

ONTOLOJİK MEKÂN SİYASASI VE MABET

Bayram SEVİNÇ*

Özet

Modern Türkiye’de bütün dinî gruplar, varoluş ve onanma siyasalarında mabedi sembolik olarak konumlandırmaktadırlar. Dinî grupların bu ontolojik mabet yaklaşımlarının yanında, resmî yaklaşım, mabetleri işlevsel olarak görmektedir. Bu resmi algı da modernleşme paradigmasının evrenselci ve rasyonel mimari düşüncesine dayanır. Bu çalışmada, Türkiye’de modernleşme paradigması bağlamında, ilk dönemin yönetici seçkinlerinin kimlik tanım ve tercihlerinin ortaya koyduğu mekân politikasında beliren mabet sorunsalı ve bunun araçsallığı söz konusu edilmiştir. Dolayısıyla kimlik tartışmalarının ana odaklarından biri olan mabedin bir sembol olarak kültürel sistemde nasıl yer edindiği ve söylemlerin neresinde bulunduğu sorunsallaştırılmıştır. Konu, Türkiye’de devlet ve dinî grupların mabet algısıyla sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda iki aktörün mabedin mimarisine yönelik algısı üzerinden bir bellek analizi yapılmıştır. Konu, dokümantasyon yöntemiyle ve karşılaştırmalı bir perspektifle ele alınmıştır. Amaçlanan, her iki kitlenin mabedin maddî yapısına yönelik algı farklılığının Cumhuriyet döneminde Türkiye’deki din-devlet ilişkileri tartışmasına etkisinin tespit edilmesidir. İncelemenin bulguları göstermektedir ki dinî gruplarla resmî yaklaşım arasındaki perspektif farkı, din-devlet ilişkilerinin kırılma noktasına ve çözümsüz alanların oluşmasına neden olmuştur. Dinî gruplar, mabet ve ontolojik varlıkları arasında bir bağ kurarak onu özgürlükler alanına dâhil etmişken resmi perspektif, işlevsel yaklaşımı tercih ederek mimari merkezli bir algıyı benimsemiştir.

Anahtar Kelimeler: Türk Modernleşmesi, mabet, cemevi, cami, kilise, sinagog, dinî kimlik

ONTOLOGICAL SPACE POLICY AND THE TEMPLE

Abstract

All religious groups position the place of worship symbolically at their existence and confirmation policies in modern Turkey. Besides these ontological approaches of the religious groups to the temples, the official approach considers the temples as functional. The official perception is based on the Universalist and rational architectural idea of the modernization paradigm. In this study, the temple problematic which appears at the space policy revealed by the identity definitions and preferences of the ruling elites of the first period and its instrumentality is mentioned in the context of the modernization paradigm in Turkey. Therefore as one major focus for the identity discussions on how the place of worship

* Yrd. Doç. Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Trabzon/Türkiye, bsevinc@ktu.edu.tr

is located as a symbol in the cultural system and its place in the discourses are problematized. The subject is limited to the state and religious groups' perception of the temple in Turkey. In this context, a memory analysis has been made through the two actors' perception of the temple architecture. The subject has been discussed by the documentation method and comparative perspective. It is intended to determine the effect of both perceptions' differences about the material structure of the temple on the religion-state relations during the Republican period in Turkey. Results of the examination show that the perspective differences between the official approach and religious groups have led the religion-state relations to be fragile and unresolved areas to be occurred. While the official perspective adopted an architecture-centric perception by choosing the functional approach, religious groups have included the temple in the field of the liberties by establishing a link between the temple and their ontological entities.

Keywords: Turkish modernization, temple, cemevi (assembly house), mosque, church, synagogue, religious identity

Giriş

Geleneksel İslam toplumlarında mabet, her zaman şehir mimarisinin ve toplum örgütlenmesinin merkezi birimi olmuştur. Hz. Ömer'in emriyle Kûfe şehri kurulurken, bir okçunun alanın meydanında konuşlandırılıp dört yana birer ok atmasının emredilmesinin ardından okların menziline göre öteye meskenlerin yapılmasına izin verilmesi ve merkezde kalan alana da bir mabet yaptırılması (Söylemez, 2001: 35-36; Barış, 2006: 52), şehir inşası ve kimlik algısı bağlamında otantik formun spesifik bir ifadesidir. Kâbe'nin ilk mabet [Âl-i İmrân, 96] olarak merkezi şehir birimi oluşuna öykünen bu uygulamaya (Söylemez, 2001: 35) dayanan ve özellikle Basra, Kûfe ve Fustat gibi yeni kurulan şehirlerde belirgin olan merkezde bir cami yaptırma geleneği, (Baykal, 1979: 17-18), gaza ve fetih doktrininde de süreklilik kazanmış ve sanayileşme ve modernleşmeyle birlikte beliren laik ulus devlet modelinden sonra formel alandan çekilmiştir; fakat toplumsal hafızada hâlâ bir kimlik kodlaması olarak süregelmiştir. Osmanlı Devleti'nde de pekişen dinî grupların mekân (mabet) merkezli tanımlanma pratiğinin devamı olan modern dönemde birey merkezli, kuramsal, soyut ve anayasal bir vatandaşlık bağı ile tanımlanan kimliğin (Bauman'ın [2000: 15] ifadesiyle cemaatin vekili) yersel bir tanımlaması hep talep edilmiştir.

Dinî grupların kolektif bilincinin oluşumu için camiler kadimden beri bir odak olarak konumlandırılmıştır (bkz. Baykal, 1979: 34). Bunun kolektif hafızadaki devamlılık merkezi ise bütün camilerin ana modeli ve formülü olarak görülen ve Müslümanların kolektif bir aktör olarak yetkin ilk tanımının olduğu Medine'de yapılan mescittir (bkz. Küçük, 1988: 50). Kolektif bilinç, kabile merkezli yapılmaya

dayanan Arap toplumunda yaratıcı merkezli bir toplum inşasıyla birlikte dönüşmüş ve bu yeni form, özellikle cami mekânına dayalı olarak yürütülmüştür (bkz. Hak, 1991: 290). Kolektif kimlik bağlamındaki cami odaklı bu toplum geleneği, günümüzde Müslümanların Avrupa ülkelerinde örgütlenmesinde kendini göstermektedir (bkz. Arabacı, 1997). Avrupa örneği, camilerin entegrasyonu kolaylaştırıcılığı bağlamında da değerlendirilmiştir (bkz. Coştu ve Turan, 2009). Öte yandan kolektif kimlik sembolünün bir diğer pratiği olarak, Osmanlılarda, fethedilen gayrimüslim yerleşimlerinin en büyük mabedinin kılıç hakkı olarak mescide dönüştürülmesi uygulaması dikkat çekmektedir (bkz. Baltacı, 1985: 228). Bu mabet, genelde en önemli mabet olarak da tanımlanmaktadır. Bu tercih, siyasal egemenliğin ve dinî üstünlüğün bir sembolü olarak ortaya konmaktadır. Esasen bu strateji, diğer dinlerde de söz konusudur; meselâ “Haçlı saldırıları sonrasında Kudüs bir süre Hıristiyanların eline geçmiş ve bu sırada Mescidü'l-Aksa ile Kubbetü's-Sahra isimli İslam mabetleri hemen kiliseye dönüştürülmüştür” (Can ve Yılmaz, 2008: 44). Mabet ve toplum bütünsel algısı, nefret ve düşmanlık pratiklerinin de şekillenmesinde etkindir; söz gelimi günümüzde Batı'da sayıları artan Müslümanlara karşı saldırılarda camiler özellikle hedef alınmakta (kapı pencereleri kırılmakta, bina taşlanmakta, içeriye domuz eti parçaları atılmakta vb.) ve Müslümanlar mekânsal dışlamayla dışlanmaya maruz bırakılmaktadır (bkz. Bakal, 2010: 223).

