



Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of International Social Research

Cilt: 9 Sayı: 47 Volume: 9 Issue: 47

Aralık 2016 December 2016

www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

**“DEMOKRATİK AÇILIM” İLE “MİLLÎ BİRLİK VE KARDEŞLİK PROJESİ” ARASINDA AK PARTİ DÖNEMİ KİMLİK POLİTİKALARI**  
**IDENTITY POLICIES DURING JDP PERIOD BETWEEN “DEMOCRATIC OPENING” AND “NATIONAL UNITY AND FRATERNITY PROJECT”**

**Adem BÖLÜKBAŞI\***

**Öz**

Bu çalışmada kültürel haklar, kimlik politikaları, çokkültürlülük tartışmaları ekseninde “Müslüman kimliği”, “Alevi kimliği” ve “Kürt kimliği” üzerinden 2002 sonrası dönemi kapsayan Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarında kimlik politikalarının nasıl şekillendiği ele alınmıştır. Kimlik politikaları söz konusu olduğunda bir yandan geleneksel muhafazakâr politik söylem ve siyasetleri ön plana çıkarırken öte yandan da kültürel tanıma eksenli söylem ve siyasetleri devreye sokan AK Parti dönemi kimlik politikaları kamu düzeni ve güvenliğinden taviz vermeden hak ve özgürlüklerin genişletilmesi söylemi üzerine oturmaktadır. Bu çalışmada AK Parti dönemi kimlik politikalarının özellikle Kürtler ve Aleviler eksenindeki hamlelerinden yola çıkarak söz konusu politik söylemin siyasi düzlemdeki görünümü ortaya konulmakta ve AK Parti’nin kimlik politikalarının salt bir siyasi açılım olarak değil yeni bir toplumsal ve kültürel dönüşüm projesi olarak ortaya çıktığı iddia edilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Çokkültürlülük, Kimlik Siyaseti, Alevi Kimliği, Kürt Kimliği, Kültürel Haklar.

**Abstract**

In this paper, we try to explain how the identity politics during Justice and Development Party (JDP) rule since 2002 is formed around “Muslim identity”, “Alevi identity” and “Kurdish identity” in the context of debates on cultural rights, identity politics and multiculturalism. In this context, JDP follows traditional conservative political discourses and policies on the one hand and other discourses and policies based on cultural recognition in terms of identity politics on the other hand. Identity politics under JDP rule, in its dualist structure, is based on a discourse of expanding rights and liberties without giving concessions about public order. In this paper, we try to explain the reflections of this discourse in the realm of politics in terms of JDP’s policies about Kurdish and Alevi identity. As a result, it is suggested that JDP’s identity policies appear as not only a political opening but also a social and cultural transformation project.

**Keywords:** Multiculturalism, Identity Politics, Alevi Identity, Kurdish Identity, Cultural Rights.

**GİRİŞ**

Bu çalışmada sadece bir siyasi iktidar döneminin siyaset aracı olarak geliştirilen “demokratik açılım politikaları”nı değil Türkiye’nin – toplum ve devlet düzeyinde – yirmi birinci yüzyılın ilk on beş yılı boyunca geçirdiği dönüşümü yönetme aracı olarak geliştirilen siyasi ve toplumsal bir dönüşüm projesi olarak “millî birlik ve kardeşlik projesi”ni ele almaya çalışacağız. Burada ülkedeki mevcut anayasal vatandaşlık tanımının ve kimliğinin yaşadığı bir açmazın sonucunda kimileri tarafından “alaturka bir glasnost” (Karaveli, 2010: 22) politikası olarak başlatıldığı ileri sürülen “açılım” ile devlet ve toplum düzenini dönüştüren daha köklü bir proje olarak “millî birlik ve kardeşlik projesi” arasındaki gerilim sorunun temeli olarak görünmektedir. Zira birincisi sistemdeki bir tıkanmaya acil çözüm bulma adına atılmış acil eylem tarzında bir adım iken ikincisi ise bu acil eylem adımının uzun vadeli bir plana dönüştürülmesidir. Dolayısıyla statükoya ve hegemonik duruma karşı atılan bir adım olan demokratik açılım adımının ikinci aşamada yeni bir statüko tanımlama ve egemenlik sistemi oluşturma çabasına – millî birlik ve kardeşlik projesi – dönüşmesi gibi bir süreçten bahsedilebilir. Bu süreç AK Parti’nin kimlik politikaları ve yeni bir anayasal vatandaşlık zemini oluşturma çabasının, 1980-2002 döneminde kendinden önceki siyasi iktidarların başaramadığı yeni bir toplumsal projeyi hayata geçirebilme kapasitesini barındırmasıyla ve ulus-devletin başarılı biçimde dönüştürülmesi projesini kotarmasıyla tamamlanacaktır. Bu kapasite hem iç ve dış siyasette, hem sosyal ve ekonomik politikalarda ve hem de son kertede kültürel politikalarda kendini gösteren bir dizi uygulamalar seti olarak öne çıkmaktadır. Bu çalışmada söz konusu politikaları ele alırken bunların yeni bir anayasal vatandaşlık çerçevesi oluşturma sürecinde hangi söylem ve icraatlarla gündeme geldiğini ve bu söylem ve icraatlar arasındaki çelişkileri çözümlenmeye çalışacağız. Bu söylem ve icraatların AK Parti tarafından tanımlanan muhafazakâr demokrasinin sınırları çerçevesinde seküler, otoriter cumhuriyetçiliği restore eden yeni bir çoğulculuk modeli mi yoksa bizzat bu cumhuriyetçi modeli seküler olmayan farklı bir içerikle yeniden üreten baskıcı bir toplumsal hareket mi olduğu

\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı Doktora Öğrencisi abolukbasi@nku.edu.tr

irdelenecektir. Bu anlamda Cumhuriyetin oluşturduğu Türk kimliğinin etno-seküler sınırları (Yıldız, 2016) bu dönemde etnisiteyi ve sekülerliği ve dolayısıyla bunlarla tanımlanan ulus kimliğini aşmaya yönelik bir çabayla esnetilmiştir.

Demokratik açılım süreci olarak başlayan ve milli birlik ve kardeşlik projesi adıyla yeniden tanımlanan bu süreç son olarak 2012 yılı ve sonrasında daha yaygın kullanımıyla “çözüm süreci” adı altında evrilmiştir. Esasında bu noktada isimlendirmelerin kendisine çok fazla anlam yüklenmiştir. Örneğin HDP veya farklı bazı kesimler tarafından barış süreci, müzakere süreci, İmralı süreci gibi birçok isimle anılan bu dönemle ilgili olarak, Ak Parti iktidarı ve sürecin siyasi sorumlusu olan Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan son derece titiz davranmışlardır. Zira bu süreç sadece bir dönüşüm süreci olarak değil yeni bir yapının inşa edilmesi ve iktidar partisinin kendi isimlendirmesiyle söylersek ‘Yeni Türkiye’ idealinin en önemli köşe taşı olarak görülmüştür. Bu sebeple isimlendirmeler de kamuoyunda meselenin tarafları olarak görülen “devlet” veya AK Parti iktidarı ile PKK, HDP veya “Kürt Hareketi” arasındaki gerilim ve müzakerenin de doğal bir parçası haline gelmiştir. Ancak 7 Haziran 2015 seçimleri öncesinde ve sonrasında yaşanan gelişmeler ve seçim sonrasında başlayan çatışma ortamıyla birlikte “müzakere masası” ortadan kaldırılarak yeniden silahlı çatışma evresine geçilmiştir. Bu dönemde PKK tarafından şehir merkezlerine taşınan terör saldırıları, hendek ve barikat çatışmaları ve canlı bomba eylemleri güvenlik güçleri ve sivillere yönelik ciddi boyutta kayıplara yol açmıştır. Yine IŞİD’in gerçekleştirdiği canlı bomba saldırıları ve Tahir Elçi cinayeti gibi faili meçhul siyasi cinayetler ve Suriye iç savaşının oluşturduğu ortam gerek hükümet yetkililerinin ve gerekse kamuoyunun sorunları tekrar güvenlik boyutunda algılamasına yol açmıştır. 7 Haziran ve 1 Kasım seçimlerinin ardından başlayan bu yeni dönemde hükümet tekrar milli birlik ve kardeşlik projesi vurgusu yapmış ve kamu düzeni ve güvenliği ve demokratikleşme vurgusu ön plana çıkmıştır. HDP ve PKK tarafında ise statü talebi (özyönetim, federasyon vb.), anadilde eğitim gibi temel talepler keskinleşmiştir. Başbakan Ahmet Davutoğlu 2016 yılı Şubat ayının başında on maddelik bir terörle mücadele eylem planı açıklamıştır. Bu eylem planında da kamu düzeni, demokratik reform, sosyoekonomik reform ve milli birlik ve kardeşlik ruhu söylemine yer verilmektedir. Sonuç olarak hâlihazırda 2016 yılının ilk üç ayı itibarıyla Türkiye’nin Güneydoğu bölgesinde belli il ve ilçelerde yoğun PKK saldırıları ve karşılığında PKK’ya yönelik operasyonlar devam etmektedir. Demokratik açılım veya çözüm süreci olgusuna böyle bir perspektiften bakılmaktadır. Ancak meseleyi ele alırken şu husus unutulmamalıdır; Ak Parti’nin kimlik sorununu ele alma biçimi sadece Kürt sorunu bağlamında değil genel olarak yukarıda da değinilen etno-seküler vatandaşlık çerçevesini dönüştürme ve yeni bir çerçeve inşa etme bağlamında anlaşılmalıdır. Bu yeniden inşa, Aktürk tarafından anti-etnik vatandaşlık anlayışından ve asimilasyondan çok-etnili bir doğrultuda ilerleyen çokkültürlülüğe geçiş olarak isimlendirilmektedir (Aktürk, 2015: 136, 217). Dolayısıyla alevi kimliği, müslüman halkın dinî özgürlükleri, Roman açılımı gibi boyutlarıyla da söz konusu etno-seküler çerçeve parçalanarak yeniden inşa edilmeye çalışılmaktadır.

