁵⁰ Birinci unsur, Gezi'nin Alevi ayaklanması olarak algılanması noktasında son derece tartışmalıdır. Hangi dini, kültürel ya da ideolojik kimlikten ne kadar insanın katıldığına dair kamuoyuna yansıyan net bir veri bulunmamaktadır. Gezi'yi birçok toplumsal hareketten

⁴⁴⁷ Olaylar dikkatle değerlendirildiğinde aslında kolay kolay bir araya gelemeyecek pek çok kesimin, bir noktada buluşup ortak bir refleks sergilediği görülür. Aleviler, feministler, Kemalistler, LGBT, ulusalcılar, antikapitalist Müslümanlar, Kürtler, sendikacılar vb. birbirleriyle çok bağdaşmayan pek çok kimliğin, düşüncenin ya da inancın ortak kesişim alanı, Taksim Gezi Parkı'dır. Bu birbirinden farklı kesimlerin yönelttiği eleştiri oklarının hedefi ise dönemin hükümet yöneticileridir. Gezi Olaylarına katılanların çoğulcu yapısıyla ilgili bkz. İlay Romain Örs, Ömer Turan, "The Manner of Contention: Pluralism at Gezi", **Philosophy and Social Criticism**, Vol. 41, No. 4-5, 2015, s. 455-456. Gezi'de yaşananları eylemlere katılan bireylere yönelik saha çalışması verilerine dayandırarak inceleyen ve Olaylar sırasında görülen kolektif bilince değinen akademik bir çalışma için bkz. Meral Gezici Yalçın, Özden Melis Uluğ, "Gezi Bardağı Taşırın Son Damlaydı: Sosyal Psikolojik Bir Perspektifle Gezi Parkı İsyanını Anlamak", **Türk Psikoloji Yazıları**, Sayı: 20 (Özel Sayı), Nisan 2017, s. 96-109. Ayrıca Gezi'de yaşananlara dair hatırlatılması gereken bir husus ise eylemlerin yayılım hızı açısından günümüz dünyasında toplumsal hareketlerin meydana gelmesinde ve etkili olmasında *sosyal medyanın* önemini ortaya koymasındır.

⁴⁴⁸ Dönemin öne çıkan siyasi figürlerinin Gezi Olaylarına ilişkin söylemleri ise dikkat çekicidir. Muhafazakar ve milliyetçi kanat eylemcilere mesafeli dururken; özellikle sol ve liberal kanat desteğini sürdürmüştür. Hükümetin takındığı tavır, kolluk kuvvetleri aracılığıyla eylemlerin bastırılması şeklindedir. Polisin olaylara müdahalesi sırasında kullandığı orantısız güç, bazı eylemcilerin ölümüyle sonuçlanmıştır. Bu durum var olan ama bastırılmak istenen toplumsal tepkinin ya da başka bir deyişle muhalefetin giderek daha da artmasına yol açmıştır.

⁴⁴⁹ Alevi Açılımı süreçlerinin baş aktörlerinden AKP eski milletvekili Reha Çamuroğlu bir söyleşisinde Gezi Olaylarının bir Alevi kalkışması olarak algılanmasına yönelik bir soru karşısında şu yanıtı verir: "Şöyle söyleyeyim, emniyet çok ilginç bir rakam verdi. Dedi ki 'Geziye katılanların %78'i Aleviydi'. Aynı zamanda başka bir rakam daha verdi. Gezi Olaylarına üç milyon altı yüz bin kişi katıldı. Şimdi baktığımızda bu rakamlar çok özel bir çalışmayı gösteriyor. Devlet Alevilik konusunda çok özel bir çalışma yapmış, yüzde veriyor. % 78 diyor, %77 veya % 79 demiyor". Bkz. Enver Yalçın, Ömer Uğurlu (Söyleşiyi yapanlar), **Alevi Söyleşileri: Reha Çamuroğlu**, Söyleşi No: 2, Uluslararası Kültür Araştırmaları Merkezi (UKAM) Yayınları, İstanbul, Haziran 2015, s. 12. Emniyetin yayınlandığı raporda Gezi'ye katılanların %78'inin Alevi olduğu bilgisini aktaran bir başka kaynak için bkz. Besim Can Zırh, Mehmet Ertan, "Sunuş", **Birikim**, Sayı: 309-310, Ocak-Şubat 2015, s.11.

⁴⁵⁰ Hayatını kaybeden gençler arasında bulunan Ali İsmail Korkmaz, Berkin Elvan, Ethem Sarısülük, Medeni Yıldırım, Mehmet Ayvalıtaş, Abdullah Cömert ve Ahmet Atakan'ın cenazelerinin cem evlerinden kaldırılması bu kanaati güçlendirir. Bkz. Nail Yılmaz, Ahmet Kemal Bayram, "Taksim Gezi Parkı Olayları ve Bir Muhalefet Ögesi Olarak Aleviler", **Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi**, Cilt 4, Sayı 1, Mart 2016, s. 15. Nitekim Birikim Dergisi'nin Aleviler Özel Sayısında aktarıldığı üzere olaylar esnasında hayatını kaybeden gençlerin biri dışında hepsi Alevidir. Bkz. Zırh, Ertan, **a.g.m.**, s.11.

ayıran ana tema, birbirinden son derece farklı kesimlerin bir araya gelip temasta bulunması ve sosyal mesafe aralığını daraltmasıdır.

İkinci husus yani eylemlerde hayatını kaybeden gençlerin Alevi olması ise bahsi geçen iddia açısından daha geçerli bir neden olmakla birlikte yine de Türkiye’de cereyan eden toplumsal bir hareketin tamamıyla Alevi tandanslı olduğunu göstermesi noktasında tartışmalıdır. Bir görüşe göre eyleme katılan bazı Alevi gençlerinin hayatlarını kaybetmeleriyle sonuçlanan bu durum, Alevilerin bir muhalefet ögesi olarak konumlarının muhafazası anlamını taşır.⁴⁵¹ Yalnızca ölenlerin kimliğine dair bilgilerin Alevi olmalarının dışında, olaylar sırasında gözaltına alınan “her iki kişiden birinin Alevi olduğunun” aktarılması ise “*mağdur-kurban-muhalif*” bir öge olarak Aleviliği yeniden gündeme getirmiştir.⁴⁵² Gezi Olaylarının bir Alevi hareketi şeklinde yansıtılması, Aleviler arasında Gezi Olaylarına mesafeli yaklaşan veya eleştiren derneklerin, inanç ya da kanaat önderi dedelerin varlığının göz ardı edilmesi demektir. Ancak Gezi’de ölen gençlerin bilindiği kadarıyla tamamının Alevi oldukları yönündeki kanaatin -nitekim cenazelerinin cem evlerinden kaldırılmalarının- Alevilerin toplumsal hafızasının katliamlar hanesine bir yenisini daha eklediği bir gerçektir.

Üçüncü olay ise 15 Temmuz 2016 gecesinde yaşananların⁴⁵³ yarattığı toplumsal travmadır. 15 Temmuz gecesini yaşanan olayların yarattığı tahribatin ve korkunun üzerine sindiği bir kesim de Alevi toplumdur. Hem darbe girişimini düzenleyen odakların hem de bu girişime karşı çıkıp sokağa dökülen insanların hedefi olma ikilemi arasında sıkışıp kalan Aleviler açısından 15 Temmuz’un anlamını kavramak son derece önemlidir. Toplumsal hafızanın raflarına sıralanmış katliam geçmişinin bıraktığı miras, birçok Alevinin zihinsel algısında Türkiye’de yaşanacak herhangi bir toplumsal harekette hedef tahtasına oturtulma ihtimalini güçlü kılmaktadır. Saha çalışması sırasında kendilerine Gezi Olayları, 15 Temmuz gibi süreçlere dair herhangi bir soru yöneltilmemesine rağmen katılımcıların birçoğunun temas ettiği konular arasında bu konuların bulunduklarını belirtmekte yarar vardır. 15 Temmuz Gecesi yaşanan olaylara tepki göstermek amacıyla sokaklara çıkan bazı insanların,

⁴⁵¹ Yılmaz, Bayram, **a.g.m.**, s. 18.

⁴⁵² Tanıl Bora, **Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler**, 2.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017, s. 711.

⁴⁵³ 15 Temmuz gecesini; Boğaziçi Köprüsü’nün askeri araç ve tanklarla trafiğe kapatılması, TRT’nin Ankara stüdyolarında bir spikere gece yarısı zorla bildiri okutulması, TBMM’nin bombalanması ve F-16 uçaklarının şehirlerin ses duvarını aşarak kentlerin üzerinden alçak uçuş yapmaları gibi toplumun belleğinde iz bırakan anlara sahne olmuştur. Niteliği konusunda farklı görüşler öne sürülmekle birlikte, daha önce yaşanan askeri darbelerle aralarındaki benzerliklere ve farklı noktalara temas edilmektedir. Bkz. Haluk Alkan, “15 Temmuz’u Anlamak: Parametreler ve Sonuçlar”, **Bilgi**, Sayı: 79, Güz 2016, s. 254.

1980 Darbesi'nin hemen öncesinde yaşanan Sivas, Maraş vd. katliamları anımsatır biçimde Alevi evlerinin kapılarına çarpı işareti koymaları ve bunun yanı sıra bazı cem evlerinin tahrip edilmesi, katılımcıların aktardıkları olaylardan yalnızca birkaçıdır. Biraz önce sözü edildiği gibi olaya tepki amacıyla sokağa dökülen insanlarla aynı düşünceyi paylaşan ve birlikte hareket etme eğilimindeki pek çok Alevi'nin o gece sokağa dönüp baktığında karşılaştığı manzara, tekbir getiren öfkeli kalabalıklardır. Bir araştırma raporunda belirtildiği gibi “darbe fikrine karşı olma refleksi sokağa çıkmakla değil, bilakis saklanmaya, kapanmaya ve olası gerilim alanlarından uzak durmaya yol açmıştır”.⁴⁵⁴ Nitekim saha çalışması sırasında aktarılanlar bu tespiti doğrular niteliktedir.

Bu toplumsal hareketlerin dışında yakın dönemde Alevileri ilgilendiren yakın tarihli bir gelişme daha yaşanmıştır. BP, TBP gibi parti deneyimlerinin ardından Alevi toplumunun politikleşme sürecinin bir diğer adımını teşkil edecek bir parti kurulmuştur. 18 Ocak 2016 tarihinde Türkiye Birlik Partisi adıyla kurulan bu yeni parti, yalnızca taşıdığı isimle değil amblemiyle de 1970'li yılların Türkiye Birlik Partisi'ni anımsatmaktadır.⁴⁵⁵ Partinin ambleminin ve isminin, daha önce kurulan TBP ile bir karışıklığa neden olmaması adına Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı tarafından hükümsüzlüğüne ve siyasi parti sicilinden terkinine karar verilmesi talep edilmiş ancak Anayasa Mahkemesi, 18 Ocak 2017 tarihli kararı ile bu talebin reddine karar vermiştir.⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ Ulaş Tol, **15 Temmuz'dan Bugüne Alevilerin Gündemi**, PODEM Kamusal Politika ve Demokrasi Çalışmaları, İstanbul, Podem Yayınları, 2017, s. 12.

⁴⁵⁵ Nitekim 1966'da Birlik Partisi olarak kurulan ve daha sonra Türkiye Birlik Partisi adını alan partinin ambleminde bulunan 12 yıldız ve aslan figürünün yerine 2016'da kurulan Türkiye Birlik Partisi'nin amblemi, bir duvar saatini andırır. Kırmızı zemin üzerinde on iki yıldızdan, akrep ve yelkovan'dan oluşan amblemde akrep saat 9'a denk gelen yıldız, yelkovan ise 5'e den gelen yıldız gösterir. 27 Kasım 2017'de değişen parti tüzüğüne amblemle ilgili olarak Genel Başkan Hüseyin Ekici'nin beyanında değindiği hususlara yer verilmiştir. Bu beyana göre Partinin amblemi; “Atatürk Devrimleri 10 Kasım 1938 saat 9.05'te dondurulmuştur. Atatürk Devrimleri kaldığı yerden sürdürülecektir. Vatanın tam bağımsızlığa kavuşması ve vatanın bütünlüğünü korumak için sevginin, kardeşliğin ve toplumsal barışın şimdi tam zamanı olduğunu simgeleyen kırmızı beyaz renklerden oluşan dokuzu beş geçe durmuş bir saattir. Her saat başı vatanın çağdaş, uygarlık seviyesine ulaşması için bilimsel yükselmeyi ve aynı zamanda bir ilkeler dizini olduğunu, saatteki 4 yıldız ise TC Anayasasının ilk dört maddesinin değiştirilemeyeceğini, Cumhuriyetin kuruluş felsefesine uygun olarak cumhuriyetçilik, halkçılık, laiklik ve Atatürk milliyetçiliğinden ödün verilemeyeceğini simgelemektedir”. Bkz. Türkiye Birlik Partisi Tüzüğü, madde 1. Bu açıklamada parti ambleminde yapılan değişiklik göze çarpar. 12 yıldızın yerine 4 yıldız yer almıştır. Ayrıca Tüzüğün aynı maddesinde Partinin kısaltılmış isminin “TÜBİPAR” olduğu ifadesi yer alır.

⁴⁵⁶ Yargıtay Başsavcılığı yeni kurulan partinin gerek isim gerek amblem açısından daha önceki partiye benzerliğinden dolayı herhangi bir karışıklığa mahal vermemek adına “Partinin isminin ve rumusunun iltibasa yol açtığı gerekçesiyle hükümsüzlüğüne ve siyasi parti sicilinden terkinine karara verilmesi” talebiyle Anayasa Mahkemesi'ne başvurmuştur. Anayasa Mahkemesi, Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığının talebini ve partinin savunmasını incelemiştir. Sonuç olarak Anayasa Mahkemesi 18 Ocak 2017 tarihinde Yargıtay'dan gelen bu talebin reddine oy birliğiyle karar vermiştir. Bkz. Anayasa Mahkemesinin 18/ 1/ 2017 Tarihli ve E: 2016/12 (Değişik İşler), K: 2017/1 Sayılı Kararı, Resmi Gazete, Sayı: 29973, Yayınlandığı Tarih: 8.2.2017.

Çalışmanın Alevilerle ilgili bölümünün ilk aşamasında Alevilerin devletle olan ilişkilerinin tarihsel boyutuna kısaca değinildikten sonra izleyen kısımda Alevi kimliğinden ve bu kimliği oluşturan kültürel unsurlardan söz edilecektir. Daha sonra ise çalışmanın sorunsalı kapsamında Türkiye’deki Alevi toplumu içerisinde **etnik** temelde ortaya çıkan grup içi farklılıklara değinilecektir. Etnik farklılıkların birbirleriyle olan ilişkilerinin yanı sıra ayrıca devletle olan ilişkileri de gerçekleştirilen saha çalışmasından elde edilen verilere dayanarak ele alınacaktır.

3.2. Alevi Kimliği ve Kültürü

Alevilik, yeni bir kavram olmakla birlikte birçok tartışmayı beraberinde getirmiştir. Aleviliği tanımlama çabaları, bu tartışmalardan payını almıştır. Kavrama ilişkin gerek Alevi kökenli yazarların kaleminden çıkmış kitapların, gerekse üniversitelerde yazılmış onlarca tezin varlığına rağmen “*Alevilik nedir?*” sorusuna yanıt olarak üzerinde uzlaşılmış, net bir tanımın olmayışı bugün hala geçerliliğini korumaktadır. Tarihi kökenleri itibariyle çağrıştırdığı anlam açısından eski olmakla birlikte Alevilik, biraz önce ifade edildiği üzere aslında yeni bir olgudur.⁴⁵⁷ Bir anlamda, Kızılbaş tabirinin ardılı niteliğindedir. Nitekim Bektaşilik ve Alevilik üzerine yaptığı araştırmalarıyla tanınan Türkolog Irene Melikoff Aleviliğin 19. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanan bir kavram olduğunu, öncesinde geçerli olan kavramın Kızılbaşlık olduğunu belirtir. Kızılbaşlığın ortaya çıkış tarihi olarak ise 15. yüzyıla işaret eder.⁴⁵⁸ Kızılbaş kavramı zamanla, *devlete başkaldıran*, *asi* gibi olumsuz anlamlar muhteva eder hale gelmiştir.⁴⁵⁹ Bu olumsuz çağrışım ve kavramın ardına gizlenen pejoratif algı, Kızılbaşları ifade edecek yeni bir kavramın ya da tanımın ortaya çıkmasını zorunlu kılmıştır.

Aleviliğin tanımı kadar tartışmalı bir başka konu, Aleviliğin ne zaman ortaya çıktığıdır. Ayhan Yalçınkaya Alevilik üzerine yapılan çalışmaların, kavramın tanımlanmasıyla ilgili olarak Peygamber’in vefatının ardından yaşanan hilafet sorununa ister istemez değinmek zorunda kaldıklarına dikkat çeker. Çalışmasında tanım konusuna ilişkin “İslam’da en belirgin özelliği Hz. Muhammed’in Ehl-i Beyti ve soyuna yani Hz. Ali ve

⁴⁵⁷ Melikoff Alevi sözcüğünün kullanımına ilişkin bir kaynak olarak Saadettin Nüzhet Ergun’un hazırlamış olduğu şiir antolojilerinin 19. ve 20. Yüzyıl şairlerinin şiirlerinden oluşan ikinci cildinde “Kızılbaş-Alevi ve Bektaşî Şairleri” adına rastlanıldığına dikkat çeker. “Alevi” sözcüğünün yaygınlaşmasını ve giderek Kızılbaş tabirinin yerine ikame edilmesinin muhtemel sebebi konusunda ise Suriye’de Nusayrilere Alaviler (Alaouites) denmesi olduğunu düşünür. Bkz. Melikoff, **a.g.e.**, s. 34.

⁴⁵⁸ **A.e.**, s. 33.

⁴⁵⁹ Doğan Kaplan, “Fuat Köprülü’ye Göre Anadolu Alevilliği”, **Marife**, Yıl: 3, Sayı: 2, Güz 2003, s. 144.

soyuna gösterilen sevgi ve yandaşlık olan siyasal ve itikadi grupların genel adı” olduğu şeklindeki ansiklopedik tanıma yer verir.⁴⁶⁰ Bu tanım, Aleviliğin İslam ile var olduğu tezini doğrular niteliktedir. Günümüzde Alevilik ve bu inancı benimseyen insanları nitelemek adına kullanılan Alevi tabirinden anlaşılan Ehli Beyt sevgisi ve özellikle de Ali taraftarlığıdır. Yalçinkaya’nın değindiği tanım, Türk Dil Kurumu (TDK) tarafından da desteklenen bir tanımdır. TDK’ya göre Alevi; “Hz. Ali’ye bağlı olan kimse” demektir.⁴⁶¹ Buna göre, Peygamber’in vefatının ardından hilafet makamını doldurması gereken kişi, Peygamber’in kuzeni ve aynı zamanda damadı olan Ali’dir. Ancak Ali’nin halife sıfatını alması hemen gerçekleşmemiştir. Alevilere göre, “hakkı gasp edilmiştir”.⁴⁶² Bu düşünceden hareketle, hilafetin sırasıyla Ebu Bekir, Ömer ve Osman’ın ardından nihayet Ali’ye devredilmesiyle bir anlamda hak yerini bulmuştur.

Aleviliğin nereden ve nasıl ortaya çıktığı, kısacası kökenine dair yapılan tartışmalarda yaygın kanı olarak çıkış noktasının halifelik tartışmalarına dayandırılmasına Ahmet Yaşar Ocak itiraz eder. Hz. Ali ve Muaviye arasında yaşanan mücadele ile Hz. Hüseyin ve Yezit arasında yaşanan Kerbela Vakası’na dair yapılan anlatıları “Aleviliğin değil, Şiiliğin doğuş tarihi” olarak değerlendirir.⁴⁶³ Aleviliğin ortaya çıkmasının İslam’ın ilk dönemlerinde yaşanan bu tartışmalardan ve Ali kültüründen uzak bir şekilde (o dönemdeki adı Alevilik olmamakla birlikte) 10. yy.’da İslam’ın Türkler tarafından kabulünün ardından yaşanan bir süreç olduğunu anlatır. İslam dairesi içerisine dahil olmasıyla birlikte başlayan ama İslam’dan önce *benimsedikleri* inançlar (Gök Tanrı, tabiat ve atalar kültürleri vb.) ile *etkilendikleri* Şamanizm, Budizm, Maniheizm ve Zerdüştlük inançlarının yanı sıra yeni kabul edilen dine kısa sürede adapte olan göçebe Türklerin tarihiyle doğrudan ilintili olduğunu savunur. Alevi nefeslerinde ve velayetnamelerinde geçen “tenasüh, hulul, Hak-Muhammed-Ali gibi inançlarla cem”⁴⁶⁴, ikrar, musahiplik⁴⁶⁵ ayinleri ile Hızır ve Nevruz geleneklerini” bu görüşe delil olarak sunar.⁴⁶⁶

⁴⁶⁰ Bkz. Ana Britannica, **Genel Kültür Ansiklopedisi**, C.1, İstanbul, Ana Yayıncılık, 1994, s. 362’den aktaran Ayhan Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 11-12.

⁴⁶¹ Bkz. “Alevi” kelimesi, **Güncel Türkçe Sözlük**, TDK, (Çevrimiçi) <http://sozluk.gov.tr>, 21 Mart 2018.

⁴⁶² Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 11.

⁴⁶³ Ahmet Yaşar Ocak, **Türk Sufiliğine Bakışlar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s. 204.

⁴⁶⁴ Genel olarak Alevilerin ibadeti şeklinde algılansa da cemin bir ibadet biçimi oluşuna muhalif görüşler de mevcuttur. Örneğin Yalçinkaya Alevilikte Tanrı ile kurulan bir ilişkinin varlığını doğrular ve adının da *niyaz* olduğunu söyler. Ancak cemin bir “ibadet biçimi” ya da “Tanrı ile insan arasında ilişki kurulan bir toplanma meclisi” olduğu fikrine karşı çıkar. Bkz. Yalçinkaya, **a.g.e.**, s. 74. Ona göre ceme katılmak kişiyi kutsal yapmaz ve bu anlamda bir ibadet ya da ayin olarak değerlendirilemez. Kendi ifadesine göre cem “bizatihi kutsalın içinde olanların katılabildiği ve hakikatle bağını dolayımıştırdığı bir törensel kurum” olarak değerlendirilmelidir. **A.e.**, s. 84. “Kalabalık”, “toplama”, “bir araya gelme” gibi anlamlar taşıyan cem, herhangi bir mekan sınırı gerektirmez yani özel bir mekan ihtiyacı söz konusu değildir ve her yerde yapılabilir. Ayrıca Abdal Musa Cemi, Koldan Kopan Cemi, Nevruz Cemi, Musahiplik Cemi, Görgü Cemi gibi her biri farklı anlamlar taşıyan cem

Halifeliliğin kimin hakkı olduğu, Aleviliğin nereden doğduğu yönündeki tartışmaları geride bırakacak olursak Aleviliğe yönelik tanımlamaların başka bir dini motifli kavramla yani Bektaşilikle birlikte yapıldığı, hatta zaman zaman bu iki kavramın eş anlamlıymış gibi kullanıldığı görülür. Irene Melikoff Aleviliğin, Bektaşiliğin halk biçimi olduğunu söyler. Ona göre, Alevilik ve Bektaşilik birbirinden ayrılmaz çünkü bu iki kavram Türk halk İslamlığı olgusuna bağlıdır.⁴⁶⁷ Nitekim Fuat Köprülü'nün yaklaşımı da bu yöndedir. Köprülü, Alevileri tanımlarken “Köy Bektaşileri” ifadesini kullanır.⁴⁶⁸ Melikoff ise Bektaşiliğin ve Aleviliğin birbiriyle olan bağına dair görüşünü Fuat Köprülü'yü referans göstererek destekler.

türlerine rastlanır. Bkz. Seval Yılmaz, “Türkiye’de Cem Evleri Kurumsallaşmasının Alevi Kimliğine Etkileri ve Karacaahmet Sultan Dergahı Üzerinden Bir Alan Analizi”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011, s. 75. Cem aynı zamanda birbiriyle görüşmeyen ya da aralarında herhangi bir konuda ihtilaf çıkmış kişilerin barıştıkları toplumsal bir uzlaş platformu olarak değerlendirilebilir çünkü birbirine dargın olan kişiler ceme katılamaz. Toplantı başlamadan önce barışmaları gerekir aksi halde cemi terk ederler.

⁴⁶⁵ Aleviliğin geleneksel kurumlarından biridir. Yol kardeşliği, ahiret kardeşliği gibi anlamlara gelen musahiplik, Alevi inancına mensup iki aile arasında kurulacak yardımlaşma bağına simgeler. Hatta Melikoff, musahip kardeşlerinin birbirleriyle ömür boyu karşılıklı olarak yardımlaşmayla mükellef olduklarını anlatır. Bkz. Melikoff, **a.g.e.**, s. 49. “Evli olan, yaşam alanları birbirine yakın, aynı dili konuşan, sosyal statüleri birbirine denk ve birbiriyle musahip olmayı kabul eden iki erkeğin musahiplik cemiyle dedenin ve toplumun onayını alarak ‘kardeş aileler’ olma pratiğine dayanır”. Yılmaz, **a.g.e.**, s. 71. Ayrıca bkz. İsmail Kaygusuz, **Aleviliğin Toplumsallaştırılmış Tapınç Kurumlarından Musahiplik**, İstanbul, Alev Yayınları, 1991, s. 17-19. Musahipliğin tarihsel kökenlerine ilişkin farklı yaklaşımlar öne sürülmekle birlikte genel kabul, kurumun Hz. Adem’e kadar uzandığı yönündedir. “Yer gök yaratıldığı zaman Adem ile Cebail bir kuşak bağlayıp kardeş olurlar. Öbür melekler bunu kutlamak üzere onlara helva ve ekmek getirir. O sırada Havva orada olmadığından Adem ona da bir parça ayırır. Daha sonra Cebail, aynı kardeşlik bağına Hz. Muhammed ile kuracak ve Hz. Muhammed’den de aynı bağı insanlar arasında kurmasını isteyecektir. Bunun üzerine Hz. Muhammed, Hz. Ali’yi kendisine musahip seçecektir. Bkz. **Buyruk**, s. 140’tan aktaran Yalçınkaya, **a.g.e.**, s. 69. Musahiplikle ilgili aktarılması gereken bir başka husus ise musahip kardeşlerin çocuklarının birbirleriyle evlenemeyecekleridir. Bu anlamda musahiplik aynı soydan gelmeden ve çocuklarını birbirleriyle evlendirmeden yalnızca belirli şartları (evli olma, ekonomik açıdan birbirine denk olma gibi) sağlayan iki aile arasında kurulan akrabalık ve kardeşlik bağına simgeler.

⁴⁶⁶ Ocak, **a.g.e.**, s. 205.

⁴⁶⁷ Melikoff, **a.g.e.**, s. 29.

⁴⁶⁸ Melikoff bu tanımlı doğru bulmakla birlikte Alevilerin inanç açısından Bektaşilerden farklı olmadıklarını, hatta genel olarak okuma yazma bilmediklerini, tahsil görmediklerini belirtir. Bkz. Köprülü’den aktaran Melikoff, **a.g.e.**, s. 33. Fuat Köprülü Alevilik ve Bektaşilik arasında bir ayrım yaparken, kır-kent temelli bir farklılıktan hareket eder. Buna göre; Aleviler köyde yaşayan ve eğitim görmemiş bir zümredir. Tam ifadesiyle “Köy Bektaşileridir”. Bektaşiler ise kentlerde yaşamış ve eğitilmiş bir kitledir. Doğan Kaplan’a göre Köprülü’nün bu konudaki genel eğilimi Aleviliği ve Bektaşiliği bir görme yönündedir. Bkz. Kaplan, **a.g.m.**, s. 163. Yalçınkaya ise Köprülü’nün bu ayrımını Bektaşiliğin Aleviliği de kapsayan ve niteleyen bir tanımlı şeklinde okur. Yalçınkaya’ya göre Köprülü, “Bektaşiliği Aleviliği kapsayıcı ve niteleyici bir terim olarak almış ama kırsal Anadolu Aleviliğini ‘Köy Bektaşiliği’ olarak ayırma gereği duymuştur”. Bkz. Yalçınkaya, **a.g.e.**, s. 14. Alevilikle Bektaşilik arasındaki farklılıklar yalnızca kır-kent ayrımına endeksli değildir. Aleviliğin soy bağı ile devam etmesi, Bektaşiliğin ise gönüllülük esasına dayanması önemli bir noktadır. Bir başka ifadeyle Alevilik anne ve babadan çocuğa aktarılan bir olgu olarak kabul edilir. Bir kişinin Bektaşisi olması ise kendi inisiyatifindedir. Bkz. Irene Melikoff, “Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları”, **Alevi Kimliği**, Ed. T. Olsson, E. Özdağ, C. Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 10. Bektaşilik ve Alevilik ayrımında dikkat çeken bir başka husus ise Osmanlı’nın bu inançsal öğeyi nasıl algıladığı ve nasıl yaklaştığına dairdir. Burada paradoksal bir durum söz konusudur. Paradoksan kastı; Osmanlı Devleti’nin Bektaşiliğe ve tarihsel açıdan Aleviliğin öncülü niteliğindeki Kızılbaşlığa yönelik tutumlarının tamamen farklı olmasıdır. Köprülü’nün bu iki kavrama yönelik kır-kent temelli ve eğitim zemininde yapmış olduğu ayrımın, Osmanlı’nın iktidar mekanizması tarafından nasıl algılandığı bilinmektedir. Bektaşilik,

Bir yandan Aleviliğin nasıl tanımlanacağı müphemliğini korurken, diğer yandan özellikle 1990'lardan sonra yaşanan Alevi Uyanışı⁴⁶⁹ başka bir deyişle, sözlü gelenekten yazılı geleneğe geçiş sırasındaki yayın patlaması, gerek Alevi gerekse Sünni yazarların kavrama ilişkin tanımlama çabaları durumu daha da karmaşık hale getirmiştir. Bu tanım karmaşası Alevilere yönelik yayınlarıyla tanınan Baki Öz'ün "Alevilik Nedir?" adını taşıyan çalışmasıyla gözler önüne serilmiştir. Öz bu çalışmasında Alevilik üzerine yapılan yayınları incelemiş ve bu yayınlar doğrultusunda bir tasnif ortaya çıkarmıştır. Aslında Aleviliğe dair zihinlerde soru işareti şeklinde yer alan birçok konuya temas edip yanıt aramıştır. Etnik boyutundan Marksizm ile olan ilişkisine kadar oldukça geniş yelpazede ileri sürülen görüşlere değinen kitap; özellikle Aleviliğin din, mezhep ya da tarikat mı olduğuna yönelik sorulara verilen yanıtların tek tek ele alındığı bir çalışmadır. Öz'ün tespitiyle bu soruya otuz iki farklı yanıt verilmiştir.⁴⁷⁰ Bu tanım ve görüş farklılıklarının çokluğu o kadar dikkat çeker ki bir başka yazar, Öz'ün çalışmasında yer verdiği tanımlardan yola çıkarak "otuz iki pare Alevilik"⁴⁷¹ tespitinde bulunur. Her iki yazar da aslında, Alevilik üzerine yazılan pek çok

Yeniçeri Ocağı tarafından benimsenen, devlet kademesinde saygı gören bir tarikat olmakla birlikte Kızılbaşlık, devlete başkaldırmaya eğilimli, potansiyel bir tehdit unsuru olarak algılanan, istenmeyen ve bastırılmaya çalışılan bir inancı ifade etmektedir.

⁴⁶⁹ Türkiye'de yaşanan 1980 askeri darbesinin ardından yavaş yavaş başlayan, 1990 sonrası süreçte hem yayıncılık anlamındaki patlamanın hem de Alevi derneklerinin ve cem evlerinin kurulmasıyla birlikte ivme kazanan bu Uyanış'ın fitili, Cumhuriyet Gazetesi'nin 15 Mayıs 1990 tarihli nüshasında yer alan ve Aleviliğin tanınmasını talep eden bir bildiri ile ateşlenir. Kamusal anlamda Aleviliğin artık gizli, saklı yaşanmasına bir son verilmesi isteğiyle başlayan süreç, kimliğin kamusal alanda görünür kılınması isteğiyle devam ettirilir. Elise Massicard bu sürecin başlangıç noktası olarak özellikle Almanya'ya işaret eder. 1960'lı yıllardan itibaren yaşanan Almanya'ya göçle birlikte Alevilerin birtakım örgütlenme girişimlerinde bulunmaları, 1988'de Hamburg'da Alevi kültür grubunun oluşmasıyla birlikte artık kamusal görünürlük kazanma isteği açığa çıkmıştır. Ardından bir yıl sonra yine Almanya'da düzenlenen Alevi Kültür Haftası'na Türkiye'den hatta diğer Avrupa ülkelerinden de geniş katılım sağlanmıştır. Massicard çalışmasında bahsi geçen Kültür Haftası'na katılanların "kendilerini ilk kez orada Alevi hissettiklerini" ifade ettiklerini aktarmıştır. Bkz. Massicard, **a.g.e.**, s. 77. Bir başka çalışmada ise Alevi Uyanışı'nın siyasal nedenlerine değinilir. Dönemin Türk siyasetinde yaşanan birtakım gelişmelerin bu uyanışın gerçekleşmesindeki etkisi tartışmaya açılır. Reha Çamuroğlu, Alevi Uyanışı'nın politik nedenleri arasında üç etkeni vurgular. Gelişmelerden ilki, Doğu Avrupa'da sosyalist blokun çökmesidir. Bu tarihten itibaren Alevilerin sosyalizm mücadelesi, yerini "Alevilik için mücadele edeceğiz" amacına bırakmıştır. İkinci neden, Türkiye'de o dönemde yükselen siyasal İslam'dır. Özellikle Madımak Katliamı, Alevilerin politikleşme eğilimini arttırmada çok etkili olmuştur. Üçüncü ve son neden ise Kürt meselesidir. Çamuroğlu, Alevilerin önemli bir bölümünün Kürt olduğunu hatta net bir sayı vermemekle birlikte yaklaşık olarak Alevi toplumunun %10-20'lik kesimini Kürt Alevilerin teşkil ettiğini söyler. Tüm bu gelişmeler doğrultusunda Alevilerin siyasal İslam'a karşı "laikliğin", Kürt milliyetçiliğine karşı ise "Alevi" aidiyetlerinin savunucusu haline geldiklerini açıklar. Bkz. Reha Çamuroğlu, "Alevi Uyanışı", **Alevi Kimliği**, 3. bs., Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s. 106.

⁴⁷⁰ Baki Öz, **Alevilik Nedir?**, 5. bs., İstanbul, Der Yayınları, 2008, s. 217- 243.

⁴⁷¹ Yaşar Uçar, Baki Öz'ün çalışmasını incelediği makalesinde Alevilik üzerine yapılan bu birbirinden farklı otuz iki ayrı tanıma değinirken, birbirine tamamen zıt tanımları okuduğunda hayretler içerisinde kaldığını anlatır. Ona göre Aleviliğe dair herkesin üzerinde uzlaştığı bir tanım yapılamaz. Bunun nedenini "aşkınlık" yani "ilgili bulunduğu varlığın gerçekliğini ve gücünü aşmış" olarak açıklar. Baki Öz'ün kitabında derleyip bir araya getirdiği otuz iki tanıma bir ilave daha yapar ve kavrama ilişkin kendi tanımını ortaya koyar: "Yaklaşık olarak 10. Yüzyıldan günümüze dek Orta Asya'dan Balkanlara uzanan coğrafyada mevcut tüm kültür dinlerdeki ortak özü yani sevgiyi yetkinlikle özümseyen, bu özü tasavvufi bir söylem ve engin bir hoşgörüyle din, din, ırk,

kaynakta rastlanacağı üzere Alevi kimliğinin bir anlamda yekpare olmayan, parçalı yapısına dikkat çeker. Aleviliğe getirilen birbirinden farklı, zaman zaman tamamıyla zıt bu tanımlar üzerinde uzlaşmış, herkesin zihninde aynı çağrışımı yapacak bir tanımın olamayacağının bir göstergesi niteliğindedir.

Yaşanan tüm bu karmaşaya rağmen birçok yazar Alevi kimliğinin karakteristik özelliklerini oluşturan *heterodoks*, *gnostik*⁴⁷² ve *senkretik*⁴⁷³ yapısı konusunda hemfikirdir. Ancak burada tez çalışmasının kapsamıyla olan bağlantısı nedeniyle yalnızca heterodoks özelliğine değinilecektir. Etimolojik olarak “doğru” anlamına gelen *orthos* ile “görüş, kanı” anlamına gelen *doxa* sözcüklerinden oluşan ortodoksi, *doğru yol* anlamına gelir.⁴⁷⁴ Başka bir deyişle ortodoksi; bir dinin baskın ve yaygın yorumunun sistemleşip devlet ideolojisi haline gelmesini anlatmak için kullanılır. Heterodoksi ise sistemin dışında kalanları anlatır.⁴⁷⁵ Nasıl ki bu anlamda Sünni İslam ya da Şii İslam ortodoksiye birer örnekse Alevilik de heterodoksiyi simgeleyen en özgün örneklerden biridir. Heterodoks İslam’a yönelik çalışmalarıyla tanınan Ahmet Yaşar Ocak Osmanlı’nın henüz beylik dönemindeyken konar-göçer nitelikteki savaşçı Türkmenlerin “henüz medresenin kitabı İslam’ının etkisine açılmamış, sufi hüviyeti ağır basan, eski kabilevi inançların etkisinde bir İslam anlayışını takip ettiklerini” anlatır. Hatta referans olarak Fuat Köprülü’yü gösterir ve Köprülü’nün heterodoks diye tabir ettiği İslam anlayışından kastının bu olduğunu söyler.⁴⁷⁶ Diğer taraftan

cinsiyet, düşünce ve sınıf farkı gözetmeksizin tüm insanlara, canlı-cansız tüm varlıklara yansıtan, dünyada benzeri olmayan bir ibadet ve yaşam biçimiyle ifade ederken, en yüce değer olarak merkeze insanı koyan aşkın inanç ve felsefe sistemidir”. Bkz. Yaşar Uçar, “32 Pare Alevilik”, **Cem Dergisi** , Yıl: 5, Sayı: 5, Ağustos 1996, s. 21-23.

⁴⁷² Gnostisizm ya da bir başka deyişle *bilinircilik*; “gizli kabul edilen sahip olmayı” anlatır. Yalçınkaya, **a.g.e.** , s. 25. Antropoloji Sözlüğü’nde düalist bir inanma biçimi olarak tanımlanan gnostisizm; iyilikle kötülük, aydınlıkla karanlık ya da ruh ve beden arasında bir karşıtlık ilişkisi kurar. “Temel söylemin kaynağı *gnosis* yani gizli bilgidir”. Gnostiklerin iddiası, *gnosise*, başka bir deyişle gizli bilgiye, sahip olup bu yönleriyle diğer insanlardan ayrıştıklarını ve kendilerinin sahip olduğu bu bilgiye erişemeyenlerin ise kurtulmasının mümkün olmayacağına inanırlar. Yaşadıkları dünyadan kurtulmanın yolu yalnızca gizli bilgiye sahip olmaktan değil aynı zamanda kendilerini kurtaracak bir kurtarıcıdan geçer. Kudret Emiroğlu, Suavi Aydın, **Antropoloji Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003, s. 378-379.

⁴⁷³ Senkretizm, “heterojen öğelerin gelişigüzel biçimde bir araya geldiği doğal bir büyüme süreci olmayıp daha ziyade dini rejimlerin inşasında dinsel sembollerin uyarlanıp benimsenmesini” ifade eder. Markus Dressler Türk Aleviliğinin İnşası adlı çalışmada senkretizmi anlatırken parantez içerisinde “kirlenmiş” tabirini kullanır. Dressler, **a.g.e.** , s. 202. Ahmet Yaşar Ocak’ın çalışmalarında ise “bağdaştırmacılık” olarak yer alır. Bkz. Ocak, **Türk Sufiliğine Bakışlar**, s. 163; Massicard, **a.g.e.** , s. 19. Bağdaştırmacılık ile kast edilen “farklı inanç sistemlerinin ve değişik dinsel pratiklerin birbirlerini etkileyerek yeni bir kültür sahasında” kaynaştırılmasıdır. Bkz. Ertan, **a.g.e.** , s. 16. Aslında senkretizm olgusuyla anlatılmak istenen; bir dinin ya da inanışın, başka dinlerden, kültürlerden etkilenecek kendi bünyesine dahil ettiği kalıntıların söz konusu dinin kendi özünde yarattığı değişimdir. Bazıları bu durumu kirletilmişlik olarak adlandırırken, bir başkası kültürel mirasın zenginliği şeklinde yorumlar. Aleviliğin senkretizmi ise Aleviliğin; Şamanizm, Maniheizim, Budizm, Zerdüştlük, Hristiyanlık ve İslam gibi farklı inanç sistemlerinden izler taşıdığını anlatır.

⁴⁷⁴ İnan Keser, **Nusayrılık: Arap Alevileri**, 3. bs. , Adana, Karahan Yayınları, 2005, s. 4.

⁴⁷⁵ Ertan, **a.g.e.** , s. 17.

⁴⁷⁶ Ocak, **Yeniçağlar Anadolu’sunda**, s. 101.

Alevilerin heterodokslaşmasının bir geçmişi olduğunu öne süren Markus Dressler ise özellikle Osmanlı'nın son dönemine odaklanır. Bu dönemde Alevilerin artan milliyetçi hareketlerden etkilenen “doxa siyasetine” maruz kaldıklarını, nitekim Alevi köylerine okulların ve camilerin inşa edildiğini, bu köylere gönderilen imamların amacının Alevilere Sünni-İslam öğretisini anlatmak olduğuna işaret eder. Özellikle Abdülhamid Dönemi'nde İslam'a entegrasyonlarını sağlama adına adımlar atıldığını kaydeder. O zamana kadar *kafir* olarak nitelendirilen bu zümrelerin, Osmanlı'nın son yıllarında *Müslüman* olarak kabul gördüklerini belirtir. Dressler'in bu durumu açıklamak adına 1920'lerde Alevilere atfen kullanılan “Müslümanlar, fakat...” söylemini aktarması dikkat çekicidir.⁴⁷⁷

Sonuç olarak Alevi kimliğinden söz ederken kültürel açıdan içerdiği birçok yöne nazaran hala süregiden tanımlama çabaları konusundaki tartışmaların dışında, Osmanlı'dan günümüze heterodoks İslam anlayışını açıklarken verilebilecek en iyi örneğin Alevilik olarak görülmesi önemlidir. Ancak yine de Dressler'e atıfla hakim unsur olan Sünni-İslam anlayışının çok dışında bir yerde konumlandırıldığı görülür. Aleviliği İslam dairesi içerisinde tutma çabasının politik bir karşılığı olmakla birlikte bu inancı benimseyen zümrelerin kendi içerisindeki farklılıklara odaklanılmamıştır. Dini ya da kültürel yönü vurgulanan Alevi kimliği içerisindeki etnik aidiyet farklılıkları bu çalışmanın temel odak noktasıdır. Buradan hareketle öncelikle genel olarak etnik kimlik farklılıklarından kastın hangi alt grupları içerdiğine dair bilgi sunulacaktır. Daha sonra ise çalışmanın inceleme alanı dışında kalan ama Alevilik şemsiyesi altında bulunan bir başka etnik unsura yani Arap Alevilere değinilecektir.

3.3. Alevilerde Etnik Kimlik Farklılıkları

Türkiye'de yaşayan Alevi toplumunu inceleyen hemen hemen bütün araştırmalarda Aleviliğin kendine özgü bir yapısı olduğuna işaret edilir. Çalışmanın Alevi Kimliği başlığı altında bu kimliği anlatırken, homojen bir tanımdan hareket etmenin imkansızlığına değinilmişti. Sözlü bir geleneğe sahip olması ve kültürün Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde, kırsalda, bilhassa dağlık alanlarda yaşatılmaya çalışılması Alevilik dendiğinde tek bir tanım etrafında kümelenmiş bir toplumdan bahsedilmesinin önündeki en temel engellerden birini oluşturur. Aynı öğretiyi takip eden insanların ritüellerinde göze çarpan farklılıklar ve farklı coğrafyada etkileşim halinde bulundukları kültürler ister istemez Aleviliğe atfedilen tanımlarda yorum farklılıklarının ortaya çıkmasına yol açmıştır.

⁴⁷⁷ Markus Dressler, “Turkish Politics of Doxa: Otherizing The Alevis As Heterodox”, **Philosophy and Social Criticism**, 2015, s. 3.

Farklı kültürlerle etkileşim, zaman içerisinde bu öğretinin başka etnik gruplar tarafından benimsenmesini beraberinde getirmiştir. Aleviler içerisindeki bu çoğulcu yapının etnik kimliklere yansması, Türkiye coğrafyası açısından Aleviliği benimsemiş temel olarak üç ayrı etnik grubun varlığından söz etmememizi sağlamıştır; Türkmenler, Kürtler ve Araplar. Nüfus yoğunlukları itibarıyla her ne kadar bu üç etnik kimlikten bahsediliyorsa da etnisite anlamında adı anılması gereken bir diğer Alevi topluluğu ise Zazalardır. Genellikle akademik araştırmalarda Kürt Aleviliği kapsamında değerlendirilse bile Zazaların farklı bir dil (Zazaca) konuşmaları, etnik kimlikleri konu edildiğinde *Zaza* olduklarını vurgulamaları ayrı bir grup olarak ele alınmaları gerekliliğini ortaya koyar.

Aleviliğin kendi içerisindeki etnik farklılıkları inceleme amacını taşıyan bu çalışmada Türkmen ve Kürt Alevilerinin birbirleriyle olan ilişkilerine değinilecektir. Çalışma, Türkiye’deki Alevi nüfusunun büyük çoğunluğunu oluşturan bu iki etnik grup arasındaki farklılıklara ve bu farklılıkların birbirleriyle olan etkileşimlerinde hiyerarşik bir yapıya işaret edip etmediğini sorgulama amacı taşımaktadır. Başka bir deyişle, aynı dini öğretiyi ve kültürü benimseyip devam ettiren insanlar arasında “biz ve onlar” şeklindeki bir ayrıştırmanın varlığı sorgulanmıştır. Bu doğrultuda yapılan saha çalışmasında Türkmen ve Kürt kökenli Alevilerle derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Görüşmecilerle yapılan sohbetler sırasında Türkmen-Kürt Alevi ayrımını çok açık bir biçimde ortaya koyan örnekler tespit edildiği gibi aynı zamanda Arap Alevileri ile olan temas/temassızlık durumuna dair veriler elde edilmiştir. Alevi biri için günümüzde Aleviliğin nasıl algılandığı ya da algılanması gerektiği, içerisinde bulundukları grubun toplumun diğer kesimiyle ilişkilerinde karşılaştıkları sorunlar daha öncelikli olabilir. Nitekim öncelikli görülen bu konular birçok araştırmanın içeriğini oluşturmuştur. Ancak grubun başka gruplarla imtihanından ziyade grubun sınırları dahilinde yer alan, kendi içerisindeki alt gruplarla ilişkisi pek temas edilmemiş, yeni bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türkmen-Kürt Alevi ayrımına değinmeden önce her iki grubun Türkiye’deki mevcut nüfus yoğunluklarından bahsetmek gerekir. Türkiye’de günümüzde ne kadar Alevi’nin yaşadığına dair resmi bir sayıya erişilememiştir. Bu oldukça netameli bir konudur. İstatistiksel olarak sağlıklı bir verinin olmayışı, sosyal bilimler alanında Aleviliğe dair yapılan çalışmaların en önemli eksikliklerinden birini teşkil etmektedir. Ancak bu eksikliğin ortaya çıkmasında devletin oynadığı rol yadsınamaz. Elise Massicard, Türkiye’de yapılan nüfus sayımlarında 1965 yılının önemine dikkat çeker. 1965 yılı önemlidir çünkü bu tarihe kadar Türkiye’de yapılan nüfus sayımlarında *konusulan dillere* dair veriler saptanmaktadır. Ayrıca

beş dini topluluktan bahsedilir; “Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, dinsizler ve *diğerleri*”. Hristiyanlarla ilgili veri toplanırken bu dine mensup bireylerin aidiyet hissettikleri mezhepler ön plana çıkar. Katolik, Ortodoks, Protestan ve Gregoryen şeklinde mezhepsel ayrımlar dikkate alınır.⁴⁷⁸ Ancak Müslümanlar içerisinde mezhepsel hiçbir ayrıma rastlanmaz. Massicard, bu durumu Alevi farklılıklarının bilinçli bir şekilde yok farz edildiği şeklinde açıklar.⁴⁷⁹ Sonuç olarak bu durum, Alevilerin nüfus yoğunluğu konusundaki tartışmalar ile veri karmaşasını körükler.

Çalışma kapsamında cemevi ya da kültür derneği ziyaretleri sırasında görüşülen yetkililere Alevi nüfusunun ne kadar olduğuna dair sorular yöneltildi. Her bir kurum farklı veriler sundu, konuya ilişkin çeşitli savlar ortaya atıldı. Hatta 15-25 milyon aralığından başlayan nüfusa ilişkin varsayım, 32 milyona kadar çıkarıldı. Kimliğini gizleyenler ya da asimile olduğuna inanılan kesim dahil edildiğinde nüfuslarının 40 milyona dayandığını iddia edenler oldu.⁴⁸⁰ Bu, Türkiye’nin şu anki nüfusunun neredeyse yarısına yakınının Alevi olduğu anlamına geliyordu. Nüfus konusundaki bu belirsizlik, Aleviler içerisindeki etnisite farklılıkların yoğunluklarına dair yöneltilen sorularla içinden çıkılmaz bir hal aldı. Kürt Alevilerin varlığını yok sayan ya da onların “aslında Türkmen” olduklarına inananlar kadar, dede soyundan gelmeleri nedeniyle soyunun Ehl-i Beyt’e dayandığını dolayısıyla Arap

⁴⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Dündar, **Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar**, s. 56-57.

⁴⁷⁹ Massicard, **a.g.e.**, s. 17.

⁴⁸⁰ Alevilerin toplam nüfusunun ne kadar olduğunun yanı sıra bu nüfus içerisindeki etnik dağılımın nasıl gerçekleştiği önemlidir. Alan araştırması sırasında cem evlerinin ve derneklerin temsilcileriyle görüşülürken bu konu bilhassa gündeme getirilmiştir. Garip Dede Dergahı’yla sağlanan temasta, gerçekleştirdikleri bir çalışmada 17- 20 milyon aralığında bir Alevi nüfusun olduğuna dair veri elde ettikleri dile getirilmiştir. Yoğun bir göç dalgasının olduğuna dikkat çekilmiştir. Maraş Katliamı’nın yıl dönümüne rastlayan bir tarihte yapılan bu görüşmede, Alevilere yönelik gerçekleştirilen katliamların ardından yaşadıkları bölgelerden Avrupa’ya göç etmelerinin adeta önünün açıldığı ve bu göçlerin devlet tarafından bir anlamda desteklendiği konusuna değinilmiştir. Okmeydanı Cem Evi’nde yapılan görüşmede 20-25 milyon arasında Alevi nüfusun olduğu ve bu nüfus içerisinde Türkçe, Kürtçe ve Zazaca konuşan insanların bulunduğu ifade edilmiştir. Pir Sultan Abdal Kültür Derneği’nde yapılan görüşmelerde ise günümüzde Alevi nüfusunun 30 milyonun üzerinde olduğu ancak kimliğini, aidiyetini gizleme içgüdüleriyle hareket edenlerin varlığına dikkat çekilmiştir. Bunun yanı sıra asimile olan Alevilerin varlığı da göz ardı edilmemiştir. Etnik kimlik farklılığı konusunda ise Türkiye’de yaşayan Alevi kesimin içerisinde Kürt nüfusun daha yoğun olduğu aktarılmıştır. Alevi Anadolu İnancı Önderliği Derneği’yle sağlanan temasta ise derinlemesine mülakatların yapıldığı saha araştırması süreci içerisinde en net veri telaffuz edilmiştir. Görüşmede Alevi nüfusunun 21 milyon 800 olduğu söylenmiştir. Etnik kimlik konusunda ise Alevi nüfusunun % 90’ının Türkmen olduğu belirtilmiştir. Son olarak Cem Vakfı’nda gerçekleştirilen görüşmede ise 20-25 milyon gibi bir sayının sıkça telaffuz edildiği ancak bu sayının belki 40 milyon bile olabileceği açıklanmıştır. Ancak görüşme sırasında dikkat çekilen unsur, inancın ne derece yaşatıldığıdır. Başka bir deyişle, “Aleviyim” diyen 40 milyon insan bulunacağı ancak aslında bu inancı gerçekten özümsemiş, yaşamının bir parçası haline getirmiş insanların, bu sayının çok daha altında olduğu aktarılmıştır. Alevileri temsil eden bu farklı örgütsel yapıların, temsil mercilerinin aktardıkları beyanların ardından, bir kamuoyu araştırma şirketinin 47.958 kişiyle görüşmeler yaparak elde ettiği verilere değinmek gerekir. Araştırma sırasında görüşülen kişilerin beyanlarına göre Alevilerin; % 43’ü Türk, % 42’i Kürt, %7’si Arap ve kalan % 8’i diğer etnik kimliklerden oluşmaktadır. Milliyet Gazetesi işbirliğinde hazırlanan bu çalışma için bkz. Konda, **Biz Kimiz? Toplumsal Yapı Araştırması**, İstanbul, 2006, s. 27.

olduklarını ancak zaman içerisinde Türkleştiklerini iddia edenler vardı. Daha da ilginç, bu iddialarda bulunanların sohbetin ilerleyen aşamalarında kendilerinden, aile bireylerinden ya da konuştukları dillerden bahsederken Kürt olduklarını istemsiz bir şekilde ağızlarından kaçırıyorlardı. Bireylerde etnik kimlik konusunda bir bilincin olmayışı ya da herhangi bir etnik gruba mensubiyete dair tercihte bulunmamaları onları zaman zaman etnik aidiyetlerinin bile Alevilik olarak açıklanmasına itmiştir. Alevilik dini ya da kültürel kimliğin yanı sıra etnik bir yapı olarak inşa edilmeye çalışılmıştır.

Sahada karşılaşılan farklı örneklerle ilgili yapılan bu tespitlere rağmen yine de somut bir değerlendirmede bulunulabilir. Sayısal olarak net bir veri bulunmamakla birlikte Türkiye’de yaşayan Alevi nüfusu içerisinde çoğunluğun Türkmenlerden, ikinci büyük kitlenin ise Kürtlerden oluştuğunu, Arap Alevilerinin ise daha dar bir coğrafyada, hatta daha çok güneydeki birkaç şehirde kümelenmiş, sayıca en az topluluk olduğunu söylemek mümkündür.

3.4. Arap Aleviler

Türkiye’deki Alevilerin etnik kökenine dair yaşanan tartışmalar ışığında aydınlatılması gereken bir konu; Arap Alevileridir. Çoğunluğu Türkmen ve Kürt unsurların oluşturduğu Alevi toplumunda Arap Alevilerinin konumunu belirlemek isterken pek çok soru sorulabilir: Alevilik şemsiyesi altında bulunmak, etnik kimliği her ne olursa olsun bütün farklılar için birleştirici midir? Etnik aidiyetten veya dini ritüellerden, dualardan ya da kısaca inançtan kaynaklı farklılıklar ayrıştırıcı mıdır? Yaşadıkları bölgelerden mütevellit diğer Alevilerle aralarında oluşan temassızlıktan dolayı sosyal bir mesafe söz konusu mudur? Eğer Türkmen, Kürt ve Arap Aleviler arasında böyle bir durum söz konusuysa sosyal mesafenin en belirgin olduğu grup hangisidir?

Alan araştırması sırasında Alevilerle yapılan sohbetler sırasında etnik kökene yönelik konuların; Aleviliğin tanımlanmasına yönelik tartışmalar, geçmişten günümüze Alevilerin yaşadığı sorunlar ve devletin Alevi toplumuna bakışı ya da Sünnilerle olan ilişkiler kadar önemsenmediğini belirtmek gerekir. Alevilerin gündemini meşgul eden konular sıralandığında köken farklılıkları şüphesiz ki çok alt sıralarda yer alacaktır. Etnik aidiyete dair sorulan soruların zaman zaman rahatsızlık uyandırdığına ve hatta çok kısıtlı bir çevrede “ırkçılık” olarak algılandığına tanık olunmuştur.