Genel anlamda mekânda görünürlük, toplumun mekân üretimi siyasası gereği mimari algıyı sembolize eder. Mekânın görünmez kılınmasında, genel anlamda, Karaçavuş'un (2011: 71-100) 19. yy Trabzon örneği çerçevesinde analiz ettiği mekânı hükümsüzleştirmenin betimlediği sembolik bir temsil söz konusudur. Yeni paradigma, mekân bağlamında mimariye dayanarak ortaya koyduğu kent figürüyle (kısmen veya daha büyük oranda) eskiyi hükümsüzleştirmeye gidebilmektedir. Geleneksel mekân üretimi stratejileri açısından bakıldığında, dönemi anlatan seyahatnamelerde (Bıjškyan ve Deyrolle gibi) geçen tasvirlerin kent kimliğine değinen unsurlarında merkezdeki İskender Paşa Camii'nin tasvirine yoğunlaşması, mekân üretiminin özcü yaklaşımının dokusu hakkında da fikir vermektedir (bkz. Karaçavuş, 2011: 84-85). Meydan üzerinden mekân üretiminde, “geleneksel İslâm kültürel hayatının ve şehirdeki Müslüman hâkimiyetinin gayrimüslim hayat sahasındaki yegâne temsilcisi ve mührü olan İskender Paşa Camii, çeşmesi ve medresesi, Şakir Şevket gibi aydın ve devlet adamlarınca bilinçli bir şekilde orada var kılınmak istenmiştir.” Fakat bu yapının önüne 1882 yılında, işlevsel yaklaşımın bir biçimi olarak, İtfaiye ve Posta binası inşa edildiğinde Cami ve müstemilatı görünmez hale gelmiştir: “İtfaiye ve Posta binası geleneksel Osmanlı hayat tarzının XIX. yüzyıldaki hükümsüzleştirilmesinin adeta bir simgesi gibidir ve bugün işlevi değişmekle beraber halen ayakta durmaktadır” (Karaçavuş, 2011: 95). Mekân üretimi ve onun özelde spesifik bir mimari algısıyla inşası, Cansever'in (2012) Osmanlı şehri bağlamında

ele aldığı ve İslam mimarisinin kendisine özgü (Hartmann'ın yeni ontolojisinin kategorilerinden de faydalanarak) bir modelinin söz konusu edilmesinde olduğu gibi geleneksel yaklaşım ontolojik ve özcü bir tasarımlama ortaya koymaktadır.

Türkiye'de ev kiliseler, cemevi ve belirli sembolik mekânlara cami açılması gibi son dönem günümüzdeki mabet tartışmaları, tarihî arka planında özcü toplum algısı ve tasarımıyla içten içe bağlıdır. Osmanlı, mekân siyasasında mabetleri göz ardı etmediği gibi grup ve birey haklarının merkezi temalarından biri olarak da onu almış ve sembolik göstergelerin önemli bir birimi olarak konumlandırmıştı. Cumhuriyetle birlikte mabet ve grup hakları farklı bir siyasal algıda yeniden şekillense de devam eden habitusun bazı kısımları, toplumun algı, tutum ve davranışlarını yeniden üretmiştir. Böylece sembolik değerini yitirmeyen mabet ve görünürlüğü, dini hakların talebinde temel noktalardan biri olduğu gibi daha ötede bir kimlik tanınması göstergesi olarak işlevselleştirilmiştir. Burke'un (2009) ifadesiyle mabetler, *tarihin görgü tanıkları* olarak var olagelmıştır. Bir sinagog, Yahudi kimliğinin mekân siyasasında onanmasını ifade ettiği gibi bir ev kilisesi de gizil bir kimlik siyasası olarak belirmektedir. Cami yapımı toplumsal formasyon için ne düzeyde önem taşıyorsa kilise yapım ve onarımı da aynı ölçüde önem taşır. Bir Alevî için cemevinin mabet olarak *tanınması*, özünde Alevî kimliğinin *onanması* olarak sembolik üst bir gösterge şeklinde belirir. Bütün bu tanınma siyasası esasen ulus devletin laiklik ilkesiyle üst çerçevede bireysel dindarlık formunu vatandaşlık kavramı altında ele alarak mabetleri de değişen mimari algı ve toplum örgütlenmesi siyasası bağlamında işlevsel bir açıdan bakarak ele alması nedeniyle grupların dinî kimlikleri soyut bir tanınma siyasası yoluyla sürdürülmüştür. Oysa dinî gruplar, son dönem mabet tartışmalarında belirlediği gibi, hâlâ kimliklerinin yersel bir onanmasını talep etmektedirler.

Modernleşme Paradigması ve Dinî Kimlik

Türkiye'de modernleşme paradigması Batılılaşma çerçevesinde yürütülen ana akım dönüşüm gayretlerinin nihai evresini teşkil eden bir değerler dizisini taşıdığı için din konusundaki söylem ve pratikler de Batılılaşma bağlamında şekillenmiştir. Batıcı seçkinlerin iktidar alanlarında bir meydan okuma bagajını da sunan İslam, bu modernleşme serüveninde "tarihinin karanlıkta kalan yüzünü temsil etmekte, eğitim yoluyla yükselen toplumsal grupların yeni ve talepkâr kimliğini oluşturmaktadır" (Göle, 2001: 132). Yıldırım'ın (2005) hayalî modernlik diye tanımlamayı yeğlediği bu modernleşme türü, total bazı ilkeler çerçevesinde homojenleştirici ve determinist bir algıyla, kimlik taleplerini ulus devletin indirgemeci tutumuyla kısıtlayan ve dışlayan bir tutum sergilemiştir. Batı'nın deneyimi gibi Türkiye'de modernleşme "farklılaşma ve çoğulculuk üzerinde yükselen sivil toplumun girişimci ve yaratıcı gücü üzerinde yükselmemiştir. Tersine, yerel örüntülerin ve geleneksel değerlerin

dışlandığı bir medeniyet projesidir. Rasyonalist ve pozitivist değerlere yabancı yerel İslam, bu medeniyet projesi çerçevesinde tarihin dışına itilmiştir” (Göle, 2001: 171).

Cumhuriyeti tanımlama ayrıcalığını taşıyan yönetici seçkinlerin tercih ettiği ve edilmesi gereken olarak gerekçelendirerek ortaya koydukları kimlik formu, kökleri Batı’da olan bir içerikle doldurulur. Bu tercih, esasen yerel ve evrensel insanî değerler bağlamında ilk dönemin kurucu paradigmasının tercihleri etrafında şekillenen bir tartışma zemini oluşturur. Bu bağlamda bu seçkin kitle önceleri “uygarlığa özel ya da yerel kültürün önünde bir yer vermek amacıyla safiyane bir kültüralizmi dışlamışlar, sonraları yeni bir kimlik gerektiren ulusal devlet ışığında içinden çıkılması güç ulusal kültür sorununa yeniden dönmek zorunda kalmışlardır” (Aktar, 1993: 69). Tercih edilen bu kimlik formunun inşasında öncelikli olarak ulus karakteristiği önce çıkarılmış ve bunun da Batı eksenli değerler dizisi bağlamında inşası için geçmişin gelenek ve din merkezli göndergelerinin izlerinin hem devlet hem de cemaat ölçeğinde yok edilmesi söz konusu olmuştur (Aktar, 1993: 72). Böylece ulus devlet formunun homojenleştirici ve laik siyasasını benimseyen “Türk modernleşmesi, dinin gündelik hayattaki görünürlüğüne zayıflatma stratejisiyle tanımlanabilir” (Subaşı, 2004: 12-13). Karşıt görüş, Sarıkoyunlu’nun (2004: 215) Atatürk’ün fikirleri bağlamında özetlediği gibi, mücadelenin din adına şekillenen yanlış zihniyet tipiyle olduğu yönündedir; yani karşıt olunan şey, din ve dinî değerler değil, hurafecilik ve din istismarcılığıdır. Dönmez’in (2002) milli bir kültür merkezli din algısı ve onun siyasetten uzak, istismardan arındırılma ve çağdaş değerlerle yeniden yorumu da bu minvalde bir temsildir.

Modernleşme algısının Batıya yönelik tutku ve tutumu, onu bir değerler dizisine yöneltir ve bu da verili gelenek ve din merkezli kimlik ve mekân siyasalarını ekarte ettirir. Medeniyet kavramı ve tanımlaması, doğası gereği, yansız ve değer yargısı içermeyen bir niteliğe sahip değildir. Batı medeniyeti kavramı burada tercih odağı olduğunda teknik olarak Batı’nın üstünlüğü açıkça belirtilmiş ve bu kültür sistemi de evrensellik iddiasını meşrulaştırmış olmaktadır (Göle, 2001: 28). Batı medeniyetinin bir tercih ve yetkinlik skalası olarak belirmesi makro düzlemin dönüşümlerinin yanı sıra gündelik yaşam politikalarının da dönüşümü anlamına gelir (Subaşı, 2004: 13). Soyut ilkeler düzlemindeki perspektif, mekânın üretimi bağlamından da modernleştirici bir etki arayışındadır; Cumhuriyet yönetimi, batılılaşma bağlamında mekânsal stratejileri, başkentin Ankara’ya taşınması gibi, kendine özgü ulusalcı batılılaşma örneğinin mekân üretim sistematığı olarak işlevselleştirmiştir (Tekele, 2010: 165). Birkaç önemli devlete başkentlik yapan İstanbul gibi bir mekândan Anadolu’nun bir kasabasına yönelen perspektif, temelde uygarlık kavramından hareket etmekteydi ve Ankara ona göre dizayn edilmişti: “Özetle, modern Ankara’nın

sterilize edilmiş mimari ve kentsel mekânları yeni kentin ‘uygar’ imajını koruma amacına dönüktü” (Baydar, 2010: 178).

