

Makale

Yeni Bir Demografik Hareketlilik Dönemi Olarak Birinci Dünya Savaşı'nın Sonu: Kayseri 1918-1920 Oya Gözel Durmaz

Kürt Milliyetçiliğine Eleştirel Bir Bakış: Kürt Mülteciler ve Kürdistan Milliyetçiliği Arzu Yılmaz

Aktörün Perspektifinden Demokratik Özerkliğe Bakmak: Kürt Siyasal Hareketinin Demokratik Özerklik Yaklaşımı Çetin Gürer

Yerel ve Ulusal Ölçekte Lazlığın Etnik Sınırlarının Yeniden İnşası: Dil, Hafıza, Kültür Ayşe Serdar

Aleviliği Tanımlamak: Türkiye'de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet Berna Zengin Arslan

Türkiye'de Olağanüstü Hal: Devlet Akli, Askerler ve Siviller Güven Gürkan Öztan ve Egemen B. Bezci

III. Cumhuriyetin Kuruluşunda Yargı Tasfiyeleri Onur Karahanoğulları

Görsel Gerçekçilik Rejiminin Sonu mu? "Yeni" Medya Döneminde Sinema Sevilay Çelenk

Yorum

İnkâr Siyasetinde Kırılma: Hrant Dink'in Kendisi ve Öldürülmesi Yetvart Danzıkyan

Etnik Gruplar Arası Sorunların Yeniden İfadesine Yönelik Bir Girişim Boghos Levon Zekiyan

Yeni Türkiye'nin "Dava" Seferberliği ve "Muarızları" Zafer Yılmaz

In Memoriam

İnsanlar Asıl Unutulunca Ölür: Diran Kelekyan Faruk Alpkaya

Gayeye Doğru Diran Kelekyan

Hevalimize Kadriye Gül - Eda Bütüç - Bilgen Taşdoğan

Çevre Krizinin Nedenleri ve Çözüm Arayışları Heval Kılavuz

Kitap inceleme

"Benim Milletim...": AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik Elçin Aktoprak

İdari Reform ve Politika Transferi Barış Övgün

Söyleşi

Hrant Dink ile Söyleşi: Düşünce ve İfade Özgürlüğü Üzerine

Mülkiye Dergisi 39(2)

İsyan, Direniş ve Toplumsal Hareketler

mülkiye dergisi

tema

Devlet ve Halkları

Oya Gözel Durmaz
Arzu Yılmaz
Çetin Gürer
Ayşe Serdar
Berna Zengin Arslan
Güven Gürkan Öztan
Egemen B. Bezci
Onur Karahanoğulları
Sevilay Çelenk
Yetvart Danzıkyan
Boghos Levon Zekiyan
Zafer Yılmaz
Faruk Alpkaya
Diran Kelekyan

Kadriye Gül
Eda Bütüç
Bilgen Taşdoğan
Heval Kılavuz
Elçin Aktoprak
Barış Övgün

mülkiye dergisi 2015 39(1)



Mülkiye Dergisi

eleştirel bir sosyal bilimler dergisidir.

2015 39(1)

Mülkiye Dergisi

Mülkiyeliler Birliği Genel Merkezi Yayın Organı

Sahibi

Erdal Eren

Genel Yayın Yönetmeni - Editör

Meltem Kayıran

Editör Yardımcıları

Nisan Kuyucu

Özge Özkoç

Recep Aydın

Yazı İşleri Müdürü

Benan Eres

Koordinasyon

Hatice Ayrancı

Yönetim Yeri

Konur Sokak No: 1 06640 Kızılay / ANKARA

Tel: (312) 418 55 72 - 418 82 98

Faks: (312) 419 13 73

mulkiyedergi.org - e-posta: mulkiye@mulkiye.org.tr

Kapak ve Sayfa Tasarımı

Ergin Şafak Dikmen

Dizgi

Alsu Yalçıntaş

Web Sayfası Sorumlusu

Cem Akın

Baskı

Pelin Ofset Tipo Matbaacılık San. ve Tic. Ltd. Şti.

İvedik OSB Matbaacılık Sitesi 558. Sokak No:28-30

Yenimahalle - Ankara Tel: (312) 395 25 80

Basım tarihi:

25.03.2015

Bahar 2015 39(1)

Mülkiye Dergisi, yılda dört sayı olarak yayımlanan hakemli bir dergidir, Yayın Etiği Komitesi (COPE) üyesidir ve TÜBİTAK-ULAKBİM, ASOS Index ile EBSCO veritabanlarıncı taranmaktadır.

DANIŞMA KURULU

Fethi Açıkel (AÜ SBF)
Gölseren Adaklı (AÜ İLEF)
Mehmet Ali Ağaoğulları (AÜ SBF)
Sina Akőin (AÜ SBF Emekli)
H Faruk Alpkaya (AÜ SBF)
Kerem Altıparmak (AÜ SBF)
İlker Ata (Viyana Üniversitesi)
Suavi Aydın (Hacettepe Üniversitesi İletifim
Fakóltesi)
Ahmet Murat Aytaç (AÜ SBF)
Korkut Boratav (AÜ SBF Emekli)
Meral Özbek Bostancıoğlu (MSGSÜ Fen
Edebiyat Fakóltesi)
Gamze avdar (Colorado Eyalet
Üniversitesi)
Nur Betöl elik (AÜ İLEF)
Gölten Demir (Marmara Üniversitesi,
SBMYO, Dif Ticaret Bölümü)
Yücel Demirer (Kocaeli Üniversitesi İİBF)
Bölent Duru (AÜ SBF)
Nilgün Erdem (AÜ SBF)
Korkut Ertürk (Utah Üniversitesi)
Aslı İğsız (New York Üniversitesi)
Cevahir Kayam (İstanbul Üniversitesi AİİTE)
Uygur Kocabaőođlu (İzmir Ekonomi
Üniversitesi)

Levent Köker (Atılım Üniversitesi)
Ahmet Haőim Köse (AÜ SBF)
Bilsay Kuru (AÜ SBF Emekli)
Ahmet Makal (AÜ SBF)
Kerem Öktem (Oxford Üniversitesi)
Őennur Özdemir (AÜ SBF)
Alev Özkazanç (AÜ SBF)
Maria Pia Pedani (Venedik Ca' Foscari
Üniversitesi)
Türkan Sancar (AÜ HF)
Ömür Sezgin (AÜ SBF Emekli)
Sinan Sönmez (Atılım Üniversitesi
İőletme Fakóltesi)
Belkis Ayhan Tarhan (Lefke Avrupa
Üniversitesi)
Erel Tellal (AÜ SBF)
Taner Timur (AÜ SBF Emekli)
Göluy Toksöz (AÜ SBF)
Galip Yalman (ODTÜ İİBF)
Yavuz Yaşar (Denver Üniversitesi)
Aybige Yılmaz (Kingston Üniversitesi)
Filiz ulha Zabcı (AÜ SBF)
Erik Jan Zürcher (Leiden Üniversitesi,
Bölge alıőmaları Enstitüsü)

YAYIN KURULU

Ferda Dönmez Atbaőı (AÜ SBF)
Serdal Bahçe (AÜ SBF)
Pınar Bedirhanoğlu (ODTÜ İİBF)
Fatma Umut Beőpınar (ODTÜ BBF)
Can Umut iner (AÜ SBF)
Aslı Çırakman (ODTÜ İİBF)
Cengiz Ekiz (Abant İzzet Baysal
Üniversitesi İİBF)
Ersin Embel (AÜ SBF)
Benan Eres (AÜ SBF)
Hakan Ergöl (Hacettepe Üniversitesi
İletifim Fakóltesi)

Ece Göztepe (Bilkent Üniversitesi HF)
Nizam Önen (Mustafa Kemal
Üniversitesi İİBF)
Pınar Melis Yelsalı Parmaksız (AÜ SBF)
Burcu Sümer (AÜ İLEF)
Nejat Ulusay (AÜ İLEF)
İlhan Uzgel (AÜ SBF)
İpek Eren Vural (ODTÜ İİBF)
Zafer Yılmaz (AÜ SBF)

İçindekiler

Yeni sayıda... - 1

Tema Editörlerinden... - 5

Makale

**Yeni Bir Demografik Hareketlilik Dönemi Olarak Birinci Dünya Savaşı'nın
Sonu: Kayseri 1918-1920 - 9**

Oya Gözel Durmaz

**Kürt Milliyetçiliğine Eleştirel Bir Bakış: Kürt Mülteciler ve Kürdistan
Milliyetçiliği - 37**

Arzu Yılmaz

**Aktörün Perspektifinden Demokratik Özerkliğe Bakmak: Kürt Siyasal
Hareketinin Demokratik Özerklik Yaklaşımı - 57**

Çetin Gürer

**Yerel ve Ulusal Ölçekte Lazlığın Etnik Sınırlarının Yeniden İnşası: Dil, Hafıza,
Kültür - 93**

Ayşe Serdar

Aleviliği Tanımlamak: Türkiye'de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet - 135

Berna Zengin Arslan

Türkiye'de Olağanüstü Hal: Devlet Aklı, Askerler ve Siviller - 159

Güven Gürkan Öztan ve Egemen B. Bezci

III. Cumhuriyetin Kuruluşunda Yargı Tasfiyeleri - 187

Onur Karahanoğulları

**Görsel Gerçekçilik Rejiminin Sonu mu? "Yeni" Medya Döneminde
Sinema - 215**

Sevilay Çelenk

Yorum

İnkâr Siyasetinde Kırılma: Hrant Dink'in Kendisi ve Öldürülmesi - 247

Yetvart Danzıkyan

Etnik Gruplar Arası Sorunların Yeniden İfadesine Yönelik Bir Girişim - 253
Boghos Levon Zekiyian

Yeni Türkiye'nin "Dava" Seferberliği ve "Muarızları" - 261
Zafer Yılmaz

In Memoriam

İnsanlar Asıl Unutulunca Ölüür: Diran Kelekyan - 271
Faruk Alpkaya

Gayeye Doğru - 275
Diran Kelekyan

Hevalimize - 277
Kadriye Gül - Eda Bütüç - Bilgen Taşdoğan

Çevre Krizinin Nedenleri ve Çözüm Arayışları - 279
Heval Kılavuz

Kitap İncelemesi

"Benim Milletim...": AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik - 297
Elçin Aktoprak

İdari Reform ve Politika Transferi - 301
Barış Övgün

Söyleşi

Hrant Dink ile Söyleşi: Düşünce ve İfade Özgürlüğü Üzerine - 307

Sayı Tanıtımı

Mülkiye Dergisi 39(2)
İsyen, Direniş ve Toplumsal Hareketler - 314

Mülkiye Dergisi Yayın İlkeleri ve Yazım Kuralları - 315

Yeni sayıda...

1965 yılından beri yayınlanan Mülkiye Dergisi, 2015 yılı itibarıyla 50. yaşına ulaşmış bulunuyor. Mülkiyeliler Birliğinin yayın organı olarak “Mülkiyeliler Birliği Dergisi” adıyla yayın hayatına başlayan dergimiz, geçmiş dönem editörlerinin ve yayın kurullarının özverili çalışmalarıyla bugünlere ulaştı. Zaman içerisinde içerik ve tasarım açısından bazı değişiklikler olsa da Mülkiye Dergisi, yarım asırlık tarihi boyunca Türkiye gündemini ve akademik gelişmeleri yakından izleyen tarzıyla, eleştirel ve sorgulayan niteliğiyle ve seçkin bilim insanlarının katkılarıyla en çok okunan ve etki yaratan dergilerden birisi oldu. Web sitemize kaydolarak bu zengin arşive tam metin olarak ulaşabileceğinizi bir kez daha hatırlatalım. Şu anda Mülkiye Dergisi, EBSCO, ASOS ve ULAKBİM gibi ulusal ve uluslar arası veri tabanlarınca taranan; web sayfası, facebook ve twitter hesabı aracılığıyla erişimi ve görünürlüğü artan akademik bir sosyal bilimler dergisi konumundadır. Editöryel ekip olarak, niteliğini her geçen gün daha da artırarak dergimizin yarım yüzyıllık tarihine yön veren herkese teşekkür ediyor, Mülkiye Dergisi’nin geçmiş mirasını sürdürmekten ve ilerlemesi için emek vermektense onur duyuyoruz.

Mülkiyeliler Birliği Başkanı ve yayın kurulumuz ile birlikte Dergimizin 50. yılı kapsamında bir dizi etkinlik yapmayı planlıyoruz. Bunları izleyen günlerde sizlere duyuracağız. Yaptığımız ilk değişiklik, dergimizin kapağında yer alan ve 2015 yılı sayılarında yer alacak olan 50. yıl logosu. Bu logonun tasarımını yapan Mülkiye mezunu Sayın İbrahim Dinç’e teşekkür ederiz.

Mülkiye Dergisi 2015 yılının ilk sayısını, 1915’in 100. yıldönümü nedeniyle “Devlet ve Halkları” temasına ayırdı. Bu sayının tema editörlüğünü Elçin Aktoprak ve Özge Özkoç yaptılar. Kürtlük, Alevilik, Lazlık, Ermenilik gibi etnik ve dinsel kimliklere ilişkin çalışmaların yer aldığı bu sayı, akademisyenlerin büyük ilgiyle karşılandı, dergimize çok sayıda makale gönderildi ve tema dışı diğer yazılarla birlikte çok kapsamlı bir sayı oldu. Makalelerin hakemlik sürecinin takibinden son okumalarına kadar her aşamasında çok büyük emek veren ve titizlikle çalışan Elçin Aktoprak ve Özge Özkoç’a tüm yazar ve okurlar adına teşekkür ederim. İzleyen sayfalarda tema editörlerimizin tema kapsamındaki yazılara dair tanıtımlarını bulabilirsiniz.

Bu sayıda tema dışı üç makaleye daha yer verdik. Bunlardan birincisi, Güven Gürkan Öztan ve Egemen Bezci’nin kaleme aldığı “Türkiye’de Olağanüstü Hal: Devlet Akıllı, Askerler ve Siviller” başlıklı makale. Öztan ve Bezci, Türkiye’de 1984-2002 yılları arasında uygulanan olağanüstü hal pratiğinin devlet aklının nasıl işlediğini ortaya çıkaran bir gösterge olduğunu iddia ettikleri çalışmalarında

Milli Güvenlik Konseyi, Danışma Meclisi ve TBMM tutanaklarından yararlanarak temel savlarını ve OHAL uygulamasının asker-sivil ve devlet-toplum ilişkisine etkilerini ortaya koymaya çalışıyor.

Onur Karahanoğulları, “III. Cumhuriyetin Kuruluşunda Yargı Tasfiyeleri” başlıklı makalesinde Fransa’da III. Cumhuriyet’in ilan edildiği 1870 yılından itibaren yapılan idareci ve yargıç tasfiyelerini detaylı bir şekilde ortaya koyarak Türkiye’de günümüzde yargı örgütlenmesi ve kadrolarında gerçekleştirilen dönüşümleri analiz edebilmek için bir karşılaştırma olanağı sunuyor.

Sevilay Çelenk, “Görsel Gerçekçilik Rejiminin Sonu mu? ‘Yeni’ Medya Döneminde Sinema “ başlıklı makalesinde, sinema çalışmaları alanında hiç eskimeyen sinemanın gerçeklikle ilişkisi ve gerçekliğe ne tür bir müdahalede bulunduğu tartışmasını, yeni medya teknolojileri ve dijitalleşme çağında yeniden gündeme getirerek tartışmaya açıyor. “ İmajlar aracılığıyla düşünen kuşakların birbirini anlaması bakımından sinemanın mütemadiyen yeniden anlaşılmaya ve çalışılmaya ihtiyacı” olduğunu belirten Çelenk, bu alandaki yeni çalışma konularını işaret ediyor.

Yorum kısmında, temayla ilgili yorumların yanı sıra Zafer Yılmaz’ın “Yeni Türkiye’nin ‘Dava’ Seferberliği ve ‘Muarızları’ ” başlıklı yazısına yer verdik. Zafer Yılmaz, son dönemde bir dava seferberliği çerçevesinde oluşturulan söylemler yoluyla güvenlik devleti projesinin veya dost/düşman ikiliğine dayanan siyaset biçiminin nasıl hâkim hale geldiğini, bunun nedenlerini ve olası sonuçlarını tartıştığı yazısında aynı zamanda buna karşı geliştirilecek “kolektif bir aksiyonerlik için başlangıç noktalarını” araştırıyor.

İn memoriam yazılarından birisi de Heval Kılavuz’a ayrıldı. Mezunumuz, yüksek lisans öğrencimiz ve sonrasında meslektaşımız olan Heval Kılavuz, hastalığı boyunca mücadele etmeyi hiç bırakmadı. Fakat ne yazık ki çalışkan, azimli, geleceğe umutla bakan bu bilim insanını henüz 25 yaşında iken toprağa verdik. Heval’in arkadaşları Kadriye Gül, Eda Bütüç ve Bilgen Taşdoğan, onun anısına kısa bir yazı kaleme aldılar. Heval Kılavuz’un “Çevre Krizinin Nedenleri ve Çözüm Arayışları” başlıklı yazısını, tamamlamasına çok az bir süre kala tedavi süreci nedeniyle bitiremediği yüksek lisans tezinin ilk bölümünün bazı kısımlarını seçerek hazırladık. Kadriye Gül ve Bilgen Taşdoğan, ilk metnin makaleye dönüştürülmesinde bana çok yardımcı oldular, kendilerine teşekkür ederim.

Kitap incelemesi bölümündeki yazılardan birisi de Barış Övgün’e ait. Mehmet Zahid Sobacı’nın “İdari Reform ve Politika Transferi” başlıklı kitabını inceleyen Barış Övgün, kitabın kısa bir tanıtımını yaptıktan sonra yeni kamu işletmeciliği

reformlarını ve bu reformların dünya örnekleri ve Türkiye açısından politika transferi aracılığıyla nasıl gündeme geldiğini tartışıyor.

Görüldüğü gibi 2015 yılının bu ilk sayısı, etnik ve dinsel kimlik çalışmalarından olağanüstü hal uygulamalarına, yargı tasfiyelerinden sinema tartışmalarına ve çevre krizine kadar çok zengin bir içeriğe sahip. Dergimiz, yayın kurulunun belirlediği temaların yanı sıra her konuda vereceğiniz yazılarınızla ve önerilerinizle zenginleşmeye devam edecek. Sonraki sayılarda ele alacağımız temaların yazı çağrılarını dergimizden ve web sayfamızdan izleyebilir, tema dışı konularda da makalelerinizi, yorum yazılarınızı ve kitap incelemelerinizi gönderebilirsiniz.

Son olarak derginin bu sayısının yayına hazırlanmasında görev alan tema editörlerimiz Elçin Aktoprak ve Özge Özkoç'a, editöryel ekipte yer alan Nisan Kuyucu ve Recep Aydın'a özenli çalışmaları için teşekkür ederim. Derginin sekreteryasını yürüten Hatice Ayrancı'ya, derginin dizgisini titizlikle yapan Alsu Yalçıntaş'a, makaleleri değerlendiren hakemlerimize ve bu sayının hazırlanmasına katkıda bulunan yayın kurulu üyelerine Mülkiye Dergisi adına teşekkür ederim.

Dergimizin 50. yaşı kutlu olsun!

Yeni sayıda görüşmek dileğiyle...

Meltem Kayıran

Tema Editörlerinden...

“Devlet eşittir ulus” denklemi uzun süredir, özellikle Avrupa merkezli bir tartışmanın konusu. 1980’lerden itibaren egemenlik, sınır, merkezîyetçilik üçgeninde tartışılan ve esnekleşen geleneksel ulus-devlet kalıpları, hem devletin kendini yeniden tanımlaması hem de devlet tarafından bastırılan ve/veya yok sayılan kimliklerin gün yüzüne çıkması bağlamında sancılı ama bir o kadar da mümkün bir alan açmış durumda. Bu alan, mağdurların mücadelesinden bağımsız olarak bir gecede ortaya çıkmadığı gibi, küresel dinamiklerin ihtiyaçlarından da muaf değil. Bu nedenle küresel, ülkesel ve yerel iktidarların ulus’la bağı da çoğu zaman kendi iktidar ağlarının dizaynıyla yakından ilişkili. Tüm bu nedenlerle içinde bulunduğumuz dönem tüm kimlikler ve özellikle halklar bağlamında önemli bir yeniden tanımlama, tanımlanma dönemi. Türkiye açısından baktığımızda ise 2000’lerden beri bu dönemin etkileri ve girdileriyle daha yakından bir temastan söz edebiliriz. Bu portreye son dönemde Ortadoğu’da yaşanan gelişmeleri de eklediğimizde, Türkiye’de devlet ve halklar arasındaki ilişkinin nasıl seyredeceğine ilişkin sorun önemli bir gündem maddesi olarak karşımızda durmakta.

“Yeni Türkiye” davasının takipçisi olduğunu vurgulayan AKP hükümeti, kendi deyişyle “eski” Türkiye’den farklı bir şekilde bu topraklardaki halkları “Yaradan’dan ötürü” kucaklamaya hazır olduğunu dile getiriyor. Lakin bu alicenaplığın sadece tanımayı değil, farklı açılım süreçlerinde gördüğümüz gibi tanımlamayı da içerdiği aşikâr. Üstelik daha önce çağrı metnimizde de belirttiğimiz gibi, kültürel hakların gelişmesi yönünde atılan olumlu adımlara rağmen 1915 örneğindeki gibi eski yaraların hala kanadığını ve Roboski örneğinde olduğu gibi yeni yaraların açılmaya devam ettiğini görmek de mümkün. İşte tam da bu nedenle, 1915’in 100. yılında “devlet ve halkları” başlığı altında Türkiye’de devlet ve halkları arasındaki ilişkiyi tarihsel ve güncel çalışmalarla yeniden ele almanın son derece önemli olduğunu düşünüyoruz. Kürt meselesinde çözüme dair tartışmaların yoğunlaştığı bu dönemde, Türkiye’deki halkların devletle ilişkisinin gündeme alınmasının Türkiye’nin tektipleştirici zihniyetlerden kurtularak çoğulcu bir kimliğe evrilmesi için önemli bir gereklilik olduğuna ve bu noktada akademinin katkısının hayati önemine inanıyoruz. Mülkiye Dergisi’nin “Devlet ve Halkları” sayısı da bu inanç ve gayeden yola çıkarak hazırlandı.

Oya Gözel Durmaz’ın “Yeni Bir Demografik Hareketlilik Dönemi Olarak Birinci Dünya Savaşı’nın Sonu: Kayseri 1918-1920” başlıklı makalesi, Ermeni toplumunun büyük bir kısmının yerinden edildiği, öldürüldüğü ve ölüme terk edildiği 1915’in ardından ortaya çıkan süreci, Birinci Dünya Savaşı sonrasında yaşanan demografik hareketlilik ekseninde ele almaktadır. Yazar, Ermenilerin

dönüşünü kapsayan bu nüfus hareketliliğini inceleyebilmek için ise Kayseri Sancağı'nı seçmiştir. Gözel Durmaz'ın temelde arşiv kaynaklarına dayandırdığı çalışması, Osmanlı Hükümeti'nin resmi söylemlerinin dışına çıkararak "objektif" bir tarih anlatısı ekseninde kurgulanmıştır. Yazar, tehcir edilen ahalinin Osmanlı tarafından "fedakârca" kabul edildiği ya da bu demografik hareketlilik sırasında müslümanların da en az gayrimüslimler kadar "acı çektiği"ne ilişkin geleneksel anlatıya derinlikli bir eleştiri getirerek, Kayseri'ye dönüşlerinin sancılı sürecini ve Anadolu'da milliyetçiliğin yükselişe geçmesinin ardından Ermeniler'in başta büyük şehirler olmak üzere yeni bir nüfus hareketliliğine maruz kaldıklarını vurgulamaktadır.

Son dönemde IŞİD'in Kobane saldırısıyla ve Rojava'da ortaya çıkan özgün yönetim yapısıyla birlikte Kürt hareketi ve milliyetçiliğinin giderek akademinin de ilgi odağı haline geldiğini görmek mümkündür. Arzu Yılmaz'ın "Kürt Milliyetçiliğine Eleştirel Bir Bakış: Kürt Milliyetçiler ve Kürdistan Milliyetçiliği" başlıklı çalışması, Kürt milliyetçiliğinin parçalı yapısından hareketle, Irak Kürdistan Bölgesi'nde mültecilerle yürütülen mülakatlar ekseninde "bir ulusun nasıl oluştuğu" sorusuna yanıt aramaktadır. Titizlikle yürütülmüş alan araştırmasının verileriyle desteklenen söz konusu çalışma, yeni bir ulus inşa süreciyle karşı karşıya olduğumuzu iddia etmektedir. Bu noktada Yılmaz'ın literatüre önemli katkılarından birinin söz konusu ulus inşa sürecini Kürt milliyetçiliği ekseninde değil, Kürdistan milliyetçiliği kavramıyla tartışmaya açmak olduğunu söylemek mümkündür.

Son beş yıldır Türkiye siyasetinin önemli gündem maddelerinden birini Kürt sorunu ve bu bağlamda şekillenen çözüm sürecinin oluşturduğu aşıkâr. Oysa Kürt siyasal hareketince çözüm sürecinin temeli olarak tanımlanan "demokratik özerkliğe" ilişkin "popüler" ve siyasal analizler görsel ve yazılı medyada kendisine yer bulsa da Türkiye kamuoyunda demokratik özerkliğin içeriğine ilişkin kapsamlı bir tartışma yürütüldüğünü söylemek mümkün değildir. İşte, Çetin Güner'in "Aktörün Perspektifinden Demokratik Özerkliğe Bakmak: Kürt Siyasal Hareketinin Demokratik Özerklik Yaklaşımı" başlıklı çalışması ise, bu alanda kaleme alınmış nadir akademik ve bilimsel çalışmalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yazar, demokratik özerkliği Kürt siyasal hareketinin söylem, tanım ve perspektifinden yola çıkarak ele almakta ve bu çözüm önerisini Kürt hareketinin nasıl tanımladığına ve tartıştığına odaklanmaktadır.

Ayşe Serdar'ın "Yerel ve Ulusal Ölçekte Lazlığın Etnik Sınırlarının Yeniden İnşası: Dil, Hafıza, Kültür" adlı makalesi, Türkiye halkları söz konusu olduğunda genelde çeperde kalan etnik kimliklerden birini, bu çalışma özelinde ise Lazlığın inşa sürecini ele almaktadır. Yazar, Lazlığın çoğu zaman Türklüğe eklemeliğini,

fakat bu eklemleme halinin tek pozisyon olmadığını, Lazlar arasında Lazlığın sınırına ilişkin farklılaşan tahayyüller ve tercihler olduğunu geniş bir alan araştırmasına dayanarak ortaya koymaktadır.

Türkiye’de azınlıklar söz konusu olduğunda en önemli gündem maddelerinden birini Türkiye Alevilerinin varoluş “mücadeleleri” oluşturmaktadır. Nitekim AKP döneminde gündeme gelen, içeriği müphem “Alevi açılımı”na rağmen, Aleviler üzerindeki devlet baskısı devam etmektedir. Berna Zengin Arslan’ın “Aleviliği Tanımlamak: Türkiye’de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet” başlıklı çalışması, “dinin yönetimi” kavramı ekseninde ve Diyanet’in Cumhuriyet tarihi boyunca sahip olduğu statüden hareketle Aleviliğin devlet tarafından nasıl tanımlandığını tartışmaya açmaktadır. Yazar, Cumhuriyet rejiminin Aleviliği seküler kimlik içinde eriterek tanıdığını, bu anlamda da Aleviliği yok saydığını; AKP iktidarı döneminde ise, AB süreciyle birlikte devletin ‘Alevi açılımı’na yöneldiğini; ancak bu süreçte iktidarın Aleviliği *tanımak* değil, Alevilere rağmen *tanımlamaya* yöneldiğini vurgulamaktadır.

Agos Gazetesi Genel Yayın Yönetmeni Yetvart Danzikyan’ın “İnkâr Siyasetinde Kırılma: Hrant Dink’in Kendisi ve Öldürülmesi” başlıklı yorum yazısı, bir taraftan Ermeni meselesinin Cumhuriyet döneminde devlet nezdindeki inkâr temelli kısa özetini sunarken, bir taraftan da Ermenilerle yüzleşme sancılarını Hrant Dink üzerinden bizlere hatırlatıyor.

Boghos Levon Zekiyân’ın Tuncel Öncel tarafından Türkçeleştirilen “Etnik Gruplar Arası Sorunların Yeniden İfadesine Yönelik Bir Girişim” başlıklı yazısı ise, etnik gruplar arası çatışmaların tarihsel kökenlerini, küresel siyasetin etnik grupların kendilerini tanımlama süreçlerindeki etkilerini ele alıyor.

İn Memoriam kısmında, bir dönem Mekteb-i Mülkiye’de Siyasi Tarih hocalığı da yapmış olan Diran Kelekyan’ı anıyoruz. 25 Nisan 1915 günü, İstanbul’daki diğer Ermeni aydınları ile birlikte Ayaş ve Çankırı’ya giden trene bindirilen Kelekyan o yılın Ekim ayının sonuna dek Çankırı’da sürgünde kalmıştı. Alpkaya’nın ifadesiyle, “29 Ekim 1915’te Diyarbakır’a götürülmek üzere jandarma nezaretinde yola çıkarılan Diran Kelekyan’ı -aynı kaderi paylaşan yüz binlerce Ermeni gibi- bir daha kimse görmedi. Kasım ayının ilk günlerinde Çankırı’da dolaşan bir söylentiye göre, Kelekyan Kızılırmak üzerindeki Çokgöz Köprüsü’nde cinnet geçirerek suya atlamış ve kaybolmuştu.” 25 Nisan’dan hemen önce Sabah gazetesinde yayınlanmak üzere kaleme almış olduğu “Gayeye Doğru” yazısı Faruk Alpkaya tarafından Türkçeye çevrildi. Tehcir’den bir gün önce, hayat normal akışındayken ya da normal akışında seyredecek gibi görünürken kaleme alınan bu yazıyı çeviren ve Kelekyan’ı anmamıza vesile olan Faruk Alpkaya’ya

teşekkür ediyoruz.

Kitap Eleştirisi bölümde, Büke Koyuncu'nun "Benim Milletim...": AK Parti İktidarı, Dil ve Ulusal Kültür adlı çalışmasını ele alan Elçin Aktoprak'ın tanıtım ve eleştiri yazısına yer veriyoruz. Aktoprak, Koyuncu'nun çalışmasındaki dikkat çekici üç boyuta işaret ediyor. Yazarın Bourdieu'cu bir ulusal kimlik okumasına giriştiğini, ulus-devlet bağlamındaki iktidar ilişkilerinin analizini ulusal kimlik üzerinden açıklamaya çalıştığını dile getiren Aktoprak, Koyuncu'nun seçkin-mağdur ikiliğini reddederek ulus-devlet alanındaki oyunun kuralları sermayeler hiyerarşisindeki dönüşümlerle birlikte değişirken seçkinliğin ve mağdurluğun değişkenliğine de işaret ettiğini vurguluyor.

Son olarak, A.Ü. S.B.F. Uluslararası İlişkiler Bölümü öğrencileri tarafından hazırlanan "Olaylar ve Yorumlar Dergisi" adına Hrant Dink öldürülmeden bir ay önce gerçekleştirilen ve derginin 46. Sayısında (Güz, 2006) yayımlanan söyleşiyi dergimizde yeniden yayınlıyoruz. Bu vesileyle, söyleşiyi yeniden yayınlamamıza izin veren sevgili öğrencilerimize şükranlarımızı sunuyoruz. Bu yazıyı Hrant Dink'i saygı ve sevgiyle anarak, onun şu sözleriyle bitirelim:

*"Ne var ki birlikte yaşamak öyle yukarıdan birilerinin bahşedeceği bir lütuf değil, birlikte yaşayan halkların birlikte üretmeleri gereken bir uygarlıktı."*¹

Elçin Aktoprak-Özge Özkoç

Sonnot

1 Dink (2006). Tek yol 'Biarada yaşama'-1. Agos, 16 Haziran.

Yeni Bir Demografik Hareketlilik Dönemi Olarak Birinci Dünya Savaşı'nın Sonu: Kayseri 1918-1920

Oya Gözel Durmaz, Kocaeli Üniversitesi Tarih Bölümü,
e-posta: oyagozel@yahoo.com.

Özet

Birinci Dünya Savaşı, Osmanlı İmparatorluğu için çok büyük bir demografik altüst oluş anlamına gelmiştir. Savaş sırasında, çok sayıda Osmanlı Ermenisi ile Rum ahalinin bir kısmı tehcir edilmişti. Diğer yandan, İmparatorluğun doğu sınırlarındaki Rus işgali nedeniyle bölge halkı Anadolu içlerine göç etmek zorunda kalmış, dolayısıyla nüfus içindeki mülteci sayısı önemli miktarlarda artmıştı. Bahsi geçen büyük demografik hareketler, Birinci Dünya Savaşı'nın bitişiyle birlikte bir anlamda nitelik değiştirdi ve zikredilen gruplardan hayatta kalanlar savaş öncesi yaşamakta oldukları vilayet ve sancaklara doğru geri dönüş yoluna çıktılar. Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'ndan yenik çıkacağı kesinleşmesi ile Osmanlı Hükümeti 1918 yılı Ekim ayından itibaren tehcire uğrayan Ermenilerin ve Rumların geri dönüşüne izin vermek durumunda kalmış ve bu iznin ardından tehcir edilen ahali memleketlerine geri dönmeye başlamıştır. Bu durum pek çok bölge açısından iki taraflı nüfus hareketi anlamına geliyordu. Yani, bir yandan bir bölgeye tehcir edilmiş ahali kendi memleketlerine dönüş için oradan ayrılırken, o bölgeden tehcir edilmiş Ermeniler ve Rumlar ise geri geliyorlardı. Ancak belirtilmesi gerekir ki, tehcir edilmiş kişilerin geri dönüşü Birinci Dünya Savaşı sonrası meydana gelen tek nüfus hareketi değildi. Savaş sonrası pek çok bölgede artan asayişsizlik nedeniyle, Anadolu'nun iç kesimlerinden İstanbul, İzmir ve Adana gibi büyük sahil şehirlerine kaçış şeklinde başka bir nüfus hareketi daha yaşanmaktaydı. Şöyle ki; Ermeniler üzerindeki seyahat yasaklarının kaldırılmasının ardından hem tehcir edilmeyip yerlerinde bırakılmış olan Ermeniler hem de tehcirden geri dönenler Anadolu içlerinden kaçmaya başlamıştır. Bu süreçte Adana, göçün yöneldiği önemli bir merkez haline gelmişti. Ermeniler Adana'da yoğunlaşmaya çalışırken, Osmanlı Hükümeti söz konusu yoğunlaşmayı engellemeye çalışmıştır. Süreç bir yandan da Müslümanlar ve Ermeniler arasında artan toplumsal gerginlikler ve çatışmalar anlamına gelmiştir. Birinci Dünya Savaşı sırasında Rusya tarafından işgal edilen Osmanlı topraklarından iç bölgelere göç etmek zorunda kalan Şark Mültecileri de Rusya ile imzalanan ateşkes anlaşması sonrası kendi topraklarına dönüş için harekete geçmişlerdir. Şark Mültecileri'nin geri dönüşü de önemli bir nüfus hareketi yaratmıştır. Görüldüğü üzere, Birinci Dünya Savaşı sonrası dönem de tıpkı savaş dönemi gibi çok ciddi bir demografik dönüşüm dönemiydi. Bu makale, Birinci Dünya Savaşı ertesinde meydana gelen demografik hareketliliğin bir Osmanlı kentinde, Kayseri Sancağı'nda nasıl şekillendiğini analiz etmeye çalışacaktır. Böylesi bir inceleme tarih yazıcılığında şimdiki kadar yeterli düzeyde incelenmemiş bir dönemi irdeleyerek, o dönemin bir sancağında nüfus kompozisyonuna odaklanacaktır. Üstelik nüfus kompozisyonundaki değişikliklerin çok özel bir dönemde, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş döneminde gerçekleştiği de gözden kaçırılmamalıdır. Bu çalışma için kullanılan başlıca kaynaklar, Osmanlı arşiv belgeleri, özellikle de taşradan Dâhiliye

Nezaretî'ne gönderilen şifreli yazışmalar olacaktır. Bunlara ek olarak yabancı devlet arşivlerinden de istifade edilerek Kayseri Sancağı'nda Birinci Dünya Savaşı sonrası meydana gelen nüfus hareketleri incelenecektir.

Anahtar Sözcükler: Birinci Dünya Savaşı, Kayseri, Ermeniler, tehcir, demografi.