Alana ilişkin yaşanan bir başka zorluk ise etnik farklılıkların görüşmeciler nezdinde bir şey ifade etmemesidir. Bu durum iki farklı nedenden kaynaklanmaktadır. İlk olarak

Aleviliğin temel prensipleriyle alakalı olduğu söylenebilir. Daha açık bir ifadeyle, Alevilerin hayata ve insanlara bakışı, ayrımcılığa gösterdiği tepki, yaratılan her şeyin bir can olduğu perspektifi doğrultusunda bu tür farklılıkların çok da önemli görülmemesinden kaynaklanır. İkincisi ise etnik farklılık denince ne anlaşılması gerektiğine dair zihinlerde bir şeylerin canlanmamasıdır. Buradaki belirleyici unsur, Alevi kimliğine mensup olmanın etnik aidiyetin önüne geçmesidir. Görüşmecilerin algısında temel ayrım, Aleviler ile Sünniler arasında yaşanmaktadır. Kendi içlerindeki alt gruplarla ilişkilerinden bahsedilmesi bu anlamda çok bir şey ifade etmemektedir. Ancak grup içi farklılıklardan kastın ne olduğunun görüşmeciler tarafından anlaşılmasında kilit rolü Arap Alevilerinin oynadığını söylemek gerekir. Özellikle büyük şehirlerde farklı etnik kimliğe mensup Aleviler açısından aynı mahallelerde yaşamaları, aynı cem evlerine gitmeleri gibi nedenler alt gruplar arasında teması arttırdığı için Alevilik ortak zemininde buluşmayı kolaylaştırır. Ancak daha önce neredeyse hiç tanımadığı bir başka gruptan örneğin Arap Alevilerden söz edildiğinde kendi aralarındaki ilişkilerinde sohbet konusu dahi edilmeyen ve göze görünmeyen etnik farklılıklar belirginleşmeye başlar. Daha açık bir ifadeyle, farklılık unsurunun en çok atfedildiği grup Arap Alevilerdir. Bir gözlem olarak aktarmak gerekirse, Arap Alevilerden bahsedildiğinde genel olarak “Ama onların Aleviliği başka” ya da “Onlar bizim Alevimiz gibi değil” kanısı hakimdir:

Hatay’ın Samandağ diye bir ilçesi var. Oradaki insanlar da Alevi olduğunu söylüyorlardı. Arap Alevi onlar... Biz kendi aramızda oturur konuşurduk kendi kültürümüzden vesaire. Ama bizim Bektaşî kültürümüzle hiç alakası olmayan şeylerdi onlar. Gelenekleri çok farklıydı. Türk Alevi kültürüne hiç uymuyor.⁴⁸¹

Kürt Alevi bir görüşmeci sohbet esnasında *Alevi Türkmendir* söylemi karşısında etnik anlamda bir diğer kolu oluşturan Arap Alevilere değinmiş, hatta farkında olmadan Arap Alevilerle Kürt Aleviler arasında bir karşılaştırma yapmıştır. Ona göre Alevi toplumundaki en dezavantajlı grubu Kürtler oluşturur. Arap Alevilerinin Kürtlere nazaran daha iyi bir konumda olmasını ise Sünnilerle olan benzerliklerine bağlamıştır:

Kürt fobisi var Alevilerde. Zamanında Kürtlerle sorun yaşamış Aleviler. Kürtlerle o konuda uzlaşamadılar. Arap Alevilerini biraz daha ayrı tuttuklarını düşünüyorum ben bu konuda. Bize göre daha az hırpalanıyor onlar çünkü onlarda hani namaz, oruç falan da olduğu için Ramazan’da. Biraz daha asimile oluyorlar. Ama hem Kürt hem de Alevi’ysen çok büyük sıkıntı yaşıyorsun. Sadece Alevi’ysen de öyle... Türkmen Alevileri de biraz daha az belki... Onlar da gerçi milliyetçilikten dolayı yırtıyorlar. Arap Alevilerinde bir sıkıntı yok. Türkmen

⁴⁸¹ Metin, 48 yaşında, Erkek.

Alevilerinde de yok. En ötekileştirilen Kürt Alevilerdir. “Kürt” isen zaten başlı başına katledilmek için bir sebeptir!⁴⁸²

Sahadaki görüşmeler Türkmen-Kürt Alevi farklılığına odaklandığı için derinlemesine mülakatların Arap Alevileri kapsamadığının altını bilhassa çizmek gerekir. Çalışmada Arap Alevilerden bahsedilmesinin nedeni, etnik aidiyet farklılıklarına ilişkin daha belirgin bir örnek sunmasından kaynaklıdır. Nüfuslarının daha az ve yaşadıkları şehirlerin daha dar bir çevreyi kapsamaması, Arap Alevilere ilişkin zihinsel kodların mekânsal sınırlarla çevrili olduğunu gösterir. Görüşmecilerin Arap Alevilerle ilgili beyanlarına yansıyan “Hatay Alevileri” ifadesi mekânsal sınırlılığa bir örnektir. Türkmen ve Kürt kökenli Alevilerin Arap Alevilerle olan sosyal ilişkilerinde Aleviliğin ne kadar birleştirici ya da etkili olduğunu sorguladığımızda ise mekânsal sınırlılıktan kaynaklanan temassızlık belirleyici etkindir. Görüşmecilerin büyük çoğunluğunun Arap Alevi hiçbir tanıdığının olmaması bu tespiti doğrular. Aleviliğin ortak bir zemin sunması (ya da sunmaması) meselesine gelince; Türkmen Alevi bir genç üniversitede yaşadığı şu anısını aktarmıştır:

Üniversitede Kürt Alevi ve Arap Alevi tanıdıklarım vardı. Ben Zülfikar kolyesi takıyordum. Bir amca vardı, gördü kolyemi. “Ben de Aleviyim ama Arap Alevi” dedi. Ben ne olduğunu bilmiyorum deyince “Olsun, yolumuz Ali’de kesişiyor” demişti.⁴⁸³

Alevilerin Türkmen olduğu tezini savunan ve Kürt ya da Zaza Alevilerinin bile Türkmen soyundan geldiklerini iddia eden bir başka görüşmecinin Arap Alevilerine bakışı ise enteresandır. Arap Alevilerinin varlığını yadsımamakla birlikte grup içerisindeki farklılıklar arasında hiyerarşik bir yapıya dikkat çekmiştir. Anadolu Aleviliği kapsamında Türk, Kürt, Zaza bütün unsurların bir şemsiye altında bulunduğu ancak Arap Alevilerin bu kapsamın dışında kaldığını sohbet sırasında özellikle belirtmiştir. Dolayısıyla Arap Alevilerini konumlandığı yer, Alevilik öğretisinin dışındadır. Hatta Arap Aleviliği ile kıyaslandığında Sünni İslam anlayışının Anadolu Aleviliğiyle daha yakın olduğunu ifade etmiştir:

Arap Alevileri başka... Arap Alevileri ile Anadolu Alevileri bir olamaz. Bugün ben Sünni’yle aynı masada bir olurum ama bir Arap Alevisi ile olamam. Arap Alevi’den ise Sünni İslam felsefesi bize daha yakındır. Çünkü onlar katıdır. Şiilik var biliyorsun. Biz dört halifeyi kötü görmüyoruz ama onlar öyle değil.⁴⁸⁴

Görüşmecilerin beyanları ve sahadaki gözlemlere dayanarak Alevi toplumu içerisinde etnik aidiyet temelinde grup içerisinde hiyerarşik bir yapının varlığına dair bir tespitte

⁴⁸² Gülay, 31 yaşında, Kadın.

⁴⁸³ İnci, 22 yaşında, Kadın.

⁴⁸⁴ Muharrem, 65 yaşında, Erkek.

bulunabiliriz. Bu tespite göre en üstte Türkmenlerin, orta kademede Kürt ve Zazaların, en alt zeminde ise Arap Alevilerin yer aldığı söylenebilir. Hatta böyle bir hiyerarşik yapı ile her bir grubun nüfus yoğunluklarıyla arasında bir bağlantı kurulabilir. Alevi toplumunun kendi bünyesindeki etnik ayrımlarda en yoğun nüfus grubunu Türkmenlerin oluşturduğu hem akademik kaynaklarda hem de sahada temas kurulan kurumların yetkilileri tarafından ifade edilmektedir. Ancak Alevilerin kökeninin Kürtlere ya da Zazalara dayandığını iddia eden bazı Kürt ve Zaza kökenli yazarların varlığı da göz ardı edilmemelidir. Arap Alevilerin ise sınırlı bir coğrafi alan içerisinde yaşamalarından dolayı dini açıdan diğer Alevi kesimleriyle aralarında ne gibi farklılıklar olduğu Alevi toplumuna mensup kişiler tarafından ayrıntılı olarak bilinmemesine rağmen sosyal mesafenin en fazla olduğu gruptur. Alan araştırması sırasında görüşmecilerin birçoğunun Arap Alevilerden bahsedildiği zaman zihinlerinde var olan tasavvurun, Şiilik ya da Caferilik şeklinde cereyan ettiğini not düşmek gerekir.

3.5. Kürt Aleviler

Alevi toplumunda nüfus yoğunluğu açısından Türkmenleri takip eden ikinci kitle konumundaki Kürt Aleviler, akademik ilginin bu noktaya kaymasıyla birlikte adından söz edilen bir başka etnik gruptur. Hangi etnik gruba aidiyetin daha fazla olduğu tartışmalarının ötesinde Alevileri konu edinen çalışmalarda rastlanılan ve bu çalışma kapsamında sahada yapılan görüşmelerde defalarca kez ifade edilen en çarpıcı husus; tüm Alevilerin aslında Türkmen olduğu görüşüdür. Başka bir deyişle, Alevi toplumu içerisinde Kürt Alevi diye adlandırılan farklı bir etnik unsurun var olmadığı iddiasıdır. *Alevi Türkmen'dir* kalıpyargısından hareketle gerek Kürt gerekse Arap Alevileri çemberin dışında bırakan bir tutum söz konusudur.

Çalışmanın teorik kısmında etnik kimlik kavramının tanımına ve bu kavrama ilişkin temel akademik yaklaşımlara değinilmişti. Ancak bir kez daha yinelemek gerekirse bir grubun etnik grup olarak tanımlanması için “kendi kültürel, dinsel politik ya da sosyal farklılığının farkında olması ve grup dışındakiler tarafından da bu farklılığın bir sınır olarak kabulü” gerekmektedir.⁴⁸⁵ Türkiye’de yaşayan Alevi toplumunun kendi iç dinamiklerine bakacak olursak; Kürt, Zaza, Türkmen ve Arap Alevi gibi farklı etnik kökene vurgu yapanlar olduğu gibi genel yaklaşımı, bütün Alevileri **Türkmen** şemsiyesi altına toplayıp yalnızca Arap kökenli Alevileri dışarıda tutma yönünde seyreden iki farklı anlayışla karşılaşılır.

⁴⁸⁵ İrat, a.g.e. , s. 251.

Alevilerin dini bir grup olmaları nedeniyle etnik açıdan incelenip incelenemeyeceği bir başka tartışma konusudur. Örneğin Ali Murat İrat; Yahudiler, Ezidiler, Sihler ya da Aleviler gibi sınırlarını dini referanslarla çizen grupların milliyetçiliği esas alan Avrupa merkezli etnisite teorileriyle incelenmesinin birtakım sorunları beraberinde getireceğine işaret eder. Alevilerin neden etnik bir grup olarak ele alınması gerektiği sorusuna yanıt olarak etnik kimliğe yönelik bir tanımdan hareket eder. Bu tanıma göre etnik kimlik, “belirli dinsel, dilsel, mekânsal ve/veya kültürel özellikler bakımından hem kendisini diğerlerinden *ayrı* gören hem de diğerleri tarafından *başka* sayılan, bütünlüklü bir kimliğe ve kendine özgü kültürlenme sürecine sahip, içeriden evlenmek suretiyle bu grup kimliğini koruyan ve grubun sürekliliğini sağlayan toplumsal/kültürel ve bazen de siyasal oluşumdur”.⁴⁸⁶

Tayyar Önder ise etnik açıdan Alevileri incelediği çalışmasında farklı bir yaklaşım benimser. Türkiye’deki Alevileri kendi içerisinde bulunan alt gruplara göre sınıflandırırken üç ana unsura değinir; Anadolu Alevileri, Arap Alevileri ve Şiiler (Caferiler). Etnik ayrım noktasında yalnızca Anadolu Alevileri diye adlandırdığı Türkmen Alevileri ile Arap Alevilerini ele alır. Anadolu Alevileri tabiriyle anlatmak istediği Kürt ve Zaza unsurlar da dahil olmak üzere Türkmen Alevilerdir. Zira Kürt ya da Zaza olarak kendilerini tanımlayan Alevilerin, köken olarak Türkmen soyundan geldiklerini ve bunun kanıtlandığını iddia eder. Önder’e göre Kürt Alevi ya da Zaza Alevi gibi tanımların ortaya çıkmasının ardında yatan neden; Osmanlı Dönemi’nde karşılaştıkları baskılar nedeniyle dağlık bölgelere sığınan Türkmen Alevilerin, sığındıkları yerlerde yaşayan Kürt ve Zaza topluluklarla etkileşime girmesidir. Grup dışı evliliğe uzun süre kapalı olan Aleviler bu sayede etnik yapısını koruyabilmiştir. Günümüzde kendilerini Zaza ya da Kürt olarak tanımlayan Alevi kesimin ibadetleri incelendiğinde ise özellikle cem ayinlerinde yapılan duaların Türkçe olmasını, kökenlerinin Türkmen olduğu savına dayanak gösterir.⁴⁸⁷

Karin Vorhoff, Alevi toplumunun “Türkçe konuşan bir çoğunlukla, yaklaşık üçte birini teşkil eden ve Kurmançi ile Zazaca konuşan topluluklardan oluşan bir azınlıktan” teşkil ettiğini ve bu toplumlulukların tümünün Türkçe ibadet noktasında birleştiklerini ifade eder. Aleviliğin kökenine dair yapılan tartışmalara yönelik ise Kürt kökenli Aleviler tarafından Aleviliğin kökeninin Kürt kültürüne dayandırıldığını belirtir.⁴⁸⁸ Vorhoff’un işaret ettiği

⁴⁸⁶ A.e. , s. 261.

⁴⁸⁷ Önder, a.g.e. , s. 119-120.

⁴⁸⁸ Karin Vorhoff, “Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar”, **Alevi Kimliği**, Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, 3. bs. , İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s. 57.

isimlerin başında Cemşit Bender gelir. Bender, Alevi kültürüne özgü bazı kavramların (semah, pir, aşure vb.) aslında Kürtçeden geldiğini, yine kültüre özgü bazı unsurların (güneş kültü, nevruz, eline-beline-diline hakim ol felsefesi vb.) ise Zerdüştlük kaynaklı olduğunu savunur.⁴⁸⁹ Baki Öz ise Aleviliği tek bir kaynağa indirgeyen bu tutumundan dolayı Bender'i eleştirir. Öz'e göre Alevilik dini bir kavramdır ve dolayısıyla inanç nitelikli bir ayrımı ifade eder. Bender ise öne sürdüğü savlarla Aleviliği etnik kimlik temeline indirgeyerek bazı saptamalarda bulunmaktadır. Öz buradan hareketle "Aleviliğe sonradan dahil olan Kürtlüğün nasıl olur da temel belirleyici olduğu" sorusunu yöneltir.⁴⁹⁰ Ayrıca günümüzde Kürtlerin birçoğunun Sünni ancak çok az bir kesiminin Alevi olduğunu belirtir.⁴⁹¹

Alevilik üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan araştırmacı Cemal Şener'in etnik köken tartışmalarına yaklaşımı ise *Alevi Türkmen'dir* yargısını destekler niteliktedir. "Alevilerin Etnik Kimliği" adlı çalışmasında Şener, Alevilerin etnik olarak Türkmen olduklarını savunur. Kürt ve Zaza Alevilerinin aslen Türkmen soyundan geldiklerini ortaya koymaya çalışır. Alevi ana-babadan doğan ve kendisini Kürt ya da Zaza olarak tanımlayan kesimin, ağırlıklı olarak genç kesim olduğunu yazar. Ancak Alevi gençlerinin bu tanımlamayı yapmalarının ardında yatan nedenin siyasi kaygılar olduğunu dile getirir.⁴⁹² Şener, **Kürtleşmiş Türkmenler**⁴⁹³ ifadesini vurgular. Çalışmasında Türkmen aşiretlerinin Kürt unsurlarla bir arada yaşamaları ve Kürtçe ya da Zazaca öğrenip konuşmaları nedeniyle zaman içerisinde Kürtleştikleri iddiasına yer verir. Ona göre bir topluluğun kullandığı dilin değişmesi, aynı topluluğun milliyetini de değiştireceği anlamını taşımaz.⁴⁹⁴ Ayrıca Şener çalışmasında kendi ailesinin köklerine değinir. Annesi Türkmen, babası Zaza Alevidir. Bu nedenle gençliğinde kendisini *Kürt sandığını* ancak babasının Horasan'dan gelen Türklerden olduklarını ısrarla savunduğunu anlatır. Yaptığı araştırmaların neticesinde oluşan şahsi kanaati, Alevilerde sıkça dile getirilen asimilasyon iddiasını tersten okuma yönündedir. Başka bir deyişle, Kürt olduklarını ancak Türkmen Aleviler tarafından asimile edildiklerini ya da yok sayıldıklarını savunan kesimin aksine Türkmen kesimlerin Kürt Alevilerince asimile edildiği kanaatindedir.⁴⁹⁵ Ayrıca Sünniler ile ilişkileri temelinde oluşan "biz ve öteki anlayışı çerçevesinde grup sınırlarını

⁴⁸⁹ Bender'in Alevilik ve Kürtlerle ilgili çalışmaları için bkz. Cemşid Bender, **Kürt Uygarlığında Alevilik**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1991; Cemşid Bender, **Kürt Tarihi ve Uygarlığı**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1991.

⁴⁹⁰ Öz, **a.g.e.**, s. 45- 46.

⁴⁹¹ **A.e.**, s. 47.

⁴⁹² Cemal Şener, **Alevilerin Etnik Kimliği: Aleviler Kürt mü, Türk mü?**, 2. bs., İstanbul, Etik Yayınları, 2003, s. 32.

⁴⁹³ Ayrıca bkz. Ali Rıza Özdemir, **Kürtleşen Türkmenler: Kayıp Türkler**, 5. bs., İstanbul, Kripto Yayınları, 2014.

⁴⁹⁴ Şener, **a.g.e.**, s. 30.

⁴⁹⁵ **A.e.**, s. 37-38.

belirlemiş etno-dinsel bir topluluk” olarak tanımladığı Alevilerin, etnik açıdan kendilerini yalnızca Türk/Türkmen olarak konumlandırma eğilimine değinir. Alevilerin saf Türk oldukları ve dolayısıyla grup içerisinde Kürtlüğün olmadığı savını desteklemek amacıyla çoğunlukla dile getirilen unsur, ibadette kullanılan dilin Türkçe olmasıdır.⁴⁹⁶

Etnik kimlik anlamında grup içerisindeki temel ayırım, dil konusunda yaşanmaktadır. *Aleviler Türk'tür* ya da başka bir deyişle *Alevinin Kürdü olmaz* görüşünü savunanlara göre Alevi inancına mensup olanların konuştukları dilin (Kürtçe ya da Zazaca) farklı olması, farklı bir kökenden geldikleri anlamını taşımamaktadır. Yaşadıkları coğrafya ve etkileşimde bulundukları kültür itibarıyla gündelik hayatında bu dilleri konuşmayı benimseseler dahi cem ayinleri esnasında söylenen dua ve deyişler genel itibarıyla Türkçedir. Ancak dil konusundaki farklılaşmanın etnik aidiyete yansması noktasında tartışmalı bir başka konu ise Türk ya da Kürt Alevilerin bir arada yaşadıkları yerlerde rastlanan bir duruma ilişkindir. İç içe yaşanan yerlerdeki bu iki dillilik konusuna dikkat çeken Erdal Gezik, Alevi dedelerinin talipleriyle ilişki kurabilmek adına her iki dile de hakim olduklarına değinir.⁴⁹⁷ Bir anlamda dil unsuruna dayalı olarak yapılacak etnik bir tanımın yetersiz olacağını belirtir.

İrat'ın çalışmasında yer alan Alevi toplumu içerisinde bir Kürt entitesinin doğrulanması anlamında okunabilecek bir diğer tespit, Sünni Kürtler ile Alevi Kürtlerin birbirleriyle olan ilişkileridir.⁴⁹⁸ Burada kastettiği farklı mezheplere ama nihayetinde aynı etnik kökene mensup iki topluluk arası ilişkilerde gözlemlenen mesafe ve güven sorunudur.⁴⁹⁹ Alevi Kürtlerin Türkiye'de yaşayan Alevi nüfusu içerisinde bir *azınlık* olduğunun ve aynı etnik gruba mensup olmalarına rağmen Sünni Kürtlerden ziyade Türkçe konuşan Alevilere daha yakın olduklarının altını çizer.⁵⁰⁰

⁴⁹⁶ İrat, **a.g.e.** , s. 262.

⁴⁹⁷ Gezik, **a.g.e.** , s. 29.

⁴⁹⁸ İrat bu tespiti yaparken “Sünni Kürt” ifadesini kullanır. Başka kaynaklar da bu ifadeyi desteklemektedir. Sünni Kürt dendiğinde kastedilenin “Şafi” mezhebine mensup Kürtler olduğunu belirtmek gerekir. Bkz. İrat, **a.g.e.** , s. 266.

⁴⁹⁹ Erdal Gezik de Alevi Kürtler başlığını taşıyan çalışmasında bu konuya değinir. “Sünni Kürtlerin kendilerini Kurmanc ve kendilerinden görmedikleri Aleviler için keza küçük düşürücü anlam taşıyan Kızılbaş ve Zındık kelimelerini kullanmaları” ifadesiyle aslında iki farklı Kürt kesiminin birbirine olan yaklaşımını özetlemektedir. Bkz. Gezik, **a.g.e.** , s. 30.

⁵⁰⁰ Burinessen burada “Türkçe konuşan dindaşları” ifadesini kullanır. Bu tabirden kastın; Türkmen Aleviler olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Martin Van Burinessen, **Kürtlük, Türklük, Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri**, Çev. Hakan Yurdakul, 9. bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 63. Her iki yazarın da vurgulamak istediği; Kürt aidiyetine mensup olanlar açısından dini kimliğin, toplumsal mesafenin daralması anlamında önemli bir etken oluşudur. Ortak bir etnik aidiyetin varlığı, farklı dini ekolleri benimsemiş iki kitleyi birbirine yakın kılmaya yetmemektedir.

Alevi kimliğinin etnik anlamdaki girift yapısına dair çarpıcı bir örnek Erdal Gezik'in "Alevi Kürtler" başlığını taşıyan çalışmasında yer alır. Avrupa'da yaşayan, Dersim kökenli bir ailenin üyeleri arasındaki görüş farklılıkları, Alevilerin etnik yapısına bakışını daha karmaşık bir hale getirmektedir. Bahsedilen ailenin yetişkin yaşlarda dört erkek çocuğu bulunmaktadır. Kardeşlerin en büyüğü aslen Türk olduklarını savunmaktadır. İkinci kardeş ailesinin Kürt olduğunu ama bunun kendisi için bir şey ifade etmediğini belirtirken, politik görüşünden hareketle kendisini solcu bir dünyalı olarak tanımlamaktadır. Üçüncü kardeş Kürt olduklarını ve diğer kardeşlerinin bu gerçeği inkar ettiklerini öne sürerken, en küçük kardeş ise Alevi olduğunu ve Aleviliği de bir yaşam felsefesi şeklinde algıladığını belirtir.⁵⁰¹ Örneği ilginç kılan; etnik aidiyete yönelik farklı yaklaşımlar benimseyen kişilerin aynı kan, soy bağı, geçmiş gibi ortak özelliklere sahip olmalarıdır. Dersimli bu aile örneğine benzer şekilde saha çalışması kapsamında görüşülen Türk ve Kürt kökenli Alevilerle yapılan mülakatlarda aile içi ya da yakın akraba ilişkilerinde, kimi zaman da tüm bunlardan bağımsız bir şekilde bireysel olarak etnik kimlik konusundaki karmaşayı gözler önüne serecek vakalar kaydedilmiştir.

Burada değinilmesi gereken bir husus, Ermenilere yönelik yapılan saha çalışmasının aynı aileye mensup ya da yakın akraba ilişkileri bulunan bireyleri kapsamamasıdır. Ancak Alevilere yönelik saha çalışmasında Ermenilerden farklı olarak az sayıda da olsa akraba, kardeş, hemşehri gibi farklı yakınlık derecelerine sahip kişilerle temas kurulmuştur. Bu temas sonucunda -Gezik'in çalışmasında yer alan örneğe benzer şekilde- etnik kimlik anlamında birbirinden çok farklı aidiyetlerin benimsendiği saptanmıştır. Görüşmecileri Türkmen Alevi ya da Kürt Alevi şeklinde sınıflandırırken, aynı aileye mensup ama aidiyet konusunda farklı görüşteki bireyler söz konusu olduğunda kişinin "beyanı" esas alınmıştır. Sahada görüşülen Alevilerin kendi toplumlarındaki etnik kimlikten doğan farklılıklara yaklaşımı genel olarak bu tür farklılıkların ya hiç var olmadığı ya da bir sorun teşkil etmediği yönündedir. Katılımcıların görüşlerinden hareketle özellikle etnisiteye yönelik yapılan herhangi bir vurgunun ırkçılık anlamı taşıyacağı ve bu tür bir anlayışın Alevilik felsefesiyle asla bağdaşmayacağı defaten söylenmiştir. Aleviliğin muhtevası gereği bir yandan etnik kimliğin önemsizliği dile getirilirken bir yandan varılması gereken nihai durağın *insan-ı kamil* olduğuna dikkat çekilmiştir. Yetmiş iki millete bir nazarla bakma anlayışıyla birebir örtüşen bu bakış açısına göre bireyin hangi etnik gruba mensup olduğu değil, tasavvufi açıdan ulaşabileceği en yüksek merteye kabul edilen kamil insan olması daha önemlidir. Ancak burada bir parantez açmak gerekirse yetmiş iki milleti bir görme anlayışı, Aleviler arasında etnik kimliğin yok sayıldığı

⁵⁰¹ Gezik, a.g.e. , s. 105.

anlamını taşımaz. Önemsizliğine dikkat çeker ama yok saymaz. Soy bağı Alevilerde daha önemlidir zira Alevi olabilmenin şartlarından biri Alevi anne babadan dünyaya gelmiş olmaktır. “Alevilik kendisini aynı zamanda ve özellikle soy üzerinden kuran bir dinsel kimliktir”.⁵⁰²

Alevilerde etnik açıdan baskın öge, Türkmen kimliğidir. Sahada görüşülen birçok Alevi, ziyaret edilen kurumların (cem evlerinin ve derneklerin) yetkilileri ve özellikle Alevi dedelerinin bir kısmı bu görüşü doğrulamıştır. Görüşmecilerde genel itibariyle bütün Alevileri Türkmen şemsiyesi altında toplayanlar ya da farklı etnik gruba mensup Alevilerin (Kürtler, Araplar ve Zazalar) varlığını kabul edenler şeklinde iki eğilim söz konusudur. Birçok kişinin söyleminde Alevilerin Türkmen olduğu ifadesine rastlanır. Ancak Kürt olduklarını belirten Alevi görüşmecilerin konuya yaklaşımı çok daha farklıdır. *Alevi Türkmendir* bakış açısına karşı çıkan Kürt kökenli bir Alevi bu tür yaklaşımların Alevilik felsefesiyle uzaktan yakından hiçbir alakasının olamayacağını şu sözlerle anlatmıştır:

Aleviler dünyaya evrensel bakar. Her şeyin doğada var olduğuna inanır. Irk, renk, köken, dil, mezhep, kadın-erkek yani cinsiyet ayrımı göz etmeksizin herkesi bir can mahiyetinde görürüz. Biz kamil insan yani yaşadığımız dünyayı cennete çeviririz. Ben Kürt kökenli bir Alevi'yim. “Aleviler Türkmen olacak” denir. Bu tamamen sistemin dayattığı, Alevi belleğine yerleştirdiği bir uygulamadır. Bu çok kafatasçı bir mantık; her Alevi Türk'tür söylemi. Irkçılık, Alevilikte yoktur. Gerçekten eğer bir Alevi Türkçülük, Kürtçülük yapıyorsa Alevi olamaz. Ben bir Ermeni'yi de aynı görüyorum, Alevi'yi, Sünni'yi, ateisti, şamanı, bir ataşe tapanı da... Bunlar hepsi baskının getirdiği bir olgudur. İnsan bilmediği şeyin düşmanıdır. Biz hep şey deriz, güzel söz güzel bir ağaca benzer. Şimdi biz bu ağacın neresindeyiz? Ağacın elması mıyız, dikenini miyiz, kökeni miyiz? Kendimizi bu şekilde konumlandırmamız lazım. Bu söylemi dillendirenler bu ağacın dikenidir, meyvesi olamaz!⁵⁰³

Alevilik kendi içerisinde her ne kadar farklı unsurları barındırsa da inancın ve kültürün bir gereği olarak hiçbir şekilde ayrımcılık yapılamayacağını vurgulayan bir başka görüşmeci, Alevilikteki **yol bir, sürekin bin birdir**⁵⁰⁴ felsefesini vurgulamıştır:

Ben köken olarak Dersimliyim. Kürt Aleviyim. Şimdi anadil... Kürtçe konuşuyorum, Zazaca konuşuyorum. Dilden ötürü de fark yok. Kürdü, Zazası, Çepnisi, Arabı hepsi orada birleşiyor,

⁵⁰² Gürdal Aksoy, ‘**Anadolu Aleviliği’nden Dersim’e Alevi Tarihine Coğrafi Bir Giriş**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2009, s. 21. Burada bir hususu daha belirtmek gerekir ki Aleviliğin soydan devam ettiği ve kan bağı yoluyla aktarıldığı tezine katılmayan görüşler mevcuttur. Hatta bu görüşü savunanlar “Alevi olunmaz Alevi doğulur” şeklinde özetlenebilecek bu anlayışın doğru olmadığını ifade etmektedir.

⁵⁰³ Cem, 43 yaşında, Erkek.

⁵⁰⁴ Faruk Bilici'ye göre; Alevilerin teolojik ve mistik çeşitliliği ve oluşturdukları geniş dini yelpaze ifadesini bu sözde bulur. Her yöre ve grubun kendine has bir “yol” takip ettiğini ifade eder. Bkz. Faruk Bilici, “Alevi Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye’sindeki İşlevi”, **Alevi Kimliği**, Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, 3. bs. , İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s. 73.

tektir. Alevi, Alevidir. Fakat süreklilerden biridir. Onun dışında tektir. Gönül kalsın, yol kalmasın düsturu vardır Alevilikte. Hiçbir zaman ayırım yapılmaz.⁵⁰⁵

Alevilik içerisinde ayrımcı yaklaşımların barınamayacağını ve sürekliler ne kadar çeşitli olursa olsun, yolun tek olduğu sıkça ifade edilmiştir. Nüfus olarak daha baskın konumdaki Türkmen Alevilerin de yaklaşımı genel itibariyle bu yöndedir. Fakat Aleviliğin özünün Türk olduğunun, farklı bir dili konuşmanın farklı bir etnik kimliğe mensubiyeti beraberinde getirmeyeceğinin bilhassa altını çizenler olmuştur. Örneğin Tokatlı bir Türkmen Alevinin, Alevi toplumu içerisinde Kürtlerin varlığına ilişkin yorumu şöyledir:

Hiçbir sorunumuz yok fakat ben bu Kürt Aleviliğini kabul etmem şahsen. Ben Fransa'da doğsam Fransızca öğrenirim yani şimdi ben Fransız mı oldum? Biz komşuyuz, beraber oturmuşuz yıllarca. Birimiz Kürtçeyi öğrenmiş, öbürümüz Zazaca öğrenmiş. Ben Zaza mı olurum? Biri böyle beyan etti ve "Kürt Aleviyim" dedi diyelim. Senin beyanına saygım sonsuz... Ama ben diyorum ki böyle bir şey yok! Ben kendi fikrimi söylüyorum. Alevilerin asıl kökeni Türkmen'dir.⁵⁰⁶

Alevi toplumu etnik köken farklılıklarının bir ayrımcılık nedeni olmayacağına inananların aksine bunun bir ayırım nedeni olduğuna inanan ve *azınlık içerisinde azınlık* olmanın toplum içerisindeki ayrımcı pratikleri harekete geçirdiğini ve daha fazla ötekileştirilmeyi de beraberinde getirdiğini savunan görüşler mevcuttur. Alan araştırması sırasında temasta bulunulan Tunceli (genel söylem olarak benimsenen, beyanlarda yer alan haliyle "Dersim") kökenli genç bir görüşmeci *Alevi, Kürt* ve *kadın* olma hallerine ilişkin şu saptamayı yapar:

Ben Zaza'yım. Zaza, Kürtlerin bir koludur. Bu çok tartışılır ama bana göre Zazalık, Kürtlüğün bir alt koludur. Zaten baktığınızda Kürtlerin de, Alevilerin de uğradıkları zulümler, çektikleri acılar, maruz kaldığı baskılar aynıdır. Ben Kürt Alevi'siyim. Şöyle düşünün: Bu memlekette kadın olmak zor. Alevi olmak daha da zor. Üstüne bir de Kürt olmak... Sanki yaratılırken zorluk tuşuna basılmış ve parmak o tuşun üzerinde basılı kalmış, unutulmuş. Ve biz çıkmışız ortaya.⁵⁰⁷

Aleviler arasındaki etnik kimlik farklılıklarını ortaya koyma anlamında sahada karşılaşılan en ilginç olaylardan biri, anne tarafı Kürt Alevi, baba tarafı Türkmen Alevi biriyle yapılan görüşmedir. Eşi de Zaza Alevi olan görüşmeci, Alevilik içerisindeki neredeyse tüm

⁵⁰⁵ Mansur, 64 yaşında, Erkek.

⁵⁰⁶ Adem, 70 yaşında, Erkek.

⁵⁰⁷ Zilan, 21 yaşında, Kadın. Melissa Bilal bireyin hem azınlığa mensup hem de kadın olma halini "çifte azınlık kimliği" olarak adlandırır. Bkz. Melissa Bilal'den aktaran Özdoğan, **a.g.e.**, s. 380. Özgür Kaymak ise bu durumu "katmerli azınlık haline sahip olma" şeklinde tanımlar. Kaymak, **a.g.e.**, s. 311. Görüşmecinin kendi anlatımında ait olduğu kimlikten dolayı yaşadığı zorluklar çok daha katmanlıdır: Çoğunluğu Sünni Müslümanlardan oluşan bir toplum içerisinde *Alevi* olmak, önemli bir kısmını Türkmen soyundan gelenlerin oluşturduğu bir Alevi toplumu içerisinde *Kürt* olmak, Alevi kesimi içerisinde hatırı sayılır bir kitleye sahip olan Kürt kesimin içerisinde *Zaza* olmak ve toplumun geneli itibariyle ataerkil bir sistem içerisinde *kadın* olmak şeklinde sıralanabilir.

etnik farklılıkların bir tezahürü niteliğindeydi. Görüşme sırasında anlattıkları Aleviliğe dair aileden gelen mirası ortaya koymuştur. Ancak bireysel açıdan bakıldığında ideolojik görüşü daha baskındır ve Alevi kimliğinin ötesine geçmiştir. Kendi kimliğine dair yaptığı tanım da bu duruma açıklık getirmektedir. Sosyalist olduğunu ve kendisini ideolojik olarak tanımladığını belirten görüşmeci annesinin Kürt, babasının Türk olması nedeniyle melez⁵⁰⁸ olduğunu, dolayısıyla “Türk sosyalist”, “Kürt sosyalist” gibi kavramlarla tanımlanamayacağını ifade etmiştir. Görüşmeci *Alevi Türkmendir* algısının pek çok Kürt Alevi’de de tezahür ettiğini ve belleklere kazındığını belirtmiş, bunun ardında yatan nedeni ise “devletin hışmına uğrama korkusu” olarak açıklamıştır:

Alevilik ezilen bir mezhep olmasının yanında Alevilerin bir kısmı Kürt meselesinde devletin hışmından uzak durmak için bu argümana sarılıyor. Mezhepsel olarak asimile olmasa da bir kısmı, bu ulusal temelde asimile olmayla karşı karşıya... Özellikle Kürt Aleviler açısından... Alevilerin hepsini Türkmen olarak görürler, “Biz Türkmeniz, Horasan’dan geldik” derler. Evet, Türkiye’deki Alevilerin ağırlığı Türkmen’dir ama Kürt Aleviler de vardır yani. “Ben Alevi olduğumdan dolayı zaten Osmanlı’dan beri mimliyim. Bir de buna Kürtlüğü eklersem biterim”... İşte bu korku!⁵⁰⁹

Aynı görüşmeci Aleviler içerisinde devam eden etnik köken tartışmalarına yönelik herkesin can olduğunu ve dolayısıyla değerli olduğunu anlatan yetmiş iki millete tek nazarla bakma anlayışını da eleştirmektedir. Aleviler arasında bu felsefenin çok dillendirildiğini ancak bu anlayışın ve hoşgörünün iki ayrı etnik kolun birbiriyle olan diyaloguna pek yansımadığını söylemiştir:

Yetmiş iki milleti bir gözle gören bir anlayışı var Alevilerin. Ama iş Kürtlere gelince, işte o soru işareti.⁵¹⁰

Alevilik üzerine ortaya koyduğu çalışmalarıyla tanınan Ali Balkız da bu konuya değinmiştir. Balkız “Alevi’nin Kürt’ü-Türk’ü Olur mu?” başlığı altında bir makale kaleme almış ve Aleviliğin aslında Anadolu’da yaşayan halklar (Türkler, Kürtler, Araplar vs.) açısından ortak bir değer olduğunu ve bu kültürün herkes tarafından aynı yaşandığını ifade etmiştir. Balkız’a göre Aleviliğin Türklük ya da Kürtlük gibi bir meselesi ve dolayısıyla etnik kökene dair bir gündemi yoktur. “Yetmiş iki milleti bir tutan bir felsefe kendi içerisinde böyle bir ayrışma nasıl yaşar?” sorusunu sorarak aslında etnik farklılık konusunun, Alevi kültürü

⁵⁰⁸ Michel Bourse Melezliğe Övgü adlı çalışmasında melezliğin genel olarak belirgin etnik ayrımlardan doğan çocukları tanımlamak amacıyla kullanılan bir kavram olduğunu yanı sıra ayrıca melezliğin kültürel bir durum olduğunu belirtir. Ona göre melezlik; “kültürel alışveriş ve yolculuk deneyimine bağlı bir zihniyet evrenidir”. Bkz. Bourse, **a.g.e.**, s. 18.

⁵⁰⁹ Deniz, 47 yaşında, Erkek.

⁵¹⁰ Aynı görüşmeci.

içerisinde herhangi bir ayırım noktası teşkil etmeyeceğine işaret eder.⁵¹¹ Ancak Balkız gibi Aleviliğin bütün farklılıklarını bir arada toplayan ve bu anlamda etnik ayrımları da önemsiz kıldığına inanan bir Kürt Alevi, “Alevi” kimliğinin ortak payda oluşuna değinmiştir:

Hiç öyle bir ayırımım olmadı zaten yani “şu Kürt Alevi’dir, bu Türkmen Alevi’dir” gibi... Artık öyle bir şey ki... Aleviler zamanında o kadar çok ayrıştırılmışlar ki... İlk şeye bakmıyorsun; hani bu Kürt’tür, bu Türkmen Alevi’sidir diye bakmıyorsun. “O da Alevi” falan deyip mutlu oluyorsun.⁵¹²

Alan araştırması sırasında Alevilerin etnik köken konusuna yaklaşımlarına ilişkin birçok saptamada bulunulmuştur. İlk olarak biraz önce ifade edildiği gibi Alevilerin bir kısmı için *Alevi* kimliğini taşıma ya da başka bir ifadeyle bu inancın ve kültürün bir parçası olma hali, *Türkmen Alevi* ya da *Kürt Alevi* olmanın çok daha ötesindedir. Bu bakış açısına sahip kişiler için etnik aidiyetler bir sohbet konusu dahi değildir. İkincisi, Aleviliğin ayrı bir etnisite ya da farklı bir etnik kimliğin adı şeklinde algılanmasıdır. Bu yaklaşım, etnik kimliğinin ne olduğu sorusuna doğal olarak *Alevi* yanıtını veren Alevilerden kaynaklanmaktadır. Yahudilik ya da Ezidilik gibi etno-dinsel bir kimlik olduğu çağrışımını da uyandıran bu görüşü benimseyenler için gerek din, gerekse etnik kimlik hanesine yazılacak tanım bellidir; “Alevi”:

Bize “Lolanlar” diyorlar. Annem ve babam Zazaca biliyor fakat araştırdığım kadarıyla Türkmen’iz. Anneme soruyorum “Biz Türk müyüz, Kürt müyüz?” diye. “Biz Aleviyiz” diyor. Etnik köken yani artık millet olma durumuna gelmiş Alevilik. Ama bildiğim kadarıyla Lolanlar’danız. Bir de kendi ocak pirimize sordum, o da “Türkmen” dedi. Tam belli değil açıkçası yani.⁵¹³

Üçüncü husus, “Kürdün Alevi’si olmaz ki...” söylemini benimseyerek kendilerini Kürt Alevi olarak tanımlayanların aslında Türkmen olduklarını iddia eden kesimle ilgilidir. *Alevilik eşittir Türkmen* görüşünü savunan bu kesime göre, Kürt ya da Zaza olduğunu iddia edenler ya Kürtlerin yoğun olduğu bölgelerde yaşayan ve onlarla etkileşimde bulunan insanlardır ya da asimile olmuşlardır. Hatta atalarının ve Alevilerin önde gelen pirlerinin Horasan’dan Anadolu’ya gelip İslamiyet’i yayan Türkmenler olduğuna inanılmaktadır:

Aleviler, öz Türkmendir. Kürt Alevi diye bir şey yok. Zamanında Kürtler arasında kalmışlar, Zazaca ve Kürtçe öğrenmişler. Dersim’e gidin Kürtçe konuşurlar ama bir araştırma yapılsın yüzde doksan dokuzu Türk’tür. Asimile olmuşlardır. Bir örnek vereyim, Sünnilerin içerisinde de bir sürü Alevi var. Asimile olmuş ama “Alevi”. Soyu Alevi ve Türkmen... Ama şimdi çıkıp birileri “Kürt Aleviyim” diyor. Bizim ecdadımıza bakın. Kaynaklarımızı açıp bakın, nereden gelmişiz biz? Horasan’dan... Horasan; bütün ocakların, pirlerin, Hacı Bektaş’ın geldiği yerdir. Hacı Bektaş-ı Veli yol erkanını, İslamiyet’i savunmuştur. Anadolu’ya

⁵¹¹ Ali Balkız’ın 1998 yılında Cumhuriyet Gazetesi’nde yayınlanan “Alevi’nin Kürt’ü, Türk’ü Olur mu?” başlıklı yazısından aktaran Aksoy, **a.g.e.**, s. 39.

⁵¹² Özlem, 36 yaşında, Kadın.

⁵¹³ Hasan, 25 yaşında, Erkek.

İslamiyeti yaymıştır. Anadolu Alevilikle “ıslah edilmiştir”. Neden? Yunus Emre kim? Hacı Bektaş kim? Şeyh Edebali? Ben size daha ne söyleyeyim, bunların soyunu sopunu araştırdığınız zaman her şey meydana çıkar.⁵¹⁴

Dördüncü husus, sahada çok sık karşılaşılan bir duruma ilişkindir. Görüşmecilerin bazılarının Kürt olduğu bilinmesine ya da diğer aile üyeleri tarafından dile getirilmesine karşın Türkmen olduğunu savundukları görülmüştür. Daha önce değinildiği gibi Erdal Gezik’in verdiği örneğe paralel şekilde birçok vakaya rastlanmıştır. Kürt kökenli olduğunu söyleyen Dersimli bir babanın oğluyla yapılan başka bir görüşme esnasında Türkmen olduklarının altını çizmesi ya da Alevilerin Kürt olamayacağını savunan Malatyalı bir başka Alevinin, yeğenleriyle yapılan görüşmelerde aile büyüklerinin evin içerisinde Kürtçe konuştuklarını, etnik açıdan da Kürt olduklarını dile getirmeleri gibi pek çok örnek anlatılabilir. Ancak bu durum genel olarak Alevilik *eşittir* Türkmen kalıpyargısından kaynaklanır. Kürt olmanın Alevi olmaya engel teşkil ettiğine dair duyulan inanç, Türkmen olduğunu ispatlama çabasında somutlaşır. Daha ilginç bir durum ise derinlemesine mülakatlar esnasında ilk başta Türkmen olduğunu belirten görüşmecilerin, sohbet ilerledikçe farkında olmadan Kürt olduklarını söylemeleriydi:

Türkmen Alevi’siyim. Ama Kürdün Alevi’si olmaz olur mu? Biz Dersim bölgesinde yetişmişiz ve Kürtçe bilen Alevileriz. Bu bölgelerdekiler Kürtçe bilen Alevilerdir. Kürtlükle ilgisi yok yani... Kürt kökenli arkadaşlarımız, dostlarımız var Doğu’da. Diyarbakır’da, Mardin’de, Muş’ta... Bunlar Kürt kökenlidir. Ama biz Aleviyiz! O bölgelerde Kürtçe öğrenmişiz. Hatta Kürtçelerimiz birbirini tutmaz. Bizim konuştuğumuz Kürtçe, eski Türkçeden alınmadır. Onları ise tamamen Kürtçe, ayrı bir dildir yani anlayamazsınız onu. **Ben Kürt olduğum halde** anlayamam onu. İnsan ayrımı olur mu ya? Bizim Alevi felsefesinde en çok hoşgörü, insanı ayırmadan aynı nazarla bakmak, aynı gözle görmek, baktığı zaman onun gözü siyahmış, bunun rengi sarıymış, görmeyiz. Onu insan olarak görürüz. Teni zenci, Arap’mış bizi ilgilendirmez. Karşımızda bir ‘can’ olarak, insan olarak görürüz. Onun için bizde fark etmez.⁵¹⁵

Bir diğer husus, yöresel farklılıklardır. Yöresel farklılıklara sahada görüşülen Sivaslı bir Alevi’nin Tokat Alevi’sine yönelik “**Tokatlılar zorla, kılıçla Alevi olmuşlar zamanında. Asimile olmaya meyillidir**”⁵¹⁶ yaklaşımını ya da İzmir’de yaşayan Tahtacı Alevilerinin kendi çocuklarını doğuda yaşayan Alevilerle evlendirmek istememelerini⁵¹⁷ örnek göstermek mümkündür. Ayrıca Türkmen Alevilerin kendi grupları içerisindeki ocak-erkan farklılıkları,

⁵¹⁴ Muharrem, 65 yaşında, Erkek.

⁵¹⁵ Haydar, 61 yaşında, Erkek.

⁵¹⁶ Cevahir, 54 yaşında, Erkek.

⁵¹⁷ “İzmir Narlıdere yörelerindeki Tahtacılar, Doğu bölgesinden Alevileri dışlıyor. ‘Biz Tahtacıyız, onlar Alevi’ diyorlar. Manisa Akhisar yöresinden gelen Gökçelilerle Narlıdere Tahtacıları, aynı Alevi şemsiyesi altında olmalarına rağmen kız alıp vermezler. Aralarında ocak ve erkan farkları bulunmaları nedeniyle birbirlerini dışlarlar”. Bkz. Faik Bulut, **Ali’siz Alevilik**, 4.bs. , İstanbul, Berfin Yayınları, 2011, s. 108.

bunun yanı sıra babacılar-dedeciler gibi ayrımları ve her ikisinin de çocuklarını birbirleriyle evlendirmekten imtina etmeleri⁵¹⁸ gibi daha birçok örnek verilebilir. Görüldüğü üzere grup içi farklılıkları doğuran yegane unsur, etnik köken değildir. Aynı zamanda siyasal olarak iktidara yakınlık ya da uzaklık, yaşanılan bölge, mensubu olunan ocak gibi birçok unsur grup içi ayrımları tetiklemektedir. Grup içerisinde yaşanan bu ayrımların doğal sonucu, sosyal mesafedir. Başka bir deyişle, farklı hatta “yabancı” olduğuna inanılan kesimle daha az iletişime geçilmesi, ailesel bağlar kurmaktan imtina edilmesi, komşuluk gibi sosyal açıdan kaçınılmaz ilişkilerde dahi aradaki mesafenin korunması ve güven unsurunun tesis edilememesi gibi hallerle karşılaşılır.

3.6. Günümüz Alevi Toplumu İçerisinde Grup İçi Farklılıklar ve Hiyerarşi

3.6.1. Etnik Kimlikler Arası Evlilik

Etnik kimliğin sınırları dahilinde yer alan ve üyeleri arasında paylaşılan ortak bir bağ olan kimliğin devamlılığına ilişkin en önemli unsur, ailedir. Kimliğe özgü değerlerin gelecek kuşaklara aktarımında ailenin üstlendiği görev; yalnızca grup sınırlarının korunmasında değil, aynı zamanda grubun devamlılığının sağlanmasında son derece önemlidir. Bu durum kuşkusuz grup içerisindeki bireyler arasında kurulacak evlilik bağıyla mümkündür. Herhangi bir gruba aidiyet söz konusu ise evlilik bağı grup içi (endogami) ya da karma evlilik olmak üzere iki şekilde kurulabilir.

Alevi toplumunda bu bağın nasıl kurulduğu, neden önemli olduğu gibi hususlara değinilmeden önce -ister dini, ister kültürel bir kavram olarak algılsın- Aleviliğin ve Alevi kimliğinin sahada görüşülen kişilerin aktarımları doğrultusunda evliliğe ilişkin tercihlerinde ne denli belirleyici olduğu ortaya konmalıdır. Alevilik özelinde evlilik, biraz önce de ifade edildiği gibi grup içi ya da farklı etnik, dini, dilsel ya da kültürel gruplarla (*karma* ya da *çapraz* evlilik) gerçekleştirilebilir. Ancak çalışmanın sorunsalı çerçevesinde belirlenen kapsama göre, Alevi toplumundaki etnik kimlik farklılıklarının evlilik, aile, çocuk yetiştirme gibi gündelik yaşamın önemli safhalarındaki yansımalarının ortaya konması hedeflenmiştir. Başka bir deyişle, şu soruların yanıtı aranmıştır: Türkmen bir Alevinin Kürt ya da Arap

⁵¹⁸ “Türkmenlerin içinde de farklılıklar var. Babacılar var, dedeciler var. Babacı, dedeciye kız vermez. Babacılar dedecilere karşı biraz daha geridedir. Kültür farklılıkları vardır yani. Hacı Bektaş’tan gelenler, başka şeylerden gelenler”. Nazım, 57 yaşında, Erkek.

kökenli bir Alevi ile evliliğe bakışı nasıldır? Aynı şekilde Kürt bir Alevi kendi çocuğunun Türkmen bir Aleviyle evlenmesine rıza gösterir mi? Evlilik söz konusu olduğunda Alevilik ortak paydası, Alevi toplumu içerisindeki etnik farklılıkları görmezden gelme ya da aksine daha görünür kılma reflekslerinden hangisini ön plana çıkarır? Evlilik bağına kuran kadın ve erkek her iki bireyin de Alevi olması aileler için “yeterli” midir? Bu konudaki karşıt görüşler Aleviliğin temel felsefesi ile çelişki oluşturur mu?

Alevilik felsefesini, dünyaya ve insana bakışını anlamaya çalışırken evrende yaratılmış olan her şeyin bir *can* olduğu görüşünün hakim olduğundan bahsedilmişti. Alevinin kim olduğu, nasıl bir birey olması ya da hangi özelliklere haiz olması gerektiği sorusuna yanıt olarak ise *eline, beline, diline hakim olmak, yetmiş iki millete bir nazarla bakmak* gibi normların sıralandığı görülür. Burada vurgulanan husus, Alevi bireyin erdemli olması ve hiçbir şekilde ayrımcılık yapmaması gerektiğidir:

Alevilik, hoşgörüdür. Alevilik yaratılanı Yaratandan ötürü hoş görmek demektir. Düşünsenize kadın-erkek ayrımı, cinsiyetçilik gibi bir ayrım yoktur Alevilikte. Ateşin bile bir canı olduğunu düşünür, onu bile su ile söndürmeyiz biz. Bu kadar kırılğan, bu kadar naif bir düşüncedir Alevilik.⁵¹⁹

Akademik birçok çalışma Aleviliği anlatırken ya da Bektaşilikle arasındaki farkı belirtirken, Aleviliği “soydan gelen” şeklinde nitelendirir. Günümüzde Aleviliği, Alevi anneden ve babadan doğma şartına dayandıran bu görüşü destekleyenler olduğu gibi buna karşı çıkan görüşler de mevcuttur.⁵²⁰ Aleviliğin soydan devam eden bir olgu olarak değerlendirilmesi, bir yansımasını dedelik kurumunda bulur. Dede, bir inanç önderi olmanın yanı sıra toplumsal uzlaşının sağlanmasında, gündelik yaşam içerisindeki sorunların çözümü kavuşturulmasında bir kanaat önderi ve hatta bir yargıçtır.⁵²¹ Dedelik soya bağlı kazanılan bir

⁵¹⁹ Zilan, 21 yaşında, Kadın.

⁵²⁰ Örneğin Fuat Bozkurt, kent Aleviliğinin sorunlarını irdelediği bir çalışmada Aleviliğin özgül niteliklerinden biri kabul edilen *soydan gelme* ilkesinin artık aşıldığını ve aşılması da gerektiğinin altını çizmiştir. Bozkurt “kültür kimliği” diye adlandırılan bir olgudan söz eder. Aynı soy ya da inanç bağından gelen insanların bir arada tutulmasından ziyade aynı dünya görüşü ve benzer kültürel kimliğin birlikteliğini amaçlayan bu anlayış gereğince Alevilik, farklı kesimlerden gelen bireyleri demokrat ve laik bir çizgide birleştirmektedir. Bkz. Fuat Bozkurt, “Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum- Devlet İlişkisi”, **Alevi Kimliği**, Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 114.

⁵²¹ Seval Yılmaz dedelik kurumunun toplumsal ve hukuksal yönüne dikkat çekmektedir. “Cem ibadetlerinin yönetilmesi, kurban kesimi, taliplerin dinsel alanlarda eğitilmesinin yanı sıra talipler arasındaki anlaşmazlıkların çözülmesi, taliplerin “edep-erkana uygun” bir hayat sürdürüp sürdürmediğinin incelenmesi veya taliplerin gereken durumlarda yargılanması” dedelerin görevlerindendir. Bkz. Yılmaz, **a.g.e.**, s. 70.

mertebedir. Ama dede olmak için yalnızca soydan gelmek yeterli değildir. Dedelik yapacak kişinin aynı zamanda ehil olması ve bulunduğu topluluğun rızasını alması gerekir.⁵²²

Soya dayalı olması nedeniyle Anadolu’da *ocakzade* olarak adlandırıldıkları gibi dedelerin *seyit* olduklarına inanılır.⁵²³ Peygamberin kızı Fatma ve damadı, aynı zamanda amcaoğlu olan Ali’nin soyunu devam ettirdiklerinden dolayı seyit kavramının yanı sıra “evlad-ı Resul” şeklinde adlandıranlar da vardır. Buradan hareketle sahadan elde edilen bulgular çerçevesinde ilk olarak Alevi dedeleri ile yapılan görüşmelere değinmek gerekir. Dedelerle yapılan görüşmelerde farklı etnik kimliğe mensup Alevilerin birbirleriyle evlenmelerine ilişkin verdikleri beyanlar, Alevi kültüründe ırk ya da milliyet temelli ayrımlara yer olmadığı şeklindeydi. Evlenilecek kişinin değil farklı etnik gruptan, farklı dini inanıştan olması dahi bir mesele olarak görülmemektedir. Ancak dede soyunun daha doğrusu seyitliğin devamının sağlanması için dede çocuklarına, hatta torunlarına düşen görevin önemine dikkat çekilmiştir:

Bir Alevi için ırkların hiçbir anlamı yok. Başka bir milletten olması, başka bir inançtan biriyle evlenmesi sorun değildir. Ama inanç önderliği yapan birilerinin mutlak surette soyun devamını bozulmadan devam etmesini sağlaması lazım. Dede çocuklarının bir başkasıyla, Alevi olmayan birisiyle evlenmesine izin verilmez. Olabildiğince o soyun, Peygamber soyunun devamının muhafaza edilmesi lazım. On iki tane imamımız var ya... O on iki tane imamımızın birisinin çocuğuyla, aynı soydan gelen, imamet soyundan gelen birisinin çocuğuyla evlendirirler. Aleviler özellikle buna dikkat eder.⁵²⁴

Alevi kültürüne ilişkin değinilmesi gereken bir diğer konu; kadına verilen değerdir. Cem ayinlerinde semaha duran kadın-erkek kişilerin cinsiyetlerini kapıda bıraktığı, bacı-kardeş oldukları anlatılır:

Oğlum bir Bektaşî ile evlendi. Burada aranan, insan olmasıdır, hangi inançtan olursa olsun. Bizde cem var. Kadın- erkek ayrımı yok. Bizim Pirimiz Hünkar Hacı Bektaş’ın bir sözü var; “aslanın dişisine de, erkeğine de aslan denir”. Onun için can önemlidir. İbadetlerimizde bunu düstur olarak alıyoruz. Haremlik-selamlık yoktur. Kapıdan içeri girerken *can* sıfatıyla bacı-kardeş olarak gireriz.⁵²⁵

⁵²² Yalçinkaya, **a.g.e.** , s. 95.