Modernleşme algısının ve bunun pratiklerinin dine her bağlamda müdahale etmesinin bir nedeni, İslam’ın dünya işlerine yönelik yoğun taleplerinin sosyal bünyede görünürlüğünü yüksek tutmasıdır. Esasen, yeni bir kimlik formu ortaya koyacak inşacı edimler, laiklik merkezli bir sosyal düzen talebindeyse, bu talep, dinî mirasın ve geleneklerin yeniden tasarımı, tanımlanması ve konumlandırılması anlamına gelir. Yeni bir kimlik inşası için mekânın da dinî sembol ve siyasalardan arındırılması, bir bağlamda, Türk modernlik algısının dinle mücadele halindeki serüveninin kaynaklarından birinin ifadesidir. Bu çatışma, istenilen kimliğin gerçekleştirilmesi için gerekli görülüyordu (Aktar, 1993: 72). Dahası, cumhuriyetçi (modern, seküler ve Avrupalı) ve İslami (geri, yoz ve Osmanlı) şeklinde beliren basit bir kavramsal zıtlık, dönemin zihin ve söylem evreninin belirmesinde etkin olmuştur (Tapper, 1991: 7). Cumhuriyetin çağdaş uygarlık düzeyine doğru yürüyüşünün ilk aşaması gelenekçilik tutumunu yok etmek iken ikincisi, onların yerine yeni yapıları yerleştirmektir ki bu da bir devrim niteliğindedir (Berkes, 2006: 522).

İslam, 1923’te Cumhuriyet’in inşasıyla birlikte yeniden tanımlanır ve yeni devletin ana ilkelerinden biri sekülerizm olarak belirir. Böylece dinî dışavurumlar, yönetimin etki ve kontrolü altına alınır. Halifeliğin ilgası ve tekke ve zaviyelerin kapatılması yoluyla tarikatların (ve dolayısıyla İslam’ın sūfi yorum ve pratiklerinin) illegal tanımlanıp sosyal bünyenin dışına itilmesiyle, standart bir İslam biçimi ortaya konmuş oluyordu. Bu yeniden tanımlama, sınırlama ve bölümlenme sonucunda Cumhuriyet ideolojisi, gündelik yaşamda dinin kontrolünü belirlemeyi kuramsal ve kurumsal düzeyde benimsemiş ve uygulamıştır (Tapper, 1991: 2). Böylece İslam, ilk dönemlerden beri siyasal bir tehdit olarak görülüp seküler devletin denetimi altına alınmıştır. Bir yanda ortaya çıkan karşıt hareketler (Şeyh Said isyanı gibi) burada etkili bir pratik ivme olurken; öte yanda halkın alıştığı referans olarak İslamî birikimin söz konusu olması da söylem açısından belirleyici olmuştur. Pratik bağlamda talepler bir dinî söylem kalıbıyla dile getirildiğinde pozitivist anlayışın da etkisiyle dinin kamusal gücünü kırarak yeni modernleştirici düzenlemeler yapılmıştır (Gülalp, 2003: 33). Esasen Cumhuriyetin kuruluşunda yeni olmanın getirdiği zaaf nedeniyle halka nüfuz etmede sorunlar yaşanmıştır. Kırsal kesim modern ve alternatif bir değerler sistemiyle tanışmadığı için kimlik ve toplumsal örgütlenmeler de geleneksel alışkanlıklar yoluyla şekillenmeye devam etmiştir ki konu açısından önemli yanı, bunun mekânsal kimlik siyasası ve mabet merkezli gündelik hayat siyasasının temsili olmasıdır (bkz. Yavuz, 2005: 14).

Modern toplum, Foucault’cu anlamda, disiplinler bir toplum olduğu gibi özgülleştirici bir toplumdur da. Böylece bir yanda bireysel özgürlükler tanımlanırken

öte yanda birey ve grupların ulus devlet modelinin tercih ettiği homojen bir biçime yönelmesi için gözetleme, kontrol ve disiplin, hatta sosyal mühendislik yoluyla bir makbul vatandaş üretimi söz konusudur (bkz. Bozkurt, 2006: 101-103). Konu özelinde bakıldığında, modern devlet, bireyin kimliğini belirli kalıplar yoluyla inşa etmede özgürlük merkezli davranırken grup taleplerini disiplin açısından değerlendirmiş, kamusal görünürlüğün alternatif biçimlerini ötekileştirmiştir. Hatta kimisi, Bellah'ın meşhur analizi sivil din tartışmasını dahi bu bağlamda yürütmüştür. Fakat hiçbir ideoloji, İslam gibi çok-aşamalı ve çok-boyutlu bir kimlik ve gruplaşma formu sunan modelin alternatifi olamaz şeklindeki yorum da belirgindir (bkz. Tapper, 1991: 7). Son tahlilde din, belli bir elit kesim dışında kimlik bileşeni olarak tamamen dışlanmadığı için dinî gruplaşma ve onun temel zemini olarak mekân siyasası Cumhuriyet döneminde de etkin bir kimlik siyasası olmuştur. Mabet-mekân merkezli yerel kimlik tanımlaması ve dinî gruplaşma biçimi yerine Batı modeli medeniyet algısının tercihinin bir sonucu olarak *evrensel* ve *soyut* bir uygulama iddiası olarak yeni bir form tercih edilmiştir; burada *yersel* bir tanımlama yerine *anayasal vatandaşlık* merkez alınmış ve topraktan bağımsızlaşan, dolayısıyla gruptan uzaklaştırılan *bireysel dindarlık* tercihi *işlevsel mekân* algısıyla birlikte ortaya konmuştur.

Modernizm, Mabet ve Kimlik

Mabet, mekân siyasası bağlamında kimlik ve laiklik ilişkisinin temel zeminlerindedir. Kemalist devrimciler için sadece modernleşme politikasının bir mihenk taşı değil aynı zamanda bir hikmet-i hükümet olan laiklik ilkesinin (Vergin, 2000: 36) sosyal düzenin *denetleyici ilkesi* olarak işlev görmesi nedeniyle, kimlik taleplerinin öncelikli olarak bu minvalde bir meşruiyet kazanmaları gerekmektedir. Böylece Batı değerler dizisiyle yeni bir toplumsal düzen inşa etme gayretinde olan yönetici seçkinlerin belirgin kitlesi “Kemalistler, laikliği yani dinin devletten ayrılması ilkesini değil, devletçe denetlenen İslâm'ı getirdiler. İslâm'ı reform programları ve devrimlerini, gerektiğinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından meşrulaştıracak şekilde kullanmaya niyet ettiler” (Ahmad, 2006: 104). İslam, DİB bağlamında bir makbul zemine taşınınca mabet de bu bağlamda Sünnî İslam ağırlıklı olarak sınırlandırılmış bir mekân siyasasıyla tanımlanmıştır.

Cami/mescit, bir mabet olmanın ötesinde ilk İslam topluluğu çerçevesinde şekillenen fonksiyonel ve merkezileştirme bakış açısıyla ortaya çıkan bir toplumlaşma döngüsü olarak algılanır (bkz. Onay, 2006: 150). “Modernlik öncesi geleneksel toplumların en belirgin özelliklerinden biri, sembolik bütünleşmelerin din yoluyla gerçekleştirilmesidir” (Subaşı, 2004: 37). Cumhuriyetin devraldığı modernleşme mirası ileriye taşınırken, ussallaşma bağlamında yeni tercihler ortaya çıkmış ve mimari de bu bağlamda bir işlevsel, evrensel form niteliği kazanmıştır (Bozdoğan, 2010: 135). Böylece mabet, geleneksel olarak süregelen ve halkın genel bakış açısını

temsil eden *özcü* (ontolojik) bir yaklaşımla değil, modern ulus devletinin temel algısı olan *işlevsel* (epistemolojik) bir yaklaşımla ele alınmıştır. Esasen günümüzde kimlik tartışmalarının mekân siyasası da tam da bu farklılaşmadan doğmaktadır. Mimari alanda Batı taklidi de modernleşme sürecindeki tepeden inme proje eğiliminin dönüştürücü etkisine dayanır; çünkü mimari yalnızca mekânsal bir unsur değildi, o aynı zamanda “bir çeşit ‘gözle görünür siyaset’ (*visible politics*) veya ‘uygarlaştırma misyonu’ ydu.” 1930’larda Genç Türk mimarları da ulus devleti modernliğin tartışmasız taşıyıcısı olarak görmekteydi. Bu algı, bazı kültürel ikonların da modernist yaklaşımın tercihlerine uygun olarak biçimlendirilmesini netice verir (Bozdoğan, 2010: 139-140).