The End of World War I as a Period of New Demographic Mobility: Kayseri 1918-1920

Abstract

World War I meant a serious demographic upheaval for the Ottoman lands. Most of the Ottoman Armenians and also a part of Greek population were deported during the war. Besides, the population living in the eastern border regions was forced to migrate to inner Anatolia because of the Russian advance in the Ottoman lands. This great demographic mobility took another form with the end of World War I since the surviving peoples among the mentioned groups began to return to the district governorates and provinces where they had been living before the war. By 1918, the official policy regarding the deportation was changed in the face of the Ottoman defeat in the war, and the Ottoman government gave permission for Armenian and Greek deportees to return in October 1918. With the permission of the government, the surviving deportees began to return to their homelands. It meant a two-sided population movement for many of the localities. On the one side, the deportees in a locality left there for her/his homeland, and also the returnees began to come to that locality. However, the end of World War I not only led to the return of the deportees, but it also brought the rise of insecurity in many localities. The insecurity problems triggered another wave of migration from the localities towards big coastal cities such as Istanbul, Smyrna and Adana. The Armenian population who had not been deported and the returnees began to flight from inner Anatolia after the permission for the free travel of Armenians. Adana became a center of migration during this process. While Armenians tried to gather in the city, the Ottoman government tried to prevent the Armenian migration to Adana. This process also meant the rise of tensions and conflicts between the Muslims and Armenians. The eastern refugees who migrated to inner Anatolia as a result of Russian occupation in the eastern border lands of the Ottoman Empire also began to return to their lands with the signing of ceasefire agreement between Russia and the Ottoman Empire. They became a part of the demographic movement of the post-World War I period. This article aims to analyze the demographic mobility during the return process in an Ottoman locality, the district governorate of Kayseri. By evaluating this process which has not been evaluated in the historiography until now, it will show the impact of post-World War I period in the demographic transformation of a locality from the Ottoman to Republican era. The main sources are documents from the Ottoman Archives, especially the coded telegrams sent from the localities to the Ministry of Interior. In addition, foreign archival documents are utilized in the analysis of post-war population movements in the district governorate of Kayseri.

Keywords: World War I, Kayseri, Armenians, deportation, demography.

Giriş

Ermeni tehcirinin 100. yıldönümüne yaklaştığımız bu günlerde, 1915'in ve ardından gelen sürecin tarihini yeniden yazmanın vaktinin çoktan geldiği ve tarihçinin, birtakım önyargıları aşarak tarihsel sorumluluğunu yerine getirmesi gerektiği bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Bu makale böyle bir sorumluluk bilinciyle, Ermeni toplumunun çok büyük bir kısmının yerinden edildiği, öldürüldüğü yahut ölüme terk edildiği bir dönemin arkasından gelen önemli bir dönüşümü, Birinci Dünya Savaşı sonrası gerçekleşen demografik hareketliliği incelemeyi amaçlamaktadır. Bu dönemin araştırma konusu olarak seçilmesinin en mühim gerekçelerinden biri, bahsi geçen süreçte gerçekleşen nüfus hareketlerine dair yapılmış çalışmaların yetersizliğidir. Bu çalışma söz konusu boşluğu doldurma adına atılmış ufak bir adımdır ve muhakkak ki ancak benzeri nitelikte daha çok çalışmanın yapılması ile birlikte sürece dair derli toplu bir resim oluşturma şansımız olacaktır. Bu resmin şimdiye kadar bizlere nasıl sunulduğuna gelince, öncelikle elimizde çok az sayıda çalışma olduğunu ifade etmek gerekir. Var olan çalışmalar ise genel olarak, Osmanlı Devleti'nin tehciri gerçekleştirirken ne kadar haklı gerekçelere dayandığını, gerekçeler ortadan kalkınca tehcir edilen Ermenilerin ve Rumların dönüşüne 1918 yılının son aylarından itibaren izin verildiğini ve geri dönüş sürecinin Osmanlı Hükümeti'nce nasıl fedakârca yerine getirildiğini ispat etmeye çalışan bir anlatı inşa etmişlerdir. Geri dönüş süresince yaşanan sorunların ise, Osmanlı belgelerine yansydıklarından yok sayılmadıkları, ancak münferit hadiseler olarak nitelendikleri söylenebilir. Dolayısıyla, bu tarz çalışmalar gayrimüslim ahalinin geri dönüş sürecine dair şikâyetlerini büyük ölçüde aslı astarı olmayan söylentiler olarak değerlendirmiştir. Bu çerçevede kurgulanan çalışmaların diğer ortak özelliği ise, tıpkı savaş döneminde Müslüman ahalinin yaşadığı sıkıntıları ve acıları Ermeni halkının yaşadıklarının karşısına koydukları gibi, savaş sonrası dönemin acılarını ve sıkıntılarını da Müslümanlar ve gayrimüslimler ekseninde ayrıştırarak yarıştırmaya çalışmalarıdır.¹ Dolayısıyla, ölü sayıları ve yaşanan acıların yarışdırılmasıyla geçiştirilen bir tarih anlatısı vardır karşımızda.

Bu çalışma, ne Osmanlı Hükümeti'nin tehcir edilenleri geri döndürmeye çalışırken 'fedakârca' davrandığı gibi bir iddiaya sahiptir, ne de asıl acı çekenin Müslümanlar özellikle de mülteciler olduğu yönünde bir yaklaşımı doğru bulmaktadır. Bunun yerine çalışmada, dönemin gerçekten karışık atmosferi dikkate alınacak, Müslümanlar ve gayrimüslimler karşı karşıya getirilmeksizin, süreçte gerçekten neler yaşandığı detaylandırılmaya çalışılacak ve savaş sonrası sürecin demografik hareketliliği ve bu hareketliliğe yol açan nedenler analiz edilecektir. Çalışmada tüm İmparatorluk sathına yayılmış bir genelleme

yapmak yerine, sürecin bir Osmanlı sancağında, Kayseri’de², nasıl şekillendiği incelenecektir. Kayseri savaş öncesi dikkate değer bir Ermeni nüfusuna sahipti ve Ermenilerin çok büyük kısmı sancaktan tehcir edilmişti. Bu nüfus hareketine ek olarak, savaş sırasında Müslüman mültecilerin yerleştirildiği önemli bir merkez olmuştu. Birinci Dünya Savaşı’nın bitişi gerek sancaktan tehcir edilenler gerekse de sancağa yerleştirilenler açısından yeni bir demografik hareketlilik anlamına gelmiştir. Birinci Dünya Savaşı ve Mütareke dönemlerinde herhangi bir işgal ile karşılaşmayan Kayseri’de söz konusu nüfus hareketlerini takip etmek ise işgal olunmuş bölgelere kıyasla çok daha kolaydır. Bütün bu faktörler, bu çalışmamız için Kayseri’nin seçilmesinde etkili olmuştur. Böylesi bir inceleme, geri dönüşün merkezî hükümet emirlerinin ötesinde Osmanlı vilayet ve sancaklarında nasıl gerçekleştiğinin ortaya konulması açısından önemlidir. Bir diğer açıdan bakıldığında ise, bu dönem aslında Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne geçiş sürecinin bir parçasıdır. Tıpkı savaş süresince Osmanlı demografisini değiştirmeyi hedefleyen politikalar ve uygulamalar gibi, savaş sonrası dönemin politika ve uygulamaları da yeni cumhuriyetin demografisinin oluşmasında pay sahibidir. Savaş dönemi nüfus politikaları son yıllarda ‘demografi mühendisliği’, ‘etnisite mühendisliği’ ve ‘nüfusun homojenleştirilmesi’ gibi terimler üzerinden ayrıntılı bir şekilde incelenmeye başlanmış olsa da³, Birinci Dünya Savaşı sonrası dönem olarak nitelendirilebileceğimiz 1918-1923 arası yıllar, en azından şimdilik tarih yazıcılığının ihmal edilmiş bir dönemine karşılık gelmektedir. Ancak bu ihmal edilmiş dönemlerin detaylı bir biçimde incelenmesiyle, bahsi geçen demografik dönüşümün daha bütüncül bir analizini yapma imkânımız olacaktır.

Tehcir Edilen Ermenilerin Geri Dönüşü

1918 yılının son ayları itibarıyla Osmanlı İmparatorluğu’nun Birinci Dünya Savaşı’ndan yenik olarak çıkacağı kesinleşmişti. Mondros Mütarekesi’nin imzalanmasından sonra kurulan Osmanlı hükümetleri, savaştan yenik çıkmış olmanın etkisiyle ve İtilaf devletlerinin baskıları sonucu tehcir edilmiş Ermenilere dair politikalarda ciddi değişikliklere gitmişlerdir. Bu çerçevede ilk adım, 20 Ekim 1918 tarihinde savaş süresince başka yerlere sevk edilmiş olan ahalinin çıkarıldıkları yerlere geri dönüşlerine izin verilmesiyle atılmıştır. Erzurum, Trabzon, Van, Bitlis, Diyarbakır, Mamuretülaziz vilayetleri ile Erzincan sancağına geri dönüşler için ise farklı yasal prosedürlerin yerine getirilmesi gerekli görülmüştür: Buna göre, önce ilgili mahaller ile haberleşilecek ve dönmek isteyenlerin seyahatlerinin emniyeti, iaşe (beslenme) ve yerleşmeleri için gerekli araçlar sağlandıkça peyderpey sevkıyatları yapılacaktır. Bahsi geçen vilayetler savaş sırasında Rusya tarafından işgal edildiğinden, buralara geri döneceklerin mesken ve beslenme gibi yaşamsal ihtiyaçlarının karşılanmasında

gerçekten de ciddi zorluklar yaşıyordu. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki bu vilayetler savaş öncesi Ermeni nüfus yoğunluğunun en yüksek olduğu yerlerdi ve buralar için farklı bir prosedür öngörülmesinde Osmanlı Hükümeti'nin Ermenilerin bölgeye dönüşünü kontrol altında tutma isteğinin de büyük payı vardı. Tehcir edilmiş olan Ermeniler ve Rumlar, memleketlerine geri dönmeyi talep etmiyorlarsa geri dönüş için zorlanmayacaklardı. Ayrıca bu noktada belirtmek gerekir ki, tehcir kanunu olarak bilinen 27 Mayıs 1915 tarihli geçici kanun da 4 Kasım 1918'de Osmanlı parlamentosu tarafından yürürlükten kaldırılmıştır.⁴

Birinci Dünya Savaşı süresince yalnızca Ermeniler değil Rumlar da tehcir uygulamasından nasibini almışlardı. Ermeniler Anadolu dışına tehcir edilirken, Rumlar için daha farklı bir tehcir politikası izlenmişti. Ege, Karadeniz ve Marmara kıyı bölgelerinde yaşayan Rumlar Anadolu'nun iç bölgelerine sürülmüş ve oralardaki Rum köylerine ya da boşaltılmış Ermeni köylerine iskân edilmişlerdi.⁵ Kayseri'den Rum tehciri olmazken, Kayseri Ermenilerinin çoğu, toplam Ermeni nüfusunun yaklaşık yüzde doksanı, sancaktan sürgün edilmişti. Tehcirin yarattığı demografik etkileri daha iyi anlayabilmek adına, tehcir öncesi nüfusla ilgili genel verileri paylaşmak yararlı olabilir: Birinci Dünya Savaşı öncesi Kayseri Sancağı'nda 50 bin civarında Ermeni yaşamaktaydı. 1914 Nüfus Sayımı verilerine göre sancaktaki Müslümanların sayısı 184,292; Ermenilerin sayısı, 48,659; Rumların sayısı 26,590; Protestanların sayısı 2,018 ve Ermeni Katoliklerin sayısı 1,515'di (Karpas, 1985: 186-187; Kevorkian ve Paboudjian, 2012: 62). Yani tehcir öncesi, Ermeniler Kayseri Sancağı nüfusunun yüzde 20'sini, Rumlar ise yüzde 10'unu oluştuyordu.

Tehcirin bu nüfus kompozisyonuna etkisine geldiğimizde ise şöyle bir sonuç ile karşılaşılıyor: Kayseri Ermenilerinden 44,271'i tehcir süresince Halep, Suriye ve Musul vilayetlerine sevk edilmişti (BOA, DH.ŞFR, 489/63, 17 Eylül 1915; BOA, DH.EUM.2.Şb, 68/75, 18 Eylül 1915). Kayseri Sancağı'ndan Dahiliye Nezareti'ne gönderilen 22 Ekim 1916 tarihli bilgilere göre ise tehcir sonrası sancakta kalan Ermenilerin sayısı 6,761'e inmiş ve kalanların hepsi de ihtida etmiş yani Müslüman olmuştu (BOA, DH.EUM.2.Şb, 74/28). *Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrukesi'*nden çıkarılan verilere göre ise, muhtemelen 1916 yılı sonları ya da 1917 yılı ilk ayları itibarıyla, İmparatorluğun diğer vilayet ve sancaklarında bulunan Kayseri Ermenilerinin toplam sayısı 6,979'du ve bu kişilerden 4,330 kadarı sevk bölgesinde (Halep, Musul, Suriye, Zor ve Urfa) yaşıyordu. Geriye kalanlar diğer Anadolu vilayet ve sancaklarında bulunuyordu (Sarafian, 2011: 43). Bu sayılar, tehcir edilen 44,271 Kayseri Ermenisinden kırk bin kadarının sevk süresince öldürülmüş, sevk olundukları yerde hastalık ve açlık gibi nedenlerle ölmüş, ya da en iyi ihtimalle bir kısmının tehcir konvoyundan ya da sevk

oldukları yerden kaçmış oldukları anlamına gelmektedir.⁶ Dolayısıyla, geri dönüş süreci deyince öncelikle tehirden sağ olarak kurtulan Ermenilerin sayısının ne kadar az olduğunu hesaba katmak durumundayız. Üstelik 1917 verilerinde sözü edilen Ermenilerden kaçının 1918 yılının son ayları itibariyle hala hayatta olduğunu maalesef bilmiyoruz. Aradaki yaklaşık iki yıllık sürede, sürgün bölgesinin şartları nedeniyle, bu sayının daha da azalmış olma ihtimali maalesef ki çok yüksektir. Bir başka ifadeyle, bahsi geçen 6,979 kişinin bir bölümünün daha, geri dönüşü izin verildiği 1918 yılı Ekim ayı itibariyle, hayatını kaybetmiş olma ihtimalinin oldukça yüksek olduğundan söz ediyoruz.

Bu noktada, Müslüman olan Ermenilerin bu hesabın dışında kalmış olma ihtimali var mıdır diye düşünülebilir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki, Dahiliye Nezareti Ermeniler din değiştirsün yahut değiştirmesün kalan Ermeni sayısını çok sıkı bir şekilde kontrol etmiş ve bu konuda sürekli vilayet ve sancaklardan bilgi almıştır. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Kayseri’de tehcir edilmeyip kalan Ermenilerin hepsi Müslüman olmasına rağmen nezaret tarafından bilinmekte ve tehcir edilmeyen Ermeni nüfusu içerisinde değerlendirilmektedir. Başka vilayet ve sancaklarla yapılan yazışmalar incelendiğinde, mühtedi sayısının hem yerel otoritelerce bilindiği hem de nezaretin sayılar hususunda bilgilendirildiği görülmektedir.⁷ Nezaretin bilgisi dışında tehcir edilmeyerek taşralarda kalabilecek tek grup, Müslüman hanelerine alınmış Ermeni kadın ve çocukları olabilirdi. Maalesef söz konusu kadın ve çocukların sayısının Osmanlı çapında ne kadar olduğunu bilmiyoruz; ancak Kayseri Mutasarrıflığı ve Dahiliye Nezareti arasında savaşın sonunda yapılan yazışmalar göstermekte ki Mutasarrıflık Kayseri dâhilinde bahsi geçen kadın ve çocukların sayısını ve kimlerin yanında ikamet ettiğini bilmekteydi.⁸

*Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrukesi'*nde verilen bilgilere göre toplam 924,158 Ermeni, Birinci Dünya Savaşı sırasında tehcir edilmiştir (Bardakçı, 2008: 77). Ancak İstanbul, Edirne, Urfa, Van, Kale-i Sultaniye (Çanakkale), Eskişehir, Bolu, İçel ve Kastamonu gibi bazı vilayet ve sancaklara dair veriler bu toplama dâhil edilmediğinden, tehcir edilen Ermeni sayısının 924,158'in üzerinde olduğunu, bahsi geçen vilayet ve sancaklardan yapılan sürgünler de eklendiğinde bir milyon civarında Ermeni'nin tehcir edildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Osmanlı arşiv belgelerine göre, 19 Mart 1919 itibariyle sevk edilmiş olan Rum ve Ermenilerden toplam 232,679'u, 7 Haziran 1919 verilerine göre ise 276,015'i memleketlerine dönmüştür. 3 Şubat 1920 tarihli *İleri* gazetesi ise devlet yardımı ile geri dönen Rum ve Ermenilerin sayısını 335,883 olarak vermektedir.⁹ Dikkat edilecek olursa, zikredilen rakamlar içinde geriye dönenlerin kaçının Ermeni ve kaçının Rum olduğu belirtilmemiştir. Adem Günaydın (2007: 42-43), kendi imkanları ile dönenler de eklendiğinde tehirden dönenlerin toplam sayısının

400 bini geçeceğini ve bu rakam içerisinde Ermenilerin sayısının 300 bin civarında olduğunu iddia etmektedir. Dolayısıyla, devlet yardımı ile geriye dönenlerin toplam sayısını bilmemize rağmen, bunların kaçının Ermeni veya Rum olduğunu tam bilmediğimizi, ayrıca kendi imkânlarıyla geriye dönenlerle ilgili de net sayılara sahip olmadığımızı söylememiz gerekir. Bu alanlardaki veri eksikliklerine paralel olarak vilayet ve sancaklar bazında da geri dönüş sayıları henüz elimizde yoktur. Bir başka deyişle, Kayseri'ye dönen Ermenilerin sayısı bilinmemektedir. Kayseri Mutasarrıflığı'ndan gönderilen belgelerde sancağa geri dönen Ermenilere dair bazı bilgiler bulunmasına rağmen, toplam sayıları içeren bir belgeye maalesef şu ana kadar ulaşılmadığını da bu noktada ifade etmek gerekir. Kısaca, karşımızda şöyle bir durum vardır: Bir milyon civarında Ermeni tehcir edilmiş ve iyimser bir tahminle 300 bini geriye dönebilmiştir. Bu tehcir edilenlerin üçte birinden azının geriye dönebildiği anlamına gelir. Bu oran oldukça düşük olmasına rağmen, 300 bin kişinin geriye dönüşü yine de çok önemli bir nüfus hareketi yaratmış olmalıdır.

Tehcir edilen Ermenilerin ve Rumların geri dönüşüne izin verilmesi ve tehcir kanununun yürürlükten kaldırılması ile birlikte geri dönüşler başlamıştır. Geri dönüş, Kayseri Sancağı için iki yönlü bir nüfus hareketi anlamına geliyordu: Buna göre hem Kayseri'den tehcir edilmiş Ermeniler Kayseri Sancağı'na geri dönebileceklerdi hem de başka yerlerden Kayseri'ye sevk edilmiş olan Ermeniler ve Rumlar talep etmeleri halinde memleketlerine geri gidebileceklerdi. Kayseri'de Birinci Dünya Savaşı'nın sonu itibarıyla, Boğazlıyan, Erzurum, Kemah, Refahiye, Gümüşhane, Karaman, Zara, Alucra ve Erzincan gibi yerlerden gelmiş yüzden fazla Ermeni ve Rum bulunmaktaydı. İlgili geri dönüş izninin çıkmasının ardından, yerel yönetimler arasındaki yazışmalar başlamış, Kayseri Mutasarrıflığı söz konusu kişilerin dönüşü için memleketlerindeki yerel yöneticiler ile irtibata geçmiştir.¹⁰

Ermenilerin ve Rumların geri dönüşlerine izin verilmiş olsa da, Kayseri Mutasarrıflığı ve Dahiliye Nezareti arasındaki yazışmalar geri dönüş sürecinin sürgüne uğramış pek çok kişi için hiç de kolay geçmediğini göstermektedir. Mutasarrıflığın verdiği bilgilerden, sancaktaki Ermenilerin ve Rumların bir kısmının geri dönmek istemedikleri, diğer bir kısmının ise dönmek istedikleri halde memleketlerinde kalacak bir evleri kalmadığı için döneemedikleri anlaşılmaktadır. Söz konusu kişilerin 'oldukça sefil ve muhtaç' halde bulunduğunu belirten Kayseri Mutasarrıflığı, Dahiliye Nezareti'ne dönmek istemeyen yahut imkansızlıklardan dolayı dönmeyen kişilere seferberlik tahsisatından yevmiye (gündelik) verilip verilemeyeceğini sormuştur (BOA, DH.ŞFR, 604/51, 2 Aralık 1918). Nezaret de muhtaç durumdaki Rumlara ve Ermenilere yevmiye ödenmesini uygun bulmuştur (BOA, DH.ŞFR, 94/124, 14 Aralık 1918). Bir yandan, Mutasarrıflık

geri dönmek isteyenlerin memleketlerindeki yerel otoriteler ile iletişime geçip dönüşlerini ayarlamaya çalışırken, öte yandan dönmek istemeyenler sancakta kalmaya devam ediyor ve Mutasarrıflıkça muhtaç durumda olanlara yevmiye ödemesi yapılıyordu (BOA, DH.ŞFR, 611/123 ,25 Ocak 1919; BOA, DH.ŞFR, 612/57, 27 Ocak 1919). Yine aynı dönemde, Dâhiliye Nezareti'nce Ermeni siyasi tutuklularının serbest bırakılması emri verilmiş ve bu emir uyarınca, Kayseri Sancağı'nda bulunan bütün siyasi tutuklular serbest bırakılmıştır.¹¹ Her ne kadar Mutasarrıflık tarafından verilen bilgide siyasi tutukluların sayısı veya kendilerine isnat edilen suça dair bir açıklama bulunmasa da, bu kişiler büyük olasılıkla "Ermeni tertibat-ı ihtilaliyesi" suçlamasıyla tutuklanmışlardır.¹² 1919 yılı Ocak ayında yazılmış bir Amerikan misyonerlik raporunda Kayseri'deki siyasi tutuklularla ilgili aşağıdaki ifadeler geçmektedir:

Toplanan delillerle bazı önde gelen Ermeniler askeri mahkeme önünde yargılandılar, idama mahkum edilip asıldılar. Bu şekilde muzdarip olanların (idam gibi) çoğunluğunun devrimci propaganda içinde aktif olduklarının açık bir şekilde söylenebileceğini düşünüyorum. Diğer taraftan, yüzlerce adam şüphe üzerine hapse atıldı, çoğu yargılanarak ya da yargılanmadan yolda öldürülmek üzere hapisten çıkarıldı ve diğer pek çoğu herhangi bir yargılama yapılmadan üç dört yıl boyunca hapishanede çürümeye bırakıldı. Kayseri'den aldığım bilgilere göre, bu adamların bazıları iki aydan bile daha kısa bir zaman öncesine kadar hala Kayseri hapishanesinde tutulmaktaydılar (NARA, RG 256, 867B.00/32).

Yukarıda ayrıntılandırıldığı üzere, 1918 sonu itibarıyla tehcir edilen Rumların ve Ermenilerin memleketlerine dönüşüne izin verilmesi İmparatorluk çapında yeni bir nüfus hareketi yaratmıştı, ancak Rumların ve Ermenilerin geri dönüşü bu dönem içinde yaşanan nüfus hareketliliğinin sadece bir yüzüydü. Şark Mültecileri'nin geri dönüşü, savaş esirlerinin serbest bırakılması¹³ ve Anadolu içlerinde yaşayan gayrimüslim nüfusun sahil kentlerine kaçıışı gibi başka hareketlilikler de tehcirden geri dönüşlere eşlik etmekteydi. İlk olarak Kayseri'de yaşayan Ermenilerin sancaktan kaçıışı olarak adlandırabileceğimiz süreci inceleyelim.

Kayseri Sancağı'ndan Kaçış

Kayseri Mutasarrıflığı'nın Dahiliye Nezareti'ne aktardığı bilgilere göre, Ekim 1918'de tehciye uğrayanlara geri dönüş izninin verilmesinin hemen ardından, Kayseri'de bulunan gayrimüslim ahali seyahat tezkiresi alma talebiyle yerel otoritelere başvurmaya ya da gizlice sancaktan kaçmaya başlamıştır. Söz konusu Ermenilerin tehcir edilmeyip sancakta yaşamaya devam eden Ermeniler mi, yoksa tehcirden geri dönen Ermeniler mi olduğu ilgili belgede

belirtilmemiş olmasına karşın, bahsedilen nüfus hareketliliğinin demografik etkilerinin olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (BOA, DH.ŞFR, 603/106, 26 Kasım 1918). Burada bir noktaya açıklık getirmek gerekebilir: Savaş süresince Ermenilere seyahat yasağı getirildiğinden, Ermeniler buldukları yerlerden ayrılamıyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından söz konusu seyahat yasağı kaldırılınca, Kayseri'de yaşayan Ermeniler ve savaş sırasında din değiştirerek Müslüman olmuş kişiler, yani mühtediler, de istedikleri yere gitmekte özgür bırakıldılar. Bu durumun Kayseri'deki nüfus yapısını etkileyen sonuçları olmuştur. Kayseri Mutasarrıflığı'nın 1919 yılı Ocak ayı sonunda Dâhiliye Nezareti'ne verdiği bilgilere göre, her gün sancak ahalisinden 20-30 kadar Ermeni veya mühtedi ailesi yerel otoritelere başvurmak suretiyle İstanbul, İzmir ve Adana'ya gitmek üzere seyahat evrakı istemiş ve Aralık 1918'den Ocak 1919 sonuna kadar olan süre zarfında iki yüzden fazla kişi ilgili seyahat evraklarını alarak yola çıkmıştır. Ayrıca pek çok ailenin de yerel yönetime haber vermeden sancaktan ayrıldığı bilinmektedir. Bu durum üzerine Kayseri Mutasarrıflığı, bu seyahatlere izin verilmesiyle kişilerin gittikleri yerlerde yeni göçmenler haline geldiğini vurgulamıştır. Bu halin devamını uygun görmediğini ifade eden Mutasarrıflık, İstanbul, Adana ve İzmir gibi büyük şehirlere gidiş yönündeki eğilimle ilgili olarak ne yapılması gerektiğini Dahiliye Nezareti'ne sormuştur.¹⁴ Kayseri Mutasarrıflığı'nın toplu nüfus hareketlerini bir nevi iç göç olarak değerlendiren yaklaşımını paylaşan Dahiliye Nezareti, söz konusu nüfus hareketlerinin engellenmesini istemiş ve buna yol açan nedenlerin araştırılması gerektiğini bildirmiştir. Fakat toplu nüfus hareketleri engellenirken, bireysel olarak bir yerden başka yere gideceklerin seyahat hürriyetlerinin engellenmemesi gerektiği hususunda uyarılarda bulunulmuştur.¹⁵ Kayseri Mutasarrıflığı toplu gidişlerin nedenini araştırmış ve fakat 'geçimlerini sağlamak amacıyla büyük şehirlere gittiklerini' söyleyen Ermenileri inandırıcılıktan uzak bulmuştur. Mutasarrıflık, sancaktan ayrılmaların altında yatan asıl nedenin Ermenilerin Adana'da toplanmaya çalışmaları ile alakalı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Kayseri Sancağı'ndan ayrılan Ermenilerin İngiltere Devleti'nin askeri hizmetine girmek amacıyla seyahat ettiklerini de iddia etmiştir (BOA, DH.ŞFR, 613/16, 2 Şubat 1919).

Tam da bu noktada, birincisi daha genel ikincisi ise daha spesifik iki hususa açıklık getirmek faydalı olacaktır. Öncelikle, tehcir edilen nüfusun geri dönüş hikâyesinin, siyasal gelişmelerden ve tabii ki hükümetlerin siyasal önceliklerinden bağımsız işleyen bir tür iyi niyet ya da fedakârlık gösterisi olarak değerlendirilmesinin ne kadar yanlış olduğu ortaya çıkmaktadır. Hükümetler kendi önceliklerini herhangi bir şeye feda etme niyetinde değildirler. Bu, sözünü ettiğimiz genel hususla ilgilidir. Daha spesifik olan husus ise şudur:

Tehcir ve savaş dönemleri gibi olağanüstü dönemlerde, yasal düzenlemelerin içeriği ile o düzenlemelerin hayata geçme aşamasında ortaya çıkan gerçekler arasında açığı her zaman olduğundan daha fazladır. Kayseri örneğinde de görülebileceği üzere, geri dönüşlerle ilgili çıkan kararlar pratiğe aktarılırken siyasal çatışmaların süzgecinden geçirilmiş, Ermenilerin nüfus hareketlerinde gerçek niyeti sorgulanmış ve nihayetinde bölgelerdeki nüfus yoğunluğunu baz almak suretiyle egemenlik hakkını yeniden düzenlemeyi öngören Wilson İlkeleri Kayseri'deki demografik yapıyı etkileyen bir faktör haline gelmiştir. Bu konunun öneminin, Adana vilayeti ile bağlantılı gelişmelerin ele alınacağı alt-kısımda daha iyi anlaşılabilirliğini düşünüyoruz. O halde şöyle bir soru sorarak ilerlemek faydalı olacaktır: Adana, Birinci Dünya Savaşı ertesinde Ermeniler ve Osmanlı Devleti açısından ne gibi bir öneme haizdi?

Adana

Adana'yla ilgili yaşanan gelişmelerden bahsetmeden önce, bir nevi durum tespiti yaparak, hem hukuki hem de siyasi yönleri olan bir noktayı hatırlatarak başlayalım: Wilson ilkeleri ile birlikte, hangi coğrafyada hangi unsurun egemenlik hakkının olduğunu, o coğrafyadaki demografik yapının belirleyeceği kabul edilmişti. Konumuz özelinde ifade etmek gerekirse, Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk kesimlerine yani Türklerin çoğunlukta olduğu bölgelerine egemenlik hakkının tanınması prensibi benimsenmişti. Diğer bir ifadeyle, Türklerin çoğunlukta olduğu yerleşim birimlerinde Türkler, Ermenilerin çoğunlukta olduğu yerlerde ise Ermeniler egemen unsur olarak kabul edilecek ve sınırlar da bu doğrultuda belirlenecekti. Bir anlamda Türkler ile Ermeniler arasındaki siyasal çatışma yeni bir evreye girmiş ve bu nüfus savaşında kimin çoğunluk olduğu hem Türkler hem de Ermeniler açısından önemli hale gelmiştir.¹⁶ Adana da bu çerçevede önem kazanmıştı. Tehcirden kurtulan Ermeniler Adana'ya göç edip orada çoğunluğu oluşturmaya çalışırken, Osmanlı Hükümeti ise Ermenilerin Adana'da çoğunluk olmasını engellemeye çalışan politikalar geliştiriyordu.

Birinci Dünya Savaşı sırasında Fransa ve İngiltere, Osmanlı topraklarını kendi arasında paylaşma planlarını yapmış ve bu çerçevede Bogos Nubar Paşa'ya da Ermeni gönüllülerinin Osmanlı Devleti'ne karşı İtilaf devletlerini askeri olarak desteklemesi şartıyla özerk bir Ermenistan sözü verilmişti. Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasının ardından Aralık 1918'de, Fransız kuvvetleri 1916 yılında imzalanan Sykes-Picot anlaşmasına dayanarak Kilikya bölgesini işgal etmeye başlamıştı. Fransa mandasında Kilikya bölgesinde oluşturulacak özerk bir Ermenistan için Ermeni muhacirlerin Kilikya'da toplanması Fransa tarafından teşvik ediliyordu. Bunda en önemli faktör, Birinci Dünya Savaşı sonrası diplomatik çevrelerde hâkim olan Wilson İlkeleri'di. Fransa için bölgede kurulacak mandanın meşruiyeti bu topraklarda Ermenilerin demografik

çoğunluğu oluşturmalarına bağlıydı.¹⁷ Gerek Türkler gerekse Ermeniler, Wilson İlkeleri çerçevesinde sayısal çoğunluk olmanın önemini farkındaydılar ve her iki taraf da gerçekleştirilen barış konferanslarında Kilikya'yı da içeren topraklar üzerinde egemenlik iddialarını demografik çoğunluğa sahip oldukları savına dayandırıyorlardı (Dündar: 2013: 176-182). Ermeni Patriği Zaven de anılarında, toprak ve nüfus arasında kurulan bu direkt bağlantıdan bahsetmektedir. Londra'da Ermenistan'ın gelecek sınırlarını belirlemekle görevli komisyon Patrik'e 'Ne kadar çok insanınız varsa o kadar çok toprak alacaksınız' demişti. Yine İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Curzon'un yardımcısı da 'dağılmış Ermenileri hemen dönmeye ve Ermenistan'a yerleşmeye teşvik etmesi' önerisini yapmıştır (Patrik Zaven'in anılarından aktaran Ekmekçioğlu, 2013: 543).

Arşiv belgelerinden anlaşıldığı kadarıyla, Adana'da toplanmaya başlayan Ermeni muhacirler şehirde ciddi bir nüfus yığılmasına yol açmış, bu durum da kentte mesken problemi yaratmıştır. Bahsi geçen sosyal sorun, yukarıda sözü edilen siyasal çatışmalarla birlikte düşünüldüğünde hükümetin konuyla ilgili yeni önlemler alması sonucunu doğurmuştur. Dâhiliye Nezareti; Kayseri, Konya ve Niğde'deki yerel otoriteleri uyararak Rumları ve Ermenileri sevk etmeden önce asıl memleketlerinin iyice araştırılması ve memleketleri dışında bir yere gitmeyi isteyenlerin isteklerinin yerine getirilmemesi gerektiğini iletmiştir (BOA, DH.ŞFR, 97/41, 4 Mart 1919). Buna cevaben, Kayseri Mutasarrıflığı'ndan gönderilen telgrafta ise, Kayseri'de Rum ve Ermeni muhaciri olmadığı ve hükümet vasıtasıyla bunların sevkini yapılmadığı ifade edilmiştir. Bununla birlikte, çoğu yerel Ermeni ve mühtedi, aileleri ile birlikte şehirden ayrılmak için seyahat evrakı talebinde bulunmuş ve bu kimselere izin verilmişti. Bir kısım Ermeni ve mühtedi ise seyahat evrakı olmadan firaren sancaktan ayrılmıştı. Dahiliye Nezareti'nin uyarısı üzerine, Mutasarrıflık bundan sonra Adana'ya gitmek isteyen Ermenilere ve mühtedilere seyahat evrakı verilmeyeceğini bildirmiştir (BOA, DH.ŞFR, 619/42, 6 Mart 1919). Burada hukuk ile siyaset arasındaki ilişkiye dair bir çıkarımda bulunmak mümkündür: Hukuki düzenlemelerin, siyasetin gereklerinden hareketle esnetilebilir, değiştirilebilir ve hatta tamamen ortadan kaldırılabilir düzenlemeler olduğu net olarak anlaşılmaktadır. Ermenilerin seyahat hakkı da siyasal bir tehdit oluşturduğu andan itibaren bizzat devlet kurumlarınca engellenmeye çalışılmıştır.

İlerleyen günlerde, merkez ve Kayseri arasındaki yazışmaların odağının tekrar Ermenilerin Adana'ya toplu göçü hadisesine kaydığını görüyoruz. 25 Ekim 1919 tarihli bir belge ile Dahiliye Nezareti'ne başvuran Mutasarrıflık, Sis civarında Ermeni çeteleri ve Müslümanlar arasında çatışmaların vuku bulduğunu ve Fransızların Ermenilere silah dağıttığını, bu nedenle Adana'daki Müslümanların Adana'ya Ermeni göçünün engellenmesi konusunda başvuruda bulduklarını

ifade ederek, bu konuda ne şekilde muamele olunacağı yönünde bilgilendirmede bulunulmasını talep etmiştir (BOA, DH.ŞFR, 649/39, 25 Ekim 1919). 29 Ekim 1919 tarihinde Nezaret, Adana ahalisinden olmayan Ermenilerin Adana'ya göçünün engellenmesi gerektiğini bildirmiştir (BOA, DH.ŞFR, 104/106, 29 Ekim 1919). Benzeri emirler başka vilayet ve sancaklara da gönderilerek Ermenilerin Adana'da toplanmaları engellenmeye çalışılmıştır.¹⁸

Kayseri'den Adana'ya Ermeni göçü bölgeyi işgal altında tutan Fransızlar tarafından da kayıt altına alınmıştır. Söz konusu kayıtlara göre Ermeniler Kayseri'den topluca göç ediyorlardı ve bu göçü organize eden kişilerden biri de İstanbul'da bulunan Kayseri Katolik Piskoposu'ydu. Fransız belgeleri Kayseri'den toplu ayrılıkların arkasındaki faktörlerden biri olarak Adana'yı sadece Ermenilerle meskun bir vilayet haline getirme politikasını zikretmektedir. Yine Amerikan belgeleri de Fransız işgal kuvvetleri tarafından korunacakları umuduyla pek çok Ermeninin Adana'ya göçtüğünü teyit eder, ancak Ermenilerin çoğunluğunun Adana'dan ziyade İstanbul'a gitmeye çalıştığının da altı çizilir (Shaw, 2001: 182, 185). Bu belgelerde Kayseri'den Adana'ya göçün Ermeni ileri gelenlerince teşvik edildiği vurgusu çok önemlidir. Söz konusu teşvik Adana'da Ermeni nüfusunu arttırma hedefi ile yakından alakalıdır. Ancak bahsi geçen belgelerde önemli bir diğer husus, Ermenilerin bu göçe dahil olmasının yalnızca bu teşvikten kaynaklanmadığı, güvenlik kaygılarının da Adana'ya göçte etkili olduğudur. Ermeniler Fransız işgali altındaki bölgelerde korunacakları beklentisindeydiler ve bu nedenle göçün adreslerinden biri Adana haline gelmişti.