⁵²³ **A.e.** , s. 92.

⁵²⁴ Sıraç, 48 yaşında, Erkek. Dedeliğin soydan devam ettiğine ilişkin bir diğer önemli parametre, dede soyundan gelen evlatların hangisinin *ehil* olacağı ve dolayısıyla dedelik mertebesine ulaşacağıdır. Bir taraftan soyun korunması hedeflenirken, diğer taraftan Alevilik öğretisini en doğru şekilde yaşayan ve aktaracak olan kişiye büyük görev düşer. Her dede evladı, dedelik vasfına erişemez: “Dedelikten bahsederken soyla ilgilidir deriz. Ama şöyle de bir şey var; *evlada değil, erbaba*. Beş tane çocuğun vardır ama hiçbirisi ehil değildir, tutarsın yedi yabancıya verirsın. Aleviliği oradan devam ettirirsin”. Hasret, 48 yaşında, Erkek.

⁵²⁵ Mansur, 64 yaşında, Erkek. Hacı Bektaş-ı Veli’nin bir başka sözüne atfen “Erkek dışı sorulmaz, muhabbetin dilinde, Hakk’ın yarattığı her şey yerli yerinde. Bizim nazarımızda kadın erkek farkı yok, Noksanlıkla eksiklik senin görüşlerinde”. Ayrıca İlkay Kara, Alevilikte kadın olma halini katıldığı bir konferans üzerinden değerlendirdiği bir makalesinde Ali Murat İrat’ın yaptığı sunumda değindiği bir tespitin altını çizer. Cem

Evliliklerde kadın ve erkeğin eşit olduğu bilhassa vurgulanırken evlenecek insanlar hangi inanca, millete, etnik kökene ya da kültüre mensup olursa olsun kadın haklarına özel bir önem atfedilir:

Bizim inancımızda aile, en kuvvetli kurumdur. Bu birimi kuvvetli kılabilmek aile reislerinin; anne ile babanın görevidir. Diyelim ki benim kızım Şafi, Hanbeli ya da Hristiyan birine gönül verdi. Ben onun yüreğini kırabilir miyim? Ama çağırır, söylerim. “Oğlum bak benim kızım Alevi’dir, inancı budur. Benim kızımın üzerine başka bir kadın alamazsın. Benim kızım senin eşin değil, ‘eşitin’ olacaksa kabul et” diye. Çünkü Hünkar’a soruyorlar kadıncık ana gelince “Eşiniz midir?” diyorlar. “Hayır” diyor, “eşitim”. Bizim inancımızda tek eşlilik vardır ve meşru kılınmadıkça, mecbur kalınmadıkça bu eşi boşatamazsın.⁵²⁶

Alevilik öğretisinin belkemiği niteliğindeki dedelik kurumunun ve dede soyu açısından farklı dinamiklerin söz konusu olabildiğini ortaya koyduktan sonra sahada yapılan görüşmelerde genel olarak farklı etnik kökene mensup olma, farklı şehirlerden, kültürlerden gelme gibi unsurların evlilik bağının kurulmasına bir engel teşkil etmeyeceği görüşünün ağırlıkta olduğunu belirtmek gerekir. Aksi bir durumun, Alevilik felsefesi ile bağdaşmayacağı birçok görüşmecinin vurguladığı bir husustur:

Arap Alevi’si, Kürt, Ermeni, Yahudi herkesle evlenebilirim. Keşke bir tane Amerikalı bulup da Amerikalı biriyle evlenseydim. Biz o zaman niye yetmiş iki millete aynı nazarla bakıyoruz? Çocuklarıma ben diyorum ki git bir Brezilyalı ile evlen oğlum, ne fark eder? İnsan ayrımı olur mu ya? Bizim Alevi felsefesinde en çok hoşgörü, insanı ayırmadan aynı nazarla bakmak, aynı gözle görmek, baktığı zaman onun gözü siyahmış, bunun rengi sarıymış, görmeyiz. Onu insan olarak görürüz. Teni zenci, Arap’mış bizi ilgilendirmez. Karşımızdakini bir “can” olarak, insan olarak görürüz. Onun için bizde fark etmez.⁵²⁷

evlerinin inşa edilmelerinin ve dolayısıyla kurumsallaşmanın Alevi kimliğine etkilerini ortaya koyan bu tespite göre ceme kadın-erkek birlikte girilirken, cem evlerinde giriş için ayrı kapılar bulunduğu ve *benzeme* halinin kadınların dezavantajına olduğu öne sürülür. Bkz. İlkay Kara, İnançta ve Toplumsal Yaşamda, Alevilikte Kadın Konferansı’nın Ardından: Sahiden Eşit Miyiz?”, **Birikim**, Sayı: 309-310, Ocak-Şubat 2015, s. 120-125.

⁵²⁶ Muhlis, 61 yaşında, Erkek.

⁵²⁷ Haydar, 61 Yaşında, Erkek.

Tablo 11: Farklı Etnik Kimliğe Mensup Alevi ile Evliliğe Bakış

		TÜRKMEN ALEVİ		KÜRT ALEVİ	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Evlenirim, hiç fark etmez	Sayı	2	13	5	5
	%	%7.1	%46.4	%17.8	%17.8
Ben evlenirim ama ailem karşı çıkar	Sayı	-	-	1	-
	%	-	-	%3.6	-
Evlenmem, benimle aynı yöreden ve kültürden biri olsun isterim	Sayı	1	-	-	-
	%	%3.6	-	-	-
Sünni ile evlenmedikten sonra hiç sorun olmaz, evlenebilirim	Sayı	1	-	-	-
	%	%3.6	-	-	-

Not: Tablo 11’de görüşmecilerin farklı etnik aidiyete mensup Alevilerle evlenme fikrine nasıl yaklaştıkları gösterilmektedir. Buna göre görüşmecilerin %89.3’ü hiç sorun teşkil etmeyeceğini belirtirken, geriye kalan kesim üç ayrı görüşe eşit oranda dağılmıştır.

Sahada Alevilerle görüşmeler gerçekleştirilirken daha ziyade etnik kimlik farklılıkların grup içerisindeki evliliklere nasıl yansıdığı, başka bir deyişle Alevilerin kendi toplumları içerisinde evliliğe bakışı nasıl etkilediği ortaya konmak istenmiştir. Görüşmeler sırasında rastlanılan en ilginç vakalardan biri, Türkmen ve Kürt Alevi bir çiftin aktardıklarıydı. Tokatlı Türkmen bir erkek ile Malatyalı Kürt bir kadının evliliklerine dair anlattıkları çok çarpıcıydı. Yirmi bir yıldır evli olduklarını, çok mutlu olduklarını anlatan iki görüşmeci de etnik kimliğin farklı olmasının, başka şehirlerden, farklı yörelerden gelmelerinin aileler açısından sorun teşkil edebildiğini söylemiştir. Ayrımcı ve önyargılı tutumlara maruz kalan taraf, kadındır. Evlilikleri boyunca eşinin bazı yakınları tarafından *Kürt* oluşu üzerinden sürekli olarak ötekileştirildiğini anlatmıştır:

Evliyim, eşim Tokatlı, Türkmen Alevi. Ben Kürt Aleviyim. Kaç yıldır evliyiz ama eşimin ailesi beni hala kabul etmedi, hala bu sorunları yaşıyoruz. Kayınvalidem bir kere şey demişti; “Tokat’tan alsaydın da en azından bulgur çorbamızı pişirirdi”. Ben çok üzül müştüm bunu duyunca. Köyde yeni bir kişiyle tanıştığı zaman mesela benim için soruyorlar “kimin kızıdır?” diye. “Malatya’dan bizim gelin” diyor kayınvalidem, “Kürt”. Yirmi bir sene oldu ama hala böyle.⁵²⁸

⁵²⁸ Yeşim, 39 yaşında, Kadın.

Görüşmecinin eşi ise sorunun kaynağının farklı olduğunu ve etnik kimlikten kaynaklanmadığını söylemiştir. Ona göre bu durum farklı bir etnik kimlikle araya konan mesafeden ziyade, kendi yöresinden ve kültüründen birini tercih etmemesi nedeniyle ailesi tarafından duyulan bir siteme dayanır:

Eşim, Kürt Alevi... Sorun yaşadık tabi. Ama Kürtlükten Türklükten yani etnik kimlikten dolayı değil. Bizim geleneğimizde şu vardır, çocuk evlenecekse annesinin ya da babasının hangisi ağır basıyorsa akraba kızlarına bakılır. İlk önce onlara yönlendirir. Bende de o baskı vardı. “Benim akrabalarımın kızlarıyla evlenmedi” diye bugün biz annemle bu sorunu hala yaşıyoruz. Onun yakınları başka birileriyle evlendi, sorunlar yaşadı evliliklerinde. Kimileri boşanmış. Bana dönüp bakıyor, “hep senin yüzünden, sen evlenseydin böyle olmazdı” diyor.⁵²⁹

Eşinin mülakat sırasında anlattığı ve yakındığı Kürt olmasından ötürü karşılaştığı ötekileştirmenin nedenini, yine kendi çevresinden birini tercih etmemiş olmasına bağlamaktadır. Ötekileştirmenin nedeni etnik aidiyetten ziyade “hemşehri” olmamaktan kaynaklanmaktadır:

Aşağılayacaksan, kıracaksan kötüleyeceksen bir şey dersin; Kürt, Ermeni vesaire... Ama bu o sözleri söylediğin kişinin kişiliğinden, kimliğinden kaynaklanmıyor. İşte o “Sen benim akrabamla niye evlenmedin?” sorusundan ileri geliyor.⁵³⁰

Ancak eşi tam aksine yıllardır yaşadığı ayrımcılığın Kürt kimliği üzerinden gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Aynı görüşmeci yakın bir akrabasının benzer bir durumu yaşadığını, Kürt olduğu için eşinin ailesi tarafından kabul görmediğini dile getirmiştir. Başka bölgelerden insanlarla yapılan evlilikte ailelerden biri karşı tarafı farklı algılayabilmektedir. Bu durum Georg Simmel’in yabancı kavramını hatırlatır. Sosyolog Simmel herhangi bir gruba dahil olmayı seçen bireyin, daha sonra başka bir gruba dahil olma isteğinin kabul görmeyebileceğine dikkat çeker. Artık grubun bir parçası olarak görülmeyen bireye atfedilen kategori ise *yabancı* olmasıdır. Sözü edilen örnekte yabancı olarak görülen kadın *Aleviliği*, *Kürtlüğü* ve *başka bir şehirde yetişmiş olması* nedeniyle dışlanmaktadır:

Benim amcamın kızı, Kastamonulu biriyle evlendi; “yabancı”. Belki on beş, on altı sene oldu evleneli ama eşinin ailesi kendisini hala kabul etmedi, görüşmüyorlar. Hatta kendi oğullarını da reddettiler. Torunlarıyla dahi görüşmüyorlar, istemiyorlar. Neymiş? Kürt Alevi’ymiş. Bir

⁵²⁹ Metin, 48 yaşında, Erkek.

⁵³⁰ Aynı görüşmeci.

gün düğünde karşılaşmışlar, torununu görmüş, küçücük çocuğu kucağına alıp sevmemiş bile.⁵³¹

Evlilik konusunda Alevilerdeki yabancı algısı, grup dışı evliliklerde ve grup içinde farklı etnik kimliklerin birbirleriyle evliliğinde olmak üzere iki farklı boyutta yaşanmaktadır. Grup dışı evliliklerde yaşanan sorun Alevilikten ya da farklı din, dil, milliyet ya da kültüre mensup biriyle (Ermeni, Süryani, Rum, Yahudi vs.) yapılan evlilikten ziyade mezhep olarak farklı olan (Sünni) biri ile yapılan evlilikten kaynaklanır. Sahada görüşüne başvurulmuş insanların önemli bir kısmı farklılıkların hiçbir sorun teşkil etmediğini, herkesin *insan* ve dolayısıyla değerli olduğunu özellikle belirtmiştir. Bu görüş, kendi evliliklerinde ya da çocuklarının yapacakları evliliklere yönelik bakış açılarına da sirayet eder. Ancak aile içerisinde ya da yakın çevresinde yaşanan birtakım olumsuz örneklerden dolayı, yabancı deyince *Sünni* birini algılayanlara sıkça rastlanır:

Alevilerde şöyle bir şey var, Sünni demezler, yabancı derler. Bu retorik çok önemlidir. Bir yabancıya kız verip vermeme meselesi... Aleviler kendi aralarında konuşurken Sünniler için yabancı kelimesini kullanırlar. Dayımın üç tane kızı var, üçü de Sünni ile evli. Bu artık aşılmıştır, geçmiş kuşaklarda bu algı daha dar ve sıkıntılıydı. Hatta şunu duymuştum; bir kadın ve bir erkek evleniyor, kadın Alevi ve kocasına söylemiyor. Bu korkunç bir şey... İnsanın inanası gelmiyor. Açıklanması çok zor bir şey... Korkunun ne kadar derinlere sindiğini gösteren bir şey bu...⁵³²

Tablo 12: Çocuklarının Farklı Etnik Kimliğe Mensup Alevi ile Evliliğine Bakış

		TÜRKMEN ALEVİ		KÜRT ALEVİ	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Etnik kimlik farkı hiç sorun olmaz, evlenebilir	Sayı	3	13	6	5
	%	%10.7	%46.4	%21.4	%17.8
Evlenemez	Sayı	1	-	-	-
	%	%3.6	-	-	-

⁵³¹ Yeşim, 39 yaşında, Kadın. Birinci örnekteki evlilik, etnik kökeni farklı iki Alevi arasında gerçekleşmiştir. Diğer örnekte ise Alevi-Sünni evliliği söz konusudur ancak ayrıma neden olan konu, etnik kimlik farklılığıdır. Buna rağmen her iki vaka birtakım ortak özellikler içermektedir. Her iki örnekte de evlilik bağıyla kurulan birliktelik uzun yıllardır mutlu bir şekilde devam etmektedir. Her iki örnekte de ötekileştirme, etnik kimlik üzerinden gerçekleştirilmektedir. Ayrıca her iki örnekte Kürt oluşundan dolayı makbul görülme- yen tarafın kadın oluşu ise dikkat çekicidir.

⁵³² Deniz, 47 yaşında, Erkek.

Not: Tablo 12’de ise Alevi görüşmecilerin çocuklarının etnik kimliği farklı bir Alevi ile yapacağı evlilik konusundaki düşünceleri yansıtılmaktadır. Görüşmecilerin %96.4’ü böyle bir evliliğe olumlu yaklaşacağını ve rıza göstereceğini belirtmiştir.

Toplumda yerleşik bu algı, sürekli olarak Sünnilikle yapılan karşılaştırmalar, Sünnilerle yapılacak evliliğe⁵³³ olumsuz bakış vb. durumlar; geçmişle kıyaslandığında günümüzde yavaş yavaş etkisini kaybetmektedir. Fakat kimilerine göre yabancı algısının Sünnilik üzerinden okunması, Alevi toplumu içerisinde evlilik gibi önemli bir konuda etnik kimlik farklılıklarını önemsiz kılan bir durumdur. Bu algıyı benimseyenler arasında çocuklarının *yabancı* birisi ile yapacağı evliliğe rıza göstermeyeceğini açıkça ifade edenler olmuştur:

Farklı etnik kimliğe mensup bir Aleviyle evlilik... Bizim için hiç fark etmez. Alevi olsun yeter ki... Biz Sünni’ye daha karşıyız ne yalan söyleyeyim.⁵³⁴

Çocuklarının kendisi gibi Alevi bir kişiyle yapacağı evliliği destekleyenlerin beyanlarından yola çıkılarak bir başka paradoksal duruma dikkat çekmek gerekir; “*hangi Alevi?*”. Evlilik konusunda, bilhassa çocuklarının evliliği konusunda Sünnilerle arasına mesafe koyan Alevi bir kadın, Alevilerin de aralarında birtakım farklılıklar bulunduğu ve kiminin Kürt, kiminin Arap kökenli olduğunu duyduğunda bir ikilem yaşamıştır. Artık gelecekteki gelininin ya da damadının *Alevi olmasının* bir noktadan sonra kafi gelmeyeceği anlaşılmıştır:

Eşimle aynı köydeniz, Türkmen Aleviyiz. Alevi olduktan sonra fark etmez çocuklarımızın kiminle evleneceği. Alevi olsun, kendi insanımız olsun yeter. Ama Arap Alevilerini bilmiyorum, Caferiler gibi mi onlar yoksa? Yok, bizim Alevimiz olsun yani Ali’yi seven olsun. Çocuklarımızın evlenmesini de... Yok, istemem. Şimdi bir de çocukların istemesine bağlı... Ama bildiğim bir yerden olsun isterim.⁵³⁵

Alevi toplumu içerisinde *Alevi Türkmendir, Alevi’nin Kürdü olmaz* gibi yargıları kanıksayanlar olduğu gibi Kürt Alevilerle aralarındaki mesafenin bir benzerini Arap Alevileri ile kurduklarını söylemek yanlış olmaz. Üç ayrı etnik kimlik üzerinden Alevilerin kendi aralarındaki mesafe incelendiğinde nüfusun çoğunluğunu oluşturan Türkmen kesimin, Kürt Alevilerle olan mesafesi ile Arap Alevilerle olan mesafesi farklılık gösterir. Toplumsal mesafenin en açık olduğu kesim, daha önce de belirtildiği gibi Arap Alevilerdir. Bu sorun,

⁵³³ Alevi-Sünni evlilikleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Ali Balkanlıoğlu, “Alevi-Sünni Evliliklerinin Aile İlişkileri ile Çocuk Yetiştirme Üzerine Etkileri ve Sosyal Damgalama”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, Sayı: 62, 2012, s. 163-182; Gül Özateşler Ülkücan, “Çapraz Evlilikler ve Gruplararası İlişkiler”, **Mediterranean Journal of Humanities**, Vol. 2, 2015, s. 293.

⁵³⁴ Yasemin, 36 yaşında, Kadın.

⁵³⁵ Zühre, 52 yaşında, Kadın.

temassızlıktan kaynaklanmaktadır. Türkmenler ve Kürtler büyük şehirlerde bir arada yaşama olanağına daha fazla sahiptir. Allport'un temas kuramına göre birbirinden farklı etnik kimlik ya da dini inanışa sahip gruplar arasındaki önyargıların azaltılması ya da ortadan kaldırılması ancak temas ile mümkündür.⁵³⁶

Grup içi evliliklerde etnik kimlik farklılıkları ile ilgili değinilmesi gereken son bir husus, Kürt Alevilerin farklı şehirlerde yaşayan başka Kürt Alevilere bakışı ile ilgilidir. Kürt Alevilerin birbirlerine yaklaşımı konusunda sahada Tuncelili olma halini bir ayrıcalık olarak nitelendirenlerin yanı sıra *ayırım* nedeni olarak değerlendirenler de olmuştur. Türkiye'de nüfus açısından Kürt Alevilerin en yoğun olduğu yer, Tunceli'dir. Kürt Alevi kimliğinin içerisinde mikro bir kimlik olarak öne çıkan ve akademik birçok araştırmaya konu olan Dersim farklı ve özel bir öneme sahiptir. Sahada görüşülen yalnızca Kürt Aleviler değil, aynı zamanda Türkmen Aleviler de bu durumun altını çizmiştir. Tunceli ya da Alevi toplumu içerisinde yaygın bir şekilde benimsenen adıyla Dersim; Alevi, Türk, Kürt, Zaza ve hatta Ermeni kimliğinin bir arada kümелendiği özel bir coğrafyadır.⁵³⁷ Göçlerle farklı şehirlere dağılmış Dersimli Alevilerin, Alevilik içerisindeki gerek toplumsal gerekse devletle ilgili meselelere bakışı genel itibarıyla evrensel normlarla şekillenmektedir. Farklı etnik gruptan Aleviyle evliliğin de ötesinde din, dil, ırk vb. hiçbir ayırım gözetmeksizin herkesle evliliği olağan karşılayacaklarına dair görüşler Dersimli pek çok görüşmeci tarafından dile getirilmiştir. Ancak başka şehirlerde doğup büyümüş Kürt Alevilerin, *Dersimli Alevi* algısı zaman zaman olumsuz olabilmektedir. Bu olumsuz algı, hiçbir şekilde bir akrabalık bağının tesis edilmemesi ve bu durumdan bilhassa kaçınılması yönünde tezahür edebilmektedir. Tahammülsüzlük yalnızca evlilik değil, aynı mahallelerde yaşama, komşu ya da arkadaş olma gibi toplumsal hallerde dahi etkisini gösterebilmektedir. Örneğin Malatyalı Kürt Alevi bir

⁵³⁶ Allport'un "gruplar arası temas kuramı" (*intergroup contact theory*) farklı grup üyeleri arasında kurulacak temasın gruplar arası ilişkilere olumlu bir şekilde yansıtacağını savunmaktadır. Kuram eleştirilere de açık olmakla birlikte söz konusu temasın iki farklı grup arasında belli özelliklere haiz olunması durumunda mümkün olabileceğini iddia eder. G. W. Allport, **The Nature of Prejudice**, Cambridge, Addison Wesley Publications, 1954. Allport'un kuramı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Meltem Güler, "Gruplar arası Temas, Kaygı ve Yanlılığın Sosyal Mesafeye Etkisi: Türk ve Kürt Kökenli Gruplar Üzerine Bir Çalışma", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Psikoloji (Sosyal Psikoloji) Anabilim Dalı, Ankara, 2013; Sabahat Çiğdem Bağcı, Elif Çelebi, "Gruplararası Temas ve Çatışma ile Azınlıklara Yönelik Tutumlar ve Çokkültürlülüğe Destek Arasındaki İlişkiler: Gruplararası Tehdit ve Kaygının Aracı Rolü", **Türk Psikoloji Yazıları**, Der. Kenan Çayır Müge Ayan Ceyhan, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 255- 265.

⁵³⁷ Dersim Aleviliği ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Gürdal Aksoy, **Dersim: Alevilik, Ermenilik, Kürtlük**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016; Munzur Çem, **Dersim Merkezli Kürt Aleviliği: Etnisite, Dini İnanç, Kültür ve Direniş**, 2. bs. , İstanbul, Vate Yayınevi, 2011; Doğan Munzuroğlu, **Toplumsal Yapı ve İnanç Bağlamında Dersim Aleviliği**, 2. bs. , İstanbul, Fam Yayınları, 2012.

kadının, Dersimli ya da Erzincanlı bir başka Kürt Alevi'ye bakışı bu tahammülsüzlüğü ortaya koyar:

Farklı farklı insanlar var yörelere göre. Tunceliler mesela çok kötü Kürtlere göre... Alevileri... Caminin önünden geçmezler onlar. Ben kızımı Kuran'a yolladım. Bizim Tuncelili komşu eşimi durdurup "Sen nasıl kızını Kuran'a yollarsın, bizde cami olmaz" dedi mesela. Eşim de "Öyle şey olur mu, biz ölülerimizi camiye de götürürüz, cemevine de" demiş. Bizimkisi çok farklı ama sen Tuncelilerle bir konuş, çok acayıpler. Ben kızımı vermem Tunceliliye. Erzincan'a ve Tunceli'ye kızımı vermem. Hep söylemiyor muyum? Erkekleri çok iyi oluyor Tuncelilerin. Kadınları berbat! Erzincan da aynı, kadınları şeytan...⁵³⁸

3.6.2. Mahalledeki Aleviler: Farklı Etnik Kimliğe Mensup Aleviler Arasında Komşuluk ve Arkadaşlık İlişkileri

Farklı etnik kökene mensup Alevilerin birbirleriyle olan komşuluk, arkadaşlık ilişkilerine değinmeden önce Alevilerin nüfuslarının Ermenilerden çok daha fazla olduğunu hatırlatmak gerekir. Ermenilerde genellikle kimliğin sürekliliğini sağlayan iki ana unsurun yani okulların ve kiliselerin birbirine yakın yerlerde kurulduklarını, Ermenilerin de ister istemez bu iki yapının bulunduğu semtlerde yaşamayı tercih ettikleri ifade edilmişti. Ermenilerden farklı olarak Alevilerin yalnızca kendi çocuklarının gidebildiği azınlık okulu benzeri eğitim kurumları bulunmamaktadır. Dolayısıyla etnik ya da mezhepsel hiçbir ayrım gözetilmeksizin Sünni çocuklarla aynı okullarda eğitim almaktadır. Diğer taraftan göçle birlikte İstanbul gibi büyük şehirlerde gittikçe artan Alevi nüfusu, kurumsallaşmayı da beraberinde getirmiş ve bu doğrultuda büyük şehirlerin birçok semtinde cem evleri açılmıştır.

Alevilerin kente göçünün ardında ağırlıklı olarak ekonomik faktörler yer almaktadır. Alanda görüşülen kişiler; İstanbul'da yaşayan, değişik yaş gruplarına mensup Anadolu Alevileridir. Farklı zaman aralıklarındaki göç dalgalarıyla İstanbul'a gelmiş ancak birçoğu daha önceden yaşadığı köyle bağlantısını koparmamıştır. Anadolu Aleviliği ile kent Aleviliği arasındaki ayrımı ortaya koymaya çalışırken, aslında inancın ve kültürün devamlılığını sağlamada Anadolu coğrafyasının tartışılmaz öneminden bahsedilecektir. Ancak geçim kaygısı, çocuklarının daha iyi eğitim kurumlarında eğitim alması gibi istekler kente göçü zorunlu kılmıştır.

Grup içi farklılıkların birbirleriyle olan münasebetlerini esas alan bu çalışmada Türkmen ve Kürt Alevilerinin aralarındaki ilişkileri araştırırken; yalnızca farklı etnik

⁵³⁸ Elif, 47 yaşında, Kadın.

kökenden Alevilerin birbirleri arasında kuracağı evlilik bağına ya da ileride çocuklarının yapacağı evliliklere yönelik tavrı değil, aynı zamanda söz konusu farklılıkların sokağa yansması da konu edilmiştir. Diğer bir deyişle, etnik açıdan farklı kökene mensup Alevilerin arkadaşlık, komşuluk gibi sosyal hayatın içerisinde yaşanan ilişkilere yansması ortaya konmaya çalışılmıştır. Saha görüşmeleri sırasında kaydedilen verilere dayanarak birkaç tespiti aktarmak gerekir. Birincisi, aynı inanca ya da kültüre sahip ancak farklı etnik kimliğe mensup grupların birbirleriyle temasını konu edinen pek çok çalışma için büyük kentler gereken imkanı sunmaktadır. Bunun nedeni; büyük kentlerin etnik, dini ya da kültürel farklılıkların bir araya toplayan yapısıdır. Örneğin Aleviler açısından bakıldığında Türkmen, Kürt, Zaza ya da Arap Alevilerin yaşadığı ortak bir alan olarak İstanbul'un önemi yadsınamaz. İkincisi, Ermenilerde görüldüğü gibi nüfus olarak belli semtlerde yoğunlaşma konusunda Alevilerin daha dağınık bir yerleşim örneği sergilediklerini belirtmek gerekir. Belirli yörelerden gelen insanların kendi akrabalarının bulunduğu semtlere ya da aynı mahallelere yerleşme eğilimi, köyden kente göçün gerçekleştiği ilk aşamada güvenli ve korunaklı bir alanda var olma isteğiyle açıklanmaktadır:

Alevilerin kümelenmediği mahalleler var. Kırdan kente göç ediş ve burada ilk tuttukları mesken ve onun akrabaları, eşi, dostu geldiği zaman bir feodal dayanışmayla, akrabalık dayanışmasıyla gurbet ellerde ayakta kalabilme ihtiyacının bir sonucudur. Kentte iki katlı bir yer kurabilme, onun kapı komşusu olabilme yani bir arada olabilme ve dayanışma ihtiyacından kaynaklıdır. Yabancı olduğu bir şehirde, yabancı olduğu bir kültürün içerisinde taşıdığı; ezilmiş bir kimlik ya da inançsa bütün bunlar birleştiği zaman ister istemez göçün ilk dönemlerinde belirli yerlerde toplaşma söz konusu olmuştur.⁵³⁹

Ancak bu belli mahallelerde kümelenme hali, bilhassa köyden kente göçün ilk dönemi için geçerlidir. Bilmedikleri bir yerde tutunma ve ayakta kalma arzusu bu durumun oluşmasında temel etkidir. Üçüncüsü, etnik farklılıkların bir arada ve iç içe yaşayıp yaşamadığı konusunda farklı etnik kimliğe mensup Alevilerin bir arada yaşayabildiklerini belirtmek gerekir. Sahadaki beyanlardan komşularıyla kurdukları ilişkilerde Alevi inancına mensup olmanın bireyler açısından bir ortak payda sağladığı anlaşılmaktadır. Hatta “Alevi” olmanın getirdiği bu yakınlık hissi, etnik köken farklılıklarının zaman zaman bir sohbet konusu edilmesinin dahi önüne geçebilmektedir:

Aynı mahallelerde otururlar çünkü nitelendirmiyor insanlar. Hani bu Türkmen Alevi, şu Kürt Alevi gibi nitelendirmeler toplum içerisinde çok yapılan şeyler değil. “Türkmen Alevi misin?” diye sormaz mesela insanlar birbirine. “Alevi misin?” diye sorar. Alevi olmak önemlidir.

⁵³⁹ Deniz, 47 yaşında, Erkek.

Türkmen Alevi, Kürt Alevi bunlar belki çok sonraki diyaloglar ama ilk etapta kimse bunu sorgulamaz.⁵⁴⁰

Bu anlamda yerleşim yerlerindeki dağılım konu edildiğinde Aleviler arasındaki etnik bir ayrışmadan söz edilmesi pek mümkün değildir. Gettolaşma eğiliminin söz konusu olup olmadığına dair belli yerleşim yerlerinde yoğunluk olması ise biraz önce de sözü edildiği gibi yabancıları oldukları bir yerde ayakta kalma ve ailesini geçindirebilme kaygısıyla açıklanabilir. Alevilerin belli semtlerde ya da mahallelerde kümelenmesi olgusu; etnik ayrımdan ziyade daha çok akrabalık ya da hemşehrilikten kaynaklanır:

Alevilerin İstanbul'daki yerleşimlerinde etnik kimlik önemli değil. Burada ana faktör, aynı memleketten gelmiş olmak, aynı köyden olmak ve akraba olmak. Bizim Tokat'ta Alevi, Sünni köyleri var. Türkmen köyleri var. Bir tek Zile'de bir tane Kürt Alevi köyü var, onlar da Dersim'den sürülenler. Onun dışında hepsi Türkmen'dir. Biz buraya gelirken yani İstanbul'a yerleşirken Kürt Alevilerle birlikte yaşama gibi bir durumumuz olmuyor zaten. Hep aynı köyden gelen insanlar bir mahallede öbekleşiyor ister istemez. Kürt Alevi bir aile, bizim yanımıza gelip sığınmaz, onun akrabaları gelip bizi tanımaz. Eşim Kürt ve onun akrabaları gidip kendi akrabalarının yanına yerleşir. Kimseyi tanımıyorsun ve İstanbul'a gelmişsin. Tutunabilmek için iş edinmen lazım, barınman lazım. "İstanbul'a gideyim ama neresine gideyim? Akrabalarım, köylülerim neredeyse oraya gideyim" diye düşünüyorsun.⁵⁴¹

Aslında akrabaların aynı şehirde ve hatta aynı mahallelerde buluşması da bir anlamda etnik açıdan aynı kimliğe mensup insanların bir araya toplanması ya da bir arada yaşaması şeklinde yorumlanabilir. Yalnızca bir arada yaşama konusundaki başat faktörün *tanındığı ve güvendiği kişiler* olduğunun altını bir kez daha çizmek gerekir. Diğer taraftan hemşehrilerinin bulunduğu mahallelerdeki hayat; aynı coğrafyadan insanlara büyük şehirlerde mekânsal açıdan mikro ölçekte birlikte yaşama hali sunsa da genel itibarıyla Alevilerin hem semtlerdeki hem de mahallelerdeki dağılımının dağınık olduğu belirtilmelidir. Ayrıca söz konusu mahallelerin de farklı yerlerden göç etmiş, farklı mezheplere ya da dinlere mensup insanlara açık olduğunu hatırlatmak gerekir. Birbirinden çok farklı kültürden insanların bir arada yaşaması olgusu, sahada görüşülen bazı Alevilerde, kimliklerinden dolayı tedirginliğe yol açabilmektedir:

Bizim şu an oturduğumuz mahallede bizden başka Alevi yok. Türkmen kökenli Alevi tanıdığım hiç olmadı. Arap kökenli sanırım bir tane vardı ama Türkmen kökenli hiç tanıdığım yok. 15 Temmuz yaşandı bu ülkede. Annemle konuşuyoruz bazen Allah korusun yine böyle bir şey olsa kimin kapısını çalar, kime sığınırız diye. Normalde kapı komşuna sığınırın. Katliamlarda kapı komşusunun Alevi komşularına neler yaptığını az çok biliyoruz. Böyle bir şey olsa ne yaparız bilmiyorum. Bizim hiç Alevi komşumuz yok.⁵⁴²

⁵⁴⁰ Özlem, 36 yaşında, Kadın.

⁵⁴¹ Metin, 48 yaşında, Erkek.

⁵⁴² Zilan, 21 yaşında, Kadın.

Etnisite bağlamında en az temas edilen grup, Arap Alevilerdi ve nitekim sahada Arap Alevi herhangi bir tanıdığının olduğunu söyleyen çok az insan vardı. Bunun dışında Türkmen, Zaza ya da Kürtler arasında temas ya da tanıdığı en az bir kişinin bulunması ihtimali çok daha fazlaydı. Görüşmeciler farklı etnik gruba mensup Alevilerle genel itibariyle iyi anlaştıklarını, aralarında hiçbir farklılık ya da sorun bulunmadığını ifade ettiler. Sosyal ilişkilerde mesafeli olunmasının ardında yatan nedenlerden biri, etnik köken farklılıklarından ziyade siyasi görüştür:

Komşularım Kürt Alevi... Zaza komşularım da var, aramız çok iyi. Gelenek, görenek her şey aynı... Onlar Zazaca konuşur. Ayrı bir dildir, ben hiç anlamıyorum. Onlar da benim konuştuğum dili, Kürtçeyi anlamaz. Arap Alevi çok gördüm, özellikle İstanbul'da. Başka bir yerde gördüm dersem yalan olur. Ama İstanbul'da çok var. Dualar vesaire tabi ki farklılıklar var ama aramız çok iyi, hiçbir sıkıntı yok. Kürtlerde de farklılıklar var mesela. Kimisi PKK'ya daha yakın olabiliyor. Ben şiddete karşıyım. Şiddetin her türüsüne karşıyım.⁵⁴³

Türkmen bir Alevi ise Kürt komşuları ve arkadaşlarına yönelik mesafeli tutumunun Kürtlerin kendi yapısından kaynaklandığını anlatmıştır:

Kürtlere fazla sıcak bakmıyorum. Çok şeyler, yani kendinden olmayan insanı çok çabuk dışlıyorlar. Tek başınayken farklı davranıyorlar, kalabalık gruplar arasında çok farklılar. Tek yakalasan muhabbetleri falan çok hoş ama yanlarında iki, üç kişi olduğunda daha farklılar. Halbuki aynı adamsın. Neden farklı davranıyorsun? Ondan dolayı sıcak bakmıyorum, yoksa başka bir şeyden dolayı değil. Onlar da insan, biz de insanız. İki kişiye farklı konuşurlar, bir kişiye farklı konuşurlar. Bunların kanında örgütlenme olduğu için, sıkıntı o. Bir binaya bir daire olarak girerler, üç-dört daire olarak çıkarlar. Sıkıntı neden kaynaklanıyor? Kendi yapılarından. Yoksa onlarla da bir problem yaşamadım hayatım boyunca.⁵⁴⁴

3.6.3. Mesleğe Göre Hiyerarşi ve Kamusal Hayattan Dışlanma

Alevi toplumunda grup içi hiyerarşinin varlığını araştırırken, görüşmecilere yöneltilen sorulardan bazıları edindikleri meslekler üzerineydi. Şüphesiz bu durumun ana nedeni, meslek etkeninin grup içi hiyerarşilerin oluşmasında belirleyici olup olmadığını tespit etmektir. Mesleğin grup içi hiyerarşilerin oluşmasındaki etkisi konusunda, Ermenilerde kuyumculuğun -özellikle son yirmi yıl öncesine kadar- hiyerarşinin en üst kademesinde yer aldığı tespitine değinilmişti. Ancak Aleviler açısından herhangi bir mesleğin ön plana çıktığı, özellikle tercih edildiği ya da o mesleği edinen bireyi toplum nezdinde bir üst kademeye taşıdığına dair herhangi bir kanıya varılamamıştır.

⁵⁴³ Cevahir, 54 yaşında, Erkek.

⁵⁴⁴ Doğan, 45 yaşında, Erkek.

Mesleğe göre hiyerarşi konusu açıldığında görüşülen Alevilerin neredeyse tamamında bu konunun bir anlam ifade etmediğini ya da herhangi bir şey çağrıştırmadığını belirtmek gerekir. Daha anlaşılır olmak adına Ermenilerde kuyumculuğun ya da doktorluğun ön plana çıktığını, el sanatlarına yatkın olduklarını, sanatın farklı alanlarına öncülük ettiklerini açıklandığında ise konu ister istemez Alevi toplumunun geleneksel olarak icra ettiği mesleklere yönelmiştir. Alevilerin Ermenilerle aralarındaki benzerliklerden biri, sanata olan yatkınlıklarıdır. Anadolu’da yaygın olan halk ozanlığı (aşıklık) geleneğinin günümüzde halen devam etmesinde Alevilerin katkısı büyüktür. Müzik alanında bilhassa halk müziğindeki başarıları bilinmektedir. Ancak her şeyden öte bağlama⁵⁴⁵ konusundaki yetenekleri dikkat çekicidir. Alevilerin çok büyük bir çoğunluğunun bağlamaya olan yatkınlığının ardında inançlarının etkisini görmek mümkündür:

İnanç gereği ibadet esnasında da kullanıldığı için bağlama çok özeldir. Sünni arkadaşlar bunu hiç anlamıyor, cemde müzik aleti kullanılmasını. Kim demişti şimdi hatırlamıyorum; “kendimi Allah’a en yakın hissettiğim yer sahne” diye... Bundan daha büyük bir söz olabilir mi benim için? Nerede kendini Allah’a daha yakın hissediyorsan orada ol kardeşim. Davud Aleyhisselam rebap çalarmış mesela ya da Peygamber Efendimizi tef ile karşılamışlar bir gün. Cenab-ı Ali bir gün gezerken, yakınında bir yerde kilise varmış herhalde, çan sesi duymuş. Yanındakiler “Efendim, ne oldu?” diye sorunca “Ne kadar güzel Allah diyor” demiş.⁵⁴⁶

Aşıklık geleneğini sürdüren bir Alevi ise, bağlamanın Alevilerin yaşamında ne ifade ettiğine, müziğin neden bu kadar önemli ve vazgeçilmez olduğuna dair görüşlerini paylaşırken aslında Anadolu’da yaşayan Alevilerin evlerini de bir anlamda resmetmiştir:

Her evde bir bağlama vardır. Bir evde beş kişilik bir nüfus varsa bunun üç tanesi müzisyendir. İnanın abartısız söylüyorum, müzisyen olmayan Alevi evi bence yoktur. Anadolu’da -veyahut da şu an İstanbul’da bir Alevi’nin evine girdiğin zaman- Hazreti Ali’nin resmi, bağlama ve Atatürk’ün resmi vardır. Doğduğumda benim beşiğimde bağlama vardı. Alevilerin o kültürle yoğrulması gayet normaldir, müziğe yatkınlığı oradandır. Hiçbir şey bilmiyorsa, davul zurna bile çalmıyorsa çok iyi bir dinleyicidir Alevi.⁵⁴⁷

Müzikte özellikle bağlama konusundaki ustalığın nedenleri, inancın vazgeçilmez bir unsuru olmasının (cem sırasında çalınmasının) ya da her evde mutlaka bulunmasının ötesindedir. Bu durum Alevilerin, toplumun bütünü içerisindeki tarihsel konumuyla da

⁵⁴⁵ Irene Markoff, Alevi inancındaki yeri ile ilgili olarak *bağlamanın* sembolik anlamına işaret eder: “Alevilerce saza Hz. Ali’nin ve onun ilkelerinin cismani/maddi temsili olarak özel, kuvvetli bir anlam atfedilir. Sazın gövdesi Hz. Ali’nin bedenini, sapı, kılıcı Zülfikar’ı, 12 tel ve bazen de perdeleri Şii İslam’ın 12 İmamını temsil eder. Seremonik bağlamda saz, geleneksel sembol olarak grup kimliği ve dini akideyi güçlendirici bir işlev yerine getirir. Alevi dünyasında sazla oluşturulan müzik repertuarı kesinlikle şiirden ayrı düşünülemez. Bu repertuar, mistik aşk ve varoluş temasını işleyen (*Değiş, Nefes*), 12 İmamın şerefine söylenen ilahiler (*Düvaz*), Hz. Hüseyin ve onun Kerbela’daki şehadetine yakılan ağıtları (*Mersiye* ve dini dansı oluşturan *Semahları*) kapsar”. Irene Markoff, “Bir Gizli İslam Mezhebinin Çözümlemesinde Dışavurumcu Kültürün Rolü, Türkiye Alevileri Örneği I”, **Cem Dergisi**, Çev. Esra Danacıoğlu, Sayı: 60, Kasım 1996, s. 54.

⁵⁴⁶ Hasret, 48 yaşında, Erkek.

⁵⁴⁷ Metin, 48 yaşında, Erkek.

ilintilidir. Bir anlamda hakim ve madun ilişkisinde Alevilerin *madun*⁵⁴⁸ oluşu ve dışlanmışlığıyla alakalıdır. Bağlama, gerek devlet gerekse toplum nezdinde Alevilere biçilen mazlum rolüne karşı bir isyandır:

Bizim Alevi toplumu hep ezildiği için, hep dışlandığı için deyişlerde olsun, türkülerde olsun hep dertlidir. Hep böyle yakınır.⁵⁴⁹

Meslekler konusunda görüşmeciler halk müziği, ozanlık ve bağlama ustalığının yanı sıra geleneksel meslekler arasında sayılan el sanatlarında da mahir olduklarından bahsetmiştir:

Alevilikten bahsederken söylediğimiz sevgi, hoşgörü, barış yolu var ya... Ondan kaynaklanan bir şey halk ozanlığı... Cem Radyo’da program yapıyordum, bir gün Türk Halk Müziği Sanatçısı Yavuz Top’a “Halk ozanı, aşık kime denir?” diye sordum. “Halk ozanı, halkının köpeği gibidir. Halkına, sahibine zarar geldiğini anlayan köpek nasıl havlıyorsa biz de öyle havlıyoruz” dedi. Bunun dışında Alevilerde genelde tercih edilen meslek grupları vardır. Terzilik, ayakkabıcılık, kuyumculuk, bakırcılık, işlemecilik, halıcılık, kilimcilik vardır. El sanatlarının tümüne sahiptirler yani.⁵⁵⁰

Meslek konusunda sanatın dışında adı anılan bir grup da tahtacılarıdır. Tahtacılar; ağaç işleriyle uğraşan bir kesimi ifade etmek için kullanılan bir tabirdir. Tahtacıların “kendilerine mahsus bir mezhep inanışının varlığına inanan, coğrafi dağılışı bakımından Anadolu’nun güney kısmı ile batı tarafındaki ormanlık bölgelerde ekseriyetle göçebe ve pek az olarak da yerleşik hayatta yaşayan, hayatlarını ağaç kesmek, dikmek, tahta biçmekle geçiren; ağaç işleri ve ormancılıkla meşgul olan Türkmen Alevi zümresi” olduğu belirtilir.⁵⁵¹

⁵⁴⁸ Mazlum; iki ya da daha fazla grubun birbirleriyle olan ast- üst temelli ilişkisini betimlemek için kullanılan bir kavramdır. Gruplar arasındaki bu hiyerarşik ilişkide astı ya da başka deyişle “ezileni” anlatır. Ancak Aleviler özelinde *mazlum* sıfatının sıkça kullanılmasına ciddi itirazlar da bulunulmuştur. Ayhan Yalçinkaya, Alevilere atfedilen mazlum söylemini savunan ve hatta bu konudaki görüşlerini “Diasporasız Yahudilik nasıl düşünülemiyorsa, mazlumluluğu giderilmiş bir Alevilik de asla düşünülemeyecektir” şeklinde ifade eden Yasin Aktay’ın görüşlerini kıyasıya eleştirir. Yasin Aktay, gerek Osmanlı gerekse Cumhuriyet dönemlerinde Alevi toplumuna “ikincillik vasfının reva görüldüğünü” ve mazlumluk söyleminin ise bu durumun Alevilerdeki tezahürü olduğunu iddia eder. Ayhan Yalçinkaya ise “tarihin farklı dönemlerinde farklı sorunlarla karşılaştıkları, farklı yaşam pratiklerine, farklı geçim ve yerleşme biçimlerine sahip oldukları ve dolayısıyla birden fazla Alevilik biçimlenmesi, birden fazla Alevilik refleksiyle karşı karşıya olduğumuz” gerçeğinin göz ardı edildiğine dikkat çeker. Alevilik üzerine yapılan genellemelere karşı çıkar. Aleviliğin kendine has öğretisinin yanı sıra sosyolojik ve coğrafi yapısının da bütünsel, genelleştirilmiş, tek bir kalıba sokulmuş Aleviliğe izin vermeyeceğini savunur. Ayhan Yalçinkaya, “Mazlum ve Müntekim: Bir Hayalin İnşası”, **Alevilik**, Haz. İsmail Engin, Havva Engin, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004, s. 94. Yalçinkaya’nın eleştirisine konu olan Yasin Aktay’ın görüşleri için bkz. Yasin Aktay, “Türkiye Diasporaları ve Güneydoğu’da Göç”, VI. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi’ne sunulmuş tebliğ, ODTÜ, 18 Kasım 1999.

⁵⁴⁹ Mahir, 59 yaşında, Erkek.

⁵⁵⁰ Muhlis, 61 yaşında, Erkek.

⁵⁵¹ Yasin İpek, “Tahtacılarda Alevi Terminolojisinden Kimi Örnekler”, **Alevilik**, Haz. İsmail Engin, Havva Engin, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004, s. 43.

Sahada bir görüşmeci mesleğe göre hiyerarşinin Alevilerdeki varlığını sorgularken, grup içi hiyerarşinin eskiden var olduğunu ama artık günümüzde söz konusu olmadığını söylemiştir. Tahtacılar başta olmak üzere farklı Alevi zümrelerinin varlığında da dikkat çekmiştir. Bir anlamda Alevilikten söz ederken gerek coğrafya, gerekse sosyal koşullar nedeniyle yekpare, homojen bir yapıdan bahsedilemeyeceğini göstermiştir:

Eskiden vardı mesleğe göre hiyerarşi. Adana'daki Arap Alevilerinin yüzde sekseni kuyumculukla uğraşırdı. Bağlama yaygındır bizde. Güneydoğu ve Doğu Anadolu'da yaşayanlarda tarım ve hayvancılık yaygındır. Tahtacı Alevileri marangozlukla uğraşırlar, bu yüzden *tahtacı* denmiştir. *Abdallar* devamlı saz ve sözle uğraşır; en fazla Kırşehir'dedir, Ankara yöresi... *Çepni* Alevileri; Ege Bölgesi, Manisa, Aydın'da, tahtacılar; Toros, Mersin tarafı, Adana, Gaziantep bölgesi...⁵⁵²

Bir diğer konu da belirli meslek gruplarında Alevilere yer verilmemesidir. Görüşmecilerin tümü mülakatlar sırasında özellikle bu konuya dikkat çekmiştir. Geçmişte devletin önemli kademelerinde ve kamusal işlerde Alevilere az da olsa imkan tanındığından ancak günümüzde bunun tamamen ortadan kalktığından, artık söz konusu dahi olmadığından yakındılar. Yurttaş olmalarına rağmen Alevilerin belli alanlarda ayrımcılığa tabi tutulduklarına dair serzenişleri vardır. Bu serzenişler en açık biçimde iş olanaklarının sağlanmasında ve işe alımlarda kendini gösterir. Görüşmecilerin en çok işaret ettikleri konu, sözlü mülakat sistemidir. Birçok Alevi bu sistemin, devlet kadrolarına başvuran adaylar arasında *kendilerinin* elenmesi için getirildiğine inanmaktadır:

Şu an seksen iki il var Türkiye'de. Seksen iki ilde bir tane valimiz yok. Bu illere bağlı yüzlerce ilçe olmasına rağmen bir tane kaymakamımız yok. Emniyet müdürümüz yok. Müsteşarımız yok. Bakanımız yok. Yeri geldiğinde diyorlar ya "Esad mezhepçi bir yaklaşımdaydı" diye. Şu an Esad'ın kabinesine baktığımızda Ermeni de var, her kesimden insan da var. Ama AKP'nin içinde şu an bir tane Alevi kökenli milletvekili yok. Önceden bir-iki tane arkadaş vardı; Reha Çamuroğlu ile İbrahim Yiğitoğlu. Onları da kapının önüne koydular. Sözlü mülakat dedikleri bir uygulama getirdiler. Bizim çocuklarımıza yönelik bir uygulamadır bu. Aleviler bundan sonra memur dahi olamayacaklar. Devlet kademelerinde kaymakam, vali, emniyet müdürü olamıyor diyorduk fakat bu sözlü mülakatla beraber hani diyorlar ya bugün taşeron işçi kalkacak diye. Yarın öbür gün çöpçü bile yapmayacaklar Alevileri. Buna doğru gidiyor.⁵⁵³

Dersimli Kürt bir Alevi ise kimliğinden dolayı taşıdığı yükler arasında fişlenmenin alışlageldik bir durum olduğunu, devlet kademelerinde Alevilere hiçbir imkan tanınmadığını ve dahası en alt kademedeki işlerde bile bu durumun yaşandığını anlatmıştır:

⁵⁵² Mansur, 64 yaşında, Erkek. Tahtacı, Çepni, Abdal vd. gibi farklı Alevi zümreleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Krisztina Kehl-Bodrogi, **Kızılbaşlar/Aleviler**, Çev. Oktay Değirmenci, Bilge Ege Aybudak, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 66-82.

⁵⁵³ Cem, 43 yaşında, Erkek.

Önce memleketi soruyorlar. Şöyle bir simaya bakıyorlar. Kürt kökenlisin. Doğulu'ysan zaten eleniyorsun. Alevi olduğunu bilseler, hiç içeri koymazlar. Zaten bizi fişlemişler. Asker, kaymakam, vali olamıyor Aleviler. Bir tane komiserimiz var ama o da bizim yüzümüzden gidecek bu gidişle... Ya baskıyla vazgeçiriliyor ya da hiç olamıyor zaten. Oraya gelmişse bile “enteresan”dır... Yoksa çöpçü bile almazlar.⁵⁵⁴

Bazı Aleviler ise belli kamusal alanlarda iş olanağı tanındığını ama yüksek kademelere “bilhassa” getirilmediklerinden yakınmıştır. Aynı şekilde fişlenme⁵⁵⁵ kaygısı hakimdir:

Bizimkileri genelde asker, subay yapıyorlar. Yapıyorlar ama yükseltmiyorlar. Alt kademede kalıyor. Çocuk mesela Adalet Bakanlığına giremedi, “Giremem anne ben, T.C. kimlik numaramdan bilirler beni” dedi.⁵⁵⁶

İşe alınmanın bir ön koşulu olarak yapılan sözlü mülakatların Alevi gençlerin elenmesinde ne kadar etkili olduğu çok sık ifade edilen bir konuydu. Ancak burada bir parantez açmak gerekirse yalnızca devlet değil, özel sektördeki bazı şirketlerin de benzer bir tutum içerisinde bulunduğu aktarılmıştır:

Musahip kardeşimin oğlu bir kargo şirketinde işe girecekti. Çocuğa ne sormuşlar biliyor musunuz mülakatta; “Namaz kılıyor musun?”, “Peygamber Efendimizi seviyor musun?”⁵⁵⁷

Bürokrasi, askeriye, belediye gibi alanlarda yer alamama, yer alsa dahi önlerinin kesilebileceği endişesi karşısında Alevi gençleri eğitim almaya daha fazla yönelmiştir. Ermeniler gibi birçok Alevi genç, devlet kademeleri dışında toplum nezdinde en saygın meslekler olarak görülen doktorluk, avukatlık, mimarlık gibi mesleklere yönelmektedir. Ancak -yüksekokuldan mezun olma oranı ne kadar artarsa artsın ya da ne kadar başarılı

⁵⁵⁴ Özlem, 36 yaşında, Kadın. Bahsi geçen görüşmeciyile mülakat yaparken çalıştığı kurum nedeniyle birçok Alevi ziyaretine gelmekte ve sorunları, talepleri için kendisiyle görüşmekteydi. Böyle bir atmosfer içerisinde birçok Alevi ister istemez sohbete dahil olup kendi deneyimlerinden çarpıcı örnekler aktardı. Örneğin, devlette bir kademe için iş başvurusu yapan ve görüşmeye çağrılan bir Alevi mülakatta kendisine yönelik yaklaşımı anlatırken, bu tavrın kendisinden önce mülakata giren Roman kökenli genç bir kıza karşı da sergilendiğini aktarmıştır. Bu önekte anlaşıldığı üzere yalnızca Aleviler değil, farklı etnik, etno-dilsel ya da etno-dinsel kimliğe mensup kişiler de benzer durumlarla karşı karşıya kalabilmektedir.

⁵⁵⁵ Benzer bir algı sahada görüşülen Ermenilerde de gözlemlenmiştir. Devlet tarafından kimliğinden ötürü fişlenme kaygısının tarihsel birçok nedenden kaynaklanabileceği gibi aynı zamanda 2013 yılında Ermeni bir annenin çocuğunu anaokuluna yazdırma isteğiyle başvuru yaptığı sırada yaşanan ve basına yansıyan bir olay da etkili olmuştur. Dava konusu olan bu olayda anne çocuğunu okula kayıt ettirmeye gittiğinde anaokulu yönetimi tarafından kendisinden Milli Eğitim Bakanlığı'ndan kayıt için herhangi bir sakınca olmadığına dair resmi bir belge istenir. Aile avukatı aracılığıyla Bakanlığın İstanbul İl Müdürlüğü'ne başvurur. Ancak gelen yanıtta “Nüfus kayıt örneğinde Ermeni vatandaşlarımızın soy kodu 2'dir. Nüfus ve Vatandaşlık Müdürlüğü'nden alınan nüfus kayıt örneğinde soy kodunun 2 olması halinde kaydın gerçekleştirileceğinin” yazıldığı iddia edilmiş ve bu olay, basında “Gizli Soy Kodlaması” başlığıyla yer alıp çokça tartışılmıştır. Bkz. “Gizli Oy Kodlaması!”, Milliyet, 1 Ağustos 2013. Fişleme iddiası daha sonra Meclis gündemine taşınmış ve yapılan tartışmaların ardından bu uygulamaya son verildiği açıklanmıştır.

