

TARTIŞMALI İLMÎ TOPLANTILAR DİZİSİ: 28

TARİHÎ VE KÜLTÜREL BOYUTLARIYLA  
TÜRKİYEDE  
ALEVÎLER  
BEKTAŞÎLER  
NUSAYRÎLER

Prof. Dr. Irene MELİKOF      Prof. Dr. İlber ORTAYLI  
Dr. Hakan YAVUZ      Prof. Dr. Butrus Abu-MANNEH  
Prof. Dr. Hamid ALGAR      Prof. Dr. Mustafa ÖZ  
Prof. Dr. Kais FIRRO      Prof. Dr. Niyazi ÖKTEM  
Karin VORHOFF      Dr. İsmail ENGİN  
Dr. David SHANKLAND      Dr. İlyas ÜZÜM  
Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi	
Dem. No:	71040
Tas. No:	297-62 TAR. K

ENSAR NEŞRİYAT

ENSAR NEŞRİYAT : 61  
İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI  
Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 28  
Milletlerarası İlmî Toplantılar Dizisi: 4

Tebliğlerin,  
bilim ve dil bakımından sorumluluğu  
tebliğ sahiplerine aittir.

Yayına Hazırlayanlar:  
Dr. İsmail KURT  
Seyid Ali TÜZ

Kapak Resmi : Hz. Ali ve Devesi  
Halk Sanatı (19.yy.)  
Koyunoğlu Müzesi, Konya  
Dizgi: Selahaddin Uslucan  
Baskı: Bayrak Matbaası  
İstanbul, Aralık 1999

İSBN 975-6794-05-4

ENSAR NEŞRİYAT  
Süleymaniye Cd. 13 Beyazıt / İSTANBUL  
Tel - Fax: (0 212) 513 43 41

## ALEVİLERİN TÜRKİYE'DEKİ MEDYA KİMLİKLERİ: “ORTAYA ÇIKIŞ”IN SERÜVENİ

**Dr. M. Hakan YAVUZ**  
*Wisconsin Üniversitesi*  
*Öğretim Üyesi*

### SUNUŞ

5 Aralık 1996'da önde gelen Alevîlerin liderliğindeki Demokratik Barış Hareketi Türkçe gazetelerde tüm sayfa olarak şöyle bir haberle yer almıştı: “Adlarımız farklı olabilir, soyadımız Türkiye”. Günümüz Türkiye'sinde her geçen gün kendilerini Türk'ten ziyade Türkiyeli olarak gören yeni yeni etnik-dinî kimlikler ortaya çıkmaktadır. Meselâ, siyasî kimliğin ülke ile aynileştirilmesi o kadar yaygın hale geldi ki, Türkiye'nin önde gelen dinî liderlerinden Fethullah Gülen “Türk İslâm'ı”ndan çok “Türkiye Müslümanlığı”ndan bahsetmektedir (Gülen; 1995). Dahası, sabık İslâmcı başbakan Necmettin Erbakan da Türk milleti yerine ‘memleket evlatları’ terimini kullanmıştır. Dinî kimliğin ve siyasî kimliğin bu şekilde ülke ile birleştirilmesi Türkiye'nin farklı dinî (Alevî, Nurcu ve Nakşibendî) ve etnik (Kürt, Boşnak, Arnavut ve Çerkes) gruplarının kendi kimliklerini ön plana çıkarmalarının bir neticesidir.

1980 sonrası Türkiye'sinde etnik ve dinî kimliklerin siyasileştirilmesi benim görüşüme göre üç farklı sürecin bir neticesidir: Bunlar, yeni iletişim kanallarının ortaya çıkıp yaygınlaşması, okuma-yazma ve yüksek eğitim oranlarının artışı, siyasî ve ekonomik liberalleşmedir. Aynı faktörler etnik-dinî bir hayal sahası da (*zone of imagination*) ortaya çıkarmıştır. Bu süreçlerin devlet

merkezli Kemalist sekülerizmden Alevî kimliğini ayrıştırmaması ve İslâmî siyasî kimlikten Kürt kimliğini ayıran bir başlangıç olmalarına rağmen ben sadece iletişim süreçlerini ve bunların toplum üzerindeki etkilerini inceleyeceğim.

Türkiye’deki iletişim ağlarının dinamiklerini incelemek suretiyle kimliklerin doğuştan geldiği görüşünden ziyade, kimliğin ”potada erimesi“ ve icat edildiği görüşünü ele alacağım. İletişime bağlı araştırmalar –bu hakiki veya otonom olduğu iddia edilenler de dahil olmak üzere– bütün kimliklerin günlük hayallerimize yön veren yerel ve global fikirlerin bir sentezi olduğuna işaret eder. İletişim kanallarının sübjektif kimliklerin nesnelleştirilmesi ve dekonstrüksiyon edilmelerini sağladıkları için (Eickelman ve Piscatori 1996; 37-42) Türkiye’deki mevcut kimlik tartışmalarını anlayabilmek için kimlik, somutlaştırma (*reification*) ve medya arasındaki etkileşim anlaşılmalıdır.

Bu tebliğin ilk bölümünde siyaset ve toplumun yeniden hayal edilmesinde modern iletişim ağlarının sosyal ve siyasî neticelerini ele alacağım. Kimliklerin yeniden hayal edilme sahası olarak iletişim ağlarının genel çerçevesi verildikten sonra etnik ve dinî kimliklerin manipülasyonunda iletişim ağlarının rollerini inceleyerek Alevî ve Kürt kimliklerinin siyasetini tahlil edeceğim.

## I

### KİMLİK HAZIRLAMA ALANI OLARAK İLETİŞİM AĞLARI

Kimlik oluşumu ve tanınma mücadelesinde yeni iletişim ağları önemli bir rol oynamıştır. İletişim ağlarından bir manipülasyon, kimliğe dair farklı ve birbiriyle mücadele eden kavramları barındıran alan ve yerel kimlikleri ve sosyo-siyasî meseleleri ‘globalleştirilen’ bir alanı kastediyorum. Medya, gazeteler, radyo, internet web siteleri, dergiler ve televizyon hiç de sabit bir alan değildir. Manipülasyon alanı olmalarına ilaveten kültürler ve kimliklerin oluşumunda dinamik ve güçlü birer kurumlardır. Türkiye’deki özel TV kanalları, radyolar, internet ağları, gazeteler ve dergiler gibi medya kuruluşları etnik-dinî girişimcilerin millî tarih ve kimliklerinin şecerelerini düzenlemek, yaymak, meşrulaştırmak ve

yeniden icat etmek suretiyle kamusal alana "çıkma" için yeni alanlar hazırlayıp techiz etmektedir<sup>1</sup>.

Siyasî kimliğin yeniden hayal edildiği temel alanlardan birisi de etki alanı genişlemekte olan medya kuruluşlarıdır. 1990'ların ilk yarısında TV, radyo, süreli yayınlar ve gazetelerin çoğalması kültürel girişimcilere tanıdık (*cognitive*) ve duygusal (*affective*) yerel bağlantıları yeniden hayal edebilecekleri (*re-imagine*) yeni siyasî fırsatlar vermiştir<sup>2</sup>. Türkiye, medya kuruluşlarının sayısının en çok olduğu Müslüman ülkelerden birisidir<sup>3</sup>. Türkiye, 10 ülke çapındaki gazetesi; 400 yerel TV istasyonunun yanısıra 20 ülke genelinde ve 35 bölgesel yayın yapan TV istasyonu ve 41 ülke çapında, 120 bölgesel ve 1234 yerel yayın yapan radyo istasyonlarıyla her hangi bir diğer Müslüman ülkeyi çok geride bırakmaktadır. Bu çeşitli iletişim araçları kamusal alanın sınırlarını genişlettiği gibi, kimliklerin kültürel olarak üretimi, dağılımı ve nesnelleştirilmesinde oldukça etkilidir.

Bu yeni medya kurumları Türkiye'de ahlâktan modaya ve hatta dine kadar pek çok alanda yeni fikirleri geliştirmekte ve yeniden oluşturmaktadır. Meselâ, medya Kürt ve Alevî toplumlarına yerel, siyasî ve sosyal ilgiler ile kimliklerin harekete geçirilerek uluslararası ilgiler ve ajandalara girmesi için pek çok imkân sundu. Dahası, bir özel TV kanalı, Star 1, daha önceden tabu olan konular hakkında yayın yaptı ve 1992'de Show TV, kanal 6, Flash

- 1 Birleşik Devletler'de homoseksüel ve lezbiyen kimliklerin oluşumunu açıklamada "ortaya çıkmak" ("coming out") tabiri kullanılsa da Türkiye'de Alevî kimliği, ABD'deki homoseksüel kimlik gibi, nefretle ve ahlâkî çöküntünün kaynağı olarak ele alınmıştır. Enseset hakkındaki popüler hikayeler her zaman Alevî toplumunda yoğunlaşmış ve onlar genellikle "kirlenmiş" olarak algılanmaktadırlar.
- 2 "TV devrimi" denilen hadise 1992'de ortaklarından birisi de Cumhurbaşkanı Turgut Özal'ın oğlu olan Almanya'da kurulu bir Türk şirketinin Türkiye'ye yayın yapmasıyla başladı. 1982 Anayasası'nın 133. maddesi TV ve radyo yayın hakkını devlete vermişti. Milletlerarası bir yayın neticesinde bu madde geçersiz kaldı. Magic Box kanalı Star 1 adıyla Almanya'dan yayına başladı (Aziz, 1991).
- 3 Bu bilgi için Radyo Televizyon Üst Kurulu'na teşekkür ediyorum. *The Economist*'e göre "son sayımlara göre 300 yerel olanların yanısıra 16 ülke ve 15 de bölgesel çapta istasyon mevcuttur. Radyo ise çok daha yaygındır: 35'i ülke geneli, 109'u bölgesel ve 1000'den fazla yerel istasyon mevcuttur" (*The Economist*, 1996:7).

TV, HBB, ATV ve TGRT televizyon pazarındaki rekabete dahil oldu (Nokta, 1991). Bu yeni kültür, mesaj, çerçeve ve yazılı basın siteleri neticede iletişimciler (medya şahsiyetleri, fikir üretici ve satıcıları) ile (dinleyen, tüketen, telefon ederek, yazarak ve istasyon veya kanal değiştirerek reaksiyon gösteren) dinleyici/halk ve bu iletişimi hukukî sistem ile düzenlemeye çalışan devlet arasında bir iletişim doğdu. Dinleyici, devlet politikasını düzenlemek isterse halk (*public*) olmaktadır. Dahası, devlet tek bir homojen kurum olmadığı gibi, birbirinden farklı, hatta çatışan kurum ve şahsiyetlerden oluşmaktadır. Meselâ, Kürt ve Alevî kimlikleri hususunda tek bir devlet politikası olmayıp birbirleriyle çatışan politikalar vardır.

### **'Organik' entellektüeller için bir modern habitat olarak medya**

Gazeteler ve dergiler yerli entellektüellerin gelişmesi için bir habitat oluşturmakta ve toplum içinde fikirlerini yaymak suretiyle siyasî bilinçlenmeyi sağlamak için hayatî önem taşıyan bir araçtır. Bu medya kuruluşları sayesinde 'organik' entellektüeller kimlik arama hareketinin oluşumunda önemli bir konuma sahiptir. Sözlü iletişimden yazıya geçiş geleneksel dinî ulema veya dede'den yeni medya kuruluşlarında yerleşim imkânı bulan şehirli entellektüellere geçiş olmuştur. Bu yeni iletişim kanalları bilgiye dayalı yeni bir sosyal hiyerarşi oluşturmuştur. Günümüz Türkiye'sinde Alevî ve Kürt kimlikleri oluşumunda, İslâmî ve Türk kimliği oluşumunda kullanılan kalıplar ve stratejiler değiştirilerek uygulanmıştır. Dahası, yeni iletişim teknolojisinin yardımıyla azınlık grupları kendi yerli özelliklerini evrensel kavramlarla ifade edebilmişlerdir. Dolayısıyla, yeni iletişim sistemlerindeki gelişmeye paralel olarak kültürler ve kimliklerin melezleşmesine (*creolization*) şahit olunmaktadır (Hannerz, 1987; 1989).