Ermenilerin Adana'ya göçü yasaklanmaya çalışılırken, ilgili yazışmalardan anladığımız kadarıyla askeriye tarafından Tokat, Amasya, Kayseri, Ankara, Konya, Ereğli, Karaman, Afyonkarahisar, Eskişehir ve İzmir'deki muhacirlerin Adana'ya gönderilmesi istenmiştir. Ancak bu talebin Kayseri Mutasarrıflığı düzeyinde bir kafa karışıklığına neden olduğu görülmektedir; zira Kayseri'de böyle bir muhacir nüfusu bulunmamaktaydı ve hali hazırdaki durum yerli ahaliden olan Rum ve Ermenilerin Adana ve İzmir gibi mahallere gitmek istemesiyle sınırlıydı. Askeriye'den gönderilen yazı karşısında, yerli ahaliden olan Rumların ve Ermenilerin sancaktan ayrılma taleplerine ne şekilde cevap verileceği konusunda tereddüt yaşayan Mutasarrıflık, nezaretten uygulamanın ne şekilde olması gerektiğine dair bilgi istemiştir (BOA, DH.ŞFR, 650/73, 5 Kasım 1919). Kayseri'deki muhacirlerin Adana'ya gönderilmesi talebi, hiç kuşkusuz Adana'daki demografik yapıya etki etme amacı taşımaktadır.

Kayseri Mutasarrıflığı ve Nezaret arasında Adana meselesi üzerinden dönen tartışmalar Wilson ilkelerinin Osmanlı topraklarında önemli bir demografik hareketliliğe yol açtığını açıkça göstermektedir. Bu süreç içinde Adana'da

demografik çoğunluğu sağlamak için her iki taraf da çaba harcamaktaydı. Bir yandan şehre Ermeni göçü yaşanırken, diğer taraftan da bizzat askeriye'nin talebi ile Müslüman muhacirler Adana'ya yerleştirilmeye çalışılıyordu. Görüldüğü üzere siyasi gündemler nüfus hareketlerini tetikleyici etkiye bulunuyorlardı, ancak Birinci Dünya Savaşı sonrasında gerçekleşen nüfus hareketlerini sadece tarafların siyasi ajandalarına bağlamak var olan toplumsal gerginlikleri ve çatışmaları ihmal etmek anlamına gelecektir. Oysaki demografik değişiklikler sadece siyasi bağlamı olan hareketler değildir, toplumsal birtakım değişikliklere de tekabül ederler. Bu noktada, Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde yaşanan nüfus hareketlerini değerlendirirken söz konusu siyasal bağlamın toplumsal ilişkileri nasıl etkilediğine de bakmak gerektiği açıktır. Bir başka deyişle, yaşanan siyasal çatışmalar sadece birtakım siyasal çıkar farklılaşmalarının sonucunda ortaya çıkmamıştı. Bu farklılaşmaların toplumsal yaşamda maddi dayanakları vardı ve o dayanakların üzerine inşa edilen çatışmaları insanlar gündelik yaşamlarında bizzat deneyimlediler. Aksi bir yaklaşımı kabul etmek, Ermeni göçünü sadece siyasi nedenleri olan bir hareket olarak göstermek, daha farklı ve fakat gerçek olan başka sorunların üzerini örtmek anlamına gelecektir. Oysaki yaşanan süreç çok karmaşıktı ve toplumsal gerilimlerden azade bir şekilde gerçekleşmemişti.

Ermeni-Müslüman Gerilimi

Yukarıda da belirtildiği üzere, Ermenilerin Adana'ya göçü gibi bir eğilim söz konusuydu ancak göç edilen tek yer Adana değildi. Daha genel olarak ifade etmek gerekirse, Ermeniler Anadolu'nun iç kesimlerinden büyük şehirlere doğru göç ediyorlardı ve ortaya çıkan genel eğilimi karakterize eden de buydu. Bu göçün en önemli sebeplerinden biri ise hiç kuşkusuz taşranın güvenlik ve asayişten uzak yerleşim birimleri haline gelmesiydi. İngiliz arşiv belgelerine yansıdığı kadarıyla, bu güvensizlik ortamında geriye dönebilen Ermeniler ya topraklarını geri alamamıştı ya da geri alabilseler bile topraklarını işlemeye korkuyorlardı. Ayrıca Müslüman komşularının kendilerine boykot uyguladıkları yönünde şikâyetler de gelmekteydi. Bu şartların üzerine bir de Milli Mücadele eklenince, gayrimüslimler Anadolu içlerinden sahil kasaba ve kentlerine doğru göç etme eğilimine girmişlerdir (Şimşir, 1992: 56-57). Kayseri de bu durumdan azade değildi. Kayseri'nin komşusu olan Adana, Türk-Ermeni çatışmasının merkezlerinden biri haline gelmişti¹⁹ ve çatışmanın şiddetlenmesi bölgeden kaçışı hızlandırıyordu. Kayseri Müslümanlarının Ermenileri katletmek için hazırlık yaptıkları yolunda söylentiler dolaşmaktaydı ve Ermenilerin sancaktan kaçışında bu söylentiler ve korkunun da etkisi vardı (BOA, DH.ŞFR, 96/98, 8 Şubat 1919; BOA, DH.ŞFR, 96/313, 26 Şubat 1919).

Dahiliye Nezareti ve Kayseri Mutasarrıflığı arasındaki yazışmalardan anlaşıldığı kadarıyla, sancaktan kamu düzeninin bozulduğu yönünde şikâyetler

gelmekteydi. Bu şikayetlere cevaben Kayseri Mutasarrıflığı, sancakta asayişin bozulması gibi bir durumun söz konusu olmadığını bildirmiş ve bu tarz iddiaları çıkarınların Ermeniler ve Rumlar olduğunu iddia etmiştir. Mutasarrıflığa göre, Ermeniler, savaş sırasında çektikleri acıları unutmadıklarından ve o bölgeyi Ermenistan'a ilhak fikrinde olduklarından sürekli şikayet ediyorlardı. Ayrıca, jandarma kuvvetlerinin yetersizliğinden dolayı gasp, hırsızlık ve eşkıyalık gibi olaylar vuku bulmaktaydı, ancak sancağın ihtiyacı kadar jandarmanın livaya gönderilmesi halinde bu tarz vukuatlar engellenebilecek ve bu olaylardan kaynaklı şikayetler de son bulacaktı. Burada birbiriyle ilintili iki hususa dikkat çekmek gerekebilir: Her şeyden önce, merkez tarafından kendisinden bir nevi hesap sorulan bir yerel yöneticinin kendini savunma mekanizması geliştirmek suretiyle olayları olduğundan daha önemsizmiş gibi gösterme gayreti söz konusu olabilir ki bu anlaşılırdır. Kendini savunma refleksiyle hareket eden bir mutasarrıfın, jandarma sayısının artırılması gibi çözüm yolları önermesi de bu bağlamda gayet anlaşılır. Ancak bu olağan ve anlaşılır tavrın siyasal bir tutumla da desteklendiği gözden kaçırılmamalı ve sorumluluğun oldukça açık bir şekilde gayrimüslim unsurlara yüklendiği ifade edilmelidir. Mutasarrıf, ayrıca, sancakta memurlar ve eşraf arasında İttihatçılığın hala çok güçlü bir siyasal akım olduğunu vurgulamıştır ki, bu durum oldukça dikkat çekicidir. Mutasarrıfa göre, sancağın ileri gelenleri arasında bir hoşnutsuzluk varsa, bu durumun nedeni İttihatçı memurlar ve eşraftır; çünkü bahsi geçen İttihatçı yerel unsurlar halihazırdaki durumdan memnun değillerdi ve feshedilen İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin tekrar eski kuvvetine döneceği beklentisi içindeydiler (BOA, DH.ŞFR, 627/80, 28 Nisan 1919). Mutasarrıfın buradaki yaklaşımı gerçekten önemlidir. Dönem, merkezi düzeyde İttihat ve Terakki karşıtlığı ve tasfiyesi ile karakterize olduğu için Mutasarrıf'ın sancakta var olan hoşnutsuzlukta suçu İttihatçılara atması dönemin ruhuna gayet uygun gözükmektedir. Dolayısıyla, Mutasarrıf tarafından sunulan tabloda, gerçek sorunlar değil ama politik sorumlular vardır, bunlar da Ermeniler, Rumlar ve İttihatçılardır.

Mutasarrıf'ın iddialarına rağmen, Dâhiliye Nezareti ve Kayseri Mutasarrıflığı arasındaki yazışmaları takip ettiğimizde, 1919 yılı Ağustos ayı itibariyle Ermeniler ve Müslümanlar arasındaki ilişkilerin daha sorunlu bir aşamaya geçtiğini anlıyoruz. Mutasarrıflık tarafından, Kayseri ve çevresinde faaliyet gösteren Müslüman ve Ermeni çetelerin olduğu bilgisi merkeze ulaştırılmıştır. Ayrıca, bölgede bazı Ermenilerin katledildiği haberleri duyulmuştur. 19 Ağustos 1919'da ise Kayseri Mutasarrıflığı, Bolşevizm fikrinin yaygınlaşması ve Osmanlı-Ermenistan sınırındaki olaylar nedeniyle, sancaktaki Ermenilerin Müslümanların galeyana gelip kendilerine saldıracakları korkusuyla İstanbul, Konya ve Adana'ya göç etmeye kalkıştıkları bilgisini Dâhiliye Nezareti'ne iletmiştir.²⁰ Buna karşılık,

Dâhiliye Nezareti Kayseri Mutasarrıflığı'na özetle şu hususları vurgulayan bir cevap göndermiştir: "Ermenileri göçe teşvik için yayılan bu haberlerin aslı yoktur. Bu gibi rivayetler gayrimeşru maksatlara binaen uydurulmakta ve yayılmaktadır. Ermenileri tahrik edenlerin maksadı Anadolu'da asayişin ihlal edilmiş olduğunu göstererek yabancı devletlerin müdahalesini davet etmektir. Bu gibi tahriklerde bulunanları tahkik ederek haklarında lazım gelen muameleyi yapın ve asayişin muhafazasına bir kat daha önem vererek ayırım yapmadan bütün ahalinin ırz, can ve malını koruyun" (BOA, DH.ŞFR, 102/189, 19 Ağustos 1919).

Bu noktada Amerikan misyoneri H. K. Wingate'in notları, Kayseri'de yaşanan gelişmelerin çarpıcılığını gösterebilmek adına önemlidir: Wingate gayrimüslim ahalinin Kayseri'den kaçışını teyit etmektedir, ona göre Hıristiyanlar, ister Rum isterse Ermeni olsunlar, kendilerini çok tedirgin hissediyorlar ve olabildiğince hızlı bir şekilde sancaktan göç ediyorlardı. Wingate'in aktardığına göre gece gündüz hem Rumlar hem de Ermeniler güneye gitmek üzere Kayseri'den ayrılıyordu ve bu gidişle sancakta sadece yetimler ve yolculuk masraflarını karşılayamayacak olan fakirler kalacaktı. Wingate'in düşüncesine göre gayrimüslimlerin sancaktan ayrılışı ancak can ve mal güvenliklerinin garanti altına alınması halinde durdurulabilirdi.²¹

Kayseri'deki gayrimüslim ahalinin sancaktan ayrılışı ve sayılara dair İngiliz belgelerinde de önemli bilgiler bulunmaktadır. Bu belgelerden birine göre Kayseri çevresindeki durum dolayısıyla, birçok Ermeni ve bazı Rumlar Kilikya'ya sığınmıştır. 30 Eylül 1919 itibarıyla, bunlardan 1600'ü Adana'da, 600'ü ise Tarsus'ta bulunmaktaydı.²² Mutasarrıflıktan iletilen verilere göre sadece Haziran 1919'dan Kasım 1919'a kadar olan yaklaşık beş aylık zaman zarfında, 958 Ermeni evlerini ve eşyalarını satarak Kayseri kazasından ayrılmıştı.²³ Kayseri'ye bağlı Develi, Bünyan ve İncesu kazalarından ise 15 Kasım 1919 tarihine kadar toplam 64 Ermeni'nin ayrıldığı bildirilmiştir.²⁴ 24 Şubat 1920 tarihli başka bir belge, ilerleyen süreçte de sancaktan kaçışın devam ettiğini ortaya koymaktadır. Bu belge, Develi kazasından ayrılan Ermenilerin miktarına ilişkindir. Develi kaymakamının aktardığı verilere göre Develi Ermenilerinden 70'i İstanbul'a, 4'ü Eskişehir'e, 16'sı Adana'ya, 1'i Mersin'e, 1'i Konya'ya, 1'i Ödemiş'e ve 3'ü Ereğli'ye gitmek üzere seyahat evrakı almış ve Develi'den ayrılmışlardır. Ancak esas büyük yekûnu seyahat evrakı olmadan firaren gidenler oluşturmaktaydı. 700 kadar Ermeni'nin kaçak yollarla Adana ve Haçin'e gittiği bilgisini veren Develi kaymakamlığı, Adana'dan gelen 100 kadar Ermeni'nin de yine kaçarak Adana'ya döndüğünü iletmıştır (BOA, DH.ŞFR, 659/98, 24 Şubat 1920). Kayseri Ermenilerinin tehcir sonrası sancaktaki ve diğer vilayetlerdeki sayılarını dikkate aldığımızda, Birinci Dünya Savaşı sonrası süreçte sancaktan ayrılan Ermenilerin sayısının ne kadar yüksek olduğu rahatlıkla görülecektir. Buradan

hareketle merkezi düzeydeki politikaların halkların gündelik yaşamlarını nasıl etkilediğini ve toplumsal gerilimleri taşrada nasıl arttırdığını Kayseri üzerinden tespit etmiş oluyoruz. Dolayısıyla yaşanan gelişmeleri sadece merkezi düzeyde birtakım ihtilaflar olarak değerlendirmek yerine bunların toplumsal alanlardaki yansımalarını da değerlendirerek söz konusu süreci analiz etmek gerekir.

Tehcir Dışı Demografik Hareketlilik

Osmanlı İmparatorluğu'nun doğu sınırlarında yaşayan Müslüman ahali de, Ermeniler gibi, Birinci Dünya Savaşı boyunca yaşanan demografik değişikliklerden etkilenmiştir. Rus işgali nedeniyle sınır bölgelerinden iç bölgelere göç etmek zorunda kalmış olan bu kişiler de savaş sonunda memleketlerine geri dönmeye başlamışlardır. Tam da bu noktada terminolojiye ilişkin kısa bir parantez açmak yerinde olacaktır. Birinci Dünya Savaşı boyunca 'muhacir' kendi ülkesinden ayrılıp Osmanlı İmparatorluğu'na yerleşenler için, 'mülteci' ise Osmanlı topraklarındaki düşman istilası sonucu Osmanlı İmparatorluğu'nun iç bölgelerine göç etmek zorunda kalanları ifade etmek için kullanılmıştır. Osmanlı sınırları içinde Rus ilerlemesi sonucu doğu sınırından iç bölgelere göç etmek zorunda kalan mültecilere ise özel olarak 'Şark Mültecileri' denmiştir (İpek, 2006: 18; Öğün, 2004). 1918 yılı Mart ayı itibariyle Osmanlı sınırları içinde toplam 825,991 mülteci ve 384,996 muhacir bulunmaktaydı.²⁵ Savaş süresince hem muhacirler hem de mülteciler Kayseri Sancağı'nda iskan edilmişlerdir. Kayseri Mutasarrıflığı'ndan 4 Mart 1917 tarihinde gönderilen verilere göre sancakta toplam 30,096 muhacir ve mülteci bulunmaktaydı (BOA, DH.ŞFR, 547/23, 4 Mart 1917; BCA, 272.00.74/65.13.1, 4 Mart 1917). Tehcir sonrası sancak nüfusunun 200 bin civarına düştüğünü dikkate aldığımızda, sancak nüfusunun yüzde 15'i kadar muhacir ve mültecinin Birinci Dünya Savaşı süresince Kayseri'ye yerleştirildikleri sonucunu çıkarabiliriz ki, bu oran önemli bir demografik değişikliğe tekabül etmektedir.

Şark Mültecileri'nin savaş öncesi yaşadıkları vilayet ve sancaklara dönüşü, ağırlıklı olarak Kasım 1917'deki Bolşevik Devrimi sonrası başlamıştır. 18 Aralık 1917'de Bolşevikler ve Osmanlı İmparatorluğu arasında Erzincan Ateşkes Anlaşması'nın imzalanmasıyla, iki ülke arasındaki savaş son bulmuş ve Rus kuvvetleri Osmanlı topraklarından çekilmeye başlamıştır (Öğün, 2004: 58). Ateşkes anlaşmasının imzalanmasının ardından pek çok Şark Mülteci memleketlerine dönmek üzere harekete geçmiş; ancak mülteciler hem yollarda hem de memleketlerine vardıklarında açlık ve sefalet ile karşı karşıya kalmışlardır. Bu durumu önlemek için Osmanlı hükümeti mültecilerin geri dönüşünü kontrol altına almaya çalışmışsa da, bunda başarılı olamamıştır. Bu çerçevede Kayseri'ye gönderilen emirlere bakmak yararlı olacaktır. Örneğin 31 Mart 1918'de mülteciler iade edilmeden önce iskan ve geçim şartları gibi hususların incelenmesi gerektiği

vurgulanarak merkezden emir verilmedikçe mültecilerin iade edilmemeleri gerektiği bildirilmiştir. 4 Mayıs 1918’de ise Dâhiliye Nezareti Kayseri’nin de içinde olduğu pek çok vilayet ve mutasarrıflığa şifreli bir telgraf göndererek, Erzurum vilayetinin mevcut durumunun geri dönen mültecilerin iskan ve işlerini temine kesinlikle uygun olmadığını, yardım görmeden yola çıkan mültecilerin yollarda perişan olduklarını ve hatta kısmen ‘telef’ olduklarını ifade ederek Erzurum vilayeti mültecilerinin kaçak bir şekilde memleketlerine dönmelerine izin verilmemesini istemiştir. Bu doğrultudaki bütün emirlere rağmen, Dâhiliye Nezareti mültecilerin dönüşünü kontrol edememiş, 1918 yılının sonuna kadar çoğu Şark Mülteciyi yurtlarına dönmüştür (BOA, DH.ŞFR, 85/292, 31 Mart 1918; Öğün, 2004: 73-74).

Kayseri Mutasarrıflığı’ndan gönderilen belgeler mültecilerin geri dönüş hareketinin sancakta da etkili olduğunu göstermektedir. 24 Ocak 1918 tarihinde Kayseri Sancağı’nda işgal edilen yerlerden gelmiş olan 17,770 mülteci bulunurken,²⁶ 2 Haziran 1918’de sancakta bulunan muhacir ve mülteci sayısı toplam 9,641’e düşmüştür (BOA, DH.ŞFR, 586/17, 2 Haziran 1918). Dâhiliye Nezareti ve Mutasarrıflık arasındaki yazışmalar mültecilerin geri dönüşünün ilerleyen aylarda da devam ettiğini göstermektedir. 5 Eylül 1918 tarihi itibarıyla sancaktaki muhacir sayısı 1,416’ya, mülteci sayısı ise 5,808’e inmiştir. Bir başka ifadeyle, savaş süresince sancağa yerleştirilen 30 bin muhacir ve mülteci geriye 7,224 kişi kalmıştı (BOA, DH.ŞFR, 594/103, 5 Eylül 1918). Bu da 1918 yılı sonuna gelindiğinde Kayseri Sancağı’nda yaşayan muhacir ve mültecilerin çok cüzi bir sayıya indiğini göstermektedir. 1919 yılı başlarına gelindiğinde ise Şark Mültecileri’nin çoğunluğu memleketlerine dönmüş olduğundan, aynı yılın Mayıs ayında Osmanlı Hükümeti geri dönüş üzerindeki kısıtlamaları kaldırmıştır (Öğün, 2004: 74).

1920’lerde Kayseri Nüfusu

Birinci Dünya Savaşı ve geri dönüş süreci sonrası Kayseri Ermeni nüfusunun hesaplanmasında kullanabileceğimiz ilk kaynak, Hıfzı Nuri’nin *1922 Kayseri Sancağı* çalışmasıdır. Nuri’nin aktardığı nüfus verilerine göre sancağın 1922 yılı itibarıyla toplam nüfusu 222,452 kişiydi. Sancak içindeki Ermeniler ise şu şekilde kategorize edilmiştir: 5,239 Ermeni (Gregoryen), 416 Ermeni Katolik ve 261 Ermeni Protestan. Bir diğer ifadeyle livada toplam 5,916 Ermeni yaşamaktaydı. Yerleşim alanı olarak da Develi kazasındaki 550 Ermeni hariç, Ermenilerin neredeyse tamamının Kayseri merkezinde ikamet ettikleri görülmektedir (Nuri, 1922: 20).

Tablo 1. 1922 Yılı Kayseri Nüfusu

Müslüman	Müslüman	Rum	Rum	Ermeni	Ermeni	Rum Protes-tan	Rum Protes-tan	Ermeni Katolik	Ermeni Katolik	Ermeni Protes-tan	Ermeni Protes-tan
Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın
Kayseri Merkez Kazası											
50.055	50.492	10.103	9.764	2.072	2.617	262	280	165	251	91	170
Develi Kazası											
17.683	18.738	1.199	1.022	265	285						
Bünyan Kazası											
18.640	19.013	573	624								
İncesu Kazası											
7.646	6.747	1.780	1.915								
Toplam											
94.024	94.990	13.655	13.325	2.337	2.902	262	280	165	251	91	170

Kaynak: H Nuri (1922). *Türkiye'nin Sıhhi İçtimai Coğrafyası, Kayseri Sancağı*. Ankara: Öğüd Matbaası, 20.

Görüldüğü üzere bu sayılar savaş dönemi tehcir edilmeyip Kayseri’de kalan Ermenilerin sayısı ile 1922 verileri arasında ciddi bir fark olmadığını göstermektedir. Peki, geri dönüş döneminde sancaktan kaçış şeklinde tanımladığımız ve çok sayıda Ermeni’nin sancaktan ayrılması ile sonuçlanan sürecin varlığından haberdar olduğumuza göre, Kayseri Sancağı’ndaki Ermenilerin sayısı, 1922 yılına gelindiğinde neden azalmamıştır? Yukarıda çalışmanın çeşitli kısımlarında da ifade ettiğimiz üzere, eğer çok sayıda Ermeni Kayseri’den ayrılmışsa, 1922’deki sayı neden tehcir edilmeyip Kayseri’de kalan Ermeni nüfusuna hemen hemen denktir? Bu noktada, Nuri’nin aktardığı verilerde bir hata olabileceği düşünülebileceği gibi, sayıları arttıran başka bir nüfus hareketi olabileceği de tahmin edilebilir. Amerikan arşiv belgeleri ikinci ihtimali doğrulayan bilgiler içermektedir. Bu belgelere göre, Kayseri 1920’lerin ilk yıllarında Amerikan Yakın Doğu Yardım Komitesi (*Near East Relief*) gözetiminde Ermeni yetimlerinin toplandığı bir merkez konumuna gelmişti. 1 Eylül 1921 tarihinde, Kayseri’deki yetimlerin toplam sayısı 3,190 olarak kaydedilmiştir. Bu yetimlerin 2,755’i Ermeni, 260’ı Rum ve 175’i Türk’tü (NARA, RG 59, 867.4016/588; NARA, RG 59, 867.4016/433). 1 Haziran 1922 tarihli bir başka rapor ise Kayseri’deki Ermeni yetimlerin sayısını toplam 3,027 olarak vermektedir (NARA, RG 59, 867.4016/588). Hıfzı Nuri’nin aktardığı verilerde eğer yukarıda bahsi geçen Ermeni yetimleri de dikkate alınmışlarsa, 1922 yılı için Kayseri’de yaşayan Ermeni sayısının neden altı bin civarında olduğu anlaşılır hale gelir.

Birinci Dünya Savaşı ve onu izleyen sürecin Kayseri şehrinin nüfus yapısını ne şekilde etkilediğini tespit edebilmemiz açısından yararlanabileceğimiz bir diğer kaynak 1927 nüfus sayımıdır. Oldukça detaylı bilgiler ihtiva eden ve nüfusun dini aidiyetler temel alınmak suretiyle sınıflandırıldığı 1927 nüfus sayımını gösterir tablolar yaşanan demografik değişimi anlamak açısından oldukça yararlıdır. Aşağıda kazaların tamamını kapsayacak şekilde ayrıntılandırılmış haliyle Kayseri ile alakalı olan tablo bulunmaktadır.

Tablo 2. 1927 Nüfus Sayımı'na Göre Kayseri'de Nüfusun Dinler İtibariyle Ayrılışı

	İslam	Katolik	Protestan	Ortodoks	Ermeni	Hıristiyan	Musevi	Sair dinler
Kayseri Şehrinde								
Erkek	18.843	60	37	5	490	68	11	3
Kadın	18.546	27	55	1	787	192	4	5
Kayseri Köylerinde								
Erkek	27.846	3	4	59	123	2	-	-
Kadın	32.289	6	12	56	178	1	-	-
Kayseri Toplamı								
Erkek	46.689	63	41	64	613	70	11	3
Kadın	50.835	33	67	57	965	193	4	5
Bünyan'da								
Erkek	17.413	-	1	4	41	33	-	-
Kadın	19.958	2	1	1	15	19	-	-
Develi'de								
Erkek	23.145	76	2	135	162	7	-	-
Kadın	26.859	122	148	34	153	9	-	-
İncesu'da								
Erkek	8.275	-	-	-	-	-	-	-
Kadın	9.432	-	-	-	4	-	-	-
Pınarbaşı'nda								
Erkek	21.570	1	-	4	18	45	-	1
Kadın	23.940	3	1	2	7	13	-	-
Kazalar Toplamı								
Erkek	117.092	140	44	208	834	155	11	4
Kadın	131.024	160	217	94	1.144	234	4	5
Genel Toplam								
	248.116	300	261	302	1.978	389	15	9

Kaynak: Türkiye Cumhuriyeti, Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü (1929). 28 Teşrinievvel 1927, Umumi Nüfus Tahriri, Fasikül II. Ankara: Hüsnütabiat Matbaası, 43-44.

Bu tabloyu analiz ettiğimizde, 1927 yılına gelindiğinde Kayseri'deki gayrimüslim nüfusun hayli azalmış olduğu net bir şekilde gözükmektedir. 1915 Ermeni tehcirine ek olarak, Türkiye ve Yunanistan arasında gerçekleştirilen nüfus mübadelesi ile Ortodoksların şehirden gönderilmesi sonrası Kayseri'nin nüfus kompozisyonu dramatik bir şekilde değişmiştir. Birinci Dünya Savaşı öncesi sancak nüfusunun yüzde otuzunu gayrimüslimler oluştururken 1927 nüfus sayımında şehirdeki gayrimüslim kişi sayısı 3,254'e düşmüştür. Toplam nüfusun 248,116 olduğu düşünülürse yüzde bir buçuğu bile bulmayan bir oranla karşı karşıya olduğumuz görülecektir. Bu sayı içerisinde kendini Katolik, Protestan, Ortodoks, Hıristiyan veya Ermeni olarak nitelendiren Hıristiyanların sayısı 3,230'dur. Söz konusu kategorilendirme, kişilerin 'hangi dine mensupsunuz?' sorusuna verdikleri cevaplar temel alınarak hazırlandığı için yapılan tasnifin birtakım sorunlar barındırdığı söylenebilir. Örneğin kendisini Hıristiyan olarak tanımlayan kişilerin Ortodoks mu, Protestan mı, yoksa Katolik mi oldukları belli değildir. Gayrimüslimlerin 1,722 kişi ile şehir merkezinde yoğunlaştıkları anlaşılmaktadır. Bir diğer önemli yerleşim alanı 848 gayrimüslimin yaşadığı Develi'dir.²⁷ 1927 nüfus sayımında sadece 1,978 kişinin kendisini Ermeni olarak tanımladığını görüyoruz. 1916 yılının sonlarında şehirdeki Ermeni sayısının 6,000'den fazla olduğu dikkate alındığında, Birinci Dünya Savaşı sonrası geri dönen Kayseri Ermenileri hiç hesaba katılmasa bile, şehirden kaçışın etkisi rahatlıkla tespit edilebilmektedir.

Sonuç

1918 sonrası dönemde çok yönlü bir nüfus hareketi yaşanmıştır. Bu demografik hareketlilik içinde tehcir edilen ahalinin geri dönüşü ise en önemli başlıklardan biridir. Elimizde net sayılar olmamakla birlikte kendi imkânları ile dönenler de eklendiğinde 400 bin civarında kişinin geri dönüş hareketinin parçası olduğu düşünülmektedir. Bu, pek çok bölge için iki yönlü bir hareket anlamına gelmekteydi. Şöyle ki, bir taraftan başka yerlerden sürgün edilmiş ahali şehirden ayrılırken, diğer taraftan farklı yerleşim birimlerine sürgün edilmiş Ermeniler ve Rumlar şehre geri dönüyordu. Tehcir sırasında yaşanan yıkımlar ve kayıplar düşünüldüğünde, geri dönüş sürecinin parçası olan kitlelerin sürgüne gönderilenlere oranla çok düşük rakamlarla ifade edildiği aşikârdır. Ancak bu durum geri dönüşün taşrada önemli bir gündem olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Tehcirden geri dönüş dışında bir diğer dikkate değer nüfus hareketi ise, savaş sonrası merkezi otoritenin iyice zayıflamasının etkisiyle ortaya çıkan asayiş problemleri nedeniyle, gayrimüslimlerin Anadolu'nun iç kesimlerinden büyük şehirlere kaçması olmuştur. Kayseri Sancağı'nda da bu minvalde güvenlik sorunları yaşanmış ve nihayetinde, başta Ermeniler olmak üzere gayrimüslimler büyük şehirlere kaçmaya çalışmışlardır. Kuva-yı Milliye

hareketinin Anadolu'da güç kazanmasının akabinde yükselen milliyetçilik ise bahsi geçen kaçışın kapsamını genişletmiştir. Sonuçta, tehcir edilmemiş olan ve geri dönmeyi başaran Ermeniler yeni bir göç hareketinin parçası olmuşlardır. Bazı büyük şehirler haricinde Anadolu'nun neredeyse tamamı Ermenisizleştirilmiş bir bölge haline gelmiştir.

Görüldüğü üzere, Ermeniler için savaş sonrası süreç yeni bir göç dalgasını da beraberinde getirmiştir. Lakin bu yeni demografik hareketliliğin tek parçası Ermeniler değildi. Rus işgali dolayısıyla sınır bölgelerinden iç kesimlere göç etmek zorunda kalmış olan Şark Mültecileri de Rusya ile savaşın son bulmasının ardından, memleketlerine dönüş yoluna çıkmışlardır. Şark Mültecileri'nin iskan alanlarından biri olan Kayseri de bu hareketlilikten nasibini almıştır. 1919 yılı başına kadar sancağa yerleştirilmiş Şark Mültecileri'nin çoğunluğu Kayseri'den ayrılmıştır.

Bütün bu nüfus hareketleri Birinci Dünya Savaşı sonrası dönemin karışık atmosferini ortaya koymaktadır. Savaş çok büyük bir demografik hareketlilik anlamına gelmişti. Son yıllarda İttihat ve Terakki'nin savaş dönemi demografik yapıyı değiştirmeye çalışan politikalarına odaklanan ciddi çalışmalar yapılmıştır. Ancak Kayseri Sancağı üzerinden analiz edilmeye çalışıldığı kadarıyla Birinci Dünya Savaşı'nın bitimiyle ülkenin demografik yapısındaki hareketlilik son bulmamış, hatta Milli Mücadele dönemi ile birlikte daha ileri bir aşamaya geçmiştir. Yeni oluşan cumhuriyetin demografik temelleri de Birinci Dünya Savaşı ve ardından gelen süreçte atılmıştır. Birbirini izleyen bu dönemlerin birlikte incelenmesi, Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte yaşanan nüfus kompozisyonundaki değişimleri anlamlandırılabilir için son derece önemlidir.

Sonnotlar

1 Bu yaklaşıma örnek olarak bkz. Çiçek (2005); Selvi (2004); Çağlar (1997); McCarthy (2001); Atnur (1994); Özdemir (2004).

2 Kayseri, 20 Nisan 1914'e kadar Ankara Vilayeti'ne bağlı sancaklardan biri iken, bu tarihten itibaren müstakil sancak (liva) haline getirilmişti. Müstakil sancaklar doğrudan Dahiliye Nezareti'ne bağlı bulunmaktaydılar (Kars, 1993: 75). Sancak yönetimine Mutasarrıflık denilirken, yöneticisi Mutasarrıf olarak adlandırılırdı. Sancaklardan daha küçük idari birimler kazalardır ve başlarında kaymakamlar bulunurdu. Kayseri sancağının, Kayseri, Develi, Bünyan ve İncesu olmak üzere dört kazası vardı.

3 Dündar (2001); Şeker (2007); Adanır ve Kaiser (2009); Akçam (2012); Dündar (2008); Ülker (2005); Zürcher (2008); Üngör (2008).

4 BOA, DH.ŞFR, 92/187, 20 Ekim 1918 (içinde Özdemir ve Sarınoy, 2007: 493); BOA, DH.ŞFR, 93/26, 3 Kasım 1918; *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, Devre.3, Cilt.1, İçtima Senesi.5, 11. İnikad, (4 Teşrinisani 1334/4 Kasım 1918), 114-116.

5 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Dünder (2008: 225-247); Akçam (2012: 97-123). Ahmet Efiloğlu, Fuat Dünder'in kıyı bölgelerinde yaşayan Rumların savaş sırasında Anadolu'nun iç bölgelerine tehcir edildiği yönündeki argümanlarına karşı çıkar. Efiloğlu'nun eleştirileri için bkz, Efiloğlu (2011: 177-200). *Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrukesi'*ne göre İstanbul'dan 4,166, Edirne'den 58,955, Çatalca'dan 986, Hüdavendigar'dan 13,558 ve Kala-i Sultanıye'den 15,423 olmak üzere toplam 93,088 Rum tehcir edilmişti (Bardakçı, 2008: 79).

6 BOA, DH.ŞFR, 489/63, 17 Eylül 1915; BOA, DH.EUM.2.Şb, 68/75, 18 Eylül 1915 (*Osmanlı Belgelerinde Ermenilerin Sevk ve İskanı* içinde, 260).

7 Tehcir edilmeyen Ermenilerin yerel otoritelerce ne kadar ayrıntılı bir şekilde tasnif edildiğini görmek için şu belgelere bakılabilir: BOA, DH.EUM.2.Şb, 74/32; BOA, DH.EUM.2.Şb, 74/51; BOA, DH.EUM.2.Şb, 75/46; BOA, DH.EUM.2.Şb, 74/29; BOA, DH.EUM.2.Şb, 74/38; BOA, DH.EUM.2.Şb, 74/50; BOA, DH.EUM.2.Şb, 73/58; BOA, DH.EUM.2.Şb, 74/45.

8 BOA, DH.ŞFR, 639/129; BOA, DH.ŞFR, 640/127; BOA, DH.ŞFR, 611/45; BOA, DH.ŞFR, 612/57; BOA, DH.ŞFR, 613/52.

9 BOA, BEO, 341903_3-4 (*Osmanlı Belgelerinde Ermenilerin Sevk ve İskanı* içinde, 465); BOA, HR.SYS, 2487/10 (*Osmanlı Belgelerinde Ermenilerin Sevk ve İskanı* içinde, 489); *İleri*, Sayı: 745 (3 Şubat 1920).