⁵⁵⁶ Yeşim, 39 yaşında, Kadın.

⁵⁵⁷ Zeynep, 43 yaşında, Kadın.

olurlarsa olsunlar- “Türkiye’de Alevi olmak” ve bir iç savaşın yaşandığı “Suriye’de herhangi bir etnik gruba mensup olmak” seçenekleri arasında bir karşılaştırma yaptıklarında görüşmeciler, avantajlı seçeneğin Suriye’de yaşamak olduğunu belirtmiştir. Bu durumun temel nedeni, Suriye’de farklı etnik kökenlere ya da dinlere mensup kişilerin yönetim kademesinde kendilerine yer bulabilmesidir:

Alevilerin çok eğitimli gençleri var. Ama ne vali olabilir, ne kaymakam... Suriye rejimi kötü deniyor. Suriye’de Arap, Türkmen, Kürt, Alevi bakan var. Türkiye’de niye yok?⁵⁵⁸

Türk siyaset yapısı içerisinde devlet kademelerinde, belediyelerde iş bulabilme konusunda yaşanan zorluk, politik tercihlere yansır. İktidar partisi ile muhalefeti oluşturan partilerin Alevilere yönelik yaklaşımının birbirinden farklı olması, nüfus yoğunluğu itibarıyla Türkiye’nin önemli bir kesimini oluşturan Alevilerin seçim dönemlerinde hatırlanan, oy potansiyeli olan bir kitle olarak görülmesi ve bu nedenden dolayı yalnızca birkaç Alevinin milletvekilliğine aday gösterilmesi samimiyetsizlik olarak görülmektedir:

Bu döneme geldiğiniz zaman Alevilere kamusal alanda hiçbir imkan vermiyor, sağlamıyorlar. Yok yani... Devlet dairelerinde bakıyorum Alevi olmayanlar çalışıyor. Ama Cumhuriyet Halk Partili belediyelere bakıyorum; MHP’li, AKP’li hepsi çalışıyor. AKP’ye bakıyorsunuz, doğru düzgün bir tane Alevi adam yok. Vardır belki çalışan, süpürgecisi müpürgecisi belki vardır, kalmıştır çalışan, en böyle zor işlerde. Ama böyle belediye başkanı gibi yetkili kimse yoktur. (milletvekili olarak) Reha Çamuroğlu vardı, İbrahim Yiğit vardı. Birkaç isim daha vardı. Ama bunlar hiçbir şey olmadı. Fırsat vermezler. Kullanmak için, Alevilerden oy almak için bir Alevi de koyuyor oraya. Ama bu sistemde ne kadar Alevi koyarsa koysun, isterse on tane koysun, biz –biz dediğim Aleviler- o partiye oy vermezler.⁵⁵⁹

3.6.4. Kır-Kent Ayrımı: Anadolu’da Yaşanan, İstanbul’da Dönüşen Alevilik

Alevilik öğretisini, ritüellerini ya da kültürünü inceleyen birçok akademik çalışma bu öğretiyi takip eden insanları nitelendirirken *Anadolu Alevileri* tabirinden yola çıkar. Aleviliğin Anadolu kaynaklı ya da Anadolu’da yaşanan bir inanış olduğunu vurgular. Fuat Köprülü’nün Bektaşilik ve Alevilik arasındaki farkı belirginleştirmek adına kullandığı “köy-kent” ayrımı, Irene Melikoff gibi ardıllarınca devam ettirilir. Melikoff, Avrupa Parlamentosu’nda gerçekleştirdiği bir konuşma sırasında *Anadolulu* kavramını “ilker göçer ve yarı göçer bir

⁵⁵⁸ Muharrem, 65 yaşında, Erkek.

⁵⁵⁹ Haydar, 61 yaşında, Erkek.

toplumda, Anadolu bozkırlarında gelişen Alevilik için” doğru bulduğunu söylemiştir.⁵⁶⁰ Yine aynı konuşmada Bektaşiliği açıklarken Anadolulu değil, daha çok “Rumelili” bir kavram olduğunu belirtmiştir. Gerek Köprülü gerekse Melikoff bu iki kavramı tanımlarken çıkış noktası, aslında coğrafi bir ayrımdır.

Alevilikten bahsedilirken mekânsal olarak Anadolu’ya yapılan vurgunun temel dayanağı, farklı inançlardan izler taşımakla birlikte Aleviliğin özünde bir Anadolu inancı olduğu tezidir. Reha Çamuroğlu “birçok farklı akımın zengin bir potada erimesinden oluşmuş bir mozaik”⁵⁶¹ şeklinde Aleviliği tanımlarken, Baki Öz “zengin bir pota” tabirini kullanır. Öz’ün bu tabir ile kastettiği Anadolu’dur. Ayrıca Anadolu Aleviliğini anlatırken Türk, İslam, Kürt gibi birçok kültürün sentezi olduğunu ama bu sentezde Anadolu kimliğinin ağır bastığını söyler.⁵⁶² Bir anlamda Anadolu Aleviliği ifadesine katılmakla birlikte bu olgunun bizatihi Türkiye’nin kendine özgü sosyolojik yapısının bir ürünü olduğundan hareketle Aleviliğin, İslam’ın Anadolu yorumu olduğunun da altını çizer.⁵⁶³ Alevi kültürü ile Anadolu kültürünü özdeş görür.

“Bir potada eriyen kültürler ya da kimlikler” ifadesinde potadan kastın Anadolu olmasını, daha doğrusu mekânsal olarak Anadolu şemsiyesi altında bir araya gelme fikrini eleştirenler de vardır. Alevilik içerisinde etnik, dilsel, kültürel vb. bütün farklılıkları tek bir çatı altında toplayan bir coğrafya olarak algılandığı gibi tam aksine bazı çalışmalarda “Anadolu” tabirinin farklılıkları kapsayan ama bunu yaparken de bir anlamda söz konusu farklılıkların üstünü örten ve dolayısıyla onları görünmez kılan bir yapı olduğuna dikkat çekilmiştir. Örneğin Gürdal Aksoy Anadolu Aleviliği’ni Alevilik içerisindeki etnik kimlik farklılıklarını homojenleştirmesi ile mekânsal birliğini sağlayan bir klişe olarak değerlendirmiştir.⁵⁶⁴ Daha açık bir ifadeyle Aksoy, Aleviliğin “Anadolu” mekânsal kurgusuyla birlikte Türkleştirildiğini iddia etmiş ve Kürt, Zaza ya da Arap unsurların tek bir kimlik altında eritilmesine karşı çıkmıştır.

Alevilikle ilgili bir başka çalışma ise Anadolu unsuru ile Alevilik arasındaki bağı anlatma amacıyla Aleviliği temsil eden kurumların benimsediği yaklaşımlara değinmiştir.

⁵⁶⁰ Irene Melikoff, “Anadolu Aleviliği ve Bektaşiliği (Prof. Dr. Irene Melikoff’un Avrupa Parlamentosu’nda Yaptığı Konuşma)”, **Alevilerin Sesi**, Sayı 34, Ekim 1999, s. 22’den aktaran Aksoy, ‘**Anadolu Aleviliği’nden Dersim’e**, s. 35.

⁵⁶¹ Reha Çamuroğlu, **Günümüz Aleviliğinin Sorunları**, 5. bs. , İstanbul, Ant Yayınları, 1992, s. 108.

⁵⁶² Öz, **a.g.e.** , s. 38.

⁵⁶³ **A.e.**, s. 39.

⁵⁶⁴ Aksoy, **a.g.e.** , s. 9.

Örneğin Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nin (PSAKD) ile Cem Vakfı'nın yayınladığı metinler, Anadolu Aleviliği tabiri ile neyi kastettiğini açıkça ortaya koyar. PSAKD Aleviliği etnik bir kimlik atfetmediğini belirtip ve Anadolu Aleviliği ile aslında Türk, Kürt, Zaza ya da Arap bütün Alevi unsurların bir arada olduğu bir yapıya işaret ederken; Cem Vakfı -kurucusu ve aynı zamanda bir Alevi dedesi olan İzzettin Doğan'ın Alevilik tanımından hareketle- Aleviliği “Türk İslamı” olarak algılamaktadır.⁵⁶⁵

Yapılan görüşmelerde Aleviliğin ana coğrafyasının Anadolu olduğu birçok görüşmeci tarafından vurgulanmıştır. Kökeni bambaşka bir şehre aitken Anadolu'daki bir başka şehre göç edip yaşamak zorunda kalanlar için ya da başka bir yerden İstanbul'a göç etmiş, çok uzun zamandır İstanbul'da yaşayanlar ve hatta İstanbul'da doğup büyüyenler için dahi Anadolu özel ve özlem duyulan bir coğrafyadır. Orada yaşanan Alevilik bir başkadır. Aleviliği bütünsel olarak kırsal yaşam biçimine uygun bir inanış olarak gören yazarların⁵⁶⁶ yanı sıra sahadaki görüşmeciler inancın özünün bu dışa (daha doğrusu *yabancıya*) kapalı küçük yerleşim yerlerinde daha iyi muhafaza edildiği kanaatini paylaşmıştır.

Diğer taraftan sahadan edinilen izlenimler kır-kent ayrımı perspektifinde Ermenilerin ve Alevilerin arasındaki birçok farklılığın tespit edilmesine imkan tanımıştır. Öncelikle ifade etmek gerekir ki Ermenilerde görülen grup kimliğinin çoğunluk karşısında erimemesi kaygısı nedeniyle Ermeni kimliğini besleyen kurumların faaliyette olduğu semtlere yerleşme psikolojisi, Aleviler için söz konusu değildir. Anadolu'da yaşadıkları köyün nüfusunun önemli ölçüde Alevi olması hatta bazen tamamen Alevilerden oluşması, kültürün devamlılığı anlamında daha sağlam bir zemin oluşturur. Görüşmeciler Anadolu'daki Alevi köylerinin bu avantajlı konumuna dikkat çekmiştir. Köylerde yaşanan Aleviliğin farklı kültürler karşısındaki izole hali, hem kültürel anlamda hem de etnik kimlik anlamında daha homojen bir yapıya işaret eder. Örneğin; görüşmeciler arasında bulunan Tokat Alevilerinin tamamı Türkmen olduklarını söylerken, Dersim Alevilerinin büyük bir kısmı Kürt olduklarını vurgulamıştır. Görüşmecilerin neredeyse tamamı, kır-kent ya da köy-kent diye tabir edebileceğimiz Aleviliğin mekânsal olarak farklı kurgulandığına ve yaşandığına işaret etmiştir. Kırsalda yaşanan Aleviliğin kentte yaşanandan en önemli farkı, kentlerdeki yoğun nüfusun sergilediği kimlik karmaşasının aksine köydeki nüfusun daha homojen olan yapısıdır. Bir başka söylemle, farklılıklar daha doğrusu *yabancılar* köyün dışında kalır:

⁵⁶⁵ Ertan, **a.g.e.** , s. 181-182.

⁵⁶⁶ Bozkurt, **a.g.m.** , s. 113.

Nüfusun Alevi olduğu bir ortamla buradaki gibi “yabancı” olan, Sünni’si, Alevi’si olan bir ortamda aynı şeyleri yapamıyorsun, aynı şekilde yaşayamıyorsun.⁵⁶⁷

Ailesi Dersim’den İzmir’e göç eden bir görüşmeci, Aleviliğin özünün Anadolu’da yaşandığını, kente göçün ardından kültürün ister istemez kurumsallaşmayla birlikte devam ettirildiğini ancak bu durumun kendisini hiç memnun etmediğini anlatmıştır:

Bizim orada daha doğa yüklüdür her şey, daha natürel. Güneşe, aya, uçan kuşa dua edilir. Taşı, toprağı kutsaldır diye öpülür. Kolay kolay gideyim de şu ağacı keseyim demez kimse. Ağacın canı olduğuna inanılır. Ateşe su dökmez, ateşin canı olduğuna inanılır. Ateşi söndürürken bin tane dua edilir. Kutsaldır bizim orada her şey. Ben çok net hatırlıyorum; annem sabah kalkar, ellerini açar, güneşe doğru dua ederdi. Her şey daha natürel, daha sıcaktı orada. Burada daha resmiyete dayalı her şey... Bizim orada mesela dedenin eli öpülmez, avucu öpülür. Düzgün Baba ritüelleri var mesela... Anlatıyor insanlar; kurbanlar kesilirmiş, üç gün üç gece ara vermeden insanlar dua edermiş. Şimdi ise cemevi yapıyorsun falan... Onu da biz yabancılaştırdık. Belki oraya cemevini dikmesek bambaşka bir ritüel devam edecek. O ritüelleri görüp büyüyecektik. Onu da biz yaptık yani insanlar yapıyor...⁵⁶⁸

Cem evleri, büyük şehirlerde yaşayan Alevilerin inançsal ve kültürel yapısını muhafaza etmelerini sağlayan bir araçtır. Ancak diğer taraftan ibadetlerin tek bir düzleme oturtulmak istenmesi daha doğrusu *tek tipleştirilmesi*, Aleviliğin yöreden yöreye değişen ve ritüellere ister istemez yansıyan farklılıkları için yok olma tehlikesini doğurur. Bir başka deyişle kırsaldaki Aleviliğin heterodoks yapısı karşısında kentleşmenin yarattığı *ortodoksi* yeni bir tartışmaya zemin hazırlar:

İstanbul Aleviliği ile Anadolu Aleviliği arasında çok fark var. Hatta bence İstanbul Aleviliği diye bir kavram yok. Yaklaşık yirmi beş yıldır cem evlerinde zakirlik⁵⁶⁹ yaparım. İstanbul’da açılışını yapmadığım cemevi yoktur, hepsinin açılışına gitmişimdir. En son “cem böyle yapılır” şeklinde Cem Vakfı bunun bir orta yolunu buldu, “On İki Hizmetler⁵⁷⁰ böyle yapılır” diye. Anadolu Alevileri olarak buna karşı geldik, kendi köyümüzde nasıl gördüysek biz bunu böyle yapalım diye. Bu uzun süre tartışıldı. Beşten fazla toplantıya katıldım, oralarda da söyledim. Tunceli’de cem böyle yapılır, ben buna karşı yanıştır diyemem. Tokat’ta böyle yapılır, bu da doğrudur. Kırklar semahında bir kadın, üç erkek çıkıyor. Bazı yerlerde üç kadın, bir erkek çıkıyor. Bizim oralar da mesela Tokat ve Sivas Hubuyar Ocağı’na bağlıdır. Genelde ocak farklılığıdır, bir sürü ocak var. Tunceli’deki Rıza Baba Ocağındakiler, Düzgün Baba Ocağındakiler farklı yapıyor cemi. Bütün şey o yani. Cem Vakfı bir kaide oturttu kendince.

⁵⁶⁷ İnci, 22 yaşında, Kadın.

⁵⁶⁸ Gülay, 31 yaşında, Kadın.

⁵⁶⁹ Zakir; cem sırasında dedenin yanında yer alarak saz çalan ve gülbenklerin okunmasına eşlik eden kişidir.

⁵⁷⁰ On İki Hizmetler, cem sırasında ifa edilen görevlerdir. Her bir hizmet farklı bir gönüllü tarafından yerine getirilir. Bu görevleri yerine getiren kişiler; mürşit, rehber, gözcü, çerağcı, zakir, süpürgeci, sakka, sofracı, pervane, peyik, iznikçi ve bekçidir. Farklı çalışmalarda bu görevlere ilişkin değişik adlandırmalar mevcuttur ancak burada her bir görevin ne anlama geldiğine kısaca değinmek gerekir. *Mürşit* yani *dede* cemi yöneten, *rehber* ceme katılanlara yardımcı olan kişidir. *Gözcü*’nün görevi, cem sırasında güvenliği sağlamasıdır. *Çerağcı* aydınlatmayı sağlar, *zakir* bağlamasıyla gülbenklerin okunmasına eşlik eder, *süpürgeci* ise cemin yapılacağı yerin temizliğinden sorumludur. *Sakka*, cem sırasında sakka suyunu dağıtan kişidir. *Sofracı* gelen lokmalardan sorumlu olan, *pervane* güvenlikten, *peyik* cem yapılacağını duyurmaktan, *iznikçi* mekanın genel temizliğinden, *bekçi* ise cemin yapılacağı yere girişi ve çıkışı kontrol etmekten sorumlu kişidir. Bkz. Yılmaz, a.g.e. , s. 74-75.

Sadece Sivas, Tokat, Amasya, Çorum'da iki yüz yetmiş tane köy var Hubuyar Ocağı'na bağlı. Sen şimdi tutup da bunun yaptığına yanlış diyebilir misin?⁵⁷¹

Kentteki ya da köydeki Aleviliğin birbiriyle aynı olmadığı sıkça söylendiği gibi bu iki farklı coğrafyada yaşanan Alevilikte Anadolu'ya düşen rol, *özü* korumaktır. Kentlerdeki ibadet yerlerinin çoğalması ve dernekleşme faaliyetlerinin artması köy ile kent Aleviliği şeklinde ikili bir ayrıma yol açarken, kültürün iki farklı mekanda devam eden yolculuğu ister istemez Anadolu'nun lehine bir rekabet algısı yaratmaktadır:

Aleviliğin büyük çoğunluğu şimdi kentlerde yaşıyor, yazın köylere gitme durumu oluyor. Köylerde cem evleri açmaya çalışıyorlar. Oralarda “Kır Aleviliği” diyebileceğimiz bir Alevilik yaşıyor ama bu kesim çok cüzidir. Perşembe akşamları orada bir dede varsa belki cem yapabilir. Özü kaybetmemek telaşı var. “En hakikisi biziz, en özü biziz” genel algısı var.⁵⁷²

Anadolu'daki ocak kültüründen şehirlerdeki cem evlerine uzanan süreçte kültürün sözden yazıya aktarılması gibi unsurlar, Aleviliğin adeta bir geçiş dönemi yaşadığını gösterir. Göçle birlikte şehirlerin belli semtlerinde kümelenen Alevilerin, inancı ve kültürü devam ettirme noktasında sarıldığı kurumsal yapıların benimsediği tutum ve misyonlar arasındaki farklılıklar zaman zaman asimilasyon iddialarını gündeme getirir. Sünniliğe git gide daha fazla benzeme endişesi, Anadolu'daki o korunaklı alanda yani köyde yaşanan inancın kent koşullarında değişime ve hatta erozyona uğradığı düşüncesine neden olur:

Anadolu'da nesnel bir şekilde gelenek göreneklerinden dolayı bir saflık, bir temizlik vardır. İnançlarını doğal çerçevede yaşıyorlar. Şu an cemler Fatihalarla açılıyor, Fatihalarla kapatılıyor. Yirmi sene önce bunu göremezdiniz. Anadolu'da kesinlikle bunu göremezdiniz. Ama şu an var. Namaz diye bir terim bizde kesinlikle yoktur ama “Bizde sizin gibi namaz kılıyoruz” demek için yapılan şeyler bunlar. Bir Sünni de camide özgür bir şekilde ifa etmeli kendi inancını. Sünni Sünni gibi yaşamalı, namazını kılmalı ama Alevi de Alevi gibi yaşamalı, Kızılbaş gibi cemini yapmalı. Ana maya budur. Ceme Fatiha'yla başlanıyor dedim ya, şu an asimilasyon dediğimiz şeyin başlangıç noktası burasıdır. Bu cem evleri, minaresiz cami konumundalar. Biz bunu biliyoruz ve farkındayız. Bunların toplum üzerinde de fazla bir etkisi yoktur diye düşünüyorum. Etkilenen insanlar da vardır belki sistemden esinlenen, beslenen...⁵⁷³

Kentte yaşamaya başlayan Alevilerin karşılaştıkları tek sorun Aleviliğin kurumsallaşması değildir. Başka inançlara etnik aidiyetlere mensup birçok insanla komşuluk, arkadaşlık, aynı iş yerinde çalışma gibi toplumsal hayatın getirdiği zorunluluklar kırsalda yaşarken pek karşılaşmadıkları bir olguya işaret eder; “yabancıyla temas”. Saha çalışmasından edinilen izlenime göre, Alevilerin -gayrimüslimlerle olan münasebetleriyle kıyasladığında- Sünnilerle aralarındaki mesafenin daha açık olduğu söylenebilir. Sünniler gibi farklı gruplara

⁵⁷¹ Nesimi, 49 yaşında, Erkek.

⁵⁷² Deniz, 47 yaşında, Erkek.

⁵⁷³ Cem, 43 yaşında, Erkek.

yönelik tutumları kadar önemli bir diğer konu, kendi içlerindeki alt gruplarla ilişkileridir. Kent koşullarında alt gruplarla sağlanan temas, yabancı algısının Sünnilerden alınıp - köklerinin bulunduğu Anadolu köylerinin etnik yapısı içerisinde hiç bir araya gelemedikleri ya da birlikte yaşamadıkları- başka etnik kimliklere mensup Alevilere kaymasına neden olabilmektedir. Tokatlı bir Türkmen'in ya da Sivaslı bir Kürt'ün Hataylı bir Arap Alevi ile karşılaşması yalnızca askerlik, üniversite vb. nedenlerle mümkün olabilirken; kent yaşamı aynı inanca mensup ama farklı etnik kimliği taşıyan bütün bu unsurlara birbirine komşu ya da arkadaş olabilme imkanı tanır. Sosyal mesafeyi daraltan bu durum, dini ve kültürel özellikteki bir yapı içerisinde kümelenmiş etnik aidiyetlerin grup içerisinde hiyerarşik bir yapı oluşturmasının önünde engel teşkil edebilir.

3.6.5. Alevi Olmak: Yurttaş Olma Ama Azınlık Hissetme Paradoksu

Türkiye’de yaşayan Alevi toplumunun vatandaşlık algısını araştırırken, çoğunluk-azınlık ikilemi karşısında görüşmecilerin kendilerini nasıl konumlandıklarını, daha doğru bir ifadeyle *nereye konumlandırıldıkları* konusunda çok farklı bir tablo ortaya çıkmıştır. Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren vatandaş olarak addedilen Alevilerin, alandaki görüşmeler sırasında kendilerini aslında *azınlık* hissettiklerinin altını bilhassa çizdiklerini belirtmek gerekir.

Tablo 13: Alevilerde Yurttaşlık Algısı

		TÜRKMEN ALEVİ		KÜRT ALEVİ	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Azınlık hissediyorum	Sayı	4	5	6	1
	%	%14.3	%17.8	%21.4	%3.6
Kendimi yurttaş olarak görüyorum	Sayı	-	8	-	4
	%	-	%28.6	-	%14.3

Not: Tablo 13’te görüldüğü üzere görüşmecilerin %57.1’i kendilerini azınlık, %42.8’i ise yurttaş olarak gördüklerini belirtmiştir. Azınlık hissedenlerin %32.1’i Türkmen, %25’i ise Kürt’tür. Yurttaş olarak görenlerin etnik farklılıklara göre dağılımı ise %28.6’sı Türkmen, %14.3’ü Kürt Alevidir.

Ermenilerle yapılan görüşmelerde hukuki açıdan azınlık statüsünde bulunmalarının ötesinde görüşmecilerin *vatandaş* olduklarına dair yaptıkları vurgu, Alevilerle yapılan görüşmelerde çok farklı bir boyut kazanmıştır. Buradan hareketle derinlemesine

mülakatlardan yola çıkarak Alevilerdeki azınlık-çoğunluk ikilemine dair birkaç hususu ortaya koymak gerekir.

Birincisi, görüşmecilerin birçoğu hukuki açıdan yurttaş olmalarına rağmen hukukta farklı ancak uygulamada daha farklı hareket edilmesinden yakınmıştır ve kendilerini azınlık hissettiklerini belirtmiştir. Kuruluş yıllarında Cumhuriyet harcına karılan asli kurucu unsurlardan biri oldukları söyleminin uygulamada bir karşılık bulmadığını, aksine dışlanma ve ayrımcılık gibi olgularla mücadele etmek zorunda kaldıklarını ifade etmiştir. Devlet ve toplumun geri kalan kesimiyle aralarında kurulan bağ, Alevilerin aidiyet meselesinde *öteki*, *ikinci sınıf vatandaş*, *üvey evlat* gibi farklı kategorilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu kategoriler arasında en dikkat çekici olanlarından biri, *eksik yurttaşlık* ifadesidir:

Sanki yurttaşlığım “eksik” gibi... Yani ikinci sınıf vatandaşmış gibiyim. Hani çok yanlış bir şey ama Çingenelere diyorlar ya “buçuk millet” diye. Sanki öyleymişiz gibi...⁵⁷⁴

Bu şekilde hissetmenin ardında yatan neden olarak devletin bizzat kendisinin Alevi kimliğine bakışı olduğunu belirten bir görüşmeci Alevilerin kendilerini vatandaş hissetmelerinin ötesinde devletin Alevileri vatandaş olarak görüp görmediği meselesine değinmiştir:

Yurttaşlığımızı kabul edip Aleviliğimizi reddediyorlar bizim. Türkiye Cumhuriyeti’nin yurttaşız. Devletin özüyüz biz. Bizi hor görmüşler.⁵⁷⁵

Bir başka görüşmeci ise hukuki bir statü ve bir ülkeye aidiyet bağıni ortaya koyan vatandaşlık statüsünün Türkiye’deki Aleviler için yalnızca sözde kaldığını, nüfus cüzdanlarında vatandaş olarak nitelendirilmenin sosyal hayatta pek bir şey ifade etmediğini dile getirmiştir:

Bu devletin bizi vatandaş olarak gördüğünü düşünmüyorum. Hani baktığınız zaman siz vatandaşsınız deniyor. Kağıt üstünde biz vatandaşız ama herkesle aynı haklara sahip olduğumuzu düşünmüyorum. Ben büyürken bana sürekli “Alevi olduğunu kimseye söyleme!” dendi, bu telkin edildi. Mesela Ramazan ayında biliyorsunuz sahur yapılır. Sahur zamanı Alevi olduğumuz anlaşılmasın diye ışık açılırdı evde. Kimlik hep saklanan bir şeydi. Bu saklanma ve ezilmişlik hissi doğduğunuz andan itibaren yakanızı bırakmıyor. Gezi olaylarına bakın, ölen çocuklar hep Alevi gençleriydi. Bu bir patlama duygusuydu aslında. O bastırılmışlığın, saklanmanın, ezilmişliğin bir patlamasıydı. Bu tarz hareketlerde en önde giden ve ilk kurşunu yiyen hep Alevi gençleridir aslında. Korku filmlerinde yer alan *şişko*, *gözlüklü*, *küçük çocuk* vardır ya hep. Aleviler, korku filmlerinde yer alan o çocuk aslında.⁵⁷⁶

⁵⁷⁴ Hasan, 25 yaşında, Erkek.

⁵⁷⁵ Muharrem, 65 yaşında, Erkek.

⁵⁷⁶ Zilan, 21 yaşında, Kadın.

Alevilerin kendilerini nereye konumlandıkları ve devlet tarafından nasıl algılandıklarının dışında Alevilerde uyanan öteki algısını güçlendiren ikinci husus, Suriye’de yaşanan iç savaşın, komşu ülke Türkiye’ye bir yansıması olarak değerlendirilebilecek Suriyeli göçmen sorunudur. İç savaştan kaçan Suriyelilere kapıların açılmasıyla birlikte 3,5 milyon civarında Suriyelinin Türkiye’ye sığındığına, hatta bir kısmına vatandaşlık hakkı tanındığına dair gelişmeler kamuoyuna yansımaktadır. Suriyeli sığınmacılar meselesi, Türk siyasetinde yeni bir olgudur.⁵⁷⁷ Buna rağmen vatandaşlık konusunda devletin eşit muamele göstermediğinden yakınan Alevilerin genel eğilimi; kendilerini Sünnilerle ya da gayrimüslimlerle değil, Suriyeli göçmenlerle kıyaslamaları olmuştur. Eleştiri oklarının hedefi, Suriyeli *misafirlere* kendi vatandaşından daha çok ayrıcalık tanıdığını düşündükleri yöneticilerdir:

Şimdiye kadar Türkiye’yi terk etmeyi hiç düşünmedim. Ama şimdi düşünmek istiyorum mesela. Buradan kaçıp gitmek istiyorum. Güzelim vatanını bırakıp kaçmak istiyorsun, düşünebiliyor musun? Başka ülkenin vatandaşının bizden daha çok üstün tutulması, haklarımızın elimizden alınması... Vergileri biz ödüyoruz ama biz dükkan açamıyoruz. Suriyeli dükkan açmış, paraya para demiyor artık. Düşünebiliyor musun üniversite sınavına girmeden adamlar hak kazandı üniversiteye girmeye ya... Ne demek bu?⁵⁷⁸

Suriyelilere *ayrıcalıklı* muamelelerin, Alevilerin ikinci sınıf yurttaş oldukları yönündeki serzenişlerini güçlendirdiğini belirtmek gerekir. Örneğin Türkmen Alevi bir genç, azınlık hissinin nasıl hasıl olduğuna ilişkin şunları söylemiştir:

Azınlık hissediyorum kendimi. Aslında hem Alevi olarak hem de Türk olarak azınlık hissediyorum. Suriyelilerin varlığı sebebiyle Türklük anlamında azınlık hissediyorum. Alevilik açısından ise kapalı olanlar veya bu hükümete bağlı olanlar arasında azınlık hissediyorum.⁵⁷⁹

Üçüncüsü, ayrımcılığa maruz kaldıklarını ve eşit muamele görmediklerini dile getirmelerine rağmen birçoğunun akrabalarının bulunduğu Avrupa ülkelerinde yaşamak yerine Türkiye’de yaşayan bir Alevi olmaktan gurur duyduklarını ifade etmeleriydi. Avrupa’da Almanya başta olmak üzere Avusturya, Belçika, Fransa gibi ülkelerde yaşayan *diaspora Alevilerinin*⁵⁸⁰ aksine her şeye rağmen Türkiye’de yaşamının verdiği hazzı, paha

⁵⁷⁷ Suriyeli göçmenlerle ilgili olarak bkz. M. Murat Erdoğan, “Türkiye’ye Kitleli Göçlerde Son ve Dev Dalga: Suriyeliler”, M. Murat Erdoğan, Ayhan Kaya (Der.), **Türkiye’nin Göç Tarihi: 14. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Türkiye’ye Göçler**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 317-347.

⁵⁷⁸ Ceren, 42 yaşında, Kadın.

⁵⁷⁹ İnci, 22 yaşında, Kadın.

⁵⁸⁰ Diaspora Alevileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ayhan Kaya, “Multicultural Clientelism and Alevi Resurgence in the Turkish Diaspora: Berlin Alevis”, **New Perspectives on Turkey**, Vol. 18, 1998, s. 23-49; Deniz Coşan Eke, “Almanya’daki Alevi Örgütlenmesi ve Kazanımları”, **Birikim**, Sayı: 309-310, Ocak-Şubat 2015, s. 92-98.

biçilemez olarak değerlendirmişlerdir. Görüşmecilerin arasında bir dönem yurt dışında yaşamayı deneyimlemiş olanlar da vardı:

Türkiye cennet! Ben iki sene kaldım Fransa’da. Dönüp geldim, dedim herhalde burası cennet midir ne...⁵⁸¹

Yaşadıkları ülkelerde inançlarına yönelik daha geniş haklar tanınmasına rağmen Avrupa’nın herhangi bir ülkesinde yaşamaktansa, hala çözülemeyen mevcut sorunlarına rağmen Türkiye’de yaşamayı tercih etmektedir. İnancın özünün korunması ve devam ettirilmesi adına da Türkiye’ye biçilen rolün önemi tartışılmazdır:

Ben başka bir ülkede yaşamak istemezdim. Almanya’da yaşayan bir Alevi olmak istemezdim. Burada doğup büyüüp Almanya’ya gideceğim, Almanya’da Alevi olarak yaşayacağım. Ben istemem. Çünkü neden istemem? Bana bu yolu gösteren pirlerim bu ülkede yaşıyor. Karacaahmet, Hacı Bektaş, Baba Mansur bu topraklarda varken, ben gidip orada Aleviliğimi yaşayamam. (...) Benim dedem geldiği zaman benim evime, beni dara çektiği zaman –bizde dar derler- biz ailece ayağa kalkarız. (Ayağa kalkıp gösteriyor) Sağ ayak, sol başparmağın üzerindedir. Bu, Fatma Ana darıdır. Dede dua eder ve biz huzura kavuşuruz. Ben bunu gidip Almanya’da yaşamam yani. Almanya’da Aleviliğimi unuturum ben. Oradakiler sağ olsun iyi mücadele ediyorlar, çalışıyorlar. Ama biz bu topraklardan hiçbir yere gidemeyiz. Biz geçmişteki pirlerimizi bırakıp nereye gideceğiz? Hacı Bektaş’ı bırakıp nereye gideceğiz?⁵⁸²

Dördüncüsü, geçmişle günümüz arasında Alevi kimliğinin algılanmasında bir iyileşme olup olmadığına ilişkindir. Bu konuda katılımcıların ikiye bölündükleri gözlemlenmiştir. Bir kısmı günümüzde daha iyi konumda olduklarını söylerken, diğer bir kısım her şeye rağmen geçmişte daha rahat olduklarını anlatmıştır.⁵⁸³ Alevi kimliğinin tanınması, bilinirliğinin artması, bireyin Alevi olduğunu artık rahatça dile getirebilmesi anlamında bugün çok daha iyi durumda oldukları düşünenler açısından geçmişe dair yapılan değerlendirmeler inancın ve kimliğin gizli saklı sürdürülmesi ve kimliğinin bilinmesi halinde dışlanabileceği kaygısına odaklanır. Bu nedenle geçmişte yaşanan bu saklanma haline karşılık günümüzde en azından Alevi olduğunu çekinmeden söyleyebilmenin büyük bir lütuf olduğunu düşünenler vardı:

Geçmişte yaşamadım ama... Önceden bayağı katliamlar olmuş; Sivas, Maraş, Çorum... Şu an katliam var mı hala bilmiyorum. Sadece evler işaretleniyor, onu duyuyoruz. Belki önceden daha baskındı. Ama şu an en azından “Alevi’yiz” diyebiliyoruz.⁵⁸⁴

⁵⁸¹ Zühre, 52 yaşında, Kadın.

⁵⁸² Haydar, 61 yaşında, Erkek.

⁵⁸³ Sayısal olarak belirtmek gerekirse geçmiş ve günümüz kıyaslamasında geçmişte daha iyi olduğunu savunanların oranı; % 71.4’tür. Bu oranın % 42.8’i Türkmen, % 28.6’sı Kürt görüşmecilere aittir. Cinsiyete göre dağılım ise % 25’i kadın, % 46.4’ü erkektir.

Buna karşın günümüzde çok daha iyi durumda olduklarını düşünenlerin oranı ise % 28.6’dır. Yine bu oranın Türkmen ve Kürt görüşmecilere dağılımı eşit yani % 14.3’tür. Cinsiyete göre dağılım % 10.7’i kadın, %17.8’i erkek şeklindedir.

⁵⁸⁴ İnci, 22 yaşında, Kadın.

Diğer taraftan Alevi kimliğinin artık daha tanınan ve bilinen bir hale gelmesine rağmen, günümüzde toplum nezdinde ayrıştırılmanın çok daha ileri boyutlara ulaştığına, biz ve öteki ikilemi ekseninde toplumun kamplaştırıldığına dikkat çeken ikinci bir görüşün varlığına da değinmek gerekir. Bu görüşü savunanlara göre; insanların etnik ya da dini kökenlerine bu kadar dikkat edildiği ve ötekileştirildiği bir dönem geçmişte hiç yaşanmamıştır:

Düşünsene eskiden herkes açıktı, şimdi herkes kapalı ve sen başın açık diye bile dışlanıyorsun. Eskiden okula giderdik kimse annenin babanın ne olduğu bilmezdi. Şimdi öyle değil, kutuplaşma oldu. Kapalılar bir yerde, açıklar bir yerde gibi oldu. Ben buranın vatandaşı gibi hissetmiyorum. Türklüğümle gurur duyuyorum, Türkiye Cumhuriyeti'yle de. Ama onlar bizimle gurur duymuyor maalesef. Diyorlar ki başları kapalı kadınlarımız çok eziyet gördü. Hangi eziyeti gördüler acaba merak ediyorum. Ben ANAP'ı da gördüm, Tansu Çilleri de gördüm. Bülent Ecevit zamanını da yaşadım. **Hiçbir zaman insanların -Alevilik hariç- birbirinden bu kadar nefret ettiğini hatırlamıyorum.** Arap ülkelerinde iç savaş vardı ama farkındaysanız bizim iç savaşımız daha betere döndü. Oldu aslında, şu an yaşıyoruz iç savaşı.⁵⁸⁵

Siyasi açıdan kutuplaşmanın günümüzde en ileri düzeyde yaşandığını söyleyen bir başka görüşmeci, bu kutuplaşmanın topluma yansımalarının içler acısı bir durumda olduğunu ve ister istemez herkesin bu durumdan kendi payına düşeni aldığını söylemiştir. Bu kutuplaşmadan Alevilerin payına düşen ise daha fazla dışlanmaktır:

Siyasi olarak daha kötü şu an. Geçmişte Ne oluyordu? Açıklayamıyorduk. Ama şimdi açıklıyorsun da ne oluyor? Yiyecek ekmek bulamıyorsun. Yeri geliyor elinden ekmeğini alıyorlar, engelliyorlar. Siyasi boyutu bu seviyeye geldi: Düşmansın! Ben mineflo, muşamba döşeme işi yapıyorum. Bir gün biri aradı beni. Konuştuk, anlaştık. Ezan vaktiydi. Ezan okundu, “Ben gideyim bir abdest alayım” dedi. Ama gözünün ucuyla bana bakıyor. “Siz camiye gidin gelin, yapalım işinizi” dedim. Adam camiye gitti geldi ve işi bana yaptırmadı biliyor musunuz? Namaz kılmıyorum diye... Siyasi konjonktür de, toplumsal kültür de böyle.⁵⁸⁶

3.6.6. Alevilerin Sorunları ve Devletten Beklentileri

Sahada Alevilerle devletten neler talep ettikleri, hangi konularda devletin adım atmasını istediklerine dair görüşülürken, aslında hükümet ve Alevi muhataplarını bir araya getiren açılım süreçlerinde tartışılan birçok konu gündeme gelmiştir. Bu noktada Alevi çalıştaylarında tartışılan konuların sahaya nasıl yansıdığı ve sıradan bir Alevinin yaşamında nasıl karşılık bulduğunu ortaya koymak adına yapılan görüşmelerden elde edilen veriler ve izlenimler bir perspektif sunabilir. Görüşmeler esnasında yalnızca bireysel değil aynı zamanda

⁵⁸⁵ Ceren, 42 yaşında, Kadın.

⁵⁸⁶ Metin, 48 yaşında, Erkek.

grup olarak hangi konularda sorunlar yaşandığı belirlenmeye çalışılmıştır. Ermenilerle paralellik arz eden ortak sorun alanlarının yanı sıra Alevi kimliğinin ve kültürünün özgün yapısından kaynaklı başka sorunlar da gündeme gelmiştir. Birkaç ana başlık altında bu sorunların neler olduğundan bahsedebiliriz.

Birincisi; eşitlik, eşit yurttaşlık talebi ve kimliklerinden dolayı ayrımcılığa maruz bırakılmama yönündeki taleplerdir. *Eşitlik*, sahada görüşülen istisnasız herkesin söylediği ve en çok vurguladığı husustur. Görüşmeciler toplumun çoğunluğunu oluşturan Sünnilerle aynı muameleyi görememekten ve Alevi olmaları nedeniyle ötekileştirilmekten yakınmıştır. Alevi oldukları için kronik bir şekilde yaşadıkları fişlenme korkusundan, zaman zaman basına da yansıdığı gibi Alevi evlerine çarpı işareti konmasından ve Türk Dil Kurumu’nun (TDK) “Alevi”⁵⁸⁷ sözcüğüne yüklediği anlam gibi konuların yanı sıra Alevi oldukları için kamusal alanda iş bulma konusunda önlerinin kesildiğinden, engellendiklerinden söz etmişlerdir. Maruz kaldıkları ayrımcılığı daha da anlaşılabilir kılmak adına, özellikle *şehit cenazeleri* üzerinden aktarılan bir beyan oldukça dikkat çekiciydi:

Alevi şehidin cenazesine hiçbir devlet büyüğü gelmedi biliyor musun? Biz kaç tane şehit verdik kendi köyümüzden. Sırf cemevinden kaldırılacak diye şehidi görmediler. Bu ne demek peki? Alırken niye Alevi demiyorsun, almasalardı. Ne kadar zorumuza gitti biliyor musun? Hiçbir devlet büyüğü içeri girmedi. Sırf cemevinden kaldırılıp gömülecek çocuk diye. Cenaze namazı orada kılınacak diye. Kabul etmediler. Ayrı bir yerde durdular. Yapıldı. Ondan sonra çocuk cemevine gönderildi. Düşünebiliyor musun? **Ölümüz bile ayırım yapılarak gönderiliyor.** En fazla şehidi biz verdik ve bizi hep Doğu’ya sürerler. Aleviler hiç düzgün bir yere düşmez. Sanki bilinçli olarak yapılıyor. Belki bize öyle geliyor ama gördüğümüz bu. Benim kardeşim de Doğuya düştü. Öbürü de... Ve şehit cenazemiz cemevinde kılınacak diye girilmedi resmen. Öyle olacaksa girilmiyor. Bu ne demek ya? Peki askere gönderilirken niye bunları seçmiyorsunuz? O zaman “Alevi’sin sen gelme!” de. “Bizim Sünni insanlarımız savaşınsın” de. Ben gencecik çocuğu toprağa vermişim, onlar cemevine giremiyorlar. Günaha girmiş oluyor demek ki kafalarına göre... Vatikan ziyareti gerçekleştirildi biliyorsun.⁵⁸⁸ Hani

⁵⁸⁷ TDK’ya göre Alevi sözcüğünün tanımı “Hz. Ali’ye bağlı olan kimse” şeklindedir. Ancak Alevi toplumu içerisinde Aleviliğin kültürel bir olgu olduğunu düşünen ve İslam’dan önce de var olduğu tezini savunan bir kesimin varlığından söz etmek gerekir. TDK’nın yaklaşımı, Aleviliğe yönelik “İslam içi mi, İslam dışı mı?” tartışmaları karşısında Aleviliği “İslam dairesi içerisinde” yer aldığı tezini doğrular niteliktedir. Ancak burada “TDK’nın Alevi kelimesine yüklediği anlam” ifadesiyle kast edilen, kavramı nasıl tanımladığı ve Güncel Türkçe Sözlük’te ne şekilde yer aldığı değildir. Buradaki kasıt başka bir kelimeyi (*vazalak* sözcüğünü) tanımlarken kullandığı “Alevi” ifadesinin yanı sıra peş peşe sıralanan “Müslüman olmayıp öyle görünen” ya da “oruç yiyen” gibi yan anlamların verdiği rahatsızlıktır. TDK bu bilgiyi aldığı kaynak olarak “Türkiye Türkçesi Ağzıları Sözlüğü’nü” göstermektedir. Nitekim gelen tepkiler üzerine TDK tarafından bir açıklama yayınlanmış ve *vazalak* kelimesinin içerdiği anlamların Derleme Sözlüğü’nde yer aldığı ve her bir anlamın farklı yörelerden elde edilen bilgiler doğrultusunda kaydedildiği açıklanmıştır. Buna göre *vazalak* sözcüğünün ilk anlamı olarak gösterilen Alevi Niğde’den, *Müslüman olmayıp öyle görünen* anlamı Adana’dan ve son olarak *oruç yiyen* anlamı ise Tokat-Zile’den derlenmiştir. Bkz. “Vazalak Sözü ile İlgili Açıklama”, **TDK**, 21 Ocak 2018.

⁵⁸⁸ Bahsi geçen konu, Türk heyetinin 4-5 Şubat 2018 tarihleri arasında Papa Franciscus’un davetlisi olarak Vatikan’a gerçekleştirdiği resmi ziyarete ilişkindir. Ziyaretin önemi 59 yıl sonra yapılan ve Cumhurbaşkanlığı düzeyinde gerçekleştirilen bir ziyaret olmasıdır. Bkz. “59 Yıl Aradan Sonra Vatikan’a Ziyaret”, Cumhuriyet, 1 Şubat 2018.

sen Müslüman’dın? Ne işin var orada? Cemevindeki şehit askere gidemiyorsun ama Vatikan’a gidiyorsun. Ne kadar acı bir gerçek!⁵⁸⁹

Başka bir konu, Alevilere yönelik pejoratif algıyla ilgilidir. Alevi sözcüğü, bir anlamda Kızılbaşın muadilidir. Ancak adlandırma konusunda yaşanan bu farklılık, gerek toplum gerekse devlet nezdinde bu kitleye yönelik yerleşik algıyı, var olan zihinsel kodları değiştirmemiştir. Halk arasında “*Alevilerin kestiği yenmez*”, “*Alevinin elinden su içilmez*” şeklinde sıkça rastlanan ifadeler, Alevilere yönelik nefret söylemleridir:

Hoca vaaz veriyormuş. “Alevinin kestiği yenir mi?” diye sormuşlar. “Yenmez oğlum” demiş, “sende helal lokma yiyecek ağız yok ki yiyesin”. Adamı sürgün etmişler.⁵⁹⁰

Değinilen bir diğer önemli nokta ise eşitlik taleplerinin hemen ardından gelen adil, hukuka dayalı, laik bir sistemin kurulması ve bu sistemin herkese eşit mesafede durması isteğidir. Görüşmecilerin birçoğu hak ve adalet konusundaki taleplerini ve nedenlerini anlatırken kendilerine yönelik herhangi bir ayrıcalık istemediklerinin altını özellikle çizmiştir. Vatandaşlığın bir gerekliliği olarak askere gidilmesi, vergi verilmesi gibi yükümlülükleri yerine getirdiklerinden ancak Alevi kimliğine mensup olmaları nedeniyle cem evlerine ibadethane statüsünün verilmemesinden ve Diyanet’te Hanefi mezhebinin yanı sıra diğer mezheplerin de tanınmamasından yakındılar. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta; Diyanet’in lağvedilmesinin değil, yeniden yapılandırılmasının istenmesidir. Açılım süreçlerinde Diyanet üzerine yaşanan tartışmalar, Diyanet’in kaldırılması yönündeydi. Oysa görüşmecilerin temel itirazı, kendilerinin temsil edilmediği bir Diyanet’tir. Yalnızca Aleviliğin değil, Türkiye sınırları içerisinde yaşayan diğer inançların ya da mezheplerin de temsil edilmemesi eşitlik ilkesine aykırı olarak değerlendirilmektedir.

Bir taraftan eşit yurttaşlık isteğinin içeriğini dolduran bu somut talepler, diğer taraftan grup kimliğini ön plana çıkarmaktadır. Grup içerisinde var olan etnik kimlik farklılıkları, Alevi toplumunun devletten beklentileri söz konusu olduğunda anlamını yitirmektedir. Devletle ilişkiler söz konusu olduğunda birinci öncelik teşkil eden ve tüm bu isteklerin ardında yatan ana neden, Türkiye’de çoğunluğu oluşturan Sünni kesime tanınan haklar doğrultusunda aslında Hanefi mezhebi ve diğer mezhepler ile Alevilerin konumunu eşitleme çabasıdır:

Devletin Diyanetinde İslami inanç bazında -onlar bir inançsa ki mezhepsel farklılıkları söylüyorum- dört tane mezhep vardır. Ama ne yazık ki bir tek Hanefi mezhebinin temsilcileri

⁵⁸⁹ Ceren, 42 yaşında, Kadın.

⁵⁹⁰ Nazım, 57 yaşında, Erkek.

var orada. Niye diğer üçü yok? Biz istiyoruz ki devletimiz Diyanet'e ne kadar hak veriyorsa, Alevi inancına da aynı hakları tanısin. Biz fazla versin istemiyoruz yani... Diyanet'e beş kuruş mu veriyor, aynı beş kuruşu versin bize de. Okulumuzu kurmak isterken... Okul ne olabilir? Üniversite olabilir, fakülte olabilir, kolej olur, adı her neyse... Diyanet kendi okullarına, imam hatiplere arsa veriyorsa Alevilere de versin. Bu arsanın üzerine bina yapılması için malzeme veriyorsa Alevilere de versin. Ne yardım yapılıyorsa "aynısını". İşte o zaman biz yurttaş olduğumuzu anlarız. Gelelim mezhepler konusuna... Kendi mezhebine ne kadar öncelik tanıyorsa, ayırım yapmadan diğer inançlara da, diğer halklara da aynı hakları versin. Cem evlerine ibadethane statüsü falan hepsi içinde... Devlet kendi camisine ne kadar hak tanımış, diyelim yüzde otuz. Alevilere de aynısını versin. Devletin dini olmaz. Devletin dini olmaz derken, devletin tek dini vardır, o da eşit adalet sağlamak.⁵⁹¹

Bir diğer konu, din kültürü ve ahlak bilgisi dersi ile ilgilidir. Zorunlu din dersi uygulamasının kaldırılması olumlu karşılanmakla birlikte ilk ve orta öğretimde eğitim veren öğretmenler arasında ders esnasında öğrencilere "Sınıfta Alevi kimse var mı?" şeklinde birtakım sorular yöneltildiği, bazı çocukların çekinmeden kimliğini açıkladığı ve bazılarının ise gizlemeyi tercih ettiğine dair beyanlarda bulunulmuştur. Hatta Alevi olduğunu söyleyen çocukların hem arkadaşları tarafından dışlandıklarına hem de bazı öğretmenlerinin kendilerine yönelik olumsuz tavır takındığına ilişkin birçok örnek anlatılmıştır. Din Kültürü dersi ile ilgili olarak ise müfredatta Aleviliğe yer ayrıldığı ancak Aleviliğe ilişkin bilgilerin çok kısa ve yüzeysel olduğu, ayrıca öğretmenlerin de İslam dışındaki dinler ve inanışlar hakkında gerekli donanımına sahip olmadıkları dile getirilmiştir. Benzer bir başka konu ise camilerde verilen vaazlarda imamların Alevilikten ya da Hz. Ali'den bahsetmemesiyle ilgili gündeme gelmiştir. Aleviler söz konusu bu vaazları kendilerine yönelik toplumsal önyargıların ortadan kalkması anlamında Sünnilerle kaynaşmasını sağlayacak bir adım olarak görmektedir:

Ben çocukken namaz kılardım ve hiç kaçırmazdım. Hiç unutmam, bir bayram zamanıydı. Hz. Muhammed "Ehli Beyt'i sevmeyen benim ümmetim olamaz" demiştir. Camideki hocanın vaazında Hasan, Hüseyin, Ali'dir, on iki imamlardır, bir gün olsun duymadım. Bu insanlar şehit düşmüşler, bedel ödemişler. Bir gün de onların ruhuna bir Fatiha gitsin de, ne var yani... "Daha da gelmiyorum" dedim ve gitmedim. Çocuktum.⁵⁹²

Diğer taraftan görüşmecilerin tamamı Alevilerin gündemini meşgul eden temel sorunlar konusunda hemfikirdir. Bu konular; cem evlerine ibadethane statüsünün tanınması, ilgili AİHM kararlarının uygulanması, din kültürü ve ahlak bilgisi müfredatında diğer inançlarla birlikte Alevi inancıyla ilgili bilgilerin yer alması, eğitim ve öğretimde Alevi çocuklarının herhangi aşağılama ya da dışlamaya maruz kalmaması, devlet kurumlarında çalışacak personelin belirlenmesi sırasında uygulanan mülakat sisteminin kaldırılması ya da kadroya başvuran adayların etnik köken, dini inanç ya da nereli olduğu konusunda hiçbir

⁵⁹¹ Muhlis, 61 yaşında, Erkek.

⁵⁹² Nazım, 57 yaşında, Erkek.

ayırma tabi tutulmamasıdır. Ancak ihtilaflı olan tek konu; dedelere maaş bağlanıp bağlanmamasıdır. Sahadaki Alevilerin bir kısmı Sünni İslam karşısındaki konumlarının daha da iyileştirilmesi ve eşitliğin sağlanması adına cemevindeki inanç önderinin (dedenin) camideki din görevlisiyle (imamla) aynı haklara sahip olmasını desteklerken diğer bir kısmı ise buna karşı çıkmıştır:

Resmi kanun ve nizam uygulanacaksa, bu statü verilecekse bunlara; verirsin kardeşim, o adama da maaş verirsin. Sünni gelenekte olmayan bir şeye sen para ödüyorsan, dedeye niye ödemiyorsun?⁵⁹³

Görüşmecilerin %79'u dedelere maaş verilmesi yönündeki bu talebe karşı çıkmaktadır.⁵⁹⁴ Karşı çıkılmasının temel nedeni; inanç önderi olan Alevi dedelerinin devletin bir memuru haline gelmesini istememeleridir:

Dedelere maaş verilmesini kesinlikle istemiyoruz çünkü Diyanet'in memuru olacak.⁵⁹⁵

Genel olarak devletten beklentileri bunlar olmakla birlikte her bir talebin ardındaki ana unsur, inançsal ve kimliksel yapılarının devlet tarafından tanınması arzusudur. Devlet tarafından bu yönde samimiyetle atılacak bir adımın, olumlu bir karşılık bulacağı dile getirilmiştir:

İki kelimeye bakar; "Alevi de insandır. Bu devletin vatandaşısıdır. İbadetini cemevinde yapar". Bunları dese kâfi.⁵⁹⁶

Son olarak var olan tüm bu sorunların çözüleceği ve taleplerinin karşılanacağı konusunda görüşüne başvurulmuş bütün Alevilerin ortak değerlendirmesi, böyle bir şeyin asla mümkün olmayacağıydı. Gelecekte umutsuz olmamakla birlikte görüşülen herkes, devletin bu konulara ilişkin somut adımlar atmaktan imtina edeceğini belirtmiştir. Gelecekte bir şeylerin değişebileceği ihtimali üzerine ise umutlarını var olan hükümetin değişmesine bağladıklarını beyan etmişlerdir.

⁵⁹³ Metin, 48 yaşında, Erkek.

⁵⁹⁴ Dedelere maaş bağlanıp bağlanmaması konusunda mülakatlar sırasında katılımcılara özellikle bir soru yöneltilmemiştir. Ancak yapılan görüşmelerin % 50'sinde bu konu gündeme gelmiş ve görüşmeciler konuya ilişkin fikirlerini dile getirmişlerdir. Sayısal bir veri olarak sunmak gerekirse; dedelere maaş bağlanmasını isteyenlerin oranı % 21, maaş bağlanması halinde devletin adamı haline geleceğini ve bu durumun Alevilik felsefesiyle çelişeceğini öne sürerek karşı çıkanların oranı %79'dur.

⁵⁹⁵ Haydar, 61 yaşında, Erkek.

⁵⁹⁶ Cevahir, 54 yaşında, Erkek.

3.6.7. Açılım Süreçleri ve Aleviler

Alevilere yönelik açılım süreçleri Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) 2007 yılında başlattığını açıkladığı ancak temelde 2009-2010 yılları aralığında gerçekleştirilen çalıştaylar ile hatırlanır. Açılım bir bakıma aslında Alevi derneklerini akademisyenler, gazeteciler, sivil toplum örgütlerinin temsilcileriyle bir araya getiren çalıştaylar kapsamında Alevilerin taleplerinin masaya yatırıldığı, devlet nezdinde dinlendiği ve muhatap bulduğu bir süreçtir. Alevi Açılımı kamuoyunda daha çok “Demokratik Açılım” adıyla bilinen sürecin, ikinci ayağını teşkil eder. İlk olarak Kürtlere yönelik atılan bu adımı daha sonra Aleviler takip etmiş, sürecin üçüncü ve son ayağını ise Romanlar oluşturmuştur.

Alevi Açılımı kapsamında yedi çalıştay ve üç toplantı düzenlenmiştir. Çalıştayların her birinde Alevilerin sorunları ayrı özneler nezdinde tartışmaya açılmıştır. 3-4 Haziran 2009 tarihlerinde düzenlenen ilk çalıştay tamamen Alevilerden (Alevi dedeleri, kanaat önderleri, dernek başkanları, Alevi kimliğiyle tanınan sanatçı ve aydınlar) oluşurken; diğer çalıştaylar akademisyenleri, ilahiyatçıları, sivil toplum örgütlerini, medyayı ve siyasetçileri de bir araya getirmiştir.⁵⁹⁷ 28-30 Ocak 2010 tarihlerinde gerçekleştirilen ve daha önce gerçekleştirilen tüm çalıştaylardan elde edilen sonuçların değerlendirildiği son bir çalıştayla bu süreç tamamlanmıştır.