### **1. MUHAFAZAKÂR DEMOKRASİNİN SINIRLARI**

Kendini resmî şekilde muhafazakâr demokrat olarak tanımlayan AK Parti hâlihazırda merkezi yönetimde dördüncü, yerel yönetimlerde üçüncü dönemini yaşayan, birisi anayasal referandum olmak üzere iki referandum kazanmış, bir e-muhtıra görmüş, çeşitli askerî darbe planlarına hedef olduğu iddia edilen ve an itibarıyla seçmenin yarısının desteğini elinde bulunduran bir siyasi partidir. Yüzde elli olarak artık bir sembole dönüşen ve ardı ardına yapılan birçok seçimde birkaç puanlık oynamayla pekiştirilmiş olan bu oy oranı kamuoyu nezdinde adeta sosyal psikolojik bir eşik oluşturmuştur. Öyle ki, uzun yılların sonunda devam ettirdiği iktidarıyla bu siyasi parti, toplumu tam ortadan ikiye bölmek ve kutuplaştırmakla itham edilmektedir. Ancak AK Parti hem ekonomik ve hem de siyasi düzlemde bütün meşruiyetini yitirmiş bir siyaset kurumunu, birbiri ardınca gelen siyasi olarak son derece güçsüz koalisyon hükümetlerinin sebep olduğu 2001 ekonomik krizi enkazını, 1999 yılından itibaren somut bir takvime yerleşen AB sürecini devralmıştır. Bu genel mirasın yanı sıra 2003 yılı itibarıyla yaklaşık yirmi yıldır devam eden ve şiddetli bir iç çatışmaya da sebep olan önemli bir etnik sorunu devralmıştır. AK Parti, birinci iktidar dönemi olan 2003-2007 dönemini çerçevesi uluslararası finansal örgütler tarafından çizilmiş mali disipline dayalı katı ekonomik politikalarla taviz vermeden, kendi toplumsal tabanını besleyen bir sosyal politikalar düzeneği içerisinde ve cumhuriyetçi ideallerin öteden beri takip ettiği yol olan AB sürecini sıkı bir şekilde ilerleterek geçirmiştir. Bu dönem ayrıca AK Parti’nin 11 Eylül sonrası Afganistan ve Irak örneklerinde ortaya çıkan ABD’nin yeni uluslararası politikaları karşısında konumunu belirlediği bir dönem olarak da öne çıkmaktadır. 2007 yılı ise AK Parti’nin yeni iktidar dönemindeki süreci de şekillendirecek bir dizi gelişmenin yaşandığı ve dönüm noktası niteliğinde bir yıl olarak karşımıza çıkmaktadır. Diyebiliriz ki ilk döneminde muhafazakâr demokrasiyi muğlak bir biçimde tanımlayan AK Parti, 2007 yılı ve sonrasında bu muğlak tanımın sınırlarını daha belirgin kılacak bir yol izlemiştir. Bu dönemde askerî vesayetle mücadele söylemi, Ergenekon ve benzeri darbe davaları ve bu yönde atılan adımlar en belirgin gelişmeler olarak öne çıkmıştır. Bu dönemde siyasi iktidar, liberal çevreler ve Kürt tabanla sıkı bir ittifak içerisinde görünmektedir. Ancak

bu dönemin sonu olan 2011 yılı itibarıyla, aynı zamanda siyasi iktidarın medyadan toplumsal örgütlenmelere kadar çeşitli platformlarda sıkı bir siyasi bloğu konsolide ettiği ve liberal çevrelerle ittifakının sona ermeye yüz tuttuğu bir dönem olarak da göze çarpmaktadır.

AK Parti'nin muhafazakâr demokrat kimliğinin tanımlamasını yapan akademisyen ve bir parti yöneticisi olarak Akdoğan (2004: 31) partiyi, merkezî otorite, siyasi birlik ve seküler değerler gibi temellere dayanan İngiliz muhafazakârlığından ziyade yerel otoritelere, cemaatçi yapılanmalara ve dinî değerlere dayanan Amerikan muhafazakârlığına daha yakın bir muhafazakârlık çizgisine oturtmaktadır. Esasında partinin politik söylem ve eylemlerine baktığımızda da bu görülmektedir. Zira ilk kuruluş dönemi olarak adlandırabileceğimiz 2003-2007 döneminde yoğun bir biçimde çokkültürlülükten farklılıklara hoşgörüyü kadar farklı çoğulculuk söylemlerini kullanan AK Parti yöneticilerinin söylemleri kendi içerisinde bir ikirciği barındırıyor. Zira bir taraftan ideolojik açıdan mevcut sisteme eklenmenin bir yolu olarak, 1990'lardaki İslamcılığın radikal demokratik çoğulculuğundan daha muhafazakâr ve tekilci vurgularıyla sadece kültürel düzlemde muhafazakâr kalmayıp devlet muhafazakârlığına da (Bora, 1998: 83) uzanmıştır. Öte taraftan da kültürelci bir söylemi yine de terk etmeyip geçmişe dönük olarak bir arada yaşama anlatısını yeniden kurgulamasıyla (Doğanay:79) AK Parti siyaseti muhafazakâr demokrasinin vatandaşlık sınırlarını ideolojik olarak çizmeye başlamıştır. Bu sınırlar cumhuriyetçi ulus-devlet yurttaşlığının cumhuriyete yurttaşlık bağıyla bağlı olan herkesi Türk olarak görmesine benzeyen bir evrenselciliği benimsemekte ve bu evrensellik varsayımı içerisinde farklılıklara karşı saygıyı ve kültürel hakların tanınmasını öngörmektedir. Ancak bu evrensellik seküler bir çerçevede tanınan formel ve hukukî evrenselliği içermekle birlikte onun ötesinde din temelinde anlaşılan bir medeniyet perspektifinden yeniden tanımlanmaktadır. Bu perspektif, medeniyeti "bir kolektif şuur biçimi" (Cox, 2012: 3) olarak anlayan ve bu kolektif şuurunu yeni vatandaşlık anlayışının temeli olarak gören bir bakış açısıdır. Zira din, mezhep ya da etnisite temelli kimlik siyaseti yapmayacaklarını defaatle ifade eden AK Parti'li siyasetçiler aslında bunu söylerken de söz konusu cumhuriyetçi evrenselliğin içeriği değişmiş bir versiyonu olan muhafazakâr veya medeniyetçi evrenselliği öne çıkarmış olmaktadır. Nasıl ki 1980'ler ve 90'lar boyunca laisist siyasetin İslamcı harekete karşı dillendirdiği "laiklik karşıtı" veya "laikliğe aykırı" olma iddiası cumhuriyetin seküler sınırlarının korunması kaygısını güdüyorduyorsa, AK Parti'nin vatandaşlık bağlamındaki bu medeniyetçi evrenselciliği de etnik kimliğe dayalı siyasetin statü taleplerine karşı benzer bir tavır barındırmaktadır. Zira kültürel hakların tanınması ve kültürel kimliğin geliştirilmesi hususlarında gerekli adımları atan AK Parti siyaseti, Kürt kimliği temelinde gündeme getirilen özyönetim ve anadil gibi siyasal statü taleplerini demokratik vatandaşlık anlayışını zedeleyen unsurlar olarak görmektedir.

Medeniyetçi bir evrenselcilik eksenine oturan muhafazakâr demokrasi çerçevesi sadece Kürtçü hareket, Kürt kimliği, BDP, HDP, PKK ve terör sorunu bağlamında değil Alevi kimliği, Ermeniler, Rumlar, Museviler gibi diğer ötekiler bağlamında da işlemektedir. Kolektif bir şuur olarak görülen medeniyet perspektifi Kürt kimliği dendiğinde sadece güncel olanı değil tarihî birikimi ön plana taşımaktadır. Mesela Selahattin Demirtaş'ı hatırlamaktansa Selahattin Eyyubi'yi ya da Seyyid Hasan Harakânî'yi hatırlamayı yeğler. Kürt hareketi tarafından Kürtlerin kurucu "ulusal" romansının yazarı olarak görülen Şeyh Ahmed-i Hânî'yi bu şekilde hatırlamaktansa onu ortak medeniyetin kurucularından bir şahsiyet olarak gündeme getirir. Böylece geç kalmış bir milliyetçilik olarak siyasal Kürt ulusçuluğunun değil ortak medeniyetin kurucu unsurlarından biri olarak kültürel Kürt kimliğinin altını çizmektedir. Yine aynı anlayışla Dersim İsyanı'nda öldürülen Seyit Rıza'dan özür dilerken onu İskilipli Atf Hoca'yla eşleştirerek Alevi kimliğini de, güncel bir siyasal kimlik olmaktan ziyade, tarihsel olara Müslüman kimliğiyle birbirine sıkı sıkıya bağlı bir dinî kimlik olarak tanımlar. Bu çevrede hem Kürt hareketine ve hem de Alevi kimliğinin temsilcilerine etno-sekülerist cumhuriyetçi devletin dönüştürülmesi gerektiğini de ima eder ve bir şekilde bu amaç etrafında bir demokratikleşme iddiasını da yeniden vurgulamış olur.

AK Parti'nin söylem düzeyinde ustalıkla götürdüğü ve zengin bir tarihsel ve dinî altyapıya sahip bu siyaseti mevcut durumda sorunun milliyetçi tabanın tepkisi dolayısıyla ertelenmesi ya da AB sürecine havale edilmesi (Yavuz ve Özcan, 2006:108) gibi bir pragmatist siyasete yol açtığını görmekteyiz. Nitekim 7 Haziran 2015 seçimleri sonrasında başlayan çatışma süreci bu pragmatizmin yol açtığı patlama noktası olarak da okunabilir. 2009'da ilk kez başlatılan ve 2013'de yeniden hız verilen çözüm sürecinin bugün gelinen noktada ertelenmekten ziyade siyasetçilerin birebir ifadesiyle büsbütün "buzdolabına kaldırıldığı" ve bu noktadan sonra eskisi gibi geniş toplumsal kesimler tarafından sahiplenilen bir çözüm sürecinin yine eski paradigma temelinde yürütülmesinin son derece zor olduğu görülmektedir. Esasında 2001'deki ekonomik ve siyasi kriz ile 1980 sonrasında yaşanan krizin zirvesine ulaşan cumhuriyetçi laisist egemenlik sistemi yerini muhafazakâr, İslamcı bir egemenlik sistemine bırakmıştır. Bu yeni egemenlik sistemi, kentsel mekâna sosyo-ekonomik ve kültürel açıdan hâkim olan, yerel siyaseti seferber eden ve buna karşılık ehlileştirilmiş liderlikle küreselleşmenin ve ulusun taleplerini birleştiren, neoliberalizmi "kutsal olan"ın diliyle harmanlayan bir hegemonyaya işaret eder (Tuğal, 2009: 36-56). Bu da ancak AK Parti'nin şahsında

devlete eklenilen İslâmıcı-muhafazakâr-milliyetçi büyük kitle vasıtasıyla gerçekleşebilmiştir. Bu yeni egemenlik sisteminin vatandaşlık bağlamında nasıl bir toplum modeline tekabül ettiğine dair tartışma ilerleyen bölümlerde yeniden ele alınacaktır. Burada kısaca şu ifade edilebilir ki, küreselleşmenin ve ulus-devletin taleplerini uzlaştıran bu modeli medeniyetçi evrenselcilik eksenindeki muhafazakâr demokrasi olarak adlandırabiliriz.

