

## TÜRKİYE’DE MİLLÎ BİRLİK İDEALİ KARŞISINDA KÜLTÜREL KİMLİKLER SORUNU\*

Öğr. Gör. Dr. Hüseyin ARAS  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Avanos Meslek Yüksekokulu  
[huseyinaras@nevsehir.edu.tr](mailto:huseyinaras@nevsehir.edu.tr)

### ÖZET

Türkiye Cumhuriyeti Devleti dinsel, dilsel, etnik, mezhepsel açıdan farklı kültürel kimliklere sahip toplumsal grupların yaşadığı bir devlettir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nde dinsel kimliğini önemli gören Müslümanlar için başörtüsü, Kürt etnik kimliğini önemli gören bazı Kürtler için ise Kürtçe kültürel kimlik sembolleridir. Bazı Alevîler ise Alevî kültürünün yaşatılabildiği mekân olarak gördükleri cemevini dinsel ve kültürel kimliklerini simgeleyen önemli bir sembol olarak öne çıkarmaya çalışmışlardır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nde uzun yıllar boyunca bu kültürel kimlik sembollerine yönelik ret politikaları uygulanmıştır. Ancak son yıllarda bu politikalarda değişikliğe gidilmiş; bu kültürel kimlik sembollerinin kamusal alandaki görünürlüğüne yönelik daha demokratik resmî yaklaşımlar sergilenmiştir. Bu çalışmada bu demokratik yaklaşımlar kuramsal düzeyde incelenmekte ve mevcut durumun millî birlik ideali açısından uygunluğu tartışılmaktadır. Çalışmada Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nde gelecekte millî birlik ve üniter bütünlük sorunu yaşanmamasına daha fazla katkı getirebileceğine inanılan politika önerileri de sunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Millî birlik, Başörtüsü, Kürtçe, Cemevi, Meşruiyet

## THE PROBLEM OF CULTURAL DIVERSITY AGAINST THE IDEA OF NATIONAL UNITY IN TURKEY

### ABSTRACT

The State of the Republic of Turkey is a state in which social groups with different cultural identities in terms of religion, linguistic, ethnic and sectarian are living. The headscarf is an important symbol of cultural identity for Muslims who see their religious identity as important in the State of the Republic of Turkey. Kurdish is an important symbol of cultural identity for Kurdish people who see Kurdish ethnic identity as important in the State of the Republic of Turkey. Some Alevis have attempted to bring the cemevi, which they regard as the place where Alevism culture can be experienced as an important symbol symbolizing their religious and cultural identities. For many years in the State of the Republic of Turkey, rejection policies have been applied to these symbols of cultural identity. However, in recent years these

---

\* Bu çalışma yazar tarafından hazırlanmış olan “Türkiye’de Polis Eğitimi ve Kültürel Çeşitlilik” başlıklı doktora tezinin bir bölümünden kısmen yararlanılarak, ancak farklı bir sorun üzerinde farklı bir söylem geliştirilerek üretilmiştir. Doktora tezinin danışmanı olan Prof. Dr. Yılmaz Çolak’a tez sürecindeki rolü dolayısıyla bu çalışmaya sunmuş olduğu katkıdan dolayı teşekkür ederim.

politics have been changed; more democratic formal approaches to the public appearance of these cultural identity symbols have been exhibited. This study examines these democratic approaches at the theoretical level and discusses the appropriateness of the current situation in terms of the ideal of national unity. The study also presents a policy recommendation that believes that the State of the Republic of Turkey can make a greater contribution to the future of national unity and unity of integrity.

**Keywords:** National unity, Headscarf, Kurdish, Cemevi, Legitimacy

## 1. GİRİŞ

Millî birlik, çokkültürlü ve çok kimlikli diğer tüm ulus-devletlerde olduğu gibi, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde de başarılması elzem görülmüş olan ideolojik muhtevalı ideallerdendir. Bu ideal gereğince devletin kuruluş yıllarından itibaren vatandaşların ortak bir millî kimlik etrafında birleştirilmesine çalışılmıştır. Vatandaşların dinsel, dilsel, etnik, mezhepsel vb. kimliklerine ilişkin farklılıkları da bu uğurda görmezden gelinmiştir. Kısacası, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin sınırları içerisindeki kültürel kimlikler Türk modernleşmesinin liderlerince millî birlik için elzem görülen millî kimlik karşısında bir "sorun" olarak telakki edilince, farklı kültürel kimliklerin yok sayılmasını içeren ulus-inşa politikaları sistematik şekilde işe koşulmuştur.

Tarih sahnesine çokkültürlü ve çok kimlikli ulus-devletlerin çıkmaya başladığı dönemdeki bu ulus-inşa politikaları, ulus-devletlerin üniter bütünlüğünü hedef alabilecek olan tehditlerin varlığı dikkate alındığında makul sayılabilecek politikalar idi. Ancak millî birliğin ülke sınırları içerisindeki kültürel çeşitliliğin olumsuzlanması, görmezden gelinmesi veya ortadan kaldırılması suretiyle başarılmasını hedefleyen millî kültür ve kimlik politikaları günümüz koşullarında eleştirilmektedir.<sup>1</sup> Üstelik kimlik siyasetleri yoluyla ulus-devletlerin üniter bütünlükleri hedef alınmaktadır.

Çokkültürlü ve çok kimlikli bir ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti de bu durumdan etkilenmektedir. Bu nedenle, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde millî birlik idealine matuf millî kültür ve kimlik politikaları, devlete yönelik bu tür eleştiriler dikkate alınarak uygulanmalıdır. Bir başka ifadeyle, artık Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde kültürel kimlik temelli kamu

---

<sup>1</sup> Hatta artık millî kültürün önceliğine, demokratik prensipler ve herkes için eşitlik gerekçeleriyle itiraz edilmektedir. Çoğunluğun dininin ayrıcalıklı konuma sahip olması, sadece millî dilin vatandaşlık ölçütü kabul edilmesi gibi hususlarda ulus-devletlere eleştiriler getirilmektedir (Doytcheva, 2009: 40). Millet oluşturmak gayesiyle tek bir ırka, dile ve dine verilen mutlak ehemmiyetin insan gruplarını millete dönüştürmeye yetmediğine, millet olmanın tek meşru ölçütünün "milletin dileği" olduğuna (Renan, 2012: 52-57) ilişkin söylemler ulus-devletlere yönelik bu eleştirilerde güçlü şekilde kullanılmaktadır. Bu koşullarda "ulus-devletler artık dünyanın her yerinde bir kriz içindedir" (Leca, 1998: 17). Üstelik ulus-devletlerin milliyetçilik, toprak bütünlüğü ve egemenlik iddiaları da bu krizde etkilenmektedir (Schendel, 2010: 181).

politikalarının farklı kültürel kimliklere mensup toplumsal grupların kültürel kimliklerini zedelemeyecek ya da onlara değer verildiğini gösterecek biçimde uygulanması elzemdir. Çünkü farklı kültürel kimliklere sahip olan bütün toplumsal gruplar, vatandaşı oldukları devletin kendilerine yönelik demokratik yaklaşımlar sergilemesini bekleme hakkına sahiptir. Vatandaşların bu hakkına saygı gösterilerek, aslında devletin üniter bütünlüğünün korunmasına hizmet edilmiş olacağı dikkatten uzak tutulmamalıdır.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kuruluş yıllarından itibaren sınırlar içindeki bazı toplumsal gruplarla devlet arasında sancılı ilişkiler yaşanmıştır.<sup>2</sup> İslâmcılar, dindar Müslümanlar, siyasal muhafazakârlar, Kürtler ve Alevîler Türk modernleşmesini yürütenler tarafından kültürel kimlikleri millî kimlik karşısında bir sorun olarak telakki edilmiş olan toplumsal gruplardan bazılarıdır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde bu toplumsal grupların “devletin tekçi otoriter resmî söylemine karşı kültürel haklar çerçevesindeki tanınma ve temsil taleplerine sık sık şahit olunmuştur” Çolak (2011: 29). Alevî bir Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı ödediği vergiler karşılığında kendisine dinsel kimliği ile ilgili hizmetlerin sunulmadığını gördüğünde Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ndeki vatandaşlık anlayışını eleştirmiştir. Kürt kökenli bir Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı ya da İslâmî kimliğini öne çıkaran dindar bir Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı da kendi kimliğini kamusal alanda ifade etme zorluğu ile karşılaştığında benzer tepkiyi göstermiştir (İçduygu ve Keyman, 1998: 167). Tepkiler toplumsal gerilimlere yol açacak boyutlara ulaştığında, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde önemli bir ideal olan “millî birlik”, başarılması güç bir ideale dönüşebilmiştir. Çünkü Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde bu toplumsal gruplarla devlet arasındaki sancılı ilişkiler nedeniyle, bu toplumsal

---

<sup>2</sup> Çünkü Türkiye Cumhuriyeti Devleti, nüfusunun tamamına yakını Müslümanların oluşturduğu, kültürel açıdan çeşitlilik arz eden, ama bu çeşitliliği tek bir millet kimliği etrafında toparlamayı hedefleyen bir ulus-devlet olarak kurulmuştu (Yıldız, 2010b: 36). Cumhuriyet eliti “hükmeden kimse onun dili geçerlidir” ilkesini benimseyerek modernleşme sürecini yürütmüş ve ülke sınırları içindeki halkların kültürel ve dinsel bakımdan kendilerine bağlı olmasını istemişti (Gellner, 2008: 125). Anadolu'nun kültürel ve etnik tarihinin karmaşıklığının getirdiği güçlüklerle rağmen (Akgönül, 2011: 126), Türk ve Sünnî kimlik dışındaki kültürel kimliklere sahip gruplar Kemalist Türk milliyetçiliği tarafından “ötekiler” olarak görülmüştü. Osmanlı'yı yıkan bu karışık “ötekiler”in Cumhuriyet'i de yıkabilecek güç olduğuna inanılınca (Dündar, 2009: 893-900), Cumhuriyetin ilk önderleri homojen ve yeckpare bir millet oluşturma girişimlerini ortak dil, kültür ve ülkü ile simgelenen ortak bir Türklük üzerine oturtmuşlardı. Cumhuriyetin sınırları içinde yaşayan halklar, Türklüğe dâhil edilerek ortak bir millet altında birleştirilmeye çalışılmıştı (Schendel ve Zürcher, 2010: 11; Özkırımı, 2013: 88). Bu amaçla Kemalist milliyetçilik tarafından bir kamusal alan tasarlanmıştı. Bu kamusal alan idareciler tarafından koruma altına alınmış; din, sosyal sınıflar ve etnikliğin görünür kimlikler olarak bu alana taşınmasına izin verilmemişti. Türdeş olmayan kitle içindeki dinî, sınıfsal ya da etnik kimlik unsurları geçmişe ait sayılmış, millî birlik ruhuna zarar verecek olan bölücü ve ayrılıkçı nitelikler olarak değerlendirilmiş ve bu kimlik unsurlarının kamusal alandaki görünürlükleri mutlak yasak kapsamına alınmıştı (Yıldız, 2011: 215; Yıldız, 2010a: 293). Kısacası, kültürel çeşitliliğin meşruiyeti reddedilmiş; kuruluşundan itibaren Türkiye Cumhuriyeti Devleti dinî, sınıfsal veya etnik cemaatlerin değil, belli bir toprak üzerinde yaşayan yeni bir milletin devleti olmaya yöneltmişti (İnsel, 2012: 44).

gruplar kendilerini “öteki” kavramıyla ifade etmeyi bile tercih etmişlerdir.<sup>3</sup> Nihayetinde “millî birlik” ideali, ulus-inşa süreçlerinde bir “sorun” olarak görülen kültürel kimliklere yönelik dışlayıcı resmî yaklaşımlar nedeniyle “asıl sorun” haline gelmiştir.

Bu bağlamda, Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nde ulus-inşa politikalarının başarılı olamadığı söylenebilir. Çünkü “çoğulcu bir toplumun birçok özelliğini hâlâ koruyan” (Özbudun, 2013: 59) Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nde Alevîlerin büyük kısmı Sünnileşmemiştir. Kürtlerin büyük kısmı da Türkleşmemiştir (Aktürk, 2013: 284). Dindar Müslümanlar ise inandıkları gibi yaşamaktan vazgeçmemişlerdir. Nitekim İnalçık (1998: 12-13) Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin kuruluşu sürecinde Osmanlı’dan kopuş için gerçekleştirilen tüm siyasî ve yapısal düzenlemelere rağmen günümüzde toplumsal ve kültürel sorunların devam ettiğini, üstelik Türkiye’de her zamankinden daha ağır bir kültür ve kimlik sorunu bulunduğunu ifade eder.