Bu yeni iletişim ağları kimliklerin yeniden belirlenmesi, 'millî menfaatleri', toplumsal sınırları ve hakimiyet kavramı üzerinde oldukça etkilidir. Öncelikle, gelişmekte olan sosyo-politik alanla baş edebilmek için daha soyut ve esnek referans çerçeveleri sunabilme imkânı sağlayarak bilginin üretimi ve kontrolünde otorite-

nin el değiştirmesine yol açmıştır. İkinci olarak, İslâmcı TV kanallarının ideolojik programları sayesinde 'gizlenmiş diğerleri' ile 'uzak diğerleri'ni evlerimizin içine kadar getirmektedirler. Meselâ, özel TV kanalları Alevî uygulamaları, homoseksüellik, feminizm, Kürt milliyetçiliği ve daha önceden tabu olan pek çok konuyu tartışmaya açmışlardır. Bosna katliamının yayınlanması İslâmcı TVlere, Avrupa-sever (Europhile) Türk elitlerinin uygun olmayan tavırlarını ve "Avrupalıların Müslüman Boşnakları elimine etmekteki kararlılıklarını" 'göstermek' imkânını sunmuştur.

Modern iletişim ağları 1990'larda siyasî kimliklerin oluşumu ve bunlar arasındaki mücadelenin ağırlık merkezi olmuştur. Kimlik yaratıcıları, kültürel girişimciler ve kamuoyu yönlendiricilerinin hepsi bu yeni medyada kendilerine bir yer edinme çabasındadırlar. Bu yeni iletişim ağları aynı zamanda hem eski kimlik sınırlarını ortadan kaldırmakta ve hem de alt-millî/dinî toplumların yeni sınırlarını belirlemektedir. Yeni iletişim ağlarının artmasıyla mahalle Kur'an Kursları ve dedelerin eğitimi yoluyla sosyalleşmenin yerel mekanizmaları giderek egemen otoritelerini yitirmektedirler ve artık halk kimliklerin ve fikirlerin oluşumunda katılabilecekleri bir otoriteyi tesis etmenin yollarını aramaktadırlar.

### **Yeni iletişim ağları ve özelleştirme vasıtasıyla globalleşme**

Kürtler ve Alevîler, İslâmî hareketlerin yeni dalgasının nasıl yeni iletişim kanallarıyla azınlık bilincinin oluşturulmasını sağladıklarına en iyi örnek teşkil etmektedirler. Medya bir homojenliğe yol açmamış ama onun yerine yerel ve global kimliklerin ve devlet-merkezli Türk millî kimliğinin yeniden ortaya çıkmasını sağlamıştır. Türk Sünnî kültürü ve Kürt veya Alevî kültürü arasındaki ilişkinin tarihi hep direnme, kültürlenme ve ödünç alma ile doludur. Ashnda, günümüz Kürt ve Alevî kimlikleri Paris, Londra, Berlin (Mandel, 1990) ve Brüksel'de önemli ölçüde oluşturulmakta ve Türkiye'ye Kürt MED-TV ve Berlin'de kurulmuş olan Alevî Alcanlar TV gibi yeni iletişim araçlarıyla yansıtılmaktadır.

Kürtçenin standartlaştırılması 1983 yılından beri devam edegelen bir süreçtir ve MED-TV bu hayali Kürt milletini uydu ya-

yınları sayesinde yaratmaya çalışmaktadır. Bu medya kanalları halkın bilincini doğrudan yönlendirmemektedir. Bunun yerine, global fikirlerin yerel dille ifade edilebileceği, medyanın işlemlerini düzenleyen kurumsal kaideler ve medyanın toplumdaki etkisi medya mesajlarının içine gizlenmiştir.

Bu gelişmeler bağlamında halk yeni global anlamları kendi yerel kültürel çerçevelerine yerleştirmeye başlamıştır. Hadiseler, nesnelere ve karşılıklı eylemlerin önemlerinin vurgulanmasında yorumlayıcı rolü olan kimlik çerçeveleri hep medya tarafından oluşturulmakta ve tüketilmektedir. Medya toplumunda nasıl doğru davranılacağı konusunda bir örnek teşkil etmekte ve "iyi hayat"ın nasıl olması gerektiğini göstermektedir. Bu değerler üzerindeki rekabet medya ağları vasıtasıyla oluşturulmakta ve sunulmaktadır. Dolayısıyla, Türkiye'de medya ağlarının çoğalmasında ve özelleştirilmesi mevcut kimlik tartışmaları ve nesnelleştirilmesine katkıda bulunmuştur. TV ağlarının ticarî girket haline gelmeleri onların asıl fonksiyonları olan eğitim ve devletin tasvip ettiği bilgi kaynağı olmaktan eğlenceye doğru kaydırmıştır. Hatta, Kanal 7, Samanyolu TV ve TGRT gibi kendi kendilerine yön veren İslâmî TV kanalları bile İslâm'ın nesnelleştirilmesine yardım etmişlerdir. Geniş bir izleyici kitlesi ve reklâm pazarındaki paylarını ellerinde tutmak için çok çeşitli programlar yayınlama hususunda Türkiye'deki özel TV istasyonlarının kendi aralarında bir rekâbet söz konusudur. Meselâ, Ali Kırca'nın *Siyaset Meydanı* şimdikiye kadar bastırılmış konuların halka açılmasında bir arena olmuştur (Öncü, 1995).

Dahası, bu tür talk-showlar ticari sebeplerden dolayı İslâmî ve Alevî perspektifleri de dahil olmak üzere çok geniş bir perspektif yelpazesini yayınlamaya zorlanmışlardır. Çevreden pop-müziğe kadar hemen hemen her mevzuda mutlaka "İslâm" ve "Alevî" görüşünü sunabilecek bir ilim adamı vardır. Buna ilaveten, İslâmî TV kanalları ve Alevî radyo istasyonları aynı pazar ortamında rekâbet etmekte ve sürekli olarak sosyo-ekonomik konuları İslâm veya Alevîlik açısından ele almak suretiyle dinî kurallara ne kadar bağlı olduklarını göstermektedirler. Bir bakıma, yeni İslâm, Gulen'in tabiriyle "Türkiye İslâmı" ve Alevî kimliği televizyonlarda ve aynı şirkete mensup radyo ve gazetelerde yaratılıp satılmaktadır.



Medyanın özelleştirilmesi ve siyasî hakların artmasıyla pasif algılamaktan veya tek yönlü yayından iletişimci ağlar vasıtasıyla aktif girişimcilğe doğru ciddi ölçüde bir değişim yaşanmaktadır (Sönmez, 1996). Meselâ, popüler radyo istasyonlarından birisi olan AKRA-Radyo şeyh Esad Coşan'ın lideri olduğu bir Nakşibendî tarikâtına aittir. Dinleyiciler istedikleri takdirde Nakşibendî şeyhine telefon edebilir, hatta geleneksel protokol kurallarına uymayacak gibi görünse de soru sorabilirler. Şeyh ve program yapımcıları dinleyicilerden özel bir grup ve "hayali diğerleri"ni hedef almaktadırlar. Alevî Mozaik Radyo da dinleyicilerinin kimliğini belirlemek için Sünnî Müslümanlar hakkındaki tabu konuları ele almaktadır. Bir bakıma, dinleyiciler aynı Nakşibendî veya Alevî çerçeveler ve yayın yöntemleriyle bir toplum oluşturmaktadırlar.

Mali kaynakları ve tecrübeleriyle kültürel-dayanışma dernekleri yeni iletişim ağlarını sadece merkeze cevap vermek için değil aynı zamanda kimliklerini kamuoyuna sunarak kabul edilmeyi amaçlamaktadırlar. Serbestlik kazanmış özel radyo, TV ve yazılı basın "mekânın gözden düşürülmesini" haber vermektedir (Arnheim, 1972; 226). Yeni topraklar ordular tarafından değil de medya kurumları ve radyo dalgalarıyla fethedilmektedir. Amir Hassanpour (1995; 16) MED-TV'nin "birbirlerini ayıran uluslararası sınırları ortadan kaldırarak tarihte ilk defa devletsiz bir halkı birbirleriyle iletişim kurmalarını sağlayarak güçlendirmiştir. Pek çok Kürt gökyüzündeki bağımsız organın yeryüzündeki hakimiyet için tarihî bir adım olduğunu hissetmektedir" şeklinde bir iddia öne sürmektedir. Aslında yeni iletişim ağları gökyüzünde ortak bir Kürt kuruluşu yaratmasına rağmen, aynı zamanda Kürt toplumu içindeki farklılıklara da işaret etmektedir. Zira MED-TV'nin dili Kurmanci ve Türkçe olup Türkiye'de yaşayan bir çok Alevî Kürt'ün konuştuğu Zazaca değildir. Türkiye'de yaşayan Kürtlerin asıl dili olan Kurmanci Zazalar tarafından anlaşılmamaktadır. Zazaca daha çok İran dillerinin bir şivesidir. Zazaca konuşanlar, çoğunluğu Alevî, kendilerini Kürt'ten ziyade Zaza diye adlandırırlar. Dolayısıyla, dile dayalı bir kimliğin ortaya çıkmasına şahit oluyoruz (Mac Kenzie, 1989).

TV, radyo ve uydu gibi yeni özel iletişim kanalları kamusal alanın genişlemesine yardımcı olmuş ve yerel kimlikleri yukarı çe-

kerken global soylemleri de aşağı çekmiştir. Meselâ, tanınmış *talk-show*cu Guner Ümit Sünniler arasında yaygın bir inanç olan Alevilerin aralarında enest ilişkileri olduğunu Interstar televizyonundaki *show*unda soyleyince fstanbul'daki Alevî toplumu Interstar TV'nin önünde yoğun gösteriler yapmış ve neticede Umit igini bırakmak zorunda kalmıştı. Bu hadise, yeni medya kurumlarının tarihî önyargıları tartışmaya açtığını göstermesi bakımından önemlidir. Meselâ, bir İslâmci dergi olan *İzlenim* Alevî ayini hakkında bir makale yayınlamış, yazar da "Alevî dedesinin, Hüseyin Orhon, cemaata 'cem ayinine gelmeden önce gusül abdesti ahn' dediğini duyunca Alevjlerin gusül abdesti almadıklarına dair kendi inancım yıkılmıştı" (Kanber, 1993; 13) demigtir. Bu hadise de Siinniler arasında Aleviler hakkındaki kötü imajın ne kadar derin olduğunu ve medyanın stereotipleri yıkmaktaki musbet rolunii göstermektedir.