## 2. ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK MODELLERİ VE TÜRKİYE ÖRNEĞİ

Çokkültürlülük, modern ulus-devlet toplumlarının sömürge sonrası dönemle birlikte yükselen dönüşümünün sonuçlarından biri olarak özellikle 1970'lerden itibaren siyasi ve toplumsal gündeme girmiştir. Bir çoğulcu toplum modeli olarak çokkültürcülük, homojen varsayılan ulus-devlet yapıları içerisinde yaşayan yerli ya da yabancı azınlıkların, göçmenlerin, sığınmacıların ve her türden "farklı" toplulukların haklarının korunması için seferber edilen politik söylem ve uygulamaları içermektedir. Hızlanan küreselleşme sürecinin getirdiği yatay ve dikey toplumsal hareketlilikler ve kültürel etkileşimler süreci farklı insan gruplarının ve farklı kültürel pratiklerin bir arada olmasını zorunlu kılmıştır. Bu küreselleşme dalgası, insan doğasını liberal demokratik toplum modeline sıkıştıran Batılı ulus-devlet modelinin krizini de beraberinde getirmiştir. Bu krize karşı yükselen bir akım olarak postmodernizm, aslında dünya düzeyinde Batı ve diğerleri denklemine Batı'nın diğerleri üzerindeki egemenliğini olduğu kadar her bir ulus-devlet düzeyinde de çoğunlukların azınlıklar üzerindeki egemenliğini sorgulatan bir süreci hızlandırmıştır. Bu yönüyle çokkültürlülük olumlu açıdan bakıldığında "vatandaşlığa bir alternatif değil destekleyici bir unsur" (Kymlicka, 2001: 153) olarak tanımlanırken bir görüş açısına göre ise çokkültürlülük Batı-dışı ötekine kendi içine kapanık otantik bir cemaat muamelesi yaparak ve kendi evrensellik iddiası eşliğinde yürütülen mesafeli bir ırkçılığı içermektedir (Zizek, 1997: 44). Dolayısıyla çokkültürcü söylemler ve politikalar farklı tarihsel ve toplumsal bağlamlarda çeşitlenen uygulamalara sahip olsalar da ya vatandaşlık bağı güçlendirici bir dizi ek tedbir olarak ya da farklı kültürleri ötekileştirmenin bir başka yolu olarak yorumlanmaktadır. Batı deneyiminde ve özellikle ABD, Kanada ve Avustralya gibi ülkelerde Anglo-uyum modelinden 1980'lere doğru çokkültürlü toplum modeline geçişin denenmesi sancılı bir süreç olmuştur. Bu süreçte yerli azınlıklarla göçmen azınlıklar arasında bir ayırım yapan Kymlicka, yerlilerin kendi kimliklerini korumak ve kültürel haklarını edinmek için direnirken göçmenlerin ise geniş toplum ile bütünleşmeye daha eğilimli olduklarını belirtmiştir (Kymlicka, 2001). Kymlicka çokkültürcü yaklaşımlar içerisinde bireysel hakları önceleyen, grup içinde özgürlük grup dışında eşitlik ilkesini benimseyen ve böylece bireylerin gerek kendi grup ya da cemaatleri içerisinde ve gerekse daha geniş toplumsal bağlamda eşitlik ve özgürlük haklarını koruyabileceği bir birlikte yaşama modelini öngörür.

Buna karşın çokkültürcü yaklaşımlar içerisinde cemaatçi anlayışı temsil eden Taylor, insanın kültür taşıyıcı özelliği ve özgüllüğü sebebiyle bireysel hakların da kültürel haklardan ayrı düşünülemeyeceği için bu hakların kültüre bağlı olarak şekillendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Taylor bireyselci çokkültürcülüğün farklılıklara karşı eşitlikçi bir körlüğü savunan yapısının bireysel kimliğin ayrılmaz bir parçası saydığı kültürel farklılıkları ve tanınma politikasını zedeleyeceğini iddia etmiştir. Ona göre kültürel temelde farklılıkların tanınmaması veya yanlış tanınması kişiyi sahte, çarpıtılmış ve indirgenmiş bir varoluşa hapseder (Taylor: 1994: 25) Taylor burada geleneksel dünyanın kişiye özgü "şeref" anlayışından modern dünyanın evrenselci, eşitleyici ve düzleştirici "haysiyet" anlayışına geçiş sürecinde yaşanan indirgenme sürecini ve özünden arınmış biçimselliği öne çıkarmaktadır. Bu biçimsellik Taylor'a göre bireysel kimliğin ayrılmaz parçası olan kültürel özgüllüğün yok sayılması ya da görmezden gelinmesidir. Taylor'ın bu bakış açısı bir taraftan kültürel kimlikler ve bu kimliklere ilişik hakların tanınması ve uygulaması açısından önemli bir fırsata işaret etse de, diğer taraftan Zizek'in bahsettiği mesafeli ırkçılık tehlikesini de içinde barındırmaktadır.

Öte yandan çokkültürcülüğe karşı bazı argümanları savunan Habermas, postmodern çerçevede kültürel farkların ve kimliğe dayalı farkların etrafında şekillenen çokkültürcü modellerin bitmemiş bir proje olarak modernliğe yeterli bir çözüm önerisi sunamayacağını iddia etmekte ve dolayısıyla liberal, seküler ve demokratik temelde anayasal yurttaşlığın savunusunu yapmaktadır. Habermas'a göre çokkültürcü modellerin farklı biçimleri kültürel grupların kendi içine kapanmasına neden olan ve dolayısıyla anayasal katılım ve yurttaşlığın altını oyan bir yapıya sahiptir. Habermas bu görüş açısını göçmenler karşısında Alman toplumunun kendi kamusal kültürünü savunma hakkıyla da ilişkilendirir (Şan, 2006: 323). Bu görüş sadece tek taraflı olarak bireylerin ve kültürel grupların değil bütün bir toplum olarak ulus-devletlerin kültürel haklarını, değerlerini ve birliğini de denklemin içerisine dâhil etmektedir. Dolayısıyla Habermas, çokkültürlülük modellerini birey ve cemaat açısından olduğu kadar toplum açısından da yeniden sorguya çekmektedir. Bu bağlamda özellikle ABD ve İsviçre örneklerindeki anayasal yurttaşlık modelini örnek olarak gösteren Habermas, kültürlerin daha çok kendi içlerinde farklılaşmasını öneren çokkültürcü model yerine bu grupların ve kültürlerin kamusal alandaki etkileşim içerisinde var olmalarını önermektedir.

Türkiye örneğine baktığımızda etnik düzlemde Kürt kimliğinin ve mezhep düzleminde ise alevi kimliğinin tanınma ve hak mücadelesi de bu çokkültürlülük tartışmaları bağlamında değerlendirilebilir. Kürt kimliğinin etnik bir kimlik olarak dinî içerikten daha seküler bir içeriğe doğru evrildiği, 1960'lardan itibaren sosyalist eğilimlerin yükselişe geçtiği ve özellikle 1980 sonrasında Kürt hareketi içerisinde silahlı hareketin baskın bir şekilde kimlik mücadelesini adeta ele geçirmesi Kürt kimliğinin yaşadığı travmaların daha da katmanlı hale gelmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda bakıldığında Kürt kimliği açısından bugün, Cumhuriyet öncesinde büyük ölçüde sünnilik ekseninde eklemlediği Türk toplumuna yabancılaşma süreci farklı boyutlarıyla derinleşmiş durumdadır. Bazı araştırmacılar, 1990'lar boyunca yükselen terör dalgası sebebiyle hızlanan zorunlu yerinden edilmeler ve göçler neticesinde gelinen tipik Anadolu kentinin Kürtler için bir diasporaya dönüştüğünü iddia etmektedirler (Houston, 2001: 23-24). Türkiye'nin kentlerinin özellikle yeni Kürt nesilleri için bir diasporaya dönüşmesinin öyküsünü ele aldığı antropolojik çalışmasında Houston (2001: 24) genç kuşakların bir önceki kuşağa göre daha profan duyarlılıklara sahip olduklarını ve dinî yaşam biçimiyle ya da dinî duyarlılıklarla ilişki içerisinde olmadıklarını iddia etmektedir. Kentli öznenin bu diasporik ve profan duyarlılıkları dil temelinde daha da güçlenmekte ve toplumun ana akımından ayrı, kendine ait bir dünya oluşturmaya hizmet etmektedir. Şüphesiz bunun gibi bazı araştırmaların da işaret ettiği üzere 1990'lar sonrasında ortaya çıkan zorunlu göç sürecini yaşayan Kürt nüfusunun yeni yerleşim yeri olan orta büyüklükteki şehirlerde ve büyük metropollerde sosyal mesafe, etnik dışlanma, mekânsal ayrışma, yabancılaşma gibi bazı olguları tecrübe ettikleri bir gerçektir. Ancak 1990'lı yıllarda zorunlu göçle kente gelen Kürtler hem bu gibi deneyimleri sadece Batıdaki şehirlerde (İstanbul, Bursa, İzmir vb.) değil Kürtlerin çoğunlukta olduğu şehirlerde de (Diyarbakır, Batman, Mardin vb.) yaşamışlardır, hem de bu olgular sadece bu süreçteki Kürt göçü için geçerli değildir. Bilakis bunlardan birçoğu Türkiye kentleşme tarihinin genel karakteristiğinin sonuçlarıdır. Dolayısıyla Türkiye'nin batısındaki illerde ve metropollerde yaşayan Kürtleri "Türk şehrindeki Kürt diasporası" olarak adlandırmak kanaatimizce abartılı ve maksadını aşan bir tespittir.