Bu çalışma Türkiye Cumhuriyeti Devleti’ndeki bu kültürel kimlik sorununa odaklanmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nde nüfus açısından kalabalıkları oluşturan toplumsal grupların kültürel kimliklerini simgeleyen semboller olan “başörtüsü”, “Kürtçe” ve “cemevi” ise çalışmanın odağını teşkil etmektedir. Çünkü bu kültürel kimlik sembolleri bu toplumsal gruplar nazarında var oluşu simgelemekte, dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti Devleti’ne ilişkin toplumsal meşruiyet tartışmalarında yer edinmektedir. Aktay ve Kızılkaya (2014) tarafından yapılmış olan araştırma bu konudaki hassasiyetlere ışık tutar. Araştırma, başörtüsü yasağının toplumun üçte ikisi tarafından laikliğin bir gereği olarak kabul edilmediğini göstermekte; dinî duygularını rencide ettiğine inanılan başörtüsü yasağının her alanda kaldırılması gerektiği düşünülmektedir. Anadilde konuşma hakkı, anadil öğretimi hakkı ve TRT 6 ile başlatılan Kürtçe dilinde yayıncılık toplumun çok önemli bir bölümü tarafından önemli görülmektedir. Cemevlerine ibadethane statüsü verilmesi ise hem Alevîler, hem de Kürtler tarafından güçlü şekilde savunulmaktadır (Aktay ve Kızılkaya, 2014: 311-328). Bu nedenle ulus-inşa politikaları uygulanırken bir sorun olarak görülmüş olan bu kültürel kimlik sembollerinin Türkiye Cumhuriyeti Devleti tarafından kabul görmesi uğrunda bu toplumsal gruplar tarafından gerçekleştirilen mücadelenin tarihsel seyri çalışmada genel olarak incelenmektedir.

Bu incelemenin hedefi Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nde başörtüsü, Kürtçe ve cemevi ile ilgili atılmış olan demokratik adımların ve

---

<sup>3</sup> Aktay ve Kızılkaya tarafından yapılmış olan bir araştırma Türkiye toplumundaki İslâmî kesimin, Kürtlerin ve Alevîlerin kimlik ve öteki algılarını ortaya koymaktadır. Kürtler ve Alevîler kimliklerinden dolayı hem toplumsal düzeyde, hem de devlet düzeyinde dışlandıklarını düşünmektedirler. Türkiye toplumunun genelinde, en fazla baskıya ve ayrımcılığa uğrayan kesimin ise başörtülüler ve Kürtler olduğuna inanılmaktadır. Farklı kimliklere yönelik tahammülsüzlüğün ve bu bağlamda ortaya çıkan ötekiliğin kaynağı olarak ise devletin baskıcı politikaları görülmektedir (Aktay ve Kızılkaya, 2014: 311-328).

gerçekleştirilmiş bulunan yasal düzenlemelerin, bu kültürel kimlik sembollerini kendileri için önemli gören toplumsal grupların beklentilerini karşılayıp karşılamadığını gözlemlere dayalı yorumlar yapmak suretiyle değerlendirerek ortaya koymaktır. Bu kültürel kimlik sembolleri konusunda atılmış olan bu adımların ve gerçekleştirilmiş bulunan yasal düzenlemelerin Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin millî birliği ve üniter bütünlüğü açısından isabetlilik içerip içermediğini yorumsal düzeyde değerlendirmek ve eksik kaldığı düşünülen hususlara ilişkin öneriler getirmek de bu incelemenin hedeflerindedir.

Çalışmada kültürel kimlik sembollerinin çeşitli manipülasyonlara açık olduğu gerçeğinden hareketle olası bazı tehlikelere dikkat çekilmektedir. Bu sayede Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde kültürel kimlikleri simgeleyen çeşitli sembollere karşı nasıl bir demokratiklik sergilenmesinin daha uygun olabileceği hususunda öneriler getirmek de amaçlanmaktadır.

Çalışmada toplumsal grupların başörtüsü, Kürtçe ve cemevi ile ilgili beklentilerinin karşılanıp karşılanmadığı konusundaki mevcut durumun tespiti için uygulamalı bir araştırma metodu kullanılmamış, gözlem metoduyla elde edilen sonuçların yorumlanması tercih edilmiştir. Ancak çalışma, uygulamalı araştırmalara ve saha çalışmalarına yön verebilecektir.

## 2. TÜRKİYE CUMHURİYETİ DEVLETİ'NDE BAŞÖRTÜSÜ<sup>4</sup> SORUNU

Başörtüsü, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde kendilerini İslâmî, dindar Müslüman, siyasal muhafazakâr, milliyetçi muhafazakâr vb. kimlikleriyle tanımlamayı önemli görenler için dinsel ve kültürel kimliğin en önemli sembollerindedir. Etnik, dilsel, mezhepsel, kültürel, siyasal vb. kimlikleri birbirinden farklı olan toplumsal grupların dinsel ve kültürel kimliklerindeki ortaklıklar gereğince sahiplenilmektedir. Kişisel yaşantılarında yeri bulunmasa da, çeşitli kültürel kimliklere mensup gruplar tarafından saygı görebilmektedir. Çünkü başörtüsünün hem dinsel, hem de kültürel gerçekliği bulunmaktadır.

---

<sup>4</sup> “Başörtüsü” İslâmî kesimde tesettür amacıyla (kadının örtünmeye ilişkin inancı gereğince) kullanılan örtünün adıdır. Türkiye’de laiklik duyarlılığı olanlar açısından ise bu örtü “türban” olarak adlandırılmaktadır. “Türban” kavramı, başı örtmek amacıyla o dönemlere kadar kullanılmış olan örtülerden farklı olduğuna ve devlete karşı iyi niyetli olmayan kişilerce konjonktürel amaçlarla kasıtlı olarak kullanıldığına ilişkin algı yaratarak başörtüsü karşıtlığı için taraf oluşturmak gereğiyle seçilmiştir. Bu nedenle “türban” kavramı sorunlu ve yanlış bir kavramdır. Bu kavram yerine başörtüsü kavramının kullanılması doğru bir yaklaşımdır. Çünkü modernleşmeyi kendi değerleri çerçevesinde yorumlayan ve özümlediği değişimi yaşantısına dâhil eden kadının başını örtme biçiminin çeşitli dönemlerde değişmiş olması, kullandığı örtünün adının “başörtüsü” olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Modernleşme sürecinin örtünme biçimleri üzerinde oluşturduğu değişim kadının örtünmesine ya da başını örtmek amacıyla kullandığı örtüye bu gibi adlar verilmesini haklı kılmamaktadır.

Başörtüsü Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde gerek cumhuriyetin ilk yıllarındaki ulus-inşa süreçlerinde, gerekse cumhuriyetin sonraki dönemlerinde çeşitli gerekçelere dayanılarak müdahale edilen bir dinsel ve kültürel kimlik sembolü olmuştur. Özellikle 1960'lı yıllar Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde bu kültürel kimlik sembolünün bir sorun olarak ortaya çıkmaya başladığı yıllardır. Özkan (2005: 22) bu sürecin 1950 yılında yapılan seçimlerle Demokrat Parti'nin meclise girmesiyle hız kazanmaya başladığına dikkat çeker. Eğitim alan ve dininin gereklerini yerine getirme kaygısı taşıyan kadınlar bu yıllarda kamusal alanda varlık kazanmaya başlamışlardır. Bu yıllarda dinin yaşanmasına kolaylıklar getirilince ve başörtülülerin sayısı artınca, 1960'lı yıllardan itibaren, kendini çağdaş Cumhuriyet'i korumakla görevli hisseden çevrelerde ve basında Cumhuriyet ilkelerinin tehlikede olduğu, gericiliğin arttığı vb. yönünde söylemler gelişmiştir (Özkan, 2005: 23). Kadınların başörtüsü takmalarını bir din ve inanç özgürlüğü meselesi olarak değil, laiklik rejimini tehlikeye atacak bir kamu güvenliği meselesi olarak gören bu zihniyet, bu yıllardan sonra başörtülü kadınların yükseköğretim kurumlarında eğitim görme ve kamu kurumlarında çalışma haklarını kısıtlamaya başlamıştır. Böylece, bir inanç özgürlüğü ihlali olarak başlayan uygulamalar, kısa sürede eğitim hakkı, çalışma hakkı, toplumsal hayata katılma hakkı ve eşitlik hakkı gibi temel vatandaşlık haklarının ihlâline kadar uzanmıştır (Cindoğlu, 2010: 5). Bu yıllarda başörtüsüne yapılan müdahalelere meşruiyet sağlamak amacıyla ise başörtüsü geleneksel yaşama ait bir kıyafet unsuru, geri kalmışlığın bir göstergesi, siyasî bir sembol, modernliğe meydan okuyuşun bir aracı, laik devlete başkaldırının bir aracı vb. olarak gösterilmiştir. Ancak devletin ve toplumun bazı kesimlerinin başörtüsüne ilişkin bu yöndeki yaklaşımlarına başörtüsünü kültürel kimliğinin önemli bir sembolü olarak gören toplumsal gruplar tarafından güçlü tepkiler gösterilmiştir. Nihayetinde başörtüsü bu yıllardan itibaren önemli bir toplumsal soruna dönüşmüştür. Bu sorunun daha iyi anlaşılabilmesi için biraz geriye giderek Türk modernleşmesinin niteliğine kısaca göz atılmalıdır.

Osmanlı modernleşmesi Müslüman kalarak ve İslâm âleminden de sorumlu Müslüman bir devlet olduğunun bilincinde olunarak gerçekleştirilmişken, Türk modernleşmesi İslâm unsuru devre dışı bırakılarak yürütülmüştür. Üstelik millî bir kimliğin oluşturulmasını hedefleyen Türk modernleşmesi sürecinde İslâm'la çatışmaktan da kaçınılmamıştır (Kara, 2014: 28). Din Osmanlı-Türk kültürünün geri kalmışlığının ve çürümüşlüğünün ardındaki esas etken (Deren Van Het Hof, 2010: 558) olarak tanımlanınca, "kültürün içindeki İslâmî unsurların temizlenmesi 'bilim' olarak adlandırılmış ve yüksek dozda din karşıtlığıyla yüklü bir laiklik benimsenmiştir" (Karpat, 2009: 49). İslâmiyet'ten koparılmak istenen Türk

kurumlarına laik ve millî bir karakter kazandırılması için ise çok sayıda reform yapılmıştır (Hayes, 2010: 153-154).

Ancak tüm bunlara rağmen özellikle küçük kasaba ve köylerde İslâm'a duyulan bağlılık güçlü şekilde devam etmiş (Smith, 2010: 164), toplumun büyük kısmı sadık Müslümanlar olarak yaşamayı sürdürmüştür (Karpat, 2010: 267). Başka bir ifadeyle, bu modernleşme sürecinde çok büyük kısmı Müslüman olan ve İslâmî bir yaşam tarzını benimsemiş bulunan Türkiye toplumunun sosyolojik yapısıyla uyumsuzluklar içeren bir millî kimliğin oluşturulmak istenmesi, devlet ile millet özdeşleşmesinin hedeflenen şekilde gerçekleştirilebilmesine imkân vermemiştir. Çünkü Türk modernleşmesi Göle (2011: 171)'nin ifadesiyle, yerel örüntüleri ve geleneksel değerleri dışlayarak "insan"ı Batı medeniyetinin izdüşümünde yeniden tanımlamış olan bir projedir. Lokomotif kadın olan bu projede kadının örtünmesi ise, Batıcı kimlik açısından bir pürüz olarak görülmüştür (Özkan, 2005: 21; Şişman, 2005: 231; Aktaş, 2006a: 7). Modernliğin dış görünüş ile sınırlandırıldığı (Aksoy, 2005: 286) bu süreçte, hedeflenen millî Türk kadınının oluşturulması için kökleri Orta Asya'ya kadar uzanan İslâm öncesi tarihe de başvurulmuş ve "yeni kadın"ın İslâmîlik vasfının kaybettirilmesine özellikle çalışılmıştır (Aktaş, 2006a: 223-227). Nihayetinde kentlerde yaşayan, eğitilmiş, sosyo-ekonomik düzeyi yüksek genç kadınların çağdaş görünüm gereğince başörtüsü kullanmamaları gerektiğine ilişkin anlayışın toplumda benimsenmesine gayret edilmiştir (Benli, 2011: 261). Şişman (2011: 110)'ın "gardırop modernleşmesi" olarak adlandırdığı ve "örtüden vazgeçiş" olarak şekilsel bir çerçeveye hapsedildiğini belirttiği bu "modernlik algısı" üzerindeki tartışmalar da başörtüsü üzerinden süregitmştir.

Türkiye'de başörtüsünü yasağını savunan kesimler başörtüsünü "çağdaş uygarlık ölçülerine ve bilimsel düşünmeye engel, dogmatik kabullerin bir işareti" (Aktaş, 2006a: 4) olmakla etiketlemişlerdir. Bu kesimlerde irticai bir sembol (Aktaş, 2006b: 6) olarak da suçlanan başörtüsünün, irticanın ülkeye getirilmesinde kullanılan bir araç ve laik rejime yönelik meydan okuyuşun bir sembolü (Göle, 2011: 115; Kubilay, 2010: 117) olduğu iddia edilmiştir. Başörtüsünü siyasî bir sembol olarak nitelendirmiş olan başörtüsü karşıtları başörtüsü kullananları samimi olanlar ve samimi olmayanlar kategorisinde ikiye ayırma eğilimine dahi girmişlerdir (Bayramoğlu, 2008: 125). Hatta başörtüsü köylü/kentli, eğitilmiş/cahil, medenî/geleneksel gibi ayrımların mihenk taşı haline getirilerek (Şişman, 2005: 232), sınıfsal ve ideolojik ayakları bulunan bir meseleye (Balta, 2014: 117) de dönüştürülmüştür. Başörtüsü yasağı bir zihniyet sorunu olarak (Saka ve Altınöz, 2011: 6) ve bilhassa "zan"lara dayandırılarak (Aksoy, 2005: 286) yerleştirilmiştir.