## II.

### KİMLİKLERİN DEĞİŞİMİ VE İLETİŞİM ALANLARININ OLUŞUMU

Doğu Türkiye'de muhafazakâr bir şehir olan Erzurum'da yaygın bir deyim şöyledir: "Son asırda Türkiye'de niisliimanlar üç kez kiblelerini değiştirmek zorunda kaldılar". Ashnda Türk vatandaşları bir nesil boyunca kimlik bakımından üç *kible* değiştirmek zorunda kalmıştı: Toplumunu bir arada tutma gücü diyebileceğimiz din (İslâm), dil (Türkçe) ve vatan (Türkiye). Bir başka deyişle, Türkiye'deki millî kimlik önce din, sonra dil ve son zanianlarda vatan ile nesnelleştirilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin 1878 ile 1923 yılları arasında dağılması esnasında insanları bir araya getiren kollektif kimlik İslâmî kimlikti. Abdülhamid (hükümdarlığı 1876-1908) müslüman "millet" ile devlet arasındaki zorunlu beraberliği megrulagtıracak bir dizi resmî ve gayr-i resmî kurumlar yaratmıştı. Müslüman millet ve devlet arasında bu beraberlik Cumhuriyet devletinin tek taraflı kararıyla "resmen" sona erdi. Mustafa Kemal Atatürk'ün "reformları" ile birlikte dinden ziyade dil, Türk ulus-devletinin oluşturul-

masında birleştirici faktör olmuştur. 1920 ila 40'lı yıllarda Cumhuriyetçi devlet potansiyel muhalefetin kültürel temelini ve onun geleneksel tarikatlardaki kurumsal ifadesini yok etmeyi amaçlamıştı. Dolayısıyla bu, İslâm'ı bir "muhalefet kimliği"ne büründürmüş ve Kürt azınlığı da bu muhalefeci İslâmî kimliğin içine dahil etmişti. Cumhuriyet etno-dinî farklılığın kaynaklarını millet oluşturma projesi için bir tehdit olarak görmüş ve farklılıkları ortadan kaldırmak için bütün gücünü kullanmıştı<sup>4</sup>.

Milliyetçileştiren (*nationalizing*) merkeze karşı gerçekleştirilen isyanların derinliğine tahlili toplum tabanında siyasî oluşumların meydana geldiğinin birer işaretidir. Taşra bölünmüştü (*segmented*) ama zayıf ve hareketsiz de değildi. 1924 ila 1938 yılları arasında bir düzineden fazla isyan meydana gelmişti. Toplumsal tepkinin ve organize muhalefet teşebbüslerine karşı açılan davalar delil olarak yeterlidir (Tuncay, 1981). Ancak medya kanallarının mevcut olmasıyla toplumsal gruplar fikirlerini merkeze karşı dile getirebilmişlerdir.

Türkiye'deki yeni iletişim patlaması kolektif temsilleri (*collective representations*) etkilemiş, yeni dinî otoriteler yaratmış ve sivil toplumu birleştirmiştir. Yeni iletişim ağları devlet tarafından meydana getirilmiş (*state-built*) homojenliğin kırılmasını sağlamış ve 'farklılığı' ön plana çıkarmıştır. Haberleriyle, gizli ve bastırılmış kolektif hafıza ve tarihi yayınlamasıyla medya bir şüphelik kaynağı haline geldi.

Türkiye artık kültürel ve ekonomik farklılıklarını ifade edebileceği çok fazla sayıda medya kurumları ve ağlarına sahiptir. Etnik (Kürt) ve dinî (Alevî, Nurcu, Nakşibendî) grupların kendi gazeteleri olmasa bile en azından birer dergileri vardır. Meselâ Nurcu grubu internette de (<http://www.zaman.com>) ulaşılabilen Zaman adında bir gazete ile ülke çapında bir kanal olan Samanyolu TV'yi kurdu. Nakşibendî grupları da kamuoyunu yönlendirmek için kendi radyo istasyonları ve süreli yayınlarına sahiptir. İskender

4 Türkiye hakkında daha önce yapılan çalışmalar (Lewis, 1968) devlet-merkezci olmuş ve Türk toplumunu homojen olarak görüp onun modernliğe doğru gidişini göstermişlerdir. Ancak son zamanlarda ilim adamları (Andrews, 1989; van Bruinessen, 1992) Türkiye'nin farklılıklarına dikkat etmeye başlamışlardır.

derpaşa Nakşibendî tarikatının lideri Esad Coşan’a göre iman cihadı için yeni bir alan medyadır ve dindarlaştırmanın sınırları da radyo dalgalarıdır.

Ankara’daki Alevî toplumunun 7 radyo istasyonu vardır<sup>5</sup>. Radyo Mozaik ülke çapında yaygınlaşmakta ve Alevî Çankaya TV de Türkiye’nin bazı bölgelerine yayın yapmak için hazırlıklarını sürdürmektedir, dolayısıyla, Alevî kimliğinin nesnelleşmesi için yeni bir alan daha açılmaktadır. Yazılı medyaya alışkın olanlar radyo, TV ve internet bağlantılarına kolayca geçebilmişlerdir. Hem entellektüel kapasiteleri ve hem de radyo veya televizyonu sunabilecekleri yetmişmiş bir halk tabanları vardır.

### **‘Ortaya Çıkış’ Süreci: Atanmış mütteliklikten ‘hayali düşmanlığa’ Alevîler**

Osmanlı Devleti Alevî toplumunu İran’ın Safevî Devleti’nin beşinci kolu olarak görmüş ve onlara kafir ve sapıklar olarak davranmıştır (Imber, 1979). Alevî toplumu merkezî hükümet tarafından bir kaç kez katliama uğramış ve Türkiye’nin dağlık bölgelerindeki ücra köylerde yaşamaya zorlanmışlardır. Bu ücra köylerdeki Alevîler kendi dinî-siyasî dünya görüşlerini oluşturmuşlardır. Bu kollektif, ama tecrit edilmiş, dayanışma psikolojisi Sünnî önyargılarına karşı koymanın bir yolu olarak dahili sınırlarını sağlam tutmada önemli bir rol oynamıştır. Kollektif Alevî kimliğinin dahilî sınırları ortak davranış biçimlerinden ziyade haricî tehditler vasıtasıyla belirlenmiştir. Osmanlı Devleti zamanındaki bu toplumsal baskı tecrübesi Alevî toplumunu İstiklâl Savaşı olmasa da Kemalist reformların asıl destekçileri haline getirmiştir. Alevî toplumu Mustafa Kemal’in İslâm’ı kamu hayatından çıkararak la-

5 Ankara’daki yedi Alevî radyo istasyonları: Mozaik, Çankaya, Çağdaş, Arkadaş, Ezgim, İmaj ve Gerçek. Bu istasyonlardan sonuncusu kapatılma aşamasına gelmiştir. Hemen hemen hepsi de Alevîlerin Ankara’da yoğun yaşadıkları Dikmen bölgesindedir. Dikmen’deki Alevîlerin çoğunluğu Kürt olup bir başka Ankara semti olan Mamak’ta yaşayan Türk Alevîlerden ekonomik olarak daha iyi durumdadırlar. Gösterilerin çoğu Kürt kimliğinin Alevîlikle ortaya çıkarıldığı Dikmen’de meydana gelmektedir. Ankara’daki Alevî faaliyetleriyle alâkalı bilgilerini benimle paylaşan Muhammed Boz’a burada teşekkür etmek istiyorum.

ik bir rejim kurma amacındaki reformlarını madduniyetle karşılamıştır. Yeni devlet her hangi bir etnik-dinî cemaatı 1923'te imzalanan Lausanne Antlaşması çerçevesinde tanımıştır. Kemalist ideoloji etnik-dinî farklılığı geri kalmışlığın bir işareti olarak algılamıştır. Ama ironik olarak, Türkiye'nin laikleşme ve milliyetçilik tecrübesi siyasîleşmiş, alt-kültürel kimliklerin ortaya çıkmasını sağlamış ve bu durum toplumda gerilim yaratmış ve ayrılığın hep ayrılıkçılık olarak görüldüğü bir ortamda kültürel çoğulculuğu devlet-merkezli birlik içerisinde tutmaya çalışan iki askerî darbenin kaynağı olmuştur.

Çok partili seçim sistemiyle uyur vaziyette olan kültürel dayanışmalar siyasîleşmiş veya yenileri icat edilmiştir. Bir demokratik seçim sisteminde hemen hemen hiç bir politikacı bölgesel, etnik ve mezhep farklılıklarıyla alâkalı durumu görmezden gelemez. Alevî cemaatı tarihi 1950 genel seçimlerinde İsmet İnönü (iktidarı 1938-1950) hükümetinin baskısından ve giderek kötüleşen ekonomik şartlardan kurtulmak için DP'yi desteklemiştir. Ancak DP'nin İslâmcı (Sünnî) girişimlerde bulunmasıyla Sünnî cemaat karşısında yine 'damgalanmış' (*stigmatized*) bir azınlık olduklarının farkına varmaya başlamışlardır. 1957 seçimlerinde DP'den desteklerini çekmişler ve CHP'nin değişmez taraftarları olmuşlardır. Bununla birlikte, 17 Ekim 1966'da bir grup Alevî siyasî girişimciler kendi 'mezhepçi' (*confessional*) partilerini -Alevî Türkiye Birlik Partisi- kurmuşlardır<sup>6</sup>. Partinin amblemi Peygamber'in damadı Ali'yi temsil eden bir aslan resmiydi. Parti 1969 seçimlerinde % 2.8 oranında oy alarak Meclis'te 8 sandalye ile temsil edilmişti.

Önce devlet ve daha sonra da sol gruplar Alevî kültürünün repertuarını Marksist fikirlerin yerini seküler-ilerlemeci fikirlerin alması için yerel bir kaynak olarak kullandılar (Mardin, 1982; Atalay, 1991). Alevî cemaatının İslâm'ı heteredoks yorumu ve onların tarih boyunca gördükleri eziyetler hep Alevî folk şiirlerinde yer almıştır. Bu şiirler sol fikirlerin yerel kaynağı haline getirilmiştir. Sol

6 Bu parti Meclis'te grup oluşturacak kadar oy alamamıştır. Parti başkanı -Mustafa Timisi- Cumhuriyet Halk Partisi'ne katılarak İstanbul milletvekili seçilmiştir. Bu partinin kuruluş ve kapanması hakkında hiç bir çalışma yoktur.

fikirlerle işbirliği ve Alevî kültürü, muhafazakâr Sünnîlere Alevîleri ‘komünist’ olmakla suçlayabilme şansı vermiştir<sup>7</sup>. Alevî ve Kürt azınlıkları üzerine önde gelen yetkin isimlerden Martin van Bruinessen de (1996: 8) “geçmişte Alevî isyanlarını komünistlik öncesi hareketler olarak yorumlayan radikal sol Alevîleri tabii müttefikleri olarak gördüğü” fikrini ortaya atmaktadır. Dolayısıyla, Alevî cemaatı giderek seküler kuvvetlerin müttefiki olmaktan 1970’lerin sonunda ‘komünist tehdit’in beşinci kolu olmaya doğru ilerlemiştir.

1980 ihtilal otoriteleri Alevî ve Kürt bilinçlenmesine karşı bir panzehir olarak Türk-İslâm (Sünnî) sentezini öne sürmüşlerdir. Durum böyle olunca, Türk milliyetçiliğinin bu şekilde İslâmlaştırılması Türk Alevî cemaatını devletten daha da uzaklaştırmıştır. 1990’larda Alevî cemaatından pek çok kişi polisi de kendilerine düşman olarak görmüştür. Bu kolektif Alevî psikolojisi Alevî medyasında ifadesini bulmuştur. Meselâ, önemli bir Alevî cemaat lideri olan İzzettin Doğan (1995) “Alevî cemaatına karşı açık bir ayrımcılık olduğunu ve onların vali yapılmadıklarını veya askerî liselere alınmadıklarını” iddia etmiştir. Doğan (1995) mevcut Alevî kolektif psikolojisini de “pek çok Alevînin devletin kendilerini resmî dairelerde yüksek görevlere getirmediğini düşünmekte ve kendilerini kenara itilmiş hissetmektedir” şeklinde açıklamaktadır.