Öte yandan, buna benzer diasporik deneyimler, farklı kesimleriyle (Zaza, Türkmen, Kürt) Alevi toplumunun kayda değer bir çoğunluğunun hikâyesinde de karşımıza çıkmaktadır. Cumhuriyet döneminde Shankland'ın (2003) ifadesiyle "seküler bir İslâmî geleneğin" doğuşunu temsil eden alevi toplumu da "Sünni-Türk" kentinde benzer bir yabancılaşma süreci yaşamıştır. Ancak Alevilerle Kürtler arasında bu noktada bazı farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin, Aleviler Kürt toplumuna kıyasla seküler sistemle daha yakın bir biçimde bütünleşmiş durumdadırlar. Yine Kürt hareketinin aksine Aleviler, özellikle 1990'larla birlikte, silahlı mücadele üzerinden değil sivil toplumda örgütlenme ve kent mekânında cemevleri gibi bir mekânsal mücadele (Es: 2006) üzerinden kendini ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca Alevi toplumuyla Sünni toplum arasındaki ayrışmalar daha tarihsel köklere sahip iken Kürt-Türk toplumları arasındaki ayrışmalarda güncel şartlar daha ön planda görünmektedir. Örneğin Alevi-Sünni evlilikleri öteden beri alışlageldiği üzere daha düşük düzeyde iken Kürt-Türk evliliklerinde bu düzeyde bir dışlanma ve ayrışma yaşanmamıştır. Oysaki Kürtlerin mekânsal ve sosyo-ekonomik dışlanma süreci ise maruz kaldıkları travmatik zorunlu göç sürecinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır.

Kimlikler bakımından din-sekülerlik ekseninde oluşan bu iki taraflı gidiş-gelişler günümüzde siyasi iktidarda tebellür eden sünni iktidar bloğunun kimlik meselesiyle ve çokkültürcü politikalarla ilgili hükümet etme biçimini de ciddi biçimde etkilemektedir. Yukarıda bahsettiğimiz şekliyle Kürt gençlerinin profanlaşması ya da alevi gençlerinin dinî bilgidan tamamen yoksun kalarak kendi geleneksel köklerine yabancılaşması (3. AÇK, 2010:223) gibi gelişmeler karşısında alınacak tavır hükümetin açılım politikalarında önemli bir gündem maddesidir. Dönemin Başbakanı olan Recep Tayyip Erdoğan'ın "dindar nesil" mottosuyla ortaya koyduğu ve Kuran kurslarında yaş sınırının tekrar kaldırılması, İHL'lerin canlandırılması, Doğu ve Güneydoğu'da kadrolu melelerin görevlendirilmesi gibi bir dizi düzenlemeyle oluşturulan politik program Kürt ve Alevi kimliklerine yönelik bu geniş açılım politikasının bir yansımasıdır. Alevi çalıştaylarında Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanı Hamza Aktan'ın dile getirdiği şu düşünceler mevcut anlayışı ortaya koyması bakımından önemlidir:

"Şimdi biz Diyanet olarak, vakıf olarak bir takım eserler bastık, temel kaynaklar basılıyor ve basılmaya da devam edecek. Ama aldığınız haberlere göre yani bunların gelip de bu kitapları ne aldığı ne okudukları var. Ne olması lazım? Oysa bizzat kendilerinin bu kitapları bastırıyor olmaları, kendi gençliklerine kendilerinin bu sunumu yapıyor olmaları lazım. Tabii bu konuda onlara yardımcı olmak lazım. Biz basalım yerine, nasıl yardımcı olacaksak onun yolunu bulmalı. Yani bunlar bizzat kendileri kendilerini yenilemeliler. Modernleşmiş Alevi olmalılar. Yani Aleviliklerini kaybetmiş, ateizme yönelmiş Alevi kesimin ne kendilerine faydası olur ne bize faydası olur." (3. AÇK, 2010:140)

Resmî bir ağızdan çıkan bu sözler Ak Parti iktidarının ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın içermeye ve dönüştürmeye odaklı, Alevi kültürel kimliğini sadece tanıma değil bunun ötesinde tanımlama yaklaşımını benimseyen ve sekülerliği öteleyen bir tutum sergilediğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu tutum Alevilik kimliği söz konusu olduğunda "eğer Alevilik Hz. Ali'yi sevmekse hepimiz Aleviyiz" şeklindeki meşhur ibarede özetlenmektedir. Zira bu anlayışa göre öncelikle Aleviliğin ne olduğu tanımlanmalıdır ve ne farklı Alevi kesimleri ve ne de AK Parti siyaseti ortak bir tanım üzerinde anlaşmamaktadır. Alevilerin kahir ekseriyeti Aleviliğin "dışarıdan" bir "öteki" tarafından tanımlanması karşı çıkmakta ve Aleviliğin güncel bir siyasal, kültürel ve dinî-mezhebî kimlik olarak tanınmasını talep etmektedir. Yukarıda zikredilen ifade ise öncelikle tarihsel köklere dönülmesi talebini içeren bir vurguyla tanımlama ve şart koşmayı içermektedir. Böylece AK Parti döneminde Kürt kimliği bağlamında nasıl ki geç kalmış bir milliyetçilik olarak siyasal Kürt ulusçuluğunun değil, ortak medeniyetin kurucu unsurlarından biri olarak kültürel Kürt kimliğinin vurgulandığı bir kimlik politikası söz konusuysa, Alevi kimliği bağlamında da benzer bir durum söz konusudur. Şöyle ki AK Parti'nin Alevi kimlik politikası, Shankland'ın (2003) ifadesiyle "seküler bir İslâmî geleneğin" doğuşunu temsil eden Alevi toplumunun, Cumhuriyetçi etno-seküler kimliği dönüştürerek yeniden inşa etme çabasının bir bileşenine dönüştürülmesi çabası olarak okunabilir. Dolayısıyla bu politika çerçevesinde, Alevilik de sadece seküler toplumun kurucu unsurlarından biri olarak değil ortak tarihsel medeniyetin kurucu unsurlarından biri olarak görülmektedir.

Nitekim 2013 yılı ortalarında Gezi Olayları'ndan başlayarak AK Parti iktidarına karşı yükselen "toplumsal" ve "kültürel" muhalefet ve şiddet olayları ve ardından gelişen bazı olaylar (17-25 Aralık süreci, 6-8 Ekim Olayları vb.) bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu hadiseler müstakil içeriklerinin ötesinde burada ifade edilen muhafazakâr-medeniyetçi kimlik, ılımlı-İslam kimliği, ulusalcı-milliyetçi kimlik ve etno-seküler kimlik algıları arasındaki iç çelişki ve çatışmaların farklı tezahürleri ve sonuçları olarak okunabilir. Sonuç olarak, Kürt ve Alevi kimlikleri ekseninde geliştirilen politik dil ve tavır göstermektedir ki, Türkiye'de kimlikler ve vatandaşlık etno-sekülerizmin ideolojik çerçevesinden sıyrılma doğrultusunda ilerlerken yeni dönüşüm süreci de henüz belirgin bir nitelik kazanmamıştır. Yeni kimlik eksenini veya eksenlerinin kısa vadede kesin olarak belirgin bir noktaya doğru evrildiği söylenemez. Mevcut siyasi iktidarın din ve medeniyet temelli bir evrensellik söylemi çerçevesinde ortaya koyduğu farklı eğilimler önem arz etmektedir. Bu eğilimlere Kürt ve Alevi kimlikleri ekseninde değindikten sonra içerisinde bulunduğumuz toplumsal bağlamın post-seküler bir çerçeve olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ve sürecin demokratik açılım ile milli birlik ve kardeşlik projesi arasında Türk kimliği üzerindeki gel-gitli etkileri incelenmeye çalışılacaktır.

### 3. KÜRT KİMLİĞİNİN MODERN DEVLETLE İMTİHANI

Ünlü bir Kürt atasözü şöyle der: "Devlet eşek olsa binme". Bunun gibi atasözleri, "Osmanlı'nın ipiyle kuyuya inilmez" gibi farklı versiyonlarıyla birlikte yüzyıllar boyunca bu topraklarda devlete yönelik güvensizliğin bir ifadesi olarak Yörükler, Türkmenler, Kürtler, Zazalar, Aleviler, Çerkezler ya da başka topluluklar tarafından kullanılmıştır. Modernite öncesi devlet tartışmasını bir yana bırakırsak, modern devlet bağlamında adalet ve hukuk altyapısı yeterince sağlam ve bu anlamda "güçlü" bir devlet yapısının var olmaması Türkiye Cumhuriyeti'ne vatandaşlık bağıyla bağlı her bireyde de benzer bir güvensizlik duygusunu yaratmıştır. Çağlar Keyder bu durumu şöyle ifade etmektedir:

"Türkiye'de geçerli kültürün devlete nasıl baktığı, devlet elitini nasıl gördüğü, bürokratlara ne kadar prestij atfettiği pek sorulmamış ve cevaplanmamıştır. Bu nedenle ancak izlenime dayanan bazı savlar ileri sürülebilir. Kanımızca bu konuda Cumhuriyet dönemi devleti Osmanlı Devleti'yle sürekliliğini korumuştur. Yani Osmanlı'nın bir yandan "kerim" olarak kabul edilmesinin, bir yandan da korkulacak, çekinilecek, kendisinden saklanılacak, neredeyse bir çete olarak görülmesinin toplum ile devlet ilişkisini doğru yansıttığı ileri sürülebilir." (Keyder, 2003:199)

Keyder'in de ifade ettiği üzere toplum ile devlet elitleri arasındaki bu güvensizlik ve şüphelik ortak bir proje geliştirilmesinin önündeki en önemli engeldir. Dolayısıyla idareten binilecek bir eşek olsa bile ona binilmemesini öğütleyen bilinci tam olarak anlamlandırabilmek için eşek metaforunun üzerine biraz daha gitmemiz gerekecek. Başka bir durumu anlatmak için de Türkçe'de "attan inip eşeğe binmek" tabiri kullanılır. Dolayısıyla Kürt hareketi bağlamında konuşacak olursak dağdan inilecekse eşeğe binmek [yani güçsüz bir devlete yaslanmak] için değil ancak ata binmek [yani adalet ve hukuk altyapısı yeterince sağlam ve bu anlamda "güçlü" bir devlete yaslanmak] için inilebileceği göz ardı edilemez bir gerçektir. Ancak Kürt hareketinin HDP ve PKK üzerinden temsil edildiği kadarıyla özellikle 2013-2015 yıllarını kapsayan çözüm sürecinde bölgede KCK yapılanması üzerinden yürüttüğü "devletleşme" veya "özyönetim" süreci artık mevcut devletten talep edilecek haklardan ziyade kurulması düşünülen ve talep edilen özyönetimin öncelendiğini göstermektedir. Dolayısıyla buradaki at sembolü, kimilerine göre artık adalet ve hukuk altyapısı yeterince sağlam ve bu anlamda "güçlü" bir Türkiye Cumhuriyeti değil, yeni ve "güçlü" bir Kürt

özerk yönetimi veya federatif yapısıdır. Zira HDP eş başkanı Selahattin Demirtaş'ın ağzından "Tahir Elçi'yi devlet değil devletsizlik öldürmüştür" cümlesinde ifade edildiği üzere 2013 ve sonrası süreçte Kürtler arasında ortaya çıkan "kolektif bilinç" farklı bir gelişmeye işaret etmektedir. Bu gelişme söz konusu bilincin yukarıda Ak Parti'nin kimlik politikaları bağlamında zikredilen medeniyetçi evrensellikten ziyade Kobani-Şengal Muharabeleri ve "Rojava Devrimi" etrafında şekillendiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla bu süreçte "geç kalmış bir milliyetçilik olarak siyasal Kürt ulusçuluğu" "ortak medeniyetin kurucu unsurlarından biri olarak kültürel Kürt kimliği"nin altını oyan ve onu geçersiz kılan bir etki yaratma potansiyelini taşımaktadır. Parçaları İran, Irak, Suriye ve Türkiye'de bulunan bir coğrafya olarak dört parçalı Kürdistan'ın tek bir siyasal Kürdistan birliğine dönüşme fikrinin, Suriye'de yaşanan gelişmeler sebebiyle Türkiye'deki Kürt toplumu nezdinde de bir ölçüde somutlaşmış olması, Ak Parti'nin medeniyetçi evrensellik ve muhafazakâr demokrasi söyleminin en temel krizini oluşturmuştur.