10 BOA, DH.ŞFR, 602/102, 16 Kasım 1918; BOA, DH.ŞFR, 603/70, 24 Kasım 1918.

11 BOA, HR.SYS, 2569/1, 21 Kasım 1918 (*Osmanlı Belgelerinde Ermenilerin Sevk ve İskanı* içinde, 404); BOA, DH.ŞFR, 94/61, 5 Aralık 1918; BOA, DH.ŞFR, 95/212, 22 Ocak 1919; BOA, DH.ŞFR, 611/123, 25 Ocak 1919.

12 1918 yılı Aralık ayı içerisinde Osmanlı Parlamentosu'nda siyasi suçlardan mahkûm olanların affı konusunda bir kanun teklifi görüşülmüştür. İlgili görüşmeler için bkz. *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, Devre.3, Cilt.1, İçtima Senesi.5, 21. İnikad (5 Kanunuevvel 1334/5 Aralık 1918), 226-238; *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, Devre.3, Cilt.1, İçtima Senesi.5, 22. İnikad (7 Kanunuevvel 1334/7 Aralık 1918), 242-242, 244-253; *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, Devre.3, Cilt.1, İçtima Senesi.5, 24. İnikad (11 Kanunuevvel 1334/11 Aralık 1918), 283; *Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi*, Devre.3, Cilt.1, İçtima Senesi.5, 25. İnikad (12 Kanunuevvel 1334/12 Aralık 1918), 304.

13 Birinci Dünya Savaşı süresince Osmanlı İmparatorluğu ve müttefikleri tarafından esir alınan askerler arasında Müslüman askerler de bulunuyordu. Bu Müslüman savaş

esirleri Osmanlı vatandaşı olmayı kabul etmeleri halinde Osmanlı İmparatorluğu'nda iskan edilip kendilerine geçinmeleri için emlak ve arazi tahsis ediliyordu (İpek, 2006: 262-263). *Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrukesi'*ne göre söz konusu Müslüman savaş esirlerinin sayısı 958'di ve bunlardan 49'u Kayseri sancağına gönderilmişti (Bardakçı, 2008: 59-61). Kayseri Mutasarrıflığı'ndan Dahiliye Nezareti'ne gönderilen belgeler de 49 savaş esirinin sancağına gönderildiğini teyit etmektedir. Bu esirlerden 43'ü Osmanlı vatandaşı olmayı kabul etmiş ve sermaye, dükkan ve üretim araçları sağlanarak Kayseri sancağına yerleştirilmişlerdir (BOA, DH.ŞFR, 57/261, BOA, DH.ŞFR, 496/119, BOA, DH.ŞFR, 518/30). Birinci Dünya Savaşı'nın bitişi ile yalnızca tehcir edilmiş olan Rumlar ve Ermeniler değil, savaş süresince Osmanlı topraklarına yerleştirilen Müslüman savaş esirleri de talep etmeleri halinde kendi ülkelerine dönmekte serbest bırakılmışlardır. Ancak ülkelerine dönüş konusunda verilen izin, söz konusu kişilere yerleştirilmeleri esnasında verilmiş arazi ve sermaye gibi yardımların geri alınması şartına bağlanmıştı (BOA, DH.ŞFR, 95/206, 22 Ocak 1919). Osmanlı tabiiyetine geçen bu Müslüman savaş esirleri dışında, düşman devletlerin tebaasından kişiler de Kayseri'ye sürgün edilmişlerdi. Kayseri Mutasarrıflığı düşman devlet tebaasından olup da sancağına sürgün edilmiş kişilerin sayısının 122 olduğu bilgisini vermiştir (BOA, DH.EUM.5.Şb, 30/34, 13 Kasım 1916; BOA, DH.EUM.5.Şb, 38/5, 29 Mayıs 1917). 1917 yılı itibarıyla Kayseri sancağında bulunan yabancı devlet tebaası kişilerin toplam sayısı ise 248'di. Bunların 69'u İngiltere, 18'i Rusya, 94'ü Fransa, 5'i Karadağ ve 62'si Yunanistan tabiiyetindeydi. Bu kişilerin bir kısmı askerlik ile ilgili iken geriye kalanları ticaret, serbest meslek, ziraat ve sanat gibi işlerle uğraşmaktaydı (BOA, DH.EUM.ECB, 17/39, aktaran Bilgi, 2010: 137). Tehcir edilen Ermeniler veya Şark Mültecileri'nin sayısı ile karşılaştırılmayacak kadar az olsalar da Birinci Dünya Savaşı'nın bitişi savaş esirleri için de geri dönüş anlamına gelmiştir.

14 BOA, DH.ŞFR, 609/24, 21 Ocak 1919; BOA, DH.ŞFR, 611/123, 25 Ocak 1919; BOA, DH.ŞFR, 612/57, 27 Ocak 1919.

15 BOA, DH.ŞFR, 95/277, 31 Ocak 1919 (*Osmanlı Belgelerinde Ermenilerin Sevk ve İskanı* içinde, 445-446).

16 Amerikan Başkanı Woodrow Wilson'un 8 Ocak 1918'de Amerikan Kongresi'nde açıkladığı 14 ilke Wilson İlkeleri olarak bilinir. Wilson ilkelerinin 12. maddesi Osmanlı İmparatorluğu ile ilgilidir: 'Bugünkü Osmanlı İmparatorluğu'nun Türk kesimlerine güvenli bir egemenlik tanınmalı, Türk yönetimindeki öbür uluslara da her türlü kuşkudan uzak yaşam güvenliği ile özerk gelişmeleri için tam bir özgürlük sağlanmalıdır.' Daha fazla bilgi için bkz. Dünder (2013: 171-241).

17 (Bağcı, 2013: 45-61; Moumdjian. Cilicia Under French Mandate, 1918-1921. http://www.armenian-history.com/Nyuter/HISTORY/G_Moumdjian/Garabet_M_Cilicia_under_French_mandater_1918_1921.htm. Son erişim tarihi, 09/03/2015).

18 BOA, DH.ŞFR, 104/182 (Dahiliye Nezareti'nden Mamuretülaziz Vilayeti'ne, 9 Kasım 1919); BOA, DH.ŞFR, 104/229 (Dahiliye Nezareti'nden Diyarbakır Vilayeti'ne, 16 Kasım 1919); BOA, DH.ŞFR, 104/265 (Dahiliye Nezareti'nden Eskişehir Mutasarrıflığı'na, 22 Kasım 1919); BOA, DH.ŞFR, 106/121 (Dahiliye Nezareti'nden Mamuretülaziz Vilayeti'ne, 25 Ocak 1920).

19 Fransa tarafından 1918 yılı Aralık ayından itibaren işgaline başlanan Kilikya bölgesinde, işgalin hemen ardından Fransız ve Ermeni güçleri ile Müslümanlar arasında çatışmalar başlamıştır. Bu bölge 1921 yılı sonlarında Fransızların çekilmesine kadar Fransa işgalinde kalmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. Çelik (1999).

20 BOA, DH.ŞFR, 640/10, 1 Ağustos 1919; BOA, DH.KMS, 50-2/40, 18 Ağustos 1919 (*Osmanlı Belgelerinde Ermenilerin Sevk ve İskanı* içinde, 500); BOA, DH.ŞFR, 642/68, 19 Ağustos 1919.

21 ABCFM, reel. 636 (Talas, Cesarea, Turkey in Asia, H. K. Wingate, Ağustos 18, 1919); ABCFM, reel. 636 (The American School for Boys, Rev. Henry K. Wingate, Talas Cesarea, September 18, 1919); ABCFM, reel. 636 (The American School for Boys, Rev. Henry K. Wingate, Talas, Cesarea, September 21, 1919).

22 Enclosure in no. 81, Precis of a Report by the Chief Administrator on the Situation in Cilicia during the first week of October 1919, FO, 371/4185 (içinde Şimşir, 1992: 228).

23 258'si Dersaadet'e, 37'si İzmir'e, 64'ü Konya'ya, 105'i Ereğli'ye, 304'ü Adana'ya, 59'u Tarsus'a, 106'sı Mersin'e, 7'si Halep'e, 13'ü Karaman'a ve 7'si Çankırı'ya gitmiştir (BOA, DH.ŞFR, 650/101, 9 Kasım 1919). Bu sayıların toplamı 960 etmektedir.

24 56'sı Dersaadet'e, 4'ü Eskişehir'e, 1'i Tarsus'a ve 3'ü Ereğli'ye gitmiştir (BOA, DH.ŞFR, 651/32, 15 Kasım 1919).

25 *Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi*, Devre.3, Cilt.2, İctima Senesi.4, 41. İnikad (24 Mart 1334/24 Mart 1918), 217.

26 Kayseri'de Erzurum bölgesinden 16,367 (Pasinler-Hasan Kale, Namrevan, Bayburt, Hınıs, Eleşkirt, Refahiye ve Erzincan gibi), Trabzon vilayetinden 900 (Trabzon, Gümüşhane ve Kelkit), Bitlis vilayetinden 485 ve Van vilayetinden 18 mülteci bulunuyordu (BOA, DH.ŞFR, 576/87, 24 Ocak 1918).

27 Türkiye Cumhuriyeti, Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü (1929). *28 Teşrinievvel 1927, Umumi Nüfus Tahriri, Fasikül III*. Ankara: Başvekalet Müdevvenat Matbaası, 30.

Kaynakça

Adanır F ve Kaiser H (2009). Göç, Sürgün ve Ulusun İnşası: Osmanlı İmparatorluğu Örneği. *Toplumsal Tarih*, 186, 18-27.

Akçam T (2012). *The Young Turks' Crime against Humanity: The Armenian Genocide and Ethnic Cleansing in the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press.

Atnur İ E (1994). Osmanlı Hükümetleri ve Tehcir Edilen Rum ve Ermenilerin Yeniden İskanı Meselesi. *Atatürk Yolu*, 4(14), 121-139.

Bağcı N (2013). An Analysis of Inter-Communal Conflicts in Cilicia During the Independence War Years 1918-1922. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Bardağcı M (2008). *Talat Paşa'nın Evrak-ı Metrukesi, Sadrazam Talat Paşa'nın Özel Arşivinde Bulunan Ermeni Tehciri Konusundaki Belgeler ve Hususi Yazışmalar*. İstanbul: Everest.

Bilgi N (2010). Osmanlı Devleti'nin 1917 Yılı Yabancı Nüfusu. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 25(1), 101-146.

Çağlar G (1997). Tehcir Edilen Rum ve Ermenilerin Eski Yerlerine İadeleri. *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Edebiyat Bilimleri Araştırma Dergisi*, 24, 89-103.

Çelik K (1999). *Milli Mücadele'de Adana ve Havalisi (1918-1922)*. Ankara: TTK.

Çiçek K (2005). *Ermenilerin Zorunlu Göçü 1915-1917*. Ankara: TTK.

Dündar F (2001). *İttihat ve Terakki'nin Müslümanları İskan Politikası (1913-1918)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Dündar F (2008). *Modern Türkiye'nin Şifresi, İttihat ve Terakki'nin Etnisite Mühendisliği*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Dündar F (2013). *Kahir Ekseriyet: Ermeni Nüfus Meselesi (1878-1923)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Efiloğlu A (2011). Fuat Dündar'ın "Tehcire Gereken ve Hak Ettiği Anlamı Veren Kitabı": Modern Türkiye'nin Şifresi. İçinde: E Balta et al. (der), *Yücel Dağlı Anısına "geldi Yücel, gitti Yücel. Bir nefes gibi..."*, İstanbul: Turkuaz Yayınları, 177-200.

Ekmekçioğlu L (2012). A Climate for Abduction, a Climate for Redemption: the Politics of Inclusion during and after the Armenian Genocide. *Comparative Studies in Society and History*, 55(3), 522-553.

Günaydın A (2007). The Return and Resettlement of the Relocated Armenians (1918-1920). (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Middle East Technical University.

İpek N (2006). *İmparatorluktan Ulus Devlete Göçler*. Trabzon: Serander.

Karpat K H (1985). *Ottoman Population 1830-1914, Demographic and Social Characteristics*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.

Kars Z (1993). *Milli Mücadelede Kayseri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kevorkian R H ve Paboudjian P B (2012). *1915 Öncesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda Ermeniler*. İstanbul: Aras Yayıncılık.

McCarthy J (2001). *The Ottoman Peoples and the End of Empire*. London: Arnold.

Meclis-i Ayan Zabıt Ceridesi, Devre. 3, Cilt. 2, İçtima Senesi.4, 41. İnikad (24 Mart 1334/24 Mart 1918).

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre. 3, Cilt. 1, İçtima Senesi.5, 21. İnikad (5 Kanunuevvel 1334/5 Aralık 1918).

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre. 3, Cilt. 1, İçtima Senesi.5, 22. İnikad (7 Kanunuevvel 1334/7 Aralık 1918).

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre. 3, Cilt. 1, İçtima Senesi.5, 24. İnikad (11 Kanunuevvel 1334/11 Aralık 1918).

Meclis-i Mebusan Zabıt Ceridesi, Devre. 3, Cilt. 1, İçtima Senesi.5, 25. İnikad (12 Kanunuevvel 1334/12 Aralık 1918).

Moumdjian G K. Cilicia Under French Mandate, 1918-1921. http://www.armenian-history.com/Nyuter/HISTORY/G_Moumdjian/Garabet_M_Cilicia_under_French_mandater_1918_1921.htm. Son erişim tarihi, 09.03.2015.

Nuri H (1922). *Türkiye'nin Sıhhi İçtimai Coğrafyası, Kayseri Sancağı*. Ankara: Öğüd Matbaası.

Öğün T (2004). *Unutulmuş Bir Göç Trajedisi, Vilayat-ı Şarkıye Mültecileri (1915-1923)*. Ankara: Babil Yayıncılık.

Özdemir H ve Sarıay Y (der) (2007). *Türk-Ermeni İhtilafı Belgeler (Turkish-Armenian Conflict Documents)*. Ankara: TBMM Kültür Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları.

Özdemir H vd. (2004). *Ermeniler: Sürgün ve Göç*. Ankara: TTK.

Sarafian A (2011). *Talaat Pasha's Report on the Armenian Genocide*. London: Gomidas Institute.

Selvi H (2004). *Birinci Dünya Savaşı'ndan Lozan'a Ermeni Sorunu*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Rektörlüğü.

Gözel Durmaz O (2015). Yeni Bir Demografik Hareketlilik Dönemi Olarak Birinci Dünya Savaşı'nın Sonu: Kayseri 1918-1920. *Mülkiye Dergisi*, 39(1), 9-36.

Shaw S (2001). The Armenian Legion and Its Destruction of the Armenian Community of Cilicia. İçinde: Türkkiye Ataöv (der), *The Armenians in the Late Ottoman Period*, Ankara: TTK, 155-206.

Şeker N (2007). Demographic Engineering in the Late Ottoman Empire and the Armenians. *Middle Eastern Studies*, 43(3), 461-474.

Şimşir B (der) (1992). *İngiliz Belgelerinde Atatürk (1919-1938), Cilt. 1 (Nisan 1919-Mart 1920)*. Ankara: TTK.

T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı (2007). *Osmanlı Belgelerinde Ermenilerin Sevk ve İskanı*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.

Türkiye Cumhuriyeti, Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü (1929). *28 Teşrinievvel 1927, Umumi Nüfus Tahriri, Fasikül II*. Ankara: Hüsnütabiat Matbaası.

Türkiye Cumhuriyeti, Başvekalet İstatistik Umum Müdürlüğü (1929). *28 Teşrinievvel 1927, Umumi Nüfus Tahriri, Fasikül III*. Ankara: Başvekalet Müdevvenat Matbaası.

Ülker E (2005). Contextualizing 'Turkification': Nation-Building in the Late Ottoman Empire, 1908-1918. *Nations and Nationalism*, 11(4), 613-636.

Üngör U Ü (2008). Seeing like a Nation-State: Young Turk Social Engineering in Eastern Turkey, 1913-50. *Journal of Genocide Research*, 10(1), 15-39.

Zürcher E J (2008). The Late Ottoman Empire as Laboratory of Demographic Engineering. https://www.academia.edu/5726057/The_late_Ottoman_Empire_as_laboratory_of_demographic_engineering. Son erişim tarihi 09.03.2015.

Yararlanılan Arşivler

Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA)

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

The US National Archives and Records Administration (NARA), College Park, MD, United States of America.

The American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM), Harvard University, Houghton Library, Boston, United States of America.

Kürt Milliyetçiliğine Eleştirel Bir Bakış: Kürt Mülteciler ve Kürdistan Milliyetçiliği

Arzu Yılmaz, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
e-posta: ayilmaz02@yahoo.com

Özet

Kürtleri yalnızca kültürel değil aynı zamanda siyasal bir toplum olarak bugüne taşıyan Kürt milliyetçiliği, temelde Kürdistan'ı dört parçaya bölen ulus-devletlerin bir ürünüdür. Bu haliyle Kürt milliyetçiliği, Türk, Fars ya da Arap milliyetçiliğine karşı bir mücadele içinde şekillenir. Dolayısıyla, her bir parçada yaşayan Kürtler için 'öteki' farklıdır. Örneğin, bir Irak Kürdü için 'öteki' Arap ise bir Türkiye Kürdü için Türk'tür. Bu farklılık, ulusal mücadele pratikleriyle de pekişir. Bu çerçevede, Kürt kimliği ise her bir parçada dâhil olduğu milliyetçi projenin 'öteki'si ile ilişki içinde melez bir nitelik taşır.

Ancak, en son IŞİD'in Kobane'ye saldırılarına İran, Türkiye, Irak'ta yaşayan Kürt kitlesinin gösterdiği reaksiyonla birlikte daha da görünürlük kazandığı üzere, Kürt milliyetçiliğinde yeni bir evre dikkat çekmektedir. Kürtler, Kürdistan savunmasında ortaklaşmakta ve bir yönüyle Kürt ulusal mücadelesinin aktörlerini de uzlaşmaya zorlayan toplumsal bir dinamizm yaratmaktadır. Bu durum, en genel ifadesiyle, Kürtlerin aidiyet duygusunun dört parça Kürdistan ölçeğinde yeniden şekillendiğini göstermektedir.

Bu bağlamda, Kürt milliyetçiliğini devletler ya da Kürt ulusal hareketleri yerine, bu aktörlerin eylem ve propagandalarının hedefi sıradan Kürtler üzerinden tartışmak yerinde olacaktır. Bu makale, sözkonusu tartışmayı Irak Kürdistan Bölgesi'nde mülteci olarak yaşayan Kürtlerin izini sürerek, bir ulusun ne olduğu değil nasıl oluştuğu sorusuna yanıt arayacaktır. Kürtlerin Kürdistan'da mültecilik deneyimi, varolan ulus-devletlere içkin melez kimlik parçalarının Kürdistan için ödenen 'bedel' etrafında birleştirildiği bir ulus inşa sürecine işaret etmektedir. Son tahlilde, bugün Kürt milleti tepeden oluşturulmuş siyasi bir proje olmanın yanında insanların umutları, ihtiyaçları, özlemleri ve çıkarları temelinde yeniden tanımlanmaktadır. Bu tanım ise Kürt milliyetçiliğinde yeni bir evreye geçildiğini ve bu evrenin Kürdistan milliyetçiliği olarak tartışılmasının daha doğru olacağını göstermektedir.

Anahtar Sözcükler: Kürt milliyetçiliği, Kürt mülteciler, Kürdistan milliyetçiliği, öteki, göç.

Abstract

Kurdish nationalism which has carried Kurds not only as a cultural but also as a political community up to the present, is basically a product of the nation-states dividing Kurdistan into four parts. In this form, Kurdish nationalism has been shaped in struggle with Turkish, Persian or Arap nationalism. Thus, the 'other' for he Kurds in each part has been different. For example, the 'other' for an Iraqi Kurd has been Arab or the 'other' for a Kurd in Turkey has been Turk. This difference has also been reinforced with

national movement practices. In this context, Kurdish identity has a hybrid nature in relation with the 'other' of each nationalist project.

However, as the recent reactions of the Kurds living in Turkey, Iran and Iraq to ISIS' attack on Kobane gained more visibility, a new phase in Kurdish nationalism draws the attention. Kurds has started to cooperate to defense Kurdistan and in some way create a social dynamic which pushes the national movements' actors to reconcile. This, in general terms, shows that the Kurdish identity is being shaped within four parts of Kurdistan scale.

In this context, instead of the states or national movements, it would be appropriate to discuss the Kurdish nationalism over ordinary Kurds which has been the target of these actors' actions and propagandas. This article will try to answer the question how a nation is built rather than what a nation is by tracing the Kurdish refugees living in Iraqî Kurdistan Region. The Kurdish refugee experience in Kurdistan indicates a new nation-building process where hybrid identity pieces inherent to nation-states are joined around the 'price' paid for Kurdistan. In the final analysis, besides being formed by political projects, contemporary Kurdish nation is being redefined regarding to the people's hopes, aspirations and interests. And, it would be more accurate to discuss this new phase of Kurdish nationalism as Kurdistan nationalism.

Keywords: Kurdish nationalism, Kurdish refugees, Kurdistan nationalism, the other, migration.

Giriş

I. Dünya Savaşı sonunda çizilen ulusal sınırlar, 20. yüzyılda Kürtlerin kültürel, ekonomik ve siyasal hareketliliğinin belirleyici unsuru olagelmiştir. Nihayetinde, Ortadoğu'da Kürt nüfusun varlığını tanımlamada kullanılan Türkiye Kürtleri, Irak Kürtleri, İran Kürtleri ve Suriye Kürtleri adlandırmaları işlevsel ve geçerlidir. Bu durumda Kürt olmanın ne demek olduğu ise Natali'ye göre (2009: 18), "Irak, Türkiye ve İran'ın bir vatandaşı olmanın ne demek olduğu" ile ilişkilidir.

Kürtler, bu siyasal sınırlar yanında, kendi içlerinde de din, mezhep, aşiret, dil gibi sosyal ve kültürel farklılıklar üzerinden çeşitlenir. Örneğin, Alevi ve Sünni ya da Kurmanci ve Zazaki ayrımı Türkiye Kürtlerinin heterojen yapısına işaret eder. Irak'ta Sorani ve Behdinani ayrımı ise hem bölgesel hem dilsel bölünme hattıdır.

Bu bağlamda, Kürt ulusal mücadelesi de her bir parçaya özgün koşullarda gelişir. İran'da Mahabad Cumhuriyeti, Gazi Muhammed liderliğinde kentli, eğitilmiş, elit milliyetçiler eliyle 1946'da kurulur. Aynı yıl, SSCB'nin İran'dan çekilmesiyle Mahabad Cumhuriyeti ortadan kalkar. Fakat İran'da Kürt ulusal mücadelesinde asıl dönüşüm, 1979'da İran İslam Cumhuriyeti'nin ilanıyla yaşanır. Mücadelenin etnik nosyonu mezhep farklılıklarına dayalı referansların öne çıkmasıyla zayıflar.

Bugün İran'da büyük ölçüde Sünni Kürtler tarafından yönlendirilen milliyetçi partiler ve küçük radikal sol ve İslamcı gruplar, Mahabad Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla yakalanan görece etkinlik avantajını sürdürmez (van Bruinessen, 2005; McDowall, 2004).

Irak'ta Kürt ulusal mücadelesini tetikleyen gelişmeler ise 1958 Devrimi ile başlar. Hızla yayılan Arap milliyetçiliğine karşı Kürtler bir aşiret lideri olan Molla Mustafa Barzani'nin liderliğinde örgütlenir. Barzani, Mahabad Cumhuriyeti'nin kuruluşunda aktif rol almış bir aktördür (Barzani, 2003). Ancak, Irak Kürtlerinin mücadelesi İran'da mevcut Kürt ulusal hareketine eklenmez; bilakis, İran devletiyle işbirliğine gider. Irak Kürdistanı'nın özerkliğini hedefleyen ve seküler, milliyetçi nosyonunu bugüne kadar koruyan mücadelenin gelişiminde, 1975 Cezayir Antlaşması önemli bir kırılma yaratsa da, asıl tayin edici rolü 1991 Körfez Savaşı oynar. Körfez Savaşı ile birlikte başta ABD ve İngiltere'nin Irak Kürtlerine sağladığı askeri ve siyasi koruma, Kürt ulusal hareketinin yarı-yasal aktörlerini, yarı-otonom bir devletin meşru temsilcilerine dönüştürür (Romano, 2006).

Türkiye'de Kürt ulusal mücadelesi bu her iki örnekten de ayrılır. Zira Türkiye'de, İran ve Irak'tan farklı olarak Kürtlerin varlığı tümüyle reddedilir. Dolayısıyla, mücadelenin odağında, Kürtlerin bir ulus olarak kültürel ve siyasi haklarından önce Kürt kimliğinin tanınması yer alır. Bu durumun neden olduğu siyasi kırılmalar ise 1970'lerde Türkiye'de varlık gösteren sol gruplar içinde gözlenir. O güne kadar Türkiye soluyla bir sınıf mücadelesinde ortaklaşan Kürtler, etnik kimlik referanslı bir hak ve özgürlük mücadelesi tercihiyle kendini ayırıştırır. Kürtlerin varlığının tanınmadığı Türkiye'de, Kürtler adına siyaset de kaçınılmaz olarak yasadışı bir nitelik taşır. Bu ortamda doğan Kürdistan İşçi Partisi'nin (PKK), 1984 yılında gerçekleştirdiği ilk silahlı eylem sonrasında ise Türkiye'de Kürt ulusal mücadelesi bugüne kadar süren bir silahlı direniş etrafında örgütlenir. Bu haliyle, ne İran'da olduğu gibi milliyetçi elit bir grup ne de Irak'ta olduğu gibi aşiret liderleri mücadelede öncü rol oynar. Türkiye'de Kürt ulusal mücadelesi önce kırsal, ardından kentli Kürt nüfusu mobilize eden kitlesel bir nitelik taşır (Güneş, 2013; Jongerden ve Akkaya, 2012; Kreyenbroek ve Sperl, 2000).

Son olarak, Suriye Kürtleri bağlamında Kürt ulusal mücadelesinin gelişimine bakıldığında ise büyük ölçüde Irak ve Türkiye'de faal Kürt siyasi hareketlerinin etkisi dikkat çeker. Ancak, bu etkinin Suriye Kürtleri ölçeğinde bir ulusal mücadeleyi tetiklemekten çok engellediği görülür. Çünkü Suriye, söz konusu yarı-yasal ya da yasadışı hareketlerin bir anlamda sığınma alanıdır (Yücel, 2014). Suriye rejimi, özellikle 1980 sonrasında PKK'ye sağladığı güvenlik ve lojistik destek sayesinde kendi Kürt sorununu ihraç etme politikası güder. Ancak, Suriye rejiminin sağladığı bu destek önemini yitirdiğinde Suriye Kürtlerinin

ulusal mücadele pratiği gelişir. Nihayetinde, ilk kitlesel ayaklanma 2004 yılında Kamışlı'da yaşanan katliam ertesinde gerçekleşir. 2004 yılında Suriye'nin Kamışlı şehrinde bir futbol karşılaşması ertesinde çıkan olaylar kısa serede bir Kürt-Arap çatışmasına dönüşür. Suriye'de 2011'de çıkan iç savaş sürecinde ise mücadele ulusal bir nitelik kazanır. 'Rojava devrimi' ile Suriye Kürtleri, Afrin, Cizre ve Kobane şehirlerinde kanton yönetimler oluşturur.¹

Son tahlilde, siyasal sınırlar, sosyal/kültürel farklar ve ulusal mücadele deneyimleri bağlamında ortaya çıkan çok parçalı yapı, Ortadoğu'da Kürt varlığının adeta doğası olarak kabul edilir. Bu kabul, bir yandan Kürtlerin neden bugüne kadar bir devlet kuramadığını açıklayan, bir yandan da varolan ulus-devlet yapılarının uyguladığı asimilasyon/entegrasyon politikalarını meşrulaştıran asıl kaynaktır. Oysa bir ulusun ne olduğu değil, nasıl oluştuğu sorusundan yola çıkıldığında, Kürtleri tarif eden bu yapının bir neden değil, bir sonuç olduğu görülür. Zira nce Irak ardından Suriye'de devletlerin çöküşüyle birlikte yaşanan gelişmeler, parçalar arası bölünme ve ayrışmaları silikleştiren bir mobilizasyona işaret etmektedir. En son Irak – şam İşlam Devleti (İşİD) rgtnn Musul, şengal ve Kobane saldırıları ertesinde görünürlük kazandığı gibi, Kürtlerin varolan ulus-devlet sınırlarını aşarak Kürdistan savunmasında ortaklaştığı ve aidiyet duygularının dört parça Kürdistan leğinde yeniden şekillendiği gözlenmektedir.²

Peki, Ortadoğu'da Kürt varlığının doğası olarak kabul edilen bu çok parçalı yapı büyük ölçüde korunduğu halde, Kürtleri ortak bir duygu ve eylemde buluştıran nedir? Her bir parçanın ulusal mücadele tarihinde yaşanan benzer olaylarda gözlenmeyen kolektivitte, neden şimdi ortaya ıktı? Bu bağlamda, Irak'ta ve Suriye'de devletin kş dışında bu yeni durum başka hangi dinamikler üzerinden açıklanabilir?

Sıralanan bu soruların yanıtları, aşağıda Kürt milliyetçiliği bağlamında tartışılacaktır. Bugüne kadar yapılan araştırmalar, Kürt milliyetçiliğinin temelde Kürdistan'ı dört parçaya bölen ulus-devletlerin bir ürünü olduğunu vurgular. Bu haliyle, Kürt milliyetçiliği her şeyden önce Türk, Arap ya da Fars milliyetçiliğine karşı bir mücadele içinde şekillenir. Dolayısıyla, dört parça Kürdistan'daki Kürtlerin her biri için 'öteki' farklıdır. Örneğin, bir Irak Kürdü için 'teki' Arap ise bir Türkiye Kürdü için Türk'tür. Bu durum, Kürtleri yalnızca kültürel değil aynı zamanda siyasal bir toplum olarak bugüne taşıyan ulusal mücadele pratikleriyle de pekişir. Zira bu mücadelelerin her birinin geliştiği siyasal alan da mevcut egemen devletlerin sınırlarını aşmaz. Bir başka ifadeyle, Irak Kürtlerinin ulusal mücadele alanı Türkiye'yi ya da Türkiye Kürtlerinin ulusal mücadelesi Irak'ı kapsamaz (zcan, 1999). Bu ortamda gelişen Kürt kimliği ise her bir parçada

egemen devlette başat etnik kimlikle bir çatışma içinde gelişir. Nihayetinde, Kürt kimliği varolan siyasal sınırları yeniden üreten ve her bir parçada gelişen milliyetçi projenin 'ötekisi' ile ilişki içinde melez bir nitelik taşır (Bozarslan, 2005; Bruinessen, 2005; Entessar, 1992; Olson, 1992).

Bugün ise Kürt milliyetçiliğini devletler ya da Kürt ulusal hareketleri yerine, bu aktörlerin eylem ve propagandalarının hedefi sıradan Kürtler üzerinden okumak daha yerinde görünmektedir. Zira güncel gelişmeler, toplumsal olanın siyasal aktörlerin söylem ve eyleminden farklı bir dinamığe ve daha fazlasına işaret etmektedir. Bu varsayımdan hareketle, bu tartışmada, 'aşağıdan bir analiz' çabası benimsenecek; millet, tepeden oluşturulmuş siyasal bir projenin sonucu olmanın yanında, insanların umutları, ihtiyaçları, özelemleri ve çıkarları temelinde şekillenen ikili bir olgu olarak ele alınacaktır (Hobsbawm, 2010). Günümüzde ekonomik, sosyal ve siyasal imkânlarla dayalı aşağıdan yeni bir Kürt milleti tanımının sınanarak inşa edildiği öne sürülerek, Kürt milliyetçiliği yerine Kürdistan milliyetçiliği kavramının bu inşa sürecini anlama çabasında daha işlevsel olduğu savunulacaktır.

Kürt Milliyetçiliği ve Göç

Bu çerçevede, Kürtler arası bölünme ve ayrışmaları pekiştiren siyasal sınırların silahlı mücadele, ticaret, göç, sivil toplum ve medya alanlarında silikleştiği gözlemlerinden hareketle, tartışmada Kürt milliyetçiliğinin izi göç üzerinden sürülecektir. Kürtlerin sınırları aşan göçü, bugüne kadar büyük ölçüde Avrupa ölçeğinde yapılan araştırmalara konu edilir; dört parça Kürdistan içi göç ise daha çok tarihsel boyutu ile İmparatorluk ya da ulus-devlet politikaları bağlamında ele alınır (Ayata, 2011; Dünder, 2008; Sirkeci, 2006; Griffiths, 2002; Wahlbeck, 1999). Bu her iki durumda da Kürt mültecilerin milliyetçilik tutumlarında büyük ölçüde bir değişiklik gözlenmez. Kürt milliyetçiliğinin 'öteki'yle ilişkilerin düzenlenmesinde oynadığı rol diasporada da geçerliliğini korur. Çift yönlü bir işleyişle, Kürt milliyetçiliği hem anavatanda hem de göç edilen ülkede başat etnik gruba karşı bir varolma biçiminin ifadesidir. Bu bağlamda, daha önce devletin belirlediği dar siyasal alanda melez bir nitelik kazanan Kürt kimliği, göç sonrası taşındığı milletlerüstü alanda daha geniş bir kimlik repertuarının parçası haline gelir.

Ancak, özellikle Avrupa ölçekli araştırmalarda, Kürdistan'ın farklı parçalarından gelen Kürtlerin çok az ortak deneyim ve amaç paylaştıkları halde, kendilerini kimi zaman "Kürdistanlı" üst kimliğiyle tanıtmaları dikkat çeker (Griffiths, 2002: 198). Bu bağlamda, 'Kürdistanlı' olmak coğrafi bir referansın ötesinde siyasi bir iddianın da ifadesidir. Bir başka ifadeyle, Kürtleri bölen sınırların tanınmadığı ve Kürtlerin ortak bir vatana sahip tek bir millet olduğu ima edilir. Milletlerüstü bu

alan Kürtler arası ittifakların gelişmesine de imkân verir. Fakat bu ittifaklar daha çok Newroz kutlamaları gibi kültürel etkinlikler alanında gelişir, Kürtleri tarif eden çok parçalı yapıyı dönüştürücü bir nitelik taşımaz.

Bu tartışmanın odağında yer alan 1991 sonrası Irak Kürdistan Bölgesi'ne göç ise bu örneklerden birçok yönüyle ayrılır. Her şeyden önce Irak Kürdistan Bölgesi'nde öteki'nin etnik bir farklılık taşımaması, Kürt milliyetçiliğini şekillendiren asıl unsurun yokluğuna işaret eder. "Kürtler; Arap, Fars ya da Türk olmadıkları için Kürttürler" (Natali, 2009: 17), ama Arap, Fars ya da Türk'ün olmadığı bir alanda Kürtler kimdir? Bu soruya yanıt bulma sürecinde farklı Kürt milliyetçilik biçimlerinin rekabeti dikkat çeker. Her bir parçaya özgün koşullarda şekillenen Kürt milleti tahayyülleri bir anlamda gerçeklerle sınanır. Bu haliyle Kürt milliyetçiliğinin, tarihsel bir keşif olmaktan çıkıp günümüze kadar uzanan bir inşa sürecine girdiği söylenebilir.

Öte yandan, 1991 sonrası Irak Kürdistan Bölgesi'nde uzun bir süre siyasal alanı düzenleyen merkezi bir otoritenin bulunmaması bir başka farklılığa işaret eder. Kürtler, kısa süren Mahabad Cumhuriyeti deneyiminden sonra ilk kez herhangi bir otoriteye tabi olmaksızın kendi yaşadıkları topraklar üzerinde kültürel, ekonomik ve siyasal örgütlenme fırsatı yakalar. Bu durum, o güne kadar kopuk ya da iyimser bir tahlille zayıf olan devlet, millet, toprak ilişkisini güçlendirir. Göç, Irak Kürdistan Bölgesi dışındaki Kürtlerin bu deneyime en dolaysız biçimiyle katılmasının yolu olur. Mevcut ulus-devletlere vatandaş kimlikleriyle asimile ya da entegre edilemeyen Kürtler, Irak Kürdistan Bölgesi'nde bir yarı-otonom bir Kürt devletinin kuruluşuna mülteci statüleriyle dahil olur. Bu haliyle, Irak Kürdistan Bölgesi Kürtlerin bir millet olarak özdeşleşme alanıdır. Bir başka ifadeyle, Irak Kürdistan Bölgesi'ne göç, yukarıda sözü edilen aidiyetlerin dört parça Kürdistan üzerinden yeniden şekillenmesi sürecinde bir eşik işlevi görür. Bu eşikte Kürtler, kendi aralarındaki ayrışmanın ve dolayısıyla kimi zaman çatışmanın kaynağı melez kimlik parçalarını, Kürdistan için ödenen 'bedel' etrafında birleştirir.