1978 ve 1979’da gerçekleştirilen katliamlarla ve sosyalist ideolojinin çöküşüyle Alevî cemaatı yeni kimlik formları aramaya başladı. Sünnî-İslâmî hareket de onlara Alevî siyasî kimliğini belirlemede bir nevi örnek ve başlangıç noktası teşkil etti. Sol ideolojinin çöküşü yeni alanların ortaya çıkması neticesinde Alevî meselesi kültürel ayrımın asıl kaynağı haline geldi. Alevî siyasî bilincinin oluşumunda Cumhuriyet, Milliyet ve Yeni Yüzyıl gibi seküler gazeteler ve bazı devlet kurumları Alevîliği Türk siyasetinde yükselmeye başlayan Sünnî İslâmî harekete karşı bir kontra kültür ola-

7 Ayşe Güneş Ayata’ya (1995) göre 1960’larda Alevîlerin şehirlere göçü çok fazla olduğundan fabrikalarda işçi oldular ve solcu, eşitlikçi fikirler de bu yıllarda Alevî kültürüne girdi. Ayata, eşitlikçilik ve demokratik düşüncenin Alevî kültürünün temel öğeleri olduğu görüşüne de karşı çıkmaktadır. Ona göre bu fikirler 1960’larda kültürün içine girmiştir.

rak gördüler. Bu kurumlar Alevî cemaatını laik blokun tabii mütefiki olarak lanse ettiler. Cumhuriyet Halk Partisi sürekli olarak Alevî duyarlığını oya dönüştürmeye çalıştı. 1995 genel seçimlerinden sonra pek çok siyasî yorumcu CHP'nin % 10 barajını ancak Alevî cemaatının oylarıyla geçebildiğini iddia ettiler. Devletin giderek, ama azimli bir şekilde, Sünnî-Türklük ile aynileştirmesiyle Alevî cemaatı daha fazla tecrit edildiğini ve güvende olmadığını hissetti.

Bu siyasileşmiş ve otonom Alevî kimliğinin aracını da iletişim ağları, özellikle de yazılı basın oluşturdu. Medya fırsatlarının ortaya çıkmasıyla Alevî entellektüeller Kemalist laikliği Alevîler için bir 'yapay kimlik' olmaktan çıkarıp daha tutarlı ve otonom Alevî kimliği oluşturmak için yazılı medyayı kullandılar. Çoğunlukla devlet otoriteleri arasında bir savaş alanı haline gelen anti-Alevî faaliyetler Alevî cemaatinin 1990'larda yabancılaşmasında önemli bir rol oynadı. Bu mesele Türk-İslâm sentezinin devletin meşruiyet zemini olmasıyla daha da ön plana çıktı, zira devlet pek çok Alevînin gözünde Sünnî-Türk toplumunun muhafızı haline geldi.

1980'ler eski 'devlet kontratı'nın, yani devletin bütün dinî kimliklerin üzerinde kalıp tarafsız bir şekilde bütün vatandaşlarına eşit uzaklıkta hizmet etmesi fikrinin sonunu temsil eder. 1980'li yıllarda ihtilal sonrası otoriteler tarafından "Türk-İslâm kültürel sentezi"nin kabulü ve bununla birlikte şehirleşme ile okuma-yazma oranlarının artmasıyla Alevî kimliğinin siyasileşme süreci de başlamış oldu (Yavuz, 1996: 80-81).

Türkiye şu anda Alevî folk kültürünün entellektüelleşme ve siyasileşme tecrübesini yaşamaktadır. Modernleşme kültürel elitlere alt-kültürleri yönlendirme ve yeniden tarif edebilecekleri ve kültürel ve siyasî arenada kendilerine de bir yer edinebilecekleri yeni alanlar yarattı. Yazılı medya daha eleştirel bir bilinçlilik yarattı. Meselâ, Alevî kültürünün tarihî kökleri hakkında yazılan çalışmalar hep Manichean [M.S. 3 ve 5. yüzyıllar arasında rağbet bulan ve Zerdüştlük mezhebinden esinlenip hem Allah hem Şeytana inanan bir mezhep] iyi ve kötü, adalet ve adaletsizlik ile hürriyet ve baskı dualizmi çerçevesinde yapılmıştır. Halife Ali'nin oğulları Hasan ile Hüseyin'e karşı Emevî yöneticisi Yezid'in müca-

delesini anlatan hikâye fazilet ve adalete sahip olabilmek için acı çekmenin değerini ortaya koymaktadır. İyi, Ali’nin şahsında temsil edilmekte, Hüseyin ve Hacı Bektaş-i Veli de mükemmel insanların örnekleridir. Yezid, Osmanlı sultanları, meselâ I. Selim zulmün somut örnekleridir. Burada üzerinde durulması gereken bir başka husus da Mustafa Kemal’in “Sünnî tahakkümden kurtarıcı” olarak görülmesidir.

Mevcut durum Alevî cemaatını ‘sürekli’ muhalefet eden bir azınlık haline getirmiştir. Alevî hareketi kendi kimliğini oluştururken bölgedeki diğer etnik-dinî hareketler gibi kendi algılanmış ‘diğeri’ne nisbetle benzeri bir ‘çerçeve’yi kullanmaktadır. Bir başka deyişle, Mozaik Radyo ve dergiler gibi iletişim ağlarını kullanmak suretiyle Alevî siyasî hareketi dinî uygulamaları cemaatsel sınır belirleyicilerine dönüştürmüştür. Bu süreç birbirinden farklı cemaat öğelerini, siyasî yönden hareketlilik sağlamak için, nesnelleştirir, entellektüelleştirir ve inşa eder. Neticede Alevî dinî kimliği giderek bir etnik-dinî kimlik haline gelmektedir.

Bir Sünnî-İslâmcı dergi olan İzlenim, Alevî kimliğinin kamusal alanda iddiacı oluşunu ve manipulasyon edilmesini “yeraltından çıkış” (Kanber, 1993) tecrübesini yaşamak isteyen bir cemaatın ritmik dürtüsü olarak sunmaktadır. 1990’lar Alevî ‘rönesans’ının kuruluş yıllarıdır. Bu ‘ortaya çıkış’ın tecrübe edildiği ve kimliğin meydana gelip düzenlendiği yerler de söylemsel alanlardır (*discursive spaces*). Türkiye’nin büyük gazeteleri Alevî meselesi ve kimliği üzerine yazı dizileri yayınlamak için birbirleriyle yarışa girmişlerdi. Meselâ 1995’te solcu-Kemalist bir gazete olan Cumhuriyet (Engin, 1995) “Alevîler Ne İstiyorlar?” başlığı altında bir hafta süren bir yazı dizisi yayınlamıştı, Bu soru beraberinde “Alevîler kimlerdir?” ve “onların ne istediğini öğrenmek için kim onlar adına konuşacaktır?” gibi pek çok soruyu da getirmektedir. Bu önemli sorular Türkiye’deki kimlik hareketleri içinde ve arasında mevcut siyasî söylemin önemli konularıdır. Medya bu soruların gündeme gelmesini sağlamakla kalmayıp dünyada benzeri durumlardan adaptasyon, ödünç alma ve katılım için imaj ve kavramları sunan bir araç konumundadır.

Alevî ilim adamlarına göre bir Alevî, babadan oğula geçen bir dinî cemaatin üyesidir. Bir Türk antropoloğu olan Nur Yalman,



Alevî ve Sünnî Müslümanlar arasındaki mezhep sınırlarını İslâm'ın şartlarının farklı biçimlerde yorumlanmasına indirgeyerek ortaya koyar (Yalman, 1969: 53). Bu temel farklılığa işaret eden argüman kültürel farklılıkların ne zaman ve nasıl siyasileştirildiğini açıklamaz. Toplam Alevî nüfusunun genel Türkiye nüfusunun (tahminen) % 15'i ile % 30'u arasında değişmesine karşın (Andrews, 1989: 48, 57)<sup>8</sup> şu soru sorulmalıdır: Seküler Türk veya Kürt kimliği yerine neden bir takım tavizler koparmak için Alevî kimliği kullanılmaktadır? İnsanlar kendilerini her zaman Alevî olarak mı görmektedirler?

### Otoritenin Dede'den Alevî Entellektüelleri'ne Geçişi

Alevîler insana maneviyatın merkezi olarak büyük önem verirler ve şahsın dahilî manevî varlığının Kur'ân'a eşit derecede önemli olduğunu düşünürler. Alevîliğin uygulanması için belirli bir mekân yoktur, zira beşer uygulamalarının okunması ve disipline edilmesi için tek bir yol olmadığına inanırlar. Alevî inancı mü'minlerden imanlarını içselleştirmeleri ve ellerini, dillerini ve bellerini korumalarını ister. Günlük konuşmalarda Alevîler Türkçe, Kürt Alevîler ise genel olarak Alevî Kürtler tarafından konuşulan bir Kürtçe şivesi olan Zazaca'yı kullanırlar. Bununla birlikte, âyin dili Türkçe'dir (van Bruinessen 1996b). Alevîlerin çoğu kimliklerinin temeli olarak atalarından geçmeyi kabul ederler. Yani, kişi Alevî olarak doğar ve bir başkası asla Alevî olamaz.

Alevî kimliğini oluşturan materyel unsurlar şunlardır: Saz (Anadolu'da kullanılan bir enstrüman), cem (dinî tören ve uyuşmazlıkların giderilmesi için Alevî toplantıları) ve dede (kutsal bir sülaleden geldiğine inanılan manevî lider). Bazı Alevîler, ezoterik dinî bilgiyi kontrol eden gezgin kutsal şahsiyetler olan Alevî dedelerinin dinî otoritelerini kabul etmektedir. Her bir dede *ocak* diye bilinen kutsal bir sülaleye mensuptur. Bazı dedelere göre kendileri Peygamber'in soyundan gelen *seyyid*tirler. Yerleşmiş ulema ve

8 Alevîlerin Türkiye'deki sayıları hakkında güvenilir bir kaynak olmakla beraber Devlet İstatistik Enstitüsü'nden bir araştırmacı Türkiye nüfusunun %8'inin Alevî olduğunu iddia etmektedir.

ya imamların aksine bu dedeler gezgindirler ve sürekli olarak Alevî cemaatlarını ziyaret ederler, zira dinî âyinlerin belirlenmiş bir zaman ve mekân zorunluğu yoktur. Dolayısıyla, dedeler Alevî cemaatleri arasında birleştirici fonksiyonu olan şahsiyetlerdi. Dedeler çok bilgili ‘ayaklı kütüphaneler’di ve bilgilerini kendi dinî anlayışları doğrultusunda diğerleriyle paylaşırlardı. Neticede dedeler ülke genelinde çok iyi çalışan bir bilgi ağı vazifesini görüyorlardı. Sünnî ulemanın aksine dedelerin eğitimi kurumsallaşmadığından dedeler Alevî cemaatı içinde çok daha geniş bir karizmatik liderlik hizmetini de ifâ ediyorlardı.