Geniş halk kitleleri mabedi varlıklarını verili coğrafyada onaylayan temel bir unsur olarak görürken, ulus devlet, evrenselci yaklaşımla mimaride ve diğer birçok alandaki işlevselci ve pragmatist yaklaşımla onu çok fonksiyonlu bir mekân olarak tanımlamıştır. Böylece dönem dönem mabetlerin kışla ve depo gibi işler için kullanılması, ona atfedilen bu işlevselci yaklaşımın bir sonucudur. Ulus devlet, temelde örgütlü din yapısını tekke ve zaviyeleri kaldırdığında egale ettiği için din, bireysel alanda konumlandırılmış, mabetler ise işlevsel bir algıyla var veya yok olmuştur. Fakat burada bir istisna olarak -ki burada işlevselci yaklaşımın sembolik işlev açısından yüklediği bir anlam söz konusudur- tarihî ve kültürel miras niteliği taşıyan mabetler kısa süreliğine zorunlu hallerde farklı amaçlarla kullanılsa da onların varlıklarının ulus devletinin kimlik siyasası bağlamında sembolik miras olarak korunduğu görülmektedir (bkz. Temel, 2010: 85). Cumhuriyet’in işlevsel mekân algısı, temelde milliyetçilik ve ümmet arasında ilkini tercih eden iradenin hayali bir cemaat olarak ortak bir geçmiş, kültür ve dil (Dönmez, 2002: 222) -din kısmı laiklik bağlamında yorumlanır- üzerinden bir kimlik tanımı getirmesi, dinî gruplaşma ve mekân algısının da ontolojik algısıyla birlikte legal söylem ve pratiklerin dışında kalmasını netice verir. Milliyetçilik, batılılaşma bağlamında bir kültür tercihi yaptığı için mimari de evrensel bir form olduğu düşünülen modern rasyonel ve işlevsel biçim yönünde bir seçimle şekillenmiştir.

Camilerin işlevsel mekân olarak kullanımı açısından bakıldığında öncelikli olarak Cumhuriyetin kuruluş aşamasında Balkan Savaşları’ndan sonra İstanbul’a göç edenlerin, Ermeni saldırılarından kaçan Anadolu halkının ve Yunan saldırılarından kaçan Balkan halkının yerleştirildiği mekânlar arasında büyük camilerin de bulunması dikkat çekmektedir. 1918-23 arasında İstanbul’da çıkan büyük çaplı yangınların 10,777 evi yok etmesi sonucunda evsiz kalanların bir kısmının camilere yerleştirildiği görülmektedir. Savaş, dönemin koşulları, farklı kullanım nedeniyle yıpranan camilerin tamiri için öncelik sırasına göre (tarihî ve mimarî özelliği olanlar) bir tamir siyasası geliştirilmiştir. Bu tamirlerin sembolik işlevi ise laiklik ilkesinin halk tarafından algılanması bağlamında mabetlerin yaşatılma ilkesinin somutlaştırılmasıdır (Temel, 2010: 85-87).

İlk dönemin önemli tartışmalarında biri, camilerin askerî birlikler tarafından kullanılmasıdır. 14 Nisan 1936 tarihinde eski sanat eserlerinin korunmasına ilişkin bir genelge hazırlanır ve tüm bakanlıklara, umumi müfettişliklere, valiliklere ve bağımsız makamlara başvekil imzasıyla gönderilir (Temel, 2010: 88-89). “Askerî işgal altında bulunup silah, mühimmat, ot ve erzak deposu olarak kullanılan camiler ise ülkenin hemen her şehrinde mevcuttu. Vakıflar Genel Müdürlüğü bu tür camilerin boşalttırılarak kendilerine teslim edilmesinin sağlanması için Başvekâlete 7 Kasım 1935 tarihinde 171834 sayılı bir arıza göndermiştir.” Bu metinde, camilerin bu tür kullanımının getirdiği tahrip çeşitli illerdeki örnekleriyle birlikte dile getirilmiş ve “ulusal benliğimizin ölmez belgeleri olan bu tarihi anıtların bir türlü boşalttırılmamış olması nedeniyle, bu eserlerin Evkaf’a verilmesinin sağlanması istenmiştir.” Harekete geçen Başvekâlet, Milli Müdafaa Vekâleti’ne tezkereler gönderir. Tezkereyi alan Milli Müdafaa Vekâleti, 26 Eylül 1936’da “askerî garnizonların her yerde tamam olmamasından ve bunları derhal tamamlamaya bütçemiz müsaade etmediğinden zorunlu olarak cami, mescit, medrese gibi binalar işgal altındadır” açıklamasını yapar. Burada işlevsel kullanım algısının zorunlu koşullar nedeniyle bazı mekânları elde tutması söz konusudur. Zorunluluk, Başvekâletin öncelikli olarak sanatsal ve tarihî değeri olan eserlerin boşaltılması gereğiyle talebini düzeltmeye gitmesini netice verir (Temel, 2010: 91-92).

Atatürk’ün halkın geleneksel gruplaşma tipinde dinin birleştirici gücünün farkında oluşunu ve onu dikkate alışı betimleyen tutumu olarak *Balıkesir Paşa Camii* (7 Şubat 1923’te) gibi mekânlarda onlara seslenmesi, dinî gruplaşmanın mekân boyutuna işaret açısından önem taşır. Fakat onun algısı, mabetlerin çok boyutlu ve çok fonksiyonlu tanımına dayanır. Ona göre mabet çok fonksiyonludur: “Efendiler, camiler birbirimizin yüzüne bakmaksızın yatıp kalkmak için yapılmamıştır. Camiler itaat ve ibadet ile beraber din ve dünya için neler yapılmak lâzım geldiğini düşünmek yani meşveret için yapılmıştır. Millet işlerinde her ferdin zihni başlı başına faaliyette bulunmak elzemdir...” (Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri-II, 2006: 98-99). Burada gruba hitap ve bireyi göreve çağrı vardır; esasen bu, geleneksel formda modern bir çağrı olarak belirmektedir. Birey merkezli yaklaşım, ulus devlet inşası için gerekli olan hayali cemaatin biçimlendirilmesi bağlamında yerel bilgi ve tercihlerle köy imamlarının yetiştirilmesi ve seçilmesi olgusunun ulusal düzleme ve evrensel bakış açısına taşınmasında görüldüğü gibi, genel bir belirleyici ilkedir (bkz. Temel, 2010: 58-59).

Cumhuriyet döneminde mekânın modern algısının yanı başında, erken dönemlerde mabetlerin farklı amaçlar için kullanılma gerekliliği karşısında beliren tablo fikir vericidir: “15 Kasım 1935 tarihinde 2845 nolu kanunun yürürlüğe girmesiyle, kanunun tasnifi dışında bırakılan camilerin bir kısmı kapatıldı, diğerleri de başka maksatlar için kullanıldı. Ayasofya Camii müzeye çevrildi ve birçok cami de ordunun hizmetine verildi. Daha 1928 yılında İstanbul’daki birçok cami CHP’ne

satılmıştı” (Sitembölükbaşı, 1995: 99-100). Esasen satılma açısından bakıldığında özellikle tarihî ve mimarî değeri olmadığı kanaati getirilen cami ve mescitlerin genelde bankalara, belediyelere, özel idarelere, bakanlıklara ve bazı şirketlere satıldığı görülmektedir. Bedelleri ise hayır işlerine tahsis edilmiştir (Temel, 2010: 120). Mabetler, bireysel dindarlık için işlevsel mekânlar olarak konumlandırılrsa da 1946’nın getirdiği ortamda kamuoyuna yönelik popülist politikalar, camilerin DP’yi yeren ve CHP’yi öven söylemler üretme işlevi yüklenmesini de netice verir (Kaçmazoğlu, 1998: 30).