Yasağı savunanlarca siyasî bir sembol olduğu iddia edilen başörtüsünün Türkiye'de belirli alanlarda kullanılması çeşitli yargı

kararlarıyla “yasaklı eylem” statüsüne de alınmıştır. Bu yasaklar, Anayasa Mahkemesi (AYM) ile yüksek yargının verdiği kararlara dayandırılmış<sup>5</sup> ve sürekli olarak laiklik ilkesine vurgu yapılarak gerekçelendirilmiştir (Genç ve İlhan, 2012: 35; Aksoy, 2005: 196). Yargı kararlarında laiklik ilkesine vurgu yapılarak gerekçelendirilen başörtüsü yasakları “talepleri İslâmî olmayan ve karanlık mihraklar tarafından yönlendirilen bir azınlığa karşı getirilmiş özel ve zorunlu bir tedbir” (Aktaş, 2006b: 6) olarak savunulmuştur. Üstelik uygulanan yasaklar, yasal dayanaklar öne sürülerek ve dinî hususlardan yararlanılarak meşrulaştırılmaya da çalışılmıştır (Aksoy, 2005: 286-287; Şişman, 2011: 163). Bu yöndeki kararlarda “Türkiye’de dini inançları gereği başını örten kadınların haklarının kısıtlanmadığı, ancak siyasî sembol olarak başını örten kadınların farklı olduğu” (Benli, 2011: 292) teması özel olarak işlenmiştir. Borovalı ve Turan (2013: 191-192)’ın ifade ettiği üzere, başörtüsü kullanan kişilerin kendileri gibi olmayan kişilere kesinlikle özgürlük vermeyecek olan bir rejimin yanlıları olarak tanımlanması nedeniyle oluşan korkular, yargı kararlarında yasakları destekleyecek şekilde kullanılmıştır.

Yasalara ve baskıcı uygulamalara rağmen, başörtüsü kullanan kadınlar ve başörtüsü yanlıları ise başörtüsünün siyasî bir sembol olarak kullanılmadığını, başörtüsü kullanılarak dinsel bir vecibenin yerine getirildiğini savunmuşlardır (Çarkoğlu ve Toprak, 2006: 23). İnançlarının gereği olarak ve bilinçli bir şekilde başörtüsü kullandıklarını, bu nedenle seküler kadınların kendilerini terbiye edemeyeceklerini kararlılıkla ifade ederek başörtüsü yasaklarına ve baskılara karşı direnmişlerdir. Devletin ya da herhangi bir erkin belli bir biçimde örtünme ya da örtünmeme yolundaki yaptırımlarına ve okuldan ya da meslekten atılma olasılığına rağmen başörtüsü kullanmaktan vazgeçmemişlerdir (Yılmaz, 2015: 192; Balta, 2014: 113). Taleplerini, dönemsel olarak din ve vicdan özgürlüğü, anayasal hak, bireysel hak, grup hakkı, farklılık talebi adı altında farklı şekillerde ifade etmişlerdir. Kadınların başörtüsü kullanmasının dinî bir emir olduğu konusunda Kur’an’da yer alan ayete başvurmayı yeterli görmemişler, başörtüsüne meşruiyet arayışlarında seküler kamusal dile de başvurmuşlardır (Şişman, 2011: 165). Medeniyet, laiklik, insan hakları, demokrasi, eşitlik gibi Batılı ve seküler kavramlar, başörtülü kadınların önüne konulan yasaklamaların temelsizliğini vurgulamak amacıyla titizlikle kullanılmıştır (Kubilay, 2010: 140). Bu boyutlarıyla başörtüsü meselesi sadece din ve vicdan

---

<sup>5</sup> Yargı kararlarıyla başörtüsü yanlılığına ilişkin bazı siyasî söylem ve eylemler cezalandırılmıştır. Yasağın kalkması gerektiğini savunan iki siyasî parti laikliğe aykırı fiillerin odağı haline geldikleri gerekçesiyle kapatılmıştır. Başörtüsünü üniversitelerde serbest bırakmak amacıyla yapılan anayasa değişikliğine destek veren iktidar partisi de kapatılmaktan bir oyla kurtulmuş, ancak hazine yardımıyla mahrum bırakılmıştır. Anayasa Mahkemesinin (AYM) her iki durumda da temel gerekçesi laiklik olmuştur. Laikliği çağdaş bir yaşam biçimi olarak tanımlayan AYM, dinî inançlar gereğince kullanılan başörtüsünü laiklik ilkesinin gerekleriyle bağdaşmayan bir sembol olarak kabul etmiştir. AYM başkalarının hakkını ve kamu düzenini korumak için, başörtüsü özgürlüğünün kullanılmaması gerektiğine hükmetmiştir (Arslan, 2009: 3).

özgürlüğü çerçevesinde değil, farklı kimliklerin temsili, hayat tarzlarına saygı, kadın hakları vb. çerçevesinde ele alınmıştır (Şişman, 2011: 165). Devletin başörtüsünü yasaklaması, bir negatif statü hakkı olarak devletin müdahalesinin dışında olduğu varsayılan hak alanına devletin müdahale etmesi olarak kavranmıştır. Devletin, din ve vicdan özgürlüğünü tehdit eden laiklik ilkesi gereğince başörtüsüne müdahale ettiği savunulmuş; din ve vicdan özgürlüğü ile laiklik, karşıt kavramlar olarak sunulmuştur. Böylece laiklik, kadınların örtünmesini engelleyen, baskıcı, anti-demokratik ve özgürlük karşıtı bir ilke olarak olumsuzlaşmıştır (Kubilay, 2010: 133-135). Böylece başörtüsü ulus-devletin temel özelliklerinden biri olan laiklik üzerinde yoğun tartışmalar yapılmasına neden olmuştur.

Türkiye’de laiklik yanlılarının batılı bir hayat tarzını benimsemiş olması nedeniyle başörtüsü hep modernliğin dışında bir unsur olarak kabul edilmiştir (Şişman, 2011: 35). Oysa başörtülü kadınlar bu değerlendirmeyi doğru bulmamışlardır. Çünkü Göle (2011: 126)’nin işaret ettiği üzere başörtülü kadınlar modernizmin yarattığı fırsatları ve kazanımları elde etmek konusunda aktif ve iddialı olan kadınlardır. Scott (2012) da benzer düşünceyle başörtüsü yasağının modernleşmeyi temsil etmediğini ifade eder. Zira günümüzde başörtüsünün moda boyutu da bulunmaktadır. Geleneklere aykırı olsa da kadınlar örtünmeyi daha da güzelleştirmeye çalışmaktadırlar. Bu açıdan, modernliğin karşısında bir geriye dönüş zannedilmiş olan örtünme aslında modern bir harekettir (Göle, 2003: 37). Balta (2014: 7)’nin tespitiyle, “örtünme moderniteye rağmen modernite içinde tercih edilmektedir”. Erdoğan (2008: 4) ve Şişman (2011: 37)’in dinî bir ibadet olduğunun da göz ardı edilmemesi gerektiğine dikkat çektikleri başörtüsü, yine Erdoğan (2008: 51)’a göre modernliğin, içerisinde geleneği taşıyan bir sembolüdür. Üstelik başörtüsü kullanan kadınlar başörtüsünü itaat kültürünün bir parçası olarak değil, özgürleşmenin bir aracı (Yılmaz, 2015: 190) olarak kabul etmektedirler. Bu nedenle başörtüsü yasakları başörtüsü kullanımını engelleyememiştir. Nitekim Barbarosoğlu (2012: 61), Özkan (2005: 26) ve Aktaş (2006a: 8) başörtüsünün yasaklarla yok edilemediğine, başörtülü öğrenci sayısının yasakların şiddetine rağmen artış gösterdiğine, başörtüsü üzerine yapılan tartışmalar şekil üzerine yoğunlaştıkça yeni baş örtme şekillerinin de ortaya çıkmış olduğuna dikkat çekmektedir.

Türkiye’de Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde (TBMM), üniversitelerde, kamu kurumlarında ve Millî Eğitim Bakanlığı’na bağlı okullarda başını örtmek isteyen kamu çalışanları ve öğrenciler ile başörtüsü karşıtları arasında yıllarca başörtüsünün özgürce kullanımı temelinde toplumsal gerilimler yaşanmıştır. Bu toplumsal gerilimlerin sonlandırılarak normalleşmenin sağlanabilmesine yönelik esaslı adımlar ise Adalet ve Kalkınma Partisi’nin (AK Parti) 2002 yılında iktidara gelmesiyle birlikte gerçekleştirilen demokratikleşme süreçleri sayesinde atılabilmektedir.

1999 yılında gerçekleştirilen milletvekili seçimlerinde Fazilet Partisi'nden milletvekili seçilmesine rağmen TBMM'de başörtüsünü çıkarmadığı için yemin etmesine izin verilmeyen ve TBMM'den çıkarılan Merve Kavakçı'nın dokunulmazlığı kaldırılmış, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığından çıkarılmasıyla birlikte milletvekilliği de düşürülmüştü. Bu olaydan 16 yıl sonra, 2015 yılındaki milletvekili seçimlerinde seçilen 21 başörtülü milletvekili Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde ilk kez başörtülü şekilde yemin edebilmiştir. 1 Kasım 2015 tarihinde yapılan milletvekili seçimleri öncesinde kurulan Geçici Bakanlar Kurulu'nda Aile ve Sosyal Politikalar Bakanı olarak görevlendirilen Ayşe Gürcan ise Türkiye Cumhuriyeti'ndeki ilk başörtülü bakan olmuştur. Bu seçimler sonrasında kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin 64. Hükümeti'nde Aile ve Sosyal Politikalar Bakanı olarak görevlendirilmiş olan Sema Ramazanoğlu da başörtülü idi. 65. Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti'nde Aile ve Sosyal Politikalar Bakanı olarak görev alan Dr. Fatma Betül Sayan Kaya da başörtülüdür.

Türkiye'de üniversitelerde başörtüsü kullanımı serbesttir. Üniversitelerdeki başörtüsü serbestisi konusunda yürürlükte olan uygulamalar 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu'nda yer alan Ek Madde 17'ye dayanmaktadır. Kanun'a 1990 yılında "Yürürlükteki kanunlara aykırı olmamak kaydı ile yükseköğretim kurumlarında kılık ve kıyafet serbesttir" şeklinde eklenmiş bulunan, ancak önceki dönemlerde çeşitli gerekçelerle uygulanamamış olan bu madde AK Parti iktidarında uygulanabilmiştir.

Kamu kurum ve kuruluşlarında başörtüsü kullanımının serbest hale getirilmesi ise, Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Çalışan Personelin Kılık ve Kıyafetine Dair Yönetmelik'te 04.10.2013 tarihli ve 2013/5443 sayılı Bakanlar Kurulu Kararı ile yapılan değişiklikle mümkün olmuştur. Kamu kurum ve kuruluşlarında kadınların başı daima açık olarak çalışacaklarına ilişkin hüküm bu Yönetmelik'ten çıkarılınca kamu hizmetlerinde kadınların başörtüsü ile görev yapabilmeleri mümkün hale gelmiştir.

Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı okullardaki başörtüsü sorununun çözümü ise 2014 yılında yine Yönetmelik düzeyinde yapılmış olan bir düzenlemeyle sağlanabilmiştir. Millî Eğitim Bakanlığı'na Bağlı Okul Öğrencilerinin Kılık ve Kıyafetlerine Dair Yönetmelik'te 27.09.2014 tarihinde yapılan ve 29132 sayılı Resmî Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe giren değişiklikle, Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı resmî ve özel ortaokul ve liselerde kız öğrencilerin başlarını örtmeleri gerektiğine dair hüküm yürürlükten kaldırılmıştır. Böylece başörtüsü kullanımı Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı resmî ve özel ortaokul ve liselerde öğrenciler için de serbest hale getirilmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde başörtüsü yasağını birçok kamusal alanda sonlandıran bu önemli düzenlemeler, toplumsal yaşamın diğer birçok alanında da bu yasağı kaldıran başka düzenlemelerle birlikte

gerçekleştirilmiştir. Ancak özellikle 2015-2017 yıllarını kapsayan dönem başörtüsü konusunda yapılan düzenlemeler açısından dikkat çekici bir dönemdir. Bu dönemde askerî kurumlara başörtüsü ile giriş konusundaki yasaklar kaldırılmış, kadın hâkimlerin, kadın mülkî idare amirlerinin, kadın polislerin, Jandarma ve Sahil Güvenlik'teki kadın personelin, Türk Silahlı Kuvvetleri bünyesindeki kadın subaylarla kadın astsubayların, askerî kurumlardaki sivil memurlarla işçilerin vb. görevleri sırasında başörtüsü kullanabilmelerine imkân tanınmıştır. Kamusal alanlarda başörtüsü kullanımını normalleştiren bu düzenlemeler sayesinde, yıllarca bir sorun olarak görülmüş olan başörtüsü nedeniyle Türkiye'de yaşanan toplumsal ve siyasal gerilimler aşılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde 2000'li yılların başlarından itibaren Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarında başörtüsü kullanımını normalleştiren resmî yaklaşımlar, bu sembolü dinsel ve kültürel kimliklerinin önemli bir unsuru olarak kabul eden ya da bu sembole karşı tepkisel yaklaşmayan toplumsal grupların beklentilerini karşılamıştır.

Ancak başörtüsü konusunda sağlanmış olan toplumsal normalleşme, bu konuda gelecekte tekrar benzer sorunların yaşanmayacağını göstergesi sayılamaz. İleride tartışılacağı üzere, bu kültürel kimlik sembolü, üzerinde manipülasyonlar gerçekleştirmeye müsait bir semboldür. Bu nedenle, başörtüsünün gelecekte tekrar bir sorun olarak ortaya çıkmasını engelleyecek düzenlemeler kanun seviyesinde yapılmalıdır. Aksi takdirde, başörtüsü üzerinde sağlanmış olan toplumsal normalleşmenin anlamı olmayacaktır.