Bu akrabalığa bağlı dinî liderlik, yazılı kültürün bilginin inşasında hakim araç olmasına kadar Alevî uygulamalarının merkezinde yer alıyordu. Dedelerin rolü uzun zamandan beri tehdit altındaydı ve cemaatın liderliği rolünü ve oral kültürün yorumlanmasının global fikirler çerçevesinde yazıya dökülmesi işini yeni oluşmuş olan bir entellektüel sınıfı yerine getiriyordu. Meselâ, Alevî konularında popüler bir yazar olan Nejat Birdoğan (1994a) dedenin miras yoluyla geçişini açıkça eleştirmiş ve “Alevîliğin İslâm’ın dışında olmasından ötürü bu dedelerin Peygamber Muhammed’in soyundan gelmelerinin mümkün olmadığını” (Birdoğan, 1994b: 19-20) iddia etmiştir. Bazı Alevîler, Birdoğan’ın Alevîliği İslâm’ın dışında ayrı bir Türk ‘inanç sistemi’ olarak yorumlanmasına karşı çıktılar (Aktüel, 1994). Dolayısıyla, Alevî kültürü ve inançlarının yazıya geçirilmesinde hemen hemen hiç bir rolleri yoktur. Alevî kimliğinin temelinde dede olmasından ziyade yazılı medya kimliğin kaynağı olarak gazeteleri ortaya çıkarmışlardır.

Alevî inancını diğerlerinden ayırt eden karakteristiklerden birisi de onun oral kültüre (yani anlatımlar, şiirler, şarkılar, efsaneler ve popüler deyişler) dayanmasıdır. Devletin baskısından ötürü Alevî cemaatı dinî otoritesini akrabalık yoluyla kurumsallaştırmış ve köklü bir dinî kurumlar ve fetvâlar gelişmemiştir. Bu anlatımlar ve şiirler içinde ideal bir ‘Alevî tavrı’ verilmiştir. Dolayısıyla, Alevî cemaatı iç evlilikler ve sözlü anlatımlar ile mevcudiyetini sürdürülmüştür.

Eğitim ve şehirleşmenin artmasıyla otorite hususunda önemli bir değişim yaşanmıştır. Dergiye bağlı yeni bir dinî otorite ortaya çıkmaya başlamaktadır. Artık geleneksel dedeler değil de aynı za-

manda modern üniversite dereceleri olanlar hakim otorite olarak saygı görmektedirler. Seküler bir üniversite eğitimi ya akrabalığa bağlı dede otoritesini tamamlamak veyahut da bu otorite kaynağını değiştirmek için kullanılmaktadır. Asıl devrim, sözel kültürden yazılı kültüre geçiştir. Meselâ, 1990'larda Alevî kimliği üzerine yapılan tartışmalar medya kurumlarının oluşumuyla başlamıştır (Cumhuriyet, 1991). Cem, Nefes, Kervan, Çağdaş, Zülfikar gibi Alevî süreli yayınları tartışmanın forumları haline gelmeye başladılar.

Yazılı kültürün ikinci önemli etkisi de Alevî kimliğinin tarihîleştirilmesidir (Bender, 1993; Bozkurt, 1990)<sup>9</sup>. İnanç ve uygulamalarından ötürü Sünnî yöneticiler elinde toplu acı çekme miti mevcut Alevî iddialarında asıl gücü oluşturmaktadır. Ortak atalar ve Osmanlı baskısına dayanan bu kolektif hatıranın oluşumu ve yerine getirilmesi yazılı eserler yoluyla popüler hale getirilmiştir.

Alevîler tarafından yazılan hemen hemen bütün kitaplarda Alevîlerin tarihi, Sünnî yöneticiler elinde çektikleri acılar ile başlar. Alevî entellektüeller birbirleriyle 'geleneğin icadı' hususunda

9 Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı* (İstanbul: Ant Yayınları, 1991); Halit Baldemir, *Din ve Alevilik Üzerine* (İstanbul: Nam Yayıncılık, 1994); Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balkanlar'da Alevî Yerleşmesi* (İstanbul: Alev Yayınları, 1992); Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik* (İstanbul: Berfin Yayınları, 1994); Cemşid Bender, *Oniki İmam ve Alevilik* (İstanbul: Berfin Yayınları, 1993); Cemşid Bender, *Kürt Uygarlığında Alevilik* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1991); Fuat Bozkurt, *Aleviliğin Toplumsal Boyutları* (İstanbul: Tekin Yayınları, 19907; Reha Çamuroğlu, *Tarih, Heterodoksi ve Babaîler* (İstanbul: Metis, 1992); Reha Çamuroğlu, *Dönüyordu - Bektaşilikte Zaman Kavramı* (İstanbul: Metis, 1993); Sadık Eral, *Anadolu'da Alevî Katliamları* (İstanbul: Yalçın Yayınları, 1993); Lütfi Kaleli, *Sivas Katliamı ve Şeriat* (İstanbul: Alev Yayınları, 1994); Lütfi Kaleli, *Kimliğini Haykıran Alevilik* (İstanbul: Habora Kitapevi, 1990); Esat Korkmaz, *Alevilik-Bektaşilik Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Alev Yayınları, 1993); İsmail Metin, *Alevîlerde Halk Mahkemeleri* (İstanbul: Alev Yayınları, 1995); Baki Öz, *Osmanlı'da Alevî Ayaklanmaları* (İstanbul: Ant Yayınları, 1992); Atilla Özkırımlı, *Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi Alevilik-Bektaşilik* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991); Bedri Noyan, *Alevilik Nedir?* (İstanbul: Anadolu Matbaası, 1995); R. Yörükoğlu, *Okunacak Kitap İnsandır: Tarihten Günümüze Alevilik* (İstanbul: Alev Yayınları, 1990); Cemal Şener, *Alevilik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Tarihçesi* (İstanbul: Yön Yayıncılık, 1989); Cemal Şener, *Alevilik Üstüne Ne Dediler* (İstanbul: Ant Yayınları, 1990).

ve acı gekmenin sunumunda yarışmaktadırlar. Bu icat sürecinde entellektüeller global fikirler bağlamında insan hakları, demokrasi, hoşgörü ve hürriyet (Zelyut, 1992) kavramlarını kullanmak ve sözel geleneği yeniden yorumlayarak hoggorulii ve demokratik bir Alevi kültürü ortaya çıkarmışlardır. Bu yerel folk inançlarıyla global kültürün harmanlanması veya dinî kultiiriin seküler kavramlarla okunması standartlaşmayı kolaşlaştırmaktadır. Alevi kültürel girişimciler yeni iletişim ağlarını Alevi folk inançlarını sistematize etmek ve standartlaştırmak için kullanmaktadırlar. Alevîlik üzerine bu yeni literatür Alevi kimliğini tarihileştirme ve yazıya dökmeyi amaç edinmektedir.

Medya, Alevi kimliğiyle alâkalı meseleleri gündeme getirmeye başlamış ve sadece bu 'mezhebi' kimlik oluşum alanında bir tartışma başlatmakla kalmayıp aynı zamanda Siinni medyanın da bu işe ilgisini çekmiştir (Yavuz ve İnceoğlu, 1996). Nelerin yazılması ve meşrulaştırılması bu tartışmanın merkezindedir. Alevî kültür ve uygulamaları hakkında yazılan ve negredilen kitap ve dergilerin sayısında büyük bir patlama olmuştur. Türkiye’deki Alevi kimlik oluşturulması hususunda onde gelen bir Alman uzman olan Karin Vorhoff’a (1995:7) göre 1989’dan 1990’a geçildiğinde Anadolu Alevîliği hakkında basın kampanyaları ve kitapların çokluğu sadece Alevîlik hakkında hukum sürmekte olan sessizliği ortadan kaldırmakla kalmayıp aynı zamanda sekülerleşme, modernleşme, geniş ölçekli göç ve 1970’lerin siyasi ihtilaflar neticesinde Alevi cemaati ve onların dinî sistemlerini ele geçiren dağılma sürecine de bir son vermiştir.

Bu neşredilmiş eserlerdeki tartışma, 'hayal edilmiş' tarih ve 'hayal edilen' geleneğe müracaat ederek Alevi siyasi kimliğini yaratmaya çalışmaktır. Bu acı gekmenin kollektif psikolojisini yeniden canlandırma vasıtasıyla 'geleneğin icat edilmesi' yeni negredilen eserlerin ana temasını oluşturmaktadır. Yazı sadece Alevi sözel geleneğini meşrulaştırmakla kalmayıp aynı zamanda farklı ve birbirine muhalif bir Alevi bilinci de geliştirmektedir. Alevîlerin kendi aralarında da yazı sosyal değişiminin bir aracı ve dinî otoritenin el değiştirmesi anlamına gelmektedir. Yazı siyasi bilinglenmenin inşa edilmesi ve yayılması için de güçlü bir araçtır. Bu bağlamda modern iletişim alanları Alevi kimliğinin yeniden oluşumu

iqin bir arena haline gelmiş ve iyi bir eğitim almış ve malî olarak durumu yerinde olanları da süreci yönlendirebilme konumuna getirmiştir. Önemli bir tarihf Alevi gahsiyet olan Hacı Bektag Veli (v. 1290?) hakkında yapılan tartigmalar ve bunun neticesinde ortaya çıkan literatür Hacı Bektag Veli'nin birbirinden farklı versiyonlarının olugmakta olduğuna işaret etmektedir. Meselâ, bazı ilim adamları (Şener, 1991; Zelyut, 1990) Hacı Bektag Veli'yi bas-k~altındaki bir toplumun devrimci lideri olarak göstermektedir. Bununla birlikte, bazı Alevi entellektüelleri Alevî uygulama ve dünya gorugunu tamamen İslâm'ın dışında gornekte ve diğer bazıları da onun İslâmî kokleri üzerinde durmaktadırlar.

Modern şartlar Alevi gençleri için Turk millî kültüründe ve global bir toplurlnda Alevi olabilmenin gerekli yollarını aqmaktadır. Yerel kimliğin bu gekilde globalleşmesi Alevîlere kendi cemaatlerine ait olma veya ondan bağımsız olma seçeneğini vermektedir. Eğer cem, saz ve dede Alevi kimliğini oluşturan araçlarsa, iddia edilen ilerlemecilik, hoşgörü, sekulai-izm ve insancıl unsurlar da onun global toplumla bağlantısını teşkil ekrnektedir. Medyanin kullanımıyla Alevi gençliği Atatürk ile Ali'yi gösterilerinde birlikte kullanmışlardır. Meselâ, Ali'nin resminin altına Alevi gençliği genellikle *Rehber* ve Atatürk'ün resminin altına da *Onder* yazmaktadırlar (*Ali Rehber, Ata Onder*). Dolayısıyla, bu kültürel yenden hayal ediş dini dindışı ile, yereli global ile ve geleneği modernlik ile birleştirebilen entegre bir dünya görüşü meydana getirmiştir. Bir başka deyişle, Alevi kültürü yeni iletişim ağlarının getirdiği bu kavramlar ve fikirler içerisinde hayal edilmektedir. Fakat bu yeni iletişim eğitimli Alevî entellektüellerinin geleneksel dedelerden daha hâkim bir pozisyona getirmiştir.

Yeni iletişim ağları insan hakları ve self-determinasyon ile ilgili söylemleri 'oturma odası'na getirmekle kalmayıp yerel kiiltürün global fikirlerle birleşme tecrübesi için de alternatifler sunmaktadır. Yeni Alevî ihyacılığı ken& kimliği ve iddiacı tutumunu 'demokrasi', 'hoşgörü' ve 'insan hakları' kavramlarını kullanmak suretiyle meşrulaştırmaktadır. Meselâ, onde gelen bir Alevî dergisi olan Cem'in editörü Abidin Özgünay (1993: 13) "sekülerizm, demokrasi, hukuk kuralları ve modernite Aleviliğin ayrılmaz parçaları" olduğunu ileri sürmektedir. Alevi örneği iletişim yoluyla kü-

reselleşmenin sınırları yıktığı ve 'imajlarımızı' ve politikalarımızı standartlaştırdığına bir misal teşkil etmektedir.