Bu tespitler, doktora çalışmalarım çerçevesinde 2010-2013 yılları arasında Irak Kürdistan Bölgesi'nde Kürt mülteciler konusunda yürüttüğüm alan araştırmasının sonuçlarına dayanmaktadır. Bu alan araştırmasının çerçevesini oluşturan 1991 sonrası Irak Kürdistan Bölgesi'ne göç, büyük ölçüde siyasal ve ekonomik nedenlere dayanır. Ancak, burada yalnızca siyasal nedenlere bağlı kitlesel göçlere odaklanıldığını vurgulamak yerinde olur. Irak Kürdistan Bölgesi'ne göçün en temel siyasi nedeni ise Türkiye, İran ve Suriye'nin bir baskı aracı olarak başvurduğu zorunlu göç politikalarıdır. Ancak, Irak Kürdistan Bölgesi'ne göç edenler basitçe zorunlu göç mağduru Kürtler olarak tarif

edilemez. Zira her bir parçadan gelen Kürtler aynı zamanda geldikleri ülkede yürütülen Kürt ulusal mücadelesinin aktif üyesi ya da bu üyelerin aileleridir. Zolberg (1989: 275), bu yönüyle farklılaşan mülteci topluluklarını “mülteci savaşçılar” olarak tanımlar. Aşağıda, 1994 yılında Türkiye’den gerçekleşen kitlesel göç örneğinde ayrıntılarıyla tartışılacağı üzere, mülteci savaşçıların üst kimliğini belirleyen büyük ölçüde ulusal mücadelede taraf oldukları örgüt ya da parti aidiyetleridir. Bu bağlamda, Irak Kürdistan Bölgesi’ne göç eden Kürt mülteciler de yalnızca Kürt değil, örneğin PKK’li Kürt ya da El-Parti’li Kürt olarak bilinir. Göç sonrası yerleşim de bu farklılıklara göre gerçekleşir. Her bir partinin üyesi ve aileleri o partinin iç düzen ve güvenliğinden sorumlu olduğu mülteci kamplarında yaşar. İlk mülteci savaşçılar topluluğu olarak kabul edilen Filistinli mültecilerin kamp işleyişini örnek alan bu kamplar, “minik devletler” tarzında örgütlenmişlerdir (Bozarslan, 2010: 126).

Bu noktada, İran Kürtlerinin söz konusu çerçevede gelişen göçlerinin 1991 öncesine dayandığını vurgulamak gerekir. Birçoğu, Kürdistan Demokrat Parti-İran (KDP-İran) ve İran Kürdistan Devrimci İşçi Örgütü (KOMALA) partilerine üye İran Kürtleri, 1979 İran İslam Devrimi sonrasında Irak’a göç eder. Ancak, 1982’de gelen ilk mülteci grupları Saddam Hüseyin rejimi tarafından himaye edilerek, Irak Kürdistan Bölgesi yerine Bağdat’a yakın Al Tash kampına yerleştirilir. Saddam Hüseyin rejiminin amacı, sürmekte olan İran-İrak savaşında mültecileri İran’a karşı hem silahlı hem siyasi bir güç olarak kullanmaktır. Fakat göç edenlerin sayısındaki artış ve coğrafi yakınlık, kaçınılmaz olarak zamanla mültecilerin Irak Kürdistan Bölgesi’nde yoğunlaşmasına neden olur. Bugün, Erbil ve Süleymaniye şehirleri yakınlarında bulunan Koya ve Balqus kampları da dahil olmak üzere, Irak Kürdistan Bölgesi’nde yaklaşık 35 bin İran Kürdü mültecinin yaşadığı tahmin edilmektedir. Ancak, Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği’nin (BMMYK) yayınladığı resmi rakamlara göre bu sayı yalnızca 7 bin 918’dir.³ Çünkü BMMYK, birçok İran Kürdünü silahlı gruplara üye oldukları gerekçesiyle mülteci saymaz; örneğin, Koya Kampı’nda yaşayan mülteciler BMMYK’nin sorumluluk alanına girmez.

Dolayısıyla, 1991 yılından bu yana Irak Kürdistan Bölgesi, İran Kürdü mülteciler ve Irak Kürtleri için doğrudan bir temasın zeminidir. Ancak, bu temas başta güvenlik olmak üzere birçok sorunun gölgesinde gelişir. İran’ın bölgede etkinlik kazanması bu sorunların asıl nedeni sayılabilir. Zira İran’ın 1990’lar boyunca İran Kürtlerinin yaşadığı kamplara düzenlediği saldırılar sonucu birçok kişi hayatını kaybeder. Yalnızca 1995-1996 tarih aralığında ölen mülteci sayısı 218 olur.⁴ Bu süreçte Irak Kürt partilerinin politikalarını ise büyük ölçüde Kürdistan Demokrat Parti (KDP) ve Kürdistan Yurtseverler Birliği (KYB) arasındaki iç savaş koşulları belirler. Özellikle kampların bulunduğu bölgeyi askeri ve siyasi olarak

kontrolü altında bulunduran KYB'nin İran ile yakın ilişkileri, İran ve Irak Kürtleri arasındaki ayrışmayı derinleştirir (O'Ballance, 1996: 102-116). Nihayetinde, Irak Kürdistan Bölgesi'nde yaşayan İran Kürdü mültecilerin güvenlik sorunu 2003 ABD işgaliyle çözülür. Bu tarihten sonra kampların niteliğinde bir değişiklik olmasa da mültecilerin Irak Kürdistan Bölgesi'yle entegrasyonu büyük ölçüde sağlanır.

Türkiye Kürdü mültecilerin 1994 yılında gerçekleşen kitlesel göçüne geçmeden önce, Irak Kürdistan Bölgesi'nde yaşayan Suriye Kürtleri hakkında da bilgi vermek yerinde olur. Suriye'de yasadışı sayılan Kürt partileri, 1991 yılından sonra siyasi faaliyetlerini Irak Kürdistan Bölgesi'nde yürütür. Dolayısıyla, siyasal nedenlere bağlı ilk göçlerin miladı 1991 sayılabilir. Ancak, Suriye'den Irak Kürdistan Bölgesi'ne kitlesel göç 2004 yılında yaşanan Kamışlı katliamından sonra gerçekleşir. Suriye'den kaçan mülteciler Duhok şehri yakınlarında bulunan Muqable ve Domiz kamplarına yerleşir. Bu kamplar, İran ve Türkiye Kürtlerinin yaşadığı mülteci kamplarından farklıdır. Zira Suriye Kürt partilerinin silahlı gücü bulunmaz. Dolayısıyla, her ne kadar kamplarda bu partilerin etkisi olsa da, askeri kontrolünden söz edilemez. Zaten Suriye Kürt partileri ve Irak Kürt partileri arasında siyasi bir rekabet ya da çatışma olmadığından, kampların iç düzeni ve güvenliği konusunda inisiyatifin Kürdistan Bölgesel Yönetimi'nde (KBY) olduğu bir uzlaşma hüküm sürer. Dolayısıyla, Suriye Kürdü mültecilerin Irak Kürdistan Bölgesi'ndeki konumunun İran ve Türkiye Kürdü mültecilerden ayrıldığını vurgulamak gerekir.

Ancak, bu durum ikinci kitlesel göçün yaşandığı 2011 yılı sonrası süreçte bir ölçüde değişir. Zira PKK ideolojisini benimseyen Demokratik Birlik Partisi'nin (PYD) etkinliğinin artmasına bağlı olarak, Suriye Kürtlerinin göçü siyasi gerilimlere neden olur. Özellikle KBY'nin Suriye Kürdü mültecilere askeri eğitim vermesi, PYD tarafından *Rojava Devrim'i* ne karşı bir müdahale hazırlığı olarak yorumlanır.⁵ Nihayetinde, PYD sözkonusu eğitimden geçen mültecilerin geri dönüşüne izin vermez, ama Irak Kürdistan Bölgesi'ne göç eden Suriye Kürtlerine askeri ya da siyasi olarak nüfuz etme imkânı da bulamaz. Bu çerçevede, bugün sayıları 225 bin 746'yı⁶ bulan Suriye Kürdü mültecilerin, 2004 yılından bu yana Irak Kürdistan Bölgesi'nde parti faktöründen doğan bir çatışmadan uzak kaldığını söylemek doğru olur.

Son tahlilde, Kürtlerin Irak Kürdistan Bölgesi'nde 1991 sonrası mültecilik deneyimleri özünde Kürdistan'ın her bir parçasında yürüyen ulusal mücadelelerin bir izdüşümüdür. Ancak doğrudan içinde yer almalarına rağmen, mültecilerin Kürt milliyetçiliği bağlamında gelişen tutumlarının bu mücadelelerden farklılaştığı görülür. Aşağıda, 1994 yılında Türkiye'den Irak

Kürdistan Bölgesi'ne gerçekleşen kitlesel göç üzerinden bu farklılaşmanın nedeni ve niteliği tartışılacaktır.⁷

Yeni Ulus İnşa Sürecinde Mülteciler

Türkiye Kürtlerinin Irak Kürdistan Bölgesi'ne kitlesel göçü Nisan 1994 tarihinde başlar.⁸ Türkiye'nin 'terörle mücadele' çerçevesinde uyguladığı zorunlu göç politikaları sonucu 1990'lı yıllarda 3428 yerleşim yeri boşaltılır (TBMM, 1998). Bu süreçte yaşanan göç dalgası içinde Irak Kürdistan Bölgesi'ne göç farklılık taşır. Zira Irak Kürdistan Bölgesi'ne göç edenler büyük ölçüde PKK'nin iç düzenini ve güvenliğini sağladığı kamplarda yaşar.⁹ Bu durum, 1998 yılından bu yana Mahmur Mülteci Kampı özelinde sembolleştiği gibi, söz konusu kampların mülteci yerleşkeleri olmalarından çok, PKK askeri üsleri olarak kabul edilmesine neden olur. Bu kabul, Irak Kürdistan Bölgesi'nde de geçerlidir. Özellikle PKK ve KDP arasında Ağustos 1995 tarihinde başlayan ve 1998'e kadar aralıklarla devam eden silahlı çatışma sürecinde, mültecilerin yaşadığı kamplar iki taraf arasında bir cepheye dönüşür. Nihayetinde, son on beş yıldır PKK ve KDP arasında bir silahlı çatışma olmasa da mevcut siyasi ihtilaflara içkin çatışma riski devam etmektedir.¹⁰ Bu sürece mültecilerin deneyimleri odaklı bir ilgiyle bakıldığında ise ortaya farklı sonuçlar çıkar. Kürt milliyetçiliği bağlamında bu sonuçları, mültecilik deneyiminin gelişimini işaret eden tanışma, çatışma ve uzlaşma dönemleri üzerinden tartışmak daha açıklayıcı görünmektedir.

i) *Tanışma*: 1994 kitlesel göçüyle birlikte Irak Kürdistan Bölgesi'ne mülteci olan Türkiye Kürtlerinin büyük bir çoğunluğu Türkiye-Irak sınırında yaşayan köylülerdir. Dolayısıyla, bu köylülerin Irak Kürtleri ile teması, sınıra uzak bölgelerde yaşayan Kürtlerden görece daha fazladır. Her şeyden önce aşiret bağları aileler ölçeğinde bir sosyal ilişkinin devamını sağlar. Sınır bölgesinin neredeyse tek geçim kaynağı kaçakçılık bir başka temas biçimidir. Ancak, bu sosyal ve ekonomik temas, sınırın iki tarafında yaşayan Kürtlerin birbirleri hakkındaki fikirlerinde belirleyici bir rol oynamaz. Zira her iki tarafta da yoğun bir şekilde süren ulusal mücadeleye içkin koşullar, Türkiye ve Irak Kürtleri ayrımı yanında PKK'li ve KDP'li Kürtler ayrımını da keskinleştirir. Bu durumda, o güne kadar sosyal ve ekonomik teması sürdürülebilir kılan aşiret bağları işlevsizdir. Çünkü herkes için öncelikli olan hayatta kalmaktır ve 1990'lı yıllarda Kürdistan'da hayatta kalmanın tek yolu silahlı çatışmada taraf siyasi partilere üyeliktir. Nihayetinde, 1994 yılında gerçekleşen göçle birlikte yaklaşık yetmiş yıl aradan sonra biraraya gelen Irak ve Türkiye Kürtleri birbirlerini parti aidiyetleri üzerinden tanımlar. Bir mülteci bu durumu şöyle özetler: "Kuzey Kürdistan'dan gelenler olarak her zaman PKK'li kabul edildik, bizim için de onlar her şeyden önce KDP'li sayılırdı zaten".

Bu bağlamda, mülteciler için Irak Kürdistan Bölgesi'ne kaçışın temel nedeni geçici bir korunma ihtiyacıdır. Ancak, bu korumayı Irak Kürdistan Bölgesi'nde mevcut Kürt yönetiminin sağlayacağı düşünülmez. Bilakis bu yönetim, mağduriyetlerinin sorumlusu Türkiye ve emperyalist güçlerle özdeşleştirilir. Dolayısıyla Irak Kürdistan Bölgesi, Kürdistan'ın bir parçası yani *vatan* değil, 'düşman' toprağı, Irak Kürtleri ise 'hain' ve 'işbirlikçi'dir. Bu yaklaşım, aynı zamanda PKK'nin görüşlerini de yansıtır (Öcalan, 2005). Mülteciler, yaşadıkları toprakların PKK tarafından özgürleştirileceğine ve o zamana kadar da PKK'nin Irak Kürdistan Bölgesi'nde askeri olarak kontrol ettiği sınır hattında korunabileceklerine inanır.

Irak Kürtlerinin tutumunda da bir farklılık gözlenmez. 1994'te göç edenler, Türkiye'nin uyguladığı zorunlu göç politikalarının mağduru Kürt mülteciler olarak değil, Irak Kürdistan Bölgesi için bir 'tehdit' unsuru haline gelen PKK'liler olarak kabul edilir. PKK, Irak Kürtleri için siyasi olmanın yanında 'hayati bir tehdit' sayılır. Zira en başta 1991 Körfez Savaşı ertesinde Irak'a uygulanan uluslararası ambargo, Irak Kürdistan Bölgesi'nde asgari yaşam koşullarının sağlanmasını Türkiye ile iyi ilişkiler şartına bağlar. Türkiye ise PKK nedeniyle birçok kez sınırı kapatarak Irak Kürdistan Bölgesi'nde yaşamı adeta imkânsız hale getirir (Randal, 1997). Diğer yandan, PKK üslerine düzenlenen sınır ötesi askeri müdahaleler sırasında Irak Kürdistan Bölgesi kırsalında köylülerin hayatını kaybetmesi, Irak Kürtleri arasında PKK karşıtı tutumun pekişmesine neden olur (Christian Peacemaker Teams, 2011). Dolayısıyla, mülteciler PKK'li kabul edildikleri ölçüde söz konusu riskler artmaktadır.

Son tahlilde, göç yoluyla Türkiye ve Irak Kürtleri arasında gerçekleşen karşılaşmada, Kürt milliyetçiliğı bağlamında 'öteki' üzerinden şekillenen ayrışma ve bölünmelerin belirleyici olduğu görülür. Bu durumda, dört parça Kürdistan ölçeğinde bir Kürt milleti tahayyülü işlevsizdir. Her bir Kürt, ulusal mücadelede taraf olduğu parti üzerinden bir üst kimlik seçimi yapar. Bu seçimle birlikte Kürdistan'ı bölen sınırlar da yeniden çizilir.

ii) Çatışma: 1991 sonrası Irak Kürdistan Bölgesi'nde oluşan otorite boşluğu her bir Kürt ulusal mücadelesi için farklı fırsatlar doğurur. Ancak, bu fırsatlar aynı zamanda söz konusu mücadeleler arasındaki bölünmeleri de derinleştirir. Hatta, Irak Kürtlerini temsil eden partiler arasında mevcut siyasi rekabet dahi bu süreçte bir iç savaşa dönüşür. Nihayetinde, Kürtler her bir Kürt partisinin kendi devrim projesi üzerinden mobilize olur. Bu haliyle Kürdistan, ulus-devletlerin çizdiği sınırlar yanında, söz konusu partilerin askeri olarak kontrol ettiği alanlar üzerinden yeniden bölünür. Bu alanların savunulması süreci ise çatışmanın kaynağını oluşturur.

Bu süreçte PKK, Irak Kürdistan Bölgesi'nde mevcut askeri varlığını, Türkiye Kürdü mülteciler eliyle pekiştirir. Özellikle Atruş Mülteci Kampı, PKK'nin siyasi hedeflerini Irak Kürdistan Bölgesi'ne taşımalarının bir aracı olarak işlevselleşir. Atruş Mülteci Kampı'nda kurulu iç düzen, PKK'nin dört parça Kürdistan için tahayyül ettiği devlet yönetiminin bir modelidir. Kamp aynı zamanda, PKK ideolojisinin Irak Kürtleriyle buluşmasına zemin olur. Mülteciler 'Kürdistan'ı özgürleştirme' misyonu ile kitlesel destek arayışına girer. Bu haliyle Atruş Mülteci Kampı, Irak Kürdistan Bölgesi'nde yapılanmakta olan siyasi otoriteye karşı bir meydan okuma alanıdır.¹¹ Zira BMMYK himayesinde kurulan Artuş Mülteci Kampı'na, BMMYK'nin tüm girişimlerine rağmen Irak Kürdistan Bölgesel Yönetimi'nin müdahalesine izin verilmez.

Bu durum en başta, Atruş Mülteci Kampı'nın bulunduğu Duhok bölgesini geleneksel nüfuz alanı olarak gören KDP'yi rahatsız eder. Diğer yandan, Türkiye ise Irak Kürdistan Bölgesi'nde PKK varlığının güçlenmesi riskine karşılık, mevcut askeri ve siyasi baskılarını artırır. Nihayetinde, Ağustos 1995 tarihinde PKK ve KDP arasında çıkan iç savaşta Atruş Mülteci Kampı bir cepheye dönüşür. Bu süreçte verilen kayıplar, Türkiye Kürdü mülteciler ve Irak Kürtleri arasındaki farklılıkları derinleştirir. Ancak, aynı anda PKK ve mülteciler arasındaki ilişkiler de zayıflar. Zira özünde hayatta kalabilmek için gerçekleşen göç, mülteciler açısından amacına ulaşmaz. Bu bağlamda, PKK de Atruş Mülteci Kampı'nın iç düzenini ve güvenliğini sağlama görevini yüklediği ölçüde sorumlu tutulur.¹² BMMYK'nin aldığı gıda ambargosu ve Kampı kapatma kararı ise bu zayıflayan ilişkileri kopma noktasına getirir.¹³

Atruş Mülteci Kampı'ndan ayrılan mültecilerin bir bölümü Irak Kürdistan Bölgesi'nin farklı bölgelerine yerleşir. BMMYK verilerine göre bugün Harir, Mele Berwan, Hassaniye, Darato, Mısirik ve Gregevre yerleşkelerinde yaşayan bu mültecilerin sayısı 5 bin 331'dir.¹⁴ Atruş'tan sonra Mahmur Mülteci Kampı'na yerleşenlerin sayısı göz önüne alındığında, 1994 kitlesel göçüyle Irak Kürdistan Bölgesi'ne kaçan Türkiye Kürdü mültecilerin yaklaşık üçte birinin akrabalarına yakın bölgelerde yaşamayı tercih ettiği görülür. Bu bağlamda, göç sırasında işlevsiz olan aşiret bağlarının yeniden kurulması dikkat çeker. Örneğin Kiçan aşiretine mensup mülteciler yine aynı aşirete bağlı Irak Kürtleri aracılığı ile yerleştirilir. Bu süreci bir mülteci şöyle aktarır:

Yıllar önce yine Kiçan aşiretinden buraya yerleşenler olmuştu. Haber gönderdik, yanınıza gelmek istiyoruz diye. Önce gelmeyin, siz PKK'lisiniz, sizi istemiyoruz dediler. Onun üzerine Cizre'li, Botan aşiretinden Duhok'ta oturan biri bize aracı oldu. Beraber Mehmet Ağa'nın yanına gittik. Yirmi haneydik. Mehmet Ağa bize, Merina benim köyüm, gidin oturun dedi.

Nihayetinde, Irak Kürdistan Bölgesi iç savaş dolayısıyla bir silahlı çatışma alanına dönüşmüş olsa da, mültecilerin büyük bir çoğunluğu Türkiye'ye dönmaz. Türkiye'ye dönenlerin sayısı 1.217 kişi ile sınırlı kalır. Bunun bir nedeni, Türkiye'de güvenlikte olmayacaklarını düşünmeleri ise, bir diğer nedeni de Irak Kürdistan Bölgesi'nde bir Kürt olarak yaşama imkânlarının daha fazla olacağına dair inançtır. Zira Mahmur Mülteci Kampı'na gitmeyi tercih edenlerden bazılarının gerekçesi, Mahmur Mülteci Kampı'nın söz konusu süreçte Saddam Hüseyin rejimi kontrolünde olmasıdır:

PKK, Atruş kapanınca önce bize Bamerne'ye gideceğiz dedi, dağa yerleşeceğiz. Millet dedi, bizim çocuk var, biz dağa gitmeyiz. PKK, o zaman dedi Saddam yer göstermiş Mahmur'da, oraya gideceğiz. Biz o zaman dedik gelmiyoruz. Saddam'ın denetimine girmektense burada kalırız, çünkü burası Kürttür.

Ancak, bu tercihi belirleyen Irak Kürdistanı'nın Kürt kimliği söz konusu yıllarda henüz tüm Kürtleri kapsayıcı bir nitelik taşımaz. Zira, iç savaş sürecinde yerleşkelerin KDP'nin askeri ve siyasi nüfuz alanı içinde bulunduğunu ve KDP'nin mültecilerin PKK ile temas etmemesi için her türlü baskıyı uyguladığını vurgulamak gerekir. Örneğin, mültecilerin seyahat etmesi ya da çalışması, KDP üyesi olmaları şartına bağlıdır. BMMYK tarafından mültecilere sağlanan mülteci kimlikleri her bir yerleşkeye giriş-çıkışta bulunan askeri kontrol noktalarında geçmez. Mülteciler ancak KDP'ye üyeliklerini ispatlayan kimlik kartlarıyla seyahat edebilir ya da çalışabilir. Bu durumun neden olduğu değişime bakıldığında ise mültecilerin bugün bile hala PKK'ye bağlılıklarını terk etmedikleri, ama PKK'li olmak ve Kürt olmak arasında kurulan doğrudan bağı kopardıkları görülür. Ortaya çıkan sonuç, Türkiye Kürdü mültecilerin, Kürt partilerinin belirlediği siyasal imkânların dışında yeni bir milliyetçi tutum geliştirdiklerine işaret eder. Bu tutumun izini ise Atruş Mülteci Kampı dağıtıldıktan sonra PKK ile birlikte hareket ederek Mahmur Mülteci Kampı'na yerleşen mülteciler üzerinden sürmek daha yerinde görünmektedir. Zira Mahmur Mülteci Kampı'nda, yerleşkelerden farklı olarak PKK'nin kontrolü geçerli olsa da, söz konusu milliyetçi tutum bağlamında bir farklılık gözlenmez; bilakis, Mahmur Mülteci Kampı'nda yaşayan mülteciler, bu tutumlarıyla partileri de değişime zorlayan bir dinamik yaratır.

iii) *Uzlaşma*: Irak Kürt partileri arasındaki iç savaş 1998 Washington Antlaşması'yla son bulur. PKK ise 1999 yılında KDP ile ateşkes ilan eder.¹⁵ 1990'ların sonunda Kürt partileri arasında varılan bu uzlaşma aslında çatışmasızlıktan öteye gitmez. Zira, Irak Kürdistanı'nda askeri olarak kontrol ettikleri alanlarda iktidarı paylaşmamaya dönük rekabet ve ideolojik ayrılıklar devam eder. Ancak, Türkiye Kürdü mültecileri özelinde bir analiz, söz konusu ayrılıkların aşıldığı ve varılan siyasi uzlaşmanın sınırlarının genişletildiği bir pratiğe işaret eder.

Bu bağlamda, Atruş Mülteci Kampı'nın kapatılması ertesinde PKK ile birlikte hareket etmeye karar veren mültecilerin yerleştiği Mahmur Mülteci Kampı, önemli bir izlek oluşturur. Zira Mahmur Mülteci Kampı, iç düzeninin ve güvenliğinin sağlanmasında oynadığı rol ölçüsünde PKK'nin iktidar alanında sayılır. Dolayısıyla, KDP'nin ya da KYB'nin bu alana herhangi bir müdahalesi iktidarın paylaşılması anlamına gelir; ki, 2005 yılına kadar da bu zaten mümkün değildir. Mahmur Mülteci Kampı'nın bulunduğu bölge, kurulduğu 1998 yılından 2003 yılına kadar Saddam Hüseyin rejimi kontrolünde ve Irak Kürdistan Bölgesi'nden tümüyle izoledir. Mülteciler, Kampın bulunduğu Mahmur kasabası dışına çıkamaz, Irak Kürdistanı'na geçişlerine de izin verilmez.¹⁶ Ancak, ABD'nin Irak'ı işgali ertesinde bölgede kontrolün KDP'nin eline geçmesiyle bu temassızlık ortadan kalkar. Kamp, PKK denetiminde olmaya devam eder, fakat Kamp'ın ve Mahmur kasabasının dışına çıkışlar serbest hale gelir. Bu durum, her şeyden önce uluslararası kuruluşların ve sivil toplum örgütlerinin yardımlarıyla karşılanan temel ihtiyaçlar için yeni ekonomik kaynaklara ulaşma imkânı doğurur; mülteciler, Irak Kürdistanı'nda çalışmaya başlar.

Önce Atruş, ardından Mahmur Mülteci Kampı'nda yirmi yıldır yaşayan bir mülteci bu süreçteki deneyimini şu şekilde aktarır:

Ben Hewler'de (Erbil) okula başladığımda her xaras (askeri kontrol noktası) gördüğümde istemeden irkilirdim. Ama bu kişisel durumumu ulusal bilincimle bastırmaya çalıştım. Hewler'e nasıl giderim, yaşananları nasıl hazmedip de orda yaşarım diyordum ama gelişen ulusal bilinç, işleri benim için kolaylaştırdı. Yani kırgınlığım hala vardır ama düşmanlığım yok.

Ulusal bilinç olarak ifade edilen bu tutum değişikliği, kısa sürede başka alanlarda da etkisini gösterir. Atruş'tan bu yana Kamp içinde sürdürülen ilk-orta-lise eğitimlerini tamamlayan gençler, 2006 yılında Irak Kürdistan Bölgesi'nde eğitim veren üniversitelere kaydolmaya başlar. Bu arada, mültecilerin talebi üzerine KBY, Mahmur Mülteci Kampı'nda mevcut okullara eğitim malzemesi yardımı yapar. KBY aynı zamanda yol, su, elektrik, temizlik gibi işlerden sorumlu Mahmur Belediyesi'ne de maddi katkıda bulunur.

Bu durum, Atruş Mülteci Kampı deneyimiyle karşılaştırıldığında çok önemli bir değişikliği işaret eder. Ancak, bu değişikliği yaratan dinamik PKK ya da KDP arasında varolan görece uzlaşmadan çok, mülteciler eliyle yaratılır. Bu bağlamda, 14 Temmuz 2004 tarihinde bir grup mülteci ve PKK yönetimi arasında Kandil'de gerçekleşen görüşme değişimin başlangıcı sayılabilir. Bu görüşme temel olarak mültecilerin hayatı devam ettirmeye dönük ertelenemez ve acil ihtiyaçlar konusundaki taleplerine dayanır.¹⁷ Nihayetinde, bu taleplerin karşılanmasından doğan mecburiyet, PKK ve KDP arasındaki iktidar

paylaşımının sınırlarını silikleştirir. Öte yandan, reddedilen ya da daha iyimser bir tahlille değersizleştirilen aşiret bağlarının güç kazandığı görülür. Örneğin, Goyi aşiretinin Irak Kürdistan Bölgesi'ndeki temsilcilerinin seçimine, Mahmur Mülteci Kampı'nda kalan mültecilerin büyük bir çoğunluğunu oluşturan Goyiler de katılır. Canlandırılan aşiret bağları, mültecilerin KBY ile resmi ilişkilerinde kolaylaştırıcı bir işlev görür. Bu deneyimler sürecinde mülteciler, ulusal kurtuluş davasında yüklendikleri misyonu yeniden tanımlar. Bu tanım çerçevesinde, Kürtler arası barışın sağlanması ise bir öncelik olarak belirir.

Bir mültecinin ifadesiyle:

Kardeşler arası düşmanlık aşılması gereken bir şeydir. Kendi içinde sorunların varken dışarıdaki düşmanını yenemezsin. Daha önce devrim ile bunu yapacağız diyorduk şimdi varolanı derleyip toplayıp bir sentez oluşturarak yapmalıyız diyoruz. Amaç, yıkıp kurmak değil, yıkmadan onarmak. Şimdi devrim bizim için aramızdaki düşmanlık duygusunu yenmek ve sorunu uluslararasılaştırmak ve çözmektir. İçimizdeki ayrışma duygusunu yenmeden ulusal bilinç olmaz. Ulusal birlik olmadan da uluslararası bir çözüm olmaz.

Kürdistan partileri arasında görece bir uzlaşmanın sağlandığı bu süreçte, mültecilerin geçmişin bilgisini kendi deneyimlerinden yola çıkarak güncellediği görülür. Bu bağlamda, birbirine düşmanlığı ifade eden PKK'li ya da KDP'li kimlikler, farklılıklarını korumakla birlikte, Kürdistan için verilen mücadele zemininde ortaklaştırılır. Kürdistan için ödenen 'bedel' bu zeminin temel dayanağıdır. Bu dayanak, aynı zamanda Kürtlerin Kürdistan toprağıyla zayıflayan siyasal bağlarını yeniden kurmanın bir aracı olur. Kürdistan'ın bir toprak parçası olarak Kürtler için değeri, tarihsel ve kültürel referanslar yanında, Kürdistan için ödenen 'bedel' üzerinden yeniden tanımlanır. Bu haliyle yeni mitlerin inşasında Kürt vurgusunun yerini, mücadelenin sınırlarına işaret eden Kürdistan vurgusu alır.

Bir dönem gerilla olarak Irak Kürdistanı'nda savaşmış bir mülteci, Kürdistan için ödenen 'bedel' üzerinden gelişen bilinci kendi deneyimine dayanarak şöyle ifade eder:

Misafiri olduğum bir Güneyli'nin evinin duvarında bir resim asılıydı. Kim diye sordum. Kardeşimdir şehit olmuş dedi. Metina'da PKK'yle çatışmada öldüğünü söyledi. Bir an ikimiz de tereddüt ettik, ne yapacağımızı söyleyeceğimizi bilemedik. Sonra söze ilk o başladı. Sizden de çok adam öldü o zaman. Sonuçta hepsi Kürdistan için öldü dedi.

Sonuç

Son tahlilde, Irak Kürdistan Bölgesi'nde yaşayan Türkiye Kürdü mülteciler özelinde somutlaştırmaya çalıştığım Kürt milliyetçiliği bağlamında değişen tutumlar, yeni bir ulus inşa sürecine işaret etmektedir. Bu süreci, Kürdistan milliyetçiliği olarak tanımlamak yerinde olur. Zira elde edilen veriler, Kürt milliyetçiliğine biçim veren ve Ortadoğu'da Kürt varlığının doğası kabul edilen çok parçalı yapıya içkin farklılıkların tayin edici rolünün aşındığını gösterir. Öte yandan, mevcut ulus-devletler ya da Kürt ulusal mücadeleleri ölçeğinde değişimin sınırlılığı göz önüne alındığında, bu yeni süreçte siyasal aktörler yerine, bu aktörlerin eylem ve propagandaların hedefi Kürtler özne işlevi görmektedir. Bu bağlamda, Kürt milliyetçiliğinin yeni evresini siyasal projelerin değil, siyasal deneyimlerin şekillendireceği öngörülebilir. Bu deneyimin en erken sonuçları ise Kürdistan için ödenen 'bedel' üzerinden bir özdeşleşmenin başladığını göstermektedir.

Bu noktada paradoksal olan, 'bedel' üzerinden inşa olmasına rağmen Kürdistan milliyetçiliğinin bir 'öteki'si yoktur. Çünkü bu 'bedel'in doğmasında, farklı seviyelerde de olsa Kürt siyasal aktörlerinin de payı olduğu düşünülür. Örneğin, yalnızca Türkiye'de Kemalist rejimin ya da Irak'ta Baas rejiminin değil, PKK ve KDP'nin politikaları da geçmiş güncellenirken muhasebe edilir. Bu durumda, ortaya çıkan 'biz' kendiyile barıştığı ölçüde 'öteki'yle de yakınlaşır. Nihayetinde, özdeşleşme süreci siyasal deneyimin farklı duraklarında edinilen kimlikleri dışlamaz. Bu haliyle 'öteki' de yeni ulus inşa sürecinin merkezi olmaktan çıkar. Yeni merkez 'Kürdistanî' olandır. Dolayısıyla, bu yeni ulus inşa sürecindeki gerilimlerin odağında dört parça Kürdistan'a özgün koşullarda şekillenen Kürt milliyetçiliği örneklerine içkin 'öteki'nin değil, Kürdistan için ödenen 'bedel' etrafında biçimlenen Kürdistanî çoğulluğun olacağı öngörülebilir.

Sonnotlar

1 19 Temmuz 2012'de Kürt savaşçıların oluşturduğu Halk Savunma Birlikleri (YPG), Serekaniye, Afrin ve Derik kasabalarını ele geçirir ve ardından yönetimin resmen ele alındığı duyurulur. 'Rojava Devrimi' olarak anılan bu süreçte, Ocak 2014 tarihinde sırasıyla Cizre, Kobane ve Afrin'de özerk yönetimlerin oluşturulduğu kantonlar ilan edilir.

2 IŞİD'in Ağustos 2014 tarihinde önce Şengal ardından Musul'a bağlı Mahmur kasabasına saldırılarına karşı PKK'ye bağlı gerilla güçleri ve peşmerge olarak anılan KBY silahlı birlikleri birlikte savaştı. Bu Kürt ulusal mücadele tarihinde bir ilkti. IŞİD'in Ekim 2014'de Kobane'ye saldırması ertesinde bu işbirliği yeniden gündeme geldi. 22 Ekim 2014'de Duhok'ta yapılan anlaşmaya bağlı olarak 150 kişiden oluşan ilk peşmerge birliği

30 Ekim 2014'de Kobane'de IŞİD'e karşı savaşmak için YPG güçlerine katıldı. Bkz.<http://t24.com.tr/haber/10-kisilik-pesmerge-grubu-kobaneye-gecti,275514>, 14.1.2015.

3 Irak Kürdistan Bölgesi'nde yaşayan İran Kürdü mültecilerin sayısına ilişkin bilgi için bkz. <http://reliefweb.int/report/iraq/unhcr-registration-trends-iranian-persons-concern-31-dec-2014>.

4 Irak Kürdistanı'nda 1990'lı yıllarda yaşanan iç savaşta ölenlerin sayısı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. KBY Parlamentosu'nda 2012 yılında kurulan bir komisyon bu konuda çalışmalar başlatmış ancak henüz bir sonuç açıklanmamıştır. Bu komisyon iç savaş sırasında ölen ya da kaybolan Türkiye, İran, Suriye Kürdü mültecilerin yakınlarının başvurularını da kabul etmektedir. Yukarıda, İran'ın saldırıları sonucu ölen İran Kürdü mültecilerine ilişkin sayı bu komisyonun resmi olmayan verilerine dayanmaktadır.

5 KBY, 2012 yılında başlattığı bir uygulama ile BMMYK denetimi dışında bulunan Selam, Zeytuna ve Şiham kamplarında Suriyeli Kürt mültecilere askeri eğitim vermeye başlar. Amaç, Suriye Kürtlerinin Suriye iç savaşı sürecinde gelişen tehlikelere karşı kendilerini korumaları olarak açıklanır. Sayıları 5000 olarak tahmin edilen bu mültecilerden PYD'nin engellemeleri sonucu henüz Irak Kürdistanı'na geçen bulunmamaktadır. Bu konuda bilgi için bkz.<http://www.sabah.com.tr/dunya/2012/07/24/sinirda-hareketli-saatler>, 14.01.2015.