Çalıştayların ardından yayınlanan Nihai Rapor incelendiğinde Alevilerin “Anadolu’nun asli bir unsuru”⁵⁹⁸ olduğu belirtilmekle birlikte Aleviliğe ilişkin yapılan bir tanım son derece dikkat çekicidir. Rapora göre Alevilik, “Hz. Muhammed ve ailesine, özellikle de Hz. Ali ve soyuna derin bir sevgiyle ve saygıyla bağlı olan ve Sünni olmayan Anadolu Müslümanlarının yol, adap ve erkanlarını” anlatır.⁵⁹⁹ Bu tanım Alevilik etrafında cereyan eden birçok tartışmaya binaen ihtilaflı birçok konunun devlet nezdinde nasıl karşılık bulunduğunu ortaya koyar. Örneğin, Alevilik İslam’ın içinde midir, dışında mıdır sorusuna verilecek yanıt, çok nettir. Tanıma göre Alevilik, İslam dairesi içerisinde yer alan bir olgudur. Dahası *Sünniliğin dışında ve Anadolu’ya özgü* bir inanıştır. Ayrıca Ehl-i Beyt’e ama bilhassa *Ali’ye duyulan sevgi* ile anlatılmak istenen, Aleviliğin Hak-Muhammed-Ali ilkesini temel düstur kabul eden bir öğretisi olmasıdır. Yine bu bakış açısı da aslında son dönemlerde çok tartışılan *Ali’siz Alevilik* söylemini geçersiz kılmakta ve tamamen Aleviliğin gündeminin

⁵⁹⁷ Çalıştay süreçleriyle ilgili olarak bkz. Murat Borovalı, Cemil Boyraz, “AKP’nin Alevi Açılımı: Aleviliği Tanım(lam)ak”, *Birikim*, **Birikim**, Sayı: 309-310, Ocak-Şubat 2015, s. 143-147.

⁵⁹⁸ T.C. Devlet Bakanlığı, **Alevi Çalıştayları: Nihai Rapor**, Ankara, 2010, s. 29.

⁵⁹⁹ **A.e.**, s. 39.

dışında bırakmaktadır. Bu düşünce de bir anlamda Aleviliğin İslam'dan sonra yani Ali ile var olduğu tezini savunur.

Raporda Aleviliğin senkretik ve heterodoks yapısından bahsedilerek kimliği tanımlamada ve tasnif etmede yaşanan güçlüğü değinilmiştir. Öte yandan kronolojik olarak Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde cereyan eden olaylar, Alevilerin yaşadığı kimlik sorunları, talepleri, muhatap arayışları, ayrımcılık, anayasal ve hukuki konular, Diyanet, din eğitimi, cem evlerinin statüsü, Alevi dedeleri, Madımak Otel'i'nin müzeye dönüştürülmesi gibi birçok konu ele alınmıştır.

Markus Dressler'in Aleviliğin tanınması adına “şimdiye dek görülmüş en kapsamlı hamle”⁶⁰⁰ şeklinde yorumladığı açılım periyodu, bir dizi tartışmayı beraberinde getirmiştir. Eleştirilerin odak noktalarından biri, sürecin sonunda açıklanan Nihai Rapordur. Öncelikle metodolojik olarak Raporda gerçekleştirilen yedi ayrı çalışmaya ilişkin hiçbir atıfta bulunulmamasının yanı sıra çalıştaylarda Alevileri ilgilendiren hangi konuların ele alındığının kamuoyu tarafından bilinmesine rağmen elde edilen sonuçların rapora yansıtılıp yansıtılmadığı konusu, soru işaretidir.⁶⁰¹ Bir diğer tartışmalı konu, Rapor'da Aleviliğe getirilen tanım üzerinedir. Aleviliği Ali sevgisine indirgeyen bakış açısı da eleştirilmiştir. Tanımda yer alan temel öğeler; Hz. Ali, Ehl-i Beyt'e bağlılık ve Sünni olmamaktır. Bu perspektiften bakıldığında ise “Sünni olmayan Anadolu Müslümanlarının tamamı Alevi midir?” sorusunu gündeme getirir. Ayrıca Ali kültürünün Alevilikteki yerinin tartışılmasının önüne geçildiği, daha da ötesi Türkiye'de yaşayan Bektaşilerin ve Arap Alevilerin açılım sürecinin dışında tutulduğu yönünde eleştirilere zemin hazırlamıştır.⁶⁰² Oysa bu durum Aleviliğin birçok inancın ve kültürün adeta bir sentezi olduğuna dair raporda belirtilen senkretik ve heterodoks bir inanış olduğu düşüncesiyle çelişmektedir.⁶⁰³

⁶⁰⁰ Dressler, **a.g.e.** , s. xvi

⁶⁰¹ Raporun yöntemine ilişkin eleştiriler için bkz. Pınar Ecevitoglu, Ayhan Yalçinkaya, **Aleviler Artık Burada Oturmuyor!** , Ankara, Dipnot Yayınları, 2013, s. 59- 60.

⁶⁰² **A.e.** , s. 69.

⁶⁰³ **A.e.** , s. 71.

Tablo 14: Alevi Açılımına Bakış

		TÜRKMEN ALEVİ		KÜRT ALEVİ	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Açılım gerekliydi ama yeterli olamadı	Sayı	-	4	1	1
	%	-	%14.3	%3.6	%3.6
Hükümetin açılım konusundaki yaklaşımı samimi değildi, bu yüzden gereksiz bir adımdı	Sayı	4	9	5	4
	%	%14.3	%32.1	%17.8	%14.3

Not: Tablo 14'e göre açılımın gerekli fakat yeterli olmadığını düşünenlerin oranı %21.4, gereksiz bulanların oranı ise %78.7'dir.

Sahada Alevilere açılım süreçleriyle ilgili sorular yöneltirken çalıştayların ve sonrasında yaşanan gelişmelerin görüşmeciler tarafından yakından izlendiğine dair genel bir kanaat oluşmuştur. Bununla birlikte görüşmeciler, açılıma dair değerlendirmelerini etnik köken farklılıklarından bağımsız bir şekilde yalnızca Alevi olmanın verdiği refleksle ortaya koymuştur. Görüşmecilerin içerisinde bu sürece aktif olarak katılım sağlayan kişiler de bulunmaktadır. Beyanlar doğrultusunda birkaç tespitte bulunulabilir.

Birincisi, açılım ifadesinden ne anlaşıldığı konusudur. Alevilerin konuya yaklaşımlarında ilk itirazları açılım kavramının bizzat kendisine yöneliktir. Alevi toplumuna yönelik somut bir dizi adımın atılmasını anlatan açılım, sahadaki görüşmeciler açısından pek bir şey ifade etmiyordu:

Açılım konusuna ben çok karşıyım. Açılım nedir? Senin bir ırkın var, bir inanışın var, bir şeyin var yani... Topraklarında yaşayan insanlar zaten. **Nereye “açılıyorsun”?** Bir de yani konuştuğun insanlar, sorunu yaşayan insanlar değil. Madımak'taki adamları savunan ya da işte o işe karışan herkes AKP'de bakan, milletvekili... Düşmanını kırıyorsan bu insanların, sana bir mertebe veriyorlar. Bir halka açılmak, çalıştay yapmak diye bir şey yoktur. Bir halkı karşına almak ya da almamak vardır. Kürtler için ne derlerdi 60'larda? “Kürt diye bir şey yok, *kart kurt*” derlerdi. Sen hala oradasın! Bir adım ileriye gidememişiz ki biz.⁶⁰⁴

İkincisi, açılım sürecinin bir samimiyet sorgulamasına yol açmasıdır. Devlet tarafından muhatap kabul edilmelerini olumlu karşılayanlar olduğu gibi sahada görüşüne başvuru herkesin belirttiği husus, hükümetin bu konuda samimi olmayışıdır. Hatta açılım süreçlerini nasıl değerlendirdikleri sorulduğunda verilen yanıtlardaki benzerlik oldukça dikkat

⁶⁰⁴ Gülay, 31 yaşında, Kadın.

çekiciydi: *Fiyasko, kandırmaca, oy tuzağı, aldatmaca, yapmacık, sözde, oyalama süreci, saçmalık* gibi...

Hiç gerekli değildi, yeterli de olmadı. Milleti oyalamaktan başka bir şey değil. Sadece bir aldatmaca; cambaza bak cambaza misali... Açılımın olması gerekir. Çalışma yapılması gerekir. Çalışmaya da gerek yok aslında Atatürk zamanında yapılan çalışmaları tozlu raflarından indirseler yeter. Ama bu kafa yapısının yapacağı bir şey değil.⁶⁰⁵

Samimiyet konusunda Alevilerin şüphelerini arttıran unsurlardan biri, Alevi Çalıştaylarına Sünni kökenli bazı yazarların katılmış olmalarıydı. Devlet nezdinde Alevilerin artık muhatap kabul edilmelerini, bir tabunun yıkılması olarak değerlendiren ve dolayısıyla açılım konusunda gösterilen çabaları olumlu değerlendirenlerin yanı sıra *bilinçsiz* insanların *bilinçli* olarak toplantılara davet edildiklerini düşünenler olduğunu belirtmek gerekir:

Alevilerin sorunlarını Alevilerden öğrenmeleri gerekirdi. Alevi yazarlarla beraber Sünni yazarları da çağırıp onların görüşünü ortaya koyduğu zaman bu Alevi Açılımı olmaktan çıkıyor. O zaman koydular, her kafadan bir ses çıktı. Bunların hiçbirisi şeyde kalmadı. Kürt açılımı yaptılar, ne oldu? Sanatçı açılımı yaptılar (*akıl adamları kast ediyor*) ne oldu? Hatta biraz da bizi birbirimize düşürdü yani onu da diyebilirim. Gidenler gitmeyenler oldu, yanlış bilgi verenler oldu. O onun fikrine katılmadı, bu bununkine katılmadı. Yani hoş olmadı o açılımlar, istediğimiz gibi olmadı. Aleviliği Aleviler tanımlar. Sünni kökenli bir vatandaşla tanıtamazsınız Aleviliği. Bana sorarsan orada bir hakem olarak bir tane ilahiyatçı olurdu, dinleyici, gözlemci. Bizim Aleviler de anlatırlardı. Şimdi bir tane Sünni vatandaş gelecek bize Aleviliği öğretecek? O ayrıdır, sen kitaptan okumuşsundur. Okumak değil, “yaşayacaksın”. Yaşamadan bu işi öğrenemezsin. Kitapta yazar Alevi şudur, Alevi budur. Her yazar farklı söyler. Ama bunu yaşayacaksın ya... Yaşadığın zaman anlarsın Aleviliğin ne olduğunu. Yaşamak lazım!⁶⁰⁶

Samimiyet konusundaki tereddütleri besleyen bir başka husus ise *cemevi, cümbüş evi*⁶⁰⁷ söyleminin rahatsızlık uyandırmasıdır. Ermenilerdeki *Af edersiniz Ermeni* söyleminin yerini, Alevilerde *cemevi, cümbüş evi* söylemi almıştır. Bu söylem, açılımla birlikte Alevi toplumunun temel sorunlarının masaya yatırılması, tartışılması ve bir sonuç elde edilip edilmemesinin önüne geçmiş ve tepkilere neden olmuştur. Açılım konusunda bir yere

⁶⁰⁵ Metin, 48 yaşında, Erkek.

⁶⁰⁶ Haydar, 61 yaşında, Erkek.

⁶⁰⁷ İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı’nı yürüttüğü dönemde Tayyip Erdoğan’ın Karacaahmet’te bir cem evi açılması hususunda kendisinden izin talep eden Alevi vatandaşlara “Cemevi cümbüş evi, ne izni!” dediği anlatılır. Bkz. “Başbakan Cemevleri için ne demişti?”, (Çevrimiçi) <http://www.odatv.com/amp/basbakan-cemevleri-icin-ne-demisti-2611091200.html>, 20 Mart 2019. Ayrıca dönemin Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Necati Tayyar Taş’ın 2002 yılında “Alevi’ye sorsanız hemen Biz Müslümanız der. Müslüman olduğuna göre onun ibadet yeri camilerdir veya evidir. Cemevleri ibadet yeri olamaz. Cemevi bir cümbüş yeri, saz çalınıyor” sözleri nedeniyle “Alevilerin inancını hor görmek ve din hürriyeti aleyhinde eylemde bulunmak” suçundan yargılanmış ve bu yargılama sonucunda beraat etmiştir. Bkz. “*Cemevi, Cümbüş Yeri Sözüne Beraat*”, Hürriyet, 8 Haziran 2004.

varılamamasının nedenini, devleti temsil eden kişilerin aslında Aleviliğe ilişkin zihinsel kodlarını yansıtan bu söylem olduğunu birçok kişi dile getirmiştir:

Buyurun burada cem evleri var. Al defterini, kitabını, git oralarda röportaj yap. Adamlar diyecek ki “Biz inancımızı bu şekilde yaşıyoruz”. Ama o dedi ki “Seninkisi inanç değil, sen cümbüş yapıyorsun!”⁶⁰⁸

Bir yandan Alevilerin sorunlarının çözülmesi ve taleplerinin yerine getirilmesi adına somut adımlar atılırken, diğer taraftan Alevilerce kutsal sayılan bir ibadet yeri olarak cemevinin ve orada yapılan ibadetin cümbüşe benzetilmesi arasındaki çelişki, süreci başlatan ve devam ettirenlerin samimiyetlerinin sorgulanmasına yol açmıştır:

Zaten samimi değiller ki yaptıkları hiçbir şeyde. Ne o açılım sürecinde, ne Alevilere hak tanıyoruz dediklerinde. Hiçbir şeyde samimi olmadıkları için bu söylemler aslında gerçekte içeride olanları dışarıya vuruyor. O yüzden ben şaşırmıyorum söyledikleri hiçbir şeye. Ama önemsemiyorum da yani.⁶⁰⁹

Açılıma ilişkin üçüncü ve son bir husus; Alevilerin taleplerine yönelik somut adımların atılıp atılmadığına ilişkindir. Cem evlerine ibadethane statüsünün tanınması, dedelere maaş bağlanması, din derslerinin zorunlu olmaktan çıkarılıp seçmeli hale getirilmesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında Aleviliğe dair bilgilerin yer alması gibi konular masaya yatırılmakla birlikte sürecin nihayetinde ders kitaplarına Alevilikle ilgili bilgilerin dahil edilmesi ve din derslerinin Alevi çocukları için seçmeli hale getirilmesi dışında görüşmecilerde somut pek bir adım atılmadığı kanısı hakimdir.

3.6.8. Temsil Sorunu ve Makbul Alevilik

Alevilikteki parçalı kimlik yapısı, Alevi örgütlenmesinde de görülmektedir. Alevileri temsil eden tek bir merciden söz etmek mümkün değildir. Alevilerdeki örgütlenme cem evleri, dernekler ve vakıflar üzerinden şekillenmektedir. Bir veri olarak sunmak gerekirse; alanda yapılan görüşmelerde Alevileri temsil noktasında önemli birçok kurumdan söz edilmiştir. Öne çıkan başlıca kurumlar; Cem Vakfı, Pir Sultan Abdal Derneği, Hacı Bektaş-ı Veli Kültür Derneği, Alevi Bektaşî Federasyonu, Şah Kulu Derneği ve Ehl-i Beyt Vakfı’dır. Devlet ile Alevi toplumu arasında ilişkinin tesisinde en çok öne çıkan kurumlar ise Cem Vakfı ve Ehl-i Beyt Vakfı’dır.

⁶⁰⁸ Zülfiyar, 64 yaşında, Kadın.

⁶⁰⁹ Özlem, 36 yaşında, Kadın.

Tablo 15: Devlet Nezdinde Alevileri Temsil Eden Kurumlar*

		TÜRKMEN ALEVİ		KÜRT ALEVİ	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Cem Vakfı	Sayı	2	10	5	4
	%	%5.3	%26.3	%13.1	%10.5
Pir Sultan Abdal Kültür Derneği (PSAKD)	Sayı	-	4	3	-
	%	-	%10.5	%7.9	-
Diğerleri**	Sayı	2	5	1	2
	%	%5.3	%13.1	%2.6	%5.3

Not: (*) Katılımcılardan bazıları bu soruya birden fazla yanıt vermiştir.

()** Diğerleri ifadesinden kasıt; Alevi-Bektaşî Federasyonu, Hacı Bektaş-ı Veli Kültür Vakfı, Ehli Beyt Vakfı ve dedelerdir.

Cem Vakfı Alevileri temsil eden kurumlar arasında en ön plandaki kurum olmakla birlikte özellikle bir Alevi dedesi, aynı zamanda uluslararası hukuk uzmanı olan Prof. Dr. İzzettin Doğan; hem Vakıf, hem de Alevi toplumu nezdinde önemli bir isimdir. Alanda görüşülen Alevilerin bir kısmı Alevilik adına attığı adımları, sağladığı katkıyı dile getirirken bir kısmının görüşü ise menfidir. AİHM'nin cem evlerinin ibadethane olarak tanınması konusunda verdiği **İzzettin Doğan ve diğerleri/Türkiye kararı**⁶¹⁰ Aleviliğin tanınması, bilinirliğinin artması konusunda yaptıklarının önemini yadsımamakla birlikte atılan birtakım adımlar eleştirilere neden olmuştur:

İzzettin Hoca'nın bir sözü var "ben Alevilerin lideri değilim" diye. İzzettin Hoca bana göre Cumhuriyet Dönemi'nden bu yana Alevilere Türkiye'de hiç kimsenin kazandırmadığı hakları kazandırmıştır. Hataları olmuş mudur, olmuştur. Her kul hataya düşer. Şu anda temsil olarak öne çıkan, Cem Vakfı'dır.⁶¹¹

Eleştirilerin haksız olduğunu, İzzettin Doğan'ın ve dolayısıyla Cem Vakfı'nın Alevilerin sorunlarına yaptığı katkıların tartışmasız çok önemli olduğunu düşünen bir başka görüşmeci ise Doğan'ı devletle birlikte hareket etmekle eleştiren Alevilere tepki göstermiştir:

İzzettin Doğan, çok önemli bir adamdır. Alevilerin çoğu hakkını o ön plana çıkarmıştır zaten. Dededir. Profesördür. Malatyalıdır sülalesi, bilinçli insanlardır. Alevilik meselesine çok

⁶¹⁰ European Court of Human Rights (ECHR), İzzettin Doğan and Others v Turkey, Strasbourg, 16 April 2016.

⁶¹¹ Muhlis, 61 yaşında, Erkek.

yardım etti. Eleştirenler var ama yanlış diyorlar, devletin tarafında değildir. Alevilere çok yardım etmiştir.⁶¹²

Genel olarak sahada görüşülen Alevilerin çoğunluğu hem Alevilerin temsili hem de devlet tarafından muhatap alınan kurum ve kişi olarak Cem Vakfı'nı ve İzzettin Doğan'ı göstermektedir. Ancak buna karşın Doğan'ı devlete yakın olmakla ve Alevileri asimile etmeye çalışmakla suçlayanlar da olmuştur. Bu tepkilerin en büyük dayanak noktasını, "cami-cemevi"⁶¹³ projesi oluşturmaktadır:

Bir Alevi *cami-cemevi* projesini Fethullah Gülen'le birlikte yapıyorsa; bu adam Alevi değildir. Bu adam kendi toplumuna ihanet eder. Vatanına ihanet eder. Biz kesinlikle cami-cemevi projesine karşıyız. Cami ayrı yerde güzeldir, cemevinin ayrı yerde olması güzeldir. İkisinin iç içe olması kadar... Yani şeye benziyor bu; bal ile eti ye. Balla et nasıl olur? Şimdi biz burada Ramazan'da yemek yiyeceğiz, cem yapacağız, deyişler söyleyeceğiz, orada da oruç tutanlar bekleyecekler. Ya da onlar otuz gün Ramazan orucu tutacaklar, biz burada eğleneceğiz. Biz Muharrem'de ağlayacağız, onlar orada... Ya böyle bir mantık var mı? Böyle bir şey olabilir mi? Bu, Alevileri tamamen asimile etme çabasıydı. Cami ile cemevini iç içe yapmaya çalıştılar. Ama tutmadı.⁶¹⁴

Temsil konusunda öne çıkan diğer bir kurum ise Ehl-i Beyt Vakfı'dır. Alandaki görüşmeciler Ehl-i Beyt Vakfı'ndan bahsederken Aleviliği temsil etmediğine ancak devlet tarafından özellikle "tercih" edilen bir kurum olduğuna dikkat çektiler. Bu açıdan hem devlet hem de söz konusu vakıf eleştirilerin hedefi olmuştur. Vakfın Başkanı, Fermani Altun'dur. Ehl-i Beyt Vakfı'nı eleştiren görüşmecilere göre devlet Alevi kurumları içerisinde en çok maddi yardımı bu kuruma yapmakta ancak vakfın Aleviler adına attığı herhangi bir adım bulunmamaktadır:

Fermani Altun'un Alevilikle hiç ilgisi bile yok. Hükümet yanlısı olan, tek başına bir vakıf sahibi olan bir adamdır. Hiçbir katkısı yani bir kağıt kadar bile katkısı yok Alevilere bu adamın. Devlet bunu bilerek böyle yapıyor. Devletin gözü kör mü? Fermani Altun'un hangi

⁶¹² Erdal, 84 yaşında, Erkek.

⁶¹³ Melek Zorlu cami-cemevi projesini, Alevi köylerine cami yapılması uygulamasının bir benzeri şeklinde değerlendirir. Bu proje gereği Alevilerin yoğun yaşadıkları yerlere cami, cem evi ve aşevinin birarada olduğu kompleksler inşa edilmesi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda ilk adım, Ankara'nın Mamak ilçesinde bulunan ve sol kimliğiyle tanınan Tuzluca Mahallesi'nde atılmıştır. Zorlu'nun tespitiyle Cem Vakfı'nın öncülüğünü üstlendiği proje, "Alevi-Sünni kardeşliğinin anıtsal bir temsili ve ibadet tartışmasına son verecek bir model" niteliğindedir. Alevi köylerine cami yapma politikasının cami-cem evi projesine dönüşmesini ise ibadethane statüsü tanınması konusunda zorluklar yaşayan "cem evleri" açısından kendilerine cami ile eşit statü tanınması şeklinde algılandığını, öte yandan "Cem Vakfı'nın öncülüğünde fakat Gülen hareketi gibi örgütlerin güdümünde" yapılmasından dolayı asıl amacının Alevilerin yaşadığı bölgelere cami yapımını meşrulaştırılması olduğuna dair şüphe uyandırdığını kaydeder. Bkz. Melek Zorlu, "AKP Hükümetinin Alevi Politikası Odağındaki Dersim'de Cami ve Cemevi Projesi Girişimi", **Birikim**, Sayı: 309-310, Ocak-Şubat 2015, s. 151-152. Alevi toplumu içerisinde bu proje konusunda yaşanan tartışmalar halen devam etmektedir. 15 Temmuz Gecesi'nin ardından yaşanan süreçte ise proje davalık olmuştur. Bkz. "Cami-Cemevi'ne Dava", **Hürriyet**, 27 Şubat 2017 (Çevrimiçi) <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/cami-cemvine-dava-40379633>, 20 Mart 2019.

⁶¹⁴ Haydar, 61 yaşında, Erkek.

cemevi var? Fermani Altun Alevilere ne yapmış? Hangi eylemlerde bulunmuş Alevilerin derdine derman olacak, katkı sunacak?⁶¹⁵

Yine bir başka görüşmeci ise Vakfın, devleti yöneten kesimle olan temasına dikkat çekmiştir. Yalnızca kuruma aktarıldığı iddia edilen devlet yardımlarını değil, yönetici kademelerinde bulunan insanlara ulaşabilme anlamında Vakıf Başkanı'nın çok daha kolay hareket edebildiğine değinmiştir. Aslında Vakfın ne kadar faal olduğundan ya da Alevileri temsil edip etmediğinden ziyade devlet tarafından Alevilerin bir temsilcisi olarak tanınmasına ve desteklenmesine dikkat çekmiştir:

Devlet çok okuyanı, bilen tercih etmiyor. Çok sivri Aleviyi tercih etmez. Daha muhafazakarı muhatap alıyor. Alibeyköy'de Ehl-i Beyt Vakfı vardır. Devletçidir biraz. Devletten de çok yardım alır. Başkanı Fermani Altun'dur. Senede dört tane etkinlik yapsa ikisinde mutlaka devletten yardım alır. Dernekler kültürel etkinlik yaptığı zaman Bakanlık yardım ediyor. Bazısına ediyor, bazısına etmiyor. Burada da ayrımcılık yapılıyor. Fermani Altun'un yaptığı beş tane etkinliğe katıldım ben. Beş tane bakan, yirmi tane vekil vardı etkinliklerde. O ulaşabiliyor bu insanlara.⁶¹⁶

Alevi toplumunu temsil etme noktasında devletin bu vakıflara tanıdığı ayrıcalığa ilişkin sahada aktarılan tespit, Aleviliğe ilişkin yeni bir tanıımı gündeme getirmiştir; **devlet tarafından yaratılan Alevilik**. Aslında Alevi olup olmadığı bile soru işareti olan insanların; Alevilerin sorunlarını nasıl masaya yatırabileceği, devletle Aleviler arasında bir köprü görevini nasıl ve neden üstleneceği sorgulanmaktadır. Devletin Alevi temsilcileri diye bu kurumları kabul etmesini ise aslında birçok kişinin Alevilerin sorunlarını geçiştirmek istediği ve bir çözüme kavuşturmaya çalışmaktan bilhassa imtina ettiği şeklinde yorumladığı görülür:

Kendi yarattığı Alevilerle muhatap oluyor. Gerçek Alevilerle ya da gerçek Alevi temsilcileriyle değil. Cem Vakfı, Ehl-i Beyt Vakfı; yine kendi kurdukları şeyler... Onlarla zaten bizim bir alakamız yok, Alevi kurumları arasında gördüğümüz kurumlar değil onlar. Daha adını sanını bilmediğimiz bir sürü kurum var mesela... Bir toplantı yapıyor, etkinlik yapıyor. Giden insanlara bakıyorsun. Bir ya da iki tanesini ya tanıyorsun ya da tanımiyorsun. Alevilik kurumlarıyla ne alakası var ne de bağlantısı. Garip garip isimler...⁶¹⁷

Diğer taraftan örgütlenme ve temsil konusunda öne çıkan bir diğer kurum, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'dir (PSAKD). Derneğin, Cem Vakfı'na mesafeli duran pek çok kişi açısından temsil noktasında en önemli görülen kurum olduğu söylenebilir. Devletle ilişkilerde mesafeli duruşu, Alevilerin önemli bir kısmının desteğini kazanmasının da nedenlerinden birini oluşturmaktadır. Alevilerin kendi içlerinde yaşadığı *asimilasyon* kaygısından hareketle

⁶¹⁵ Aynı görüşmeci.

⁶¹⁶ Nesimi, 49 yaşında, Erkek.

⁶¹⁷ Gülay, 31 yaşında, Kadın.

Cem Vakfı ya da Ehl-i Beyt Vakfı gibi kurumların karşısında kendilerini temsil eden kurumun aslında PSAKD olduğunu birçok görüşmeci belirtmiştir:

Pir Sultan Abdal Derneği bizi temsil ediyor. Hükümete pek yakın değiliz biz. Aslına bakarsanız niye bu kadar çok Alevi derneği var ben de bilmiyorum, anlamıyorum.⁶¹⁸

Devlet, kendi “yarattığı” Alevilerle muhatap oluyor. Bizi muhatap almadığı kesin yani. Bizi muhatap almazlar çünkü Pir Sultan’ın inancı, duruşu çok farklı... Pir Sultan (*derneği kast ediyor*), kendi adındaki gibi yaşıyor. O yüzden kimseyi (*toplantılara*) çağırmazlar. Dikkate de almazlar buradakileri.⁶¹⁹

Sonuç olarak devletin Alevi örgütlerine yaklaşımını sahadaki Aleviler bu şekilde yorumlamakla birlikte Aleviliğin ve Alevilerin yalnızca Muharrem Ayı’nda hatırlanmasına içerledikleri görülür. Muharrem Ayı içerisinde hükümet temsilcileri tarafından verilen iftar yemeklerine çağrılmak dışında kendilerinin muhatap dahi kabul edilmediklerinden yakınlar olduğu gibi bu tavrı samimiysiz ve Alevilerin sorunları karşısında takınılan tutumu gayriciddi bulanlar da vardır.

Tablo 16: Görüşmecilerin Kendilerini Temsil Ettiğini Düşündüğü Kurumlar

		TÜRKMEN ALEVİ		KÜRT ALEVİ	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Cem Vakfı	Sayı	3	9	-	3
	%	%10.7	%32.1	-	%10.7
PSAKD	Sayı	-	4	5	3
	%	-	%14.3	%17.8	%10.7
Yanıt Yok	Sayı	1	-	-	-
	%	%3.6	-	-	-

Not: Tablo 16’da görüldüğü üzere Türkmenlerin %42.8’i Cem Vakfı’nı, %14.3’ü ise PSAKD’yi temsilci olarak gördüklerini beyan etmiştir. Kürt Alevilerin %28.6’sı, PSAKD’nin %10.7’si ise Cem Vakfı’nın temsil noktasında yetkili olduğu kanısındadır.

Diğer taraftan Alevilerin derneklerle ya da federasyonlarla kurduğu ilişkilerde etnik farklılıkların bir etken olup olmadığı konusuna da kısaca değinmek gerekir. Sahada görüşülen kişi sayısının sınırlı olması nedeniyle hem Türkmen hem de Kürt kökenli Alevilere ilişkin genelleme yapmak doğru olmayacaktır. Yalnızca görüşülen kişiler esas alınarak saha çalışmasının başlangıcında Türkmen Alevilerin Cem Vakfı’nı, Kürt ve Zaza Alevilerin ise Pir

⁶¹⁸ Zilan, 21 yaşında, Kadın.

⁶¹⁹ Gülay, 31 yaşında, Kadın.

Sultan Abdal Kültür Derneği'ni kendilerini temsil eden kurum olarak gördüklerine dair bir eğilim gözlemlenmiştir. Ancak istisnaları da vardır. Her iki etnik grubun da mesafeli olduğu ve genel itibarıyla kendilerini temsil etmediğini beyan ettiği kurum; Ehl-i Beyt Vakfı'dır. Kurumlara ilişkin yaklaşımlar etnik köken farklılıklarından ziyade siyasi görüş ve devlete ya da hükümete bakış çerçevesinde şekillenmektedir. Başka bir deyişle, Alevi derneklerinin ya da cem evlerinin Hükümet yetkilileriyle olan ilişkisi, Hükümete *yakınlık* ya da *uzaklık* meselesi, kurumlara ilişkin tercihte belirleyici etmenlerden biridir. Bir Alevi kurumunun Hükümete yakınlığı, kurumun Alevi toplumuyla arasındaki mesafeyi açabilmektedir. Tam aksine Hükümet ve benimsediği politikalarına muhalif kurumların Alevilerle olan ilişkilerine bakıldığında ise aralarında bir yakınlık kurulduğu gözlemlenmiştir. Diğer kurumlarla karşılaştırıldığında Alevileri temsil etme noktasında daha yetkili bulunduklarını söylemek mümkündür. Hükümete yakınlık ve uzaklığın dışında bu kurumların temsilci olarak görülmesindeki bir diğer neden ise kişinin oturduğu muhit itibarıyla mesafe olarak hangi kuruma daha yakın olduğuyla alakalıdır. Herhangi bir cemevinde düzenlenen ceme katılma açısından kişinin etnik kimliğinin, siyasi görüşünün ya da geldiği kültürün vb. bir ehemmiyeti yoktur ve bu konuda hiçbir ayırım gözetilmemektedir. Bir kez daha yinelemek gerekirse, kişinin hangi Alevi kuruluşuyla temas halinde olacağını ve nerede ibadet edeceğini yine kendisi belirlemektedir.

Örgütlenmeyle ilgili değinilmesi gereken son bir husus; elit görüşmelerinde aktarılan bir soruna dairdir. Bu sorun, Alevi örgütlenmelerinin çok sayıda ve dağınık bir görünümde olmasından kaynaklanır. Görüşmelerin ilk aşamasında temsil anlamında Cem Vakfı'nın adı ön plana çıksa da özellikle elitlerle yapılan görüşmelerde Cem Vakfı dışında kalan Alevi kurumlarının tek bir çatı altında toplandığı aktarılmıştır. Başka bir deyişle örgütlenme anlamındaki dağınık görüntünün ortadan kalktığı ve tek bir kurum etrafında birleşilebildiği ifade edilmiştir:

Yapılan bir kurultayla Alevi Bektaşî Federasyonu'na bağlı Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri, Alevi Kültür Dernekleri, müşahip kurum olan Hacı Bektaş-ı Veli Anadolu Kültür Vakfı, bağımsızlar ve onlara bağlı olan şubelerle birlikte **Alevi Bektaşî İnanç Kurulu** kuruldu. Aleviler inancını temsil edecek bir kuruma sahip oldular. Mücadelede, inançta birlik sağlandı.⁶²⁰

Örgütlenmenin dışında değinilmesi gereken bir diğer konu; Aleviliğin makbullüğü üzerinedir. Makbul Alevi tanımından hareketle amaç; Ermenilerde Patrikhane ile temsil ettiği

⁶²⁰ Mansur, 64 yaşında, Erkek.

toplum arasındaki ikili ilişkiler ekseninde beliren bir durumun, Alevilerde bir karşılığı bulunup bulunmadığını tespit etmektir. Ermenilerde sınıf ve mezhepsel farklılık üzerine belirlenen ve kabul edilen bir makbul Ermeni algısından bahsedilmişti. Alevilerle ilgili ise sahada bu sorulara bir yanıt aranırken, etnik kimlik ya da yine sınıf temelli böyle bir algının var olup olmadığı noktasında yapılan temel itirazlar, aslında bizzat *makbul* sıfatının kendisiyle ilgiliydi:

Makbul Alevi diye bir şey yoktur bence. Neye göre makbul? Kime göre makbul? İdeal bir Alevi tasviri yapmak, ideal Alevi için bir kalıp bulmak ne kadar doğru olabilir ki?⁶²¹

Sahada aktarılanlara göre makbul Aleviliğe dair tespitlerde ikili bir ayrım göze çarpmaktadır. *Devlete göre* ve *Alevilere göre* makbul şeklinde iki farklı bakış açısı söz konusudur. İlk olarak devlete göre makbul olma meselesine değinecek olursak herhangi bir Alevi'ye makbul sıfatını kazandıran devletle kurduğu ilişkilerdir. Devlete yakınlık makbul olmanın tescillenmesi anlamını taşımakla birlikte aynı zamanda kendi toplumuna bir o kadar uzak olmak demektir:

Mesela İzzettin Doğan, makbul Alevidir. Alevilik taleplerine yabancı, devletin politikalarıyla birleşen bir anlayışı temsil eder. Bu tanımlamayı (*makbul Alevi*) nasıl yaparız? O kişinin ya da o topluluğun devletle kendisi arasındaki hukuka göre yaparız. Bu siyasi bir şeydir. Devlet dediğimiz mekanizma, herkesin üzerindeki bir şemsiye değildir. Egemen sınıfın ihtiyaçlarına göre örgütlenmiş tarihsel bir süreci vardır. Devlet nasıl anlatılır? Hepimizi kucaklayan bir ana, bir baba gibi anlatır. Devlet tüm halkı kapsayan bir yapı değil, egemen sınıfın ihtiyaçları için çalışan bir örgüttür.⁶²²

Alevilere göre makbul görülen ise Alevi inancını yaşayan, cemevine giden, ibadetlerini ve ritüellerini yerine getiren insanlardır. Örneğin cem evlerine cenaze törenleri dışında gitmediğini belirten, köylerde yapılan geniş katılımı gerçekleştiren cemleri ve dedelerin tutumlarını eleştiren bir görüşmeci makbul bir Alevi olmayı kendisi üzerinden şöyle anlatmıştır:

Benim gibi insanlar (*ceme*) gitmediğine göre oradaki (*ceme giden ya da Cem Vakfı'na giden*) insanlar. Benim hanım mesela 12 İmamlarda gidiyor. Lokmasını pişiriyor, yemeğini yiyor. Bağışını yapıp geliyor. Bağış dediğim Muharrem'in son günü orada kurban kesiyorlar ya... Elli, yüz lira neyse veriyor.⁶²³

Sahada makbul Alevilerin izini sürerken aslında kitaplarda yazılanlardan da öte insanların yaşadığı, beslendiği inancın ve felsefenin gereklerinin neler olduğuna dair pek çok veri elde edilmiştir. Makbul Alevi tanımından ziyade Alevi kimdir sorusuna yanıt olarak

⁶²¹ Zilan, 21 yaşında, Kadın.

⁶²² Deniz, 47 yaşında, Erkek.

⁶²³ Zülfikar, 64 yaşında, Erkek.

okunabilecek bu veriler, Aleviliğe yönelik yapılan akademik çalışmalarda geniş yer bulan tartışmaların (İslam içi mi ya da İslam dışı mı, kültür mü ya da felsefe mi, din mi ya da mezhep mi gibi) dışında bu kimliğe mensup bireylerin Aleviliği nasıl algıladığını göstermesi bakımından önemlidir. Bir anlamda Aleviliğin temel normlarının neler olduğuna dair bir fikir ortaya konmuştur:

Aleviliğin en baştaki felsefesi, insan ayrımı yapmamaktır. Irk, din, mezhep ayrımı yapmadan, adil davranarak hak, hukuk ve adaletten yana olmalı. Doğayı, tabiatı sevmeli. İnsanları sevmeli. Alevi yolu, inancı; akıl yoludur. Akılla hareket etmeli. Yani bizim yolumuz, akıl yoludur. Çünkü niye akıl yoludur? Biz hiçbir zaman kötü bir şey düşünmeyiz. Adam öldürelim, insan katlelim, bu bizden değildir, bu Ermeni'dir, gavurdur, bu bilmem nedir... Bizde böyle bir şey olmadığı için bizim inancımız akıl yoludur. Allah tarafından, akıl ve mantık neyi gerektiriyor? Bu ağacı kesmeyelim, günahdır. Kadına zulüm yapmayacaksın. İnsanlığı seveceksin. Alevinin makbulü değil, Aleviliğin yolu budur. Bunu yapan her Alevi makbuldür.⁶²⁴

3.6.9. Ali'siz Alevilik

Alevi toplumunda etnik kimlik bağlamında grup içi ayrımların nasıl ortaya çıktığını, hangi alanlarda belirginleştiğini ve bu toplumun devletle olan ilişkilerini inceledikten sonra saha kapsamında temas edilen bir başka konu daha vardır. Ermenilerdeki *seküler-dindar* şeklinde kategorize edilen iki farklı kesimin bakış açılarındaki farklılıkların Alevilerdeki karşılığı, kimliği tanımlarken ve konumlandırırken farklı perspektiften bakanlar arasında yaşanır. Özellikle Ali'siz Alevilik düşüncesini savunanlar ve bu düşünceye karşı çıkanlar arasında yaşanan gerilim dikkat çekicidir. Daha açıklayıcı olmak adına hatırlatmak gerekirse *Ermeniliğin* tamamen dini motifli mi yoksa yalnızca bir etnik aidiyet mi olduğunu sorgularken seküler ve dindar Ermenilerin konuya yaklaşımlarındaki farklılığa değinilmişti. Dindar/muhafazakar Ermeniler kimliğin din ile bir bütün olduğunu ve ayrılmazlığını savunurken, sekülerler açısından bu doğru bir yaklaşım değildir. Nitekim sekülerlere göre Ermenilik bir etnik kimliktir.

Aleviler açısından ise Ali'siz Alevilik konusundaki tartışmalar aslında Alevi kimliğini konumlandırma çabaları şeklinde okunabilir. Alevilik *İslam'ın içinde midir yoksa dışında mıdır* gibi süregiden tartışmalara atfen Ali'siz bir Aleviliğin var olduğunu savunmak ya da böyle bir şeyin mümkün olamayacağını öne sürmek arasında devam eden bir fikir ayrılığı söz konusudur. Bu fikir ayrılığının gün yüzüne çıkmasına neden olan Faik Bulut'un çalışmasıdır. Bulut'un kitabı esas olarak iki temel argüman sunmaktadır. Birincisi, Aleviliğin Ali ile var

⁶²⁴ Haydar, 61 yaşında, Erkek.

olmadığı tezidir. Başka bir deyişle, Alevilik İslam öncesi dönemlere uzanan bir tarihsel yolculuğa/arka plana sahiptir. Bulut burada Aleviliğin senkretik yapısına atıfta bulunur.⁶²⁵ Aleviliğin İslam öncesinde var olduğunu savunurken Hz. Ali'nin Aleviliğin ortaya çıkmasında herhangi bir dahlinin bulunmadığını öne sürer.⁶²⁶ Alevilikteki hümanist alt yapının Ali'nin yaşamıyla bağdaşmadığını düşünür. Alevi inancının odak noktası olan Ali ile gerçekte yaşamış olan Ali'nin birbirinden çok farklı olduğunu iddia eder.⁶²⁷

Çalışmanın öne sürdüğü ikinci husus ise bu tez çalışmasının temel dinamiklerinden birini teşkil eden Alevilerdeki etnik farklılıklara yöneliktir. *Aleviler Türkmendir* kalıpyargısına bir itiraz Bulut'tan gelir. Daha açık bir ifadeyle Alevilerin atalarının Horasan'dan gelip zaman içerisinde Anadolu'ya yerleştiğini ve *öz be öz Türk* olduklarını savunanları sert bir şekilde eleştirir. Ona göre bu tezin ortaya atılmasındaki amaç, Kürt Alevilerin Türkleştirilmek istenmesidir. Bu nedenle bir taraftan Alevilik içerisindeki etnik

⁶²⁵ Bulut çalışmasında Aleviliğin Eski Yunan felsefesi, İran'daki akımlar, Şamanizm, paganizm, antik Anadolu, Mısır ve Mezopotamya'daki çok tanrılı dinlerin yanı sıra Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm ve İslam tasavvufundan izler taşıdığının altını çizerek. Hatta buradan yola çıkarak Aleviliğin aslında bir *fikir aşuresi* olduğu tespitinde bulunur. Bulut, **a.g.e.** , s. 14-15.

⁶²⁶ **A.e.** , s. 13. Aleviliğin İslam öncesinde var olan bir inanç olduğunu savunan diğer bir isim, Nejat Birdoğan'dır. Nitekim Bulut bu düşüncesini desteklemek adına Birdoğan'ı referans gösterir. Birdoğan'a göre Aleviliğin var olmak için İslam'a ihtiyacı yoktur. Dahası Aleviliğin İslam'ın içerisinde konumlandırılmak istenmesinin korkudan kaynaklandığını düşünür. Anadolu Aleviliğini değerlendirirken, çok eskilere dayanan ve zaman içerisinde bağımsız bir din haline geldiğini söyler. Ona göre Alevilik bir heterodoksi oluşturmaz ve bu nedenle İslam'ın diğer heterodoksilerine (Örneğin Şiilere ve hatta başka bir dine mensup Ermenilere) gösterilen hoşgörünün Alevilere gösterilmemesine dikkat çeker. Bkz. Nejat Birdoğan, **Anadolu Aleviliği'nde Yol Ayrımı**, İstanbul, Mozaik Yayınları, 1995, s. 15. Ayrıca Ahmet Yaşar Ocak da Aleviliğin hilafet tartışmalarından sonra ortaya çıktığı tezine karşı çıkar. Aleviliğin kökeniyle ilgili görüşlerini ortaya koyarken bu inancın İslam öncesi dönemdeki var oluş serüvenine değinir. Bazı yazarların Alevilerin tarihini aktarırken Hz. Ali, Muaviye ve Yezid arasında yaşananları anlatmasını ise eleştirir. Ona göre bu anlatılan Aleviliğin değil, Şiiliğin doğuşudur. Aslında bu konudaki görüşünü tek cümle ile özetler; "Kerbela yaşanmasaydı da Alevilik var olacaktı". Aleviliğin nasıl ve ne zaman ortaya çıktığına dair görüşü ise şöyledir: "Aleviliğin kökeni ve doğuşu, tamamiyle, 10. yüzyılda İslamiyet dairesine girmeye başlayan, ancak ondan önce mensup oldukları Gök Tanrı kültü, tabiat kültürleri, atalar kültü gibi eski Türk inançlarıyla, Şamanizm, Budizm, Zerdüştilik ve Maniheizm vb. dinlerin miras bıraktığı inançların etkisi altında bu yeni dini kabul edip kısa zamanda kendi sosyoekonomik yapılarına uyduran göçebe Türkler'in tarihiyle ilgilidir". Bkz. Ocak, **Türk Sufiliğine Bakışlar**, s. 204. Ocak'ın Aleviliğin İslam öncesi inanışlarla olan ilişkisini anlattığı bir başka çalışması için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, **Alevi ve Bektâşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri-Bektâşî Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri**, Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş 3. bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

⁶²⁷ Başka bir deyişle, Peygamberin damadı ve kuzeni olan Arap Ali ile Alevilerin mistik anlamlar yüklediği Ali birbirinden çok farklıdır. Ali'ye atfedilen kutsallık onun kişiliğiyle değil, Alevilerin ona yüklediği anlamla ilintilidir. Aleviler arasında Ali'yi anlatan menkıbelerde ve hatta "Ali, bir ateş ve alev unsurudur. Allah'ın keskin kılıcıdır. Peygamber'in fedaisidir" ifadesinde görüleceği gibi şiddetin adeta Ali ile özdeşleştirildiğini ve kutsandığını söyler. Bkz. Bulut, **a.g.e.** , s. 173-174. Ancak Ali'nin kendi taraftarlarını dahi yakarak öldürecek bir kimlik olduğunu iddia eden Bulut'a göre günümüz Alevilik düşüncesinin öncüleri olarak kabul edilebilecek kişilerin bizzat kendisi tarafından katledilmesi, Ali'nin Alevilere yanıtı niteliğindedir. **A.e.** , s. 300.

kimlik tartışmalarını gereksiz bulduğunu ifade ederken, diğer taraftan Alevi inancını benimseyen kitle içerisinde Kürtlerin varlığını ispatlamaya çalışır.⁶²⁸

Bulut'un öne sürdüğü tezlerin sahadaki görüşmeciler açısından ne ifade ettiğine geçmeden önce Ali'siz Alevilik düşüncesinin Alevi toplumunda yarattığı tartışma ortamından söz etmek gerekir. Faik Bulut tarafından kavramsallaştırılan ve ortaya atılan bu tez, Alevi inancının temel düsturlarından biri olan Hak-Muhammed-Ali çizgisinden sapma şeklinde algılanmış ve çok tepki çekmiştir.⁶²⁹ Alevi toplumu içerisinde bu görüşü savunanlar ve karşı çıkanlar diye iki farklı kesim ortaya çıkmıştır. Özellikle alan araştırmasında yapılan görüşmeler esnasında bu konu gündeme getirildiğinde görüşmecilerin neredeyse tamamı, böyle bir şeyin mümkün dahi olamayacağını altını ehemmiyetle çizmiştir. Hatta Ali'siz Alevilik fikrini savunanlar için *Ateist*, *dinsiz* ya da *Marksist Aleviler* gibi yakıştırmalar yapılmaktadır.

⁶²⁸ Hatta bu düşünceyle Alevi kelimesinin kökenleriyle ilgili etimolojik birtakım varsayımlarda bulunur. Örneğin; “ateş alevi” sözcüğünün kökeninin Farsça/Kürtçe *alaw* sözcüğü olduğu düşünülürse, Alevi sözcüğünün Ateşe tapanlar anlamındaki *alawi* sözcüğünden kaynaklanmasının mümkün olması ya da Zerdüsti/Mazda dillerindeki ateş kelimesinin bir karşılığı olan *arr* olduğunu *arrawi* yani *ateşperest* kelimelerinin zaman içerisinde Alevi sözcüğüne dönüşmüş olacağına dair birtakım savlar ortaya koyar. Bkz. Bulut, **a.g.e.**, s. 512-513. Bulut'un Alevilik içerisindeki etnik köken tartışmalarına mesafeli olduğunu belirtmesinin ardında, inançların etnik aidiyet üzerine şekillenemeyeceği düşüncesi yatar. Hatta inançların etnik tartışmaların çok daha ötesinde olduğunu söyler. Bkz. **A.e.**, s. 516.

⁶²⁹ Aleviliğin temel dayanak noktalarından biri olan Ali'nin, Sünni İslam anlayışının fedaisi ve kılıcından kan damlayan şiddet yanlısı bir insan şeklinde aktarılması Bulut'u eleştiri oklarının hedefi haline getirir. Hatta Alevilik konusundaki çalışmalarıyla bilinen yazarlar ortak bir çalışma yayınlarak Bulut'un iddialarına yanıt verir. Ali figürünün Alevilikten çıkartılması halinde ortada yalnızca kültürel ve folklorik bir kavramın kalacağına işaret eden bu yazarların ortak kanaati, Ali'siz Alevilik diye bir şeyin söz konusu dahi olamayacağıdır. Bkz. İlhan Cem Ersever, “Hangi Ali?”, **Ali'siz Alevilik Olur Mu?**, Ortak Kitap, İstanbul, Ant Yayınları, 1998, s. 56. Bu yazarlar arasında bulunan Baki Öz, Aleviliğin İslam içerisinde yaşanan bir ayrım ama özellikle de Ali çizgisinde gelişen bir ayrım olduğunu vurgular. Bkz. Baki Öz, “Hz. Ali'yi Anlayamamak”, **Ali'siz Alevilik Olur Mu?**, Ortak Kitap, İstanbul, Ant Yayınları, 1998, s. 34. Zira Ali'nin yaşadığı dönem itibarıyla İslam'da henüz mezhep farklılıkları ortaya çıkmamıştır. Bkz. Cemal Şener, “Kim Bu Faik Bulut, Ne Yapmak İstiyor?”, **Ali'siz Alevilik Olur Mu?**, Ortak Kitap, İstanbul, Ant Yayınları, 1998, s. 141. Söz konusu yazarlar ayrıca Alevilerin Türkmen oldukları görüşünün aksine Kürtlüğe dayandırılmasına da karşı çıkarlar. Bulut'un Farsça/Kürtçe *alaw* sözcüğünden türemiş olabileceği yönündeki iddiasını Aleviliği Kürtlükle özdeş kılma çabasının bir ürünü olarak görür ve yanlı bulurlar. Ateşe tapma çağrışımı yaptığını söyledikleri bu iddianın, Mazde ve Zerdüşt inanışları için söz konusu olduğuna değinirler. Bkz. İlhan Cem Ersever, “Hangi Ali?”, **Ali'siz Alevilik Olur Mu?**, Ortak Kitap, İstanbul, Ant Yayınları, 1998, s. 57.

Tablo 17: Ali'siz Alevilik Düşüncesine Bakış

		TÜRKMEN ALEVİ		KÜRT ALEVİ	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Ali'siz Alevilik mümkün değil, bu da bir çeşit ayrıştırma şekli	Sayı	3	12	6	5
	%	%10.7	%42.8	%21.4	%17.8
Alevilik Ali ile başlamadı, çok daha öncesine uzanır	Sayı	-	1	-	-
	%	-	%3.6	-	-
Hiçbir fikrim yok	Sayı	1	-	-	-
	%	%3.6	-	-	-

Not: Tablo 17'de Ali'siz Alevilik konusunda katılımcıların ne düşündüğüne dair oranlar yer almaktadır. Buna göre görüşmecilerin %92.8'i bu düşünceye karşı çıkmıştır.

Alan araştırması kapsamında yapılan görüşmelerde bu konuya nasıl yaklaşıldığına dair düşünceleri aktarmak gerekirse hem Türkmen hem de Kürt Alevilerin ortak görüşü, Ali'siz Alevilik diye bir düşüncenin var olmayacağı şeklindedir. Bulut'un Alevilerin etnik kökenine yönelik *öz be öz Türk* oldukları savına karşı çıkışı ve Kürtlerin de bu inancın içerisindeki varlığını kanıtlama çabasının Kürt Alevilerde olumlu bir yansıması saha kapsamında görülmemiştir. **Ali'siz** ifadesi, inanç ve bu inancın temeliyle ilgili algılanmış ve hoş karşılanmamıştır. İlk itiraz, Aleviliğin Hak-Muhammed-Ali çizgisinden ayrılmaya çalışılmasınadır:

Ali'siz Alevilik olmaz! Biz önce “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali” deriz.⁶³⁰

Bir diğer eleştiri, Ali'siz Alevilik düşüncesinin Türkiye'de değil, aksine Avrupa'da geliştirilmek istenmesinedir. Bu görüşü öne süren Faik Bulut kadar eleştirilerden nasibini alanlardan biri de Avrupa Bektaşî Federasyonu'dur. Böyle bir düşüncenin Türkiye'de yaşayan Aleviler arasında hiçbir karşılık bulamayacağını ifade eden bir görüşmeci, Faik Bulut'la arasında geçen diyalogu aktarmış ve ayrıca Aleviliğin İslam dışı konumlandırılmasına itiraz etmiştir:

Faik Bulut'a ben o zaman sormuştum. “Hz. Peygamber'in ve Hz. Ali'nin olmadığı bir din çıkarmışsın. Bu dinin peygamberi kim?” diye... Ali'siz Alevilik olamaz. Ali'yi yok sayan, Alevi olamaz. Bunu yapan Avrupa Alevi Bektaşî Federasyonu'dur. FETÖ hareketinden daha tehlikelidir bunlar. FETÖ ya da Avrupa Bektaşî Federasyonu, ne farkı var ki? Bunların Türkiye'de kimsesi yok, gücü yok. Alevilerin özü, Şah-ı Merdan Ali'dir, piridir. Mürşidi ise

⁶³⁰ Zühre, 52 yaşında, Kadın.

Muhammed Mustafa'dır. Alevilik, İslamiyet'in içerisinde onunla özdeşleşmiştir. Ali'yi reddedene biz Alevi demeyiz. Yahudi kökenli, dönme kişilerdir bunu iddia edenler.⁶³¹

Bir başka eleştiri konusu ise Alevilik ile Marksizm arasında bir bağlantı kurma eğilimine yöneliktir. Aleviliğin İslam dairesi içerisinde bilhassa çıkarılmak istendiğini anlatan bir görüşmeci, Marksizm ile Aleviliğin asla bağdaşamayacağını ve Aleviliğin çıkış noktasında İslam tarihinde yaşanan hilafet mücadelesinde Hz. Ali'nin hakkının yendiğine inananların olduğunu anlatmıştır:

Çok ilginç şeyler okuyorum ben şimdi. Ali'siz Alevilik gibi... Akrabalarımın içlerinde bile bu görüşü paylaşıyorlar var. Adam "Ali de kimmiş" diyor. Sen o zaman Alevi değilsin, başka bir şey seç kendine. Öyle değişik şeyler var ki... İş yerime bir çocuk geldi. Tamirciymiş. Ben "Malatyalıyım, Leninistim ve Aleviyim" dedi. Ya kardeşim, Leninist'sen materyalistsin, maddecisin. Bir yaratıcının varlığına inanmıyorsun, doğanın kanunlarıyla olmuştur falan diyorsun. Ama Aleviyim dediğin zaman bir yaratıcının varlığına inananların tarafında oluyorsun. Yani hem o, hem bu olamaz! Bilgisizlik tamamen. Mümkün değil ki böyle bir şey. Marksist Aleviler diye bir şey olmaz. Öyle bir şey yok. Materyalistindir o zaman sen. Bu ise İslamiyet içerisinde bir yorum... Cenab-ı Ali'nin bir sözü var; "haksızlığın karşısında olun. Haksızlığın önünde eğilirseniz hem hakkınızı, hem şerefınızı kaybedersiniz". Buna herkesin karşı gelmesi lazım, tamam ama bunun için ille Marksist olman gerekmiyor. Marksistler mi sadece haksızlığa karşı geliyor? Gençlerin de demek ki bazıları inanıyor. Hem Marksist hem Alevi... Olamaz! Ali ne idiyse, Peygamber de aynıydı. Bu işin çıkışı belli; Peygamber'in vefatından sonra -belki iyi bir şey olmadı ama- insanlar orada ayrıldı. Biz bu konuda biraz şeyiz; O'ndan önce gelen halifelere pek itibar etmiyoruz. Bizimkiler hakkını yemiş diye düşünürler. Çok saygı göstermezler. Ama Alevilik o dönemlerde oluşan bir şey; İslamiyet'ten önce nasıl oluşabilir? Böyle bir şey olabilir mi?⁶³²

Diğer taraftan görüşmeciler arasında bu düşünceyi savunan, Aleviliğin bir inanç ya da dini bir kavramdan öte bir yaşam felsefesi, bir kültür olduğunu düşünen Aleviler de vardı. Bu görüşü destekleyenler arasında Nejat Birdoğan, Faik Bulut gibi yazarların eserlerini okuyan ve Ali'siz Alevilik düşüncesinin hiç de mantıksız olmadığına inanan kişilere rastlanmıştır. Mesela Aleviliğin İslam'dan önce var olduğu hatta tarihinin insanlık tarihi kadar eski olduğuna inanan bir görüşmeci, farklı kültürlerle olan benzerliklerini örnek göstermiştir:

Alevilik ya da Kızılbaşlık kırmızı taç giymiş de öyle başlamış diyenler var. Alevilik Ali'yle başladı diyenler var. Ben ona inanmıyorum. Alevilik dünya kurulduğundan beri var. Mesela Kızılderililer... Öyle gelenekleri var ki bakıyorum, benim uyguladığımı onlar da uyguluyor. Ya da hiç tanımadığım bir kavim... Bakıyorum benim uyguladığımı adamlar da uyguluyor. Demek ki insanlığı özümsemiş bütün kavimlerde bu gelenekler mevcuttur yani. Bu o kabilenin ya da insanın idrakına bağlıdır. Ben evrensel düşündüğüm için bunlar bana ters geliyor.⁶³³

⁶³¹ Muharrem, 65 yaşında, Erkek.