### Sivas Hadisesi ve Alevîliğin Ters-yüz Olması

1990'lar yeni medya kuruluşlarının ortaya çıkışı, dernekler, festivaller ve konferansların düzenlenmesi bağlamında Alevî kimliğinin ortaya çıkışına şahit olmuştur. Festivallerin yanı sıra Alevî yayınları da siyasî ve dinî hareketlenmenin temel unsurları olmuştur. Aynı sosyo-politik alan içerisinde Alevîliğin farklı versiyonları bu sembolleri kontrol etmek için birbirleriyle rekabete girmişlerdir. Meselâ, 2 Temmuz 1993 tarihinde onde gelen solcu Alevî entellektüellerinin Pir Sultan Abdal'i anmak için (mezhep ihtilâflarının kıskırtılmaya miisait olduğu) Sivas'ta toplandığında büyük bir çatışma yaşanmıştır. Toplantıda ayrıca Türkiye'nin onde gelen yazarlarından ve Salman Ruşdi'nin *The Satanic Verses* adlı kitabından bazı bölümleri tercüme edip yayınlamış olan ve kendisini açıkça ateist ilan etmiş Aziz Nesin de vardı. Refah Partisi yandaşlarından bir grup halkı harekete geçirmiş ve toplantının yapıldığı Madimak Oteli'ne saldırıda bulunmuş ve çıkan yangın neticesinde orada bulunan entellektüellerden çoğu ölmüştü. Bu hadise şehrin emniyet güçleri ve bazı özel TV kanalları tarafından filme alınmış ve polis çekimleri de özel TV kanallarına sızdırılmıştır. Bu film TV istasyonlarında hemen hemen bir hafta boyunca yayınlanmıştır. Bu filmde polis kuvvetlerinin açıkça kalabaktan yana oldukları ve onları dağıtmak için her hangi bir çaba sarfetmedikleri görülmüştür. TV kanallarında gösterilen bu görüntüler farklı Alevî gruplarını devlet ve Sünnî çoğunluktan aynı ortak tavrı gördükleri hususunda birleşmeye yöneltti.

Polis, devlet ve parlamentonun Alevî entellektüellere karşı gerçekleştirilen bu katliam karşısındaki tavrı Alevî cemaati için bir dönüm noktasydi. Cemaat, devletin 'kendilerinin' devleti olmadığını gordu ve bu durum Alevî cemaatının güvenliği hususundaki endişelerini artırdı ve hareketlilik ve kurumsallaşmalarını hızlandırdı. TBMM araştırma komisyonu daha önceleri alevlendirci konuşmalar yapmış olan Aziz Nesin'i orada bulunarak provakasyon yapmakla suçlaması iizerine polis de Alevî cemaati muha-

fazakâr bir Sünnî gehirde anma törenleri düzenleyerek "provokasyon yapmakla" suçladı. 26 Aralık 1994 tarihinde mahkemenin 26 kişiyi 15 yıl ve 60 kigiyi de 3 yıl hapisle cezalandırmasına rağmen güvenlik endişelerini ve Alevi cemaatının içerisinde pek çok kişiyi ayırmacılığa uğradığı duygusundan kurtaramadı. Bu hadiseye reaksiyon olarak bir dizi Alevi dergi, yayınlılar ve radyo istasyonları Alevî kimliği üzerine siyasi hareketlenmenin aktif bir arenası haline geldi.

### **Alevî Kimliğinin Mücadele Alanı**

Alevi kimliğinin mevcut hareketlenmesinin ilk eğilimi sozelden yazıya geçiş, ikinci eğilim ise Alevî cemaatlarının giderek artan dernekleşmeleridir. Bugün İstanbul'da ulkenin qegitli bölgelerinden gelen insanları biraraya getiren (çoğu bölgeciliğe dayalı) 100'den fazla dernek vardır. Pir Sultan Abdal Derneği'nin bagkam olan Murteza Demir'e (1996) göre Alevîler "devletin resmî politikası olarak algılanan Sivas hadisesinden sonra" organize olmaya başlamışlardır. Bununla birlikte, bu dernekler Alevi elitleri arasında iktidar mücadelesinin merkezleri haline gelmiş, böylece daha çok ayrılığa yol açmıştır. Alevi inançlarının rekâbet hâlindeki versiyonunu sona erdirip tek bir temsilci muessese kurmak için 13 büyük Alevi derneği İstanbul'daki Şahkulu Dergahı'nda 15-16 Ekim 1994'te biraraya gelmişlerdir<sup>10</sup>. Bunlar bir *Alevî-Bektaşî Temsilciler Meclisi* kurmaya karar vermişlerdir. Meclis 19-20 Kasım 1994 tarihleri arasında toplanmış ve 15 kişilik bir yönetim kurulu seçmiştir. Bununla birlikte, Cem Vakfı, Meclis'ten ayrılarak kendi bağımsız yapısını kurmuştur. Meclis'in ilgileneceği en önemli proje, Alevi ritüel ve uygulamaları hakkında "Çağdaş Alevîliği Buyruğu" adı altında ortak bir metin yayınlamaktı. Fakat dahilî çekişme ve Alevi uygulamaları ve sozel geleneği hakkın-

10 Bu toplantıya katılan dernekler ve yayınevleri şunlardır: Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu, Pir Sultan Aptal Kültür Dernekleri, Hacı Bektaş Veli Kültür Dernekleri, Hollanda-Alevî-Bektaşî Sosyal ve Kültür Dernekleri Federasyonu, Şahkulu Sultan Derneği, Karacaahmet Derneği, Semah Kültür ve Araştırma Vakfı, Pir Sultan Aptal Kültür Dergisi, Cem Dergisi, Can Yayınları, Yurtta Birlik Gazetesi, Gönüllerin Sesi Gazetesi ve Kervan Dergisi. 13 temsilciden 6'sı ya dergi ya da yaymevidir.

da meşru otorite hususundaki anlaşmazlık üzerine kurul dağılmıştır.

Bu sözel kültürün yazılı medyada yazıya dökülmesi Alevî kimliğinin farklı versiyonları için de yeni bir forum oluşturmuştur. Etnik Türkler ve Kürtlerin de Alevî mezhebinin bir parçası olması hasebiyle yeni iletişim ağlarının neticesinde farklı etnik, lisan ve eğitim grupları arasında bir mücadele alanı haline gelmiştir. Bir Alevî kimliğinin (devlet destekli siyasî kimliğin aksine) inşa süreci bir pazar ortamında ve yeni iletişim ağlarında geçmesinden ötürü daha dinamik ve hem içeriden ve hem de dışarıdan müdahale edilebilmektedir.

Alevî cemaatı bu yeni ortaya çıkan modernitenin neticesinde diğerlerinden ayrılarak bölünmüştür. Meselâ, kırsal kesim Alevîleri daha çok geleneksel ve Cumhuriyet Halk Partisi taraftarı olma eğilimindedirler; küçük şehir Alevî cemaatleri siyasî tavırları bakımından bölünmüş ve hâkim Sünnî kültüre daha uyumlu bir hale gelmişlerdir. Bununla birlikte, kırsal kesimde doğmuş ama ebeveynleriyle birlikte 1960 ve 1970'lerde büyük şehirlerin varoşlarına göç etmiş Alevî nesli daha devrimci fikirleri desteklemektedir. Bu son grup Alevî cemaatı arasında yapılmakta olan kimlik tartışmasında daha hâkim durumdadır, zira bunlar eğitilmiş ve yerel fikirlerden evrensel kavramlara daha kolay geçiş yapabilmektedir. Meselâ, önde gelen Kürt-Alevî siyasetçilerinden Ali Haydar Veziroğlu şöyle demektedir: "Eğer Alevî gençliğini biz eğitip kontrol altında tutamazsak bu durum siyasî ortamda bir ihtilafa yol açacak ve bunun bedelini de cemaat ödeyecektir". Demokratik Barış Hareketi'ni yakın zamanlarda siyasî bir partiye dönüştüren Veziroğlu, dernekleri de aşırı sol ideolojinin eğitim merkezleri olmakla eleştirmiştir<sup>11</sup>.

11 Cumhuriyet Halk Partisi'nden önceki dönem Tunceli milletvekili olan Ali Haydar Veziroğlu zengin birisi olup Demokratik Barış Hareketi'ni kurmuştur. 1995 genel seçimlerinden önce CHP'nin % 10 seçim barajını aşabilmesi için DBH seçimlerden çekilmiştir (*Siyah Beyaz*, 12 Aralık 1995). DBH'nin milletvekili adaylarının hemen hemen hepsi Alevîydi (isimler ve seçim bölgeleri için bkz. *Siyah Beyaz*, 2 Aralık 1995). DBH'nin sloganı "Adlarımız farklı olabilir, soyadımız Türkiye" idi. Gazetelere verdikleri ilanlarda DBH farklı etnik-dinî grupların hakları, milliyetçi olmayan bir devlet ve bir anayasal vatandaşlık fikri üzerinde dur-



Bu şehirli nesil daha seküler bir din yaratmaya çalışmakta ve kendilerini de Sünnî-İslâmî harekete muhalif olarak konumlandırmaktadırlar. Bununla birlikte, Alevî kimliğinin oluşturulması Türkiye devletinin hudutlarıyla sınırlı değildir, zira asıl saik ve malî destek Avrupa'dan gelmektedir. Alevî cemaati, yerel TV istasyonları ve dergileri ile Avrupa'da oldukça iyi bir biçimde organize olmuştur ve Türkiye'deki siyasî hayatta belirleyici bir rol oynamaktadırlar. Meselâ, Berlin'deki Alevî cemaati Al-Gül dergisi, Alcanlar radyo istasyonu ve haftada 4 saat yayın yapan Alcanlar TV kanalına sahiptir (Zaptçioğlu, 1995).

### **Alevî Kimliğinin Siyasî Unsurları**

Giderek artan eğitim ve iletişim ağları yeni taleplere uygun ve daha soyut bir malumat dağıtıcısı gerektirdi. Bu da Alevî kimliği ve Alevî inanç sisteminin aklileştirilmesinin yeniden ele alınması sürecini başlattı. Bununla birlikte, aklileştirme iddia edildiği gibi ne tek bir şekle sahiptir ne de basitten mürekkebe doğru gitmektedir.