### 3. TÜRKİYE CUMHURİYETİ DEVLETİ'NDE KÜRTÇE<sup>6</sup> SORUNU

Türkçe, Türkiye Cumhuriyeti Devleti bir ulus-devlet olarak kurulurken, millî kültürün oluşturulması amacıyla önemli bir araç olarak kullanılmıştır. Balçık (2009: 777) bu süreçte Türkçenin, millet kurgusunda ortak kimliğin ve “biz”lik bilincinin temel bir göstergesi ve ispatı sayıldığını, bu nedenle ulus-devlete mensup nüfusun dönüştürülmesi yolunda aslî bir araç

---

<sup>6</sup> Gerek bir ulus-devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne yurttaşlık ilişkisiyle bağlı herkesin Türk olduğunu savlayan hukukî yaklaşımlar, gerekse de Anadolu'nun bütün sakinlerinin aslen Türk olduğunu öne süren yaklaşımlar sebebiyle Türkiye Cumhuriyeti Devleti, kurulduğundan beri Kürtleri etnik bir toplumsal grup olarak kabul etmemiştir (Yeğen, 2011: 15-18; Karpat, 2009: 98). Çünkü 1923 tarihli Lozan Antlaşması gereğince de Kürtler Türklerle birlikte İslâm ümmeti içinde gruplandırılmıştır (Kirişçi ve Winrow, 2011: 1). Böyle olunca “Kürtçe” Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde bir sorun olarak da kabul edilmemiştir. Üstelik Koçak (2013: 211-213)'in ifadesiyle, dilsel homojenizasyonu gerçekleştiren resmî tek-dillilik (Türkçenin hâkimiyeti) politikaları devlet tarafından vatandaşlar için “ekonomik kalkınma”, “demokratik müzakere”, “etkin sosyal politikalar oluşturulması”, “devletin bütünlüğünün pekiştirilmesi” ve “bilgi akışının artırılması” gibi konularda önemli avantajlar sağladığı gerekçeleriyle her zaman savunulmuştur. Buna rağmen Kürtçe millî birlik ideali karşısında bir sorun olarak görülmüştür.

olarak kullanıldığını belirtir. Ancak günümüzde Türkçenin Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde yaşayan diğer diller karşısındaki hâkim konumu, anadillerinin devlet tarafından resmî olarak tanınmasını talep eden toplumsal gruplar tarafından, dilin kimlik ile olan ontolojik ilişkisi gerekçe gösterilerek eleştirilmektedir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde yaşayan diğer dillere yönelik kamu politikalarının devlet açısından “meşruiyet sorunu”na yol açtığı iddia edilmekte ve bu meşruiyet sorunu karşısında demokratik dil politikalarına ihtiyaç olduğu ileri sürülmektedir.

Türkçe karşısında öne çıkarılarak Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde kültürel ve siyasal olarak tanınması istenmiş olan yaşayan dillerden biri Kürtçedir. Kürtçe, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde kendisini Kürt kimliğiyle tanımlamayı önemli gören toplumsal grupların bir kısmı için kültürel kimliğin vazgeçilemez bir unsurudur. Buna bağlı olarak Türkçenin her alandaki hâkim konumu Kürt milliyetçileri tarafından özellikle 1990'lardan itibaren kimlik siyasetlerini öne çıkaran küresel söylemlerin de etkisiyle sorgulanınca Kürtçe bir kimlik hareketi olarak gelişmeye başlamıştır. Üstelik bu kimlik hareketi Kürt etnik kimliğine mensup toplumsal gruplar nazarında PKK terörüne meşruiyet kazandırılması uğrunda da kullanılmıştır.

Kürt kimlik hareketinin öncüleri tarafından Kürt etnik kimliğine mensup toplumsal grupların bazı sorunlarını dile getirerek planlı bir algı oluşturmak ve böylece harekete meşruiyet kazandırmak amacıyla bilinçlice kullanılmış olan Kürt sorunu<sup>7</sup> söylemi içerisinde Kürtçe önemli bir yer tutmuştur. İnal (2012b: 83) tarafından ifade edildiği üzere bu söylem içerisinde Kürtçeye başlıca üç alanda kamusal kazandırılmasına çalışılmıştır. Bu alanlardan biri “siyasal ve hukuksal alan”dır. Bu alanda Kürtçenin kamusallaşması için Kürtçenin TBMM'de, mahkemelerde, siyasal propaganda faaliyetlerinde ve belediyeçilik faaliyetlerinde kullanılması talep edilmiştir. Kürtçeye kamusal kazandırılmaya çalışılan bir diğer alan ise “sosyal alan”dır. Bu kapsamda Kürtçe yer (şehir ve köy) isimlerinin iadesi, kamusal hayatın her alanında q, w ve x harflerinin kullanılması, insanlara serbestçe Kürtçe isim verilebilmesi, Kürtçe dilli yayıncılık ve Kürtçe ibadet sosyal alanda Kürtçenin kamusallaşması için ifade edilen taleplerden olmuştur. Kürtçe ile ilgili taleplerin yer aldığı üçüncü alan ise “eğitim alanı” olmuştur. Eğitim alanında özel Kürtçe kurslar, anadilinde eğitim, üniversite

---

<sup>7</sup> Yapay bir sorun olarak değerlendirilse de, “Kürt sorununun temelde bir dil (Kürtçe) sorunu olduğu” (Coşkun, 2013: 132; Sedişani, 2012: 73; İnal, 2012a: 184-185; Akyürek ve Bilgiç, 2012: 250; Yayman, 2011: 59; Aktay, 2011: 22; Özhan ve Ete, 2008: 19) konusunda yaygın bir kanaat bulunmaktadır. Çünkü Kürt hareketi Kürt dilini en önemli siyasî mücadele alanlarından biri haline getirmiş; Kürtçeyi okul, mahkeme, Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) gibi kamusal alanlarda kullanmayı bir hak olarak gördüğünü ilân etmiştir (İnal, 2012a: 185). Hatta Coşkun (2013: 132) aralarındaki ideolojik farklılıklara rağmen, konu dil haklarına gelince Kürt ağırlıklı bütün siyasî partilerin aynı noktada buluştuğunu, Kürtçenin hayatın her alanında özgür bir şekilde kullanılmasını talep ettiklerini ve Kürt sorununun çözülebilmemesinin Kürtçe sorununun çözülebilmemesine bağlı olduğunu ifade etmiştir.

ve enstitülerde Kürdoloji bölümlerinin kurulması yönündeki taleplerle Kürtçeye kamusal görünürlük kazandırılmaya çalışılmıştır (İnal, 2012b: 83).

1990'lı yılların başlarından itibaren Kürtçenin etno-politik mücadelenin bir parçası haline gelmesi nedeniyle, özellikle 2002 yılında Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti)'nin iktidara gelişinden itibaren tarihsel süreçte dil konusunda reformist çabalara girişilmiştir. Kürtçenin TBMM, eğitim, medya, yerel yönetim, mahkeme, camii, sanat ortamı gibi kamusal alanlarda görünürleşmesiyle birlikte Kürtçe de kamusallaşmaya başlamıştır (İnal, 2012b: 79-82). Bu süreçte Kürtçenin serbestçe kullanımına ve Kürtçenin öğrenimi için özel kurslar açılabilmesine izin verilmiş, Kürtçe basın-yayın faaliyetleri ile Kürtçe özel televizyon ve radyo yayıncılığı serbest bırakılmış, hatta devlet televizyonu olan TRT Şeş Kürtçe yayına başlamıştır. Kürtçe tiyatro, şarkı gibi kültür-sanat ürünlerinin sergilenebilmesine izin verilmesinin yanında, üniversitelerde Kürt dili ve edebiyatının araştırılmasına yönelik kürsüler ve enstitüler açılması sağlanmıştır. Bunların yanında Kürtçe eğitim veren kreşler açılmış, çeşitli Kürt dernekleri kurulmuş, Nevruz Bayramı kutlanabilmiştir. Ayrıca Barış ve Demokrasi Partisi<sup>8</sup> (BDP)'nin Kürt kimliği ile TBMM'de yer almasına, çocuklara Kürtçe isimler verilmesine, Kürtçe yer isimlerinin iade edilmesine, BDP'li (HDP'li) belediyelerin iki dilli reklâm ve sokak isimleri kullanmalarına izin verilmiştir (Kurubaş, 2012: 40-41).<sup>9</sup> Kürtçeye ilişkin tüm bu düzenlemeler, karşı çıkan çevrelerin muhalefetine rağmen, 2013 yılı sonuna kadar çeşitli tarihlerde Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin hükümetleri tarafından hayata geçirilmiştir.

Ancak bu düzenlemeler Kürtçeyi kültürel kimliğinin vazgeçilmez bir sembolü olarak gören ve kimlik siyaseti yapan bazı Kürtleri memnun etmemiştir. Düzenlemelerin yetersizliğini savunan bazı Kürtler gayretlerini "Kürtçe sorununun bir anadili sorunu olduğu" (İnal, 2012b: 83) konusunda algı yaratmak uğrunda sürdürmüşlerdir. Gayretler sonucunda Kürtçe dilinde eğitim sorunu Kürtçe sorunu ile eşitlenmiştir. Bir başka deyişle, Kürtçe dilinde eğitim sorunu Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ndeki Kürtçe sorununun en temel parametresi haline getirilmiş, Kürtçe dilinde eğitimin Kürt kimliği için temel şart olduğu savunulmuştur.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde Kürtçe dilinde eğitim konusunda yasaklayıcı hükümler bulunmasına<sup>10</sup> ve azınlıklar dışında devleti bağlayan

<sup>8</sup> Haziran 2014'te Halkların Demokratik Partisi'yle birleşmiş ve faaliyetlerini bu isimle sürdürmeye başlamıştır.

<sup>9</sup> Kürtçenin görünürlük kazanmasına ilişkin düzenlemeler hakkında ek/ayrıntılı bilgi için ayrıca bakınız: Yayman, 2011; Çolak, 2010: 199; Ergin, 2010: 21-22; Akyürek, 2012: 208-210; Coşkun, Derince ve Uçarlar, 2010: 34-35.

<sup>10</sup> Türkiye'de anadilinde eğitim konusu millî mevzuat çerçevesinde düzenlenmiş ve 1982 Anayasası'nın 42.maddesinde hüküm altına alınmıştır. Anayasanın 42.maddesine göre, "Türkçeden başka hiçbir dil, eğitim ve öğretim kurumlarında Türk vatandaşlarına ana dilleri olarak okutulamaz ve öğretilmez. Eğitim ve öğretim kurumlarında okutulacak yabancı diller ile yabancı dille eğitim ve öğretim yapan okulların tabi

herhangi antlaşma ya da sözleşme olmamasına<sup>11</sup> rağmen özellikle 2002 yılında Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni yönetme hakkını elde etmiş olan Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti) iktidarında bu konuda çeşitli düzenlemeler yapılmıştır. Kubilay (2004: 82)'ın da belirttiği gibi, bu yıllardan itibaren Türkiye'de yasaklayıcı dil politikasından sınırlı da olsa düzenleyici dil politikasına doğru bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu yıllardan itibaren demokratikleşme programları gereğince gerçekleştirilen düzenlemelerle Kürtçe dilinde eğitim yapılmasının önündeki engeller kaldırılmıştır. Ekim 2013 tarihinde 61. Türkiye Cumhuriyeti Hükümeti'nin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından açıklanan Demokratikleşme Paketi'yle anadilinde (Kürtçe) eğitim konusundaki tartışmalar yeni bir boyut kazanmıştır. Bu Demokratikleşme Paketi'yle, özel okullarda farklı dil ve lehçelerde eğitim yapılabilmesine imkân tanınmıştır. Böylece 2014-2015 eğitim-öğretim yılından itibaren özel okullarda bazı derslerin Kürtçe verilebilmesinin yolu açılmıştır. Ancak Kürtçe dilinde eğitime izin veren bu düzenleme Türkiye'deki Kürt milliyetçileri ve Kürtçe dilinde eğitim yanlıları tarafından memnun edici bulunmamıştır. Düzenleme, Kürtçe dilinde eğitime ücretsiz devlet okullarında değil de, sadece ücretli özel okullarda izin verildiği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Daha genel bir ifadeyle, Kürtçe dilinde eğitim konusu Kürtçeyi bazı Kürtler için kimlik hareketinin önemli bir unsuru haline getirmiş olanların beklentileri dâhilinde karşılanmış değildir. Bu durum, Kürtçeyi kimlik hareketinin bir unsuru olarak kullanmakta olan bazı Kürt grupların söylemleri gözlem yoluyla incelendiğinde görülebilmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin bir ulus-devlet olduğu gerçeği dikkatten uzak tutulmadığında, Kürtçe ile ilgili "serbestleştirici" yasal düzenlemelerin son derece cesaretli düzenlemeler olduğu ifade edilebilir. Zira sınırlar içerisindeki diğer etnik grupların da aynı talebi dile getirmelerinin yaratabileceği sorunlar büyük olabilir. Bu nedendir ki, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde Kürtçe dilinde eğitime sınırsız şekilde izin verilmemektedir.

---

olacağı esaslar kanunla düzenlenir. Milletlerarası andlaşma hükümleri saklıdır". Buna göre Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde Türkçe dışındaki dillerde eğitim yapılması kesin olarak yasaktır.