Mabet ve dinî gruplaşma mekânları bağlamında bazı vakıf yapılarının en tartışmalı dönemi, şüphesiz İnönü dönemidir. Bu dönemde özelde bu mekânların belli bir siyaset anlayışıyla (ilk dönemlerin zorunluluk ilkesinin dışında) işlevsel kullanıma tabi tutulmaları nedeniyle ciddi eleştiriler söz konusu olmuştur. Eygi (2003) 1966 yılında medya merkezli olarak beliren İnönü döneminde mabetlerin kapatılması meselesini bir kitap derlemesi olarak yayınladı. Esasen, Eygi’nin (2003: 11) “Maalesef Adnan Menderes’in 1950 ile 1960 yılları arasındaki sözde demokrat iktidarı devrinde de hayli tarihî eser kıyımı yapılmıştır” ifadesi, modern ulus devletinin işlevselci yaklaşımının bir yansımasının betimidir. Zira her dönemde işlevsel bakış açısının hâkimiyeti söz konusudur. Fakat Eygi (2003: 11, ayrıca bkz. 17,19), “Müslüman bir ülke üzerindeki âbideler, mimarlık eserleri, camiler, medreseler, mezarlıklar ve diğer bütün tarihi binalar, o ülkenin tapu senetleri gibidir” ifadesiyle geleneksel özcü-ontolojik yaklaşımla meseleyi ele aldığını ifade etmiş olmaktadır. Özellikle II. Dünya Savaşı döneminde camilerin bir kısmının depo vb. biçimlerde askeri hizmetler amacıyla kullanılmasını, yani işlevsel mekân algısını, eleştirir. Öte yandan satılan ya da kiraya verilen cami ve ona ait mekânların onaylanmayacak (meyhane gibi) bazı işlevler için kullanıldığını da dile getirir.

Halkın özcü-ontolojik mabet algısı, ilerleyen dönemlerde cami yapım ve bakımı için yardımlar toplanması yoluna gidilmesi ve vakıf kurma yoluyla sürekli bir çaba halinde örgütlenmesi sonucunu ortaya koymuştur. Cami yaptırma dernekleri vakıf sisteminin en yaygın formuydu. “Nitekim 1950-60 döneminde bu derneklerin de katkılarıyla Türkiye’de 5.000 yeni cami ibadete açılmıştı” (Sitembölükbaşı, 1995: 105). Cami yapımındaki nicel değişimin yanı sıra bu dönemin mimarisi de değişim yaşamıştır. ABD’ye yüzünü çeviren ve küçük Amerika olma özlemine dile getiren yeni Türkiye’de mimari, uluslararası üsluba yönelir. Bu dönemde aynı zamanda modernizm ideolojisine dayandırılan milliyetçilik tandanslı mimari de eleştirilmektedir (Bozdoğan, 2010: 144). Esasen cami, ya da genel anlamda mabet, ümmet algısını oluşturan geleneksel dinî gruplaşma ve kimlik düşüncesinin ontolojik bir zemini olarak görülmektedir. “Ümmet fikrinin insanları birleştirici fonksiyonunun İslâm’da bir de daha soyut bir yönü mevcuttur: Allah, bütün toplum ayrıntılarının üzerinde, onların ötesinde bir varlıktır. İnsanlar camiye gelip beraberce namaz kıldıkları vakit üzerlerinden emir, kul, fakir, zengin, kisvesini atarlar ve Allah karşısına aynı katta

çıkarlar” (Mardin, 2005: 98). Cumhuriyeti kuran irade, dinî gruplaşma anlamında cemaat kavramı yerine millet kavramını (milliyetçilik temelli hayali bir ulus) tercih etmiş ve bunu da modern devletin evrensel değeri bağlamında meşrulaştırmıştır (bkz. Dönmez, 2002: 228-230).

Yukardan belirlenimci Türk modernleşmesinde cami sayısının popüler söylemde din-siyaset ilişkisi bağlamında ele alındığı dikkat çekmektedir. Modernleşme projesi çerçevesinde dinin sembolik argümanlarının görünür olmaktan uzaklaştırılması çabası, bu tartışmaların zaman zaman yanlış bir şekilde mabet yapılarına yönlendiğini netice verir. Mabet, bireysel dindarlık yönünde tercihte bulunan Türk modernleşmesi için esasen kurumsal olarak bir sorun olmasa da siyasal bir okumayla nicel artışın aynı zamanda siyasal İslam’ın yükselişi olarak okunması sorunsalını üretmiştir. Bu algı sonucundadır ki tarikatlar kurumsal yapıları çerçevesinde örgütlü dinî yapılanma olarak yasaklanırken cami cemaatine dokunulmamıştır (bkz. Sitembölükbaşı, 1995: 110). Aksine belli bir dönem farklı fonksiyonlar için kullanılan mabetlerin tamir ve bakımı için bütçeden ciddi kaynakların aktarıldığı (talep 10 milyondur; bu, zamana yayılır) görülmektedir (Temel, 2010: 92-99).

1970-2000 yılları cami yapımının hız kazandığı yıllar olarak dikkat çekmektedir. Bu dönemde yaklaşık 45.000 cami yapılmıştır ki bu, seksen bine yaklaşan sayının yarısını aşan bir rakam olarak hem nüfus artışı hem de liberal politikaların zaman zaman hâkim olmasıyla kentleşme, göç gibi unsurların imvelediği ihtiyacın hızlı bir karşılanmasını ifade etmektedir (Onay, 2008: 114). Esasen, bu dönemde artan çaba, halkın yoğun ilgisi ve kaynak aktarımı dikkate alınarak okunmalıdır; zira Cumhuriyet döneminde resmî ve sivil toplum örgütleri karşılaştırmasında cami yapımında geniş halk kesiminin etkinliği ve belirleyiciliği aşikârdır (Onay, 2008: 221). Sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyinin artmasıyla birlikte artan örgütlenmiş dinselğin söz konusu olduğu dönemlerde halkın mabet yapımına daha fazla önem verdiği görülmektedir. Halkın mabetlere özcü-ontolojik yaklaşım onların işlevselliğini (tuvalet ve abdest alma yeri gibi bölümlerinin kırsallığı, kadınlar için mekân sorunu vb) dikkate almaması, son dönemlerde yine modern mimarinin eleştirileri sayesinde bir tartışma konusu olmuş ve bu konuda düzeltmelere gidilmeye başlanmıştır. Mimari sorun, mabet yapımında estetik değer katacak uzman ve bürokratların konuyla yeterince ilgilenmemesi, hatta dâhil olmaması, halkın belirleyici olması nedeniyledir. Cumhuriyet döneminde özgün bir mimarinin ortaya çıkmaması, Diyanet’in son dönemlerde sorunsal edindiği mevzulardan biri olmuştur (bkz. Onay, 2008: 234-235). İç göç ve şehirleşmeyle beraber genişleyen gecekondu yapılaşmasında caminin verili bölgenin mahalle olarak tanımlanması için sembolik bir fonksiyonellik yüklenerek evlerden daha özenli yapıldığı dikkat çekmektedir (442 sayılı Köy Kanunu’nun 2. maddesi cami, okul gibi ortak alan bulunan yerlerin köy olarak tanımlanacağını belirtir. Bkz. Onay, 2008: 243). Günümüzde camilerin her türlü yaşam tarzına yönelik bir cevap dinamiğine sahip olması için, kadınlar, yaşlılar, engelliler gibi kategorilere

yönelik mimari dönüşüm ihtiyacı söz konusudur (Onay, 2008: 253). Böylece dayanışma odağı bağlamında kültür taşıyıcı sembolik bir yapının ontolojik okuması söz konusu olur.