Birbirleriyle mücadele halindeki iki Alevî dergisi tarafından iki çeşit Alevî kimlik modeli empoze edilmeye çalışılmaktadır. Son yıllarda etnik, bölgesel ve sınıfsal dayanışmanın etkili olduğu dahilî Alevî rekâbeti Sünnî çoğunluk karşısındaki haricî sınırları aşmıştır. İlk grup üst sınıf Alevîlerin kurmuş olduğu Cem Dergisi etrafında toplanmışlardır. Yaklaşık 25.000 tirajı olan Cem Dergisi devlet ve Türk milliyetçiliği taraftarı gibi görünmektedir. Bu dergi geniş oranda, İslâm'ın Alevî anlayışının Türklerin (yarı göçmen) İslâm'ı algılayışı biçimindeki Türk ilim adamları gruplarının görüşlerini yansıtmaktadır (Ersöz, 1977; Fırlalı, 1994). Cem Dergisi'nin yayın kurulu liberal ekonomik düzen taraftarı olup Alevîliğin resmen tanınmasını ve bir devlet kurumu olan Diyanet İşleri Başkanlığı'na entegre olmasını istemektedirler. Türk Alevîlerin hâkim durumda olduğu bu grup Alevîliği dahilî "İslâm'ın esası" olarak sunmaktadır. Cem'de yayınlanan makaleler Alevîliğin kök-

---

muştur (bkz. *Cumhuriyet*, 7 Temmuz 1996). Fakat Alevîlerin çoğu mezhebe dayalı bir parti fikrini desteklemediler.

lerini Kur’an ve Ahmed Yesevî ile Hacı Bektaşî Veli’nin Türk kültürüne dayandırılmasına özen göstermektedir (Noyan, 1995: 847). Cem’deki bu makaleler sekülerizm, modernlik ve insan haklarının Alevî öğretisinin değişmez parçaları olduğuna vurgu yapmaktadır. Cem Vakfı Alevîlik üzerine İstanbul’da 26-27 Mart 1996 tarihlerinde ilk uluslararası konferansını düzenlemiş ve devletin Alevîliği Diyanet İşleri Başkanlığı’na entegre etmesini istemiştir (Aydın, 1996; Çamuroğlu, 1996).

Bir Alevî dedesi ve Galatasaray Üniversitesi’nde Uluslararası İlişkiler profesörü olan İzzettin Doğan’ın liderliğindeki bu grup, “Alevî kimliğinin Türkçülük ve İslâmcılığın bir sentezi olduğu ve onun daha toleranslı olan İslâm’ın Türk anlayışı” görüşünü savunmaktadır. Doğan, bizzat devletle işbirliği yaparak Türk-merkezli bir Alevî kimliğinin inşa edilmesini sağlamak üzere Cem Vakfı’nı kurmuştur. Doğan, devletten Diyanet İşleri Başkanlığı’nda bir Alevî seksiyonu açmasını; okullarda Alevîlik derslerinin verilmesini; TV ve radyo istasyonlarında Alevî inanç sisteminin açıklandığı programlar yapılmasını istemektedir (Doğan, 1995b). Dahası, Alevîliği Kemalist sekülerizmin tabii destekçisi ve garantörü olarak sunmaktadır. Doğan’ın durumu otoritenin dinden siyasete kaydırılmasına iyi bir misal teşkil etmektedir. Doğan’ın kendisini gösterdiği ve dinlettirdiği mass medya, talk showlar ve radyo programları bu otorite kaymasında önemli bir rol oynamıştır. TV’de görünmelerinden ötürü Doğan ve bazı diğer entellektüeller Alevî kültürünün otoriteleri olarak yer edinmişlerdir. Medyaya bağlı bu otoriteye ilaveten kişinin yaptığı iş de otorite kaymasında önemli bir faktördür. Alevî kimliği için dinî destek gereklidir ama bu yetmemektedir. Bilim, güvenilir bilgi üretme metodu olduğundan yüksek eğitim almış veyahut da üniversite sisteminin içinde bulunanlar Alevîliğin otorite sahibi kaynakları olmuşlardır.

Bazı devlet görevlileri sadece Sünnî İslâm’ı kullanmakla kalmayıp aynı zamanda Alevîliği Kürt milliyetçiliğinin siyasîleşmesini nötralize etmek için de kullanmaktadırlar. Diyanet İşleri Başkanlığı da ilk defa ileri gelen Alevî toplum liderleriyle bir dizi toplantılar düzenlemiştir (Aygün, 1991). Yarı devlet kuruluşu olan Türkiye Diyanet Vakfı da 22 Şubat 1992’de Alevî inanç sistemi ve İslâm hakkında bir konferans düzenlemiştir (Mert, 1992). Türk-

İslâm sentezinin önde gelen teorisyenlerinden olan Süleyman Hayri Bolay (1995) Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konuyla ilgili görüşünü şöyle özetlemiştir: "Türk Millî Kültürü egemen kültürdür ve Alevîlik de bu Millî Türk kültürünün bir alt kültürüdür". Cem Dergisi'nin etrafındaki ilim adamları da bu devlet merkezli Alevî kimliğini bir alt kimlik olarak takdim etmektedirler. Yakın bir geçmişte yapılan Alevî-Devlet ilişkileri hakkındaki uluslararası konferansta Alevî yorumunun İslâm'ın Türk versiyonu olduğu şeklinde bir görüş belirtilmiştir. Bu da ne geleneksel dedelerin ne de cemevinin Alevî kimliğinin kaynakları olmayıp aksine, artık Alevî kimliğini icat ve lanse edebilecek, yönlendirebilecek ve yeniden belirleyebilecek daha genç, eğitilmiş ve batılılaşmış entellektüellerin ön plâna çıktığının bir göstergesidir.

Cem Dergisi'nin Alevîliğin Türk İslâm'ının ayrılmaz bir parçası olduğu şeklindeki takdimi, Alevîliği Türk İslâm'ının aksine bir Kürt dini olarak gören Cemşid Bender (1991) tarafından acımasızca eleştirilmiştir<sup>12</sup>. Çoğunluğu Zazaca konuşan Kürt Alevîleri evrenselliklerini ifade edebilmek için Marksist terminolojiyi Alevî söylemine dahil etmeye çalışmaktadırlar.

Siyasî olarak Marksist ve devlet aleyhtarı olan Pir Sultan Abdal Dergisi Alevîliğin "köklerinin İslâm'da" olmayıp sadece İslâm'dan etkilendiği görüşünü savunmaktadır. Meselâ, Pir Sultan Abdal Derneği'nin de başkanı olan Murtaza Demir (1993) "Alevîliğin amacı ve insan haklarını anlayışı bakımından İslâm'dan farklı olduğu ve köklerinin İslâm'da olmayıp İslâm'dan etkilendiği" görüşünü ileri sürmektedir. Devlet sistemi tarafından asimile edilmekten korktukları için de Diyanet İşleri Başkanlığı'na katılmayı da reddetmektedirler. Başkanlık tarafından devletleştirilmeye de karşıdırlar.

Cem ve Pir Sultan Abdal tarafından sunulan Alevî kimliğinin bu iki ucu arasında bir dizi farklı görüş yelpazesi de mevcuttur. Meselâ, popüler bir Alevî kuruluşu olan Hacı Bektaş Derneği Alevî kimliğini devlet aleyhtarı ve daha çok topluma yönelik Anadolu'ya mahsus İslâm ve Türklüğün algılanması olarak takdim et-

12 1994 yılından beri Kürt milliyetçiliği ve Alevîlik arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmaya çalışan iki tane dergi yayın hayatını devam ettirmektedir: *Çağdaş Zülfikar* (Haziran 1996'dan beri) ve *Yeni Zülfikar*.

mektedir. Dede gibi geleneksel Alevî kurumlarının üzerinde durmaktadır. Pir Sultan Abdal Dergisi'nin aksine Çorum ve Amasya'daki Alevîler düzenli olarak camiye gitmekte ve kendilerini Şia anlayışına uygun görmektedirler. Eski Çorum milletvekillerinden Cemal Şahin, Alevî kimliğini İslâm'ın Şîî anlayışıyla eşdeğer tutmaktadır (Şahin, 1995).

1993 Sivas hadisesinden sonra Alevîler daha çok kimliklerini ortaya koymaya başladılar ve devlet karşısında farklı bir etnik-dinî grup olduklarına giderek daha fazla vurgu yapmaya başladılar. Bu yeni Alevî kimliğinin ortaya konulması hadisesi iyi bilinen ailelerin ve sülalelerin şecereleri ve tarihte meydana gelmiş bir dizi zulüm görme olaylarının güncelleştirilmesi göz önüne alındığında farklı bir karaktere sahip olduğu görülmektedir. Ortak değerler (ritüel uygulamalar, sözel gelenek, yönlendirmeler) ve ("diğerleri" karşısında "biz" olmaya sevmeyen) sınırlara ilaveten Alevîler arasında giderek artan ve yazıya dökülmek suretiyle objektifleştirilen siyasî bilinçlenme de mevcuttur. Türkiye'nin etnik-dinî azınlıkları arasındaki bilinçlenme kaynakları onların hepsinin ortak olarak siyasî baskıya maruz kalmaları ve kötü ekonomik şartlarıdır.

TV ve radyo bu hisleri popülerleştirmekte ve Alevî cemaatını daha önce mümkün olmayacak bir biçimde hareketlendirebilecek yeni bir iletişim ağı sunmaktadır. Meselâ, bir grup silahlı insanın 12 Mart 1995 günü İstanbul Gaziosmanpaşa semtindeki Alevî kahvelerine ateş açıp 2 kişiyi öldürmeleri ve 3 kişiyi de yaralamaları devlet ve Alevî cemaatı arasındaki nazik ve muğlak sınırı iyice belirgin bir hale getirmiştir. Polis araştırmalarında yavaş davranmış ve semtte yerel polis karakolunun da saldırıda rol almış olması ihtimali üzerine dedikodular çıkmıştır. Bu söylenti daha önce gözaltında bulunan bir Alevînin aynı polis karakolunda öldürülmesiyle birleşince zaten devlete karşı olan Alevî cemaatını tahrik etmiştir. Radyo ve TV kanallarında verilen haberlerde geçtiği gibi, İstanbul'un başka yerlerinde bulunan Alevîler semte akın etmişlerdir. Hadiseyi haber yapmak üzere TV kameraları ve gazeteciler bölgeye ulaşınca da göstericiler daha da sertleşerek şiddete başvurmuşlardır. Daha sonra da göstericiler polis karakolununun etrafını sararak adalet isteğinde bulunmuşlar ve bir grup silahlı

gösterici karakola ateş etmeye başlayınca polis de karşılık vermiştir. Çatışma çoğu Alevî olmak üzere 22 kişinin ölümüyle sona ermiştir. Bu hadiseden sonra artık Alevîlik devletin adalet ve insan haklarını inkâr etmesinin bir sembolü haline gelmiştir.

Sivas ve Gaziosmanpaşa'da meydana gelen toplu çatışmalar yeni iletişim araçları, giderek artan eğitim seviyesi ve siyasî ile ekonomik liberalizmin Türk toplumunu değiştirdiğini ve önceleri bastırılmış kimlikleri siyasileştirdiğini göstermektedir. Bu üç öge etnik-dinî özü 'millî' potadan ayırmıştır. Binaenaleyh, millî Türk kimliğinin parçalanarak Alevî ve Kürt kimliklerinin ortaya çıkarılması etki alanını giderek artıran yeni iletişim araçları vasıtasıyla meydana gelmiştir. Türkiye'deki kimlik tartışmaları iki yönlü bir paradoksu da ortaya çıkarmıştır: Modern Kürt ve Alevî kimlikleri ticaret ve iletişim araçlarıyla objektifleştirilmiş, fakat Alevî ve Kürt milliyetçi kimlikleri sübjektif olup "antik" tarihte köklerini bulmuştur; bu kimlikler nüfusun büyük bir kısmını harekete geçirebilecek bir siyasî güce sahiptir ama felsefî olarak tutarsız ve parçalanmaya eğilimlidir. Zira sınıf, bölge ve şive farklılıklarından doğan Alevî ve Kürt cemaatları arasındaki elitlerin rekâbeti de söz konusudur.

## **Sonuç**

Bu makale, insan haklarının global söylemleri ve etnik ile dinî kimliklerin tanınmasına dair tartışmalarda yeni iletişim ağlarının önemli bir siyasî alan olduklarını göstermektedir. Bu ağlar yenden hayal edilmiş, Kürt ve Alevî kimliklerini inşa etmek ve yaygınlaştırmak üzere editör, gazeteci, talk-show programcıları ve roman yazarı olarak çalışan yeni bir kültürel girişimci sınıfının ortaya çıkmasına imkân tanımıştır.