<sup>11</sup> Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde Türkçe dışındaki dillerde eğitim sadece azınlıklar için bir hakttır. Lozan Barış Antlaşması ve Türkiye Cumhuriyeti ile Bulgaristan Krallığı arasındaki Dostluk Antlaşması, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ndeki azınlık mensuplarının anadillerinde eğitim haklarını düzenleyen iki antlaşmadır. Bu antlaşmalarda tanımlanmış olan gruplar dışındaki hiçbir dinî, kültürel, dilsel ve etnik grup azınlık olarak kabul edilmediğinden dolayı, bugün Türkiye'de yalnızca Rumlar, Ermeniler, Museviler ve Bulgar kökenli gayrimüslim Türk vatandaşları yasal olarak anadillerinde eğitim hakkına sahiptirler (Ercan, 2012: 24; Coşkun, 2013: 105). Bir başka ifadeyle, eğitim dili konusunda Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni bu iki antlaşmadan (Lozan Barış Antlaşması ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti ile Bulgaristan Krallığı arasındaki Dostluk Antlaşması'ndan) başka yükümlülük altına sokan herhangi bir antlaşma veya sözleşme bulunmamaktadır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti, anadilinde eğitim konusunda hükümler içermesine rağmen taraf olduğu bazı sözleşmeleri ve metinleri, ya eğitim dili ile ilgili maddelerine çekince koyarak imzalamış ya da bunları imzalamaktan kesin olarak imtina etmiştir (Coşkun, 2013: 105-109).

#### 4. TÜRKİYE CUMHURİYETİ DEVLETİ'NDE CEMEVI<sup>12</sup> SORUNU

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin seküler/laik bir ulus-devlet olarak kuruluşundaki modernleşme süreçlerinde İslâm'ın Sünnî yorumu benimsenip Şîî ve diğer tüm heterodoks yorumları dışlandığında entegrasyonu zorunlu görülen dinî ve kültürel gruplardan biri de Alevîler<sup>13</sup> olmuştur (Ateş, 2011: 382; İrat, 2009: 146; Subaşı, 2010: 19). Çünkü Sünnî İslâm'ı laik hedefler doğrultusunda kontrol altına alıp resmîleştiren devlet, inanç alanında ikinci bir varoluşa olumlu bakmamıştır (Küçük, 2009: 903-904).

Millî bir devlet yaratma sürecinde 1925 yılında çıkarılan 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanunla (bilinen kısa adıyla Tekke ve Zaviyeler Kanunu'yla) camii ve mescit hariç olmak üzere Türkiye'deki tüm tarikatların ibadethaneleri kapatılarak gayrimeşru hale getirilmişti. Alevî ibadethaneleri de bu Kanun'la kapatılarak gayrimeşru hale getirilen ibadethanelerden olmuştu. Çünkü bu Kanun Alevî ibadethanelerinin statüsünü bir Rufaî, Nakşibendî veya Kadirî tekkesine karşılık gelen bir mekân olarak çizmişti. Dolayısıyla günümüzde bazı Alevîler<sup>14</sup> tarafından Alevîlerin ibadethanesi olarak görülen cemevi, yürürlükte bulunan bu Kanun nedeniyle Türkiye Cumhuriyeti Devleti tarafından hâlâ meşru sayılmamaktadır. Ancak buna rağmen diğer tarikatlar gibi faaliyetlerini açıkça gerçekleştirebilmektedir.<sup>15</sup> Üstelik hiçbir yerde tarikatların tabelası bulunmadığı halde cemevlerinin tabelaları bulunabilmektedir (Aktay, 2007: 73-74; T.C. Devlet Bakanlığı, 2010: 164).

Ancak bazı Alevîler cemevinin varlığını kültürel kimlikleri için yeterli görmemekte; cemevine Türkiye Cumhuriyeti Devleti tarafından Camii

<sup>12</sup> Yaklaşım tarzına ve atfedilen öneme bağlı olarak veya bilinçlice olmaksızın literatürde “Cem Evi”, “Cem evi”, “Cemevi”, “cemevi”, “cem evi” vb. gibi farklı biçimlerde yazıldığı görülen bu terim için bu çalışmada “Cemevi” ve “cemevi” şeklindeki yazımlar tercih edilmiştir.

<sup>13</sup> Mélikoff (2011: 33; 2010: 9) “Alevî”nin tarihsel adının “Kızılbaş”, “Alevîlik”in tarihsel adının ise “Kızılbaşlık” olduğunu söyler. Yaygın kullanımı nedeniyle bu çalışmada Alevî ve Alevîlik kavramları kullanılmıştır.

<sup>14</sup> Alevîliği anlamlandırma çabalarında, Alevîliğin bir din, mezhep, inanç sistemi, yaşam felsefesi, ilerici ve devrimci bir eylem tarzı, gerçek İslâm, İslâm'ın Türklere has biçimi veya İslâm'la herhangi bir ilişkisi bulunmayan ateist bir felsefe olduğuna kadar geniş bir yelpazenin yer aldığı görülmektedir (Ocak, 2014: 299). Nihayetinde “Alevîlik” tanımlanması zor bir olgu, “Alevî” ise Massicard (2007: 17)'in ifade ettiği üzere “sınırları zor çizilen ve anlaşılması güç” bir kimlik haline gelmiştir. Bu nedenle günümüzde tekil bir Alevîlikten bahsedilememektedir (Subaşı, 2010: 128; Üzüm, 2000: 1). Buna bağlı olarak “bazı” sıfatının Alevî gruplar içerisindeki çeşitliliğe işaret etmek veya inanç konusundaki bazı hususlarda ortaklık bulunmadığına dikkat çekmek için kullanılması gerekmektedir.

<sup>15</sup> TBMM 24.Yasama Dönemi'nin Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) Tunceli Milletvekili Hüseyin Aygün'ün İçişleri Bakanlığı'ndan Bilgi Edinme Hakkı Kanunu kapsamında edindiği resmî verilere göre, 2013 yılının Ocak ayında Türkiye genelinde 937 cemevi bulunmaktaydı (t24.com.tr, 2013).

gibi ibadethane statüsü tanınmasını talep etmektedirler.<sup>16</sup> Kimlik siyasetleri de bu taleplere etki etmektedir.<sup>17</sup> Bu yöndeki talepler sonucunda cemevi bazı Alevîler nazarında Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin hukukî açıdan çözüme kavuşturmak zorunda olduğu sorunlardan biri haline gelmiştir. Çünkü Alevî kimliğinin yaşatılmasının Alevî kimliğinin sembollerinden biri olan cemevine hukukî statü sağlanmasına bağlı olduğu bazı Alevîlerce güçlü şekilde savunulmaktadır. Örneğin, bir Alevî dedesi olan M. Yaman (2013: 10) Türkiye genelinde cemevleri yapılmaz ve cem törenleri yaygınlaştırılmazsa kısa süre içinde Alevîliğin unutulup ortadan kalkması tehlikesi ile karşı karşıya olunduğuna dikkat çekmektedir. Çünkü cemevi Yıldırım (2014: 8) tarafından da ifade edildiği üzere kent Alevîliğinin dayandığı ana eksen haline gelmiştir ve Alevîliğin kent şartlarında varlığı bu eksene endekslenmiş durumdadır. Böyle bir ortamda cemevi bazı Alevîler için “bir varlık beyanı” (T.C. Devlet Bakanlığı, 2010: 164) olarak önem kazanmıştır. Bazı Alevî gruplar bir Alevî ibadethanesi olduğunu iddia ettikleri cemevine yasal statü kazandırılması uğrunda çaba sarf etmektedirler.

Cemevinin statüsü sorunu çözüme ulaştırılması gerektiğine inanılan bir sorun olarak kabul edilince, bu sorun Türkiye Cumhuriyeti'nin 60.Hükümeti tarafından Alevî Açılımı süreci adı altında ilk kez kapsamlı şekilde ele alınmıştır. Bu çerçevede 3-4 Haziran 2009 tarihleri ile 28-30 Ocak 2010 tarihleri arasında T.C. Devlet Bakanlığı himayesinde 7 adet Alevî çalıştayı gerçekleştirilmiştir. Bu çalıştaylarda cemevine ibadethane statüsü verilmesinin en temelde yürürlükteki Tekke ve Zaviyeler Kanunu gereğince mümkün olamayacağı ifade edilmiştir. Sorunun aşılması için Tekke ve Zaviyeler Kanunu'nun yürürlükten kaldırılması istemi ise, bu durumun diğer tarikatların da aynı taleplerde bulunmasının önünü açacağı gerekçesiyle halen reddedilmektedir. Hatta bu gerekçe cemevine ibadethane statüsü verilmesi talepleri karşısında tarafsız olduğunu (T.C. Devlet Bakanlığı, 2010: 175) göstermek için Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kullandığı bir söylemdir. Buna karşılık Ecevitoğlu ve Yalçınkaya (2013: 210)'nın bu çalıştaylarda Alevîler adına sunmuş oldukları raporlarda Alevî örgütleri cemevinin yasal statüsüyle ilgili sorunun Tekke ve Zaviyeler Kanunu'yla ilişkili olmadığını ve sorunun ibadethanelerin sayıldığı yasalarda yapılacak bir değişiklikle çözülebileceğini iddia etmişlerdir.

---

<sup>16</sup> Ancak İrat (2009: 128-129) bugün “modern cemevleri” hakkında kaygı duymayan birçok Alevî'nin de bulunduğunu ifade ederek, tüm Alevîlerin cemevine ibadethane statüsü tanınması hususunda aynı beklenti içerisinde olmadığını söyler.

<sup>17</sup> Aydın (2013: vii) “çoğulculuşma baskısı yapan dünyanın yeni koşulları”nın Alevî kimlik hareketini çeşitli biçimlerde desteklediğini ifade eder. Böyle bir ortamda Yıldırım (2012: 143)'in da belirttiği üzere Türkiye'de kentte ve kamusal alanda gerçekleştireceği çeşitli çalışmalarla “dinsel, sosyal, siyasî ve kültürel haklarını tam olarak kazanmış bir Alevî toplumunun varlığını garanti altına almak” Alevî kimlik hareketinin en önemli amacıdır.

Cemevinin statüsü sorununun çözümü için gerçekleştirilen çalıştaylarda Alevîliğin, cemin, cemevinin ne olduğu konusunda da tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalarda Alevîlik, Sünnî katılımcılar tarafından İslâm dini içerisindeki bir tarikat olarak konumlandırılmıştır. Bunun yanında cemin ibadet sayılıp sayılamayacağı<sup>18</sup>, dolayısıyla cemevinin ibadethane kabul edilip edilemeyeceği de incelenmiştir. Ancak bu yaklaşımlar Alevîleri rahatsız etmiştir. Alevîler cemin ibadet, cemevinin ise ibadethane olup olmadığının tartışılmasını yanlış bulduklarını, daha önemlisi bu konuda Sünnî otoritelerin görüşlerinin önemsenmesini “cemevine ibadethane statüsü tanınmamasına haklı gerekçe sağlamak için kullanılan yaklaşımlar” olduğunu savunmuşlardır. Başka bir ifadeyle, bu yaklaşımların Sünnîlerin Alevîlik algısını etkilediği ve cemevine yasal statü tanınmasına yönelik Alevî taleplerini çözümsüzlüğe sürüklediği düşünülmektedirler. Kısacası cemin temel bir ibadet mi, erkân mı, niyaz mı, toplantı mı, tören mi olduğu; dinî niteliği mi, kültürel niteliği mi bulunduğu vb. konularında mutabakat oluşmamış olması, cemevinin varlığının kabulüne ve statüsü sorununa etki etmiş durumdadır.

Bu sorunun çözüme ulaştırılmamasında hem Sünnîlerin, hem de bazı Alevîlerin cem ayinine ve cemevine ilişkin yaklaşımları etkili olmuştur. Cem ayinlerinin tarikatlardaki zikir toplantılarının bir benzeri olduğu ve bu tür toplantılar için cemevi şeklinde kavramsallaştırılmış sabit bir mekâna ise tarihte hiçbir zaman ihtiyaç duyulmadığı (Sofuoğlu ve İlhan, 2014: 124; Kutlu, 2008: 84-85; T.C. Devlet Bakanlığı, 2010: 162-163) birçok Sünnî tarafından iddia edilmektedir. Örneğin, Alevîliği İslâm dairesi içerisindeki bir tarikat olarak görenlerden Sofuoğlu ve İlhan (2014: 126)'a göre cemevi Alevîliğin Camii'de icra edilmeyen tarikat ayinlerinin yapıldığı yerdir. Gürsoy ve Kılıç (2009: 158) cemevini tekke, dergâh ve zaviyelerin tarihteki geleneksel fonksiyonlarının icra edildiği Alevîliğe özgü bir mekân; Karaman (2009: 96) ise “tekke mahiyetinde yer” olarak nitelendirmektedir. Ocak (2014: 318) da bugünkü cemevinin “tarikat tekkesi” olduğu düşüncesini desteklemektedir. Diğer yandan Alevî bir aydın olan Çamuroğlu (2009: 47) da Alevîlik tarihinde tekke, dergâh ve zaviyenin bulunduğunu, cemevi adında bir mekânın ise bulunmadığını; cemevinin modern bir oluşum olduğunu savunmaktadır. Alevî ve Marksist yazarlar olan Yalçınkaya (2005: 191) Alevîlik için ibadete özel bir mekânın varlığına ihtiyaç duyulmaması gerektiğini, İrat (2009: 127) ise Alevîliğin olmazsa olmazı olmayan cemevinin Alevîler için olmazsa olmaz haline getirilmiş olduğunu ifade etmektedir.