AK Parti'nin Kürt açılımı politikalarında değinilmesi gereken önemli bir boyut da hak ve anayasal yurttaşlık bağlamında bir takım taleplerin değerlendirilmesi ve bu sorunların ele alınmasının yanı sıra kültürel bir düzlemde birleştirici ve kardeşlik söylemini taşıyıcı bir yapı oluşturulması çabasıdır. Bu da seküler bazı politik dinamikler yerine dinî söylem ve politikaların üretilmesine yol açmıştır. Büyük ölçüde dini söylemler eşliğinde ilerleyen bu açılım sürecinde en son işin içine Diyanet İşleri Başkanlığı da girmiş ve mele açılımı olarak adlandırılan ve bölgede yerel düzeyde dini alanda söz sahibi insanların din görevlisi kadrosuna alınmasını içeren bir uygulama başlatılacağı açıklanmıştır. Bu, öteden beri devlet tarafından öncelikli olarak bir ekonomi ve güvenlik sorunu olarak görülen bir soruna bir de AK Parti politikaları tarafından dinî bir boyut eklenmesi anlamına gelmektedir. Avantaj olarak görülebilecek bu durum, vatandaşlıktan kaynaklı anayasal hakların geri plana itilmesi gibi olumsuz bir sonucu doğurma riskini taşımaktadır. Bu bağlamda 2007 yılında Türkiye'de zirveye tırmanan seküler-dinî kutuplaşmasının da bu amaçla kullanıldığı (Liaras ve Somer, 2010: 161) ve siyasal iktidarın bu durumu Kürt sorununda izlediği din eksenli politikaya eklediği gibi eleştiriler de sık sık yapılmıştır.

AK Parti siyasetinin 2007'den itibaren TSK ile arasındaki gerilimi birçok hukuki dava ile hale yola koyması ve sonuçta TSK'nın siyasal iktidarla daha uyumlu bir kurum haline getirilmesi sonucunda artık güvenleştirme siyaseti bağlamında TSK'yı Kürt sorununda çözüme engel bir etken olarak göstermek mümkün olmayacaktır. Nitekim özellikle 2013 sonrasında operasyon yetkisi Valiliklere verilmiş ve Valilik izni olmadan TSK birimlerinin herhangi bir güvenlik operasyonuna girişmesinin önü yasal olarak kapanmıştır. Ancak mevcut durumda gerek AK Parti ve gerekse onun toplumsal tabanını ve iktidar bloğunu oluşturan çeşitli grupların Kürt politikasının ana eksenini din eksenli bir söylemler yumağıdır. Özellikle Uludere Olayı sonrasında ve devamında devlet ve hükümetle Kürt vatandaşları karşı karşıya getiren kimi olaylar sebebiyle ve 7 Haziran seçimleri sonrasında devam eden çatışmaların AK Parti'nin Kürtler nezdindeki konumunu, popüleritesini ve AK Parti ve Kürtler arasındaki güven ilişkisini nasıl etkileyeceği henüz cevaplanmamış bir sorudur. Bir siyasal bir parti olarak AK Parti'nin ilk günlerindeki gibi Doğu ve Güneydoğuda sempati toplayan ve Kürt partileri karşısında en ciddi alternatifi teşkil eden bir yapılanma olarak devam mı edeceği, yoksa artık devletin soğuk ve mesafeli yüzünü temsil eden bir iktidar olarak mı algılanacağı önemli bir sorudur. Bölgede AK Parti'nin nasıl algılandığı sadece diğer siyasal partilerin nasıl algılandığıyla eşdeğer görülemez. Zira 2011 itibarıyla Türkiye genelinde %50 gibi ciddi bir oy oranına sahip olan ve Doğu ve Güneydoğu bölgesinde ise bundan da fazla bir oy oranına sahip olan bir parti yalnızca siyasal gücün ötesinde toplumsal bir bloğa işaret etmektedir.

7 Haziran 2015 seçimlerinin ardından başlayan ve hâlâ devam eden çatışma sürecinde Güneydoğu illerinde 136 kişiyle görüşmeye dayalı olarak yapılan ve Şubat 2016'da yayınlanan bir araştırmaya göre katılımcıların % 57,8'i çözüm sürecinin bitişinden devlet ve hükümet politikalarını sorumlu tutmaktadır. Katılımcıların kahir ekseriyetinin hem PKK'yı ve HDP'yi ve hem de hükümeti çözüm süreci hususunda samimiyetsiz buldukları bulgusuna ulaşılmıştır. Öte yandan % 67,6 gibi çok önemli bir kesimi hendek ve barikat siyasetini yanlış bulmakta ve %59,5'i bu şekilde özyönetim kurulamayacağını düşünmektedir. Hendeklerin, siyasetteki çözümsüzlüğün doğal bir neticesi olduğunu düşünenlerin oranı ise sadece % 23,5'tir. Yine katılımcıların % 70 gibi çok büyük bir çoğunluğu, hendek ve barikatlara giden sürecin altyapısının oluşturulduğu 2013-2015 döneminde hükümetin hata yaptığını ve veya PKK'yı savaşa çekmek için buna göz yumduğunu düşünmektedir. Katılımcılar arasında "hem devletin ve hem de PKK'nın suçsuz halka zarar verdiğini, terör eylemlerinin de askerî operasyonların da bitmesi gerektiğini" düşünenlerin oranı ise % 88,2'dir. Bu çarpıcı sonuç gösteriyor ki PKK'nın savaşı şehir merkezlerine taşınması bölge halkında çok ciddi bir rahatsızlık ve tepki yaratmıştır. Aynı zamanda bu süreç içerisinde hükümetin bir an önce kamu düzeninin ve güvenliğinin sağlanması yönündeki vurgulu söylemi bölgedeki bu yığınlık durumunun çok üst seviyelere ulaşmış olmasıyla örtüşmektedir (Yanmış, 2016).

Bu sonuçlarda da açıkça görüldüğü üzere bölgedeki Kürt nüfus büyük ölçüde hendek ve barikat siyasetine karşıdır ve en büyük önceliği kamu düzeninin bir an önce yeniden tesis edilmesi ve can

kayıplarının sona erdirilmesidir. Ancak yine de %20-30 gibi bir oranda hendek siyasetinin siyasetteki çözümsüzlüğün bir sonucu olduğunu düşünen bir kesim de bulunmaktadır. Bugün Türklerle Kürtler arasında duygu ve fikir birliği düzeyinde ciddi bir kopuş ve uzaklaşmaya yol açabilecek bir sürecin başlama riski bulunmaktadır. Kürt nüfusunun Irak ve Suriye'deki kazanımların çekiciliği sebebiyle oluşabilecek bir ayrılıkçılık, özyönetim ve federalizm idealinden ziyade kültürel haklar ve kimlik haklarıyla tatmin olabileceği bir demokratik çözümün tesisi öncelikli politika olmalıdır. Bu çözüm de sadece hukukî olarak anayasal vatandaşlık temelinde değil aynı zamanda toplumsal aidiyet temelinde de gerçekleştirilmelidir. Çözüm süreci sadece AB üyelik perspektifi veya Suriye ve Irak'taki gelişmeler vesilesiyle konjonktürel olarak değil fakat uzun vadeli bir bakış açısıyla ele alınmalıdır. Yerelleşmeden hukuk devletinin tesisine, ekonomik büyümeden, kadınlar, gençler ve engelliler gibi gruplara yönelik sosyal politikaların geliştirilmesine kadar birçok alanda gereken politik reformlar açısından da Kürt sorununun çözümü önem taşımaktadır. Bu çözüm de her şeyden önce formel hukukun egemen olduğu anayasal vatandaşlık temelinde kültürel hakların inşa edilmesi süreciyle gerçekleşebilir. Çözümün önünü tıkayan ve çözüme yönelik toplumsal beklentileri boşa çıkaran yüzeysel ve söylemsel pratikler ise sorunu daha da derinleştirmekten ve yabancılaşmayı arttırmaktan başka bir işlev görmemektedir.