6 Irak Kürdistan Bölgesi'nde yaşayan Suriye Kürdü mültecilerin sayısına ilişkin bilgi için bkz. <http://reliefweb.int/report/iraq/unhcr-registration-trends-syrian-persons-concern-31-dec-2014>.

7 Bu tartışma, yukarıda sözü edilen doktora çalışması çerçevesinde yürütülen alan araştırması sırasında PKK ve KDP üyesi politik aktörler ve Türkiye Kürdü mültecilerle 2011-2013 yılları arasında gerçekleştirilen 128 yüz yüze yarı yapılandırılmış ucu açık görüşmelerden elde edilen verilere dayanmaktadır.

8 1991 sonrası Türkiye'den Irak Kürdistan Bölgesi'ne ilk göç eden Şırnak'ın Uludere ilçesine bağlı Aloş köylüleri olur. Köylülerin PKK'ye yardım ettiği gerekçesiyle Türkiye'nin uyguladığı seyahat yasağı ve gıda ambargosu, Namık Durukan'ın Milliyet gazetesinde 16.1.1994 tarihinde yayınlanan haberine göre, göçün asıl nedenidir. 1990-1994 yılları arasında Irak Kürdistanı'na göç aralıklarıyla devam eder. Ancak, bu süreçteki göçler kitlesel bir nitelik taşımaz. Özellikle Türkiye'de güvenlik güçlerinin aradığı kişilerin kaçıışı şeklinde gerçekleşir. Bu kişilerin bazı örneklerde ailelerini de daha sonra yanlarına aldığı görülür. Nihayetinde, 1994 yılına gelindiğinde ağırlıklı Zaho şehri merkez olmak üzere Irak Kürdistan Bölgesi'ne göçenlerin yaklaşık 200 aile olduğu tahmin edilmektedir. Bu araştırma çerçevesinde görüştüğüm Zaho Kaymakamlığı, sözkonusu sürecin koşullarında sağlıklı bir kayıt tutulmadığını, dolayısıyla rakamların resmi bir veriye dayanmadığını vurguladı.

9 1994’de Irak Kürdistan Bölgesi’ne kaçan mülteciler ilk olarak Zaho şehrinin kırsalında bulunan Bihere ve Bersive bölgelerine yerleşir. Sözü edilen kamp düzeni ancak 1994 yılı sonunda Atruş Mülteci Kampı’nda kurulur. Bu düzen daha sonra 1998 yılında kurulan Mahmur Mülteci Kampı’nda devam eder.

10 PKK ve KDP arasındaki silahlı çatışmaların asıl kaynağı, PKK’nin Irak Kürdistanı’ndaki askeri varlığıdır. Zira PKK güçlerinin bulunduğu bölgeler büyük ölçüde KDP’nin siyasi nüfuz alanında bulunmaktadır. Bu alanda PKK, 1991-1998 yılları arasında Türkiye-İrak sınırından 20 km içlere kadar askeri bir kontrol sağlama imkânına kavuşur. Özellikle Türkiye’nin gerçekleştirdiği sınır ötesi operasyonlar bu durumun KDP ve PKK arasında silahlı bir çatışmaya dönüşmesinde önemli rol oynar. Zira sözkonusu silahlı çatışmaların tarihi Türkiye’nin Irak Kürdistanı’nda gerçekleştirdiği 1992, 1995, 1998 operasyonlarına denk düşer. PKK ve KDP arasındaki siyasi çatışma ise güncel boyutuyla Rojava Devrimi bağlamında açığa çıkmaktadır. Bu çerçevede, ilk siyasi gerilim Rojava Devrimi ilan edildiğinde, KDP lideri ve KBY Başkanı Mesud Barzani, Devrimi tanımayacaklarını söylemesi ile kendini gösterir. Bkz. <http://www.aa.com.tr/tr/tag/251895--barzaniden-pyd-aciklamasi>, 14.01.2015. Bu açıklamanın ardından Suriye ve Irak Kürdistanı arasındaki sınır birçok kez kapatılır. Kasım 2014’de Duhok’ta varılan antlaşma ile bu gerilim büyük ölçüde aşılır. Ancak, bugün Şengal ve Kerkük’ün yönetimi konusunda yaşanan tartışmalar yeniden bir çatışma riski doğurmaktadır.

11 Sözkonusu tarihlerde PKK yönetimi içinde görev alan Osman Öcalan mültecilerin PKK politikaları bağlamında önemini “...Kürt sorununu uluslararasılaştırmak, bir yönetim modeli yaratmak ve Güney kitleleriyle buluşmak” şeklinde açıklar. (Kişisel görüşme, 11.7.2011).

Bkz. <http://rudaw.net/NewsDetails.aspx?pageid=90244>, 14.01.2015.

12 Bu çerçevede, mültecilerden Mele Abdurahman, Mele Nurettin, Mele Mustafa hakkında Atruş Mülteci Kampı için toplanan yardımları kendi kişisel amaçları için kullanmak ve KDP ile işbirliği yapmak suçlamalarıyla alınan idam kararına değinmek yerinde olur. Zira bu karar uygulanmamış olsa da sözkonusu süreçte yaşanan huzursuzluk, mülteciler ve Kamp’tan sorumlu PKK yöneticileri arasında tartışmalara neden olur. Diğer bir örnek ise Atruş Kamp Yönetimi kararıyla PKK-KDP iç savaşı sırasında düzenlenen yürüyüştür. Büyük çoğunluğu çocuk ve gençlerden oluşan bir grup Kamp’tan çıkarak Duhok’a doğru protesto yürüyüşüne geçer. Ancak, KDP’ye bağlı silahlı güçler ateş açınca grubun içinde bulunan Jiyan isimli bir öğretmen hayatını kaybeder. Bu olay, mülteciler tarafından göz göre göre ölüme sürüklenmek olarak değerlendirilir ve yine Kamp Yönetimi ile tartışmalar yaşanır.

13 Atruş Mülteci Kampı’nın kapatılması kararı 30-31 Ekim 1996 tarihinde yapılan Ankara Antlaşması’na dayanır. Türkiye, ABD, İngiltere temsilcilerinin ve KDP, KYB ve Türkmen Cephesi delegasyonunun taraf olduğu Antlaşma’nın 22. Maddesine göre Atruş Mülteci Kampı’nın kapatılmasına karar verilir. Bir önceki 21. madde ise tarafların özellikle

PKK'nin Kuzey Irak'taki faaliyetlerinin engellenmesi konusunda anlaşığına ilişkindir. Bu Antlaşma çerçevesinde, BMMYK'nın Kamp'taki PKK kontrolünü kırmak için önce gıda ambargosu uyguladığı görülür. Ancak, nihayetinde kapatma kararı BMMYK tarafından Ocak 1997'de uygulanır.

14 Irak Kürdistan Bölgesi'nde yaşayan Türkiye Kürdü mültecilerin sayısına ilişkin bilgi için bkz. <http://reliefweb.int/report/iraq/unhcr-registration-trends-turkish-persons-concern-31-dec-2014>.

15 PKK lideri Abdullah Öcalan'ın 15 Şubat 1999'da Türkiye'ye getirilmesinin ardından Türkiye ve Suriye'de bulunan PKK askeri güçleri büyük ölçüde Irak Kürdistan Bölgesi'ne çekilir. Bu süreçte, PKK yönetiminden Cemil Bayık 24 Kasım 1999 tarihinde KDP ile ateşkes ilan ettiklerini açıklar ve bugüne kadar PKK ve KDP silahlı güçleri arasında bir çatışma yaşanmaz. Ancak, PKK ve KYB arasında Aralık 2000-Ocak 2001 arasında Ranya bölgesi merkezli kısa süreli bir silahlı çatışma yaşandığını vurgulamak gerekir.

16 Mahmur Mülteci Kampı, 1991 Körfez Savaşı sırasında ilan edilen uçuşa yasak bölgede, yani 36.paralelin dışında kurulur. Dolayısıyla, Mahmur Kampı'nın bulunduğu bölgenin kontrolü Saddam rejiminin elinde bulunur. 2006 yılında kabul edilen Irak Anayasası'nın 140. Maddesine göre, Mahmur Mülteci Kampı ve Mahmur kasabasının bulunduğu alan, 'tartışmalı bölge' (disputed areas) sayılmaktadır. Dolayısıyla, yapılacak bir referanduma kadar yönetim, KBY yerine Irak devletine bırakılır. Ancak, KBY 2003 yılından bu yana sözkonusu bölgede de facto askeri ve idari kontrolü elinde bulundurmaktadır.

17 Sözkonusu süreçte PKK adına mültecilerle görüşen Murat Karayılan, taleplerin büyük ölçüde eğitim ve çalışma koşullarına ilişkin olduğunu söyler. Bu bağlamda, mültecilerin arzusu Irak Kürdistan Bölgesiyle daha rahat ilişkiler geliştirebilmektir. Karayılan, mültecilerin siyasi olarak KDP ve KYB etkisine girebileceği düşüncesiyle, bu durumun PKK yönetimi içinde ilk aşamada tartışma yarattığını, ama nihayetinde "kendisini ispatlamış ve çok bedel ödemiş bu halkın" taleplerinin göz ardı edilemediğini vurgular. (Kişisel görüşme, 25.5.2013).

Kaynakça

Ayata B (2011). *The Politics of Displacement: A Transnational Analysis of Kurdish Forced Migration in Turkey and Europe*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Baltimore: John Hopkins University.

Barzani M (2003). *Mustafa Barzani and The Kurdish Liberation Movement (1931-61)*. New York: Palgrave Macmillian.

Bozarıslan H (2010). *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi: Osmanlı İmparatorluğu'nun Sonundan El-Kaide'ye*. İstanbul: İletişim.

Bozarslan H (2005). Türkiye’de Kürt Milliyetçiliği: Zimni Sözleşmeden İsyana. *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*. İstanbul: Avesta.

Bruinessen M (2005). *Kürdistan Üzerine Yazılar*. İstanbul: İletişim.

Bruinessen M (2005). *Kürtlük, Türklük, Alevilik: Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*. İstanbul: İletişim.

Christian Peacemaker Teams: “Where There is a Promise There is a Tragedy”, Cross-border Bombings and Shellings of the Northern Village Peoples of the Kurdistan Region of Iraq by the Nations of Turkey and Iran, <http://cpt-iraq.blogspot.com>. Son erişim tarihi, 17.07.2013.

Dündar F (2008). *Modern Türkiye’nin Şifresi: İttihat ve Terakkî’nin Etnisite Mühendisliği (1913-18)*. İstanbul: İletişim.

Entessar N (1992). *Kurdish Ethno-Nationalism*. Boulder: Lynn Rienner Publishers.

Griffiths D (2002). *Somali and Kurdish Refugees in London: New Identities in the Diaspora*. Burlington: Ashgate.

Güneş C (2013). *Türkiye’de Kürt Ulusal Hareketi: Direnişin Söylemi*. Ankara: Dipnot.

Hobsbawm E (2010). *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*. İstanbul: Ayrıntı.

Jongerden J ve Akkaya A (2012). *PKK Üzerine Yazılar*. İstanbul: Vate.

Kreyenbroek P ve Sperl S (2000). *The Kurds: A Contemporary Overview*. New York: Routledge.

Murat Karayılan’la Kişisel Görüşme, 25.5.2013.

McDowall D (2004). *Modern Kürt Tarihi*. Ankara: Doruk.

Natali D (2009). *Kürtler ve Devlet: Irak, Türkiye ve İran’da Ulusal Kimliğin Gelişmesi*. İstanbul: Avesta.

O’ Ballance E (1996). *The Kurdish Struggle: 1920-1994*. New York: ST Martin Press.

Osman Öcalan’la Kişisel Görüşme, 11.7.2011.

Olson R (1992). *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı*. Ankara: Öz-Ge.

Öcalan A (2005). *Güney Kürdistan’da Egemenlik Mücadelesi ve Devrimci Demokratik Tutum*. (Belirtilmemiş): Mazlum Doğan Kadro Okulu Yayınları.

Yılmaz A (2015). Kürt Milliyetçiliğine Eleştirel Bir Bakış: Kürt Mülteciler ve Kürdistan Milliyetçiliği, *Mülkiye Dergisi*, 39(1), 37-56.

- Özcan N (1999). *Kürdistan İşçi Partisi, Tarihi, İdeolojisi ve Yöntemi*. Ankara: ASAM.
- Özdağ Ü (2007). *Türk Ordusunun PKK Operasyonları: 1984-2007*. İstanbul: Pegasus.
- Randal J (1997). *After Such Knowledge What Forgiveness?: My Encounters With Kurdistan*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Romano D (2006). *The Kurdish Nationalist Movement: Opportunity, Mobilization and Identity*. New York: Cambridge.
- Sirkeci İ (2006). *The Environment of Insecurity in Turkey and the Emigration of Turkish Kurds to Germany*. New York: The Edwin Mellen Press.
- TBMM (1998). *Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da Boşaltılan Yerleşim Birimleri Nedeniyle Göç Eden Yurttaşlarımızın Sorunlarının Araştırılarak Alınması Gereken Tedbirlerin Tespit Edilmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu Raporu*. <http://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem20/yil01/ss532.pdf>, 11.12.2013.
- Wahlbeck Ö (1999). *Kurdish Diasporas: A Comparative Study of Kurdish Refugee Communities*. New York: Palgrave.
- Yücel M (2014), *Abdullah Öcalan: Ankara'dan İmralı'ya*. İstanbul: Alfa.
- Zolberg A ve Shurke A ve Aguayo s (1989). *Escape from Violence: Conflict and the Refugee Crisis in the Developing World*. New York:Oxford University Press.
- <http://www.aa.com.tr/tr/tag/251895--barzaniden-pyd-aciklamasi>. 14.01.2015.
- <http://rudaw.net/NewsDetails.aspx?pageid=90244> .14.01.2015.
- <http://www.sabah.com.tr/dunya/2012/07/24/sinirda-hareketli-saatler> . 14.01.2015.
- <http://t24.com.tr/haber/10-kisilik-pesmerge-grubu-kobaneye-gecti,275514> . 14.1.2015.
- <http://reliefweb.int/report/iraq/unhcr-registration-trends-iranian-persons-concern-31-dec-2014>. 11.01.2015.
- <http://reliefweb.int/report/iraq/unhcr-registration-trends-syrian-persons-concern-31-dec-2014>. 11.01.2015.
- <http://reliefweb.int/report/iraq/unhcr-registration-trends-turkish-persons-concern-31-dec-2014>. 11.01.2015.

Aktörün Perspektifinden Demokratik Özerkliğe Bakmak: Kürt Siyasal Hareketinin Demokratik Özerklik Yaklaşımı

Çetin Gürer, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
e-posta: cguerer@gmail.com

Özet

Türkiye’de son birkaç yıldır Kürt sorununun siyasal yollardan çözümü için taraflar arasında bir diyalog ve çatışmasızlık süreci devam ediyor. Diyalog süreci, çatışma ve şiddete yol açan sorunların nasıl çözüleceğinin, taleplerin nasıl karşılanacağını ve negatif bir barış takip edecek pozitif bir barışın ne yönde gelişeceğini müzakere edildiği bir aşamaya henüz evrilmiş değil. Böyle bir aşamada, Kürt tarafının, ‘demokratik özerklik’ olarak kavramsallaştırdığı bir model önerisi bulunmakla birlikte, bunun genel hatlarının ve içeriğinin Türkiye kamuoyunda yeterince ele alındığı pek söylenemez. Şimdiye kadar konu ya bir bölünme stratejisi olarak ya da belediye yetkilerinin genişletilmesine dönük bir yerleşme modeli olarak ele alınmıştır. Oysa Kürt siyasal hareketinin söylem ve metinlerinden hareketle bunun ne bir bölünme stratejisi ne de belediyelerin mevcut yetkilerinin genişletilmesine dayalı bir yerleşme olduğu söylenebilir. Müzakereler sonucu, Kürt sorununun çözümü ister demokratik özerlikle isterse başka bir barışçıl yöntemle sağlansın, Kürt hareketi bugün demokratik özerkliği, hem sorunun çözümü hem de Türkiye’nin demokratikleşmesi için kurucu bir paradigma olarak savunmakta ve talep etmektedir.

Bu nedenle demokratik özerklik genel hatlarıyla bile olsa içeriğine uygun bir biçimde ele alınmayı gerektiriyor. Bu makalede demokratik özerklik, Kürt hareketinin söylem, tanım ve perspektifinden hareketle inceleniyor. Dışarıdan anlam yüklemeleri kısmen dışarıda tutularak, özellikle Kürt hareketinin bu modeli nasıl tanımlayıp tartıştığına ve anlamlandırdığına odaklanıyor. Kavramın bir ‘boş gösteren’ olmaması, bilakis Kürt hareketinin bunu bir bütünsellik içinde ele almasından hareketle bu bütünsellik makalede idari-siyasi, liberal demokratik ve liberter olmak üzere üç boyutta açıklanıyor. İdari-siyasi boyut itibarıyla demokratik özerklik, Türkiye’nin tamamı için önerilen bir ‘siyasi özerklik’ modeli olarak açıklanıyor. Bu modelde, özerk bölgeler toprak (*territory*) ilkesine göre ekonomik ve kültürel özellikleri açısından birbirine benzeyen illerin bir araya gelmesiyle oluşuyor ve bölgeler yasama, yürütme yetkilerine sahip oluyor. Liberal-demokratik boyutuyla demokratik özerklik, anayasal tanınma, eşit yurttaşlık, vatandaşlık, anayasal statü, yeni bir anayasa ve çok kültürlü toplum gibi liberal demokratik ve siyasal hakların geliştirilmesine yönelik bir demokratikleşme modeli olarak açıklanıyor. Liberter açıdan ise demokratik özerklik, devlete karşı bir toplum savunması olarak kurgulanırken, toplumun ekoloji ve cinsiyet özgürlüğü temelinde tabandan, katılımcı bir biçimde radikal dönüşümünü hedefleyen bir model olarak açıklanıyor.

Anahtar Sözcükler: Siyasi özerklik, Kürt sorunu, demokratik özerklik, Anayasal tanınma, Komün ve Meclisler.

Revisiting Democratic Autonomy from the Actor's Perspective: The Concept of Democratic Autonomy of the Kurdish Movement

Abstract

In order to seek a democratic solution of Kurdish problem, a ceasefire and process of dialogue have been ongoing for the past few years in Turkey. These talks have not yet turned into negotiations which will determine how the causes of conflict and the violence can be eliminated, or in other words, how a “positive peace” is to follow from a “negative peace”. However, the Kurdish movement already has a model to offer for the solution of Kurdish problem when this stage is reached, which is called as “democratic autonomy”. Yet, this model is not well known and hardly discussed in the Turkish public. As far as it is known and discussed, democratic autonomy is either seen as a separatist strategy or as the expansion of responsibilities of local government. Regardless of whether at the end of the negotiation process the Kurdish problem is actually solved through democratic autonomy or another method, democratic autonomy still forms the constitutive paradigm of the Kurdish movement both for the solution of that problem as well as for a democratic restructuring of Turkey. For this reason, it is necessary to analyze and discuss democratic autonomy in detail now. This article analyzes democratic autonomy starting from the definition and perspective of the Kurdish Movement. It focuses on how the Kurdish movement defines and conceptualizes this model, not on meanings attributed from the outside.

The article addresses the administrative-political, liberal-democratic and libertarian dimensions of the democratic autonomy. Regarding its administrative-political dimension, the article argues that democratic autonomy is a territorial autonomy model proposed for the whole of Turkey which cannot be reduced to the expansion of competences in local government, as it foresees the arrangement of districts according to their geographical, cultural and economic characteristics and endows them with legislative and executive powers. In respect to its liberal-democratic dimension, the article illustrates that democratic autonomy aims at a process of democratization which extends liberal democratic and political rights, such as civil rights, equal citizenship, constitutional recognition and status as well as the development of a new constitution and multi-cultural society. And with regard to its libertarian dimension, the article discusses how democratic autonomy addresses issues of radical social change which it envisages as central in defending the society against the state.

Keywords: Territorial autonomy, Kurdish question, Constitutional recognition, Democratic Autonomy, Commune and Citizen Councils.

Giriş

Demokratik özerklik, Kürt sorununun çözümü bağlamında Türkiye’de tartışılmaya başlanan oldukça yeni kavramlardan biridir. PKK lideri Abdullah Öcalan’ın 1999’da Kenya’nın başkenti Nairobi’de yakalanıp Türkiye güvenlik güçlerine teslim edilmesinden sonra İmralı Adası’nda görülen duruşmaya sunduğu yazılı savunmasındaki, ‘demokratik çözüm’ ve ‘birlikte yaşam’ vurguları bir başlangıç olarak görülebilir. Bu savunmada ‘demokratik özerklik’ bir kavram olarak karşımıza henüz çıkmasa da Öcalan (1999: 32), “demokratik çözüm hakkıyla uygulanırsa otonomi, federasyondan bile daha başarılı ve gerçekçi bir model olma yolundadır” diyerek Kürt sorununun çözümünde özerklik seçeneğine işaret etmektedir. Fakat aynı savunmanın ilerleyen bölümlerinde Öcalan (1999: 111), Kürtçe dilindeki diyalekt farklılıkları, göç yoluyla Kürt ve Türk bölgelerinin iç içe geçmiş olması gibi sosyolojik gerçeklikten hareketle bu kez, özerklik çözümünün maddi temelini elverişsiz olduğunu belirtmektedir. Bu ikircikli tutum iki şekilde yorumlanabilir: Birincisi, bu yıllarda Öcalan’ın bildiği özerklik, daha çok etnik temelde kurulan modeller olabilir ve bu nedenle Öcalan, etnik temelde bir modelin Kürt sorununun çözümü için uygun olmadığını düşünmüş olabilir. Diğer deyişle sadece Kürtlerin sahip olacağı bir özerklik, sorununun çözümü için uygun bir araç olarak görülmemiş olabilir. İkincisi, Kürt sorununun hangi demokratik araçla çözüleceği, bunun özerklik mi ya da federasyon mu olacağı konusunda da Öcalan, tamamen netleşmiş olmayabilir. Bu belirsizlikleri İmralı yıllarında Öcalan kapsamlı savunmalarında giderecek ve bir yandan özerklik seçeneğinin teorik ve politik çerçevesini oluşturacak ve diğer yandan ise eleştirel bir uygarlık tarihi okumasıyla kapitalist topluma alternatif bir ‘demokratik modernite’ tezi ileri sürecektir. Bu değişim süreciyle birlikte demokratik özerklik, 2005 yılından sonra Kürt siyasal hareketinde konuşulmaya başlamıştır.

‘Demokratik konfederalizm’ adı altında ilk olarak 2005 Newroz’uyla birlikte Kürt kamuoyunda dolaşıma girmesinden sonra (Komünar, 2014), demokratik özerklik Türkiye kamuoyuna biraz daha rötarlı bir giriş yapmıştır. Demokratik Toplum Kongresi’nin (DTK) 14 Temmuz 2011 tarihinde yapmış olduğu ‘demokratik özerklik’ ilanı, tartışma yaratan önemli tarihlerden biridir. Yine DTK’nın 2010 yılındaki ‘demokratik özerk Kürdistan’ açıklaması da önemli bir tarih olmakla birlikte 2011 yılındaki kadar etki yaratmamıştır. Bundan daha önceki bir tarihte, 2008’te kapatılan Demokratik Toplum Partisi (DTP) önce olağan kongresinde kabul ettiği ve daha sonra TBMM’deki milletvekillerine sunduğu bir kitapçıkla demokratik özerkliği Kürt sorununun çözümü için tartışmaya açmak istese de bu girişim de kuvvetli bir karşılık bulamamıştır. Anılan her üç tarih de, kavramın Türkiye serüveninde beklentilerin gerisinde bir etki bırakmıştır. Tüm

bunların yanı sıra Kürt parlamenterlerin, gazeteci ve yazarların konuyu TV programlarında ve çeşitli gazete köşelerinde tartışma çabalarının umulandan azda olsa bir tanınırlık sağladığını belirtmek gerekir.

Türkiye kamuoyunda demokratik özerklik, artık az ya da çok tanınıyor olmakla birlikte, kavrama sahip çıkan ve buna ilişkin tartışmaları yürüten çoğunlukla sadece Kürt tarafı oluyor. Kavrama için politik bir kavrayış temelinde Kürt coğrafyasında bir toplumsal inşa süreciyle birlikte kavramı teorik ve politik tartışmalarla geliştirme çalışmaları da Kürt siyasal hareketi tarafından bilfiil yürütülmekte. Buna karşın Türkiye sahasında, kavramın hak ettiği ölçüde ele alındığını ve tartışıldığını söylemek pek mümkün görünmüyor. Kestirmeci kimi yaklaşımlar kavramı, otoriterlik veya bölücülük sapağının dışına taşıyabilmiş değildir. Özellikle devlete ve iktidara yakın kimi muhafazakâr, milliyetçi ve liberal çevreler, demokratik özerkliği Sovyetlerden kalma otoriter bir model, gerçekleşmesi imkânsız bir ütopya olarak değerlendirirken¹, milliyetçi bir yaklaşımla da bunun gerisinde hala bağımsız bir Kürt Devleti arayışının yatmakta olduğu ileri sürülmektedir. Türkiye tarafında kavramı akademik bir düzeyde tartışan kimi yazarlar ise, demokratik özerkliği sadece 'demokratik' niteliğini ön plana çıkararak 'sol' içi politik-teorik düzlemde ele almakta, örneğin 'özerklik' ve 'statü' gibi konulara yer vermemektedir.² Konuyu akademik yazın içinden ve bütünsel olarak ele almayı deneyen belki de nadir çalışmalardan biri olarak, Büşra Ersanlı ve Halil Bayhan'ın (2012) bir çalışması gösterilebilir. Ersanlı ve Bayhan'ın, demokratik özerkliği görece daha kapsamlı ele aldıkları söylenebilir, ancak özerk bir yönetimin tek taraflı kurulma imkânının olamayacağı yönündeki tespitleri (Ersanlı ve Bayhan, 2012: 246) ile hem fiili uygulanan kimi özerk bölgelerin varlığını hem de demokratik özerkliğin 2005'ten sonra özellikle DTP-BDP-DBP gibi siyasi partilerin desteğiyle fiili olarak hayata geçirilme iddiasını ve uygulamalarını gözden kaçırmaktadır.

Günümüzde gerek PKK gerekse legal Kürt siyasi partileri için demokratik özerklik, belli ki ne bir taktik ne de bir strateji. Bu, bir talepten öte geleceğe dönük bir birlikte yaşam tasavvuru, ne istendiğiyle birlikte nasıl yaşamak istendiğini tartışmanın ve bugünden bunu hayata geçirmenin bir stratejisi olarak ortak söylem ve politika üretmenin teorik ve pratik bir zemini. Öyle ki bu aktörlerin kimi söylem ve iddiaları, Kürt sorununun çözümü için demokratik özerklikten başka, bunun ötesinde ya da gerisinde başka bir seçeneğin olmadığı yönündedir. Örneğin Öcalan (2012: 435) demokratik özerkliğin, "hakim etnisiteli devletlerle ortak bir siyasi çatının altında yaşamının asgari koşulu" olduğunu belirterek demokratik özerklik dışındaki çözümlere 'çözüm' olarak bakmadığını ve 'gerçekçi' bulmadığını ifade etmektedir. Yine legal Kürt siyasi partileri ve kurumları demokratik özerkliği, program ve tüzüğüne koyarak

bunu bir mücadele hedefi olarak kabul etmektedir. Hakeza belediyeler, yerel yönetim idealini ve anlayışını demokratik özerklik temelinde sürdürdüğünü öne sürmektedir. Tüm bunlardan anlaşılın o ki, bugün Kürt siyasal hareketi için günümüzde demokratik özerkliğin gerisinde ya da ötesinde ayrılma, federasyon, etnik özerklik, bireysel haklar gibi seçenekler 'resmî' olarak bulunmamaktadır.

Ancak şunu da kısa bir not olarak eklemekte fayda var. Demokratik özerklik Kürt siyasal hareketinin sahip çıktığı bir model olmakla birlikte, Kürt toplumunun değişik siyasal ve entelektüel çevreleri tarafından sorgulanmaktadır. Örneğin demokratik özerkliğin Kürt sorununu çözebilme gücü ve kapasitesi, bu minvalde ortaya çıkan önemli sorulardan biridir. Demokratik özerkliğin belirsiz ve eksiklerle dolu olduğunu söyleyen Mesut Yeğen'e (2011: 81) göre, bu model Kürt sorununun çözümü için elzem değildir, çünkü Kürtçenin yayın ve eğitim alanında kullanımının garanti altına alınması durumunda özerkliğin sağlayacağı özel bir katkı artık çok istenilir bir durum olmayacaktır. Bunun yanı sıra Ortadoğu'daki değişimlere de bağlı olarak Kürtlerin elde ettiği kazanımlara koşut, bu modelin Kürtlerin 'dışsal self-determinasyon' hakkını karşılamayan bir model olduğu da dile getirilen yaklaşımlardan biridir. Mesud Barzani'nin Kürdistan Demokratik Partisi (KDP) hareketine yakınlığıyla bilinen isimlerden örneğin Leyla Zana, özerkliğin Kürtlere yetmeyeceğini öne sürmektedir (Haber7, 2011). Kürtler ve Kürt sorunu hakkında yazdığı çeşitli kitaplar nedeniyle uzun yıllar tutuklu kalan sosyolog İsmail Beşikçi, demokratik özerkliğin Kürt sorununun kapsam ve genişliğine uygun bir araç olmadığını sıkça dile getirmektedir. Kürtlerin dünyada en büyük nüfusa sahip devletsiz tek halk olduğunu söyleyerek Kürt sorununun ancak bağımsız bir devlet yoluyla çözüleceğini belirtmektedir (Beşikçi, 2013).

Demokratik özerkliğin şimdiki durumda Kürt siyasal hareketi için bir 'kurucu paradigma' olarak görüldüğünü söyleyebiliriz (DTK, 2012: 30). Bu nedenle biz de demokratik özerkliğin aktörün³ tanımları, tartışmaları ve anlam dünyasından ele alınmasının, anlaşılmasının ve bilinmesinin öncelik gerektirdiğini düşünüyoruz. Zira kavramı ortaya atan, kavrama kendi anlam dünyasından sahip çıkan, tanımlayan ve yeniden tanımlayan aktörün kendisidir. Dolayısıyla bu makalede kavramın öncelikli olarak aktörün perspektifli olarak anlaşılması ve tartışılmasından hareket ediyoruz ve demokratik özerkliği 'idari-siyasi boyutu', 'liberal-demokratik boyutu' ve 'liberter boyutu' olmak üzere üç başlık altında ele alıyoruz. Bu sayede Kürt siyasal hareketinin bu üç bağlamda konuya yaklaştığını göstermeyi hedefliyoruz. Bununla birlikte özerklikle ilgili kısa teorik ve kavramsal bir tartışma da yaparak demokratik özerkliğin anlaşılmasına bir katkı umut ediyoruz.

Özerklik: Kavramsal ve Teorik Açıklamalar

Kavramın etimolojik kökeni bugünkü kullanımına ve anlamına ilişkin önemli ipuçları veriyor olmakla birlikte özerklik kavramı, farklı disiplinlerde değişik anlamlarda kullanılmaktadır. Özerklik, etimolojik köken olarak 'autos' ve 'nomos' kelimelerinden 'kendi yasasını yapmak' veya 'kendi yaptığı yasaya tabi olmak' anlamlarına gelir (Pechman, 2008; Pauly ve Coleman, 2008). Kavramın bu anlamı günümüzde özellikle ulusal ve etnik sorunların çözümü bağlamında geçerliğini korumaktadır. Pauly ve Coleman (2008: 4) kavramın günümüzde iki kullanım biçimi olduğunu belirtir: Birinci kullanımda, bireylerin içinde buldukları koşulları biçimlendirme kapasitesine gönderme yapılır. Kavramın ikinci kullanımı ise Antik Yunan'daki anlama daha yakındır ve azınlık grupları, yerli hareketleri, dinsel hareketler gibi kolektif birimlerle bağlantılı olarak 'kendi yasasını yapma kapasitesi' anlamında kullanılır. Kavramın bu anlam boyutu, günümüzde uygulanan farklı özerklik biçimleri arasında özellikle siyasi özerkliği, kültürel ve idari özerklikten ayırt etmekte önemli bir kriterdir (Benedikter, 2012). Siyasi bir özerklikte, özerklik yetkileri, etnik açıdan ister homojen ister heterojen olsun, belirli bir bölgeye verilirken bu bölgenin kendi kendini yönetebilmesi, yasama ve yürütme yetkileriyle sağlanır. Buna karşın egemen toplumdaki farklı bir topluluğun, kültürel alana ilişkin kendi iç işlerini merkezden bağımsız şekilde düzenleyebildiği kültürel özerklik uygulamalarında; ya da hizmetlerin yereldeki halka doğrudan sağlanması hedefiyle, kimi yetkilerin yerel organlara devredildiği idari özerklik uygulamalarında, yasama ve yürütme yetkileri söz konusu değildir.

Günümüzde özellikle kimlik ve tanınma mücadeleleri çerçevesinde siyasi özerklik, sadece 'kendi yasasını yapma' anlamıyla sınırlı değildir. Ghai'ye (2000: 8) göre özerklik, etnik veya farklı kimlik talepleri olan gruplara kendileriyle ilgili özel konularda doğrudan kontrol olanağı sağlayan bir araçtır. Buna göre özerklikte, özerk birimin yönetme ve yasa yapma kapasitesi sadece kendileriyle ilgili konularla sınırlıdır. Diğer deyişle, özerk birimin sahip olduğu yetkiler, uyguladığı politikalar ve kararlar sadece kolektif birimin iç işlerine ilişkin olup 'büyük toplumun' genelini etkilemeyecek genişliktedir. Ancak burada hemen belirtmek gerekir ki, 'iç işleri' ifadesi sadece kültürel alanı kapsamaz. Örneğin üzerinde yaşanan toprak parçası da kolektif bir grubun yaşam alanı olduğundan toprağın ve mekânın düzenlenmesi, yer altı ve yer üstü kaynaklarının kullanımı, mülkiyet ve yerleşme hakları gibi konular da 'iç işleri' ifadesine mündemictir.

Özerklik kavramının bir diğer anlam boyutunu öne çıkaran tanımlardan biri ise şöyledir: "Günümüzde devletin ulus altı bir topluluğa kendi organlarıyla kendi işlerini yönetme yetkisini tanımasıdır" (Nalbant, 2012: 47). Buna göre

özerklikte, kimi yetkiler ulus altı topluluğa devredilir. Peki bu devir, devletin biçiminde bir değişim yaratır mı? Nalbant'a göre (2012: 19) bu yetkiler ister idari alanı isterse siyasi alanları kapsıyor olsun, özerklik modelleri, devletin biçiminde bir değişiklik yaratmaz ve üniter yapıya sahip 'basit yapılı' bir devlet bu sayede 'birleşik yapılı' bir devlete dönüşmez. Çünkü özerklik, bir merkezin varlığını ve bu merkezden özerkliği anlatan bir kavramdır (Nalbant, 2012: 38). Bu özelliği nedeniyle bir özerklik uygulamasında, devletin elinde bulunan kimi idari ve siyasi yetkiler, çevre ile paylaştığında bu bir 'dikey iktidar paylaşımı' olarak ifade edilir. Bu durumda ne merkez ortadan kalkmış olur, ne federal devlet biçimlerinde olduğu gibi çok merkezlilik ortaya çıkar ne de devletin üniter yapısı değişir. Aksine Benedikter (2012: 39) ve Kymlicka (1998: 290) gibi yazarların da belirttiği gibi, özerklik sayesinde devletin toprak bütünlüğünün ve üniter yapısının bozulmaması asıl hedeflerden biridir. Ulusal güvenlik, uluslararası ilişkiler, yargı, anayasa gibi konular devletin elinde hala merkezi yetkiler olarak kalır ki, bu nedenle özerklik ile 'merkez' ortadan kalkmış olmaz. Özerklik ile merkezîyetçilik yumuşar, katı merkezîyetçiliğin yerine güçlendirilmiş bir yerinden yönetim geçer.