---

<sup>18</sup> Cem ayinlerine kadınlarla erkeklerin birlikte katılması, ayinlerde müzik çalınıp dans edilmesi, bazı gruplarda ritüelde içki içilmesi Alevî olmayanlar tarafından İslâm'ın inkârı ve kurallarının çiğnenmesi olarak değerlendirilmektedir (Massicard, 2007: 37). Bu yöndeki değerlendirmelerin bir sonucu olarak cem ayinleri Alevî olmayan bazı kesimler tarafından ibadet olarak kabul edilmemektedir. Bu nedenle, konuyu dinler tarihi açısından incelemiş olan Ünal (2010: 161)'ın yaklaşımını benimseyerek cem'i “bir tarikat niyazı” olarak kabul edenler bulunmaktadır.

Yıldırım (2014: 7) ise cemin geleneksel Alevî hayatında başat rolü bulunduğunu, ancak cemin gerçekleştirildiği mekânın (cemevinin) Alevîlikte ikinci planda önemli olduğunu ifade etmektedir. Nihayetinde cemevinin bir Alevî ibadethanesi olmadığı konusunda Sünnîler ile bazı Alevîler arasında görüş birliği bulunduğu görülmektedir. Ancak yine de Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin 64. Hükümeti'nin 2016 Yılı Eylem Planı Takdim Toplantısı'nda yasal statüsü konusunun bir kez daha gündeme getirilmiş olması, cemevine bazı Alevîler tarafından verilen önemin Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin ilgili kurumları tarafından dikkate alındığını göstermektedir.

Cemevi; Devlet'in resmî kurumları, Sünnî otoriteler ve bazı Alevîler tarafından İslâm'ın birlik anlayışına zarar veren ve tek mabed ilkesine aykırı olan bir mekân statüsünde değerlendirilmektedir. Yürürlükte olan yasaların cemevine ibadethane statüsü tanınmasına izin vermemesi, Sünnî kamuoyunun kaygıları ile varsayımları ve cemevinin ontolojik varlığının bazı Alevîler tarafından kesin bir yaklaşımla reddediliyor olması da cemevine ibadethane statüsü verilemeyeceğine ilişkin söylemlerin gücünü artırmaktadır. Bu çerçevede, Sünnî İslâm'ın yükselişi karşısında kimliklerini koruma düşüncesiyle harekete geçen ve ibadethane olarak kabul ettikleri cemevine yasal statü talep eden Alevîlerin, tarikatların tekke ve dergâhlarının da aynı statüyü kazanmasıyla kendi kimlikleri için tehdit içeren bir gelişmeye sebep olabilecekleri tehlikesi vardır. Bir başka ifadeyle, Alevî kimliğinin önemli bir sembolü olduğu iddia edilen cemevine yasal statü tanınması, Alevî kimliği için önemli bir tehdit unsurunun ortaya çıkmasına sebep olabilecektir. Bu bağlamda cemevine bazı Alevîlerin beklentilerini karşılayacak biçimde ibadethane statüsü tanınmamış olması, bir ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde millî birliğin ve üniter bütünlüğün sürekliliğinin sağlanabilmesi açısından isabetli bir sonuç olarak değerlendirilebilir.

## **5. TÜRKİYE CUMHURİYETİ DEVLETİ'NDE KÜLTÜREL ÇEŞİTLİLİĞİ YÖNETME SORUNU**

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde modernleşme sürecinin kültürel çeşitlilik görmezden gelinerek, baskıcı yöntemlerle ve plansız şekilde gerçekleştirildiği, bu nedenle ortak kabullere dayalı millî bir kültürün oluşturulamadığı konusunda mutabakat bulunmaktadır. Bu konuda Akgönül (2011: 126) Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin ulusun inşası henüz bitmeden kurulduğunu, hatta ulus-inşa sürecinin günümüzde dahi tamamlanmadığını savunur. Keyman (2013: 3) da 1923'ten beri bir "modernleşme tarihi" yaşamakta olan Türkiye'nin modern bir ulus-devlet ve modern bir toplum olarak sürekli halde yeniden inşa edildiğini, üstelik bu inşa sürecinin kesintisiz şekilde her zaman devam ettiğini ifade eder. Bostancı (2008: 110) ise Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ndeki modernleşme sürecinde yönetici elitin

benimsediği Batılılaşma misyonunun halkta kabul görmediğini, bunun da ülkede homojen bir kültür oluşturulmasına bir türlü imkân vermediğini söyler.

2000’li yıllara kadar “hiç bitmeyen” Türk modernleşmesi sürecinde yerli kültürün dışlanması, ilksel aidiyetlerin yok sayılması ve toplumun tarihi içerisinde kendiliğinden oluşmayan bir kültürün dayatılmış olması toplum tarafından onaylanmamıştır. Üstelik bu durum farklı kültürel kimliklere mensup toplumsal grupların millî birlik ideali gereğince birleştirilmesi hedefine ulaşılmasını engellemiştir. Tam da bu nedenle Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nde toplumsal bütünleşme hedefinin Cumhuriyet’in 100.yılına yaklaşıırken dahi istendik düzeyde başarılamamış olduğu görülmektedir. Açıkça günümüzde Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nde bir toplumsal bütünleşme sorunu vardır.<sup>19</sup> Kendilerini İslâmî, dindar Müslüman, siyasal muhafazakâr, milliyetçi muhafazakâr vb. kimlikleriyle tanımlamayı önemli gören toplumsal grupların başörtüsü, Kürt etnik kimliğini öne çıkaran bazı Kürtlerin Kürtçe, Sünnî ağırlıklı bir ülkede dinsel kimliklerini koruma gayesinde olan bazı Alevîlerin ise cemevi üzerinde temellenen kimlik mücadeleleri bunun göstergesidir. Çünkü bu mücadeleler sona ermiş görünmemektedir.

Günümüzde kimlik siyasetleri millet, milliyetçilik, homojen kimlik, ötekilik, meşruiyet, çoğulcu demokrasi, çeşitlilik, çokkültürcülük, kültürel haklar, anayasal vatandaşlık, siyasal tarafsızlık gibi kavramları öne çıkararak çokkültürlü ulus-devletlerin üniter bütünlüğünü hedef almaktadır. Erkal (2000: 51) özellikle demokratikleşme ve insan hakları adı altında gerçekleştirilen “çokkültürlülük dayatmaları”nın ulus-devletlerin millî birlik ve bütünlüklerinin bozulmasını hedeflediğini ifade etmektedir. Habermas (2002: 25) da günümüzde ulus-devletlere içeride çokkültürlülük ile ilgili gelişmeler, dışarıda ise küreselleşmenin getirdiği sorunlar karşısında açıkça meydan okunmakta olduğunu savunmaktadır. Böyle bir dünyada kültürel kimliklere ilişkin sorunların ulus-devletler tarafından çözüme kavuşturulamamış olması, önce devletin meşruiyetinin güçlü şekilde tartışılması, daha sonra ise toplumsal çatışmalar gerçekleşmesi riskini barındırmaktadır. Bu çalışmada incelenen kültürel kimlik sembollerinin simgelediği kültürel kimliklere ilişkin ulus-devlet politikaları demokratiklik

---

<sup>19</sup> Akyürek ve Koydemir (2014) tarafından yapılmış olan bir araştırmada Türkiye’deki etnik, dinî ve siyasî kutuplaşma incelenmiştir. Araştırmayla her beş Türk’ten birinin özel ve kamusal alanda Kürtlere yönelik tepkisellik beslediği, üstelik Türkiye’deki her on kişiden birinin Kürtlerle birlikte yaşamak istemediği belirlenmiştir. Dinî ve siyasî kimlik temelinde kendisini dindar ve muhafazakâr olarak tanımlayanların ise Alevîlere en yüksek düzeyde tepkisellik gösteren toplumsal gruplar olduğu da araştırmayla ortaya çıkarılmıştır. Araştırmayla, Kürtlerin Türklere, Alevîlerin ise Sünnîlere yönelik tepkisellikleri de tespit edilmiştir; ancak bu tepkisellikler Türklerin Kürtlere, Sünnîlerin ise Alevîlere yönelik tepkiselliklerinden daha düşük düzeydedir. Araştırmada, grupların birbirlerine ilişkin bu algılarının toplumsal çatışmaya yol açma potansiyeli taşıdığı değerlendirilmektedir.

içermediği takdirde Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde bu risk ile yüzleşilebilecektir.

Çokkültürlü toplumsal yapıyı yönetmenin yeni yollarını arayarak çokkültürlü toplumsal yapıyı üniter bütünlük için tehdit olmaktan çıkarmaya çalışmak Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde kültürel kimlik temelli politikalara yön vermelidir. Artık kültürel kimlik temelli politikaların her zamankinden daha fazla meşruiyet odaklı olması, ancak mutlak surette Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde "millî birlik" idealine hizmet edecek şekilde işe koşulması gereklidir. Çünkü Subirats (2015: 58) tarafından da ifade edildiği üzere, artık bir devlet kültürel olarak daha homojen olduğunda değil, büyük bir kültürel heterojenliği yönetme kapasitesi geliştirebildiğinde daha güçlüdür. Şayet Türkiye Cumhuriyeti Devleti farklı kültürel kimliklere mensup toplumsal grupların kimlik esaslı talepleriyle kalıcı biçimde baş etmenin yollarını bulamazsa üniter bütünlük sorunu yaşayabilecektir.

## 6. SONUÇ

Başörtüsü, Kürtçe ve cemevi Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde nüfus açısından kalabalık olan toplumsal grupların kültürel kimliklerini temsil eden sembollerdendir. Bu sembolleri kültürel kimliklerinin ayrılmaz unsurları olarak benimsemiş bulunan toplumsal gruplar Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde çeşitli dönemlerde millî birlik ideali gereğince uygulanmış olan ret temelli ulus-inşa politikalarına tepkisel yaklaşmışlardır. Tarihsel süreç incelendiğinde ne bütünüyle kültürel kimliklerin, ne de o kültürel kimliklere ait bu sembollerin millî birlik ideali gereğince kamusal alandan tasfiye edilemediği görülebilmektedir. Bu durumda bu kültürel kimliklerin ve onların sembollerinin reddedilmesinin değil, bu kültürel kimliklere ve onların sembollerine karşı demokratik yaklaşımlar sergilenmesinin millî birlik idealine hizmet edebileceği söylenebilir. Nitekim Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde 2002 yılında siyasî iktidarı elde etmiş olan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AK Parti) demokratikliği gereğince, o yıllardan itibaren bu kültürel kimlik sembollerine ilişkin demokratiklik içeren çeşitli düzenlemeler yapılmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde kendilerini İslâmî, dindar Müslüman, siyasal muhafazakâr, milliyetçi muhafazakâr vb. kimlikleriyle tanımlamayı önemli görenler için kültürel kimliğin en önemli sembollerinden biri olan başörtüsü üzerinde özellikle 2013-2017 yılları arasında gerçekleştirilen önemli yasal düzenlemelerle toplumsal normalleşme sağlanabilmiştir. Başörtüsü artık Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde çözüm bekleyen önemli toplumsal sorunlar arasında yer almamaktadır. Ancak Kürtçe ve cemevi konusunda aynı gelişme sağlanamamıştır. Bu iki kültürel kimlik sembolü ile ilgili talepleri karşılamak amacıyla mevcut siyasî otoritenin

iktidarında önemli adımlar atılmış olsa da, bu semboller üzerinde talepler dile getiren toplumsal grupların beklentilerini tam olarak karşılayan çözümler üretilmemiştir. Bu bağlamda başörtüsünü kültürel kimliğinin önemli bir unsuru olarak kabul eden toplumsal grupların Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni meşru kabul ettiği söylenebilir. Ancak Kürtçeyi ve cemevini kültürel kimliklerinin vazgeçilmez unsurları olarak kabul eden toplumsal gruplar nazarında Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin meşruiyet ölçeğinde eleştirilmekte olduğu açıktır.