Yeni iletişim ağları aynı zamanda ortak bir kimliğin bilincini güçlendirmiş ve farklılığı göz önüne sermiştir. Meselâ, MED-TV Türkiye'deki Sünnî Kürtler arasında Kurmançî dilinin standartlaşmasında önemli bir rol oynamış, fakat Zazaca konuşan Alevîler ile Soranice konuşan Iraklı Kürtler gibi rekâbet halindeki alt-millî bilincin oluşmasını da sağlamıştır. İran ve Irak Kürtleri PKK yan-

lısı Türkiye Kürtlerinin mücadelesine ve Kurmançinin standart Kürt dili haline gelmesine karışıldılar ve bu hareketi bazı Türkiye Kürtlerinin egemenlik kurma çabalarının bir göstergesi olarak kınadımlardır.

Daha önceki iletişim teorilerinin millî entegrasyonu sağlayacaklarına dair öngörü gerçekleşmemiştir. Yeni iletişim alanlarının ortaya çıkması etnik ve dinî gruplara Kürt dünya görüşünün yaratılmasına imkân vermiş ve onların bir millet olarak ortaya çıkmalarına yardım etmiştir. 1980'lerde siyasî ve ekonomik alanların genişlemesiyle Alevî kimliği giderek bir siyasî "mezhepçi" kimliğe bürünmüştür.

Alevî ve Kürt örnekleri yeni iletişim teknolojilerinin bu kimliklerin siyasîleşme ve değişmelerinin şekilsiz ve dağınık olmanın çok uzak olduklarını göstermiştir. Sözel doktrininin sistemleştirilmesi tecrübesini yaşamakta olan Alevî cemaatı örneğinde sözel Alevî ibadetleri ve inançlarının dahilî bir sekülerleşmesi de görülmektedir.

'Aşağıdan yukarıya doğru' gerçekleşen Alevî ve Kürt kimlik oluşumu Türkiye'deki medya patlamasıyla birlikte meydana gelmiştir. Yeni iletişim ağları siyasî bilince sahip elitlerin fikirlerini yaymalarına pek çok imkânlar vermiştir.-Türkiye'deki iletişim patlamasının etkisi yeni farklı dilleri konuşan ve farklı dinlere sahip etnik kimliklerin kamuoyuna duyurulmasını da sağlamıştır.

## BİBLİYOGRAFYA

- Ali, K. (1996). "Med-TV Neden Susturulamıyor?" *Zaman*, 3 Kasım; ayrıca bkz. MED-TV <http://www.zaman.com>, 3 Kasım 1996.
- Andrews, Peter Alford, (ed.) (1989). *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden: Reichert.
- Arnheim, Rudolf (1972). *Radio: An Art of Sound*, New York: Da Capo.
- Atalay, Besim (1991). *Bektaşilik ve Edebiyatı*, İstanbul: Ant Yayınları, 2. basım.
- Ayata, Ayşe-Güneş (1995). *Cumhuriyet*, 2 Nisan.
- Aydın, Erdoğan (1996). "Devletçi Alevi Konferansı", *Cumhuriyet*, 6 Nisan.
- Aygün, Hakan (1991). "Diyabet Alevilere Açılıyor", *Cumhuriyet*, 11 Aralık.
- Aziz, Aysel (1991). "Star'ın meşrulaştırılmasının öyküsü", *Medya*, 4, No. 9, s. 12-19.
- Badıllı, Rafet (1991). *Kürt Dosyası*, İstanbul: Cem Yayınları.
- Bender, Cemşid (1991). *Kürt Uygarlığında Alevilik*, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (1993). *Oniki İmam ve Alevilik*, İstanbul: Berfin Yayınları.
- Birdoğan, Nejat (1994a). *Anadolu'nun Gizli Kültürü: Alevilik*, İstanbul: Berfin Yayınları, 2. basım.
- \_\_\_\_\_ (1994b). "Alevi Araştırmacı Nejat Birdoğan "Esas" Tartışmayı Başlatıyor", *Aktüel*, no. 172: 19-20.
- Bolay, Süleyman Hayri (1995). *Günümüzde Alevilik ve Bektaşilik*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bozkurt, Fuat (1990). *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, İstanbul: Tekin Yayınları.
- Brown, James (1991). "The Turkish Imbroglia: Its Kurds", *Annals, AAPSS*, no. 541 (Eylül): 116-129.
- Çamuroğlu, Reha (1996). "Din hizmetleri nasıl yapılmalı?", *Milliyet*, 3 Nisan.
- \_\_\_\_\_ (1992). *Tarih, Heterodoksi ve Babailer*, İstanbul: Metis Yayınları.
- \_\_\_\_\_ (1993). *Dönüyordu - Bektaşilikte Zaman Kavramı* İstanbul: Metis Yayınları.
- Demir, Murteza (1996). "Örgütlenmek Hala Yasak", *Yeni Yüzyıl*, 3 Mart.
- \_\_\_\_\_ (1993). *Pir Sultan Abdal Dergisi*, Şubat.
- Doğan, İzzettin (1995a). "Çiğerciğime delik delindi", *Zaman*, 19 Mart.
- \_\_\_\_\_ (1995b). "Hacı Bektaş'ı seviyorsanız, güvercini uçurmalısınız, hem de incitmeden", *Milliyet*, 17 Ağustos.
- Eickelman, F. D. ve J. Piscatori (1996). *Muslim Politics*, Princeton: Princeton University Press.

- Ersöz, Mehmet (1977). *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, İstanbul: Otağ Matbaacılık.
- Eral, Sadık (1993). *Anadolu'da Alevî Katliamları*, İstanbul: Yalçın Yayınları.
- Fırlıklı, Ethem Ruhi (1994). *Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, Ankara: Selçuk Yayınları.
- Engin, Aydın (1995). "Aleviler Ne İstiyor?", *Cumhuriyet*, 2-9 Nisan.
- Gülen, Fethullah (1995). "Ufuk Turu", *Zaman*, 23-29 Ağustos.
- Gürsel, İbrahim Etem (1977). *Kurtculuk Gerçeği*, Ankara: Komen Yayınları.
- Hannerz, Ulf (1987). "The World in Creolisation", *Africa*, 57, no. 4, s. 546-556
- \_\_\_\_\_ (1989). "Notes on the Global Ecumene", *Public Culture*, 1, no. 2, s. 66-75.
- Hassanpour, Amir (1995). "MED-TV, Britain, and the Turkish State: A Stateless Nation's Quest for Sovereignty in the Sky", 7 Kasım 1995'te Freie Universität Berlin'de sunulan tebliğ.
- Imber, Colin (1979). "persecution of the Ottoman Shi'ites according to the Mühimme Defterleri 1565-1585", *Der Islam*, 56, s. 245-74.
- Izady, M. (1989). "A Kurdish lingua franca" *Kurdish Times*, 2 (Yaz): 13-24.
- Kaleli, Lütfü (1990). *Kimliğini Haykuran Alevilik*, İstanbul: Alev Yayınları.
- Karin Vorhoff, Karin (1995). "The Making of Tradition: A Case-Study of a Religious Grouping in Recent Turkey", 5 Mayıs 1995'te German Orient Institute, İstanbul'da sunulan bu tebliğ *Die Welt des Islams*'da yayınlacaktır.
- Kanber, Şükrü (1993). "Aleviler anlaşılmak istiyor", *İzlenim*, (Mayıs): 19-20.
- Lewis, Bernard (1968). *The Emergence of Modern Turkey*, Londra: Oxford University Press.
- MacKenzie, David (1989). "The Role of the Kurdish Language in Ethnicity", *Ethnic Groups*, ed. Peter A. Andrews içinde, s. 541-542.
- Mandel, Ruth (1990). "Shifting centres and emergent identities: Turkey and Germany in the lives of Turkish Gastarbeiter", *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*, ed. D. F. Eickelman ve j. Piscatori, içinde, s. 153-174, Berkeley: university of California Press.
- Mardin, Şerif (1982). "Turkey: Islam and Westernization", *Religions and Societies: Asia and the Middle East*, ed. Carlo Caldarola, içinde, s. 171-198, New York: Mouton Press.
- Mert, Hamdi (1992). "Gündem: Alevilik", *Diyanet*, no. 12, Şubat.
- Noyan, Bedri (1995). *Bektaşilik Alevilik Nedir?*, İstanbul: Ant/Can Yayınları.
- Öncü, Ayşe (1995). "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television", *Public Culture*, 8, s. 51-71.
- Öz, Baki (1992). *Osmanlı'da Alevî Ayaklanmaları*, İstanbul: Ant Yayınları.
- Özgünay, Abidin (1993). "Alevilik İslâm'ın Özgün Parçasıdır", *İzlenim*, Mayıs.
- Özkırımlı, Atilla (1991). *Toplumsal Bir Başkaldırının İdeolojisi Alevilik-Bektaşilik*, İstanbul: Cem Yayınevi.
- Şahin, Teoman (1995). *Alevilere Söylenen Yalanlar: Bektaşilik Soruşturması I*, Ankara: Armağan Kitap ve Yayınevi.
- Şener, C. (1991). *Alevilik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi*, İstanbul: Tekin.



- Sönmez, Mustafa (1996). "Türk medya sektöründe yoğunlaşma ve sonuçları", *Birikim*, 92 (Aralık): 76-86.
- Tunçay, Mete (1981). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetimi'nin Kurulması (1923-1931)*, Ankara: Yurt Yayınları.
- TSK. (1982). *Türkiye'de Yıkıcı ve Bölücü Akımlar*, Ankara: Kara Kuvvetleri Komutanlığı Yayınları.
- Yalman, Nur (1969). "Islamic reform and the mystic tradition in eastern Turkey", *Archives Europeen Sociologie*, no. 10:41-60.
- Yavuz, M. Hakan (1993). "Nationalism and Islam: Yusuf Akçura Üç Tarz-ı Siyaset", *Oxford Journal of Islamic Studies*, 4, no. 2 (Temmuz): 175-208.
- \_\_\_\_ (1996). "Return of Islam: New Dynamics in State-Society Relations and the Role of Islam in Turkish Politics", *Islamic World Report*, 1, no. 3:77-87.
- Yavuz, Sevinç ve Murat İnceoğlu (1996). "Aleviler ne istiyor?", *Yeni Yüzyıl*, 3 Mart.
- Yörükoğlu, R. (1990). *Okunacak Kitap İnsandır: Tarihten Günümüze Alevilik*, İstanbul: Alev Yayınları.
- Van Bruinessen, Martin (1991). *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, Londra: Verso.
- \_\_\_\_ (1996a). "Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey", *Middle East Report*, (Temmuz-Eylül): 7-9.
- \_\_\_\_ (1996b). "The Debate on the Ethnic Identity of the Kurds", Centre for the Study of Asia and the Middle East, Deakin University (Avustralya)'da sunulan tebliğ.
- Zapçioğlu, Dilek (1995). "Almanya'da Alevi Rönesansı", *Yeni Yüzyıl*, 3 Nisan.

### **Dergiler ve Gazeteler**

- Aktüel (1994). "Alevilik İslâm'la Özdeşdir", no. 173, s. 24-25.
- Resmî Gazete, 22 Ekim 1983: 28-29.
- Nokta (1991). "Televizyon Patladı", Şubat: 5-13.
- The Economist, 8 Haziran 1996: 7.