#### 4. ALİSİZ ALEVİLİĞE KARŞI ALEVİSİZ ALEVİLİK Mİ?

Kürtlüğün ve Kürt kimliğinin yanı sıra Alevilik ve Alevi kimliği de 1990'lardan itibaren Türkiye'de önemli toplumsal hareketlerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle hızlı kentleşme süreciyle birlikte yaşanan hızlı dönüşümler ve kent mekânında yeniden örgütlenmenin gerekliliği sonucunda 1990'larda büyük bir Alevi sivil toplum hareketi ön plana çıkmıştır. Böylelikle 1980 öncesinde daha çok sol-sosyalist hareket ya da CHP eksenine örgütlenen alevi gruplar ilk defa alevi kimliği etrafında güçlü ve sürekli bir toplumsal hareketliliğe imza atmışlardır. Bu hareketliliğin sonucunda Alevilerin de devletten kendilerine has bir tanınma politikası çerçevesi talep etmeleri önemli bir gelişme olarak ortaya çıkmıştır. Bu tanınma politikası çerçevesinde cem evlerinin yasal statüye kavuşturulması, zorunlu din derslerinin kaldırılması, Diyanet yapılanmasında Aleviliğe ciddi bir yer ayrılması ya da Diyanet'in kaldırılması gibi bir dizi talepler ortaya konmuştur. Devletin bu taleplere karşı bakış açısı öteden beri pek değişmemiş ya bu talepleri ertelenmiş veya görmezden gelinmiştir. Dolayısıyla devletin AK Parti iktidarına kadar geçen sürede belli bir Alevi politikası olduğu söylenemez. AK Parti döneminde ise Alevilik konusunda benzer bir açılım süreci başlatılmış ve bu konu farklı alevi kesimlerin de yer aldığı Alevi Çalıştayları'yla gündeme alınmıştır. AK Parti tıpkı Kürt sorununda olduğu gibi kendince devreye soktuğu bir açılım politikası ve onun politik araçları vasıtasıyla Alevilerin içerilmesi ve sisteme dâhil edilmesini hedeflemiştir. Bazı alevi kesimlerde tepkiyle karşılanan ve son kertede "Alevilerin sünnileştirilmesi" projesini içeren bir asimilasyon süreci olduğu iddia edilen bu açılım politikasının uygulama düzeyinde çok ciddi sonuçları henüz olmamıştır. Cemevlerinin ibadethane olarak kabul edilmesi hususunda sadece "inanç ve kültür merkezi", "irfan merkezi" gibi ifadeler kullanılmış ve en sonunda buraların zaten cemevi adıyla toplumda yaygın kabul gördüğü ve bu adla kalmaları gerektiği fikrine varılmıştır. Din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinde alevi inancına yer verilmesi konusundaki adım da, yine bazı alevi çevrelerce Alevilerin inancını tam olarak temsil etmeyen bir Alevilik anlayışı ve ders içeriğiyle daha da geri bir adım atıldığı yönünde eleştirilere muhatap olmuştur.

Söz konusu açılım programını sadece bir sünnileştirme projesi olarak tanımlamak yerine bütün olarak din alanındaki konumların ve anlamların yeniden tarif edilmesi olarak görmek daha doğru olacaktır. Zira AK Parti döneminde din ekseninde yürütülen politikalar tıpkı cumhuriyetin lasisist bir dini yeniden yapılanma projesini başlatmasına benzer şekilde farklı bir dini yeniden yapılanmayı içermektedir. Cumhuriyetçi modernleşmenin "dinde reform" kaygısı ve ilgisi nasıl ki yeni bir din anlayışı ve Diyanet İşleri Başkanlığı, İmam Hatip Okulları, Yüksek İslâm Enstitüleri ve İlahiyat Fakülteleri gibi yeni kurumlar doğurmuş ise AK Parti'nin din ve tarih eksenli medeniyetçiliği de laisist çerçevenin kırılmasını amaçlamaktadır. Böylece Cumhuriyetçi modernleşme döneminde seküler bir İslâmî gelenek olarak yeniden oluşan Aleviliğin seküler kimliğinin farklılaştırılması amaçlanmaktadır. İşte Alevi talepleri de bu çerçevede hükümet tarafından mevcut dini politikaların bir parçası olarak algılanmıştır. 2009 yılında yapılan yedi alevi çalıştayında farklı alevi kesimlerinden de temsilciler yer almıştır ancak katılımcıların çoğunluğu ilahiyatçılardan oluşmuştur. Bu çalıştaylar daha çok Aleviliğin tanımlanması ve farklı alevi kimliklerinin belli bir din anlayışı içerisinde konumlandırılması şeklinde yürütülmüştür. İlk birkaç çalıştaya alevi temsilcileri katılmış ancak ondan sonrakilere bu anlamda ciddi bir katılımı olmamıştır. Zira alevi grupları bu süreci daha çok Aleviliğin bir tanıma zorlanması ve bu tanımlama çabası içinde politik programların üretilmesi olarak görmüşlerdir (2. AÇK, 2010:111). Bu bakış açısı kendi içerisinde tek bir sese sahip olmayan ve farklı yelpazede birçok görüşe sahip çeşitli alevi gruplar tarafından genellikle kabul edilmiştir. Düzenlenen çalıştaylar sonucunda alevi talepleri konusunda ciddi bir sonuç alınmamıştır. Uygulamada ortaya çıkan sonuçlardan birisi din dersi kitaplarına Aleviliğin de konulmasıdır. Ancak bu da yukarıda ifade



edildiği üzere bazı alevi çevrelerce içerik itibarıyla Aleviliği temsil etmeyen bir anlayışı sunduğu gerekçesiyle tepki çekmiştir. Dolayısıyla bu gelişme din derslerinin kaldırılmasını isteyen Alevileri değil bu konuda daha ılımlı olan Alevi kesimlerini de rahatsız etmiştir. Zira bu adımı "Alevisiz Alevilik" oluşturma çabası olarak görenler olmuştur. Bu durum Türkiye'de daha önceki yıllarda ortaya atılan ve tarihsel bağlardan tamamen kopuk olan "Alisiz Alevilik" yaklaşımının tam karşısı olarak görülebilir. Ancak AK Parti'nin alevi politikasının bu şekilde Alevileri dışlayan ve yok sayan bir politika olduğu iddiası sorunludur. Zira buradaki asıl sorun alanı Cumhuriyetle birlikte gelen laiklik ilkesini sünni çoğunluğa karşı adeta bir teminat olarak Alevi yurttaşların din eksenli bir baskı politikasıyla karşılaştıkları endişesidir. Dolayısıyla AK Partinin Cumhuriyetçi kimlik anlayışının etnik ekseninin yanı sıra seküler eksenini de dönüştürme çabası Alevi açılımının akamete uğramasının en önemli sebeplerinden biridir. Bu şekilde sonuçsuz kalan Alevi açılımından sonra 2015 yılında da hükümetin Alevilere yönelik bazı açılım paketi hazırlıkları olmuş ancak bunlardan da somut bir sonuç çıkmamıştır. AK Parti hükümetinin bir üniversite bünyesinde kurduğu Alevilik araştırma merkezinin başına akademik ünvanı olmayan bir alevi dedesini getirmesi ve benzeri icraatlarının dışında somut bir alevi açılım programı ortaya koymadığı görülmektedir. Buna karşın alevi sivil toplumu kendi zenginliği içerisinde ve çok farklı görüşlerden oluşan bir çeşitlilikle gelişmeye devam etmektedir. Alevi açılımında Kürt açılımında olduğu kadar somut adımların atılmaması ve bir anlamda hükümet tarafından çok fazla risk alınmaması bunun hiçbir zaman bir etnik sorun ya da devlet için bir yönetim sorunu oluşturacak kadar önemli bir sorun haline gelmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. böyle bir ortamda Aleviler öteden beri alışlageldiği üzere "sünni-muhafazakâr bürokrat" tipinin (Erdemir, 2004:283) Alevilere yönelik ayrımcılığı içeren birçok uygulamaya göz yumması gerçeğiyle karşı karşıya kaldıklarını düşünmektedirler. Alevi açılımı daha önce de değindiğimiz anlamda formel düzeyde hukuk devleti ilkesinin devreye sokulduğu ve Alevi kimlik taleplerine karşı bu mantığın işlediği bir zeminin hazırlanmasıyla çözüme kavuşturulabilir. Alevi toplumuyla uzlaşılması gereken ortak nokta Aleviliğin tanımı, tarifini yapmaya yönelen bir bakış açısı yerine günümüz Alevi topluluklarının ortak olarak uzlaşıp ilettikleri somut taleplerine çözüm üretilmesidir. Geriye kalan ihtilaflı noktalarda ise medeniyetçi evrensellik ilkesi çerçevesinde seküler yaşam biçiminin tehdit altında olmayacağı bir demokrasi modelinin ve Alevi toplulukların vatandaşlık haklarının ve kültürel kimlik haklarının teminat altına alınması en önemli çözüm olacaktır.

##### **5. SONUÇ: POST-SEKÜLER BİR TOPLUMA DOĞRU**

Doğu Perinçek'in 1990'lı yılların başında kullandığı o meşhur ifadeyle söylersek "Türkiye'de Kürt sorunu yoktur, Türk sorunu vardır." Perinçek'in bunu ne anlamda kullandığı bir yana ama günümüzde Türkiye'de bir Türk sorunu olduğu veya kimlik eksenli siyasetin bir üst kimlik olarak ve hatta bir etnik kimlik olarak Türk kimliğine yönelik olumsuz sonuçlar doğurduğu görüşü yaygınlık kazanmaktadır. Zira etnik olarak nüfusun yüzde sekseni gibi büyük bir kesimini oluşturan bir millet ismi olarak Türklük üstkimlik/altkimlik, ırk/etnisite, tarihsel kimlik/ırksal kimlik gibi birçok tartışmanın aracı olmuş ve bu durum Türklüğün anlamı üzerine düşünen çeşitli entelektüellerin farklı görüşler beyan etmesine sebep olmuştur.

Mesela eski bir İslâmcı olan İsmet Özel'i anti-emperyalist dinî tavıra dayalı bir Türklük tanımı yapmaya zorlamış, Turgut Özakman gibi tipik bir Atatürkçü'yü neo-kemalist ve popüler bir "cılız Türklük" icad etmeye sevk etmiş ve Teoman Ş. Duralı gibi bir bilim felsefecisini "omurgasızlaştırılmış Türklük" vurgusu yapmaya yöneltmiştir. Bu durum tıpkı 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti'nin içerisinde çıkan en son milliyetçiliğin Türk milliyetçiliği olmasına benzer şekilde, kimlik politikaları ve çokkültürcülüğün başat konumda olduğu 1980 sonrası Türkiye'sinde en son keşfedilen kimliğin ve etnik aidiyetin de Türklük olması sonucunu doğurmuştur. Ancak bu durum Türklüğün dine, tarihe, ırka, ortak geçmişe ya da ortak dile dayandırılmasına bağlı millet tanımlarından ziyade bugüne ve geleceğe dönük bir tercih olarak yani birlikte yaşama ya da yaşamama isteği olarak su yüzüne çıkmaktadır. Özellikle genç kuşaklarda daha da belirgin bir biçimde ortaya çıkan, sığ ve popülist bir milliyetçiliğe dayalı bu peşin hükümlü ayrı yaşama isteği gelişen süreç içerisinde öteki olarak Kürt kimliğine karşı yükselen bir dalgayı temsil etmektedir. Bu dalga ortak geçmiş, ortak kültür, ortak din veya ortak değerler gibi birçok birleştirici unsuru ve yukarıda bahsettiğimiz üzere "kolektif bir şuur" olarak ortak medeniyet mirasını görünmez kılmaktadır. O kadar ki aslında evlilikler yoluyla ciddi miktarda kaynaşmış ortak bir "Türk-Kürt" veya "Kürt-Türk" kimliğinin varlığı bile bazen soyut bir öteki olarak Kürd'ü temize çıkarmaya yetmemektedir. Türkiye'de Kürtlere yönelik duygu ve inançlar konusunda yapılan anketler göstermektedir ki seküler Türkler, dindar Türklerle oranla Kürtlere karşı daha olumsuz bakmaktadırlar. Küreselleşmeyi savunan Türklerin Kürtlere karşı daha olumsuz fikirleri olduğu da edinilen bulgular arasındadır. Bu meyanda seküler kimliği Aleviliğin ayrılmaz bir parçası olarak gören, özellikle Batıdaki Alevilerin de Kürt nüfusa karşı son derece önyargılı oldukları gözlemlenmektedir. Bu durum Türkiye'nin modernleşme-batılılaşma süreciyle ilişkilendirildiğinde daha iyi anlaşılabilir. Zira ülkemizde hala bir klişe olarak Batıcılık