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde başörtüsünü normalleştiren yasal düzenlemelerin gerisinde, başörtüsü yasaklarına gösterilen tepkiler nedeniyle yaşanmış olan toplumsal gerilimleri sona erdirmeye zorunluluğu yatmaktadır. Oysa Kürtçe ve cemevi konusunda atılan adımların ve gerçekleştirilen yasal düzenlemelerin gerisinde böyle bir zorunluluk bulunmamaktadır. Kürtçe ve cemevi üzerinde hassasiyet gösteren toplumsal gruplar bu kimlik sembollerinin devlet tarafından tanınmasını sağlamak için çeşitli biçimlerde taleplerde bulunmuş olsalar da, bu gruplarla devlet arasında başörtüsü sorunu nedeniyle yaşanmış olan toplumsal gerilimlere benzeyen gerilimler yaşanmamıştır. Bu kimlik sembolleri üzerinde toplumsal gerilimler yaşanmasının ya da yaşanmamasının en önemli nedenlerinden biri, başörtüsü konusunda kanun seviyesinde yasal bir düzenleme bulunmamasına karşın, Kürtçe ve cemevi konusunda kanun seviyesinde yasal düzenlemeler bulunması olabilir. Bir başka ifadeyle Kürtçeyi ve cemevini hâlihazırda yasaklayan kanunların varlığı, bu kültürel kimlik sembollerini benimsemiş olan toplumsal grupların bu sembollere dayalı toplumsal gerilimler yaratmasına engel teşkil etmiş olabilir. Başörtüsü yasakları konusunda da kanun seviyesinde yasal düzenlemeler mevcut olsaydı, başörtüsüne bağlı toplumsal gerilimler gözlenmeyebilirdi. Ancak Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde çeşitli alanlarda başörtüsünü yasaklayan düzenlemeler – hâlihazırda serbestleştiren düzenlemelerde olduğu gibi- en fazla yönetmelik düzeyindeydi. Belki de bu nedenle başörtüsü yasaklarına rıza gösterilmemişti.<sup>20</sup> Kısacası çokkültürlü bir ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde millî birlik ideali karşısında sorun olarak telakki edilen kültürel kimlik sembollerinin çeşitli alanlardaki varlığına ve serbestliğine ilişkin tüm yasal düzenlemeler “yasaklayıcı” ya da “serbestleştirici” biçimde ancak mutlaka kanun seviyesinde yapılmış olsaydı, kültürel kimlik temelli toplumsal gerilimler yaşanmayabilirdi. Yaşansa da, o toplumsal gerilimler kanunların gücü nedeniyle tekrar sorun olarak ortaya çıkmasını engelleyecek şekilde sonlandırılabilirdi. Çünkü kanunlar toplumsal sorunlara yol açma potansiyeli barındıran kültürel kimlik temelli hususlarda

---

<sup>20</sup> Başörtüsü ile ilgili yürürlükteki düzenlemelerin de yönetmelik seviyesinde olması, kendileri açısından uygun koşullar gerçekleştiğinde başörtüsü serbestliğine karşı olanların da mevcut duruma rıza göstermemeleri riski taşımaktadır.

netlik sağlayarak, mevcut uygulamalara hukukî meşruiyet kazandırır. Siyasî otoriteler ise kanunların sunduğu bu avantajları toplumsal sorunların engellenmesi uğrunda etkili şekilde kullanabilirler.

“Dilde ve dinde birlik” açısından değerlendirildiğinde, Kürtçe ve cemevi ile ilgili yürürlükteki yasal düzenlemelerin kanun seviyesinde ve “yasaklayıcı” ya da “kısıtlayıcı” nitelikte olması Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin üniter bütünlüğü açısından isabetlidir. Çünkü bu iki kültürel kimlik sembolü ile ilgili “serbestleştirici” yasal düzenlemeler bulunması çokkültürlü ve çok kimlikli bir ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin üniter bütünlüğü açısından riskler barındırırdı. Sınırlar içerisinde yaşayan diğer dilleri konuşan toplumsal grupların ve dinsel inançlarında farklılıklar bulunan toplumsal grupların kültürel kimlik temelli taleplerinin karşılanması gibi karşılanmaması da devlet açısından önemli bir sorun olurdu.

Ancak Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin etnik, sosyo-kültürel ve dinsel yapısı nedeniyle, yasal düzenlemesi kanun seviyesinde ve “serbestleştirici” nitelikte yapılması mutlak gerekli olan kültürel kimlik sembolü başörtüsüdür. Çünkü Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nde başörtüsü üzerinde kanun seviyesinde bir düzenleme -başörtüsü geçmişte toplumsal gerilimlerin kaynağı olabildiği için- zorunludur. Çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu bir ülkede başörtüsü serbestliğinden yana olanların demokratik bir hakkı olduğu için de bu düzenlemenin “serbestleştirici” nitelik taşıması gereklidir.<sup>21</sup> Böylece başörtüsü serbestisi kurumsallaşmış olur. Başörtüsüne değer verenlerin geleceğe ilişkin bazı kaygıları da bu sayede giderilebilir.

Toplumdaki hâkim kültürün egemenliğini öne çıkaran bu demokrasi kültürünün toplumun genelinde değer görmesini sağlayacak politikalar üretmek de siyasî iktidar açısından ayrıca önemlidir. Bu bağlamda, sorunun bir demokrasi sorunu olduğu açıktır. Bu demokrasi kültürünün toplumda yerleşik hale getirilmesi sayesinde, millî birlik ideali karşısında kültürel kimlikler sorunu yaşanmaması mümkün olabilecektir. Aksi halde ise kültürel kimlik sembolleri egemenlik haklarının ulus-devlet üstü kurumlara devredildiği ya da ulus-üstü yargı kurumları tarafından verilen kararların yok sayılmadığı postmodern çağda sınırlar içerisinde toplumsal gerilimler yaratmak amacıyla kullanılabilir.

Bu demokrasi kültürünün başörtüsü serbestliğine toplumsal ve siyasal meşruiyet kazandırmak için kullanılması sayesinde, başörtüsü üzerinde gerçekleştirilebilecek manipülasyonların da önüne geçilebilecektir. Çünkü başörtüsü sadece Türkiye Cumhuriyeti Devleti’ndeki değil, diğer ülkelerdeki siyasî kararlardan ve düzenlemelerden de etkilenebilecek olan bir kültürel

---

<sup>21</sup> Touraine (2011: 261) kültürel çeşitliliği ve kültürler arasında birtakım egemenlik bağları bulunduğunu kabul etmeyen bir demokrasiden söz edilemeyeceğinden hareketle, çokkültürlü toplumlarda bir kültürün egemenliğinin kaçınılmaz olduğuna vurgu yapar. Bunun tüm toplumsal gruplar tarafından kabulü toplumsal bütünleşme açısından önemlidir.

kimlik sembolüdür. Karşıtlarının nazarında siyasal İslâm'ı temsil eden ve fırsat bulduğunda siyasal İslâm'ın gücünün artmasına katkı sağlayabilecek olan bir sembol olarak kabul edildiğinde başörtüsü, diğerleri için bir tehdit olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Türkiye'de yıllarca uygulanmış olan başörtüsü yasaklarına bu düşüncenin kaynaklık ettiği bilinmektedir. Bu nedendir ki, demokratik değerleri güçlü derecede benimsediği düşünülen Avrupa ülkelerinde bile hâlihazırda başörtüsü ve başörtüsü kullanan Müslümanlar aleyhinde yasal düzenlemeler yapılabilmektedir.<sup>22</sup> Bu tür düzenlemelerin Türkiye'de başörtüsü kullanımı konusundaki özgürlüklere alan açan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin devleti yönetme gücünü kaybetmeye başlayacağı veya kaybedeceği bir dönemde başörtüsü karşıtlarına cesaret verebilmesi mümkündür. Böyle bir ortamda başörtüsünün gücü, toplumsal gerilimler yaratmak amacıyla kullanılabilir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde iç karışıklıklar çıkarma amacına matuf yönetici konumundaki kişilerin ve kurumların bürokratik kararlarıyla bu güç kolaylıkla hareket geçirilebilir.

Hem bu demokrasi kültürünün toplumun genelinde yerleşik olması sayesinde, hem de bazı toplumsal grupların bazı taleplerini içeren sorunların kanun seviyesinde ele alınmış olması sayesinde, toplumdaki farklı kültürel kimlik sembollerine yönelik kabul ya da ret içerikli yaklaşımlar da daha meşru hale gelebilir. Çünkü bu kültürel kimlik sembollerine ilişkin toplumsal mücadelelerin yasaları yok saymadan yapılmasının doğruluğunu yücelten demokrasi kültürü mücadelelerin çatışmasız biçimde yürütülmesine imkân verir. Aksi durumda ise o kültürel kimliklere mensup toplumsal gruplarda şiddet içeren aşırılıklara yönelmeler gerçekleşebilir. Bu durum ise, Türkiye'deki yasal görünümlü çeşitli oluşumların ya da terör örgütlerinin rahatça geniş alanlar kazanmasına yol açabilir.

Sınırlar içerisindeki toplumsal grupların ve kişilerin yasal görünümlü ya da illegal gruplara, zümrelere, cemaatlara, terör örgütlerine vb. katılarak şiddet içeren aşırılıklara yönelmelerinin önüne geçebilmek amacıyla

---

<sup>22</sup> Başörtüsünü kimliğinin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendiren Müslümanların yaşadığı çeşitli ülkelerde çeşitli dönemlerde başörtüsünü yasaklayan ya da başörtüsü kullanımına izin veren çeşitli yasal düzenlemeler yapılmıştır. Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, Fransa, Almanya, Avusturya, Belçika, Danimarka, İngiltere, İtalya, Kazakistan bu konuda öne çıkan ülkelerdendir. Bu ülkelerdeki başörtüsünü yasaklayıcı düzenlemeler her zaman gerilimlere sebep olmuştur. Başörtüsünü yasaklayıcı düzenlemelerin başka sorunlara yol açması olasılığına rağmen Avrupa Birliği Adalet Divanı 14.03.2017 tarihinde aldığı bir kararla (bkz. curia.europa.eu, 2017), "işverenlerin, çalışanların iş yerlerinde iç kurallar gereği herhangi bir siyasî, felsefî veya dinî sembolün görünür kullanımını yasaklamasının doğrudan ayrımcılık teşkil etmediği" gerekçesiyle, işverenlerin çalışanlara başörtüsü yasağını getirebileceğine hükmetmiştir. Avrupa Birliği Temel Haklar Ajansı ise Avrupa Birliği Adalet Divanı'nın bu kararını savunarak, "bunun iş yerlerinde çalışanlara eşit muamelede bulunulabilmesi noktasında temel sorunların çözümüne imkân sağladığını" (bkz. aa.com.tr, 2017) ileri sürmüştür. Avrupa Birliği Adalet Divanı'nın bu kararı Avrupa Birliği'ne üye ülkelerden Belçika'da anında destek bulmuştur. Danimarka'da ise başörtüsünü çıkarmak istemediği için iş tekliflerini geri çeviren ve işsizlik maaşı almakta olan kişilerin maaşlarında kesintiye gidilmesi yönünde karar alınmasının yolunu açmıştır. Diğer bazı ülkeler de bu kararın etkisiyle başörtüsü konusunda özgürlükleri kısıtlayıcı düzenlemeler gerçekleştirebileceklerdir.

demokrasiyi etkili şekilde kullanmak çokkültürlü bir ulus-devlet olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde elzemdir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nde ancak bu sayede toplumsal meşruiyet ve üniter bütünlük sorunuyla kolayca baş edilebilecek; millî birlik sağlanabilecektir.

## KAYNAKÇA

- AB Temel Haklar Ajansı Başörtüsü Yasağından Memnun. (2017). Anadolu Ajansı. <http://aa.com.tr/tr/dunya/ab-temel-haklar-ajansi-basortusu-yasagindan-memnun/776145> adresinden 22 Mart 2017 tarihinde edinilmiştir.
- Akgönül, S. (2011). *Azınlık: Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar* (Çev.) Deniz Törel Esnault, Samim Akgönül, İstanbul: bgst Yayınları.
- Aksoy, M. (2005). *Başörtüsü-Türban: Batululaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Aktaş, C. (2006a). *Tanzimat'tan 12 Mart'a Kılık-Kıyafet ve İktidar*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Aktaş, C. (2006b). *Türbanın Yeniden İcadı*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Aktay, Y. (2011). *Kürt Sorunu: Çözüm İçin Öneriler*, Ankara: SDE Yayınları.
- Aktay, Y. (2007). Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar, *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 4 (1), 57-76.
- Aktay, Y. ve Kızılkaya, A. (2014). *Hepimiz Ötekiyiz: Türkiye'de Kimlikler ve Algılar*, İstanbul: Tezkire Yayıncılık.
- Aktürk, Ş. (2013). *Türkiye'nin Kimlikleri: Din, Dil, Etnisite, Milliyet, Devlet ve Medeniyet*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Akyürek, S. (2012). Demokratik Açılım Süreci ve Demokratik Özerklik Talepleri, Mehmet Sadi Bilgiç ve Salih Akyürek (Ed.), *Türkiye'de Kürtler ve Toplumsal Algılar* (s.197-219), İstanbul: Bilgesam Yayınları.
- Akyürek, S. ve Bilgiç, M. S. (2012). Kürt Sorununu Etkileyen Faktörler ve Çözüm Parametreleri, Mehmet Sadi Bilgiç ve Salih Akyürek (Ed.), *Türkiye'de Kürtler ve Toplumsal Algılar* (s.221-251), İstanbul: Bilgesam Yayınları.
- Akyürek, S. ve Koydemir, F. S. (2014). *Türkiye'de Etnik Dinî ve Siyasî Kutuplaşma*, İstanbul: Bilgesam Yayınları.
- Arslan, Z. (2009). *Başörtüsü AK Parti ve Laiklik: Anayasa Mahkemesi'nden İki Karar Bir Gerekeç*, Ankara: SETA Yayınları.
- Ateş, K. (2011). *Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler: Öz Türkler ve Heretik Ötekiler*, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Aydın, E. (2013). *Kimlik Mücadelesinde Alevilik*, İstanbul: Literatür Yayınları.
- Balçık, M. B. (2009). Milliyetçilik ve Dil Politikaları, Tanıl Bora (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce: Cilt 4: Milliyetçilik* (s.777-787), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Balta, D. A. (2014). *Modernite İçinde Bir İnanç Deneyimi: Örtünme*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Barbarosoğlu, F. (2012). *Şov ve Mahrem*, İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Bayramoğlu, A. (2008). *Çağdaşlık Hurafe Kaldırmaz: Demokratikleşme Sürecinde Dindar ve Laikler*, İstanbul: TESEV Yayınları.
- Benli, F. (2011). *1964-2011 Türkiye’de ve Dünyada Başörtüsü Yasağı Kronolojisi*, Ankara: Mazlumder Yayınları.
- Bostancı, N. (2008). *Cumhuriyet’i Anlamak: Kurucu İdeoloji Ekonomi ve Siyasete Dair*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Borovalı, M. ve Turan, Ö. (2013). Üniversitelerde Başörtüsü Tartışmalarına Kavramsal Bir Bakış, E. Fuat Keyman (Ed.), *Türkiye’nin Yeniden İnşası: Modernleşme Demokratikleşme Kimlik* (Çev.) Utku Kavasoglu ve Sebla Küçük, (s.189-206), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cindoğlu, D. (2010). *Başörtüsü Yasağı ve Ayrımcılık: İş Hayatında Meslek Sahibi Başörtülü Kadınlar*, İstanbul: TESEV Yayınları.
- Coşkun, V. (2013). *Kürt Meselesinin Anayasal Boyutu*, Ankara: Orion Kitabevi.
- Coşkun, V., Derince, M. Ş. ve Uçarlar, N. (2010). *Dil Yarası: Türkiye’de Eğitimde Anadilinin Kullanılmaması Sorunu ve Kürt Öğrencilerin Deneyimleri*, Diyarbakır: DİSA Yayınları.
- Judgment of the Court. (2017). CVRIA.  
<http://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=headscarf&docid=188853&pageIndex=0&doclang=en&mode=req&dir=&occ=first&part=1&cid=270950#ctx1adresinden> 30 Mart 2017 tarihinde edinilmiştir.
- Çamuroğlu, R. (2009). Reha Çamuroğlu: İslam’ın Egemen Olmadığı Hiçbir Coğrafyada Alevilik Yoktur, *Dem Dergi*, 6, 40-50.
- Çarkoğlu, A. ve Toprak, B. (2006). *Değişen Türkiye’de Din Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV Yayınları.
- Çolak, Y. (2011). Modern Devletin Çeşitlilikle İmtihanı, *Muhafazakâr Düşünce*, 28 (Nisan-Mayıs-Haziran), 11-31.
- Çolak, Y. (2010). *Türkiye’de Devletin Kimlik Krizi ve Çeşitlilik: Yeni-Osmanlıcı, İslamcı ve Kürtçü Meydan Okumalar*, Ankara: Kadim Yayınları.
- Deren Van Het Hof, S. (2010). Türk Milli Kimliğinin Kuruluşunda Osmanlı’nın Reddi: On Beşinci Yıl Kitabı, *Çankaya University Journal of Humanities and Social Sciences*, 7/2, 551-567.
- Doytcheva, M. (2009). *Çokkültürlülük* (Çev.) Tuba Akıncılar Onmuş, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Dündar, F. (2009). Milli Ezber: Saf Türk – Karışık Öteki, Tanıl Bora (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Cilt 4: Milliyetçilik*, s.893-900, İstanbul: İletişim Yayınları,.
- Ecevitoglu, P. ve Yalçinkaya, A. (2013), *Aleviler Artık Burada Oturmuyor*, Ankara: Dipnot Yayınları.
- Ercan, K. T. (2012). *Uluslararası Hukuk Belgeleri ve Dünya Anayasalarında Resmî Dil ve Eğitim Dili*, TASAV Siyaset Hukuk ve Yönetim Araştırmaları Merkezi Yayınları.