⁶³² Hasret, 48 yaşında, Erkek.

⁶³³ Adem, 70 yaşında, Erkek.

Ancak görüşmecilerin neredeyse tamamı Ali'siz Alevilik düşüncesinin Alevilik içerisinde yaratılmaya çalışılan yeni bir ayrıştırma şekli olduğu düşüncesinde birleşir. Aleviliğin bir inanç olduğu fikrinden sapılarak yalnızca kültürel bir olguya indirgenmek istediği iddiasıyla bu düşünceye karşı çıkmıştır. Görüşmelerde Aleviliğin özünü Ehl-i Beyt sevgisinin oluşturduğu, Hz. Muhammed ile Hz. Ali'nin birbirinden ayrılamayacağı ve hatta bu ayrılmazlığın Peygamberin “Ben ilmin şehriyim, Ali onun kapısıdır” sözüne dayandırıldığı görülmüştür.

3.6.10. Alevilerin Penceresinden Ermenilere Bakış: Alevi-Ermeni İlişkileri

Alan araştırması sırasında Ermenileri ve Alevileri incelerken, “tesadüfen” keşfedilen bir konu iki gruba mensup insanların birbirleriyle olan yakın ilişkileriydi. Ermenilerle temas kurabilmek adına gerçekleştirilen kilise ziyaretleri sırasında yapılan gözlemlerle sohbetler sırasında aktarılan, paylaşılan anılar ve düşünceler; grup içi farklılıklara odaklanan bu çalışmada “gruplar arası ilişkileri” de ortaya koyabilecek bir zemini kendiliğinden hazırlamıştır. Bir bütün olarak Ermeni kimliğinin toplumun çoğunluğu oluşturan kesimiyle kurduğu ilişkilerde kendilerine en yakın hissettikleri, gönül bağı kurdukları, inançlarına ve kültürlerine saygı duydukları topluluğun Aleviler olduğu tespit edilmişti. Bu tespitin ardından iki topluluk arasında hissedilen söz konusu yakınlığın Aleviler tarafından nasıl bir karşılık bulacağı, bu yakınlığın nedenlerinin neler olabileceği gibi birçok soru zihinlerde uyanmıştır. Alevilerle yapılan görüşmeler de Ermeniler tarafından hissedilen yakınlığın nedeni olarak öne sürülen “ötekilik ortak paydasında buluşma” tezini bir anlamda doğrulamıştır:

Bir arada yaşamamanın getirdiği bir şey... Belki biraz ötelendik, itildik. Belki sindik biraz. Bundan dolayı mı bir yakınlık?⁶³⁴

İnsana insan olarak bakıyorum. İlk önce insanlığına, kişiliğine sonra inancına bakıyorum. Ermenilerle kültürümüz tamamen farklı. Onlar da bizim gibi kendini dışlanmış hissediyor, tek bağlantımız o. Baskıyı hissetmekten dolayı... Baskıyı sadece onlar değil, biz de gördük. Aleviler hep dağ tepe köylerde, dağlık bölgelerdedir. Verimli topraklarda Aleviler yoktur.⁶³⁵

Alevilere göre Ermenilerin kendilerine duyduğu yakınlık hissi; genel itibariyle ülkenin tarihsel, coğrafi ve toplumsal koşullarının kaçınılmaz bir sonucudur. Özellikle 1915 Olayları sırasında tehciye tabi tutulan Ermenilerin Anadolu'da sığınıp saklandıkları yerlerin Alevilerin yaşadığı yerler olması tesadüf değildir. Alevi felsefesinin bel kemiğini oluşturan hoşgörünün

⁶³⁴ Hasret, 48 yaşında, Erkek.

⁶³⁵ Adem, 70 yaşında, Erkek.

ve insana duyulan saygının bir gereği olarak Ermenilere evlerinin kapılarını açmaları, kendi ailelerinin bir ferdiymiş gibi sahip çıkmaları bu iki ayrı kimlik arasındaki bağın güçlenme sebebidir. Alevilerin anlatımı, Ermenilerin aktardıklarını desteklemektedir. Ermeniler için Aleviler zor koşullar altında kapılarına sığındıkları insanlardır:

Ermeni katliamında Aleviler, Ermenilerin çocuklarını saklıyorlardı. Sahip çıkmışlar. Ondan dolayı bizi seviyorlar. Biz katliamlara karşıyız. Onlar da bizim gibi aydın insanlardır. İslam dinini asıl uygulayan Ermenilerdir gerçekten. Hiç olmazsa yalan dolanları yok. Kimseye zararları yok, kendi halinde yaşıyorlar. Ermenileri severim, sanatkar insanlardır. İnançları farklı olabilir. En azından katil değiller.⁶³⁶

Alevilerin Ermenilere yaklaşımıyla ilgili iki hususa dikkat çekmek gerekir. Birincisi, evlilik bağıdır. Evlilik meselesine dair çocuklarının bir Ermeni'yle evlenmesine görüşmecilerin birçoğu olumlu bakmış ve desteklemiştir. Hatta görüşmeciler arasında çocuklarının bilhassa Ermeni ile evlenmesini isteyen, gönülden arzulayan insanlar da vardı. Bu isteğin ardında yatan temel neden, Ermenilerin genel itibarıyla eğitilmiş ve son derece kültürlü insanlar olduğu kanaatidir:

Oğluma kız alacağım desem Ermeni kızı olsun isterim. Çünkü neden biliyor musunuz? Tunceli'de bir tane belediye başkanı var, zannedersem Ermeni kökenliydi. Ama adam otuz sene okumuş. Bir kere okuyorlar, bu çok önemli. Üniversitelerdeki hocalar hep onlardan. Şu an değil belki ama yaklaşık on sene evvel üniversitede nerede bir hoca tanıyorsam hep Ermeni'ydi. Adamlar okuyor.⁶³⁷

Bir Ermeni ile Alevi genci arasında evlilik bağının kurulmasına gösterilen destek, bazen bir başka grupla kıyaslanması neticesinde daha iyi bir seçenek olarak algılandığı anlamına da gelmektedir. Görüşmecilerin bir kısmı için Sünni İslam ile Alevilik arasındaki sosyal mesafenin, gayrimüslim bir toplulukla olan mesafeden çok daha fazla olduğu söylenebilir. Çocuklarının evliliklerinde arzulanan grubun kendi içerisinde yani yine Alevi olan birini tercih etmesidir ancak grup dışından birini tercih edecekse hem etnik hem de dini açıdan farklı olmasına karşın Ermeni biriyle kurulacak evlilik bağı, farklı mezhepten biriyle evliliğe nazaran daha iyi bir alternatiftir:

Kızım Ermeni birini sevdiyse, evlenmek istediye ne yapayım ben? Sünni'den daha iyi yani...⁶³⁸

Alevilerin kendi bakış açılarında din, dil ya da etnik köken vb. konusunda insanlar arasında neden bir ayrışma olduğuna bir anlam verilememesinin ötesinde bu durumun son derece hatalı olduğu vurgulanır. Buna rağmen grubun bir başka grupla olan münasebetinden

⁶³⁶ Muharrem, 65 yaşında, Erkek.

⁶³⁷ Nesimi, 49 yaşında, Erkek.

⁶³⁸ Zühre, 52 yaşında, Kadın.

doğan *biz ve onlar* şeklindeki ayrım, Alevi-Sünni ilişkilerinde en açık bir biçimde görülmektedir:

Cenab-ı Allah yaratırken ayrım yapmamış ama insanlar neden bunu yapmışlar? İnsanlar bizi ayırırken bizim zorumuza gidiyor. Ama biz de “Onlar Sünni” diyoruz. Normalde baksan aslında hiç farklı bir tarafımız yok.⁶³⁹

İkinci bir konu, Alevilerin ekonomik, sosyal vb. açıdan kendi konumlarıyla kıyasladığında Ermenilerden daha dezavantajlı olduklarını düşünmeleridir. Başka bir ifadeyle toplumun kendilerine bakışı ve devletin yaklaşımı konusunda bazı Alevilerin “onlar kadar bile...” değer görmediklerini hissetmeleriydi. Nitekim bu tespit ötekiler arasında da bir hiyerarşinin varlığını düşündürmektedir. Ermenilere tanınan hakların Alevilere tanınmadığını belirten bir görüşmeci, kendilerinin çok daha fazla ötekileştirildiğini açıklamıştır:

Farkındaysan Ermeni bile bizden daha değerli. Biz bu ülkede savaştık, her şeyi yaptık. Vergimizi ödüyoruz. Kimseye bulaşmıyoruz. Ama bizden kötüsü yok. Baktığın zaman Ermeni gavur bizden daha üstün... Ama biz Aleviler her zaman alt kademedeyiz.⁶⁴⁰

Devletin bir azınlık grubu olarak Ermenilere yaklaşımı ile vatandaş kabul ettiği Alevilere yaklaşımı konusunda muazzam farklılıklar olduğuna inanan bir Alevi, Ermenilere tanınan hakların kendilerine tanınmadığını ve dolayısıyla Ermenilerin kendilerinden çok daha avantajlı bir topluluk olduğunu vurgulamıştır:

Ermenilere bizden daha fazla hak veriliyor. Ermenilere verilen kadar, bizde yok. Biz her zaman ikinci sınıf vatandaş muamelesi görüyoruz. Burada, kendi memleketimizde...⁶⁴¹

Alandaki görüşmeler sırasında Alevilerin genel olarak Ermenilere son derece ılımlı yaklaştığı gözlemlenmesine rağmen Ermenilerle kurulacak kültürel bir ortaklığa itiraz edenler de olmuştur. İki grup arasındaki bu yakınlık hissinin Alevi kültüründen kaynaklandığını anlatan bir görüşmeci, her iki toplumun ülkeyle olan bağının aynı olmadığından hareketle Alevilerin toplumun herhangi bir kesimine ya da ülkeye zarar vermekten imtina ederken, Ermenilerin yaklaşımının çok daha farklı ve olumsuz olduğunun altını çizmiştir. Ona göre Ermenilerin Alevilerle kurduğu ilişki, Aleviliğin özünde var olan insan sevgisinin doğal bir sonucudur. Ancak bu hoşgörü yalnızca Ermeniler için değil, Türkiye’de yaşayan diğer gayrimüslim gruplar için de söz konusudur:

Ermeniler ile Aleviler birbirine yakın değildir. Aleviler daha medeni olduğu ve zarar vermediği için kendilerini bize yakın hissediyorlar. Biz de aynı şekilde Ermenilere. Kimsenin

⁶³⁹ Yasemin, 36 yaşında, Kadın.

⁶⁴⁰ Ceren, 42 yaşında, Kadın.

⁶⁴¹ Mahir, 59 yaşında, Erkek.

hakkına tecavüz etmedikleri için. Sadece Ermeniler değil, Yahudiler de öyledir. Biz bütün insanlara *can* olarak değer veririz ama zarar görmediğimiz insana ayrı bir değer veririz. Ermeniler bu memlekete zarar da vermişlerdir. Alevilerle bir alakaları yoktur. Aleviler bu memlekete hiçbir zarar vermemiştir. Ermenilerin ASALA diye bir örgütleri vardı. Yurt dışındaki diplomatlarımızı, idari ataşelerimizi öldürüyorlardı. Bunların burada Aleviler kadar bir kitlesi olsaydı daha çok zarar verirdi. Kendi şahsi düşüncem budur. Ama Alevi öyle değildir. Biz medeni bir şekilde, kardeşçe mutlu yaşamak istiyoruz. Herkesin mutlu olmasını istiyoruz. Bir lokma varsa biz onu ortaya koyup herkesle paylaşıyoruz. Cemlere gittiğiniz zaman cem bittiğinde lokma dağıtılır. O dağıtıldığı zaman kimse onu yemez ta ki izin verilene kadar... Neden? Çünkü yetmezse birinden alıp diğerine pay etmek için. Bizdeki felsefe budur. Komşumuz açken biz tok yatamayız. Aleviliğin felsefesinde bu vardır.⁶⁴²

Başka bir görüşmeci ise tam aksine iki kültürün birbirine ne kadar yakın olduğunu, hatta bu yakınlık neticesinde kimliklerinin bile iç içe geçtiğini aktarmıştır. Ermenilerle olan yakınlığını bir başka Hristiyan grup üzerinden anlatan Kürt bir Alevi, öteki algısını farkında olmadan bir başka kimlik üzerinden kurgulamıştır. Sohbet sırasında Anadolu'dan İstanbul'a göç ettiklerinde yerleştikleri ilk semtte Yahudi, Süryani ve Ermeni komşularıyla birlikte yaşadıklarını, zaman içerisinde Yahudi ve Ermenilerle çok iyi dostluklar kurduklarını, özellikle de Ermenilerle çok iyi anlaştıklarını söylemiştir. İstanbul'un çok kültürlü yapısının bir sonucu olarak bir Kürt Alevinin tanışıp kaynaştığı Ermeni komşularıyla hemhal olma hali, yeni ve daha önce hiç bilmediğimiz bir kimlikle karşılaşmamızı sağlamıştır; **“Ermeni Alevi’si”**. Gayrimüslim bir toplulukla yeni bir etnik kategori yaratacak kadar ilerleyen samimiyet, bir başka gayrimüslim toplulukla araya konan mesafeyle daha da ileri bir boyuta taşınmıştır. Birçok farklı kültürle bir arada yaşamayı deneyimlemiş görüşmeci açısından toplumsal mesafenin en uzağında Süryaniler bulunmaktadır. Süryanilerle arasına koyduğu mesafeyi anlatırken annesinin söylediği ve kendi zihninde de yer eden “onların yemeği yenmez” sözü ise Alevilerin en çok yakındıkları konulardan birine işaret etmektedir. Her bir grup, bir başka grubu yaftalarken *temizlik* olgusu üzerinden hareket etmektedir. Grubun yani öznenin Roman, Kürt, Alevi ya da Süryani vb. olması fark etmemektedir. Burada ilginç olan; pejoratif algının mağduru bir grubun, bir başka gruba ilişkin zihninde yer edinen algının da pejoratif niteliğidir:

Ermeni'nin evinde oturuyorduk. Anlatamam sana o günleri... Ev sahibimiz ne kadar iyiydi. Ben Ermenileri severim, Süryanileri sevmem. Biz aynı binada yaşadık hepimiz. Hiç sevmem Süryanileri çünkü insan seçiyorlardı onlar. Ermenileri de sevmiyorlardı, bizi de sevmiyorlardı. Bizim girişte oturuyorlardı. Bir gün bulgur pilavı yapmışlardı. Ben de camdan gördüm. Pilavın ortasında horozun kafası duruyor. Olduğu gibi duruyor. Onu yiyorlardı. Anneme dedim. “Annem onların yemeği yenmez” dedi bana. Ermenilerinki öyle değil, tertemiz. Ermeniler

⁶⁴² Aynı görüşmeci.

bize yakın, Alevileri seviyorlar. Çocukken bize “Ermeni Alevisi” diyorlardı. Bunu çok duyardım, bize öyle söyleniyordu.⁶⁴³

3.6.11. Alevilerde Grup İçi Hiyerarşi ve Devletin Rolü

Alevilerin kendi içerisindeki etnik aidiyetlere dayalı farklılıkların birbirleriyle olan diyalogunun aile, evlilik, komşuluk vb. gibi sosyal hayatın içerisindeki farklı ilişkilere nasıl yansıdığını saptadıktan sonra merak uyandıran bir mesele, devlete düşen roldü. Devlet, Alevilerin içerisindeki etnik grup ayrımlarının bilincinde miydi? Eğer bilincindeyse bu ayrımların varlığı karşısında takındığı tavır ne yöndeydi? “Parçalı, dağınık kimlik yapısını destekleme” ya da “homojen, tek düze bir Alevi algısını dayatma” seçeneklerinden hangisi Alevilerin alt gruplarının varlığı karşısında devletin benimsediği misyonu temsil etmekteydi?

Tablo 18: Alevilerdeki Etnik Ayrımlar Konusunda Devletin Farkındalığı

		TÜRKMEN ALEVİ		KÜRT ALEVİ	
		Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
Kesinlikle farkındadır	Sayı	3	12	6	5
	%	%10.7	%42.8	%21.4	%17.8
Hiç sanmıyorum	Sayı	1	1	-	-
	%	%3.6	%3.6	-	-

Not: Tablo 18’e göre görüşmecilerin %92.8’i devletin bu ayrımların farkında olduğunu, %7.1’i ise hiçbir şekilde farkında olmadığını öne sürmüştür. Türkmenlerin %53.6’sı devletin farkındalığını savunurken %7.1’i ise bu görüşe karşı çıkmıştır. Kürt Alevilerin ise tamamı devletin farkındalığı konusunda hemfikiridir.

Sahada Türkmen ve Kürt Alevilerle yapılan mülakatlar sırasında grup içi farklılık ve devlet ilişkisini sorgularken, tıpkı Ermenilerde görüldüğü gibi, Alevilerin devleti nasıl algılandığına dair izlenimler de edinilmiştir. Şaşırtıcı olan, Ermenilerde devletin Ermeni kimliği içerisindeki mezhepsel ayrımlar konusunda bilinçsiz olduğu fikrini savunan birçok kişinin varlığına rağmen, Alevilerde tam tersi bir durumun saptanmasıdır. Daha açık bir ifadeyle, Türkmen ya da Kürt hangi etnik kökenden gelirse gelsin, alanda görüşülen Alevilerin % 93’ü devletin her şeyin farkında olduğunu söylerken, kalan %7 ise devletin daha Alevi’nin kim olduğunu dahi bilmediğini öne sürmüştür. Ermenilerin Alevilere oranla

⁶⁴³ Yeşim, 39 yaşında, Kadın.

nüfusunun çok az olduğunu, azınlık olarak kabul edildiklerini de hatırlatmak gerekir. Ancak Alevilerin neredeyse tamamının devlete biçtiği rol; her şeyi bilen, gören, duyan, bütün farklılıkların “elbette ki farkında” olan bir yapı olduğu ve bu durumun da işine geldiği yönündeydi. Birçok kişi bu etnik ayrımların ortaya çıkmasındaki ana faktörün devletin bizatihi kendisi olduğuna inandığını ifade etmiştir. Onlara göre bu ayrımların müsebbibi, devlettir:

Yapan onlar. İnsan kendi yaptığını bilmez mi?⁶⁴⁴

Bu düşünceyi savunanlar tarafından devlet, farklılıkları bilen ve ayrımcılığı körükleyen bir mekanizma şeklinde algılanır. Bu anlamda kimin hangi soya, hangi etnik kimliğe mensup olduğu, nerede doğduğu, hangi şehirde yaşadığı devlet tarafından bilinmektedir. Açılım süreçlerinde yapılan çalıştaylardan da anımsanacağı üzere, Alevilerden bahsedilirken “homojen” bir algının yokluğundan dolayı yaşanan kimlik karmaşası karşısında yetkililerin “*önce ne olduğunuza karar verin*” ya da “*önce birleşin de gelin*” şeklindeki tavrı tepkilere neden olur:

Devlet her şeyin farkındadır. Devletin işine geliyor bu. “Birleşin gelin” diyor. Peki, Sünnilerin seksen tane cemaati var. Onlar neden birleşmiyor? İsmail Ağa, Menzil vesaire bütün cemaatleri kapatın o zaman.⁶⁴⁵

Diğer taraftan Alevilerin kendi içlerindeki bu parçalı, heterojen yapıdan rahatsızlık duyduğu için devletin “birleşin de gelin” şeklindeki tutumunu doğru bulan Aleviler de vardır. Ancak onların hedefinde -bu parçalı yapının oluşmasında etkili olduğuna inandıkları- yalnızca farklı etnik gruplar değil, ideolojik farklılıklar da bulunmaktadır:

Devlet hepsinin farkında... Ben biraz da hak verdim açıkçası. Biz sizi muhatap alacağız da o kadar bölünmüşsünüz ki be kardeşim her biriniz ayrı telden çalışıyorsunuz. Bir araya gelip de tek bir kurum olarak isteklerinizi birleştiremiyorsunuz diye bir serzenişleri var adamların. Bence haksız sayılmazlar. Bazı dernekler var, Alevi derneği adı altında ama politik yönü çok ön planda. Biz Marksist filan değiliz. Hak arama mücadelelerini çok da böyle şeylere dayandırmanın da bir alemi yok. Ernesto Che Guevara'ya saygı duyabilirsin, bütün dünya saygı duyuyor. Ben bunu anlarım. Anlarım ama bunu da gidip böyle inancın ortasına koymanın alemi yok.⁶⁴⁶

Devletin bu her şeyi bilme, her şeyden haberdar olma hali yalnızca etnik kimlik farklılıkları ya da ideolojik görüş ayrımlarında geçerli değildir. Sadece grubun içerisindeki alt grupların değil (örneğin Alevi grubu içerisindeki Türkmen Aleviler) aynı zamanda alt grubun

⁶⁴⁴ Cem, 43 yaşında, Erkek.

⁶⁴⁵ Muharrem, 65 yaşında, Erkek.

⁶⁴⁶ Hasret, 48 yaşında, Erkek.

içerisinde “daha alt grupların” (Türkmen Aleviler içerisindeki farklı kollar) dahi devlet tarafından bilindiğine ve bu ayrımların devletin en küçük aygıtlarında bile gözetildiğine dair bir kanaat hasıl olmaktadır:

Bizde Tekkeçiler, Bektaşiler, Babacılar, Dedeciler var. Bize Dedeciler derler. Belediyeye gittiğimiz zaman bize soruluyor; “**Siz hangi Alevisiniz?**” diye. “**Önce ona bir karar verin**” deniyor. Babacılar geldiği zaman başka bir şey istiyormuş, Bektaşi geldiği zaman başka bir şey... “Söyleyin ki biz onu bilelim” diyorlar. Bizimki “dedeciler” yani ocaktan, soydan gelenler... Mesela “Sıraçlar” deriz, onlar da babacılarıdır.⁶⁴⁷

Bir diğer husus ise Alevilerin toplumsal hafızasında yer etmiş katliamlardır. Devlet tarafından tanınma hatta en ince detayına kadar bilinme hali, fişlenme kaygılarını yeniden gündeme getirir. Alevilerin toplumsal hafızasında fişlenme; evlerin duvarlarına konulan çarpı işaretlerinin⁶⁴⁸ ardına gizlenen ayrımcılığın ve nefretin sebebidir:

15 Temmuz’da burada neler oldu biliyor musun? Sen o ülkücüleri görseydin. Bıçaklarla dışarı çıktılar, yürüyüş yaptılar burada. “Kürt şerefsizler!” diye bağıryorlardı. Alevilerin de... Bizim kapı işaretlendi, 15 Temmuz’da... Kırmızı işaret konmuştu kapımıza, karşıdaki komşu dedi bana.⁶⁴⁹

Toplumsal bir hareketin cereyan ettiği bir gecede Alevilerin evlerinin önceden biliniyor olması, kapılara işaret konması ve tüm bunların İstanbul’da, ülkede yaşayan herkesin birlikte hareket etmesine ihtiyaç duyulan bir anda yaşanması; katliamlarla örülü bir geçmişin bellekte bıraktığı izleri tazeler ve dahası merak uyandırır. Merak konusu olan husus, Alevilerin neden hedef seçildiğinden ziyade her inançtan ya da etnik kökenden insanların bir arada yaşadığı karmaşık ve kozmopolit şehir atmosferi içerisinde Alevilerin evlerinin nereden bilindiğidir:

Gençlik kolları niye var? Birileri geliyor, her sene evleri ziyaret edip birtakım sorular soruyorlar. Niçin geliyor? Belediye çok mu meraklı bize? Baştan anlıyor seni ya Alevi’sin, ya solcusun. Toplumsal hareketlere en çok katılan Alevilerdir. Çocuklar için, kadınlar için yürüyenler en çok Alevilerdir. Bu Gezi Parkı’na en çok kim gelmiştir? Berkin Elvan niçin öldü?⁶⁵⁰

⁶⁴⁷ Zühre, 52 yaşında, Kadın.

⁶⁴⁸ Kapılara çarpı işareti konması, 1980 Darbesi’nin hemen öncesinde Anadolu’nun farklı illerinde Alevileri hedef alan toplumsal hareketleri hatırlatır. Sivas, Çorum ve Maraş’ta birbiri ardına yaşanan katliamlar sırasında Alevilerin toplumsal belleklerine kazınan görüntülerden yalnızca birkaçıdır. Katliamlara ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Feza Erdendoğlu, “Türkiye Basımında 1978- 1980 Yıllarında Yaşanan ‘Alevi Katliamları’na Dair Manşet Haberlerinin Karşılaştırılması Üzerine Bir İnceleme”, MSGSÜ, 2014. Maraş Katliamı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Aziz Tunç, **Maraş Kıyımı: Tarihsel Arka Planı ve Anatomisi**, 3. bs. , İstanbul, Belge Yayınları, 2012; İnci Aral, **Kıran Resimleri**, İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2016.

⁶⁴⁹ Yeşim, 39 yaşında, Kadın.

⁶⁵⁰ Zeynep, 43 yaşında, Kadın.

Fişlenme iddialarının da ötesinde devletin her koşulda ve istisnasız her konuda her şeyi bildiği düşüncesi, kanıksanan bir durumun da ötesinde aslında bir abartının da ifadesidir. Mülakatlar devam ederken Alevi bir görüşmeci devletin Alevilerin kendi içlerindeki etnik kimlik farklılıklarının bilincinde olup olmadığına dair verdiği yanıt bunun bir örneğidir:

Devlet bizim şu an burada ne konuştuğumuzu bile bilir.⁶⁵¹

Ya da bir başka görüşmecinin ifadesinde de olduğu gibi devlet kendi egemenlik sahasında yaşayan herkese ve yaşanan her şeye vakıftır:

Ben mesela hangi kan grubundan olduğumu unuturum ama devlet unutmaz yani...⁶⁵²

Son olarak sahada Alevi toplumunda etnik temele dayalı alt grupların varlığı karşısında devletin tutumuna ilişkin farklı fikirler ortaya koyan kesimden de bahsetmek gerekir. Devletin Alevilerin alt gruplarının varlığından dahi habersiz olduğunu savunan görüşmecilerin temel argümanı, bırakalım etnik kimlik ya da ideolojik farklılıkları, Aleviliği dahi bilmediği yönündedir. Devletin Alevileri homojen bir yapı şeklinde algıladığına inanan bu kişiler, Aleviliğin devleti yönetenlerce tanınması halinde yaklaşımının çok daha olumlu olacağı kanaatindedir:

Devlet herkesi bir görüyordur çünkü zaten bu kadar detaylı şeyi bilse, zaten insanlara bu kadar kötü olmaz.⁶⁵³

⁶⁵¹ Mahir, 59 yaşında, Erkek.

⁶⁵² Hasan, 25 yaşında, Erkek.

⁶⁵³ Yasemin, 36 yaşında, Kadın.

SONUÇ

Türkiye’de yaşayan iki ana kimlik grubunun kendi içerisindeki alt grupların birbirleriyle olan ilişkilerini incelerken, ilk olarak ayrıştıkları yönleri tespit etmek gerekliydi. Ermenilerde *mezhep* faktörü, Alevilerde ise *etnik kimlik* konusunda bir saptama yaparken; din ve etnisite zemininde var olan ayrışmanın nerelerde tezahür ettiğini, yansımalarını belirlemek önemliydi. Bu açıdan ana fay hatlarının neler olduğunu ve bu fay hatları üzerinde nasıl bir farklılaşmanın oluştuğunu ortaya koyduktan sonra alt gruplar arasında hiyerarşik bir yapının bulunup bulunmadığı sorusuna yanıt aranmalıydı.

Alanda görüşmeler sırasında grup içi farklılıkların ve bu farklılıklardan kaynaklı hiyerarşinin izini sürerken, her iki ana grup yani hem Ermeniler hem de Aleviler için geçerli olup olmadığını sorgulamak amacıyla belli bağımsız değişkenlerden yola çıkılmıştır. Farklılığa dair ilk çıkış noktası etnik grup olarak ele aldığımız Ermenilerde mezhepsel ayrım, dini ve kültürel bir yapı olarak incelediğimiz Alevilerde ise etnik kimlikti. Her iki toplum açısından geçerli ya da belirleyici olabilecek değişkenlerin tespiti son derece mühimdi. Bu bağlamda ilk olarak evlilik konusuna değinilmiştir. Ermeni görüşmecilere farklı mezhepten bir başka Ermeni ile evlenmeye sıcak bakıp bakmadıkları sorulmuştur. Birçoğu halihazırda evli oldukları için bu soruya verdikleri yanıt, pek belirleyici olmamıştır. Nihayetinde afaki, gerçekte var olmamış ya da kendi hayatları açısından var olma olasılığı da pek bulunmayan bir konuydu. Ancak çocuklarının farklı bir mezhepten biriyle yapacağı evlilik; nüfus olarak hızla eriyen ve çok doğurgan bir toplum olmamasının yanı sıra etnisite, din ve aynı zamanda tüm bu olguları bünyesinde toplayan kültürün nesillere aktarımı konusu düşünüldüğünde ihtimal dahilindeydi. Dahası Ermeni kimliğine ya da kültürüne dair benimsedikleri, verili olarak doğuştan itibaren sahip oldukları kodları derinden sarsacak bir durumdu. Burada mezhepsel ayrımın tarihsel köklerini ve geçmişte çok daha sert bir biçimde yaşandığını göz önünde bulundurmamız gerekir. Ancak bu ayrışmanın günümüze kadar uzandığına ilişkin bir veri ortaya koymak gerekirse başka mezhepten biriyle yapılacak evlilik, kilisedeki pazar ayinlerine düzenli olarak katılan Ermeniler açısından garipsenecek bir husustu. Protestan Ermeni nüfusunun toplam Ermeni nüfusu içerisindeki oranının geçmişe kıyasla çok daha az olması, Ortodoks öğretiyi benimseyen bazı görüşmecilerde “*Protestan Ermeni yok ki...*” algısını yaratmıştır. Dolayısıyla Protestan Ermenilerin var olmadığını, olsa dahi sayılarının çok az olduğunu düşündükleri için Protestan biriyle evlenme olasılığı bir hayli düşüktü. Ortodoks ana kitleye (çoğunluğa) mensup bazı Ermenilerin, başka mezhepten (bilhassa Protestan) Ermenilerin varlığını dahi bilmedikleri gerçeği not düşülmelidir. Katolik bir

Ermeni ile tanışma, evlenme ya da arkadaşlık kurma kısacası temas etme ihtimali, Protestan bir Ermeni ile temas kurma ihtimalinden daha fazladır. Ortodoks Ermenilerin toplumsal ilişkilerinde Katoliklere karşı daha toleranslı bir tutum söz konusuysa, Protestanlara karşı mesafeli durduklarını söylemek gerekir. Alt gruplar arasındaki anlaşmazlık asıl azınlıkta olanın söylemlerinde kendini gösterir. Çalışmanın ikinci bölümünde Ortodoks çoğunluğun içinde Protestan olmayı anlatırken yaşadıkları durum, Protestanların kendi dilinden aktarılmıştır. “Azınlık içerisinde azınlık olma” hali Protestan Ermeniler için doğru bir tanımdır.

Ermeniler içerisinde alt grupları incelerken yalnızca iki dini öğretilerden birini benimseme noktasında değil, aynı zamanda muhafazakar ve seküler olmak üzere iki farklı bakış açısına da değinilmiştir. Muhafazakar bir Ermeni için bugün hala sorun teşkil eden mezhepsel ayrımlara karşı seküler kanadın yaklaşımı taban tabana zıttır. Kiliseyi kültürel aktarım aracı olarak gören, dini ritüellere iştirak etmeyen, bayram günleri ya da cenazeler dışında kiliseyle herhangi bir irtibatı bulunmayan ve zaten kendilerini halihazırda seküler olarak tanımlayan Ermeni görüşmeciler için başka mezhepten biriyle evlilik bağının kurulmasının hiç ehemmiyeti olmamakla birlikte farklı dinden ya da etnik kimlikten biriyle (örneğin bir Türk’le) evlilik herhangi bir sorun teşkil etmemekteydi.

Alevilerde ise etnik kimlik faktörünün grup içi ayrımların ortaya çıkmasında ne kadar belirleyici bir unsur olup olmadığını araştırırken yine evlilik konusu gündeme gelmiştir. Türkmenler ve Kürtler özelinde Alevilerin kendi içerisindeki ilişkileri irdelerken farklı etnik kimlikten biriyle yapacakları evliliğin bir sorun teşkil edip etmeyeceğini belirlemek önemliydi. Gerek Türkmen gerekse Kürt Aleviler nezdinde iki farklı etnik kimliğe mensup olmak ya da farklı etnik kimlikten biriyle evlilik konusundaki genel yaklaşım, Alevilik öğretisinin çizdiği çerçevede doğrultusunda bütün insanlara aynı nazarla bakılması gerektiği ve dolayısıyla Alevilik içerisinde bu tür bir ayrışmanın söz konusu dahi olamayacağı yönündeydi. Aleviler içerisinde ana kitlenin (çoğunluğun) Türkmen olduğu görüşmeciler gerekse konuyu inceleyen araştırmacılar tarafından ortaya konmuştur. Kürt kesimin nüfusu Türkmenlere göre daha az olmakla birlikte nüfus yoğunluğu en az olan alt grup, Arap Alevilerdir. Türkmen ve Kürt olmak üzere her iki gruptan Alevilere başka bir etnik kimliğe mensup olmanın evlilik bağının kurulması noktasında önemli olup olmadığı sorulmuştur. Görüşmecilerin birçoğu evli olmakla birlikte gerçekleştirdikleri evliliklerin çoğunlukla aynı köyden ya da akraba, tanıdık vb. kişiler arasında olduğu belirtilmelidir. Evli olanlar da, bekar olanlar da bu soruya bir yanıt verirken Aleviliğin insana yaklaşımını referans göstermiştir. Bu

yaklaşımına göre yaratılan herkese can nazarıyla bakılır ve kıymet verilir. Dili, dini, ırkı her ne olursa olsun bütün insanların eşit olduğuna inanılır. Ancak konu, kendi çocuklarının ilerleyen zaman içerisinde kuracakları evlilik bağına geldiğinde ise durum değişmektedir. Burada evlilik meselesine iki farklı boyuttan bakmak gerekir. Birincisi grubun kendi sınırları içerisinde herhangi bir noktada (etnik kimlik, siyasi görüş vb.) farklılık arz eden biriyle yapılacak grup *içi* evlilik; ikincisi ise farklı bir dini inancı ya da mezhebe mensup biriyle yapılacak grup *dışı* yani karma evlilik. Araştırma kapsamında grup dışı evliliğe yaklaşımları konusunda herhangi bir yönlendirme olmaksızın görüşmecilerin birçoğunun bir *Sünni ile evlenmek* konusuna atıfta bulunduğuna dikkat çekmek gerekir. Genel olarak konuya ilişkin düşüncelerini ortaya koyduktan ve anlatmak istediklerini aktardıktan sonra grup dışı evliliğe alternatif bir seçenek olarak *Ermeniler* soru olarak yöneltilmiştir.

İlk olarak grup dışı evliliğe yaklaşımlarına ilişkin bir tespitten bahsetmek gerekirse; farklı dine ya da etnik kimliğe mensup birine dair bakış açıları ile *farklı mezhepten* birine ilişkin görüşleri arasında muazzam bir ayrışmadan söz edilebilir. Çocuklarının bir Ermeni ile evlenmelerine bir Sünni ile evlenmesinden daha sıcak baktıklarını ifade etmek gerekir. Kuşkusuz bu bakış açısının ardında Aleviler ve Sünniler arasında yaşanan, görüşmecilerin çevrelerinde tanık oldukları ya da yakın akrabalarında gördükleri bazı karma evliliklerdeki sorunlar kadar Alevilerin toplumsal hafızasında yer etmiş Sünni algısının tarihsel izlerini sürmek mümkündür. Özellikle Sivas, Çorum, Maraş, Madımak Katliamları, Gazi Olayları ya da daha yakın tarihte cereyan eden Gezi Olaylarında aktif rol oynayan ve hayatını kaybeden gençlerin bir kısmının Alevi olması⁶⁵⁴ Alevi-Sünni ilişkilerinde önemli kırılma noktalarıdır. Alevilerin oturdukları mahallelerdeki evlerin kapılarına ya da duvarlarına çarpı işareti konması ve bu durumun yarattığı tedirginlik göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Diğer taraftan grup içi evliliklerde etnik kimlik olgusuna dair yaklaşımın belirleyici ya da önemli bir faktör olmadığını, Alevi olup farklı etnisiteye mensup iki kişinin yapacağı evliliğin herhangi bir problem oluşturmayacağını söyleyenlerin oranı %89'dur. Etnik kimlik farklılıklarının evliliklerde sorun teşkil edebildiğini beyan eden taraf, Kürt Alevilerdir. Özellikle Türkmen bir Aleviyle yapılan evlilikte eşinin yakınları tarafından ayrımcılığa maruz kaldığını beyan eden bir görüşmecinin aktardıkları oldukça çarpıcıdır. Ancak grup içerisindeki farklılığın

⁶⁵⁴ Yakın tarihte yaşanan Gezi Olayları, birçok Alevi görüşmecinin zihninde tazeliğini korumaktadır. Olaylara atıfta bulunurken en çok altını çizdikleri husus; Alevi gençlerinin daha ön plana çıktıkları çünkü haksızlığa tahammül edemedikleridir. Katılımcılar gençlerin gösterdiği bu refleksin Alevi kimliğinden, daha doğrusu Aleviliğin yıllarca gizli, saklı yaşanmasının beraberinde getirdiği bastırılmışlık hissinden kaynaklanan bir tepki olduğunu belirttiler. Olaylar sırasında hayatını kaybeden gençlerin Alevi olmalarını son derece dikkat çekici bulan görüşmeciler bu durumun bir tesadüf olmadığını anlattılar.

evliliklerde bir sorun olması ya da Türkmen ve Kürt herhangi bir çiftin evliliğinin olumsuz karşılanması etnik kimlikten ziyade *hemşehrilik* olgusu ile açıklanmaktadır. Ayrımcılığa maruz kalan kişilerin beyanında ise ötekileştirmenin ya da önyargılı tavırların *etnik (Kürt)* kimliğe dair olumsuz ya da imalı söylemler üzerinden gerçekleştiği kaydedilmiştir.

Hemşehrilikten bahsetmişken aynı yörenin ya da bölgenin insanı olmayışın ötesinde Alevilik içerisindeki yol, erkan farklılıklarının evlilik konusunda zaman zaman uyuşmazlığa neden olduğunun altı çizilmelidir. Aleviliğin dini hiyerarşisindeki dedeler ya da babalar arasındaki farklılıklar, dede soyunun devamlılığını sağlama kaygısı ve yine görüşmecilerin beyanlarında yer alan bir husus olan babacıların dede soyundan gelenlere kız alıp verme konusundaki isteksizlikleri (ya da bu konudaki katı yaklaşımları) evlilik meselesine yansır.

Alandaki görüşmelerden çıkan çarpıcı bir başka sonuç ise bölgeler arası farklılıkların ne kadar belirleyici olduğuna dairdir. Başka bir deyişle, Aleviler içerisinde bir alt grup olarak incelenen Kürt Alevilerin kendi içlerindeki bölgesel farklılıklara ilişkin tavrı dikkat çekicidir. Malatyalı Kürt Alevi ile Tuncelili (yaygın söylemle Dersimli) ya da Erzincanlı bir başka Kürt Alevinin birbirlerine yaklaşımı farklılık gösterebilir. Malatyalı Alevi, çocuğunu Dersimli bir başka Alevi'yle evlendirmekten özenle kaçınabilir. Bu durum, alt grubun “daha alt gruplarının” olduğu algısını yaratır.

Bir başka husus ise toplumsal mesafeyle ilgilidir. Ermeni toplumunda mezhepsel zeminde üç farklı gruptan söz edilmiş ve bu grupların nüfuslarıyla doğru orantılı bir biçimde birbirleriyle temas halinde olduğu; hiyerarşik bir yapı içerisinde piramidin en üstünde Ortodoks çoğunluğun, orta kademesinde Katoliklerin, en altta ise Protestan azınlığın bulunduğu anlatılmıştı. Bu üçlü yapıda sosyal mesafenin en uzak kesimi, Protestan Ermenilerdi. Alevilerde ise sosyal mesafe şöyle değerlendirilebilir. Hiyerarşik bir yapı içerisinde piramidin en üst kısmında yer alan ve aynı zamanda çoğunluğu oluşturan Türkmenler, orta katmanda Kürtler ve en alt zeminde ise Arap Aleviler bulunmaktadır. Mesafenin en açık olduğu kesim, Araplardır. Arap Aleviliğin bazı konularda (namaz, oruç vb.) Sünnilikle örtüştüğü, onların daha farklı bir inanca sahip olduğu, Alevi olduklarını söyledikleri ama Şiiliğe ya da Caferiliğe daha yakın oldukları gibi görüşlere rastlanmıştır. Ancak Arap bir Aleviyle hiç tanışmamış, temas kurmamış ve dolayısıyla Arap Alevilerin benimsediği inancın muhtevası konusunda bilgi sahibi olmayan Alevilerin varlığını göz ardı etmemek gerekir. Arap Alevilere yaklaşım genel itibarıyla bu şekildeyken, temasın özellikle büyük şehirlerde aynı mahallelerde hatta apartmanlarda oturacak kadar yakın olduğu Kürt

Alevilerin ise aslında Türkmen oldukları iddia edilir. Toplumsal ve siyasal atmosferden kaynaklı olarak dağlık bölgelerde varlığını sürdürmüş ve bulundukları yerlerde Kürtçe, Zazaca gibi dilleri öğrenip konuşmuş Alevilerin, soylarının aslında Türkmenlerden geldiği ve dolayısıyla kendilerini Kürt olarak tanımlayan insanların aslen Türkmen oldukları tezi; Kürt olduğunu söyleyenlere göre ayrımcı, Türkmen olduğunu belirtenler tarafından ise birleştiricidir.

Ermenilerdeki “Protestan Ermeni yok ki...” söyleminin yerini Alevilerde *Kürdün Alevi’si olmaz* ya da *Alevi Türkmen’dir*⁶⁵⁵ söylemi almaktadır. Ermenilerde Ortodoks anne babadan dünyaya gelmiş ve bu öğretiyle yetiştiği halde zaman içerisinde Protestanlığı benimsemiş ve Protestan Kilisesine mensup olan kişilerin aksine Alevilerde Kürt kökenli olduğu bilinen bazı görüşmecilerin “Türkmen” olduklarını söylediklerine tanık olunmuştur. Aynı sohbet içerisinde önce Türkmen olduklarını sohbetin derinleşmesiyle birlikte kendisinden söz ederken Kürt olduğunu belirten görüşmeciler de olmuştur. *Alevi Türkmen’dir* algısının izleri sahada görüşülen Alevilerin söylemlerine yansımış, belli bir kesim Türkmen olduklarını hatta daha dar bir kesim ise dede soyundan geldikleri için aslen Arap olduğunu iddia etmiştir. Daha da ilginç aynı aile içerisinde yakınlık dereceleri baba-oğul, dayı-yeğen vb. olan kişilerle yapılan görüşmelerde ortaya çıkmıştır. Baba Kürt olduğunu söylerken, oğlu kökenlerinin Türkmen soyuna dayandığı konusunda ısrar etmiştir. Küçük bir köyde doğmuş ve mekânsal açıdan dar çevrede yaşayan, köy içerisinden birileriyle evlenip aile kuran ve yine o dar çevrede aynı etnik kökenden gelen dayı ve yeğenlerinin soy konusunda verdiği beyanlardaki farklılık dikkat çekicidir. Dayı Türkmen olduklarını savunurken, üç kadın yeğeni Kürt olduklarını, annelerinin ev içerisinde zaman zaman Kürtçe konuştuğunu anlatmıştır. Dersimli bir Alevi dedesinin Türkmen olduğunu beyan etmesi, dahası Alevilerin Kürt olamayacağını açıklaması da yine kaydedilmesi gereken bir durumdur. Türklük-Kürtlük meselesindeki en temel konu, dildir. Yaşanılan coğrafya aynı olsa dahi aidiyet konusunda farklı beyanlarda bulunan birçok görüşmeci ile temas kurulmuştur. Etnik aidiyet konusundaki farklı beyanların ardında yatan bir neden, etnik kimliğin soya bağlı olduğunu öne süren

⁶⁵⁵ *Ermeni Ortodoks’tur, Ermenilik eşittir Hristiyanlıktır* ya da *Alevi Türkmen’dir, Alevi’nin Kürdü olmaz* gibi yaklaşımları kalıpyargı kavramıyla açıklamak mümkündür. Kalıpyargılar, Lipman’ın ifadesiyle zihindeki resimlerdir. Kavramsal olarak önyargıdan farklıdır. Her kalıpyargı, önyargı içermez. Ancak bu tür ifadeler farklılıkları elimine etme, var olan topluluğu homojenleştirme eğilimi taşır. Ermenilik Hristiyanlıktır söylemi içerisinde seküler olan ya da ihtida edip Müslümanlığı seçmiş olan kesimi nereye konumlandıracağız? Benzer şekilde “Alevilik eşittir Türkmenliktir” ya da “Alevilerin soyu Kürt’tür” söylemleri karşısında Arap olan bir Alevi’yi nereye yerleştireceğiz? Her iki topluluk için de var olan bu söylemler bir alt grubun varlığını desteklerken, diğer alt grupları ya da farklılıkları yok sayma refleksinden hareket eder. Grup içerisindeki ahengi yani grup birlikteliğini (*group cohesion*) arttırmak için farklılığı elimine etme eğilimi gösterir.

primordiyalistlerin görüşlerini destekler şekilde Kürtçe ya da Zazaca bilmenin kişinin etnik kimliğini değiştirmeyeceğini, soyun esas alınması gerektiğini düşünenlerle kimliğin değişen ve dönüşen bir unsur olduğunu savunan “inşacıların” arasındaki mücadeledir.

Alevilerdeki etnik kimlik tartışmasına literatür açısından bakıldığında ise yalnızca etnik köken değil aynı zamanda Aleviliğe dair yaşanan pek çok tartışmaya (tanım, İslam içinde ya da dışında yer alması, kültür, mezhep ya da din olduğu gibi...) farklı yaklaşımlar söz konusudur. Ancak özellikle etnik köken konusuna değinmek gerekirse, *Alevi Türkmen’dir* şeklindeki bir saptamanın benzerlerini Kürt ya da Zaza yazarların çalışmalarında görmek mümkündür. Kürt yazarlardan bazıları Alevi soyunun Kürtlerden geldiğini iddia ederken⁶⁵⁶ Zaza kökenli yazarların ise Alevilerin aslında Zaza olduklarını kaleme aldıkları görülür.⁶⁵⁷ Her bir yaklaşım bir diğerini dışlama eğilimini gösterir. Kendi tezini savunmaya çalışırken diğerini Aleviliğin dışında bırakır. Nüfusu 15-20 milyona dayanan hatta bazı dernek başkanları ya da Alevi dedeleri tarafından çok daha fazla olduğu dile getirilen bir kitlenin tümüyle homojen olması ya da homojen kalması mümkün müdür? Alandaki temaslar sırasında karşılaşıldığı gibi iki farklı etnik kimliğin evliliğinden doğan yani melez bir bireyi bu tartışmaların içerisinde nasıl konumlandırabiliriz?

Etnik aidiyet meselesinden kaynaklı alt gruplar arasındaki sosyal mesafeye dair ifade edilmesi gereken bir diğer husus, çoğunluğu oluşturan ana grupla diğer alt gruplar arasındaki mesafenin nedenlerinin farklı olmasıdır. Sahadan elde edilen bulgulardan yola çıkarak Türkmenlerin Arap Alevilerle ya da Türkmenlerin Kürt Alevilerle olan toplumsal ilişkilerindeki mesafe farklı etkenlerden kaynaklanmaktadır. Türkmen ya da Kürt Alevilerin Arap Alevilerle arasındaki mesafenin nedeni, coğrafi olarak daha dar bir bölgede (ülkenin güney kesimlerinde) yaşamaları ve Anadolu Aleviliği ile Arap Aleviliği (bilinen adıyla Nusayrilik) arasındaki farklılıklar konusunda yeterince bilgi sahibi olunmaması ile alakalıdır. Türkmenlerle Kürtler arasındaki mesafenin nedeni ise Alevi pirlerinin Horasan’dan geldiği, dolayısıyla Türkmen oldukları yönündeki iddialardır. Bu iddianın bir benzeri, Kürt Alevilerde de görülür. Aleviliğin aslında köken olarak Kürt etnik kimliğine dayandığını öne süren çalışmaların varlığı dikkat çekicidir. Ancak tüm bu etnik köken tartışmalarının ötesinde Alevilik şemsiyesi içerisinde yer alan bu iki alt grup arasındaki mesafenin asıl nedeni, politiktir. Özellikle 1990’lı yıllardan itibaren PKK’nın gerçekleştirdiği terör faaliyetlerinin artması ve bu durumun Türkiye’deki toplumda yarattığı tepki Kürtlük tartışmalarına yeni bir

⁶⁵⁶ Alevilerin aslında Kürt olduğunu savunan çalışmalar için bkz. Bender, **Kürt Uygarlığında Alevilik**, s. 46.

⁶⁵⁷ Massicard, **a.g.e.**, s. 113.

boyut kazandırır. Bu yalnızca Türkmen Alevilerin Kürt Alevilere yaklaşımında gözlenmez. Aynı zamanda Kürt olduğunu belirten Alevi görüşmecilerin birçoğunun benzer bir tavır takındığını söylemek gerekir. Etnik kimlik tartışmalarına damgasını vuran aslında *şiddet* olgusuna karşı duruştur. Çalışmanın kapsamı dışında kaldığı için oy verme tercihleri ya da hangi siyasal partiyi desteklediklerine dair kendilerine hiçbir soru yöneltilmemesine rağmen görüşmecilerin birçoğu terör konusuna atıfta bulunmuştur. Genel eğilim, terörle ilişkilendirdikleri siyasal partilere çok açık bir şekilde olumsuz bir tavır benimsedikleri yönündedir. Vatani bir hizmet olması dolayısıyla çocuklarını muhakkak askere gönderen ve özellikle terör faaliyetlerinden dolayı en çok şehit veren toplumun bizzat kendileri olduğuna inanan Aleviler açısından herhangi bir etnik kimliğin terörle ilişkilendirilmesi mesafenin ana nedeni olarak değerlendirilebilir.

İkinci fay hattı, kır-kent ya da şehir-taşra diye adlandırılan mekânsal farklılıkların grup içi ayrımlara yansımalarıdır. Mekansal farklılıktan kasıt; Anadolu'nun herhangi bir şehrinde yaşanan Ermeniliğin ya da Aleviliğin İstanbul gibi büyük bir şehirde nasıl yaşandığıdır. Alan çalışması sırasında yapılan bütün görüşmeler İstanbul'da gerçekleştirilmiştir. Ancak görüşülen kişiler arasında İstanbullu olan çoğunluğun yanı sıra Anadolu'nun farklı şehirlerinde yaşamış ve farklı zaman aralıklarında İstanbul'a göç etmiş kimseler de bulunmaktaydı.

Ermenilerde *Anadolulu ve İstanbullu* ayrımının izini sürerken, Anadolu'da yaşanan Ermeniliğin çok daha doğal, içten ve samimi olduğu, eğitim ve din kurumlarının azlığı (ve hatta yokluğu), güvenlik kaygısı nedeniyle zor şartlar altında kimliklerini ve kültürel değerlerini muhafaza edip yaşadıkları gerek Anadolulu gerekse İstanbullu pek çok Ermeni'nin aktardığı bir unsurdur. Öte yandan İstanbul'da yaşanan Ermenilik ise mekânsal farklılıkların grup içi ayrımlara yansımaları konusunda daha çok fikir vermektedir. İstanbul, azınlık okulları ve dini kurumların varlığı nedeniyle gayrimüslimler açısından son derece önemli bir kenttir. Ermeniler açısından değerlendirildiğinde ise Anadolu'da Ermeni çocuklarına eğitim verecek kurumların bulunmayışı, dolayısıyla kültüre ait öğelerin sonraki nesillere aktarımında ailelerin birtakım imkansızlıklarla karşılaşmasına yol açmış ve birçok aile için büyük şehre ve özellikle İstanbul'a göçü kaçınılmaz kılmıştır. Anadolu'da yaşanan Ermenilik, halihazırda İstanbul'da yaşayan Ermenilerin bakış açısıyla kimliğin ve kültürün en saf, en doğal hali olarak değerlendirilmekle birlikte diğer taraftan bir çelişkiyi içinde barındırır. Kırdan kente artan göç nedeniyle İstanbul'da mukim kesim ile Anadolu'dan gelenler arasında birtakım farklılıklar göze çarpar. Bu farklılıkların başında kültür ve eğitim gelir. Özellikle 1915'teki tehcir sonrası

ve Cumhuriyet'in kuruluşunu izleyen yıllarda Anadolu'daki kolejlerin kapatılması şehirde yaşayan bir Ermeni ile Anadolu'nun herhangi bir yerinde yaşayan bir başka Ermeni arasındaki farkı derinleştirir. Piyano çalan, Ermeniceye son derece hakim, hatta bunun yanı sıra birkaç dil bilen Ermeni profili ancak azınlık okullarının bulunduğu büyük şehirlerde rastlanması muhtemel hale gelir. Şehirli-taşralı farkının temel noktası, dil yani bireyin Ermeniceyi ne kadar iyi konuşabildiğidir. Büyük şehirde *yaşayan* ile büyük şehre *göç eden* arasındaki farkı en belirgin kılan unsur Ermenicedir. Ermeniceye hakimiyet, zamanla grup içerisinde bir prestij meselesi olarak görülür.

Göç konusunda hatırlatılması gereken bir konu da her ailenin kendi göç tarihine sahip olmasıdır. Belirli zaman aralıklarında gerçekleşen toplu göçlerden ziyade her ailenin kendi koşulları dahilinde gerçekleştirdiği göçlerden söz edilmektedir. Göç tarihlerindeki farklılıklar “Ne zamandan beri İstanbul'da yaşıyorsunuz” sorusu kapsamında başka ayrımların oluşmasına neden olmuştur. Kimin ne kadar uzun zamandır İstanbullu olduğu konusu, bireyin Ermeni toplumunun kültürel hiyerarşisindeki yerini belirler. Göç tarihinden bahsetmişken Ermeni görüşmecilerin aktarımlarında 1915 olgusunun Ermenilerin yalnızca tarihine değil, aynı zamanda göç hikayelerine de damgasını vurduğu yer almaktadır. Her şehrin tehcir kapsamına alınmadığını, dolayısıyla bütün Ermenilerin tehcire tabi tutulmadığını hatırlatalım. Ancak köyden kente göçün nedenleri sorgulandığında ilk nedenlerden biri kültürel değerlerin korunması ve devam ettirilmesi olarak karşımıza çıksa da alt zemininde güvenlik endişesi yer alır. *Seçilmiş travma* olarak Ermeni toplumsal hafızasında yer eden ve bir kırılma noktası olarak kabul edilen tehcirin yansıması söz konusudur. Protestan Ermeni-Ortodoks Ermeni arasındaki ayrımı derinleştiren tarihsel uzantı da tehcirle ilgilidir. Protestan Ermenilerin tehcire dahil edilmediği konusu, görüşmecilerin beyanlarında hatırlatılan ve akademik bazı makalelerde yer alan bir konudur.