1980'li yıllarda ekonomik alandaki önemli değişimlerin yanı sıra kültürel alanda da yerelcilik ve farklılığın evrenselliğin yerine tercih edilmeye başlanması gibi önemli dönüşümler başlamıştır. Bu, mimaride de tarihsel ve yöresel örneklerle biçimsel göndermeler yapma girişimine neden olur (Bozdoğan, 2010: 148). Bu dönüşüm, ontolojik yaklaşımın kendi göndermelerini güçlüce ifade etme imkânını da olgunlaştırır. Mabetlerin sembolik göndergeleşmesini sağlayan ana etmenlerden biri olarak mimarilerinin değişim ve dönüşümü dikkate alındığında, kültür ve medeniyetle at başı giden bir serencamları olduğu dikkat çeker. Bu bağlamda söz gelimi ilk dönemler İslam'da mescit ve camiler sade bir yapıya sahipken sonraları iç/dış mimari hem fonksiyon hem de görsellik açısından gelişmişlik imgesi ve algı düzeyine sembolik bir referans olması için geliştirilmiştir. İlk büyük camiler Emeviler döneminde yapılırken Selçuklu ve Osmanlı'da cami mimarisi külliyyeye dönüşerek kültür kompleksi düzeyinde bir toplumsal merkez olarak taşıyıcılık ve sosyalizasyon mekanizması haline gelmiştir (Onay, 2008: 23). Esasen mabetlerin bu denli kompleks olarak tasarlanması, günün anlam evrenini verecek sosyalizasyon ve denetim mekanizmalarıyla birlikte işleyen bir kültürleme sürecine yönelik eğilimin sonucudur. Dolayısıyla bu tür kompleks yapılar, inşa edilmek istenen toplum tipi ve kültür biçimi için araçsallaştırılmış sembolik gönderge gücü olan yapılardır. Fakat 1980 sonrasında alışveriş merkezi, büro ve mabet gibi kısımları aynı zamanda bulunduran yeni cami formu, bu karmaşa bağlamında sorunsallaştırılmış ve kritize edilmiştir (bkz. Bozdoğan, 2010: 149).

İşlevsellik ve homojen kitle algısı, cami cemaatinin kılık kıyafetinde bir bütünlük ve serencam aranması gibi müdahalelere varan tercihler de üretir. Böyle bir müdahalenin yapıldığı dönemde "Camilerde namaz kılan cemaatin kimisi fes, kalpak, takke, sarık giymekte, kimisi başına mendil bağlamakta veya değişik bezler sarmakta idi." Şapka giyen veya giymeyi düşünen vatandaşlar için camilerde şapka asılabilecek yerlerin hazırlanması çalışmaları da mekânın şekillenmesi bağlamında yeni oluşumlardır (Temel, 2010: 63-64). Vaaz ve hutbelerde de ulus devletinin hâkim söylemlerine ve pozitivist bilim algısına ters bir tercih reddedilmekte, buna karşı gelenler hakkında işlem yapıp görevden azledilmekteydi. Genel anlamda bakıldığında ilk dönem cumhuriyet ideolojisinin muhkemleştirilmesinde etkin rol oynayan Diyanet'in kılık kıyafet ve kadın erkek ilişkisi gibi konularda geleneksel söylemi sürdüren veya aşırı söylem sahibi kişilerin soruşturma ve cezaya tabi tutulması yoluyla tedibi söz konusu olmuştur (bkz. Temel, 2010: 66-67). Son tahlilde denilebilir ki işlevsel bakış açısı, mekân ve onun içeriklerini biçimlendiren genel bir perspektif olarak hüküm sürmüştür.

Dini Grupların Yersel Kimlik Algısı ve Mabet

Bir coğrafyada varoluş simgesi olarak mabet, geleneksel olarak öne çıkarıldığı gibi günümüzde de -bazı misyoner nitelikli dinî sistemlerin mabet odaklı yayılma siyasası tercihlerinde görüldüğü gibi- etkin bir imgelemdir. Sözgelimi çağdaş dünyada misyoner niteliğiyle kurtuluş öğretisine insanları çekme çabası gösteren bir dinî sistem olarak Bahailik, bir din olarak kabul gördüğü ülkelerde mabetler inşa edip bu yolla propaganda yapmaktadır. Bahailik bir din olarak kabul edilmediği için inanların Türkiye’de mabet yapmasına izin verilmemiştir. Fakat resmi kuruluşlara sahip olmasalar da Türkiye’de birçok şekilde propaganda faaliyetlerinde bulunmaktadırlar (Aydın, 2004: 204). Mabet ve onun modern dünyanın çehresindeki görünürlük pratiği, coğrafya temelli kimlik siyasası olarak algılanmalı ve kimlik taleplerinin mekân politikası yoluyla sürdürülmesi olarak okunmalıdır. Bazen, sisteme uyum sağlama ya da sağlamama bağlamında mekân siyasası, mabet üzerinden yürütülmektedir. Sözgelimi Cerrahilerin Efendisi’nin “Camide vaaz veren hoca ile derviş arasında hiç fark yoktur” ifadesiyle uyumlu (konformist) bir tutum sergilediği belirtilirken Süleymanlıların ise DİB’in resmi görevlisi olan imamın arkasında namaz kılmamayı tercih ettikleri ve bazı Nakşîlerin de cami imamı olmayı devlete bağlılık olarak yorumladıkları ifade edilmektedir (Atacan, 1990: 121). Burada esas itibarıyla tartışma zemini, şaheser olarak sembolik değerlerinin yanı sıra birer manevi eğitim ve disiplin alanı olarak camilerin (Doğan, 1966: 204) ortaya koyacağı karakter anlayışı farkıdır.

Tekke ve zaviyeler yoluyla toplumsal kimliklerini taşıyıcı mekanizmalara yükleyen Alevî grubu, Cumhuriyet döneminde bu kurumların kapatılması ve cemevlerinin de genel ideolojik kurgu ve kurucu ideolojik argümanlar nedeniyle bir ibadethane olarak konumlandırılmaması sonucunda toplumsal kimlik taşıyıcıları ve varoluş politikası bağlamında ortaya çıkan sorunsal, aynı zamanda Osmanlıdaki memnuniyetsizliğin getirdiği yeni rejime sahiplenmeyle birlikte bir dilemma oluşturmuş ve 90’lı yılların insan hakları söylemi merkezli (AB uyum çerçevesi, küreselleşme gibi makro ve demokrasi modelindeki dönüşüm, liberalleşme gibi mikro süreçlerin etkisiyle) çerçevesinde yeniden mekân ve haklar bağlamında dile getirilmeye başlanmıştır. Özünde gelinen noktada laikliğin koruyucu şemsiyesi altında kuşatıcı bir vatandaşlık tanımıyla yeni toplumsal kimlik siyasalarının gerekliliği elzem olmuştur.

Modern Türkiye’nin temel dinî tartışma zeminlerinden biri olan Alevîlik, son dönemde olduğu gibi çoğunlukla mekân üzerinden bir tanınma politikası tercihinde bulunmuştur ki bunun sembolik ifadesi, cemevinin resmi söylemde ibadethane olarak konumlandırılması talebidir. Alevîlerin Osmanlı dönemindeki olumsuz deneyimleri, onların Cumhuriyet’in laiklik ilkesi başta olmak üzere vatandaşlık üst tanımlamasına dört elle sarılmalarını netice verir. Fakat burada Alevîler için ikircikli bir yapı ortaya çıkar ki kendilerinin tanınması da özgürlükler bağlamında bir dinî grup (ve bileşenlerinin) tanınması olduğu için talepleri dinî söylem şeklinde

ortaya çıkar. Son dönemlerde beliren küreselleşme gibi makro bağlam değişimleri Alevî kimlik siyasetinde de vatandaşlık ve insan hakları gibi seküler üst dil bağlamında bir ifade formu üretir. Özeldede kuramsal ve pratik bütün taleplerin odak noktası, bir kimlik politikasıdır: “Alevî örgütlerinden bazılarının üzerinde uzlaştığı toplumsal talepler, zorunlu din derslerinin kaldırılması, cemevlerinin ibadet yeri olarak tanınması ve desteklenmesidir. Bu talepleri, Alevî toplumsal taleplerinin bütünü olarak algılamaktansa kimlik siyasetinin enstrümanları olarak görmek daha gerçekçi algılanabilir” (Kolukırık, 2008: 137).

Bu bağlamda makalenin ana ilgisi olarak mekân-kimlik ilişkisine Alevîlik açısından farklı yorumlar bağlamında bakıldığında, cemevinin mabet olarak tanımlanmadığı, bir kültür mekânı (tekke gibi) olarak konumlandırıldığı söylemler, tanınma politikasının mekân üzerinden yürütüldüğü analizini güçlendirmektedir. Sözgelimi Çamuroğlu (2008: 67) Alevîlerin camiye gitme meselesini tartışırken, odağa asimilasyon meselesini alarak, konuyu kimlik düzleminde değerlendirir. Ona göre bir Alevî için mabet, spesifik bir mekân değildir; cemevi de ibadethane değil inananların toplandığı toplumsal bir ortamdır:

“Alevîlerin camiye değil, cemevine gittiği doğrudur, ama cemevi ibadetin yapıldığı yer değildir. İbadet, hayatın tümüdür. Cemevi ibadetini yapmış ve zaten yapmakta olanların, bu rahatlıkla gittiği bir yerdir ve öyle olmalıdır... Oysa cemevinin mekân olarak hiçbir kutsallığı yoktur. Birçok köyde cemevi olarak kullanılan mekân, normal zamanlarda alelade işler için de kullanılır. Büyük bir evin büyük bir salonu da cem ayını sırasında bir cemevi olabilir” (Çamuroğlu, 2008: 68).