Günümüzde özerkliğin tartışıldığı iki önemli teorik bağlam bulunur. Bunlardan ilki, genel olarak karşımıza çok kültürcülük tartışmalarında çıkan 'liberal milliyetçi' bağlamdır. Liberal demokratik siyasal bir düzende farklı ulustan, kimlikten ve kültürden azınlık gruplarının siyasal temsil, anadilinde eğitim gibi kolektif hak taleplerine; bu grupların kendi varlığını geleceğe taşıyabilme sorununa; bu sorunlardan doğan çatışma ve anlaşmazlıkların toplumsal bütünleşmeye zarar vermeden demokratik araçlarla nasıl çözüleceğine dönük tartışmalarda özerklik, bir seçenek olarak ele alınır (Benedikter, 2012; Taylor, 1996; Kymlicka, 1998). İkincisi ise, özerkliğin 'radikal demokratik' modellerinde karşımıza çıkan tartışmalardır. Özellikle yerli hareketleri, kent ve çevre hareketleri, işgal hareketleri gibi 'taban hareketleri' örneklerinde özerklik, ekonomik, kültürel ve siyasal alana ilişkin olarak alternatif kurumların inşasına dönük kurucu politik mücadele bağlamında ve öz yönetim tartışmalarında karşımıza çıkar (Hardt ve Negri, 2011; Escobar, 2010; Gabriel, 2005; Holloway, 2006; Chatterton ve Pickerill, 2006). Bu bağlamdaki tartışmalarda özerklik, iktidar ve hiyerarşinin toplumun tüm alanlarını sarıp sarmaladığı koşullarda çıkıp gidilebilecek 'saf bir dışarının' olmadığı kabulünden hareketle, içerden bir çıkış (*exodus*) yaratmanın mekânsal ölçeğini ifade eder. Dolayısıyla özerklik, her tür iktidar, tahakküm ve baskı biçimlerine karşı protestonun ötesinde alternatifleri inşa etmeye ve yaratmaya dönük kurucu bir direniş alanı olarak yorumlanır (Hardt ve Negri, 2011). Eşitlikçi toplumsal ilişkiler, dayanışmacı ekonomik yapılar, doğrudan demokrasi araçları, alternatif eğitim girişimleri ve

kültürlerarası eşitlik gibi alternatif arayışlar, bu 'kurtarılmış' mekânlarda yaşam bulur.

Özerkliğin liberal milliyetçi bağlamında özellikle Habermas, Taylor ve Kymlicka gibi yazarların yanıtını aradığı temel soru, "farklı ulusal, kültürel ve etnik grupların aynı devlet çatısı altında barış içinde bir arada yaşaması mümkün müdür?" sorusudur. Başka deyişle bu, aynı ulusa, kültüre ya da inanca mensup olmayan grupların çatışma olmadan, eşit bir şekilde bir arada nasıl yaşayacağı, birlikte yaşayıp yaşayamayacağı sorusudur. Habermas gibi cumhuriyetçi ilkelere vurgu yapan düşünürlerin cevaplarına göre, farklı uluslar ve kültürler aynı devlet çatısı altında birlikte ve barış içinde yaşayabilir ve bunun yolu liberal bir devletin bireysel haklar aracılığıyla demokratik haklar manzumesini genişletmesinden geçer. Habermas'a göre (2012: 129) çokkültürlü bir toplumda, karşılıklı tartışmaları sağlayacak ve geliştirecek iletişim araçları olmasa bile liberal bir kültür ve gönüllü ortaklığa dayalı iyi işleyen bir kamunun varlığı durumunda, farklılıkların eşit hakları güvence altında olabilir. Dolayısıyla Habermas'a göre (2012: 124-125), devletin kolektif hakları koruması için ekstra adımlar atmasına, özerklik, federasyon gibi araçlara başvurmasına gerek yoktur, çünkü bireysel hakların güvencesi kolektif hakların da güvencesidir. Taylor ve Kymlicka bu yaklaşıma itiraz eder ve bireysel hakların güvence altına alınmasıyla hiçbir koşulda kolektif hakların da güvence altına alınmış olamayacağını öne sürer. Taylor (1996) ve Kymlicka'ya (1998) göre farklı kültür ve kimliklerin birlikte ve ortak yaşamı, ancak azınlık grupların kolektif haklarının tanınması ve güçlendirilmesiyle sağlanabilir ve de bunun için liberal devlet, koruyucu ve geliştirici adımlar atmalıdır. Kymlicka (1998: 73-75) devletin atacağı bu adımlardan birinin, yetki paylaşım biçimlerine dönük olabileceğini ve özerkliğin bunun somut adımlarından biri olduğunu söyler. Özerklik sayesinde bir azınlık grubu, egemen toplum karşısında dışarıya karşı bir koruma elde ederek, asimilasyon gibi tehlikelere karşı korunmuş olur (Kymlicka, 1998: 73-75). Bu çerçevede pek çok yazar özerkliğin azınlık grupları egemen topluma karşı koruyan bir araç olduğunu belirtir. Azınlık grupları, iktidarın merkezi yapısı karşısında her zaman güçsüz ve savunmasız kaldığından, bu grupların kendi varlığını koruması ve geliştirmesi için özerklik, işlevsel araçlardan biri haline gelir (Benedikter, 2012; Ghai, 2000; Wolff, 2011).

Başta Latin Amerika yerli özerklik mücadelelerinde olduğu gibi, özerkliğin 'radikal demokratik' modelleri ise liberal milliyetçi özerklik modellerinden ayrı görülür ve politik konum olarak burjuva toplumun uygarlık krizine bir cevap olarak ele alınır. Estava'ya göre (1997: 224), Avrupa özerklik geleneği, özerkliği adem-i merkezileşme reformlarıyla devletlerin yeniden düzenlenmesine entegre ederken yerli özerklik süreçleri devletin yetki ve iktidar alanının

sınırlandırılmasını hedefler. Hardt ve Negri (2011: 103), bu özerklik mücadelesi deneyimlerini bir yandan en küçük düzeyde yaşansa bile önemli otonomi ve demokrasi deneyimleri olarak görür ve diğer yandan bunlara diyalektik bir zıtlığın ötesine geçen, alternatif kurumsallaşmaların yaşandığı 'alter-modernite' deneyimleri olarak bakar. Bu özerklik mücadelesi ve deneyimleri, 'çoğul bir evrensellik' iddiasıyla Avrupa merkezçiliğe karşıtlık oluştururken aynı zamanda ulusal ve etnik sorunlara 'milliyetçilik' dışı bir çözüm, toplumsal özgürleşmeye dönük 'dekolonyal' bir çözüm arar (Escobar, 2010; Kastner, 2011). Bu açıdan Escobar (2010: 11-13), yerli özerklik mücadelesini bir 'dekolonizasyon mücadelesi' olarak tanımlar ve özellikle yerlilerin öncülüğünde bu mücadelelerin komünal anlayışa dayalı farklı bir mantık üzerine kurulu toplumsal mücadele örnekleri olduğunu belirler. Bu mantık öncelikle, kapitalist olmayan, devletçi olmayan öz yönetim biçimiyle yeni bir toplumsal inşanın kurucu ilkeleridir ve bu açıdan pek çok devletçi özerklik anlayışından farklılaşır (Escobar: 2010: 32). Bu mücadele deneyimlerinde kolonyalizme karşı yaşatmak ve canlandırılmak istenen dünya görüşü (cosmovision), kültürel ve siyasal boyutuyla modern, batılı dünya görüşlerinden farklılaşmakta ve buna bir karşıtlık oluşturmaktadır (Kastner, 2011: 92). Yerli halkın kendine özgü dünya görüşü, 'bütüncül bakış', 'döngüsel zaman' ve 'insan-doğa birliği' gibi içerikler taşır ki (Gabriel, 2005: 76), bu toprağa, vatana, ekonomiye, toplumsal örgütlenmeye dair yeni ilişkiler yaratmak anlamına gelir ve özerklik, bu minvalde bu türden yeni toplumsal ilişkilerin hayata geçirildiği mekânı ifade eder.

Gerek liberal milliyetçi bağlamda gerekse radikal demokratik bağlamda olsun, özerklik egemen toplumdan etnik, kültürel ve inançsal açıdan farklı küçük gruplara, egemen topluma karşı dışsal bir koruma, asimilasyonu durdurma, görece bir eşitlik sağlama gibi avantajlar sunsa da devletler ve özerklik talep eden aktörler tarafından bile kimi endişe ve eleştirilerle karşılanmaktadır. Özerklik uygulaması, dolaysız bir şekilde bir ülkedeki etnik, kültürel ve inanç kimliklerinin güçlenmesine yol açmaktadır ki özerkliğin nihai hedefi de budur. Kimliklerin güçlenmesi, toplumun güçlü sınır çizgileriyle ayrışması şeklinde sonuçlanabileceğinden, bu durumda hem toplumsal bütünlüğün hem de kolektif gruplar arası eşitliğin bozulma ihtimali ortaya çıkar. Dini ve inanca dayalı azınlık gruplarını güçlendiren, ayrıcalık veya öncelik sağlayan kültürel özerklik uygulamalarında, örneğin bunun laiklik ilkesine aykırı olduğu eleştirileri öne çıkabilir. Çünkü devletin tüm inançlara eşit mesafede durması gerektiğinden hareketle bunun laiklik ilkesiyle uyuşmayacağı eleştirileri toplumda yükselir. Siyasi bir özerkliğin beraberinde, bir bölgedeki dışsal self-determinasyon, ayrılma ve bağımsızlık taleplerini dindirmek yerine tersine daha da güçlendirme ihtimali, devletlerin özerkliğe direnç göstermesindeki en önemli konulardan

biridir. Özerkliğin ayrılma isteğini ve ayrılıkçı politik aktörleri güçlendirme ihtimali elbette zayıf bir olasılık değildir ve devletler bunu gerekçe göstererek, özerkliğe sıcak bakmayabilir. Ancak bunun gerçeğe dönüşecek bir ihtimalden çok, özerk yönetimler ile devlet arasındaki çıkar rekabetini düzenleyen güçlü bir koz olacağını söylemek daha doğru olacaktır. Ayrılma seçeneği sürekli güncel tutularak azınlık grupları daha fazla özerklik yetkisi talep ederken devletler de bu bahaneyle özerklik yetkilerinin genişlememesine gerekçe sunarlar. Özerklik bir ülkedeki, başka küçük grupların da öz yönetim taleplerini açığa çıkarabilme ve güçlendirebilme ihtimali nedeniyle devletlerin karşı durabileceği bir seçenektir. Bu ihtimal bile devletleri özerklik konusunda 'ileri' adım atmada oldukça yavaşlatabilir. Benzer biçimde, devletin belirli bir bölgedeki otorite ve ekonomik kontrolünü kaybetmesi gibi hesaplar da özerkliğe itirazlara zemin sunar. Azınlık grupları da özerkliğin, dışsal self-determinasyon talep ve gücünü gittikçe zayıflatacağını, azınlık grubunu zaman içerisinde egemen topluma entegre ederek asimilasyona yol açacağı endişesiyle özerkliğe ihtiyatlı yaklaşarak itiraz edebilir. Uzun süreli çatışma yaşamış toplumlarda azınlık grupları, devlete karşı zaten önemli ölçüde güven kaybetmiş olduğundan, devletin özerklik konusunda vaat ettiği sözleri yerine getirmeyeceğini, yaptığı antlaşmalara uymayacağını öne sürerek özerkliği bir güvence olarak görmeyebilir. Sonuç olarak, gerek devletler ve siyasi elitler gerekse azınlık grupları açısından özerkliğin şüpheli karşılanan bir çözüm aracı olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Bu bakımdan özerklik, kimi durumlarda sadece geçici bir araç olabilir ve çatışmalı durumlarda silahların susması, başka çözüm arayışlarının demokratik kanallarla gerçekleşmesi, bir ayrışma olaksa bile bunun silahsız olması için nihai olmasa da bir ara formül olarak bir işlev görebilir.

Demokratik Özerklik: İdari, Liberal ve Liberter Boyutları

Kürt siyasal hareketinin Kürt sorununun çözümü için bir 'demokratikleşme modeli' olarak gündeme getirdiği demokratik özerklik, yukarıda değindiğimiz 'liberal milliyetçi' ve 'radikal demokratik' yaklaşımların her ikisinden özellikler taşıyan özgün bir karışımdır. Bu yönüyle demokratik özerklik, ne liberal milliyetçi yaklaşımda ifade edilen kolektif haklar, siyasal temsil, kimliğin tanınması, anayasal statü, devletin dönüştürülmesi, adem-i merkezileşme gibi tartışmaları dışarıda bırakır ne de radikal demokratik yaklaşımda görülen, komünalite, çoklu evrensellik, devletsizlik, doğrudan demokrasi, dayanışmacı alternatif ekonomiler gibi tartışmaları. Her iki yaklaşımın söylem ve tartışmaları, demokratik özerklikte iç içedir ve sürekli karşımıza çıkar. Bu nedenledir ki örneğin DTK'da olduğu gibi Kürt aktörler, kimi zaman Avrupa deneyimlerine, kimi zaman ise Latin Amerika örneklerine eş zamanlı göndermede bulunur. DTK'ya göre (2012: 18-19) Bask, Katalonya ve İrlanda gibi deneyimler, demokratik

özerklik modelinin pratik yapısının oluşması bağlamında incelenmesi gereken önemli örneklerdir. Bununla birlikte Zapatista hareketinin özerklik deneyimi, hem doğrudan demokrasi, komünalite ve özsavunma bakımından hem de özerkliğin *de facto* uygulanabilirliğini gösteren bir model olması bakımından örnek alınan/gösterilen bir modeldir (DTK, 2012: 115-117). Bu açıdan, daha önce de belirttiğimiz gibi demokratik özerkliğin bir kavram ve model olarak tartışılmasında hem Avrupa hem Latin Amerika örneklerine eş zamanlı yapılan vurgular önemlidir.

İdari-Siyasi Açıdan Demokratik Özerklik

İdari-siyasi açıdan demokratik özerkliğin öncelikle, bir 'siyasi özerklik' modeli olduğunu ve fakat bir 'statü' talebi olması nedeniyle de aynı zamanda 'asimetrik' bir model olduğunu söyleyerek başlayalım. Kimi zaman Kürt siyasi aktörleri de dahil olmak üzere yazar, akademisyen veya yorumcular bu boyuta ilişkin tespit ve analizlerinde, demokratik özerkliğin bir 'idari özerklik' olduğunu ifade etmektedir. Başka deyişle, demokratik özerkliğin 'siyasi' boyutu olmayan, sadece belediye yönetimlerinin yetkilerinin genişletilmesine yönelik güçlü bir adem-i merkezileşme olduğu öne sürülmektedir. Örneğin Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı'nın uygulanması ve Türkiye'nin bu şarta koyduğu çekinceleri kaldırmasıyla demokratik özerklik talebinin karşılanmış olacağı ya da Vali veya kaymakamların yerel halk tarafından seçilmesinin bir demokratik özerklik uygulaması olacağı öne sürülmektedir.

İdari özerklik çerçevesinde Kürt sorunu bir çözüme kavuşursa gerçekten de Türkiye dünyada önemli bir ilki gerçekleştirmiş olur. Türkiye, belediyelerin ve yerel yönetimlerin mevcut yetkilerini genişleten idari reformlarla ulusal bir sorunu çözen tek ülke unvanına bu sayede kavuşabilir! Kürt sorununun bu minvalde çözüme kavuşması oldukça düşük bir ihtimal olmakla birlikte gerçekçi de değildir. Zira çözümün bu minvalde tartışılması, sorunun nedenleri ve kaynağını gözden kaçırmaktadır. Kürt sorunu, yol, asfalt, kaldırım vb. hizmetlerin yetersiz ve eksik olması veya yerel yönetimlerin merkezi vesayet altında olması nedeniyle ortaya çıkmış değildir ki idari bir özerlikle sorun çözüme kavuşsun.

Oysa ta 2008 yılında Demokratik Toplum Partisi'nin (DTP) hazırlamış olduğu 'Kürt sorununun çözümü için demokratik özerklik' metninde, demokratik özerkliğin en başından itibaren yasama ve yürütme yetkilerine sahip bölgelere dayalı siyasi bir özerklik olarak önerildiği görülmektedir. Bunun ayrıntılarına BDP'nin 2013'te hazırlamış olduğu Anayasa Önerisi metninde daha geniş yer verilmiş ve siyasi özerklik açık ve net bir biçimde ifadesini bulmuştur. Bu modelin bir diğer özelliği, bunun sadece Kürtlerin çoğunluk oluşturduğu bölgeye istenen etnik-bölgesel bir özerklik olmadığı, bilakis Türkiye'nin tamamına önerilen

bir model olmasıdır. Gerek Öcalan'ın gerekse Kürt siyasal hareketinin ortaya koymuş olduğu metinler, söylem ve açıklamalar bunu göstermektedir ve demokratik özerklik belirli bir etnisiteye –bu durumda Kürtlere- istenilen etnik bölgesel bir özerklik değildir. Tüm Türkiye için istenilen modelde, güçlü desantralizasyon reformlarıyla Türkiye'nin merkezîyetçi idari yapısının dönüşüme uğramasıdır.

Demokratik özerkliğin idari öngörüsüne göre Türkiye, 20-25 özerk bölgeden oluşacaktır (DTP, 2008: 11; DTK, 2012: 134). Bu sayı bazen değişmekte ve 30 bölgeye kadar çıkabilmektedir. DTP'ye göre (2008: 11) 20-25 özerk bölge, birbiriyle sosyal, kültürel ve ekonomik açıdan ilişkili illerin birleştirilmesiyle oluşabilir. Etnik bir kritere gönderme yapmayan bu bölünme tamamen coğrafi esas üzerinden düşünülmüş, başka deyişle özerkliği kuracak ilke, toprak (*territory*) olarak ifade edilmiştir. Her bir özerk bölge, demokratik yollarla seçilen bir bölge parlamentosu, bu parlamentonun milletvekilleri ve de bölge başkanı aracılığıyla kendileriyle ilgili konularda merkezden bağımsız olarak yönetilecektir (DTP, 2008: 10). Öneride 'merkezî yetkiler' ve 'özerk bölge yetkileri' ayrımının yapılması, demokratik özerkliğin bir siyasî özerklik modeli olduğunu daha da netleştirmektedir. Devletin elinde kalacak olan merkezî yetkiler, dışişleri, maliye ve savunma alanlarını kapsamaktadır. Özerk bölge yetkileri ise, bunların dışında kalan eğitimden sağlığa, turizmden spora ve ulaşıma kadar pek çok hizmet alanını kapsamaktadır (DTP, 2008: 10). Özerk bölgeler bu yetki alanlarını yönetecek ve bu alanlarla sınırlı olmak kaydıyla yasama ve yürütme faaliyetinde bulunacaktır.

Buradaki vurgular, demokratik özerkliğin bir siyasî özerklik olarak düşünüldüğünü gösterse de DTP'nin metninde karşımıza çıkan kimi ifadeler, bunu tartışmalı kılacak bir üslupla kaleme alınmıştır. Örneğin metinde 'bölge meclisi' ve 'bölge temsilcisi' tanımlandıktan sonra bir yerde 'meclisin aldığı kararlar' ifadesine yer verilmiştir (DTP, 2008: 10). Yani, bu ifadede kolaylıkla bölge meclislerinin 'yasa yapma' yetkisinin olmadığı yorumu çıkarılabilir. Bölge meclislerinin karar alma yetkilerinin söz konusu olduğu bir durumda ise, bunun bir idari özerklik olarak düşünülmüş olacağı iddia edilebilir. Yine aynı yerde DTP 'bölge temsilcilerini', 'mecliste görev yapacak kişiler' olarak ifade etmiştir. Bu ifade de benzer biçimde, bir idari özerklik olarak yorumlanmaya müsaittir. Bu ifadede temsilcilerin meclise nasıl geldiği, seçilmiş mi yoksa atanmış kişiler mi olduğu belirsizdir. Temsilcilerin atama ya da atama benzeri başka bir yöntemle meclise gelmesi durumunda, bölge meclisinin yasama yetkisinden söz edilemez. Çünkü daha önce de vurguladığımız üzere, siyasî özerkliği diğer özerklik biçimlerinden (idari ve kültürel) ayıran temel fark, özerk bölgenin yasama ve yürütme yetkilerine sahip olması, dolayısıyla bölge parlamento üyelerinin, yani milletvekillerinin

atanmış değil, demokratik ve meşru yöntemle seçilmiş olması gerekir (Benedikter, 2012: 253).

Bu 'muğlaklık', Türkiye'nin 2008 yılı demokrasi ve Kürt sorunu konjonktürüne bağlanarak açıklanabilir. DTP'nin ardılı Barış ve Demokrasi Partisi (BDP), bu tür belirsizliklere yeni belge ve metinlerinde yer vermemiştir. BDP'nin 2013'te hazırlamış olduğu Anayasa Taslak Önerisine baktığımızda bunu açıkça görebiliriz. Cengiz Aktar da (2014: 118), benzer bir görüşte olup BDP Anayasa Taslağının demokratik özerkliği büyük oranda berraklığa kavuşturduğunu söylemektedir. Kavram olarak demokratik özerklik metinde geçmese de buradaki idari model, DTP ile benzer bir çerçevede coğrafi temelli, yasama ve yürütme yetkilerine sahip bir 'siyasi özerklik' olarak tarif edilmiştir. BDP metinde⁴, devletin üniter yapısını vurgulamış olmakla birlikte Türkiye için üç düzeyli bir idari yapı önermiştir: Merkezi idare, yerel idare ve bölgesel idare (BDP Anayasa, Kamu İdaresi). Böyle bir idari yapı, benzer özelliklere sahip illerin birleşmesiyle, kamu hizmeti ihtiyaçları doğrultusunda oluşmaktadır. Buna göre Türkiye idari açıdan bölgelere, bölgeler illere ve iller de kademeli alt yerel birimlere ayrılmıştır (Bölgesel Kamu İdaresi). Bölgeler ve iller yetki genişliği esasına dayandırılmıştır, yani merkezi(n) yetkileri değil, kendine ait yetkileri olan bölgeler söz konusudur. BDP, birinci kademedeki merkezi yetkileri, adalet, ulusal savunma, ulusal güvenlik, dış ilişkiler, maliye, hazine, dış ticaret, gümrük ve piyasalara ilişkin düzenlemeler, bölgesel eşitlik ve kalkınma politikaları ve de kanunla belirlenen diğer yetkiler olduğunu belirtmiştir (Merkezi Kamu İdaresi).

BDP yerel kamu idarelerini, bölge, il ve diğer idari birimlerden oluşan, genel karar organları halk tarafından dört yılda bir seçilen kamu tüzel kişilikleri olarak tarif etmiştir (Yerel Kamu İdareleri). Bölgesel kamu idaresi ise, illerin tarihi, kültürel, sosyolojik, coğrafi ve ekonomik özellikleri gözetilerek kanunla oluşmaktadır (Bölgesel Kamu İdaresi). DTP'den farklı olarak BDP bölge meclislerinin nasıl oluşacağını detaylandırmıştır. Buna göre bölge meclisi, bölgeyi oluşturan illerin toplam milletvekili sayısının üç katı kadar üyeden oluşmakta ve aynı anda TBMM'de milletvekilliği görevini yapmamakta. Bu metinde, bölge meclisinde görev alacak kişilerin 'milletvekili' olduğu ifade açıkça ifade edilmiştir. Ve hatta özerk bölge milletvekillerinin de aynen TBMM milletvekili hükümlerine tabi olacağı belirtilmiştir. Bölge meclisinin yasa yapma, kanun çıkarma ve mali özerklik ile yerel bütçeyi oluşturma yetkilerinin olduğu da daha net ifade edilerek siyasi bir özerklik tarif edilmiştir. Bu meclislerin çıkardığı yasa ve kanunların denetim yetkisi, anayasaya aykırılık bakımından sadece bölge meclisindeki partilere ve Cumhurbaşkanı'na aittir (Yerel Kamu İdarelerinin Denetimi). Bölge yönetimleri, 'bölge başkanı', 'bölge başkanlığı' ve 'bölge yürütme kurulundan' oluşmaktadır (Bölgesel Kamu İdaresi). 'Bölge başkanı' halk tarafından seçilmekte olup

görevi bölge meclisi kararlarını yürütmek ve uygulamaktır. 'Bölge yürütme kurulu', meclis üyeleri arasından ve halk arasından bölge başkanı tarafından seçilmektedir. Seçilen kurul, bölge meclisinde güvenoyu aldıktan sonra göreve gelmekte ve üye sayısı bölge meclisi üye sayısının 2/5'inden fazla olamamaktadır.

DTP ve BDP'nin bu metinlerinin gösterdiği üzere demokratik özerklik, idari açıdan belediye yönetimlerinin kimi yetkilerinin artırıldığı bir idari özerklik modeli değildir. Bilakis, Aland Adaları, Güney Tirol, Gagavuz Yeri, Bask Bölgesi gibi dünyanın pek çok yöresinde uygulanmakta olan yasama ve yürütme yetkilerine sahip siyasi özerklik modelleriyle oldukça benzerdir. Tek önemli fark, demokratik özerkliğin sadece tek bir bölge için değil Türkiye'nin tamamı için önerilmesidir. Ancak burada şu hususu vurgulamakta fayda var. Demokratik özerklik ile legal ve illegal Kürt siyaseti, Kürt nüfusunun yoğun yaşadığı ya da 'Kürdistan' olarak tanımladıkları bölge için ayrıca bir 'statü' de istemektedir (DTK, 2010; 2011; 2012). Bu durumda, demokratik özerlikle birlikte Kürtlerin bir statü kazanacağı vurgulanmaktadır. Demokratik özerklik statü talebiyle birlikte düşünüldüğünde, önerilen idari modelde 'Kürdistan'ın' diğer bölgelerden farklı yetkilere sahip özerk bir bölge olarak ortaya çıktığı 'asimetrik' bir sonuç söz konusu olmaktadır. Gerçi statü ile 'özerk Kürdistan bölgesinin' diğer özerk bölgelerden hangi yetkilerle farklı olacağı veya ekstra hangi yetkilere sahip olacağı şimdiye kadar netleşmiş bir tartışma değil. Başka deyişle Kürt siyasi aktörleri, statünün hangi içeriğe sahip olacağını şimdiye kadar tam bir açıklıkla belirtmemiştir. Örneğin DTK, yalnızca bir cümleyle statünün hukuki bir işleve sahip devletle kurulan ilişki olduğunu ifade etmiştir (DTK, 2012: 55). BDP Anayasa Taslak metninde de herhangi bir 'özerk bölge' için 'statü' tanımı yapılmamaktadır.

Yukarıda ele aldığımız DTP, DTK ve BDP gibi aktörlerin metinlerinde demokratik özerkliğin idari-siyasi boyutu, şimdilik sadece yasama ve yürütme yetkileri, statü, özerk bölge parlamentoları ve kurucu toprak ilkesi üzerinden açıklanmış olsa da siyasi bir özerklik, daha pek çok 'gerilimli' tartışma konusu içermektedir. Öyle ki, işleyen ve tam bir özerkliğe (*full autonomy*) götüren, siyasal temsiliyet, bölgesel vatandaşlık, uzlaşmazlık çözüm mekanizmaları, finansal düzenlemeler, uluslararası ilişkiler ve dil düzenlemeleri bunlardan sadece bazılarıdır ve bu başlıklar henüz demokratik özerklik bağlamında tartışılmaya açılmamıştır. Özerklik ile birlikte bir ülkenin hukuki-idari-siyasal düzeni büyük ölçüde değişime uğradığı için bu başlıkların şimdiden tartışılmaya açılması gerekir. Örneğin siyasal temsiliyet açısından baktığımızda, siyasi özerklikte ikili hatta üçlü temsiliyet mekanizmaları söz konusu olmaktadır. Özerk bölge parlamentoları, temsiliyetin ilk düzeyini oluştururken –ki BDP'nin çalışmaları şimdilik sadece bu düzeyde kalmıştır- özerk bölgelerin ulusal parlamentolarda ve hatta uluslararası platformlarda temsiliyeti ikinci ve üçüncü düzeyini

oluşturur. Birinci düzeyde özerk bölge vatandaşları serbest seçimlerle ve katılımcı usullerle bölge parlamentolarında temsil edilir. İkinci düzeyde, özerk bölgenin ulusal parlamentoda temsiliyeti ve söz hakkı sağlanır. Burada, özerk bölgeleri ilgilendiren yasama çalışmalarında ve görüşmelerinde özerk bölge temsilcileri bunlara ilişkin görüş, itiraz ve eleştirileriyle kendi bölgesini temsil eder. Neticede özerk bölgeler üniter devletin egemenlik sahasında anayasal olarak kurulan bölgeler olduğundan, hala devlet egemenliğinin altında bulunur ve ulusal egemenlik kararlarından etkilenir. Aynı durum üçüncü temsiliyet düzeyi için de geçerlidir. Uluslararası alanda devlet, 'özerk bir bölgeyi olumlu ya da olumsuz yönde etkileyen ikili antlaşmalara özerk bölgeye rağmen imza atabilir mi?' sorusuna koşut, özerk bölgelerin uluslararası alandaki temsiliyetinin olup olmayacağı sorunu doğar. Bu durumda devletlerin özerk bölgelerin aleyhine olacak kimi girişimlere –örneğin özerk bir bölgeyi askeri üsse açmak gibi- tek başına karar vermesi, kuvvetle muhtemel gerilimlerin yaşanacağı alanlardır. Özerk bir bölge bu duruma, özerklik hakkının ihlal edildiği ve ortaya çıkan sonuçtan olumsuz etkileneceği gerekçesiyle karşı çıkmak isteyebilir. Bu olası gerilimler bile, siyasi özerk bir bölgenin, sahip olduğu yetkiler açısından hem iç siyasetin hem de dış politikanın 'yeni' politik aktörleri olduğunun en önemli işaretleridir. Bu aktörlerin alacağı konular, sergileyeceği yaklaşımlar iç ve dış siyasetin gidişatında rol oynayacaktır. Bu, özerk bölge ile devlet arasındaki ilişkilerin –bu ne kadar sağlam hukuki temellere sahip olursa olsun- sürekli gerilimlerle dolu bir süreç olacağının da önemli bir işaretidir. Bölgesel vatandaşlık düzenlemeleri de benzer biçimde olası gerilimlerin yaşanacağı bir diğer konudur. Bu, özerk bölge sınırlarını hangi gücün koruyacağından, göç, yabancı ülke vatandaşlarının yerleşim hakkı ve yabancılar için çalışma izinlerinin düzenlenmesine kadar geniş bir alana uzanır. Kendi iç işlerini ilgilendiren konular olması nedeniyle özerk bir bölge, bu alanları da merkezden bağımsız yönetmek ve düzenlemek isteyecektir. Çok güncel bir duruma ilişkin bir varsayım kurarak bu gerilimi şöyle açıklayabiliriz. Türkiye'deki Kürt bölgesi, bugün özerk bir statüye sahip olsaydı, bölgesel vatandaşlık yetkileriyle Rojava ve Kobane'den gelen savaş mağduru mültecilere, hem de çoğunluğu Kürt olması nedeniyle süresiz oturma hakkı düzenleyebilirdi. Ya da düzenleyebilir miydi? Bölgesel vatandaşlık yetkisinin söz konusu olduğu normal bir durumda, bu sorunun cevabı evet olurdu. Çünkü bölgesel vatandaşlık, özerk bölgenin kendi toprakları üzerinde kimlerin ne kadar süreyle kalacağını yönetme ve düzenleme yetkisi anlamına gelir. Ancak söz konusu Ortadoğu, yeni sınırlar, mevcut sınırların aşınması ve büyük sayıda bir mülteci sorunu olduğundan, bölgesel vatandaşlık yetkisine rağmen merkezi otorite, bu yetkinin kullanımını engellemek isteyecektir. Bu da yaşanacak gerilimin önemli bir nedeni olacaktır.

Özerk bölgede konuşulan dillerin birinci resmi dil olup olmayacağı, özerk bölgenin kendi vergi düzenlemesinin olup olmayacağı, bölge vergilerinin ne kadarının merkeze, ne oranda vergi payının merkezden bölgeye geçeceği gibi sorular da finansal düzenlemelere ilişkin tartışılması gerekli konulardır. Kısaca tüm bunlar, özerkliğin hiç de kolay ve gerilimsiz olmayacağını birer göstergesidir. Şayet Kürt sorunun demokratik yollardan özerklik temelinde çözümü isteniyorsa, bu konuların daha şimdiden ele alınması ve çözümlerinin geliştirilmesi gidilecek yolun uzunluğu da hesap edilirse gerekli görünmektedir. Kimi zaman ‘Kürtler vergi vermeyecek’ ya da ‘petrolden gelir payı’ gibi gazete manşetlerine hitap eden ve tepkisel karşılanan yaklaşımların ötesinde, finansal düzenlemelere ilişkin tartışmalar bir olgunluk düzeyine erişmemiştir. Kaldı ki sadece vergiden ve gelirden bölgesel pay alma söyleminin ötesinde, bu payın bölgede nasıl dağıtılacağı, hangi katılımcı süreçlerle kullanılacağı gibi sorulara, henüz Kürt aktörlerinin de vermiş olduğu bir cevap yoktur. Bunu atlamamak, bilakis özellikle vurgulamak, demokratik özerklik için gerekli açıklamalardan biridir. Zira aktörlerin kendi iddiası, demokratik özerkliğin sadece bir ‘özerklik’ olmadığı bunun ‘demokratik özerklik’ olduğudur. Bununla kastedilen, tabandan, yerelden halkın karar süreçlerine dâhil olduğu, katılımcı bir demokrasi modeli olduğudur.

Liberal-Demokratik Açıdan Demokratik Özerklik

Öncelikle demokratik özerkliğin liberal-demokratik boyutunun, serbest piyasaya dayalı bir ekonomik liberalizm olmadığını, bunun daha çok, eşit yurttaşlık, vatandaşlık, yeni bir anayasa, anayasal tanınma ve çok kültürlü toplum gibi liberal demokratik ve siyasal haklar alanına ilişkin talep ve tartışmalar olduğunu söylemeliyiz. İlerleyen kısımda da ele alacağımız gibi ekonomi konusunda demokratik özerklik bilakis, kapitalist ekonominin radikal bir eleştirisine dayanmakta ve kapitalizme alternatif dayanışmacı ekonomik modelleri, demokratik özerkliğin ekonomik modeli olarak sunulmaktadır.

Kimi zaman Türkiye toplumunun iki temel kurucu ulusu olarak Kürtler ve Türkler gösteriliyor olsa da genel olarak, Türkiye’nin farklı, ulus, etnik, kültür ve inançlardan mürekkep çok kültürlü bir toplum olduğu söylemi öne çıkmaktadır. Örneğin DTP (2008: 7) bu çokkültürlülüğü “Anadolu Halkları” olarak tarif etmektedir. Anadolu Halkları, Türkiye Cumhuriyeti’nin bağımsızlık mücadelesini birlikte yürütmüş ve devletin kuruluşunda rol oynamıştır. Buna karşın etnik bir temele dayandığı iddia edilen Türk milliyetçiliği, devletin askeri, idari ve yargı alanında sadece Türk etnisitesini ön plana çıkarmıştır. Merkezîyetçi idari yapı ile birlikte Türk etnik kimliğine dayalı Türk milliyetçiliği, Türkiye’nin çok kültürlü toplumsal yapısını inkâr etmiş, ulusal ve kültürel toplulukları Türklük çatısı altında ya asimile etmiş ya da yok etmeye çalışmıştır.

DTP'ye göre (2008: 7), Türkiye'de yaşanan kimlik ve asimilasyon sorunu, aslında sadece Türkiye Cumhuriyeti'ne özgü bir sorun değil, evrensel bir sorun olarak Batı Avrupa'da 1648'de Westphalia Antlaşması'yla ulus devlet sisteminin doğmasıyla ilişkilidir. Dolayısıyla farklı kimlik ve kültürleri yok etmeye, asimile etmeye dönük ulus devlet politikaları, Hitler Almanya'sı örneğinde olduğu gibi faşizme, soykırıma varacak derecede hemen her yerde yaşanmıştır.

Ulus devlet sisteminin asimilasyon, soykırım, inkâr ve yok etme politikalarına karşı demokratik özerklik, toplumların homojen tek bir topluluktan oluşmadığı fikrine yaslanır. Toplumun sosyolojik gerçekliğinin çoğul kimlikler olmasına karşın ulus devletlerin ırkçı, milliyetçi ve merkezizetçi politikalarla bu çeşitliliği sürekli yok ettiği, pek çok söylemde karşımıza çıkar. Öcalan'a göre (2004), devletli uygarlığın en başından beri toplum ile devlet arasında bu ve benzeri sürekli bir gerilim ve diyalektik zıtlık olagelmıştır. Devlet sürekli merkezileşme, iktidarlaşma eğilimiyle toplumu ele geçirmeye ve kendi kontrol ve denetimine almaya çalışmış, buna karşın toplum ise sürekli kendi varlığını, özerkliğini ve gerçekliğini devlete karşı korumaya çalışmıştır. İktidarın ve merkezileşmenin en iptidai biçimi Sümer Rahip Devleti'nden günümüzdeki ulus devlet sistemine değin, bu çelişki hep olagelmıştır. Bu çelişkiyi aşmanın, başka deyişle devlete karşı toplumu savunmanın yöntem ve aracı olarak Öcalan (2009b), 'demokratik konfederalizm' olarak tanımladığı ve meclisler, komünler gibi taban örgütlenmelerine dayalı öz yönetim modelini önermektedir.