- Erdoğan, M. (2008). *Tesettür Meselesinden Türban Sorununa*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Ergin, A. D. (2010). Azınlık Dillerinin Kullanımı Konusunda Türkiye Nerede Duruyor?, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 59(1), 1-34.
- Erkal, M. E. (2000). Etniklik ve Terör, *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 26, 43-53.
- Gellner, E. (2008). *Uluslar ve Ulusçuluk* (Çev.) Büşra Ersanlı, Günay Göksu Özdoğan), İstanbul: Hil Yayın.
- Genç, Ö. ve İlhan, E. (2012). *Başörtüsü Yasağına İlişkin Değerlendirme ve Öneriler*, İstanbul: TESEV Yayınları.
- Göle, N. (2011). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2003). *Nilüfer Göle ile Toplumun Merkezine Yolculuk* (Haz.Zafer Özcan) , İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Gürsoy, Ş. ve Kılıç, R. (2009). *Türkiye Aleviliği: Sosyo-Kültürel Dinsel Yapı Çözümlemesi*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Habermas, J. (2002). *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları* (Çev.) İlknur Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hayes, C. J. H. (2010). *Milliyetçilik: Bir Din: Batı Siyasal Düşüncesinde Ulusalçılık Tasavvuru* (Çev.) Murat Çiftkaya, İstanbul: İz Yayıncılık.
- İçduygu, A. ve Keyman, E. F. (1998). Globalleşme, Anayasallık ve Türkiye’de Vatandaşlık Tartışması, *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Kamusal Alan*, 5 (Kasım-Aralık-Ocak), 157-170.
- İnal, K. (2012a). *Dil ve Politika: Dilin Kökeni Etnik Boyutu ve Kimlikle İlişkisi*, Ankara: Ütopya Yayınları.
- İnal, K. (2012b). Kürt Sorununun Önemli Bir Boyutu Olarak Dil: AKP Döneminde Kürtçenin Kamusallaşması, *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 10(37), 76-112.
- İnalcık, H. (1998). Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı, *Doğu Batı Düşünce Dergisi: Kamusal Alan*, 5 (Kasım-Aralık-Ocak), 11-21.
- İnsel, A. (2012). *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- İrat, A. M. (2009). *Modernizmin Erittikleri: Sünniler Şiiler ve Aleviler*, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Kadıoğlu, A. (2012). Türkiye’de Vatandaşlığın Anatomisi”, Ayşe Kadıoğlu (Ed.), *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara* (s.167-184), İstanbul: Metis Yayınları.
- Kara, İ. (2014). *Cumhuriyet Türkiyesi’nde Bir Mesele Olarak İslâm I*, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Karaman, H. (2009). Neden Soruşturma, *Dem Dergi*, 6, 94-97.
- Karpat, K. H. (2010). *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din* (Çev.) Güneş Ayas, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. H. (2009). *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, İstanbul: Timaş Yayınları.

- Keyman, E. F. (2013). Giriş, E. Fuat Keyman (Ed.), *Türkiye'nin Yeniden İnşası: Modernleşme Demokratikleşme Kimlik* (Çev.) Utku Kavasoğlu ve Sebla Küçük, (s.1-15), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,.
- Kirişçi, K. ve Winrow, G. M. (2011). *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi* (Çev.) Ahmet Fethi, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Koçak, M. (2013). *Çok-Kültürlülük Açısından Dil Hakları*, Ankara: Liberte Yayınları.
- Kubilay, Ç. (2010). *İslâmcı Söylemde Kamusal Alan ve Türban Tartışmaları: Karşıtlıklar Kırılmalar ve Uzlaşmalar*, İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık.
- Kubilay, Ç. (2004). Türkiye'de Anadillere Yönelik Düzenlemeler ve Kamusal Alan: Anadil ve Resmi Dil Eşitlemesinin Kırılması, *İletişim: Araştırmaları Dergisi*, 2 (2), 55-86.
- Kurubaş, E. (2012). *Kürt Sorununun Çözüm Mantığını Anlamak: Zorluklar Zorunluluklar ve İdealler*, Ankara: Ankara Strateji Enstitüsü Yayınları.
- Kutlu, S. (2008). *Alevilik-Bektaşilik Yazıları: Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Küçük, M. (2009). Mezhepten Millete: Aleviler ve Türk Milliyetçiliği, Tanıl Bora (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 4: Milliyetçilik* (s.901-910), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Leca, J. (1998). Neden Söz Ediyoruz?, Jean Leca (Ed.), *Uluslar ve Milliyetçilikler* (Çev.) Siren İdemen, (s.11-19), İstanbul: Metis Yayınları,.
- Massicard, É. (2007). *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması* (Çev.) Ali Berktaş, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mélikoff, I. (2011). *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları* (Çev.) Turan Alptekin, İstanbul: Demos Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2014). *Türk Süfiliğine Bakışlar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özbudun, E. (2013). Türkiye: Çoğulcu Toplum ve Tekçi Devlet, Ahmet T. Kuru ve Alfred Stepan (Ed.), *Türkiye'de Demokrasi İslâm ve Laiklik* (Çev.) Hande Tatoğlu, (s.59-89), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Özhan, T. ve Ete, H. (2008). *Kürt Meselesi: Problemler ve Çözüm Önerileri*, Ankara: SETA Yayınları.
- Özkan, F. (2005). *Yemenimde Hâre Var: Dünden Yarına Başörtüsü*, İstanbul: Elest Yayınları.
- Özkırımlı, U. (2013). Türk Milliyetçiliğinin Etnisiteyle İmtihanı: Bir Utangaç Aşk Hikâyesi, E. Fuat Keyman (Ed.), *Türkiye'nin Yeniden İnşası: Modernleşme Demokratikleşme Kimlik* (Çev.) Utku Kavasoğlu ve Sebla Küçük, (s.79-95), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Renan, E. (2012). Millet Nedir?, Mümtazer Türköne (Ed.), *Milletler ve Milliyetçilikler*, (s.43-58), İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Schendl, W. V. (2010). Kim Ulustan Yana? Bangladeş'te Milliyetçi Söylem ve Kültürel Çoğulculuk Talepleri, Willem Van Schendel ve Erik J. Zürcher (Ed.), *Orta Asya ve İslam Dünyasında Kimlik Politikaları: 20.Yüzyılda Milliyetçilik Etnisite ve Emek* (Çev.) Selda Somuncuoğlu, (s.141-190), İstanbul: İletişim Yayınları.

- Schendel, W. V. ve Zürcher, E. J. (2010). Önsöz: Kopma, Bağlanma, Dışlama ve Asimilasyon: 20.Yüzyılda Devletler ve Uluslar, Willem Van Schendel ve Erik J. Zürcher (Ed.), *Orta Asya ve İslam Dünyasında Kimlik Politikaları: 20.Yüzyılda Milliyetçilik Etnisite ve Emek* (Çev.) Selda Somuncuoğlu, (s.7-21), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Scott, J. W. (2012). *Örtünmenin Siyaseti* (Çev.) Merve Tabur, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Saka, Y. C. ve Altınöz, G. B. (2011). *Dünü Bugünü Yarınıyla Başörtüsü Meselesi*, Ankara: ARGE Enstitü.
- Sediyani, İ. (2012). Kürt Sorununu Doğuran Süreç ve Tarihi Sebepler, *Mazlumder II.Kürd Forumu*, (s.38-74), 17-18 Kasım 2012, Bursa/İznik, Ankara: Mazlumder Yayınları.
- Smith, A. D. (2010). *Milli Kimlik* (Çev.) Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sofuoğlu, C. ve İlhan, A. (2014). *Alevilik Bektaşilik Tartışmaları*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Subaşı, N. (2010). *Alevi Modernleşmesi: Sırrı Fâş Eylemek*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Subirats, J. (2015). Küreselleşme ve Kimlikler: Güncel Kültür Politikalarının Hazırlanmasında Politikanın Rolü, Lluís Bonet ve Emmanuel Négrier (Ed.), *Ulusal Kültürlerin Sonu mu? Çeşitlilik Sınavında Kültür Politikaları* (Çev.) Işık Ergüden, (s.45-58), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Şişman, N. (2011). *Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı: Başörtüsü*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Şişman, N. (2005). Çağdaşlığın Sembolü: Açık Kadın Yahut Traktör, Fadime Özkan (Ed.), *Yemenimde Hare Var Dünden Yarına Başörtüsü* (s.230-236), İstanbul: Elest Yayınları,
- T.C. Devlet Bakanlığı. (2010). *Alevi Çalıştayları Nihai Rapor*, Ankara.
- t24.com.tr. (2013). Türkiye'de 82 bin 693 Camiye Karşılık 937 Cemevi Var, <http://t24.com.tr/haber/turkiyede-82-bin-693-camiye-karsilik-937-cem-evi-var,225770> adresinden 29 Mart 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Touraine, A. (2011). *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?* (Çev.) Olcay Kunal, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Ünal, A. (2010). Dinler Tarihi Açısından Alevilik-Bektaşilikte İbadet ve Cemevleri Üzerine Bir Deneme, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(2), 151-176.
- Üzüm, İ. (2000). *Günümüz Aleviliği*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Yalçınkaya, A. (2005). *Pas: Foucault'dan Agamben'e Sıvılaşmış İktidar ve Gelenek*, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Yaman, M. (2013). *Alevilik: İnanç Edebiyatı Erkan*, İstanbul: Demos Yayınları.

- Yayman, H. (2011). *Şark Meselesinden Demokratik Açılıma Türkiye'nin Kürt Sorunu Hafızası (Özet Rapor)*, Ankara: SETA Yayınları.
- Yeğen, M. (2011). *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldırım, R. (2014). Cemevleri, *Liberal Düşünce Topluluğu Türkiye'nin Demokratikleşmesi ve Alevi Talepleri Tespit ve Öneri Raporu*, Ankara.
- Yıldırım, R. (2012). Geleneksel Alevilikten Modern Aleviliğe: Tarihsel Bir Dönüşümün Ana Eksenleri, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 62, 135-162.
- Yıldız, A. (2011). Kemalist Milliyetçilik, Ahmet İnel (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cilt 2: Kemalizm* (s.210-234), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldız, A. (2010a). *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yıldız, A. (2010b). *Ulus Devletin Bunalımı: Türkiye'de Federalizm ve Kürt Meselesi*, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Yılmaz, Z. (2015). *Dişil Dindarlık: İslâmcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*, İstanbul: İletişim Yayınları.