Çamuroğlu'nun ibadeti önceleyen ve mekânın kutsallığını dışlayan yorumunun aksine, çoğunluk, cemevini mabet olarak tanımlamakta ve Alevîlerin haklarının tanınmasının ana sembolü olarak bu mekânsal tanınmayı dile getirmektedir (bkz. Demir, 2008: 478). Cem ayınının yapıldığı mekânlar Anadolu'da değişik şekillerde adlandırılmıştır: *Meydan evi, ibadet meydanı, erenler meydanı, kırklar meydanı, musâhip evi, alicem evi, hak meydanı* (Keskin, 2004: 226; Melikoff, 1999: 264). Dede-babalar tarafından cemevinin ibadet değil *niyaz yeri* olarak algılanışı onun mabetten öte bir kimlik tartışmasının argümanı olduğunu destekleyen bir veridir. Keskin'in (2004: 228) cami ve cemevinin aynı işlevi gördüğü düşüncesine katılanların oranının %71,7 olduğu tespiti de destekleyici bir veridir. Cemevinin mabetliği tartışması çerçevesinde eski Diyanet Reisi Lütfi Doğan'ın (bkz. A.Aydın, 1997: 380) genel bir İslam mabedi ve pratikleri bağlamındaki açıklaması, cem ayınının cami dışında ve tekke konumundaki mekânlarda icrasına yönelik bakışı yansıtmaktadır.

Mekânsal anlamda kimlik ve farklılık tanımı, Türk'ün (2010: 68) tespitiyle, Nusayrilerin türbeleri camilere alternatif bir ibadet mekânı olarak konumlandırılması gibi sonuçlar da doğurmaktadır. Esasen bâtinî ibadet merkezli bir yapılanma

olan Nusayrilik, kimlik algısını ontolojik mekân perspektifiyle ortaya koymaktadır. Mekân olarak özele dönüş yapan Nusayriler, evlerinde bir odayı cem (toplu namaz) için uygun olacak büyüklükte yaparlar (Türk, 2010: 92). Onları, diğer gruplardan ayıran kutsal mekânlar olarak daha çok türbeler inşa edilir. Kurban kesme ve adak için bu mekânlar ziyaret edilir. Yanındaki su kutsaldır, ağaç dilek için kullanılan kut-sallığa sahiptir. İçerden izah şöyledir: “Yapılan camilere Sünnî ve cahil imam gönderildiği için camilerden çekildik. Türbeler bir vakıf gibidir. Bayramlarda ve adaklarda yoksullara yiyecek dağıtılır. Türbeler rahat ibadet yapacağımız yer olarak camilerin yerini almıştır [56 yaşında, erkek, Antakyalı, Nusayri]” (Türk, 2010: 170).

Son dönemlerde özellikle büyük şehirlerde cemevleri açma faaliyetlerinin giderek arttığı görülmektedir (Keskin, 2004: 226). Bu veri esasen göç ve kimlik meselesine referans olarak okunabilir; çünkü mabet, kentin karmaşasında, cemiyet içinde cemaat kimliği için bir mekân siyasası olarak belirlediği gibi bir araya getirme çimentosu bağlamında bir siyasa olarak da belirmektedir. Günümüzde Sünnî ve Alevî gruplar arasında mabet konusunda diyalojik anlamlar yükleme (bir arada yaşama ve farkındalık ekseninde) ve çoğulculuk lügatçesinin pratik düzlemine dönüştürme edimleri söz konusu olmaktadır. Esasen burada bir toplumsal mekân politikasının dönüşümü veya zımnî algının görünür hale gelmesine yönelik bir tasarımlama söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda bazı yerleşim birimlerinde cemevinin temelini her iki grup tarafından törenle atılması, algının kodları açısından fikir vericidir. Son dönemlerde beliren açılım politikalarının özünde, kimlik onama bağlamında görünürlüğe vurguyla yürütülen program tercihleri algısı dikkat çekmektedir. Esasen, Melikoff’un (1999: 338) da belirttiği gibi “Günümüzde Alevilerin başlıca amaçları kabul edilmiş olmaktadır.”

Tarihî miras bağlamında bakıldığında demografiden çok mekân merkezli bir miras ve varlığa sahip oldukları için Ortodoks Hıristiyanların kimlik siyasası da buna göre şekillenmiştir. Böylece birkaç bin civarındaki nüfuslarının kimliklerini grup (demografi) üzerinden değil, tarihî miras olarak aldıkları kültür, din ve mekân (mabet gibi) unsurları üzerinden yürütmelerini netice verir. Bu bağlamda siyasal güç içeren bir form olarak dinî liderlik tartışmasının (ekümenikliğin) gündemdeki varlığı da Ortodoksların güç merkezli siyasal tanınma politikasını yansıtır. Dinî liderleri ekümenik sıfatıyla hareket ederek demografik zayıflığı güç merkezli bir tamamlamaya taşıdığı gibi aynı zamanda kadim varlıklarını “bir kimlik ve kolektif hafıza bileşeni olarak inşa sürecinde mekâna odaklanarak (kilise onarımı, eski ritüellerin yeniden canlandırılması, inanç turizmi gibi pratiklerle) yeni bir strateji ve uluslararasılaşma deneyimine” yönelmekle bu zayıflığı belirleyici olmaktan çıkarma siyasası gütmüştür (Sevinç, 2009: 485). Katolik Hıristiyan grupça da nüfustan çok mekân (ve mabet) merkezli bir kimlik siyasasını, özellikle kadim yapılar üzerinden, yürütme daha etkin görülüp uygulanmaktadır. Protestan grubun Türkiye’deki demografik varlığı

eski olsa da mekân merkezli kimlik tanıkları daha azdır; dahası çeşitli grupların varlığı Protestanların bir kısmının Türkiye’de nispeten yeni bir varlık göstermeleri anlamına gelmektedir ki onlar için en önemli mesele olarak varlıklarının onanması anlamına gelen kilise yapma iznidir. Misyonerlik tartışmalarının bu minvalde (ve özelde ev kiliseler üzerinden) sürdürülmesi de konunun tartışma zeminine işaretler. Esasen sorunsallaşan ev kiliseler, Hıristiyanlığın ilk dönemlerindeki bir pratiğin tekrarı olarak, kolayca vücut bulmaktadır (bkz. Küçük, 1988: 52).

Yahudiler ise özellikle İsrail’e göç sonrasında azalan nüfuslarından sonra özelde mekân ve sivil toplum merkezli bir kimlik siyasası göstermektedir. Yeni dini hareketler açısından bakıldığında ise çoğunlukla onların varlıklarını sivil toplum merkezli yürütmeye eğilimli olduğu görülmekteyse de Yehova Şahitleri gibi Cumhuriyet döneminde erken bir tartışmaya konu olan grupların mabet ve kimlik talepleri olanlar söz konusudur. Esasen, bir dinî grubun günümüzde tanınmasının siyasal formu, anayasal tanınmadır ki geleneksel stratejilerle mekânsal varlık gösterimleri yetersiz kalmaktadır. Bu bağlamda birçok Batı ülkesinde İslam’ın resmi bir din olarak tanınmamasının (Bakkal, 2010: 222) getirdiği sıkıntılar -din eğitimi, devlet yardımlarının alınamaması gibi- (ki Yehova Şahitleri de Türkiye’de benzer sorunlar yaşamaktadır) Müslümanların toplumsal bağlamda dinî pratiklerinin aksamasına neden olmaktadır.