Diğer taraftan İstanbul özelinde büyük şehirde yaşayan Ermeniler açısından mukim ve göçle gelen arasındaki farklılıklar bununla sınırlı değildir. Farklılıklar yalnızca kültürel değil, aynı zamanda sınıfsaldır. Başka bir deyişle, kültürel hiyerarşinin (ya da tabakalaşmanın) yanı sıra gelir düzeylerindeki farklılık bir grup içi ayrışma nedenidir. Ayrıca zengin Ermeniler ile yoksul kesim arasındaki fark, Ermenilerin devlet nezdinde temsili konusunda da kendini gösterir. Osmanlı dönemindeki “amiraların” yerini günümüzde toplum tarafından seçilmemiş ama yine de ekonomik gücünün verdiği imtiyazla gerek devlet gerekse cemaatin önde gelenleri tarafından kabul gören vakıf başkanları almıştır.

Mekânsal farklılıklara dair aktarılması gereken bir başka husus ise Anadolu’da görülen bölgesel farklılıklara dairdir. Şehirli Ermeni’nin algısında Kayserili bir Ermeni ile Yozgatlı, Tokatlı ya da Kastamonulu bir Ermeni’nin eşit şekilde algılanmadığı akademik kaynaklarda değinilen bir konudur. Bu tür bir bölgesel farklılığın kültürel bir yanı olmakla birlikte temel nedeni yine ekonomiye dayanır. Tıpkı İstanbul’un semtleri arasındaki farklılıklarda olduğu gibi... Samatya’da yaşayan bir Ermeni ile Yeşilköy’de yaşayan bir Ermeni arasındaki fark, kültürel olmanın ötesinde ekonomiktir. Zaman içerisinde Yeşilköy’e taşınan Ermeni’nin bir önceki yerleşim yerinin Samatya olduğu gerçeği, semtler arasındaki farklılıkların kültürel değerlerin dışında birtakım sınıfsal ayrımlara dayandığını göstermektedir.

Alevilerde ise Anadolulu-İstanbullu ayrımı Ermenilerde görüldüğü kadar derin değildir. Kente göçün nedenleri, kültürün muhafazası ve bir sonraki nesle aktarımı gibi kaygılardan ziyade ekonomik sorunlara ve daha açık ifadeyle geçim kaygısına dayanır. Mikro ölçekte bir coğrafi alan olarak Anadolu’da yaşadıkları köyde, inancın ve kültürel değerlerin korunması daha kolay sağlanabilmektedir. Köyde yaşayan herkesin birbirini tanıması, kentteki durumun aksine köyde daha korunaklı, yabancıya kapalı bir alan içerisinde yaşanması gibi nedenler kırsalda yaşanan Aleviliğin kenttekenden çok daha farklı olduğu izlenimini bırakır. Anadolu Ermenilerinde söz konusu olduğu gibi Anadolu Alevilerinde de inanç ve kültür en doğal, en saf haliyle yaşanmakta ve devam ettirilmektedir. Kent Aleviliğinde ise durum çok daha farklıdır. Ermenilerde görülen kilise ve okulların bulunduğu belli semtlerde kümelenme hali, Alevilerde ise köyden kente göçün bilhassa ilk yıllarında söz konusudur. Etnik, din, dil, kültür vb. birçok farklılığın bir arada yaşadığı kent ortamında Aleviler ilk olarak tanıyıp bildikleri, güvendikleri insanların yani akrabalarının ya da hemşehrilerinin bulunduğu semtlere hatta mahallelere yerleşir. Bu durumun ardında yatan neden, geçim kaygısı nedeniyle ekonomik açıdan tutunabilme, ayakta durabilme endişesinin yanı sıra *yabancı* ile belki ilk kez karşılaştıkları bir coğrafi alan içerisinde kimliklerini koruma ve güven içinde yaşama güdüsü ile açıklanabilir. Kentte yaşayan Alevilerin, inançlarının ve kültürlerinin devamlılığını sağlama arzusu Aleviliğin gündemine yepyeni bir olgunun girmesine neden olur. Bu olgu ise *kurumsallaşma* yani cem evlerinin ve Alevi derneklerinin kurulmasıdır. Kurumsallaşmayla birlikte Alevilik, saklanan bir kimlik olmaktan sıyrılıp görünür bir nitelik kazanır. Ancak dernek sayısındaki muazzam artış, Alevileri kimin temsil ettiği konusunda zihinsel karışıklığa yol açar. Farklı temsil odakları oluşur. Burada etkin olan bir faktör ise Alevilerin kimleri temsilci olarak gördüğü kadar devletin kimleri kabul ettiğidir. Temsil konusundaki bu çekişme zaman içerisinde öyle bir hal alır ki devlet tarafından

Alevilerin temsilcisi olarak görülen ve Alevilerin sorunlarını, hak taleplerini dile getirmesi konusunda muhatap alınan kurumlardan dolayı bir başka olguyla karşılaşırız. *Yaratılan Alevilik* diye adlandırılan bu olgu, akademik kaynaklarda pek rastlanmayan ama burada yapılan saha çalışması sırasında Alevi görüşmeciler tarafından dile getirilen bir unsurdur. Temel olarak, hükümet tarafından *kurdurulan* ve *muhatap* alınan ancak Alevi kimliği ya da öğretisi ile hiçbir bağı bulunmayan kurumlar için yapılan değerlendirmedir. Alevilikle ilgisi olmayan insanların Alevilik konusunda söz sahibi olması çelişkisine bir itirazdır.

Kurumsallaşma dışında Alevi toplumu içerisinde yaşanan köylü-kentli ayrımına dair değinilmesi gereken bir başka husus, köyde herkesin birbirini tanıdığı gerçeğinin aksine kentin farklı dilleri konuşan, başka inançları benimsemiş, her biri ayrı bir yörenin kültürünü almış ve yabancı bir sürü insanın aynı yerde yaşamasına imkan tanıyan yapısıdır. Bu durum yalnızca grubun başka gruplarla ilişkisi şeklinde algılanmamalıdır. Aleviliğin kendi içerisindeki birçok farklılık kent ortamında karşı karşıya gelir. Grup içi farklılıklar çok daha belirginleşir. Daha önce hiç tanışmadığı bir Arap Alevi ile Kürt Alevinin aynı mahallede yaşamasına ya da Dersim’de yaşanan Alevilik konusunda hiçbir fikri bulunmayan Türkmen bir Alevinin, Dersimli Alevi ile karşılaşmasına ve hatta belki evlenmesine imkan tanır. *Yol bir, sürek bin birdir* genel söylemi kapsamında “süreklerin” birbirinden haberdar olması yine çoğunlukla kent sınırları dahilinde gerçekleşir. Alevilik içerisindeki ocak-erkan farklılıkları, yöreden yöreye ritüellerde görülen farklılıklar, Doğu-Batı arasındaki farklılıklar gibi daha birçok konudan söz edilebilir. Ancak etnik kimlik farklılıklarının bulunduğu bir mekan olarak kentin önemi yadsınamaz.

Üçüncü fay hattı, meslek tercihleri konusundadır. Daha açık bir ifadeyle her iki toplumda mesleğe dair yapılan tercihlerin grup içi hiyerarşiye yol açıp açmadığının tespit edilmesine dairdir. Bu konu özellikle sınıfsal ve kültürel katmanlaşmanın daha fazla görüldüğü Ermeniler açısından gündeme getirilmiş, daha sonra Aleviler açısından geçerli olup olmadığı araştırılmak istenmiştir. Ermenilerde meslek dendiğinde akla ilk gelen, kuyumculuktur. Başta el sanatları olmak üzere sanata dair her konuda mahir bir topluluk olan Ermeniler açısından kuyumculuk yalnızca zenginliğin değil aynı zamanda itibar sahibi olmanın da kapısını aralar. Alandaki görüşmeler sırasında Ermenilerin ilk sırada saydıkları meslek olarak kuyumculuk; mimarlık, doktorluk ya da sanatın herhangi bir dalı gibi eğitim gerektiren bir iş değil; temelinde usta-çırak ilişkisine dayanan, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e, Cumhuriyet’ten günümüze uzanan tarihsel süreçte gayrimüslimlerle adı anılan ama özellikle Kapalıçarşı’daki Ermeni ustalarla bütünleşmiş bir meslektir. Ancak gerek Kapalıçarşı’da

kuyumculuğun çeşitli dallarında (sadekarlık vb.) çalışan gerekse başka meslekler icra eden görüşmecilerin altını çizdiği konu, kuyumculuğun son yirmi sene içerisinde geçirdiği dönüşümdür. Fabrikasyonun yaygınlaşması; yapımı günler alan, işçilik ve uğraş gerektiren bir meslek olarak sarraflığın öneminin azalmasına neden olmuştur. Mesleğe dair bir hiyerarşinin varlığı sorgulandığında Ermenilerde kuyumculuk ve doktorluk ön plana çıkmakta daha sonra mimarlık, mühendislik ya da tercümanlık, tiyatro gibi başka alanlar takip etmektedir. Görüşmecilerin beyanlarına dayanarak -günümüzde geçirdiği dönüşümü saymazsak- yakın geçmişte kuyumculuğun doktorluktan bile daha üstün tutulduğunu, başlı başına bir prestij sebebi olarak algılandığını belirtmek gerekir.

Alevilerde ise mesleki hiyerarşiye dair bir bulguya rastlanmamıştır. Ancak bir diğer ana grup olarak incelenen Ermenilerle aralarında mesleğe dair birtakım ortaklıklar keşfedilmiştir. Söz gelimi her iki grup açısından *ayrımcılık* olarak nitelendirilen bir konu, Alevi ya da Ermeni kimliğinden dolayı devlet kadrolarında yer alamamalarıdır. Ermenilerde askerlik, belli branşlarda öğretmenlik, memurluk vb. gibi atama gerektiren mesleklerde kimlikleri nedeniyle varlık gösteremeyecekleri düşüncesi ilgili bölümde ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştı. Aynı konunun Alevilerdeki yansıması ise yaklaşık son yirmi yılda yerleşen ve giderek artan bir düşüncedir. Geçmiş ve günümüz arasında yapılan kıyaslamalarda, günümüzde Alevi kimliğinin gizlenmesi düşüncesinin terk edilip inancın ve kültürün daha rahat bir biçimde yaşanır hale geldiği aktarılsa da Alevi olmanın, bireyin karşısına çıkaracağı zorlukların geçmiştekine nazaran giderek arttığı görüşü hakimdir. Aleviler ve Ermeniler devlet kadrolarında yer alabilme noktasında karşılaştırıldığında Ermenilerin çok daha dezavantajlı bir konumda bulunduğu bilinmektedir. Nitekim Ermeni görüşmeciler kimlikleri bilindiği takdirde hiçbir kadroda yer alamayacaklarını açık bir şekilde dile getirmiştir. Ancak Alevilerde is devlet kadrolarında yer bulmamak değil, çalıştıkları kadrolarda yüksek konumlu yerlere gelmeleri konusunda toplumun çoğunluğu oluşturan kesimiyle eşit koşullara sahip olmadıkları düşüncesi hakimdir. Alevi olduklarının bilinmesinin kendilerine bu anlamda bir dezavantaj oluşturacağı, üst makamlara gelmenin imkansızlığının yanı sıra bir şekilde sistemin dışına itilecek ilk kurbanların kendileri olacağı iddiası birçok görüşmecinin vurguladığı bir husustur.

Bir diğer ortaklık, her iki toplumun da sanata olan düşkünlüğüdür. Alevilerde sanatsal bağ, daha çok müzikle daha doğrusu Türk Halk Müziği ile ilişkilidir. Bağlama konusundaki ustalık, yalnızca Aleviliğe atfedilen *mağdur*, *mazlum*, *asi* vb. imajının da ötesinde aynı zamanda inançtan da kaynaklıdır. Bağlamanın Alevi inancındaki yeri, cemlerde okunan

gölbenklere zakirlerin saziyla eşlik etmesinde de görülür. Ermenilerin de kuyumculuktan mimariye “el” ile yapılan her türlü işte mahir olmaları, tiyatro gibi sanat dallarına öncülük etmeleri bilinmektedir.

Belirtilmesi gereken bir başka husus da sınıf ayrımıdır. Alevilerde sınıf temelli ayrıma dair herhangi bir veriye rastlanmamıştır. Görüşülen kişiler işçi, emekli, esnaf ya da ev hanımı kişilerdir. Görüşmecilerin arasında devlet kademesinde çalışan herhangi bir kişi bulunmamaktadır. Sahadaki Aleviler de devlet kadrolarında yer almış Alevi tanıdıklarından bahsederken çok az örnek verebildiler. Verdikleri örneklerin de genelde öğretmen ya da memur gibi üst düzey yani yöneticilik, müdürlük yapan kişiler olmadıklarının altını önemle çizdiler. Yine sahada elit görüşmeleri kapsamında gerçekleştirilen ve Alevi derneklerinde, cem evlerinde yöneticilik yapan kişilerle ya da Alevi dedeleriyle yapılan görüşmeler de sosyo-ekonomik açıdan değerlendirildiğinde bu kişilerin birçoğu ya bambaşka bir alanda meslek sahibi (esnaf vb.) ya da emekli olup gönüllü olarak bu faaliyetleri yürüttüklerini ifade etmişlerdir. Aleviliğin şifahi kültüre, sözlü geleneğe dayanması, yazılı kültüre ve kurumsal kimliğe yeni yeni geçilmesi ve dedeleri yetiştirecek Sünni İslam anlayışındaki gibi kurumsal bir yapının olmayışı da göz önünde bulundurulmalıdır.

Dördüncü fay hattı, toplumsal ilişkilerin kaçınılmaz bir unsuru olan komşuluk ilişkileridir. Her iki grup açısından da grup içerisindeki mezhepsel ya da etnik ayrımların komşuluk, akrabalık ya da arkadaşlık ilişkilerine nasıl yansıdığı tespit edilmeye çalışılmıştır. Ermenilerde geçmişte ve bilhassa mezhepsel ayrımların yeni yeni ortaya çıktığı Osmanlı Dönemi’nde çok daha keskin tartışmaların yaşandığı bilinmektedir. Protestan Ermenilere ayrı bir cemaat statüsü tanınana kadar toplumsal ilişkilerde dışlandıkları akademik kaynaklarda anlatılır. Bu mezhebe geçen Ermenilerle ticari faaliyetlerin durdurulduğu, eğer Ortodoks bir Ermeni sonradan Protestanlığı seçen birinden borç para aldıysa bunu ödemek zorunda olmadığı ve hatta Protestan olan bir kimsenin vefat ettiği takdirde defnedilmek için Ermeni mezarlığında yer bulamadığı gibi birçok hadise aktarılır. Toplumsal ilişkilere yansıyan mezhepsel ayrımların günümüzde hala yaşanıp yaşanmadığını saptama amacındaki bu çalışma, *komşuluk* ekseninde Ermenilerin birbirleriyle olan ilişkilerine değinmiştir. Genel yaklaşım; aynı mahallelerde, bir arada yaşadıkları ve mezhepsel açıdan farklı olsalar dahi bunun farkında olmadıkları yönündeydi. Ermenilik ve Hristiyanlık bir anlamda grup içerisindeki bütün bireylerin homojen olarak algılanmasını sağlamaktaydı. Ancak Protestanlar açısından durum daha farklıydı. Aynı mahallelerde, hatta aynı apartmanın farklı dairelerinde oturuyorlardı. Birbirleriyle kurdukları sosyal ilişkilerde mezhep konusu gündeme

gelmemektedir. Yine arkadaşlık ilişkilerinde ise yaygın söylem; “Benim hiç Protestan tanıdığım olmadı” şeklindeydi. Kimileri için bu tanışık olmama hali yalnızca Protestan Ermenilerle sınırlıyken, bazıları için Katolik Ermeniler de buna dahildi. Ancak Katoliklerle kıyaslandığında Protestanlık yalnızca iki kiliseye kümelenmiş ve diğerlerine kıyasla çok daha az bir nüfusun benimsediği bir mezhepti. Bahsi geçen bu iki kiliseye giden cemaatin, ayin dilinin Türkçe olması nedeniyle bu kiliselere gitmeyi tercih eden Ortodoks Ermenilerden ve hatta Ermenistan, Rusya, Ukrayna gibi ülkelerden gelen ve birçoğu kaçak konumundaki Ermenilerden oluştuğu söyleniyordu.⁶⁵⁸ Kısacası; komşuluk, akrabalık ya da arkadaşlık ilişkilerinde en az *bilinen* ve dolayısıyla mesafenin en açık olduğu grup Protestanlardı. Ortodokslar tarafından tanındıkları hiç kimsenin olmadığı söylenen, Protestanlar açısından ise hangi mezhebe ya da kiliseye mensup oldukları öğrenildiğinde kendilerine daha farklı yaklaşıldığı anlatılan bir durum söz konusuydu.

Alevilerde ise durum daha farklıydı. Komşuları arasında yalnızca Aleviler değil, grup dışı unsurlar da çoğunlukta idi. Bir apartmanın farklı daireleri içerisinde Alevi, Süryani, Kürt, Ermeni ve Sünni kimliğine mensup farklı birçok kişiyle yaşama deneyimi elde etmiş insanlar bulunmaktadır. Nitekim sahada böyle örneklerle ilişkin veriler kaydedilmiştir. Mekânsal olarak kent olgusu; gruplar arası ilişkilerde bir arada yaşamayı mümkün kılan bir unsurdur. Grup içi farklılıkların mahalleye ve dolayısıyla komşuluğa yansımalarına baktığımızda ise genellikle aynı köyden gelen insanların tanındıklarının oturdukları semtlere yerleşmeyi tercih ettikleri gözlemlenir. Ermenilerdeki kiliseye, Ermeni okuluna ve dolayısıyla Ermenilere yakın olma hali, Alevilerde akrabasına ya da köylüsüne yakın olma şeklinde görülür. Alevilerdeki bu eğilimde etnik kökenden ziyade hemşehrilik olgusu daha etkilidir. Akrabalık ya da hemşehrisinin yakınına yerleşme eğilimi, özellikle kente göçün ilk safhasında daha yoğun bir biçimde görülür. Ancak zaman içerisinde sosyoekonomik koşullarda yaşanan değişim, yerleşme eğilimlerinde farklılığa neden olabilmektedir. Mahallesinde kendisinden başka Alevi hiçbir tanıdığı olmayan kişilerle de saha çalışması sırasında görüşülmüş, hiç Alevi tanıdığının olmaması bireyde ayrı bir tedirginlik hissi yaratmıştır. Diğer taraftan Zaza, Kürt ya da Türkmen Alevi birçok etnik kimliğin yaşadığı mahallelerde bir arada yaşama deneyimine sahip kişilerle yapılan görüşmeler ise aralarında **etnik aidiyete dayalı bir ayrımcılığın yaşanmadığını** ortaya koymakla birlikte görüşmeciler, bu durumun Aleviliğin inançsal

⁶⁵⁸ Dünyadaki ilk Ermeni Protestan Kiliseleri olarak bilinen Aynalıçeşme ve Gedikpaşa Kiliselerine yapılan ziyaretler sırasında katılımcı gözlem metoduyla saptanan tespitler de bu görüşü destekler. Gedikpaşa Ermeni Protestan Kilisesi cemaat açısından daha kalabalık ve karma bir kitleden oluşmaktadır. Ancak Aynalıçeşme Protestan Kilisesi’ndeki cemaat sayıca daha az, Ortodoks Ermenilerin de ayine katıldığı ama bunun yanı sıra birkaç kuşaktır Protestanlığı benimseyen ailelere mensup kişilerin ibadet ettiği bir yerdir.

özünden ve insana verdiği değerden kaynaklandığını dile getirmiştir. Grup dışı unsurlara daha açık olan mahallelerde, komşularından herhangi birilerinin -etnik kökeni her ne olursa olsun- Alevi olması bir yakınlık hissi yaratmaktadır. Komşuluk ya da arkadaşlık ilişkilerinde aradaki mesafenin en açık olduğu grup, Arap Alevilerdir. Nüfuslarının az olması, içlerinde büyük şehirde yaşayanlar olsa bile bu grubun diğer alt gruplarla (Türkmenler ya da Kürtlerle) temas etme ihtimali daha düşüktür. Türkmenlerin Kürtlerle ve hatta Kürtlerin Kürtlerle olan ilişkilerinde belirleyici rol oynayan bir diğer unsur, siyasal niteliklidir. PKK gibi terör örgütlerine sempati duyan ya da şiddeti destekleyen kişilere karşı mesafeli tutum, sahada görüşülen kişilerin neredeyse tamamında gözlemlenmiştir. Ancak bunun dışında ideolojik açıdan meseleye tam tersi yönde bakan kişilerin var olduğunu söylemek gerekir.

Grup içi ilişkilerde fay hattı olarak değerlendirilebilecek bir diğer konu ise grubun devlet nezdinde temsiline ilişkindir. Temsil konusuna iki farklı boyuttan bakılması gerekir. Birincisi, grubun temsilci olarak gördüğü kurum ya da kişilerin kim olduğu, ikincisi ise grubun temsilcisi olarak devlet tarafından kimin algılandığıdır. Bu hususa, Ermenilerde ve Alevilerde grup içi farklılıkları değerlendirirken sıraladığımız ana fay hatlarından biri olan kır-kent ilişkilerinde kısaca değinilmişti. Ancak temsil meselesi de grup içerisinde var olan başka kurumların ve bu kurumları benimseyen kişilerin varlığı nedeniyle ayrı bir fay hattı olarak değerlendirilebilir.

Ermenilerde temsil konusunda adı geçen ilk kurum Ermeni Patrikhane'sidir. Hangi mezhepten ya da siyasi görüşten olursa olsun görüşülen Ermenilerin tamamı, bu hususu doğrular. Şüphesiz bu durum Patrikhane'nin tarihsel misyonu ve konumuyla ilgilidir. Ancak Osmanlı millet sisteminin bir getirisi olarak günümüzde hala devam eden bir çizgide ülkedeki bütün Ermeni nüfus açısından ana temsil odağı olarak kabul edilen Patrikhane eleştirilerin hedefi olmaktadır. Ermeniler içerisinde seküler kesim açısından Patrikhane tarafından temsil edilmek Osmanlı'dan bu yana süregiden cemaat olmanın ve toplum olamamanın bir göstergesidir. Ermenileri yalnızca dini inançları üzerinden değerlendirmek, etnik aidiyetin ötesinde Hristiyanlık ve hatta Apostolik, Doğu Ortodoksluk şeklinde algılamak Ermeniliği etnik bir kimlik ve kültür olarak algılayanların eleştirdiği bir konudur. Farklı etnik ya da dini kimlikten biriyle evlenilmesine yani karma evliliğe ya da başka bir dini seçmiş Ermenilere (örneğin Müslüman Ermenilere) bakış zaman zaman Patrikhane'ye yönelik eleştirilerin dozunu arttırmaktadır. Görüşmeler esnasında bu durum, Patrik vekilinin meselelere ilişkin tutumuyla ilişkilendirilmişti. Özellikle seküler Ermenilerin konuya yaklaşımı bu yöneydi. Diğer bir mesele ise makbul Ermeni kimdir sorusuna yanıt aranırken tespit edilmiştir.

Ortodoks Ermeni görüşmecilerin makbul Ermeni'ye dair düşündükleri, sınıfsal bir ayrımın varlığını doğrular niteliktedir. Ekonomik açıdan güçlü olmak, makbullüğün kapısını aralamaktaydı. Bu durum en somut biçimde vakıf başkanlarıyla ilgili görüşlerini aktardıkları zaman ortaya çıkmıştır. Eleştirilerin odak noktası, kendilerinin temsilci olarak seçmedikleri kişilerin hem cemaatin önde gidenleri hem de devlet nezdinde *Ermenilerin temsilcisi* şeklinde kabul görmesidir. Protestan Ermeni görüşmeciler ise makbul Ermeniliğin Ortodoks çoğunluğa mensup olmakla eş değer olduğu, kendilerinin aynı etnik ve dini kimlik sahip ancak farklı mezhebi benimsemelerinden dolayı makbul görülmedikleri tespitinde bulunmuştur.

Alevilerde temsil meselesi ise çok daha karmaşık bir hal alır. Ermenilerin aksine Alevilerde birçok temsil odağı bulunmaktadır. Şahkulu Sultan Dergahı, Hacı Bektaş-ı Veli Derneği, Alevi Bektaşî Federasyonu gibi birçok kurumun arasında temsil noktasında adı en çok anılan kurumlar; Cem Vakfı ve Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'dir. Araştırmada temsil noktasında adı geçen derneklerle Alevilerdeki etnik ayrımlar arasında bir bağlantının bulunup bulunmadığı konusu gündeme gelmiştir. Ancak gerek görüşülen kişi sayısının sınırlı olması gerekse Türkmen ve Kürt Alevlerin başka kurumların da kendilerini temsil ettiğini ifade etmeleri bu konuda genel bir tespit ortaya konmasını engeller. Fakat devletin Alevilerin temsilcisi şeklinde değerlendirip temas sağladığı kurumlarla Alevilerin kendilerini temsil ettiğine inandıkları kurumlar farklılaşır. Sahada Türkmen Alevlerin Cem Vakfı'nı, Kürt Alevilerin ise Pir Sultan Abdal Derneği'ni öne çıkardıkları saptanmıştır. Ancak bu durumun istisnalarının bulunduğu belirtilmelidir. Kurumlara duyulan yakınlık, etnik kimlikten ziyade Hükümete yakın ya da mesafeli olmakla alakalıdır. Etnik kimliği her ne olursa olsun, Aleviler bu iki kuruma saygı duymaktadır. Eleştiri oklarının hedefi ise bir başka kurum olan Ehl-i Beyt Vakfı'dır. Vakıf, Alevilerin temsilci olarak kabul etmemesine rağmen devlet nezdinde Alevilerin temsilcisi olarak kabul görmesi nedeniyle eleştirilmektedir.

Bir diğer konu ise Makbul Alevi'nin kim olduğudur. Alevilerin bu konuya yaklaşımı Ermenilerde görüldüğü gibi sınıfsal nitelikli değildir. Bir Alevi için makbul olmak, Alevilik öğretisini ne kadar benimsediği ve hayata geçirebildiğiyle doğrudan ilgilidir.

Altıncı fay hattı, Ermenilerin ve Alevlerin kendi içerisindeki temel ayrımlar ve daha doğrusu kimliğe farklı yaklaşımlar üzerinedir. Kimliğe farklı yaklaşımlar ifadesiyle kast edilen Ermeniler açısından Ermeniliği etnik kimlik olarak değerlendiren *seküler* kesimle Ermenilik ve Hristiyanlığın ayrılmaz bir bütün olduğunu savunan dindar/muhafazakar Ermeniler arasındaki farklılıklardır. Alevilerde ise Aleviliğin dinin ötesinde bir kimlik ya da

kültür olduğunu düşünen *Ali'siz, Marksist, ateist* ya da *seküler* vb. diye tanımlanan Aleviler ile Aleviliğin dinin bir parçası (ya da mezhebi) olduğunu, Ali ile başladığını ve onunla bütünleştiğini savunan Aleviler arasındaki farklılıklardır. Bu yönüyle aslında *İslam içi, İslam dışı* tartışmalarını anımsatmaktadır. Her iki toplum açısından oluşan bu farklılıkların ana nedeni, mensubu oldukları grubun kimlik yapısını sorgularken farklı noktada durmaları, başka açılardan konuya yaklaşmalarıdır.

Daha anlaşılır bir şekilde ifade etmek gerekirse; Ermenilerde kendilerini seküler ya da sosyalist olarak tanımlayan, hatta ateist olduklarını beyan eden kişiler ile Kiliseyle yoğun temas halinde olup Hristiyanlık olmadan Ermeni kalabilmenin mümkün olmayacağını savunan ve dinin etnik kimliğin vazgeçilmez bir parçası olduğunu dile getiren muhafazakarlar arasındaki farklılıklara değinilmiştir. Muhafazakar bir Ermeni'nin zihninde yer etmiş “Ermenilik=Hristiyanlık=Ortodoksluk” algısında *Protestanlık*, Ermenilikle asla bağdaşamayacak bir mezheptir. Seküler Ermeniler açısından grup içerisindeki mezhep farklılıklarının hiçbir önemi olmadığı gibi başka bir dine, etnik kimliğe ya da kültüre mensup olmanın hiçbir sakıncası yoktur. Ermeniliğin içerisinde *din* olgusu çıkarılsa dahi kimlik yaşamaya devam eder. Sekülerlere göre Ermeni olmak, her şeyden önce bir etnik kimliğe ve yarattığı kültüre karşılık gelir.

Görüşmelerde dile getirilen çarpıcı bir konu, Ermeniliği nasıl değerlendirdikleri noktasında daha aydınlatıcı olabilir. Türkiye’de yaşayan Müslüman Ermeniler meselesi, Ermeniler ve aslında toplumun geneli açısından son derece girift ve yeni bir olgudur.⁶⁵⁹ Ermenilerin azınlık hukukuna tabi olmaları nedeniyle özellikle eğitim alanında kendi kurumlarına sahip oldukları bilinmektedir. Görüşmeciler kimliğinin din hanesinde Hristiyan yazmadığı ve Ermeni Kilisesi’nden alınmış bir vaftiz belgesi bulunmadığından dolayı Ermeni çocukların bu okullara kabulü konusunda yaşanan sorunları anlattılar. Sahada görüşülen seküler Ermeniler, Patrikhane’nin bu konuya bakışı ile kendilerinin yaklaşımı arasındaki farklardan söz ettiler. Ermeniliğin din ile ayrılmaz bir bütün olduğunu savunanlarla⁶⁶⁰ Ermeni olmanın Hristiyanlık şartına bağlı olmadığını düşünenler arasındaki görüş farklılıkları dikkat çekicidir.

⁶⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Rober Koptaş, “Ermeni Kimliğinin Müslüman Ermenilerle İmtihanı”, AGOS, 1 Kasım 2013. Ayrıca bkz. Vercihan Ziflioğlu, **Araftaki Ermenilerin Hikayesi: “Ne Hz. İsa’ya Ne De Hz. Muhammed’e Yaranabildik”**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.

⁶⁶⁰ Bkz. “Ateşyan’dan Tartışılacak Sözler”, AGOS, 25 Şubat 2015.

Bu görüş farklılıklarının Alevilerdeki karşılığı ise kendilerini *Marksist* ya da *ateist* olarak tanımlayanlar, Aleviliğin Ali ile var olmadığını ve dolayısıyla İslam'dan çok daha öncesine uzandığını savunup *Ali'siz Alevilik* tartışmalarında safını bu görüşten yana seçmiş kişiler ile tam aksini düşünenler arasında yaşanır. Farklılıkların öznesi; Ali'siz Aleviler ile Aleviliğin İslam içerisinde yer alan ve hatta İslam'ın tam kendisi hatta özü olduğuna inananlar yani Ali'siz bir Aleviliğin düşünölemeyeceğini savunanlardır. Sahadaki görüşmeler sırasında saptanan ve baskın olan görüş, Ali'siz Aleviliğin mümkün olamayacağı şeklindedir. Bu görüş yalnızca görüşmeciler açısından değil, aynı zamanda Alevi örgütlenmeleri açısından da kabul görür. Hem Türkmen hem de Kürt Alevileri temsil eden kurumlar açısından Alevilikle asla bağdaşamayacak bir yaklaşımdır. Dahası, Alevilerin zihnini bulandırmak ve Alevileri daha çok ayırıştırmak için *icat edilmiş* bir düşünce olduğuna dair değerlendirmeler yapılmıştır.

Çalışmanın giriş bölümünde grup içi hiyerarşinin, dini ya da mezhepsel farklılıklardan kaynaklanması durumunda etnik farklılıklardan kaynaklanan hiyerarşilere nazaran çok daha belirgin bir şekilde görölebileceği öne sürölmekteydi. Ermeniler ve Alevilerdeki alt gruplar açısından bu önermeyi değerlendirdiğimizde ilk olarak Ermeniler üzerinden gidelim. Görüşmecilerin çoğunun muhafazakar olduğunu dikkate alırsak aynı etnik kimliğe sahip Ermeniler arasında Protestan Ermenilerle çoğunluğu oluşturan Ortodoks Ermeniler arasındaki mesafe kayda değerdir. Literatürde rastlanan ve sahadaki görüşmecilerin beyanlarında değindikleri *Müslöman Ermeniler*, *Ermeni Aleviler* gibi çok daha karmaşık ve kategorizasyonu zor, genel profilden yani Ermeni Hristiyan Ortodoks algısından son derece uzak kimlik gruplarının *Ermeniliği* tartışmalıdır. Az sayıda sekülerin Ermenilik etnik kimliktir savına karşın, geri kalan tüm görüşmeciler için Ermenilik Hristiyanlıkla özdeşleşmiştir. Ayrıca mezhepsel farklılık bakımından Protestan Ermenilerin var olmadığı düşöncesini dile getirenler açısından Ermeni etnik kimliğine sahip olmak, Ermeni olmak için yeterli değildir. Protestan Ermeniler ise tıpkı Ortodokslar gibi Hristiyanlıkla Ermeniliğin kopmaz bağıını vurgulamıştır.

Aynı şekilde Aleviler açısından baktığımızda etnik kimlik farklılıklarının evlilik, komşuluk, arkadaşlık vb. gibi alanlarda ciddi bir ayırışmaya neden olmayacağı ve bu durumun inancın kendisinden kaynaklandığı görüşmeciler tarafından dile getirilmiştir. Ancak görüşmeciler arasındaki temel ayırım, Ali'siz Alevilik konusunda yaşanır. Sahada Aleviliğin dini nitelikli değil, kültürel nitelikli bir kavram olduğunu öne süren yalnızca bir görüşmeci vardı. Onun dışında görüşmecilerin tamamı, ideolojik ya da etnik açıdan farklı olmalarına rağmen bu düşünceye karşı çıkmıştır.

Tablo 19: Grup içi Farklılıkların ve Hiyerarşinin Görünür Olduğu/Yansıdığı Alanlar

	Ermeniler	Aleviler
Mezhep ayrımı	✓	-
Etnik aidiyet ayrımı	-	✓
Evlilik	✓	✓
Çocuğun (ya da torunun evliliği)	✓	✓
Arkadaşlık, Komşuluk, Akrabalık vs.	✓	-
Mesleğe göre hiyerarşi	✓	-
Kır-kent ayrımı	✓	✓
Kültürel ayrışmalar	✓	✓
Sınıfsal farklılıklar	✓	-
Temel Ayrımlar ve Kimliğe Farklı Yaklaşımlar	✓	✓

Not: Tablo 19’da görüldüğü üzere dini ayrımlar içeren bir grup olarak Ermeniler arasındaki hiyerarşi, etnik ayrımları kapsayan Alevilere göre daha belirgin niteliktedir ve birçok alana yansır.

Grup içi farklılıkların ortaya çıkmasını sağlayan tüm bu fay hatlarının yanı sıra sahada araştırılan bir diğer önemli konu, her iki toplumun devletle olan ilişkileridir. Devletle aralarındaki ilişkinin boyutu ve hak talepleri konusunda birtakım benzerlikler görülür. Kendilerini azınlık mı yoksa vatandaş mı gördükleri sorusu karşısında Ermenilerin çoğunluğu *vatandaş* olduğunu belirtirken, vatandaş olan Alevilerin ise *azınlık* olduklarını ifade etmeleri sahada elde edilen en çarpıcı tespitlerden biridir. Devlet tarafından ötekileştirildikleri algısı, Alevilerde daha baskındı. Diğer taraftan her iki grubun da hak talepleri çok büyük ölçüde birbirine yakındı. Hak konusunda en çok vurgulanan husus, eşitlik. Toplumun çoğunluk teşkil eden kesimiyle yalnızca anayasal düzeyde değil aynı zamanda uygulamada *eşit* olmak en çok istenen taleptir. Toplum nezdinde kimliklerine yüklenen pejoratif algıdan sıyrılma, ayrımcılığa maruz kalmama, ötekileştirilmeme, ifade özgürlüğü, adil ve laik bir devlet düzeni gibi istekler her iki grubun da devletten talep ettikleri arasında yer alır. Bunların dışında bazı

meslek gruplarında, bilhassa devlet kademelerinde yer alamamaları yine her iki grubun ortak sıkıntısıdır.

Her iki toplum açısından devletle var olan ilişkilerinden bahsederken gözlemlenen bir husus; grup içerisindeki farklılaşmanın oranı ne derece yüksek olursa olsun, kendilerinden çok daha güçlü bir otorite yani devlet karşısında grup refleksiyle hareket etmeleridir. Farklılıklar burada önemsizleşir, alt grupların birbiriyle teması ya da mesafesi anlamsız hale gelir. Etnik aidiyet ya da mezhep farklılıklarına bakılmaksızın grup amacı doğrultusunda hareket edilir. Bu yaklaşım, tıpkı Muzaffer Sherif'in Hırsızlar Mağarası deneyini anımsatır. Grup içi rekabet ve grup içi uyum konusunda sosyal psikoloji açısından son derece önemli olan bu deneyde; bir yaz kampına katılan öğrenciler iki gruba ayrılır. Bu iki grubun önce yarıştırmaları ve daha sonra ise birlikte hareket etmelerinin sağlanması deneyin aşamalarını oluşturur. Rekabet söz konusu olduğunda grup içerisindeki farklılıklar daha belirgin bir hal alır ve birbiriyle çatışır. Ancak ortak bir hedef belirlendiğinde ve birlikte hareket etmeden o hedefe ulaşmanın imkansız olduğu anlaşıldığında grup içerisindeki rekabet yerini uzlaşmaya ve grup içerisindeki uyuma bırakır.

Ermeniler ve Aleviler arasındaki benzerlikler, birçok konuda devletten beklentilerinin benzer nitelikte olmasıyla sınırlandırılmaz. Alt grubun alt grupla ya da grubun devletle olan ilişkilerinin ötesinde, bu benzerlik meselesinin bir de grubun grupla ilişkilerinde saptanacağı görülür. Daha açık bir ifadeyle benzerlik meselesinin bir diğer boyutu, gruplar arası niteliklidir. Ermenilerin Alevilerle, Alevilerin de Ermenilerle ilişkileri incelendiğinde, literatürde değinilen ve bu çalışma için gerçekleştirilen saha araştırması kapsamında elde edilen verilerle desteklenen birçok husus göze çarpar. İki topluluk arasındaki tarihsel bağların ve birtakım güçlükler karşısında yardımlaşmalarının, birbirine destek olmalarının yanı sıra kültürel etkileşimin varlığından söz edilebilir. Her iki topluluk açısından azınlık-çoğunluk denkleminde *azınlık* olarak yer almalarının yarattığı rahatsızlığın kendi içlerinde de yaşanması tesadüf değildir. Alt grupların grup içerisinde çoğunluğu oluşturanlarla olan ilişkileri **azınlık içerisinde azınlık** olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

- Agathangelos: **History of Armenians**, Çev. R. W. Thomson, Albany, State University of New York, 1976.
- Akgönül, Samim: “Hrant Dink Cinayeti Davası”, **Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşı’ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar**, Ed. Baskın Oran, Cilt III (2001- 2012), İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 736.
- Akgönül, Samim: “Rum Nedir, Kim Der, Kime Der, Niye Der?”, **Rum Olmak Rum Kalmak**, Der. Hakan Yücel, 2. Bs, İstanbul, İstos Yayınları, 2017, s. 19-36.
- Aksoy, Gürdal: ‘**Anadolu Aleviliği’nden Dersim’e Alevi Tarihine Coğrafi Bir Giriş**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2009.
- Aksoy, Gürdal: **Dersim: Alevilik, Ermenilik, Kürtlük**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Aktar, Ayhan: **Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları**, 5. Bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001.
- Aktay, Yasin: “Türkiye Diasporaları ve Güneydoğu’da Göç”, VI. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi’ne sunulmuş tebliğ, ODTÜ, 18 Kasım 1999.
- Alkan, Haluk: “15 Temmuz’u Anlamak: Parametreler ve Sonuçlar”, **Bilig**, Sayı: 79, Güz 2016, s. 253-272.
- Allport, Gordon W. : **The Nature of Prejudice**, Cambridge, Addison-Wesley Publishing Company, 1954.
- Ana Britannica: **Genel Kültür Ansiklopedisi**, C.1, İstanbul, Ana Yayıncılık, 1994.
- Anderson, Benedict: **Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması**, Çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 2004.
- Aral, İnci: **Kıran Resimleri**, İstanbul, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2016.
- Aronson, Elliot, Timothy D. Wilson, Robin M. Akert: **Sosyal Psikoloji**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2012.
- Artinian, Vartan: **Osmanlı Devleti’nde Ermeni Anayasası’nın Doğuşu 1839-1863**, Çev. Zülal Kılıç, İstanbul, Aras Yayıncılık, 2004.

- Ata, Kelime: **Alevilerin İlk Siyasal Denemesi: (Türkiye) Birlik Partisi (1966-1980)**, Ankara, Kelime Yayınevi, 2007.
- Aydın, Mustafa: “Kafkasya ve Orta Asya’yla İlişkiler”, **Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşı’ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar**, Ed. Baskın Oran, Cilt II (1980-2001), İstanbul, İletişim Yayınları, s. 402.
- Aydın, Mustafa: “Kafkasya ve Orta Asya’yla İlişkiler”, **Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşı’ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar**, Ed. Baskın Oran, Cilt III (2001-2012), İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 497.
- Ayten, Ali: “Kimlik ve Din: İngiltere’deki Türk Gençleri Üzerine Bir Araştırma”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No. 12 (2), 2012, s. 101-119.
- Bader, Veit: “Associative Democracy and Minorities within Minorities”, **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity**, Ed. Avigail Eisenberg, Jeff Spinner-Halev, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 319-339.
- Bağcı, Sabahat Çiğdem, Elif Çelebi: “Gruplararası Temas ve Çatışma ile Azınlıklara Yönelik Tutumlar ve Çokkültürlülüğe Destek Arasındaki İlişkiler: Gruplararası Tehdit ve Kaygının Aracı Rolü”, **Türk Psikoloji Yazıları**, Nisan 2017, 20 (Özel Sayı), s. 3-18.
- Baha Said: “Anadolu’da Gizli Mabetler I”, **Memleket Gazetesi**, nr. 2, 10 Cemazi-yel-evvel 1337/ 11 Şubat 1919.
- Baha Said: **Türkiye’de Alevi-Bektaşî, Ahi ve Nusayri Zümreleri**, Yay. Haz. İsmail Gökem, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Baha Said: “Türkiye’de Alevi Zümreleri: Tekke Aleviliği-İçtimai Alevilik”, **Türk Yurdu 11**, Der. Mustafa Şefkatlı, İstanbul, Tutibay, 2001, s. 111-112.
- Bales, Robert F., Fred L. Strodbeck: “Phases in Group Problem Solving”, **Journal of Abnormal and Social Psychology**, 46, s. 485-495.
- Bales, Robert: “Task Roles and Social Roles in Problem-Solving Groups”, **Readings in Social Psychology**, Ed.: E. Maccoby, T. Newcomb, E. Hartley, New York, Holt, Rinehart, Winston, 1958, s. 437-447.
- Balivet, Michel: **Şeyh Bedreddin: Tasavvuf ve İsyan**, 4. Bs, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.

- Balkanlıoğlu, Mehmet Ali: “Alevi-Sünni Evliliklerinin Aile İlişkileri ile Çocuk Yetiştirme Üzerine Etkileri ve Sosyal Damgalama”. **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi**, 62, 2012, s. 163-182.
- Balkız, Ali: “Alevi’nin Kürt’ü-Türk’ü Olur mu?” Cumhuriyet Gazetesi.
- Barth, Fredrik: “Giriş”, **Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu**, Der. Fredrik Barth, Çev. Ayhan Kaya, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2001, s. 14-28.
- Başaran-İnce, Gökçen: **Domatesi Çiçek Sananlar: Ağrı İsyanı ve Dersim Katliamı Örneğinde İç-Şarkiyatçılık, Erken Cumhuriyet Basını ve Kürtler**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Bauman, Zygmunt: **Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları**, Çev. İsmail Türkmen, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Baykal, Zeynep: “Construction of Armenian Identity in Istanbul: The Case of Yeşilköy”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Middle East Technical University, The Department of Sociology, 2011.
- Bayrak, Mehmet: **Bir Siyaset Tarzı Olarak Alevi Katliamları**, Ankara, Özge Yayınları, 2011.
- Beeri, Itai, Mansur Saad: “Political Participation Unconditioned by Inequality and Discrimination: The Case of Minorities-within-Minorities in Israeli-Arab Mixed Municipalities”, **Journal of Ethnic and Migration Studies**, Vol. 40, No. 10, 2014, s. 1526-1549.
- Bender, Cemşid: **Kürt Tarihi ve Uygarlığı**, 5. bs. , İstanbul, Kaynak Yayınları, 1991.
- Bender, Cemşid: **Kürt Uygarlığında Alevilik**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1991.
- Benhabib, Seyla: “Strange Multiplicities: The Politics of Identity and Difference in a Global Context”, **Macalester International**, Vol. 4, Article 8, Spring 1997, s. 27-56.
- Berger, Joseph, Bernard P. Cohen, Morris Zelditch Jr.: “Status Characteristics and Expectation States”, **Sociological Theories in Progress**, Ed.: Berger, Joseph, Morris Zelditch Jr., Bo Anderson, Vol. 1, Boston, Houghton Mifflin, 1966, s. 29-46.

- Berkes, Niyazi: **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Yay. Haz. Ahmet Kuyaş, 19. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2013.
- Beyoğlu, Süleyman: “Ermeni Tehciri ve İhtida”, **Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları İstanbul Üniversitesi Atatürk İlke ve İnkılap Tarihi Enstitüsü Dergisi**, 2004, Yıl: 3, Sayı: 6, 2004, s. 1-18.
- Biçer, Bekir: “Sultan II. Abdülhamid’in Kürt Politikası”, **Tarih Okulu Dergisi**, Haziran 2016, Yıl 9, Sayı XXVI, s. 57-86.
- Bilgin, Nuri: **İnsan İlişkileri ve Kimlik**, Sistem Yayınları, İstanbul, 1996.
- Bilici, Faruk: “Alevi Bektaşî İlahiyatının Günümüz Türkiye’sindeki İşlevi”, **Alevi Kimliği**, Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, 3. bs. , İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s. 73-85.
- Birdoğan, Nejat: **Anadolu Aleviliği’nde Yol Ayrımı**, İstanbul, Mozaik Yayınları, 1995.
- Bora, Tanıl: **Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler**, 2.bs, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- Borovalı, Murat, Cemil Boyraz: “AKP’nin Alevi Açılımı: Aleviliği Tanım(lam)ak”, **Birikim**, Sayı: 309-310, Ocak-Şubat 2015, s. 143-147.
- Bourse, Michel: **Melezliğe Övgü**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2009.
- Bozkurt, Fuat: “Aleviliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi”, **Alevi Kimliği**, Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 113-233.
- Brass, Paul R. : **Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison**, Yeni Delhi, Sage Publications, 1992.
- Brewer, Marylynn B. , Norman Miller: **Intergroup Relations**, UK, Open University Press, 1996.
- Brubaker, Rogers, Frederick Cooper: “Beyond Identity”, **Theory and Society**, Vol. 29, No. 1, February 2000, s. 1-47.
- Brubaker, Rogers: “Ethnicity Without Groups”, **Facing Ethnic Conflict: Toward A New Realism**, Ed. Andreas Wimmer, Richard J. Goldstone, Donald L. Horowitz, Ulrike Joras, Conrad Schetter, the USA, Rowman & Littlefield Publishers, 2004, s. 3-68.

- Bulut, Faik: Ali'siz Alevilik, 4.bs, İstanbul, Berfin Yayınları, 2011.
- Burinessen, Martin Van: **Kürtlük, Türklük, Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri**, Çev. Hakan Yurdakul, 9. bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
- Capozza, Dora, Renato Nanni: "Differentiation Processes for Social Stimuli with Different Degrees of Category Representativeness", **European Journal of Social Psychology**, 16, 1986, s. 399-412.
- Cartwright, Dorwin: "Group Cohesiveness: Introduction", **Group Dynamics Research and Theory**, Ed. Dorwin Cartwright, Alvin Zander, New York, Harper & Row Publishers, s. 69-94.
- Chandra, Kanchan: "What is Ethnic Identity and Does It Matter?", **Annual Review of Political Science**, Vol. 9, June 2006, s. 397-424.
- Chandra, Kanchan: **Why Ethnic Parties Succeed**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Connolly, William Eugene: **Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri**, Çev. Ferma Lekesizalın, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1995.
- Coşan-Eke, Deniz: "Almanya'daki Alevi Örgütlenmesi ve Kazanımları, **Birlikim**, Sayı: 309-310, Ocak-Şubat 2015, s. 92-98.
- Coşkun, Zeki: **Aleviler, Sünniler ve... Öteki Sivas**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995.
- Çağaptay, Soner: **Türkiye'de İslam, Laiklik ve Milliyetçilik: Türk Kimdir?** , İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Çamuroğlu, Reha: "Alevi Uyanışı", **Alevi Kimliği**, 3. bs. , Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s. 104-112.
- Çamuroğlu, Reha: **Günümüz Aleviliğinin Sorunları**, 5. bs. , İstanbul, Ant Yayınları, 1992.
- Çayır, Kenan: "Gruplar arası İlişkiler Bağlamında Ayrımcılık", **Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar**, Der. Kenan Çayır, Müge Ayan Ceyhan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 5-15.
- Çem, Munzur: **Dersim Merkezli Kürt Aleviliği: Etnisite, Dini İnanç**,

Kültür ve Direniş, 2. bs. , İstanbul, Vate Yayınevi, 2011.

Çiçek, Atıl Cem, Selçuk Aydın, Hüseyin Baran:

“Gelenekle Sol Arasında Sıkışmış Bir Siyasal Hareket: (Türkiye) Birlik Partisi”, **Siyasal: Journal of Political Sciences**, 26(2), s. 27-52.

Çuhadar-Gürkaynak, Esra:

“Toplumsal Temas: Önyargı ve Ayrımcılığı Önlemek İçin Bir Sosyal Değişim Aracı Olarak Kullanılabilir mi?”, **Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar**, Der. Kenan Çayır Müge Ayan Ceyhan, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 255-265.

Dabağyan, Levon Panos:

Fatih ve Fetih Olayı, İstanbul, Kum Saati Yayınları, t.y.

Demirtaş, H. Andaç:

“Sosyal Kimlik Kuramı, Temel Kavramlar ve Varsayımlar”, **İletişim Araştırmaları**, 1(1), 2003, s. 123-144.

Demirtaş-Madran, H. Andaç:

“Sosyal Kimlik ve Ayrımcılık”, **Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar**, Der. Kenan Çayır- Müge Ayan Ceyhan, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, s.73-85.

Demirtaş-Madran, H. Andaç:

“Temel Beklenti Etkisi: Kendini Gerçekleştiren Kehanet”, **Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar**, Der. Kenan Çayır, Müge Ayan Ceyhan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 29-40.

Deutsch, Morton:

“An Experimental Study of the Effects of Cooperation and Competition upon Group Process”, **Human Relations**, Vol. 2, No.3, July 1949, s. 199-232.

Dick, Caroline:

“The Politics of Intragroup Difference: First Nations’ Women and the Sawridge Dispute”, **Canadian Journal of Political Science**, Vol. 39, No. 1, March 2006, s. 97-116.

Dierl, Jozef:

Anadolu Aleviliği, İstanbul, Ant Yayınları, 1991.

Dink, Hrant:

“Çeyreklerin İsyanı”, AGOS, 8 Ocak 1999.

Dink, Hrant:

“Ermeni Kimliği Üzerine (2): Kilisenin Rolü”, AGOS, 19 Ocak 2007.

Dressler, Markus:

“Turkish Politics of Doxa: Otherizing The Alevis As Heterodox”, **Philosophy and Social Criticism**, 2015, s. 1-7.

Duman, Betül, Osman Alacahan:

“Getto Tartışmasına Bir Metropolden Bakmak”, **International Journal of Social Science**, Vol. 5, Issue 2, April 2012, s. 55-74.

- Dural, Tamaşa F.: **Aleviler... Ve Gazi Olayları...** , İstanbul, Ant Yayınları, 1995.
- Dündar, Fuat: **İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskan Politikası (1913-1918)**, 2.bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.
- Dündar, Fuat: **Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)** , 4. bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.
- Dündar, Fuat: **Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar**, İstanbul, Çivi yazısı Yayınları, 1999.
- Ecevitoğlu, Pınar, Ayhan Yalçinkaya: **Aleviler Artık Burada Oturmuyor!** , Ankara, Dipnot Yayınları, 2013.
- Eisenberg, Avigail, Jeff Spinner-Halev (Ed.): "Introduction", **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 1-15.
- Eisenberg, Avigail, Jeff Spinner-Halev: **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity** Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Eisenberg, Avigail: "Identity and Liberal Politics: The Problem of Minorities within Minorities", Ed. Avigail Eisenberg, Jeff Spinner-Halev, **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 249-270.
- Eller, Jack David, Reed M. Coughlan: "The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments", **Ethnic and Racial Studies**, Vol. 16, No: 2, April 1993, s. 183-201.
- Emerson, Robert M. Emerson: "Power-Dependence Relations", **American Social Review**, Vol. 27, No. 1 (February 1962), s. 31-41.
- Emiroğlu, Kudret, Suavi Aydın: **Antropoloji Sözlüğü**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.
- Erdendoğlu, Feza: "Türkiye Basınında 1978- 1980 Yıllarında Yaşanan 'Alevi Katliamları'na Dair Manşet Haberlerinin Karşılaştırılması Üzerine Bir İnceleme", MSGSÜ, 2014.
- Erdoğan, M. Murat: "Türkiye'ye Kitleli Göçlerde Son ve Dev Dalga: Suriyeliler", M. Murat Erdoğan, Ayhan Kaya (Der.), **Türkiye'nin Göç Tarihi: 14.Yüzyıldan 21. Yüzyıla Türkiye'ye Göçler**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015, s. 317-347.

- Ergüney, Özgür Atılım: “Günümüzde Türkiye Ermenileri”, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kültürel İncelemeler Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007.
- Erikson, Erik: **Childhood and Society**, New York, W.W. Norton & Company, 1993.
- Erikson, Erik: **Identity and the Life Cycle**, New York, W.W. Norton & Company, 1967.
- Erikson, Erik: **Identity: Youth and Crisis**, New York, W.W. Norton & Company, 1994.
- Erol, Su: **Mazlum ve Makul: İstanbul Süryanilerinde Etno-Dinsel Kimlik İnşası ve Kimlik Stratejileri**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Ersever, İlhan Cem: “Hangi Ali?”, **Ali’siz Alevilik Olur Mu?**, Ortak Kitap, İstanbul, Ant Yayınları, 1998, s. 44-58.
- Ertan, Mehmet Ertan: **Aleviliğin Politikleşme Süreci: Kimlik Siyasetinin Kısıtlılıkları ve İmkanları**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2017.
- European Court of Human Rights (ECHR): İzzettin Doğan and Others v Turkey, Strasbourg, 16 April 2016.
- Fearon, James D. , David Laitin: “Violence and the Social Construction of Ethnic Identity”, **International Organization**, Vol. 54, Sayı: 4, Güz 2000, s. 845-877.
- Fenton, Steven: **Etnisite: Irkçılık, Sınıf ve Kültür**, Çev. Nihat Şad, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2001.
- Fırat, Melek: “6-7 Eylül Olayları”, **Türk Dış Politikası- Kurtuluş Savaşı’ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar**, Ed. Baskın Oran, Cilt 1: 1919- 1980, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 601.
- Fırat, Melek: “Yunanistan’la İlişkiler”, **Türk Dış Politikası- Kurtuluş Savaşı’ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar**, Ed. Baskın Oran, Cilt 1: 1919- 1980, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 579.
- Gans, Herbert J.: “Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation”, **Ethnic and Racial Studies**, No. 4, (XVII), s. 577-592.
- Geertz, Clifford: **The Interpretation of Cultures: Selected Essays**, New

York, Basic Books, 1973.