farklılıklara karşı duyarsız olan kaba bir sekülerizm ve kaba bir evrenselcilikle malûldür. Bu evrenselci bakış açısının Kürt kimliğini töre cinayetleri, kalabalık aileler ve benzeri klişeler etrafında değerlendirdiği ve bu yüzden bu gibi nitelikleri modernliğe aykırı olarak gördükleri için olumsuz fikirler besledikleri bulgusuna ulaşılmıştır (Dixon ve Ergin, 2010: 1344).

Türkiye kamouyundaki bu eğilimlerin inanç, değer, tutum, tavır ya da davranış düzeyinde olup olmadığına dair ince metodolojik veriler elimizde mevcut değildir. Dolayısıyla anketlere verilen cevaplar ya da sosyal medyada püskürtülen aşırı duygusal tepkilerin toplumsal hayat içerisinde birebir somut karşılıklarının olup olmadığını bilemeyiz. Zira bir insan tutum olarak belirttiği bir olguyu tavır ya da davranış düzeyinde yansıtmıyor olabilir. Ya da tam tersi tutumlarında ifade ettiği bir durumu gerçek bir değer ya da inanç olarak benimsememiş olabilir. Dolayısıyla bu tarz nicel verilere bu metodolojik incelikleri de gözterek bakmalıyız. Ancak şu bir gerçek olarak gitgide daha çok gündemimizi işgal etmektedir ki Türkiye’de iki ayrı ve paralel toplum olarak Kürtler ve Türkler diye bir ayırım yer yer toplumsal algı düzeyinde su yüzüne çıkmaya başlamıştır. Will Kymlicka (1998: 164) Kanada’daki etno-kültürel ilişkileri ayrıntılı biçimde ele aldığı kitabında Kanada açısından çok kritik bir soruyu gündeme getirmekte ve “İngilizce konuşan Kanada bir ulus mudur?” diye sormaktadır. Bu soru hem Kanada’nın ve Kanadalılığın sadece İngilizce konuşmakla sınırlı linguistik bir tanıma indirgenemeyeceğini imlerken hem de sadece İngilizce konuşma ortak noktasının İngilizce konuşan Kanada’yı - yani Quebec dışındaki Kanada’yı - bir ulus yapmaya yeterli olmadığını sorgulamaktadır. Türkiye örneğinde düşündüğümüzde de soruyu tekrarlar ve diyebiliriz ki; Türkçe konuşan Türkiye bir ulus olarak bir şey ifade edebilir mi yoksa onu zorunlu olarak Kürtler (ve doğal olarak Kürtçeyle)birlikte düşündüğümüzde mi ancak bir ulus ifade eder? Bu sorunun cevabı Türklüğü, Türk milleti tanımını ve gelişmeler karşısında alınması gereken konumu bize daha iyi gösterecek bir turnusol kağıdı işlevi görebilir.

Kürt sorununu devlet, Kürt hareketi ve siyasal İslamcılar arasındaki üçlü bir güvenlik çıkmazı olarak ele aldıkları çalışmalarında Kardaş ve Balcı (2016: 175-176) meseleyi bir güvenlik-kimlik-siyaset sorunu olarak tanımlamaktadırlar. Buna göre 2009’dan 2012’ye uzanan süreçte siyasal İslamcı iktidarın devletin sivil ve askeri bürokrasisine hâkim olması sonucunda sorun tekrar üçlü bir yapıdan ikili bir çıkmaz görünümüne büründüğü ifade edilmiştir. Bu çerçevede Kürt hareketinin temsilcileri ve İslamcılar arasındaki ilişkinin gelinen noktada her iki taraf açısından milliyetçi bir eksene oturduğu ve karşılıklı bir güvensizlik ve gizli gündem endişesinin baskın olduğu iddia edilmektedir. 2009-2012 yılları arasındaki birinci açılım sürecinden 2013-2015 yılları arasındaki çözüm sürecine uzanan dönemde de bu karşılıklı güvensizliğin pekiştiği söylenebilir. Yukarıdaki soruya dönecek olursak AK Parti’nin medeniyetçi evrensellik perspektifi ve muhafazakâr demokrasi çerçevesinden bakıldığında Türkiye’yi bir arada tutacak yeni kimlik siyasetinin rakip anlatılarla da mücadele ettiği görülmektedir. 2013-2015 sürecinde Arap Baharı’nın sönümlenerek Suriye üzerinden “Kürt Baharı”na kapı aralamasıyla beraber, Türkiyeli Kürtlerin HDP üzerinden Türkiyelileşme perspektifinin yanı sıra, Kürt milliyetçileri tarafından “Kürdistanileşme” olarak adlandırılan bir perspektife de yöneldikleri gerçeği ifade edilmelidir. Kürdistanileşme gerçeği dört parça Kürdistan fikrinin son 2-3 yıllık süreçte Türkiyeli Kürtler arasında gelişmesi sonucunda somutlaşmıştır. Öyle ki yapılan saha araştırmalarında Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan’ın sarf ettiği “Kobani düştü düşüyor” sözlerinin bile, farklı şekillerde anlaşılacak, başlı başına çözüm sürecini bitiren bir etken olarak görüldüğü bulgusuna ulaşılmıştır (Yanmış, 2016:22-28).

Sünnî-Hanefî Türklüğün ve modern-seküler Türklüğün mezhep, din ve etnisite bağlamındaki bu ayrışma krizi, AK Parti dönemindeki politikalarla topyekûn aşılımaya çalışılmaktadır. AK Parti için sorun sadece yüzeysel ve kısa vadeli bir terör ya da kimlik ve kültürel haklar sorunu değil geçmişte olduğu gibi gelecekte de birlikte yaşama sorunudur. Bu minvalde tasarlanmış olduğu ve milli birlik ve kardeşliği amaç, demokratik açılımı ise bu yola giden bir araç olarak tanımladığı süreçte AK Parti siyaseti yeni bir çerçeve çizmeye çalışmaktadır (AK Parti, 2010:25). Bu çerçeve bugün içinde yaşadığımız toplumun katı laiklik politikaları ve sekülerizmden dinî kimliğini ve dinden kaynaklı bazı pratiklerini gerek özel hayatında ve gerekse kamusal alanda serbest bir şekilde yaşayacağı bir düzene geçişi konusunda bir örnek sunmaktadır. Hatta söz konusu din, medeniyet ve tarih temelli birlikte yaşama söylemi 2013 Diyarbakır Nevruzunda bizzat PKK lideri Öcalan tarafından gönderilen mesajda da vurgulanmıştır. Bu kapsamda da AK Parti gerek hükümet programlarında ve gerekse demokratik açılıma dair hazırladığı yayınlarda Kürt kimliği ya da Alevi kimliği sorununun bu birlikte yaşama projesinin sadece bir ayağını oluşturduğunu ifade etmektedir. Bu da bize AK Parti’nin yürüttüğü politikanın daha genel bir çerçeveye sahip olduğunu işaret etmektedir. Daha önce post-seküler toplumsal bağlam olarak değindiğim bu çerçeve Habermas’ın bahsettiği sekülerizm ve din arasındaki kültür mücadelesi(kulturkampf) ekseninde modern vatandaşlık modeli için kültürel kimliğin mi yoksa paylaşılan vatandaşlığın mı öncelenmesi gerektiği tartışmasına dayanmaktadır(Habermas, 2008). Bu bağlamda Habermas sekülerizm, sekülerleşme paradigması ve seküler toplum eleştirini derinleştirerek seküler kesimlerin dindar nüfusu kamusal alanda eşit vatandaşlar olarak

görmesi gerektiğini ancak bu şekilde birlikte yaşama ve paylaşılan vatandaşlığın mümkün olabileceğini ifade etmektedir. Ancak Habermas tartışmanın daha en başında post-seküler toplum teorisinin yalnızca sekülerleşmiş toplumlar için geçerli bir analiz biçimi olduğunu düşündüğünü ifade etmektedir. Oysaki Türkiye kurumların ve nüfusun tam olarak sekülerleştiği bir örnek olmaktan çok Fransız tipi otoriter devletçi bir laiklik modelinin uygulandığı bir örnektir. Bu bakımdan Türkiye’de Cumhuriyet modernleşmesiyle birlikte gerçek bir sekülerleşme sürecinden ve dinî bağların zayıflamasından ziyade laiklik politikasından ve kurumsal olarak siyasal-kamusal alanın tüm dinî etkilerden temizlenmesinden söz edilebilir. Oysa Habermas’a göre seküler devlet kamusal alanın dinî etkilerden temizlenmesiyle değil çatışan dinî taraflar arasındaki tarafsızlığıyla temayüz etmek durumundadır. Ancak Türkiye örneğinde böyle bir tarafsızlık geçmiş yıllarda var olmadığı gibi şimdi de mevcut değildir.