Sonuç

Türkiye’de modernleşmeyle birlikte (elit ve bürokrat kurucu iradece) geride bırakılması tercih edilen geleneksel algı, tutum, kurum ve örgütlenme biçimleri yok olmamıştır. Bu bağlamda kimlik onama siyasetinin, bir diğer ifadeyle tanınma siyasetinin, mekân üzerinden yürütülen mücadelesinin modern dönemin ulus devlet yapılanması ve vatandaşlık üst yapısı çerçevesinde anayasal ve soyut kimlik formuna karşın hâlâ varlığını koruduğu görülmektedir. Ortodoks Hıristiyanların son dönemlerde farklı vesilelerle tarihi miras bağlamında bir mekân siyasası yürütüp kendi varlıklarının birer coğrafi senedi olarak kilise vb. yapıları tamir ettirdiği, edilmesi için çaba gösterdiği, özellikle çok partili sistemden bu yana Sünnî İslam’ın cami yapımına ve onun inşası için gerekli olan vakıflaşmaya ağırlık verdiği, Protestanların ev kiliselerin tanınması, onların yerine yeni kilise yapılması (ki genelde yasal olarak gözetilen nüfus şartı da bu arada görmezlikten gelinmesi istenmekte) yönündeki gayret ve talepler, Alevîliğin uzun zamandan beri süren tanınma sorunsalına yönelik siyasa olarak cemevi tartışmasını öne çıkarması gibi veriler göstermektedir ki geleneksel kimlik algısının mekân odaklı formu, günümüz dünyasında özcü bir ontolojik savunma bağlamında sürmektedir. Buna karşın modernizm ideolojisine koşturarak ulus devlet siyasası, mekânın işlevsel yorumunu tercih etmekte ve kimlik taleplerini (yerel, özcü-ontolojik olanlar dâhil) modernizmin evrenselci ve rasyonel mimari formu

çerçevesinde ve anayasal vatandaşlık sistematiğine odaklı olarak karşılama yanlısı bir tutum sergilemektedir. Böylece bu tutum, ontolojik ve işlevselci mekân siyasasının kimlik odaklı çelişmesine kaynaklık eden egemen faktör olmaktadır.

Kaynakça

- AHMAD, F. (2006). Bir Kimlik Peşinde Türkiye. çev. S. Cem Karadeli. İstanbul: Bilgi Ü. Yayınları.
- AKTAR, C. (1993). Türkiye'nin Batılılaştırılması. çev. Temel Keşoğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- ARABACI, F. (1997). "Fransa'da Müslüman Toplumun Örgütlenmesi ve Türk İslam Kimliğini Korumada Cami ve Derneklerin Fonksiyonu". Diyanet İlmî Dergi, 33 (3): 87-106.
- ATACAN, F. (1990). Sosyal Değişme ve Tarikat: Cerrahiler. İstanbul: Hil Yayınları.
- Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri (2006). 5. Baskı, Ankara: Atatürk Araştırmaları Merkezi.
- AYDIN, A. (1997). Alevilik Bektaşilik Söyleşileri. İstanbul: Pencere Yayınları.
- AYDIN, M. (2004). Dinler Tarihine Giriş. Konya: Din Bilimleri Yayınları.
- BAKKAL, A. (2010). "İnanç Özgürlüğü Açısından Mâbetlere ve Mânevî Değerlere Saygı". İnsan Hakları ve Din Sempozyumu -15-17 Mayıs 2009. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Yayınları, ss.201-225.
- BALTACI, C. (1985). "İslâm Medeniyetinde Câmî". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (3): 225-241.
- BARİŞ, M. N. (2006). Hz. Ömer Döneminde Bayındırlık Faaliyetleri. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.
- BAUMAN, Z. (2000). Community: Seeking Safety in an Insecure World. Cambridge: Polity Press.
- BAYDAR, G. (2010). "Sessiz Direnişler ya da Kırsal Türkiye ile Mimari Yüzleşmeler". Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss.173-188
- BAYKAL, O. (1979). "İslâm İçtimâî Hayatında Mescid ve Câmî". İslam Medeniyeti Mecmuası, IV (2): 13-53.
- BERKES, N. (2006). Türkiye'de Çağdaşlaşma. Yay. Hzl. Ahmet Kuyaş. 9. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BOZDOĞAN, S. (2010). "Türk Mimari Kültüründe Modernizm: Genel Bir Bakış". Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss.135-154
- BOZKURT, V. (2006). Endüstriyel ve Post-Endüstriyel Dönüşüm -Bilgi, Ekonomi, Kültür. Bursa: Ekin Yayınları.
- BURKE, P. (2009). Afışten Heykele, Minyatürden Fotoğrafa Tarihin Görgü Tanıkları. çev. Zeynep Yelçe. 2. Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi.

- CAN, Y. ve YILMAZ, M. (2008). “Müslümanların Fethedilen Topraklarda Mevcut Gayri İslam Mabetlere Yaklaşımı”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, VIII (2): 27-52.
- CANSEVER, T. (2012). *İslam’da Şehir ve Mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- COŞTU, Y. ve TURAN S. (2009). “İngiltere’deki Türk Camileri ve Entegrasyon Sürecine Sosyo-Kültürel Katkıları”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IX (4): 37-52.
- ÇAMUROĞLU, R. (2008). *Değişen Koşullarda Alevilik*. 5. Baskı, İstanbul: Kapı Yayınları.
- DEMİR, M. (2008). *Kuşatılmış Bir İnançın Tarihi -Alevilik*. İstanbul: Nokta Kitap.
- DOĞAN, L. (1966). “Camilerimiz Bir San’at Hazinesidir”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi (Dini-Ahlaki-Meslekî-Edebî Dergi)*, 5 (8): 204-206.
- DÖNMEZ, Ş. (2002). *Atatürk’ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- EYGİ, M. Ş. (2003). *Yakın Tarihimizde Câmî Kıyımı*. İstanbul: Tarih ve İbret Yayınları.
- GÖLE, N. (2001). *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları.
- GÜLALP, H. (2003). *Kimlikler Siyaseti -Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- HAK, M. (1991). “İslâm Toplumu ve Toplum Hayatında Câmî’nin Yeri”. çev. Ahmet Güç. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (3): 287-292.
- KAÇMAZOĞLU, H. B. (1998). *Demokrat Parti Dönemi Toplumsal Tartışmalar*. İstanbul: Birey Yayınları.
- KARAÇAVUŞ, A. (2011). “Toplumsal Mekânın Merkezinin Değişimi Üzerine Bir Deneme: XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Trabzon’da Geleneksel Yaşamın Hükümsüzleşmesi”. *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, (10): 71-100.
- KESKİN, Y. M. (2004). *Değişim Sürecinde Kırsal Kesim Aleviliği -Elazığ Sünköy Örneği*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- KOLUKIRIK, S. (2008). “Türk Modernleşme Sürecinde Merkezin Dönüşümü: Yerelden Küresel Yeni Kimlik Arayışları”. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (18): 133-146.
- KÜÇÜK, A. (1988). “Dinlerde İbadet ve Mabet”. *Diyanet Dergisi (Dini-İlmi-Edebî Üç Aylık Dergi)*, 24 (3): 25-54.
- MARDİN, Ş. (2005). *Din ve İdeoloji*. 14. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MELİKOFF, I. (1999). *Hacı Bektaş -Efsaneden Gerçeğe*. 2. Baskı, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- ONAY, A. (2006). “Cami Eksenli Din Hizmetleri”. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 4 (12): 149-175.
- ONAY, A. (2008). *Türkiye’nin Cami Profili (Fizikî ve Sosyolojik Açılardan Bir Analiz)*. İstanbul: DEM Yayınları.
- SARIKOYUNLU, A. (2004). *Atatürk, Din ve Din Adamları*. 5. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- SEVİNÇ, B. (2009). *Türkiye Bağlamında Dinlerarası İlişkiler ve Süreç Yapıları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.

- SİTEMBÖLÜKBAŞI, Ş. (1995). Türkiye’de İslâm’ın Yeniden İnkişafı (1950-1960). Ankara: İSAM Yayınları.
- SÖYLEMEZ, M. M. (2001). Bedevilikten Hadâriliğe Kûfe. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- SUBAŞI, N. (2004). Gündelik Hayat ve Dinsellik. İstanbul: İz Yayıncılık.
- TAPPER, R. (1991). “Introduction”. Ed. Richard Tapper. Islam in Modern Turkey. London: I. B. Tauris, ss.1-27.
- TEKELİ, İ. (2010). “Bir Modernleşme Projesi Olarak Türkiye’de Kent Planlaması”. Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba. Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, ss.155-172
- TEMEL, M. (2010). Atatürk Dönemi Din Hizmetleri. Ankara: Akçağ Yayınları.
- TÜRK, H. (2010). Anadolu’nun Gizli İnanıcı: Nusayrîlik -İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri. 2. Baskı, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- VERGİN, N. (2000). Din Toplum ve Siyasal Sistem. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- YAVUZ, M. H. (2005). Modernleşen Müslümanlar. çev. Ahmet Yıldız. İstanbul: Kitap Yayınları.
- YILDIRIM, E. (2005). Hayali Modernlik. İstanbul: İz Yayıncılık.