Gezici-Yalçın, Meral, Özden
Melis Uluğ:

“Gezi Bardağı Taşıran Son Damlaydı: Sosyal Psikolojik Bir Perspektifle Gezi Parkı İsyanını Anlamak”, **Türk Psikoloji Yazıları**, Sayı: 20 (Özel Sayı), Nisan 2017, s. 96-109.

Gezik, Erdal:

Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

Gleason, Philip:

“Identifying Identity: A Semantic History”, **The Journal of American History**, Vol. 69, No. 4, March 1983, s. 910- 931.

Grousset, Rene:

Başlangıcından 1071’e Ermenilerin Tarihi, Çev. Sosi Dolanoğlu, İstanbul, Aras Yayıncılık, 2005.

Güler, Meltem:

“Gruplar arası Temas, Kaygı ve Yanlılığın Sosyal Mesafeye Etkisi: Türk ve Kürt Kökenli Gruplar Üzerine Bir Çalışma”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Psikoloji (Sosyal Psikoloji) Anabilim Dalı, Ankara, 2013.

Gündoğdu, Cihangir, Vural
Genç:

Dersim’de Osmanlı Siyaseti: İzalei Vahşet, Tashih-i İtikad, Tasfiye-i Ezhan 1880-1913, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2013.

Gürel, Nil:

“Kişilik Psikolojisi, Önyargının Psikolojisi ve Kamuoyu: Gordon Allport ve Walter Lippmann’ın Görüşleri Çerçevesinde Değerlendirme”, **Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, No: 2(2), 2011, s. 101-134.

Güven, Dilek:

Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları ve Stratejileri Bağlamında 6-7 Eylül 1955 Olayları, Çev. Bahar Şahin, 2. Bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

Güven, Dilek:

“6-7 Eylül 1955 Olaylarına Bugünkü Türk ve Yunan Toplumlarının Bakış Açıları”, **İstanbul Rumları: Bugün ve Yarın**, Yay. Haz. Foti Benlisoy, Anna Maris Aslanoğlu, Haris Rigas, İstanbul, İstos Yayınları, 2012, s. 159-164.

Hachikian, Hagop:

“Some Particulars of Hemshin Identity”, **The Hemshin: History, Society and Identity In The Highlands of Northeast Turkey**, Ed. Hovann H. Simonian, London and New York, Routhledge, 2007, s. 305-319.

Hagendoorn, Louk, Joseph
Hraba:

“Foreign, Different, Deviant, Seclusive and Working Class: Anchors to An Ethnic Hierarchy in the

- Netherlands”, **Ethnic and Racial Studies**, Vol. 12, No. 4, October 1989, s. 441-468.
- Hagendoorn, Louk: “Ethnic Categorization and Outgroup Exclusion: Cultural Values and Social Stereotypes in the Construction of Ethnic Hierarchies”, **Ethnic Racial Studies**, Vol. 16, No.1, January 1993, s. 26-51.
- Hagendoorn, Louk: “Intergroup Biases in Multiple Group Systems: The Perception of Ethnic Hierarchies”, **European Review of Social Psychology**, Vol. 6, No. 1, 1995, s. 199-228.
- Haidt, Jonathan, Evan Rosenberg, Holly Hom: “Differentiating Diversities: Moral Diversity Is Not Like Other Kinds”, **Journal of Applied Social Psychology**, Vol. 33, Issue 1, 2003, s. 1-36.
- Hall, Stuart: “Introduction: Who Needs Identity”, **Cultural Identity**, Der. Stuart Hall, Paul du Gay, Londra, Sage Publications, 1996, s. 1-17.
- Halverson, Elif: “Ermeni Ortodoks Kilisesi’nin Kültürel Sembolleri ile İlgili Antropolojik Yüksek Lisans Çalışması”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Çalışması, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Anabilim Dalı, İstanbul, 2010.
- Hogg, Michael A. , Abrams, D.: “Social Motivation, Self-esteem and Social Identity”, **Social Identity Theory: Constructive and Critical Advances**. M. A. Hogg, D. Abrams (Der.), Harvester Wheat Sheaf, London, 1990, s. 28-47.
- Hogg, Michael A. , Graham M. Vaughan: **Social Psychology**, Sixth Edition, Essex, Pearson Education Limited, 2011.
- Hornsey, Matthew J.: “Social Identity Theory and Self-Categorization Theory: A Historical Review”, **Social and Personality Psychology Compass**, 2/1, 2008, s. 204-222.
- Horowitz, Donald: **Ethnic Groups in Conflict**, Berkeley, University of California Press, 1985.
- Hortaçsu, Nuran: **En Güzel Psikoloji Sosyal Psikoloji**, İstanbul, İmge Kitabevi Yayınları, 2012.
- Hortaçsu, Nuran: **Grup İçi ve Gruplar Arası Süreçler**, 2.bs. , İstanbul, İmge Yayınları, 2014.
- Howden, Daniel: “Best Pupil Denied Right to Carry Greek Flag For Being Albanian”, Independent, 24 October 2003, (Çevrimiçi) <http://www.independent.co.uk/new/World/europe/best->

pupil-denied-right-to-carry-greek-flag-for-being-albanian-92822.html%3famp, 10 Ekim 2018.

- Isajiw, Wsevolod: "Definitions of Ethnicity", **Ethnicity**, Vol. 1, 1974, s. 111-124.
- Işık, Oğuz, M. Melih Pınarcıoğlu: **Nöbetleşe Yoksulluk- Gecekondulaşma ve Kent Yoksulları: Sultanbeyli Örneği**, 10. bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- İpek, Yasin: "Tahtacılar da Alevi Terminolojisinden Kimi Örnekler", **Alevilik**, Haz. İsmail Engin, Havva Engin, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004, s. 43-51.
- İrat, Ali Murat: **Aleviliğin ABC'si**, 2.bs., İstanbul, Profil Yayıncılık, 2013.
- İrat, Ali Murat: "The Alevi Community in Turkey After 1980: An Evaluation: An Evaluation Of Political Group Boundaries In The Context Of Ethnicity Theories", The Middle East Technical University, The Department of Political Science And Public Administration, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2006.
- Jenkins, Richard: **Bir Kavramın Anatomisi: Sosyal Kimlik**, Çev. Gül Bostancı, İstanbul, Everest Yayınları, 2016.
- Kaleli, Lütfi: **Alevi Kimliği ve Alevi Örgütlenmeleri**, İstanbul, Can Yayınları, 2000.
- Kaplan, Doğan: "Fuat Köprülü'ye Göre Anadolu Aleviliği", **Marife**, Yıl: 3, Sayı: 2, Güz 2003, s. 143-163.
- Kaplan, Doğan: **Safeviler ve Kızılbaşlık: Aleviliğin Tarihsel Temelleri**, Konya, Aybil Yayınları, 2013.
- Kara, İlkay: "İnançta ve Toplumsal Yaşamda, Alevilikte Kadın Konferansı'nın Ardından: Sahiden Eşit Miyiz?", **Birikim**, Sayı: 309-310, Ocak-Şubat 2015, s. 120-125.
- Karpat, Kemal: "Millet and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post Ottoman Era", **Christians and Jews in the Ottoman Empire, The Functioning of a Plural Society**, Ed. B. Braude, B. Lewis, Cilt: 1, New York, 1982, s. 141-170.
- Kaya, Ayhan: "Multicultural Clientelism and Alevi Resurgence in the Turkish Diaspora: Berlin Alevi", **New Perspectives on Turkey**, Vol. 18, 1998, s. 23-49.

- Kaygusuz, İsmail: **Aleviliğin Toplumsallaştırılmış Tapınç Kurumlarından Musahiplik**, İstanbul, Alev Yayınları, 1991.
- Kaymak, Özgür: **İstanbul'da Az(ınlık) Olmak: Gündelik Hayatta Rumlar, Yahudiler, Ermeniler**, İstanbul, Libra Yayıncılık, 2017.
- Kazmaz, Remzi: **Gereği Düşünüldü: Gazi Davası**, İstanbul, Argos Grafik, 2003.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina: **Kızılbaşlar/Aleviler**, Çev. Oktay Değirmenci, Bilge Ege Aybudak, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012.
- Kenanoğlu, Macit: **Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2004.
- Kentel, Ferhat: "Türkiye ve Ermenistan Toplumlari: Türklük, Ermenilik ve Önyargılar", **İmparatorluğun Çöküş Döneminde Osmanlı Ermenileri: Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi Sorunları**, 23-25 Eylül 2005, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 423- 444.
- Keser, İnan: **Nusayrılık: Arap Alevileri**, 3. bs. , Adana, Karahan Yayınları, 2005.
- Khasti, Or: "Ashkenazi Parent: Sephardi Girls Have a Bad Influence on Our Girls", **Haaretz**, 24 Aralık 2009, (Çevrimiçi) <https://www.haaretz.com/ashkenazi-parent-sephardi-girls-have-a-bad-influence-on-our-girls-1.1513>, 7 Eylül 2018.
- Khazzoom, Aziza: "The Great Chain of Orientalism: Jewish Identity, Stigma Management, and Ethnic Exclusion", **American Sociological Review**, Vol. 68, No. 4 (Aug., 2003), s. 481-510.
- Kılıç, Davut: "1915'te Tehcir Edilmeyen Ermeniler", **Ermeni Araştırmaları Kongresi 1. Türkiye Kongresi Bildirileri**, Yay. Haz. Şenol Kantarcı vd., Cilt: 2, Ankara, ASAM Ermeni Araştırmaları Enstitüsü Yayınları, 2003, s. 113-120.
- Kılıç, Davut: **Osmanlı İdaresinde Ermeniler Arasındaki Dini ve Siyasi Mücadeleler**, Ankara, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi (ASAM) Yayınları, 2000.
- Klein, Janet: **Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretler**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2013.

- Konda: **Biz Kimiz? Toplumsal Yapı Araştırması**, İstanbul, 2006.
- Koptaş, Rober: “Ermeni Kimliğinin Müslüman Ermenilerle İmtihanı”, AGOS, 1 Kasım 2013.
- Koptaş, Rober: “Milletten Cemaate Ermeniler”, AGOS, 9 Nisan 2012.
- Köprülü, M. Fuad: “Azeri”, **İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 2, İstanbul, MEB Yayınları, 1979, s. 118-151.
- Kukathas, Chandran: “Is Feminism Bad For Multiculturalism?”, **Public Affairs Quarterly**, Vol. 15, No. 2, April 2001, s. 83-98.
- Kumar, Samir Das: “Minorities within Minorities: Gender Implications for Minority Policy in India and Bangladesh”, **European Yearbook of Minority Issues**, Vol. 8, 2009, s. 483-497.
- Kuyumciyan, Baruyr: “Yalçın Akdoğan’la Buluşmada Cismani Meclis Fikri Öne Çıktı”, AGOS, 11 Mart 2016.
- Küçük, Mehmet Alparslan: “Anadolu’da ‘Protestan Ermeni Milleti’nin Oluşumu”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 50: 2, 2009, s. 153-186.
- Kymlicka, Will: **Çokkültürlü Yurttaşlık**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Lewin, Kurt: “The Dynamics of Group Action”, **Educational Leadership**, January 1944, s. 195-200.
- Lie, Jessamina Lih Yan, Maykel Verkuyten: “Identity Practices, Ingroup Projection, and the Evaluation of Subgroups: A Study Among Turkish-Dutch Sunnis”, **The Journal of Social Psychology**, 2012, 152(4), s. 510-523.
- Macar, Elçin: **İstanbul’un Yok Olmuş İki Cemaati: Doğu Ritli Katolik Rumlar ve Bulgarlar**, 2.bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.
- Macar, Elçin: “Karadeniz’deki Protestan Rumlar ve Yunanistan’a Göçleri”, **Geçmişten Günümüze Göç I**, Ed. Osman Köse, Samsun, Canik Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, s. 635- 639.
- Mahajan, Gurpreet: “Can Intra-group Equality Co-exist with Cultural Diversity? Re-Examining Multicultural Frameworks of Accommodation”, **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity**, Ed. Avigail Eisenberg, Jeff Spinner-Halev, Cambridge University Press, 2004, s.

90-112.

- Mala, Htun: "Is Gender Like Ethnicity? The Political Representation of Identity Groups", **Perspectives on Politics**, September, 2004, s. 439-458.
- Marcia, James: "Development and Validation of Ego Identity Status", **Journal of Personality and Social Psychology**, 3(5), s. 551-558.
- Markoff, Irene: "Bir Gizli İslam Mezhebinin Çözümlemesinde Dışavurumcu Kültürün Rolü, Türkiye Alevileri Örneği I", **Cem Dergisi**, Çev. Esra Danacıoğlu, Sayı: 60, Kasım 1996, s. 52-54.
- Massicard, Elise: **Türkiye'den Avrupa'ya: Alevi Hareketinin Siyasallaşması**, Çev. Halil Berktaş, İstanbul, İletişim, 2007.
- Melikoff, Irene: "Anadolu Aleviliği ve Bektaşiliği (Prof. Dr. Irene Melikoff'un Avrupa Parlamentosu'nda Yaptığı Konuşma)", **Alevilerin Sesi**, Sayı 34, Ekim 1999.
- Melikoff, Irene: "Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları", **Alevi Kimliği**, Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, s. 3-12.
- Melikoff, Irene: **Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları**, Çev. Turan Alptekin, İstanbul, Cem Yayınevi, 1993.
- Mertcan, Hakan: "Türk Modern Devletinin Oluşum ve Gelişim Sürecinde Siyasal İktidar Karşısındaki Konumları ve Kimlik Sorunları Bağlamında Nusayriler", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Ankara, 2012.
- Merton, Robert K.: "Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge", **American Journal of Sociology**, Vol. 78, Issue: 1, July 1972, s. 9-47.
- Migdal, Joel: "Mental Maps and Virtual Checkpoints", **Boundaries and Belonging: States and Societies in the Struggle to Shape Identities and Local Practices**, Ed. Joel S. Migdal, Edinburg, Cambridge University Press, 2004, s. 3-16.
- Mizrachi, Nissim: "From Badness to Sickness: The Role of Ethnopsychology in Shaping Ethnic Hierarchies in

Israel”, **Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture**, Vol.10, No: 2, 2004, s. 219-243.

Mlicki, Pawel. P. , Naomi Ellemers:

“Being Different or Being Better? National Stereotypes and Identifications of Polish and Dutch Students”, **European Journal of Social Psychology**, Vol. 26, Issue 1, 1996, s. 97-114.

Moscovici, Serge, C. Facheux:

“Social Influence, Bias, and The Study of Active Minorities”, **Advances in Experimental Social Psychology**, Ed.: Leonard Berkowitz, Vol. 6, 1972, New York, Academic Press, s. 149-202.

Moscovici, Serge:

Psychologie des Minorites Actives, Paris, Puf, 1996.

Munzuroğlu, Doğan:

Toplumsal Yapı ve İnanç Bağlamında Dersim Aleviliği, 2. bs. , İstanbul, Fam Yayınları, 2012.

Naroll, Raoul:

“On Ethnic Unit Classification”, **Current Anthropology**, Vol. 5, Issue: 4, No. 5, October 1964, s. 283-312.

Narter, Meltem:

“Muzaffer Şerif’in Sosyal Psikolojiye Deneysel ve Kuramsal Katkıları”, **Muzaffer Şerif’e Armağan: Muzaffer Şerif’ten Muzafer Sherif’e**, Haz. Sertan Batur, Ersin Aslıtürk, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 163-177.

Ocak, Ahmet Yaşar:

Alevi ve Bektâşi İnançlarının İslam Öncesi Temelleri-Bektâşi Menakıbnamelerinde İslam Öncesi İnanç Motifleri, Genişletilmiş ve Gözden Geçirilmiş 3. bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

Ocak, Ahmet Yaşar:

Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Alt Yapısı yahut Anadolu’da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü, 5.bs, İstanbul, Dergah Yayınları, 2011.

Ocak, Ahmet Yaşar:

Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler: 15-17. Yüzyıllar, Genişletilmiş 4.bs. , İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.

Ocak, Ahmet Yaşar:

Türk Sufiliğine Bakışlar, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.

Ocak, Ahmet Yaşar:

Yeniçağlar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi Makaleler-Araştırmalar, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2011.

- Okin, Susan Moller: “Multiculturalism and Feminism: No Simple Question, No Simple Answers”, **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity**, Ed. Avigail Eisenberg, Jeff Spinner-Halev, Cambridge University Press, 2004, s. 67-90.
- Onarlı, İsmail: **Arap Aleviliği: Nusayriler**, İstanbul, Etik Yayınları, 2006.
- Oran, Baskın: “Ermenistan ve Ermeni Politikası”, **Türk Dış Politikası, Kurtuluş Savaşı’ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar**, Ed. Baskın Oran, Cilt III (2001-2012), İstanbul, İletişim Yayınları, 2013, s. 163.
- Oran, Baskın: “Lausanne Barış Antlaşması”, **Türk Dış Politikası- Kurtuluş Savaşı’ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar**, Ed. Baskın Oran, Cilt 1: 1919- 1980, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 225-231.
- Oran, Baskın: “Millet-i Sadıka’dan Asala’ya ve Ermeni Tasarılarına”, **Türk Dış Politikası- Kurtuluş Savaşı’ndan Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar**, Ed. Baskın Oran, Cilt 2: 1980-2001, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 409.
- Oran, Baskın: **Türkiye’de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama**, 6. bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.
- Oran, Baskın: **Türkiyeli Gayrimüslimler Üzerine Yazılar**, Yay. Haz. Ülkü Özen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
- Ortaylı, İlber: **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 18.bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
- Önder, Ali Tayyar: **Türkiye’nin Etnik Yapısı, Halkımızın Kökenleri ve Gerçekler**, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2002.
- Örs, İlay Romain, Ömer Turan: “The Manner of Contention: Pluralism at Gezi”, **Philosophy and Social Criticism**, Vol. 41, No. 4-5, 2015, s. 453-463.
- Öz, Baki (Der.): **Alevilik İle İlgili Osmanlı Belgeleri**, İstanbul, Can Yayınları, 1995.
- Öz, Baki: **Alevilik Nedir?** , 5. bs. , İstanbul, Der Yayınları, 2008.
- Öz, Baki: “Hz. Ali’yi Anlayamamak”, **Ali’siz Alevilik Olur Mu?**, Ortak Kitap, İstanbul, Ant Yayınları, 1998, s. 30-43.

- Özateşler-Ülkücan, Gül: “Çapraz Evlilikler ve Gruplararası İlişkiler”, **Mediterranean Journal of Humanities**, Vol. 2, 2015, s. 287-295.
- Özateşler, Gül: **Çingene: Türkiye’de Yaftalama ve Dışlayıcı Şiddetin Toplumsal Dinamiği**, Çev. Didem Dinçsoy, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Özdemir, Ali Rıza: **Kürtleşen Türkmenler: Kayıp Türkler**, 5. bs., İstanbul, Kripto Yayınları, 2014.
- Özdoğan, Günay Göksu, Füsun Üstel, Karin Karakaşlı, Ferhat Kentel: **Türkiye’de Ermeniler: Cemaat-Birey-Yurttaş**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Özkırımlı, Umut: **Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış**, 4.bs., Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2013.
- Öztoprak-Sağır, Meral, H. Serkan Akıllı: “Etnisite Kuramları ve Eleştirileri”, **C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**, Mayıs 2004, Cilt: 28, No: 1, s. 1-22.
- Parekh, Bhikhu: **Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori**, Çev. Bilge Tanrıseven, Ankara, Phoenix Yayınları, 2002.
- Pinto, Meital: “The Absence of the Right to Culture of Minorities within Minorities in Israel: A Tale of a Cultural Dissent Case”, **Laws**, 2015, Vol. 4, s. 579-601.
- Pinto, Meital: “The Right to Culture, the Right to Dispute, and the Right to Exclude. A New Perspective on Minorities within Minorities”, **An International Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law**, Vol. 28, No. 4, December 2015, s. 521-539.
- Posner, Daniel: **Institutions and Ethnic Politics in Africa**, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Poyraz, Tuğça: “Etnik Sosyoloji Açısından Kosova Türkleri: Prizren ve Manuşa Örneği”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.
- Rebhun, Uzi: “Immigration, Ethnicity, and Housing-Success Hierarchies in Israel”, **Research in Social Stratification and Mobility**, 27, 2009, s. 219-243.
- Richardson, Sanford: “Arapkir. Letter from Mr. Richardson, July 14, 1856”, **Missionary Herald** 52, 1856. s. 295-298.

- Rossmann, Barbara Lynn: "Group Cohesion: Intergroup and Intragroup Relations", The Fielding Institute, PhD Thesis, The Department of Human and Organizational System, 1993.
- Sadoğlu, Hüseyin: **Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları**, 2.b., İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Saraç, Necdet: **Alevilerin Siyasal Tarihi: 1300-1971**, 4. bs. , İstanbul, Cem Yayınevi, 2011.
- Sarıhan, Şenal (Haz.): **Madımak Yangını: Sivas Katliamı Davası**, Cilt 1, Ankara, Ankara Barosu Yayınları, 2002.
- Schlesinger, Philip: "On National Identity: Some Conceptions and Misconceptions Criticised", **Social Science Information**, 26 (2), 1987, s. 219- 264.
- Schnapper, Dominique: **Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki**, Çev. Ayşegül Sönmezay, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Schryer, Frans J. : "Multiple Hierarchies and the Duplex Nature of Groups", **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, Vol. 7, No. 4, December 2001, s. 705- 721.
- Seyfeli, Canan: "Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlerin İdari Yapısı: Ermeniler Örneği", **Milel ve Nihal- İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 2, Haziran 2005, s. 125-156.
- Shachar, Ayelet: "Group Identity and Women's Rights in Family Law: The Perils of Multicultural Accommodation", **The Journal of Political Philosophy**, Vol. 6, No. 3, 1998, s. 285-205.
- Shachar, Ayelet: **Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women’s Rights**, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Shachar, Ayelet: "On Citizenship and Multicultural Vulnerability", **Political Theory**, Vol. 28, No. 1 (Feb., 2000), s. 64-89.
- Sheriff, Muzafer: **Intergroup Conflict and Cooperation: The Robber’s Cave Experiment**, Norman, Oklahoma, University Book Exchange, 1961.
- Sherman, Steven J. , David L. Hamilton, Amy C. Lewis: "Perceived Entitativity and the Social Identity Value of Group Memberships", **Social Identity and Social Cognition**, Ed. By Dominic Abrams, Michael A. Hogg, s. 111-137.

- Sidanius, Jim, Felicia Pratto: **Social Dominance**, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Sidanius, Jim, James H. Liu, John S. Shaw, Felicia Pratto: "Social Dominance Orientation, Hierarchy Attenuators and Hierarchy Enhancers: Social Dominance Theory and The Criminal Justice System", **Journal of Applied Social Psychology**, Vol. 24, s. 338-366.
- Simmel, Georg: **Bireysellik ve Kültür**,  ev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- Smith, Anthony: **Milli Kimlik**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.
- Smith, Eliot R., Diane M. Mackie: **Social Psychology**, UK, Taylor & Francis, 1995.
- Snellman, Alexandra, Bo Exehammer: "Ethnic Hierarchies, Ethnic Prejudice, and Social Dominance Orientation", **Journal of Community & Applied Social Psychology**, Vol. 15, 2005, s. 83-94.
- Sniderman, Paul M., Louk Hagendoorn: **When Ways Of Life Collide**, 2. bs. , New Jersey, Princeton University Press, 2009.
- Somel, Selçuk Akşin: "Osmanlı Ermenilerinde Kültür Modernleşmesi, Cemaat Okulları ve Abdülhamid Rejimi", **İmparatorluğun  k    Döneminde Osmanlı Ermenileri: Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi Sorunları 23-25 Eylül 2005**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 87-106.
- Somersan, Semra: **Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Song, Susan: **Justice, Gender, And The Politics of Multiculturalism**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 114-141.
- Soylu, Suat: "İşletmelerde Sosyal Kategorizasyon ve Sosyal Kimlik", **Gruplar Arası İlişkiler ve Sosyal Kimlik Teorisi**, Ed. Sibel Ay en Arkonaç, İstanbul, Alfa Yayınları, 1999, s. 53-71.
- Spinner-Halev, Jeff: "Autonomy, Association and Pluralism", **Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity**, Ed. Avigail Eisenberg, Jeff Spinner-Halev, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, s. 157-171.
- Stephan, W. G. , Viladimir Ageyev, Cookie White Stephan, Marina Abalakina, "Measuring Stereotypes: A Comparison of Methods Using Russian and American Samples", **Social**

- Tatyana Stefanenko, Lisa Coates-Shrider: **Psychology Quaterly**, 56, s. 54-64.
- Strauss, Claude Levi: **İrk, Tarih ve Kültür**, Çev. Arzu Oyacıoğlu, Haldun Bayrı, Işık Ergüden, Reha Erdem, İstanbul, Metis Yayınları, 1997.
- Şener, Cemal: **Alevilerin Etnik Kimliği: Aleviler Kürt mü, Türk mü?**, 2. bs. , İstanbul, Etik Yayınları, 2003.
- Şener, Cemal: “Kim Bu Faik Bulut, Ne Yapmak İstiyor?”, **Ali’siz Alevilik Olur Mu?** , Ortak Kitap, İstanbul, Ant Yayınları, 1998, s. 133-161.
- Şengüler, Meral: “Kültürel Perspektiften Ermeniler: Türkiye Ermenileri Etnisitesi”, **Yeni Türkiye**, Sayı: 60, 2014, s. 1-8.
- T.C. Devlet Bakanlığı: **Alevi Çalıştayları: Nihai Rapor**, Ankara, 2010.
- Tajfel, Henri: **Social Identity and Intergroup Relations**, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Taylor, Charles: “Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition”, **Multiculturalism**, Ed. Amy Gutmann, New Jersey, Princeton University Press, s. 25-73.
- TBMM: “Tunceli Vilayetinin İdaresi Hakkında Kanun”, No: 2884, Resmi Gazete ile Neşir ve İlan Tarihi: 2.1.1936, Sayı: 3195.
- TDK: “Alevi” kelimesi, **Güncel Türkçe Sözlük**, TDK, (Çevrimiçi) <http://sozluk.gov.tr>, 21 Mart 2018.
- Ter Minassian, Anahide: **Ermeni Kültürü ve Modernleşme: Şehir, Oyun, Mizah, Aile, Dil**, Çev. Sosi Dolanoğlu, İstanbul, Aras Yayıncılık, 2006.
- Terry, Deborah J., Michael A. Hogg, Julie Duck: “Group Membership, Social Identity, and Attitudes”, **Social Identity and Social Cognition**, Ed. Dominic Abrams, Michael A. Hogg, Oxford, Blackwell Publishers, 2000, s. 280- 314.
- Thibaut, John W. , Harold H. Kelley: **The Social Psychology of Groups**, New York, Wiley Publications, 1959.
- Tol, Ulaş: **15 Temmuz’dan Bugüne Alevilerin Gündemi**, PODEM Kamusal Politika ve Demokrasi Çalışmaları, İstanbul, Podem Yayınları, 2017.
- Toprak, Binnaz, Nedim Şener, **Türkiye’de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakarlık**

- İrfan Bozan, Tan Morgül: **Ekseninde Ötekileştirilenler**, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2009.
- Touraine, Alain: **Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?**, Çev. Olcay Kunal, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Triandafyllidou, Anna, Mariangela Veikou: "The Hierarchy of Greekness: Ethnic and National Identity Considerations in Greek Immigration Policy", **Ethnicities**, Vol. 2(2), s. 189-208.
- Tunç, Aziz: **Maraş Kıyımı: Tarihsel Arka Planı ve Anatomisi**, 3. bs., İstanbul, Belge Yayınları, 2012.
- Turan, Namık Sinan: **İmparatorluk ve Diplomasi: Osmanlı Diplomasisinin İzinde**, İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Turner, John C., Michael A. Hogg, Penelope J. Oakes, Stephen D. Reicher, Margaret S. Wetherell : **Rediscovering the Social Group: A Self Categorization Theory**, Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- Turner, John: **Rediscovering the Social Group: A Self Categorization Theory**, Basil Blackwell, Oxford, 1987.
- Turner, John: "Towards a Cognitive Redefinition of the Social Group", **Social Identity and Intergroup Relations**, Der. Henry Tajfel, London, Harvester Wheat Sheaf, 1982, s. 15-39.
- Turner, Ralp H.: "Muzaffer Şerif'in Sosyolojiye Katkıları", **Muzaffer Şerif'e Armağan: Muzaffer Şerif'ten Muzafer Sherif'e**, Haz. Sertan Batur, Ersin Aslıtürk, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 147-162.
- Turner, Ralp H.: "Some Contributions of Muzafer Sherif to Sociology", **Social Psychology Quaterly**, Vol. 53, No. 4, 1990, s. 283-291.
- Tuygun, Ünal: **Orada Bir Köy Var Uzakta: Başbağlar Dosyası**, 4. bs., İstanbul, Kervan Yayınları, 2008.
- Türk Diyanet Vakfı (TDV): "Rafıziler", **İslam Ansiklopedisi**, Müellif Mustafa Öz, Cilt 34, 2007, s. 396-397.
- Türkan, Ahmet: "İstanbul'da Ermeni Cemaatleri Arasındaki Dini ve İdari İhtilaflar ve Tartışmalar", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Konya, 2011.

- Türker, Nurdan: “İstanbul Rum Ortodoks Dini Ritüellerde Aidiyet Algısı-Temsili”, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antropoloji Bölümü, İstanbul, 2013.
- Tüysüz, Nur: “Yerel Güvenlik ve Etnik Kimlik: Güneydoğu Anadolu’da Bir Köy Üzerinden Köy Koruculuğu Sistemi”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, İstanbul, 2011.
- Uçar, Yaşar: “32 Pare Alevilik”, **Cem Dergisi**, Yıl: 5, Sayı: 5, Ağustos 1996, s. 21-23.
- Ünlü, Sezen (Ed.): **Sosyal Psikoloji**, Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Üstel, Füsun: “**Makbul Vatandaş**”ın Peşinde: **II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2008.
- Valentim, Joaquim Pires: “Sherif’in Teorik Görüşleri ve Gruplar Arası İlişki Çalışmaları: Olumlu Bir Karşılıklı Bağımlılık İçin Notlar”, **Muzaffer Şerif’e Armağan: Muzaffer Şerif’ten Muzafer Sherif’e**, Haz. Sertan Batur, Ersin Aslıtürk, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 179-192.
- Vanbeselaere, Norbert: “Gruplar Arası Davranışın Sosyal Psikolojik Analizi: Bireyci Bir Yaklaşımdan Sosyal Kimlik Yaklaşımına”, **Gruplar Arası İlişkiler ve Sosyal Kimlik Teorisi**, Ed. Sibel Ayşen Arkonaç, İstanbul, Alfa Yayınları, 1999, s. 1-38.
- Varshney, Ashutosh: **Ethnic Conflict and Civic Life**, New Haven, Yale University Press, 2002.
- Vaux, Bert: “Homshetsma: The Language of the Armenians of Hamshen”, **The Hemshin: History, Society and Identity In The Highlands of Northeast Turkey**, Ed. Hovann H. Simonian, London and New York, Routhledge, 2007, s. 257-278.
- Verkuyten, Maykel: **Identity and Cultural Diversity: What Social Psychology Can Teach Us**, London and New York, Routhledge Publications, 2013.
- Verkuyten, Maykel: “Social Distances in a Multi Ethnic Society: The Ethnic Hierarchy among Dutch Preadolescents”, **Social**

Psychology Quaterly, Vol. 63, No. 1, March 2000, s. 75-85.

Verkuyten, Maykel:

The Social Psychology of Ethnic Identity, New York, Psychology Press, 2005.

Vorhoff, Karin:

“Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar”, **Alevi Kimliği**, Ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Çev. Bilge Kurt Torun, Hayati Torun, 3. bs. , İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010, s. 34-72.

Wagner, David G., Joseph Berger:

“Expectation States Theory: An Evolving Research Program”, **New Directions in Contemporary Sociological Theory**, Ed. Joseph Berger, Morris Zelditch Jr. , Rowman and Littlefield Publishers, 2002, s. 41-69.

Webb, Emma Sinclair:

“The Secretarian Violence, Alevi Minority and the Left: Kahramanmaraş 1978”, **Turkey’s Alevi Enigma**, Ed. Paul J. White, Joost Jongerden, Brill, Leiden, 2003, s. 215-235.

Weber, Max:

“The Origins of Ethnic Groups”, **Ethnicity**, Der. A. Smith, J. Hutchinson, Oxford, Oxford University Press, s. 35-40.

Wetherell, M. (Der.):

Identities, Groups and Social Issues, London, Sage, 1996.

Wilkinson, Steven:

Votes and Violence: Electoral Competition and Ethnic Riots in India, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Yalçın, Enver Yalçın, Ömer Uğurlu:

Alevi Söyleşileri: Reha Çamuroğlu, Söyleşi No: 2, Uluslararası Kültür Araştırmaları Merkezi (UKAM) Yayınları, İstanbul, Haziran 2015.

Yalçinkaya, Ayhan:

Alevilikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar, Ankara, Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, 1996.

Yalçinkaya, Ayhan:

“Mazlum ve Müntekim: Bir Hayalin İnşası”, **Alevilik**, Haz. İsmail Engin, Havva Engin, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004, s. 77- 101.

Yanık, Celalettin:

“Etnisite Kimlik ve Milliyetçilik Kavramlarının Sosyolojik Analizi”, **Kaygı**, Sayı: 22, 2013, s. 225-237.

Yaşar, Şükran:

“Doğu Hristiyanlığı İçinde Ermeni Kilisesi’nin Yeri ve Bizans İle İlişkileri”, **Yeni Türkiye**, Sayı: 60, Yıl: 2014, s. 1-12.

- Yıldız, Ahmet: **“Ne Mutlu Türk’üm Diyebilene”:** Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Kültürel Sınırları (1919-1938), İstanbul, İletişim Yayınları, 2001.
- Yılmaz, Onurcan, Sevim Cesur, Aydın Bayad: “Türklerin ve Kürtlerin Birbirlerine Karşı Olumsuz Tutumlarının Bazı Psikolojik Değişkenlerle İlişkisi”, **Türk Psikoloji Yazıları**, No. 21 (Özel Sayı), Nisan 2018, s. 82-99.
- Yılmaz, Seval: “Türkiye’de Cem Evleri Kurumsallaşmasının Alevi Kimliğine Etkileri ve Karacaahmet Sultan Dergahı Üzerinden Bir Alan Analizi”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2011.
- Young, Iris Marion: **Justice and the Politics of Difference**, Princeton and New Jersey, Princeton University Press, 1990.
- Yumul, Arus: “Ermeniler: Millet-i Sadıka Mı, Beşinci Kol Mu, Geçmişin Yadigarları Mı?”, **Tarih Eğitimi ve Tarihte “Öteki Sorunu”**, 2. Uluslararası Tarih Kongresi 8-10 Haziran 1995, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 85-94.
- Yumul, Arus: “Osmanlı’nın İlk Anayasası”, **Toplum ve Bilim Dergisi**, No. 83, Kış 1999-2000, s. 338-349.
- Yumul, Arusyak: “Religion, Community and Culture: The Turkish Armenians”, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Oxford University, 1992.
- Zelyut, Rıza: **Öz Kaynaklarına Göre Alevilik**, 3.bs., İstanbul, Anadolu Kültürü Yayınları, 1990.
- Zırh, Besim Can, Mehmet Ertan: “Sunuş”, **Birikim**, Sayı: 309-310, Ocak-Şubat 2015, s. 7-15.
- Ziflioğlu, Vercihan: **Araftaki Ermenilerin Hikayesi: “Ne Hz. İsa’ya Ne De Hz. Muhammed’e Yaranabildik”**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Zihnioğlu, Özge: “Neo-Korporatizmden Birleştirici Demokrasiye: Sivil Toplumun Avrupa Birliği’ndeki Uzun İnce Yolu”, **Uluslararası İlişkiler**, Cilt: 12, Sayı: 45, Bahar 2015, s. 9-10.
- Zorlu, Melek: “AKP Hükümetinin Alevi Politikası Odağındaki Dersim’de Cami ve Cemevi Projesi Girişimi”, **Birikim**, Sayı: 309-310, Ocak-Şubat 2015, s. 148-156.

Zürcher, Erik Jan:

Modernleşen Türkiye'nin Tarihi, Çev. Yasemin Saner, 29. bs. , İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.

(Çevrimiçi) <https://m.bianet.org/bianet/toplum/157616-erdogan-afedersin-ermeni-diyen-oldu>, 30 Ekim 2017.

“1915’te ölen Ermeniler için ilk taziye mesajı”, (Çevrimiçi) http://www.bbc.com/turkce/haberler/2014/04/140423_erdogan_1915_aciklama, 17 Şubat 2018.

“1973 Genel Seçim Sonuçları”, (Çevrimiçi) <http://secim.haberler.com/1973>, 10 Şubat 2019.

“1977 Genel Seçim Sonuçları”, (Çevrimiçi) <http://secim.haberler.com/1977>, 10 Şubat 2019.

“59 Yıl Aradan Sonra Vatikan’a Ziyaret”, Cumhuriyet, 1 Şubat 2018.

“AİHM’den Perinçek Davasında Nihai Karar”, (Çevrimiçi) m.bianet.org/bianet/insan-haklari/168364-aihm-den-perincek-davasinda-nihai-karar, 17 Kasım 2017.

“Anayasa Mahkemesinin 18/ 1/ 2017 Tarihli ve E: 2016/12 (Değişik İşler), K: 2017/1 Sayılı Kararı”, Resmi Gazete, Sayı: 29973, Yayınlandığı Tarih: 8 Şubat 2017.

“Ateşyan’dan Tartışılacak Sözler”, **AGOS**, 25 Şubat 2015.

“Başbakan Cemevleri için ne demişti?”, (Çevrimiçi) <http://www.odatv.com/amp/basbakan-cemevleri-icin-ne-demisti-2611091200.html>, 20 Mart 2019.

“Cami-Cemevi’ne Dava”, Hürriyet, 27 Şubat 2017 (Çevrimiçi) <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/cami-cemvine-dava-40379633>, 20 Mart 2019.

“Cemevi, Cümbüş Yeri Sözüne Beraat”, Hürriyet, 8 Haziran 2004.

“Domuz Bağı Cinayeti Zanlılarından 1 Milyon Liralık Ziyet Eşyası Çıktı”, Cumhuriyet, 13 Şubat 2016.

“Erdoğan’dan Ermenilere 9 dilde taziye”, (Çevrimiçi) <http://www.aljazeera.com.tr/haber/erdogandan-ermenilere-9-dilde-taziye>, 17 Şubat 2018.

“Gaspçılar Ermenistan’dan”, Hürriyet, 10 Şubat 2016.

“Gizli Oy Kodlaması!”, Milliyet, 1 Ağustos 2013.

“Israel Central Bureau of Statistics 2012”, Population, by Population Group, Accessed December, 2013, (Çevrimiçi) <http://www.cbs.gov.il/>

“Referandumu Beklemeye Gerek Yok”, AGOS, 2 Şubat 2017.

Sawridge Band of Canada, 1996.

“Şişli Cinayeti ile İlgili Ermenistan’dan Açıklama”, AGOS, 12 Şubat 2016.

“Türkiye Bu Suçu Asla Kabul Etmez”, Milliyet, 16 Nisan 2015, (Çevrimiçi) <https://www.milliyet.com.tr/amp/turkiye-bu-sucu-asla-kabul-etmez/siyaset/detay/2044761/default.htm>, 30 Ekim 2017.

“Türkiye Cumhuriyeti ile Ermenistan Cumhuriyeti Arasında Diplomatik İlişkilerin Kurulmasına Dair Protokol” ve “Türkiye Cumhuriyeti ile Ermenistan Cumhuriyeti Arasında İlişkilerin Geliştirilmesine Dair Protokol” (Çevrimiçi) http://www.mfa.gov.tr/site_media/html/zurih-protokolleri-tr.pdf, 17 Kasım 2017.

“Türkiye-Ermenistan “Futbol Diplomasisi”, (Çevrimiçi) [http://www.sozcu.com.tr/2018\(dunya/son-dakika-gelismesi-futbol-diplomasisi-sona-erdi-2257801](http://www.sozcu.com.tr/2018(dunya/son-dakika-gelismesi-futbol-diplomasisi-sona-erdi-2257801), 1 Mart 2018.

Türkiye Birlik Partisi Tüzüğü, 2016.

“Vazalak Sözü ile İlgili Açıklama”, **TDK**, 21 Ocak 2018.

EK 1: ERMENİ KATILIMCILARIN TABLOSU*

	AD		DOĞUM YILI	DOĞUM YERİ	MÜLAKAT TARİHİ	AÇIKLAMA
1	ANAHİT	K	1957	İstanbul	05.02.2017	Protestan
2	ANİ	E	1959	İstanbul	08.05.2017	Ortodoks, Seküler
3	ANUŞ	K	1951	İstanbul	05.02.2017	Protestan
4	ARDAŞES	E	1992	İstanbul/ köken Sinop	06.02.2018	Ortodoks, Seküler
5	ARŞALUYS	K	1979	İstanbul	29.03.2018	Ortodoks, Seküler
6	ASADUR	E	1955	İstanbul	05.04.2017	Ortodoks
7	BERCUHİ	K	1978	İstanbul	07.03.2017	Ortodoks
8	DANİEL	E	1981	İstanbul	20.04.2017	Ortodoks
9	DİKRAN	E	1949	İstanbul	05.05.2017	Ortodoks, Seküler
10	ELİSE	K	1956	İstanbul	05.02.2017	Protestan
11	HERA	K	1969	İstanbul	07.03.2017	Ortodoks
12	JAKLİN	K	1990	İstanbul	05.04.2017	Ortodoks
13	KAPRİEL	E	1967	İstanbul/ köken Diyarbakır	24.03.2019	Ortodoks
14	LENA	K	1982	İstanbul	05.04.2017	Ortodoks
15	LEVON	E	1969	İstanbul/ köken Erzincan	08.05.2017	Ortodoks, Seküler
16	LİLİT	K	1960	İstanbul	12.02.2017	Protestan
17	LUSİN	K	1983	İstanbul	07.03.2017	Ortodoks
18	MARİAM	K	1969	Yozgat	27.02.2017	Protestan
19	MESROP	E	1966	İstanbul	11.03.2017	Ortodoks
20	MİHRAN	E	1959	Malatya	25.01.2017	Protestan
21	NAZAR	E	1969	Tokat	17.01.2018	Ortodoks
22	NIVART	K	1974	İstanbul/köken Diyarbakır	05.04.2017	Ortodoks
23	OHANNES	E	1953	İstanbul/köken Şebinkarahisar	12.05.2017	Ortodoks, Seküler
24	ONNİK	E	1956	İstanbul	06.02.2018	Ortodoks
25	ROBER	E	1983	İstanbul	09.01.2018	Ortodoks
26	SİLVA	K	1987	İstanbul	05.03.2017	Ortodoks
27	YERVANT	E	1969	İstanbul	09.01.2018	Ortodoks
28	ZAVEN	E	1977	İstanbul/köken Diyarbakır	12.02.2017	Ortodoks

* Tezin metin kısmında bu listede yer alan tüm Ermenilerin beyanına yer vermek mümkün olmamıştır. Ayrıca tabloda bazı görüşmecilerin köken olarak nereli olduğu bilgisine yer verilmiştir. Bunun nedeni, görüşmecilere sorulan ne kadar zamandır İstanbul’da yaşadıkları sorusuna verilen yanıtlardır. Görüşmecilerin birçoğuna kıyasla daha yakın zamanda İstanbul’a gelmiş aile fertleriyle yapılan mülakatlara dikkat çekmek amacıyla bu bilgi tabloda yer almaktadır. Ayrıca E ve K şeklindeki kısaltmalar görüşmecilerin cinsiyetlerini belirtir (E: Erkek, K: Kadın). Ayrıca Açıklama kısmında yer alan “Ortodoks, Seküler” ifadesiyle anlatılmak istenen; görüşmecinin Ortodoks Ermeni bir aileye mensup olduğu ancak kendisini seküler olarak tanımladığıdır.



EK 2: ALEVİ KATILIMCILARIN TABLOSU

	AD		DOĞUM YILI	DOĞUM YERİ	MÜLAKAT TARİHİ	AÇIKLAMA
1	ADEM	E	1948	Tokat	14.09.2017	Türkmen
2	CEM	E	1975	Malatya	20.12.2017	Kürt
3	CEREN	K	1976	Tokat	09.02.2018	Türkmen
4	CEVAHİR	E	1964	Sivas	28.01.2019	Kürt
5	DENİZ	E	1971	İstanbul	24.03.2018	Türkmen
6	DOĞAN	E	1973	Tokat	04.10.2018	Türkmen
7	ELİF	K	1971	Malatya	13.11.2017	Kürt
8	ERDAL	E	1934	Erzincan	16.11.2017	Kürt
9	GÜLAY	K	1987	İzmir	02.02.2018	Kürt
10	HASAN	E	1993	İstanbul	08.11.2017	Türkmen
11	HASRET	E	1969	İstanbul	18.03.2018	Türkmen
12	HAYDAR	E	1957	Tokat	22.01.2017	Türkmen
13	İNCİ	K	1996	İstanbul	23.06.2018	Türkmen
14	MAHİR	E	1959	Malatya	14.11.2017	Türkmen
15	MANSUR	E	1954	Erzurum	21.02.2018	Kürt
16	METİN	E	1970	Tokat	07.11.2017	Türkmen
17	MUHARREM	E	1953	Tunceli	26.12.2017	Türkmen
18	MUHLİS	E	1955	Sivas	08.11.2017	Türkmen
19	NAZIM	E	1961	Tokat	08.05.2018	Türkmen
20	NESİMİ	E	1969	Tokat	11.10.2017	Türkmen
21	ÖZLEM	K	1982	İstanbul	02.02.2018	Kürt
22	SIRAÇ	E	1970	Tunceli	08.11.2017	Türkmen
23	YASEMİN	K	1982	Tokat	23.06.2018	Türkmen
24	YEŞİM	K	1979	Malatya	07.11.2017	Kürt
25	ZEYNEP	K	1975	Malatya	13.11.2017	Kürt
26	ZİLAN	K	1997	Tunceli	30.01.2017	Kürt
27	ZÜHRE	K	1966	Tokat	23.06.2018	Türkmen
28	ZÜLFİKAR	E	1954	Tunceli	07.11.2017	Kürt

EK 3: ERMENİ KATILIMCILARA YÖNELİK MÜLAKAT SORULARI

1. Bize biraz kendinizden bahsedebilir misiniz?
 - Doğum Yeriniz:
 - Doğum Tarihiniz:
 - Mesleğiniz:
 - Eğitim Durumunuz:
 - Ne kadar süredir İstanbul'da yaşıyorsunuz?
 - Sosyo-Ekonomik Durumunuz
 - Eviniz kendinize mi ait?
 - Gelir aralığınız:
2. Kiliseye gider misiniz? Eğer gidiyorsanız ne sıklıkta gidersiniz? Günlük dua eder misiniz?
3. Nasıl bir eğitim aldınız? Çocuklarınızın da sizinle aynı eğitime sahip olmasını, aynı eğitim kurumlarına gitmesini ister misiniz?
4. Evli misiniz? Eğer evliyseniz, eşiniz Ermeni mi? Bekarsanız farklı mezhepten bir Ermeni ile evlenmeyi düşünür müsünüz?
5. Çocuklarınızın farklı mezhepten bir Ermeni ile evlenmesine rıza gösterir misiniz?
6. Çocuklarınızdan birisinin cemaatiniz dışından biri ile evlendiğini varsayalım. Böyle bir durumda torununuzun nasıl yetişmesini arzu edersiniz? Kendi kimliğinizi ya da dini öğretilerinizi aşılama eğiliminde/kaygısında olur musunuz?
7. Sizce Anadolu ve İstanbul Ermeniliği arasında fark var mıdır? Eğer varsa ne gibi farklılıklar bulunmaktadır? Açıklar mısınız?
8. Türkiye'de yaşayan Ermeni toplumu içerisinde ağırlıklı olarak Ortodoks'sunuz ancak Protestan bir kesim de bulunmakta. Ortodoks bir Ermeni olarak Protestan Ermenilerle ilişkileriniz nasıl? Aynı mahallelerde mi yaşarsınız? Komşuluk ilişkileriniz nasıldır? Neden böyle bir ayrım ortaya çıkmış? Açıklar mısınız?
9. Diaspora Ermenileri ile ilişkileriniz nasıldır?

10. Ermeni cemaatine mensup insanların geleneksel bazı meslekleri var. Örneğin; kuyumculuk, doktorluk gibi... Bunların dışında yaygın olan başka meslek grupları var mıdır? Sizce neden özellikle bu meslekler tercih edilir?

11. Bir Ermeni olarak kendinizi nereye konumlandırıyorsunuz? Türkiye Cumhuriyeti vatandaşısınız ama aynı zamanda Ermeni cemaatine mensupsunuz. Bu ikisi arasında herhangi bir uyumsuzluk ya da bir çelişki/ gerilim olduğunu düşünüyor musunuz? Eğer sizce bir çelişki varsa, dün ve bugün arasında bir kıyaslama yapsanız bir farklılık ya da bir iyileşme görüyor musunuz?

- T.C. vatandaşı olmak sizce nasıl bir duygu? Neler söylemek istersiniz?
- Cemaat olarak sorunlarınız vardır muhtemelen. Devletten beklentileriniz nelerdir? Beklentilerinizin karşılanacağını düşünüyor musunuz?
- Açılım süreçleri yaşandı, biliyorsunuz. Cemaat olarak bu süreçlerden beklentileriniz nelerdir? Süreçleri nasıl değerlendiriyorsunuz?
- Devlet Ermeni cemaati ile ilişki kurarken kimlerle muhatap oluyor? (Patrikhane ya da diğer unsurların temsil kabiliyeti sizce yüksek mi?)
- Cemaatinize mensup bireyler arasında mezhepsel farklılıklar var; Ortodoks, Protestan, Katolik Ermeniler mevcut. Sizce devlet bu ayrımın farkında mı?
- Sizce Patrikhane, Ermeni cemaati içerisinde kendi bakış açısına göre “makbul Ermeniler- makbul olmayan Ermeniler” gibi bir ayrım gözetiyor mu? Böyle bir tavrı var mıdır? Neler söylemek istersiniz?

EK 4: ALEVİ KATILIMCILARA YÖNELİK MÜLAKAT SORULARI

1. Bize biraz kendinizden bahsedebilir misiniz?

- Doğum Yeriniz:
- Doğum Tarihiniz:
- Mesleğiniz:
- Eğitim Durumunuz:
- Ne kadar süredir İstanbul’da yaşıyorsunuz?
- Sosyo-Ekonomik Durumunuz:

- Eviniz kendinize mi ait?

- Gelir Aralığınız:

4. Cem evine gider misiniz? Ne sıklıkta gidersiniz? Cem ayinlerine katılır mısınız? Günlük dua eder misiniz?

5. Nasıl bir eğitim aldınız? Çocuklarınızın da sizinle aynı eğitime sahip olmasını, aynı eğitim kurumlarına gitmesini ister misiniz?

- Dini kimliğinizden ötürü eğitim döneminiz süresince bir sorun yaşadınız mı?

6. Evli misiniz? Eğer evliyseniz, eşiniz Alevi mi? Bekarsanız farklı etnik kimliğe mensup bir Alevi ile evlenmeyi düşünür müsünüz?

7. Çocuklarınızın sizden farklı etnik kimliğe mensup bir Alevi ile evlenmesine rıza gösterir misiniz?

8. Çocuklarınızdan birisinin etnik kimliğinizin dışından biri ile evlendiğini varsayalım. Böyle bir durumda torununuzun nasıl yetişmesini arzu edersiniz? (Kendi kimliğinizin ve kültürünüzün bileşenlerini aşılama eğiliminde/kaygısında olur musunuz?)

9. Sizce Anadolu Aleviliği ile İstanbul’da yaşanan Alevilik arasında bir fark mıdır? Eğer varsa ne gibi farklılıklar bulunmaktadır? Açıklar mısınız?

10. Türkiye’de yaşayan Alevi toplumu içerisinde ağırlıklı olarak Türkmen’siniz ancak Kürt kökenli bir kesim de bulunmakta. Etnik kökeni Türkmen/Kürt olan bir Alevi olarak farklı olan Alevilerle ilişkileriniz nasıl? Aynı mahallelerde mi yaşarsınız? Komşuluk ilişkileriniz nasıldır? Açıklar mısınız?

11. Yurt dışındaki Aleviler ile ilişkileriniz nasıldır? Yurtdışındaki Alevi dernekleri ile herhangi bir irtibatınız var mı? Yurtdışında yaşayan Alevi akrabalarınız var ya da tanıdıklarınız var mı?

12. Alevi cemaatine mensup insanların ağırlıklı olarak tercih ettikleri geleneksel meslekleri var mıdır? Aleviler arasında yaygın olan meslekler arasında hangi meslekleri sayabilirsiniz? Sizce neden özellikle bu meslekler tercih edilir?

- Kimliğinizden dolayı kamusal alanda seçemediğiniz/varlık gösteremediğiniz meslekler var mı? Alevi olduğunuz için iş hayatında dışlandığınız oldu mu?

13. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşısınız ama aynı zamanda Alevi toplumuna mensupsunuz. Bu ikisi arasında herhangi bir uyuşmazlık ya da bir çelişki/ gerilim olduğunu düşünüyor musunuz? Eğer sizce bir çelişki varsa, dün ve bugün arasında bir kıyaslama yapmanızı istesek bir farklılık ya da bir iyileşme görüyor musunuz?

- T.C. vatandaşı olmak sizce nasıl bir duygu? Neler söylemek istersiniz? Kendinizi yurttaş olarak mı yoksa azınlık olarak mı hissediyorsunuz?
- Cemaat olarak sorunlarınız vardır muhtemelen. Devletten beklentileriniz nelerdir? Beklentilerinizin karşılanacağını düşünüyor musunuz?
- Alevilere yönelik bir açılım süreci yaşandı biliyorsunuz. Toplum olarak bu süreçlerden beklentileriniz nelerdir? Süreçleri nasıl değerlendiriyorsunuz?
- Devlet Alevi toplumu ile ilişki kurarken kimlerle muhatap oluyor? Türkiye’de yaşayan Alevi toplumunu devlet nezdinde sizce kim temsil ediyor? (Dernekler, cem evleri, dedeler ya da diğer unsurların temsil kabiliyeti sizce yüksek mi?)
- Cemaatinize mensup bireyler arasında etnik köken olarak farklılıklar var; Türk, Kürt, Arap Aleviler mevcut. Sizce devlet bu ayrımın farkında mı?
- Sizce Alevilik nedir? Nasıl tanımlarsınız? Bu tanımdan hareketle bir Alevinin taşıması gereken özellikler arasında neleri sıralarsınız? “Makbul Alevi” şeklinde bir tanım yapılabilir mi?
- “Ali’siz Alevilik” söylemini nasıl değerlendiriyorsunuz?
- Türkiye’de yaşayan Alevi vatandaşlar olarak Ermeni toplumuyla ilişkileriniz nasıldır?

ÖZGEÇMİŞ

Ortaöğretimini Çemberlitaş Kız Lisesi'nde tamamladı. Ardından sırasıyla Kırıkkale Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden lisans, İstanbul Üniversitesi Avrupa Birliği Anabilim Dalı'ndan yüksek lisans derecesini almıştır. Yüksek lisans tezinin konusu “Avrupa Birliği'nin Azınlık Yaklaşımı ve Romanlar”dır. Ayrıca İktisadi Kalkınma Vakfı (İKV), merkezi Washington'da bulunan Middle East Media Research Institute (MEMRI) gibi çeşitli kurumlarda stajyer ve araştırmacı olarak faaliyette bulunmuştur. 2012 yılında Roman Olup Çingene Kalmak adıyla yayınlanan kolektif çalışmaya “Türkiye’de Yaşayan Romanların Sorunlarına Genel Bir Bakış” adlı makalesiyle katkı sundu. İyi derecede İngilizce bilmektedir.