Bu bağlamda bakıldığında Türkiye’de mevcut durumda da devlet tarafından ortaya konan bir çokkültürlülük modeli yoluyla din, etnisite ve mezhep gibi unsurların tasarımılanması çabası söz konusudur. Oysaki post-seküler toplum modeli böyle bir devletçi tasarımılamayı değil farklı kesimler arası etkileşimi, karşılıklı tanımayı ve sonucunda oluşacak olan paylaşılan vatandaşlığı imlemektedir. Öte yandan Habermas’ın post-seküler toplum kavramsallaştırmasından hareketle AK Parti döneminde Türkiye’de yaşanan değişimi anlamaya çalışan bazı akademisyenler bu dönemde dindar nesil yetiştirme ve benzeri söylemlerin ve uygulamaların toplumu homojenleştirme yönünde çabalar olarak düşünülmesinin ve Alevi çalıştayları gibi çabaların laiklik karşıtı gösterilmesinin yanlış olacağını iddia etmektedir. Küçükcan’ın(2012) bu konudaki değerlendirmelerinde kullandığı kendi ifadeleriyle söylersek:

“Laiklik ilkesi hukuki bir ilke olmaktan öte ideolojik bir tercih olarak benimsenmiş, kamusal alanda dinin temsiline izin verilmemiş, 28 Şubat gibi dönemlerde ise laiklik toplumun büyük kesiminin kimliğinin paydalarından olan dini hassasiyetleri örselemiş, başörtüsü yasakları gibi uygulamalar ile Türkiye’yi modern dünyadan büyük ölçüde koparmıştır. Ancak devlet eliyle yürütülen toplum mühendisliği bütün çabalara rağmen toplumun geniş kesimlerini sekülerleştirememiş, dinin kamusal görünürlüğünü ortadan kaldıramamıştır.”

Pasajda ifade edilen laiklik politikalarıyla dinî hassasiyetlerin örselenmesi gibi konulardaki tespitler AK Parti iktidarının raporlarında ve çalıştaylarında da benzer biçimde ortaya çıkmaktadır. Ancak AK Parti politikalarında da Alevî ve Kürt kimliğinin bazı tanınma ve hak talepleri konusunda da belli kültürel semboller üzerinden birlik mesajları verilirken, somut hak taleplerine yeterli bir cevap verilmediği durumlar söz konusu olmaktadır. Küçükcan’ın kendi ifadesiyle söylersek “sekülerleştirilememiş” bir toplum kesiminin iktidara gelişiyle dinin kamusal görünürlüğünün yeniden tasarlanmasına çalışılmaktadır. Dolayısıyla “yeni Türkiye’nin laiklik anlayışı” aslında eskisinin tersi yönde icraatlara imza atan bir uzantısına dönüşme tehlikesiyle karşı karşıyadır. “Kolektif şuur olarak ortak medeniyete” vurgu yapan AK Parti’nin muhafazakar demokrat kimliği post-seküler toplum modeline daha yakın bir tarafsız devlet olabilme potansiyelini de, daha baskıcı ve tek tipçi bir modele dönüşme riskini de aynı anda bünyesinde taşımaktadır.

Eğer gerçekten post-seküler bir toplumdaki bahsedeceksek sekülerist ideoloji eliyle toplumu şekillendirmeye çalışan anlayışın yeni bir versiyonu olan homojenleştirici politikalarla değil, yeni bir kimlik ve vatandaşlık çerçevesi çizecek bir toplumsal model ile yola devam edilmesi daha sağlıklı bir gelişme sağlayacaktır. Ancak mevcut durumda siyasî iktidarın doğum kontrol politikalarından eğitim politikalarına kadar bütün bir kamusal yapı hakkında ürettiği söylemler ve uyguladığı programlar farklı toplum kesimlerini tedirgin eden bazı olumsuz algılara yol açmaktadır. Bu yöndeki politikalar Habermas’ın seküler liberal bir devletle din arasındaki ilişkiyi değerlendirdiği çalışmasında vazgeçilmez bir gereklilik olarak ortaya koyduğu kamusal alandaki tartışmalara katkı sağlayan tamamlayıcı öğrenme sürecini öteleyen bir etki oluşturma riskini barındırmaktadır (Habermas,2005: 347). Örneğin Alevi çalıştayları ve Çözüm sürecinde görev yapan Akil Adamlar Heyetinin oluşumu, organizasyonu ve içeriği itibariyle bu tamamlayıcı öğrenme sürecinin yeterince çoğulcu bir kamusal tartışma alanı olarak ortaya çıkmadığını göstermiştir. Şu halde Türkiye’de çokkültürcülük, çoğulculuk gibi alanlarda politikaları belirleyen önemli bir etken olarak dinin ve dinî-seküler eksenindeki çatışmaların Habermasçı bir post-seküler bir çerçeveye sahip olduğunun söylenmesi şimdilik pek mümkün görünmemektedir. AK Parti döneminde demokratik açılım ile millî birlik ve kardeşlik projesi arasında salınım gösteren ve tam olarak yörüngesine girmeyen kimlik politikaları tam da yeni hegemonik bloğa ait bu muğlaklığın bir ifadesi olarak okunabilir. Sonuç olarak, seküler-liberal bir toplum modelinin devamı olmayan toplumumuzda AK Parti’nin post-seküler bir çerçeveyi kuramaması kadar doğal bir durum yoktur. Zira kimliklerin ve farklılıkların yönetimi konusundaki tarihsel tecrübe farklı temellere dayanmaktadır. Tarihi itibariyle seküler-liberal toplum modeline dayanmayan ve dolayısıyla bugün de post-seküler bir çerçeveye tam oturmayan mevcut modeli otoriter devletçi olarak mahkûm etmek makul değildir. AK Parti tarafından yeniden inşa edilmeye çalışılan kimlik siyaseti, Müslüman kimliği, Kürt

kimliği ve Alevi kimliği ekseninde dinî söylemlere dayanan yeni bir çerçeve çizmiş ve bu çerçevede içerme/dönüştürme, tanımlayarak tanıma ekseninde bir yaklaşım benimsemiştir. Bu yeni siyaset tarzının kolektif bilinç olarak medeniyet söylemi üzerinden güçlü bir biçimde rıza üreten, uzun vadeli işlerliğe sahip ve dönüştürücü bir egemenlik kurma biçimine imkân verdiği görülmektedir.

#### KAYNAKÇA

- AKDOĞAN, Yalçın (2004). *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- AK Parti (2010). *Sorularıyla ve Cevaplarıyla Demokratik Açılım Süreci: Millî Birlik ve Kardeşlik Projesi*, Ankara.
- AKTÜRK, Şener (2015). *Almanya, Rusya ve Türkiye'de Etnisite Rejimleri ve Milliyet*, (Çev. Volkan Eke) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- BORA, Tanıl (1998). *Türk Sağının Üç Hali; Milliyetçilik Muhafazakârlık İslamcılık*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- COX, Robert W. (2012). *Consciousness and Civilization: the Inside Story*, York University.
- Devlet Bakanlığı (2010). *Alevi Çalıştayları Kitabı (AÇK) (7 cilt)*, Ankara.
- DIXON, Jeffrey C. - ERGİN, Murat (2010). "Explaining Anti-Kurdish Beliefs in Turkey: Group Competition, Identity and Globalization", *Social Science Quarterly*, Vol. 91, No: 5, ss. 1329-1348.
- DOĞANAY, Ülkü (2007). "AKP'nin Demokrasi Söylemi ve Muhafazakârlık: Muhafazakâr Demokrasiye Eleştirel Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 62-1. ss. 65-88.
- ERDEMİR, Aykan (2004). *Incorporating Alevi: The Transformation of Governance and Faith-Based Collective Action in Turkey*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Harvard University.
- ES, Murat (2006). *Alevist Politics of Place and The Construction of Cemevis in Turkey*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Boğaziçi Üniversitesi.
- GÖKER, Emrah (1999) *Reconstructing The Political: A Study on Contemporary Alevi Politics from A Generative Structuralist Perspective*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi.
- HABERMAS, Jürgen (2005). "On the Relation between the Secular Liberal State and Religion", *The Frankfurt School on Religion* içinde, Eduardo Mendieta (der), London: Routledge.
- HABERMAS, Jürgen (2008). "Post-seküler Toplum" İstanbul Seminerleri Konuşması, *Radikal*(06/06/2008).
- HOUSTON, Cristopher (2001). "Profane Intuitions: Kurdish Diaspora in the Turkish City", *The Australian Journal of Anthropology*, Vol.12, No:1, 2001.
- KARAVELİ, Halil M. (2010). *Reconciling Statism with Freedom: Turkey's Kurdish Opening*, Central Asia-Caucasus Institute& Silk Road Studies Program.
- KARDAŞ, Tuncay-BALCI, Ali (2016). "Inter-societal security trilemma in Turkey: understanding the failure of the 2009 Kurdish Opening" *Turkish Studies*, Vol.17, No.1, ss. 155-180.
- KEYDER, Çağlar *Memâlik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- KÜÇÜKCAN, Talip (2012). "Devlet, Laiklik ve Dindarlık", *Sabah*(11/02/2012).
- KYMLICKA, Will (1998). *Finding Our Way: Rethinking Ethno-cultural Relations in Canada*, Oxford University Press..
- KYMLICKA, Will (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press.
- KYMLICKA, Will (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press.
- LIARAS, Evangelos G. - SOMER, Murat (2010). "Turkey's New Kurdish Opening, Religious versus Secular Values", *Middle East Policy*, Vol. 17, No:2, ss. 152-165.
- ÖZCAN, Nihat Ali - YAVUZ, M. Hakan (2006). "The Kurdish Question and Turkey's Justice and Development Party", *Middle East Policy*, Vol. 13, No:1, ss.102-119.
- SHANKLAND, David (2003). *The Alevi in Turkey: The Emergence of A Secular Islamic Tradition*, Routledge.
- ŞAN, Mustafa Kemâl (2006). "Küreselleşme Çağında Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri", *Avrupa Günü EuroAgenda*, ss. 299-335.
- TAYLOR, Charles (1994) "The Politics of Recognition" *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, (Ed. Amy Gutmann) içinde, Princeton, ss. 25-73.
- TUĞAL, Cihan (2009). *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford University Press.
- YANMIŞ, Mehmet (2016). *Resurgence of The Kurdish Conflict in Turkey: How Kurd View It*, Rethink Institute: Washington DC, Rethink Paper.(Raporun Türkçesi: Hendek Siyaseti, Sokağa Çıkma Yasakları ve 7 Haziran Sonrası Şiddet Olaylarının Kürt Kamuoyu Üzerindeki Etkileri: Kürtler Süreci Nasıl Değerlendiriyor?) <http://www.rethinkinstitute.org/resurgence-of-the-kurdish-conflict-in-turkey-how-kurds-view-it/>
- YEĞEN, Mesut (1999). "The Kurdish Question in Turkish State Discourse", *Journal of Contemporary History*, Vol.34, No: 4 ss. 555-568.
- YILDIZ, Ahmet (2016). *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ZİZEK, Slavoj (1997). "Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism", *New Left Review* I/225, September-October.