Bireysel hak ve özgürlüklerin korunması için iktidarın, devlet gücünün nasıl sınırlandırılacağı pek çok düşünce akımının sorularından biri olagelmıştır. Bu konuda liberal düşünce akımı daha çok anayasa, hukuk ve güçler ayrılığı gibi mekanizmalara dikkatleri çekmektedir. Günümüzde de devletin sınırlandırılması aracı olarak bunlar hâlâ en önemli araçlar olarak görülmektedir. Bu sorunsala ilişkin Öcalan ise bir yandan anayasa veya hukuka işaret etmekle birlikte, diğer yandan bununla yetinmeden topluma ve toplumun öz örgütlülüğüne de işaret etmektedir. Öcalan, örneğin demokratik özerklik nasıl inşa edilebilir sorusuna, hem hukuki hem de fiili yöntem cevabını vermektedir. Ne hukuk, ne anayasa ne de güçler ayrılığı kendi başına toplumu devlete, iktidarcı ve hegemonik güçlere karşı koruyacak etkili araçlar olarak görülebilir. Öcalan'a göre buradaki kilit nokta, toplumun kendi öz savunma kapasitesidir ve bu da, toplumun öz yönetim araçlarına sahip olabilmesi ve devleti kendi hayatından peyderpey boşa çıkarması ve sönmülendirmesiyle mümkündür. Demokratik özerklik bu anlamda, toplumun ihtiyaç duyduğu öz yönetim ve öz örgütlenme kapasitesini sağlayacak bir model olarak anlam kazanır.

Ancak yine de devletin anayasal ve hukuken sınırlandırılması, demokratik özerklikte tamamen bir kenara itilmiş, değersiz ve önemsizleştirilmiş bir konu değildir. Bu bağlamda devletin sınırlandırılması için üç anayasal ve hukuki değişim, demokratik özerklikle birlikte karşımıza çıkar. Birincisi, önceki kısımda ele aldığımız özerkliğin siyasi-idari boyutudur. İkincisi, devleti değil toplumu, toplumun örgütlenme hakkını ve özgürlükleri temel alan yeni bir anayasa arayışdır ve üçüncüsü ise farklı kimliklerin anayasal tanınmasıdır.

Kürt aktörlere göre Türkiye’de yeni bir anayasaya ihtiyaç vardır ve mevcut 1982 Anayasası toplumun sosyolojik gerçekliğini, özgürlük talebini karşılamamaktadır. Kimi anayasal değişiklik ve reformlarla da mevcut anayasa revize edilebilir olmadığından, yepyeni katılımcı ve sivil bir yeni anayasa yapılmalıdır (DTK, 2012: 52-69). DTK, yeni bir anayasa ihtiyacını çeşitli nedenlerle gerekçelendirmektedir. Bunlardan biri, mevcut 1982 Anayasası’nın dayandığı felsefedir. Buna göre, mevcut anayasada devlet ve toplum arasında kategorik bir hiyerarşi bulunmakta ve toplum karşısında devlet kutsanmakta, mutlak bir güç olarak yer almaktadır. DTK, bu hiyerarşik ilişkiyi baba-çocuk metaforuna benzeterek, “ne devlet bu toplumun babasıdır, ne de bu toplum o devletin evladır” biçiminde ifade etmektedir (DTK, 2012: 19). DTK’ya göre yeni bir anayasa, pek çok konunun yeniden tanımlanmasını, değişmesini, demokratikleşmesini sağlayacaktır. Örneğin yeni bir anayasada, etnik vurgulara dayanmayan yeni bir ulus, Türkiye Ulusu tanımı yapılacaktır. Benzer biçimde vatandaşlık tanımı da yeniden yapılacak, etnik vurgularından arındırılmış bir tanımla Türkiyelilik üst kimliği çerçevesinde Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı esas alınacaktır.

Yeni bir anayasa ile istenilen önemli bir diğer değişiklik, kimliklerin tanınmasına ilişkindir. DTK’ya göre (2012: 19), Türkiye’de yaşayan farklı kimlik ve kültürlerin varlığı anayasal olarak tanınmalı, güvence altına alınmalı ve bu toplulukların kendi kültürel ve politik varlığını ifade etmesi önünde engeller bulunmamalıdır. Bu çerçevede yeni bir anayasa, etnik ve kültürel farklılıklara birer zenginlik olarak yaklaşmalı, bunların başta anadil olmak üzere tüm kültürel haklarını kullanabilmelerini sağlamalıdır. Türkçe resmi dil olarak kabul edilmeli ve fakat diğer dillerin kamusal alanda ve eğitimin her düzeyinde kullanımının önü açılmalıdır. Bu çerçevede DTK (2012: 20), Kürt sorununu “anayasal bir tanınma sorunu” olarak tanımlamaktadır.

Burada farklı kimliklerin tanınmasının teknik olarak nasıl olacağı konusunda gerek DTK’nın gerekse diğer aktörlerin pek net olduğu söylenemez. Örneğin, bir yandan Kürt kimliği ifadesinin geçmesi gerektiği söylenirken, diğer yandan ‘farklı kimlik ve kültürlerin kendilerini ifade etmesi güvence altına alınmalıdır’ gibi ifadeler göze çarpmaktadır (DTK, 2012: 109, 20). Bu belirsizlik BDP’de

de aynı biçimde tekrar etmektedir. BDP, 2012’de TBMM Anayasa Uzlaşma Komisyonu’na yaptığı öneride, Türkiye’deki farklı kimlik ve kültürleri tek tek sıralama yöntemini uygulamıştır. Komisyonunda BDP’nin yapmış olduğu öneri, “Türkler, Kürtler, Araplar, Çerkezler, Lazlar, Ermeniler ile diğer tüm etnik, dini ve dinsel kimliklerden oluşan biz Türkiye halkı” şeklindedir (BDP, Anayasa Uzlaşma Komisyonu Önerisi). Aynı BDP kendi hazırladığı Anayasa Taslağı Önerisinde ise bu yöntemle başvurmamış ve başlangıç bölümünde “Türkiye’de yaşayan tüm farklı kimlikler, kültürler, diller ve inançlar bu anayasanın güvencesi altındadır” ifadesiyle kimlikleri tek tek sıralamamıştır (BDP, Anayasa Önerisi). Bu çelişkili yaklaşımdan da anlaşılacağı üzere, kimliklerin anayasal tanınması sorununun hem hukuk tekniği açısından hem de siyasal tartışmalar açısından Kürt aktörler için netleşmemiş bir konu olmaya devam etmektedir.

Liberter Boyut Açısından Demokratik Özerklik

İdari-siyasi ve liberal-demokratik boyutlarının yanı sıra demokratik özerkliği, liberal milliyetçi modellerden ayıran ve radikal demokratik modellere yaklaştıran, liberter boyuttur. Bu yönüyle demokratik özerklikte, bir yandan ulus devlete, her tür hegemonik iktidar biçimine, hiyerarşik toplumsal ilişkilere, kapitalist ekonomiye karşı eleştiriler öne çıkarken diğer yandan ise toplumun eşitlikçi, özgürlükçü, ekolojik ve hiyerarşik olmayan bir temelde dönüşümü için radikal bir demokratikleşme söylemi öne çıkar. “Bizim çözüm projemiz radikal bir demokrasi modeli olarak demokratik özerkliktir” (DTK, 2012: 16). Doğrudan demokrasi, komün ve meclislere dayalı güçlü taban örgütlenmesi, devlete karşı toplumun savunulması, dayanışmacı ekonomik yapılar, Kürt sorununda bağımsızlığa alternatif dekolonyal pratikler, ekoloji, cinsiyet özgürlüğü gibi pek çok konu, aşağıda ele alındığı biçimiyle demokratik özerkliğin toplumsal özgürleşmeye dönük liberter boyutunu oluşturmaktadır.

i) Toplumun Savunması: Devlet Bir Özgürlük Aracı Değildir

Demokratik özerkliğin eleştirdiği ve karşı durduğu konuların en başında ‘ulus devlet’ gelir. Demokratik özerklik söyleminde ulus devlet, bir özgürleşme aracı olarak görülmez, bilakis ulus devlet her zaman merkeziyetçi olduğu ve tek ulus-tek devlet anlayışına dayandığı için özgürlüklerle zıtık içinde görülür. Ulus devletin bu yönlü eleştirisinin gerisinde, Öcalan’ın devlete ve topluma ilişkin yaklaşım ve analizleri bulunur. Kısaca ifade etmek gerekirse, Öcalan’ın İmralı Cezaevi’nde kaleme aldığı savunmaları, bir bakıma “toplumu savunma” üzerine kuruludur ve yaptığı uygarlık tarihi okumasının temelinde, devlet ve toplum paradoksu yatar. Öcalan’ın yaptığı uygarlık okuması, ‘tüm toplumların tarihi sınıf savaşımı tarihidir’ (Marx ve Engels) diyalektiğinden ‘tüm toplumların tarihi devlet ve toplum arasındaki mücadele tarihidir’ diyalektiğine dönüşmüştür.

Öcalan'a göre (2004: 15), insanlık tarihinin iki temel evresi söz konusudur. Birincisi, primatlardan kopuşla başlayıp ilk hiyerarşik toplum biçiminin ortaya çıktığı döneme kadar olan 'doğal toplum' evresidir. İkincisi ise, doğal topluma karşıtlık ve onun bastırılması, geriletilmesi temelinde gelişen ve günümüzde ulus devletler çağına kadar uzanan 'devletçi toplum' evresidir (Öcalan, 2004: 21). Öcalan'a göre (2004: 65) doğal toplum, kök hücre niteliğindedir ve diğer tüm toplum biçimleri bundan kimi zaman beslenerek kimi zaman ise çelişerek kendi özgün yapısını oluşturmuştur. Bu nedenle doğal toplum hiçbir zaman devletçi toplum sistemlerince tamamen ve katıyetle yok edilip ortadan kaldırılamamıştır, sadece bastırılmış, geriletilmiş ve engellenmiştir. Hiyerarşi, iktidar, sınıflar, kölelik, kadının toplumsal statüsünün gerilemesi, kastlar, ekolojik yıkım, doğanın tahakkümü gibi sorunlar, devletli toplum biçimlerinin tüm dönemlerinde ortaya çıkmış ve günümüze doğal toplumdan çok bir şey bırakmamıştır. Ancak yine de Öcalan'a göre (2004: 17), doğal toplumdan günümüze dek ulaşabilen sadece "sağlıklı bir toplumun doğal çevreye ve kadın gücüne dayalı olması gerçeğidir; insanlığın var olma tarzının kendi içinde sömürsüz ve baskısız güçlü bir dayanışmayla" gerçekleşmesidir. Yani günümüzdeki toplumsal mücadeleler, kadın sorununu, ekoloji sorununu ve de eşitlik sorununu gündemine almak durumundadır. Bu açıdan demokratik özerklikte, devletçi sistemlere karşı toplumu savunmanın, bir 'doğal toplum' ütopyası ya da romantizmi olduğu söylenemez. Bilakis bunun ifade ettiği, devlet, iktidar, sömürü, hiyerarşi nedeniyle toplumdan çalınanların topluma yeniden verilmesi, toplumun kendine ait olan değerlerle yeniden buluşabilmesidir. Devletçi sistemler karşısında toplumun kaybettiği en önemli değerler ise, kolektif, dayanışmacı ve doğayla uyumlu bir yaşam; cinsiyetler arası eşitlik ve de kendi kendini yönetme kapasitesi, yani öz yönetim gücüdür. Bu, Kürt siyasal söyleminde yeni bir paradigma olarak ifade edilen (Bayhan, 2011) ve Öcalan'ın ortaya koyduğu "demokratik, ekolojik ve cinsiyet özgürlükçü" yaklaşımıdır.⁵

Doğal toplumun gerilemesine koşut devletçi toplumun son hegemonik biçimi kapitalist devletli toplumdur. Öcalan'a göre (2009a: 226-227) bunun ilk tohumları, Batı Avrupa'da Westphalia Barış Antlaşması'yla (1648) atılmış, Avrupa'da zirve noktasına 1861'de İtalya'nın ve 1871'de ise Almanya'nın ulusal birliğini sağlamasıyla ulaşmıştır. Öcalan, ulus devlet sürecinin Avrupa'da 1914'te ve tüm dünyada ise 1970'lerde tamamlanmış olduğunu tespit eder. Öyle ki ulus devlet sistemiyle birlikte toplumun özerkliği adeta yok edilmiş, Aydınlanma, Pozitivizm gibi düşüncelerle devlet ve toplum arasında ontolojik bir bağ kurulmuştur. Toplumun varoluşu, devletin varlığına indirgenmiş, toplumun devletsiz de mümkün olabileceği fikri adeta ortadan kalkmış, devletsizlik tarih dışılık olarak görülmüştür. Ancak Öcalan'a göre (2004: 112-120), 20. yüzyılın ikinci yarısından

sonra kapitalist devletli toplum da bir kaos sürecine sürüklenmiştir. Ulus devlet sisteminin meşruiyeti artık hem yukarıdan küreselleşme taraftarlarınca hem de aşağıdan küreselleşme karşıtları, ulusal hareketler, yeni toplumsal hareketler tarafından sorgulanmaya başlanmış, aşağıdan ve yukarıdan gelen bu baskı karşısında kriz, daha da derinleşmiştir. Öcalan'a göre (2004: 114), bu kriz süreci tüm dünyaya devletlerin gerçek yüzünü göstermiştir. Başka deyişle devlet, baskı ve şiddetin kaynağı olarak tüm gerçekliğiyle kendini göstermiş ve bu süreçle birlikte "halkların devlet kurumundan kopuşu giderek derinleşmiştir" (Öcalan, 2004: 114). Burada ortaya çıkan ve Öcalan'ın cevabını aradığı, ezilenlerin, sol siyasetin, demokratların bu krize yanıtları nedir sorusudur. Kriz yaşayan ulus devlet sisteminin yerine sol siyaset hangi alternatiflerle cevap vermektedir? Öcalan işte bu soruya, demokratik, ekolojik, cinsiyet özgürlüğü ilkelerine dayalı demokratik özerklik cevabını önermektedir. Dolayısıyla demokratik özerklik, doğrudan demokrasiye, ekolojik bir topluma, cinsiyetler arası eşitliğe, dayanışmacı ekonomilere dayalı bir öz yönetim mücadelesinin adını ve mekansal ölçeğini ifade etmektedir.

Bu cevap bir yandan devletin alanını sınırlandırıp (sivil) toplumsal alanı genişleterek, güçlü bir örgütlenmeyle ulus devleti dönüştürüp, boşa çıkarıp aşmaya çalışacaktır. Diğer yandan ise mevcut durumda ulus devlet sistemi hala varlığını sürdürdüğünden bu sisteme karşı toplumu koruyup savunacak, bu sistemin toplumda yaratmış olduğu her türden tahribatı bir bağımsızlık/devrim sonrasını beklemeden şimdi ve bugünden başlayarak onaracaktır. Bu anlamda demokratik özerlikle birlikte başta Kürt toplumu olmak üzere, ulus devlet sisteminin mağduru tüm toplumsal gruplar, kendi demokratik öz örgütlenmelerini, ekonomik, kültürel, yönetsel alanlarda kendi alternatif kurumlarını inşa edecektir. Bu açıdan DTK'nın (2012: 108), "Kürt halkının kendi demokrasisini kurma ve kendi toplumsal sistemini organize etme hareketi" şeklindeki demokratik özerklik tanımı, bir anlama kavuşmaktadır. Bu bakış açısı, yani doğrudan demokrasi, öz örgütlenme, alternatif kurumların inşası, beraberinde demokratik özerkliğin sadece hukuki olarak değil fiili bir süreç olarak da inşa yöntemini gündeme getirmiştir. Bu nedenle 2005 yılı ortalarından itibaren DTP/BDP'nin yerel yönetimde olduğu bölgelerde demokratik özerkliğin fiili hayata geçirilmesi denenmektedir. Ve bu bölgeler, bir bakıma demokratik özerkliğin fiili sınırlarını oluşturmaktadır.

ii) Kurtuluştan Özgürleşmeye Dekolonyal Arayış

Demokratik özerklik, dört farklı ulus devlet egemenliği altında uygulanan 'sömürge' politikaları nedeniyle toplum olma vasfı ve nitelikleri yok edilmeye çalışılmış Kürtlere, toplum olma vasfını yeniden kazandırma denemelerini, belirsiz bir 'bağımsızlık sonrası' döneme havale etmemesi açısından dekolonyal

bir anlam taşır. Bu manada demokratik özerklik, bağımsız bir ulus devlet mücadelesinin politik ve ideolojik eleştirisiyle, 'kurtuluş ideolojisinden' vazgeçip, 'özgürleşmeye' yönelik mücadele yöntemini hayata geçirmeyi ifade eder. Bu pratikler, Kürtlerin toplum olma vasfının kaybettirildiği tüm alanları kapsar. Dil ve kültür, ekonomi, siyaset ve yönetim, çevre, aile, kadın, gençlik ve sosyal alanlar, özellikle tahribata uğramış olanlardır. Bu alanlara ilişkin pozitif ve yapıcı dönüşümler sağlamak, demokratik özerkliğin şimdiki zaman hedefleri arasındadır (DTK, 2012: 32). DTK'ya göre egemen devletlerin Kürt toplumu üzerinde yarattığı en büyük sorun ve tahribat, kültürel ve ekonomik alanda olmuş, Kürt toplumu adeta kültürel bir 'soykırımı' uğratılmıştır. Bu, Kürtlerin kendi anadilini unutmaya noktasına kadar ulaşmıştır. Dilin yok edilmesi, toplumun geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman arasındaki bağlarının geri döndürülemez biçimde tahrip edilmesi anlamına gelmektedir (DTK, 2012: 32). Dolayısıyla demokratik özerklik, geleceğe ötelemeden ve şimdiden başlayarak kopartılmış bu bağın yeniden kurulduğu, Kürt toplumunun kendi dil, tarih, toprak ve sanat gerçekliğiyle yeniden buluştuğu, gündelik yaşamın bu temelde dönüşüme uğradığı, fiili bir süreci ifade eder.

DTK'ya göre egemen devletlerin asimilasyon politikaları 'Kürdistan'da' yaşayan diğer, etnik, ulusal ve inançsal grupları da benzer biçimde kültürel bir soykırımı tabi tutmuştur. Bu nedenle DTK'ya göre Kürt bölgesinde konuşulan tüm diller ve inançlar korunmalı, yaşatılmalı ve bunun için ihtiyaç duyulan yasal ve anayasal düzenlemeler hayata geçirilmelidir. Farklı toplulukların siyasetle buluşması, kendi öz örgütlerini kurması ve kendilerini ifade edecek araçlara sahip olabilmesi anlamında demokratik özerklik, bu açıdan sadece Kürtleri değil, Kürt bölgesinde yaşayan Arap, Ermeni, Süryani gibi farklı kimliklerin de öz yönetimini kapsamaktadır. Bu ise demokratik özerkliğin, kültürel, inançsal ve etnik çeşitliliği tanıyan bir çokkültürlü toplum tasavvuru olduğunu gösterir. Buna uygun olarak DTK'ya göre (2010), Türkçenin yanı sıra, başta Kürtçe olmak üzere bölgedeki tüm dillerde kamusal hizmet ve eğitim olanakları yaratılmalıdır. Bunun bir sonucu olarak örneğin BDP'li belediyeler, o yörede kullanılan farklı dilleri kamusal hizmetlerin sunulmasında fiili olarak hayata geçirmektedir. Kürtçenin yanı sıra örneğin Tunceli'de Zazaca, Urfa'da Arapça, Mardin'de Süryanice belediye hizmetlerinde kullanılmaktadır. Belediye hizmetlerinde çok dilli pratiklerin yanı sıra kültürün dekolonizasyonu bağlamında edebiyat, sanat, tiyatro, sinema ve müzik alanlarında gittikçe artan sayıda kurumlar gelişmektedir. Diyarbakır merkezde kurulan Cegerxwin kültür merkezi, bu yöndeki çalışmaları akademik bir kapsamda yürüten en önemli kurumların başında gelir. Öte yandan kentlerdeki pek çok sokak, park ve meydana önemli tarihsel, ulusal ve politik kişilerin isimleri verilmektedir⁶. Bununla devletin 'Türkleştirerek' kolonize ettiği

mekân, tekrar yerelleştirilmektedir. Bu sayede, mekânın ‘yeniden kazanılması’, başka deyişle gündelik yaşama kazanmış asimilasyon politikalarının silinmesi, dekolonyal bir anlam kazanmaktadır⁷. Mekâna yönelik bu türden toponimik girişimler, toplumsal bir hafıza oluşturmanın bilindik bir yöntemi olmakla birlikte aynı zamanda siyasal olarak mekâna hâkim olmanın da pratikteki uygulamalarıdır.

iii) Öz Savunma ve Öz Yönetim: Komün ve Meclisler

Demokratik özerklikte, toplumu savunmanın ve doğrudan demokrasinin araçları olarak komün ve meclisler, kurucu yapısal organları oluşturur. DTK’ya göre (2012: 108), “köyden başlamak üzere en tabanda komün, şehirde ise meclisler, demokratik özerk sistemin demokratik kurumlarıdır.” Demokratik özerklikte bu kurumların oynadığı rol, hem toplumun örgütlenerek kendi öz savunmasını sağlayabilmesine hem de doğrudan demokrasinin işletilmesine dönüktür. Komünler daha çok köy ve sokak örgütlenmelerini, meclisler ise bu komünlerden oluşan kasaba, mahalle, ilçe ve kent meclislerini ifade eder. Demokratik özerklikte yerel komün ve meclislerini oluşturabilmiş toplum, demokratik olarak örgütlenmiş bir toplumdur. Ancak bununla birlikte meclis tarzı örgütlenme, sadece mekânsal ölçekle de sınırlı değildir. Bunun yanı sıra, etnik, kültürel, inançsal ve cinsiyet grupları, sivil toplum örgütleri, mesleki birlikler de kendilerini meclisler olarak örgütler⁸. Meclis ve komünler, tüm toplumsal kesimlerin siyasete doğrudan katılımını mümkün kılması, siyasetin demokratikleşmesi için işlevsel araçlardır. Çünkü temsili demokrasi ve bunun kurumları, toplumu siyasetten ve karar süreçlerinden dışlamaktadır. Dolayısıyla DTK’ya göre (2012: 113), bu durumu değiştirecek yeni kurumlar bulmak ve işletmek gereklidir.

Demokratik özerklikte, yerelde kurulan komün ve meclisler, bir halk kongresi modeliyle birleşerek konfederal bir yapıya dâhil olur ki bu, günümüzde Demokratik Toplum Kongresi (DTK)’dir. Her meclis ve komün, kongre olarak tanımlanan bir çatı örgütlenmesine, kendi seçtiği delegelerle dâhil olarak burada kendi temsiliyetini sağlar. Kongre delegeleri, komün ve meclislerin kararlarını burada temsil ederek yerelin sözcüsü olma işlevini üstlenir. İdeal bir durumda tersinden işleyen bir süreç söz konusu değildir. Yani, komün ve meclisler, kongre kararlarını uygulayan vesayet kurumları değildir, asıl karar ve yetki sahibidir. Bu yönüyle komün ve meclisler demokratik özerklikte toplumun örgütlenmesindeki rolüyle öz savunma işlevini yerine getirirken, tabanın karar süreçlerine katılmasıyla da öz yönetim işlevini yerine getirir.

Bu anlayış ve yaklaşım doğrultusunda, BDP/DBP’nin yerel iktidarda olduğu bölgelerde kurulmuş, çok sayıda mahalle meclisi ve komün deneyiminin

varlığından söz edilmektedir. Belki de bunlar arasında en önemli, işleyen ve adından söz ettiren komün örnekleri, Hakkari'nin Yüksekova ilçesindeki 'Gewer Köy Komünleri'dir. Bu komünler, 2005 yılında ilk olarak Serindere, Kısıklı ve Güldalı olmak üzere üç köyde başlamış ve daha sonra sayıları 2010 yılında on dokuza ve 2011 yılında ise yirmi bire ulaşmıştır (DİHA, 2010; Yeğin, 2011; Yeni Özgür Politika, 2013). Gewer komünlerini, geleneksel köy yaşamından farklı kılan, bir komün olma vasfı kazandıran şu özellikleri ayırt edicidir. Bu köylerde 'köy heyeti', 'ihtiyarlar meclisi' gibi köy muhtarına bağlı resmi idari organlardan farklı ve bunlara paralel olarak işleyen, 'köy meclisi', 'köy yürütmesi', 'komün sözcüsü' gibi organlar bulunur. Bunlar komünün asıl karar organlarıdır. Bir köy meclisi bir yıllığına seçilir, biri kadın olmak üzere iki ya da üç kişiden oluşan komün sözcülerine ve yedi ya da dokuz kişiden oluşan köy yürütmesine sahiptir (DİHA, 2010).

Köyün yaşayanları, komünün doğal üyesi sayılmakla birlikte, köy meclisi meclise üye olan ve meclis toplantı ve çalışmalarına katılanlardan oluşmaktadır. Köy meclislerinin üye sayıları değişebilmekte, örneğin altı yüz kişilik nüfusa sahip Güllüce köyünde otuzu kadın ve kırkı erkek olmak üzere yetmiş kişiden oluşan bir köy meclisi bulunmaktadır. Gewer komünleriyle birlikte, bir yandan köyün ortak yaşamına dair fark edilir değişimler yaşanırken diğer yandan, örneğin köylerdeki katı, geleneksel cinsiyet ve yaş hiyerarşisi gibi olgular dönüşmektedir. Özellikle, köylerde yaşayan kadınların statülerinde olumlu yönde değişimler yaşandığı öne sürülürken, zorla evlilik, çok eşlilik gibi evlenme biçimlerine, kadına yönelik şiddete, yasaklar ve cezaların uygulandığı iddia edilmektedir (Tatort Kurdistan, 2012: 67). Köylerdeki ekonomik yaşama ilişkin en önemli değişim, ortak üretim, dayanışmacı ekonomi, kooperatifçilik gibi alanlarda gözlenmekte ve diğer yandan toprak ağalığı, topraksız köylülük gibi yapısal sorunlar, ortak geliştirilen yöntemlerle değişime uğramaktadır (DİHA, 2010). Köy komünlerinin köy yaşamına kattığı son bir önemli değişim, köyün devletle olan bağının ve ilişkisinin giderek zayıflaması, öz güç ve öz yeterlilik ilkeleri doğrultusunda sorun ve ihtiyaçlarını devletten beklemeden çözüme kavuşturabilmeleridir.

iv) Ekolojik Bir Toplum

Öcalan'a göre (2004: 136-141), uygarlığın başlangıcından bu yana yıkım ve tahribata uğrayan fiziki ve biyolojik doğanın günümüzde karşı karşıya olduğu krizi çözmeyi hedeflemeyen yaklaşımlar, 'alternatif' olma özelliği gösteremezler. Çünkü, uygarlığın en başından günümüze değin doğayla kurulan insan-doğa ilişkisi devam ettirilebilir, sürdürülebilir durumda değildir. Bu hiyerarşik ilişkiyi değiştirecek, doğayı insan tahakkümünden kurtaracak ve doğayı ele geçirilmesi gereken bir nesne konumundan çıkarıp insan-doğa ilişkisini birlikte yaşam ilişkisine dönüştürecek bir yaklaşım, alternatif olma gücünü gösterecektir.

Doğanın bastırılması ve ele geçirilmesi, Öcalan'a göre (2004: 137) insanınkiyle el ele giden süreçlerdir. Doğa ne kadar ele geçirilmiş ve bastırılmış ise insan da o derece bastırılmış ve ele geçirilmiştir (Öcalan, 2004: 137). Dolayısıyla insanın özgürlüğü, özgürleşmesi doğanın bu ölçüde bastırılmasından doğan kriz, artık sistem kriziyle birleşmiştir (Öcalan, 2004: 136). Bu krize pratikte nasıl çözümler üretilebilir sorusuna Öcalan, 'örgütlü toplum' çizgisinden cevap verir. Öcalan'a göre (2004: 137), "çevreye ilişkin bilinçlenme ve örgütlenmeyi yoğunlaştırmak, demokratikleşmenin en temel faaliyetlerinden birisidir." Doğal çevre felaketlerini durdurmak için kurulmuş örgütlenmelerin güçlendirilmesinin yanı sıra bu konuya duyarlı yeni toplumsal hareketlerle birlikte çalışılmalar yürütülmelidir. Demokrasi ve çevre bilinci kampanyaları düzenleme, hayvan haklarını savunmadan, ormanları korumaya ve yeniden ormanlaştırmaya kadar pek çok toplumsal pratiğe başvurulmalıdır (Öcalan, 2004: 137).

DTK, günümüzdeki ekolojik krizi doğuran iki önemli neden tanımlar. Birincisi, insan merkezilik sorunu ve ikincisi ise kapitalizmin azami kâr kanunu ve de bununla bağlantılı endüstriyalizm sorunudur. Birinciyle bağlantılı olarak, doğa ve insan sürekli karşı karşıya getirilerek doğa karşısında insana bir üstünlük ve egemenlik atfedilmektedir (DTK, 2012: 192). Bu insan merkezci yaklaşım DTK'ya göre günümüzde gittikçe daha çok sorgulanmaktadır. Bu nedenle DTK ekoloji konusunda insan merkezli bakış açısını bir yana bırakmayı salık verir. Hatta ekolojiyi de sadece doğa olarak değil, insana ve çevreye ait olan her şey kapsamında bir 'habitus' olarak ele alır. Öyle ki DTK (2012: 196-197) bu nedenle demokratik özerkliğin ekolojik ilkeleri arasında, kenti, arkeolojik yapıları, tarihsel mimariyi, kent estetiğini, nüfus sorunlarını birlikte ele alır. Endüstriyalizmin ekolojik krizde oynadığı rol ise DTK'ya göre (2012: 193), kapitalizmin büyüme, kâr sorunuyla ilişkili olup doğal çevre bu amaç için tahrip edilmekte ve yok edilmektedir. Dolayısıyla, doğayı ve çevreyi tahrip eden endüstriyalizme karşı "ekolojik bir toplum" vurgusu, demokratik özerklikte öne çıkar.

DTK metninde ekolojik toplum, kavram ve içerik olarak tarif edilmemiştir. Ancak demokratik özerkliğin inşa edileceği ekolojik ilkelerden, buna dair bir resim oluşturabiliriz. Demokratik özerkliğin dayandığı ilkelerden biri, ekolojik topluluklardır. DTK (2012: 195) bunu, ekolojik dengeye uygun yaşam alanları olarak tanımlar. Doğanın korunması, çevre bilinci ve örgütlenmeleri ise diğer bir prensiptir. Çarpık kentleşme sorununa karşın yerel coğrafi ve tarihi özgünlüklere uygun mimariler, öne çıkarılır. Tarihi kalıntılar, tarihsel yerleşim alanları, kültürel miras olarak görülür ve korunur. Bu özelliklere sahip alanların DTK'ya göre her tür ticaret, üretim, enerji projelerinden korunması gerekir ki burada özellikle baraj suları altında kalacak olan tarihi Hasankeyf, önemli örneklerden biridir.

Ekolojik bir toplumda, genetiği değiştirilmiş ürünlere karşı, organik tarım desteklenir. DTK, nüfus artışı ile çevre arasında bir ilişki kurarak alternatif nüfus planlama politikalarının gereğine vurgu yapar. Rüzgar, güneş enerjisi ve jeotermal gibi alternatif enerji kaynaklarının kullanımı ve yaygınlaştırılmasına demokratik özerklikte önem verilir (DTK, 2012: 197). Küresel ekolojik bir mücadele yürütmek, var olan mücadelelere katkı sunmak da demokratik özerkliğin hedefleri arasındaki politik ilkler olarak görülür.

Gerek Öcalan gerekse DTK tarafından demokratik özerkliğin ekolojik yaklaşımının çerçevesi çizilmiş olmakla birlikte, pratikte bu yaklaşım ve ilkelerle çelişen kimi uygulamalar göze çarpmaktadır. Örneğin en çok gündeme gelen konulardan biri, Diyarbakır'ın Kırklar Dağı mevkiinde yapılan toplu konut projesidir. Bu projenin, ekoloji söylemiyle çeliştiği fark edilmiş olmalı ki, DTK Eş Başkanı Selma İrmak, bu konuda yanlış yapıldığını, bu hatanın kabul edilmesi ve öz eleştirel yaklaşılması gerektiğini dile getirmiştir (T24, 2014). Benzer öz eleştirilere konu olabilecek, yerel mimari ve doğal çevreye uymayan konut projeleri, kentsel dönüşüm projeleri de bu minvalde gösterilebilecek örnekler arasındadır. Hidroelektrik Santral (HES) projelerine karşı güçlü bir söylem ve mücadele söz konusuyken beri yandan bahçe tarımcılığı, endüstriyel olmayan tarım ve hayvan yetiştiriciliği, fosil enerji yerine biyolojik enerji gibi alternatif enerji kaynakları konusundaki söylemler zayıf kalmıştır.

v) Kapitalizmi Ehlileştirmek

Başta Öcalan olmak üzere Kürt siyasi aktörleri, demokratik özerklikle birlikte bir yandan kapitalizmin radikal bir eleştirisini yaparken diğer yandan demokratik özerkliğin kapitalist ekonomiyle yan yana olamayacağını, alternatif ekonomik modellerin gerekli olduğunu vurgulamaktadırlar. Kapitalizm ekonomi karşıtı bir sistem olmakla eleştirilir (Öcalan, 2009a: 98) diğer yandan eleştirinin ötesine geçilerek alternatif ekonomik yöntemleri hayata geçirmenin önemi vurgulanır (DTK, 2012). Alternatif ekonomi söyleminde söz konusu olan, özel mülkiyet, serbest piyasa, tekelleşme olguları bakımından kapitalizmi tüm kurum ve yapılarıyla yok etme olmadığı gibi, alternatif ekonomi arayışları ise, üretim araçlarını, piyasayı ve fiyatları sıkı bir biçimde devletin kontrol ettiği bir 'devletçi sosyalizm' veya 'devlet kapitalizmi' modeli de değildir. Alternatif ekonomik modeller arayışı, kapitalizmi yok etmekten ziyade fiyat manipülasyonları, tekelleşme, birikim ve aşırı kâr gibi konularda kapitalizmi sınırlamayı ifade eder (DTK, 2012: 168). Bunun yanı sıra alternatif ekonomi söyleminde, özel mülkiyet, ticaret, sanayi ve serbest piyasa ile birlikte dayanışma, toplumsal ihtiyaç ve kullanım değeri esaslarına dayalı yeni bir 'topluluk ekonomisi' yan yana var olmaktadır (DTK, 2010, 2012). Demokratik özerklik ekonomisinde, örneğin özel mülkiyette bir kamulaştırma veya kolektifleştirme konusu değildir,

ancak bununla birlikte bunun güçlendirilmesi, özendirilmesi ve teşvik edilmesi de söz konusu değildir (DTK, 2012: 167). İstenen ve desteklenen, ‘topluluk ekonomisi’ veya ‘topluluk mülkiyetidir’. DTK’ya göre (2012: 167-168) topluluk ekonomisi, tekelleşmeyi hedeflemez, azami kâr peşinde koşmaz, kontrolü topluluğa bırakır, kendine yeterliliği (otarşi) esas alır. Topluluk ekonomisinin öncelikli hedefi, toplumsal ihtiyaçları karşılamaktır; malların değişim değeri değil kullanım değeri bu ekonomiyi belirler. Bu yaklaşımı, özellikle neoliberal dönemde tamamen toplumun denetiminden çıkarılıp piyasa güçlerine bırakılan ve bu sayede anti demokratik kılınan ekonominin, yeniden toplumun denetimine girdiği bir demokratikleşme çabası olarak da niteleyebiliriz.

Kapitalizme alternatif olarak aranan ‘topluluk ekonomisi’ söyleminde Kürt siyasal hareketi, bir yandan işsizlik ve yoksulluk gibi acil sorunların çözümünü öne çıkarırken diğer yandan bu modelin en önemli araçları olarak kooperatifleşmeyi gösterir. “Demokratik özerkliğin benimseyeceği ve uygulayacağı temel ekonomik model üretime dayalı, içinde kolektif üretim ve mülkiyeti de barındıran halk ekonomileridir ve bunun temel uygulama araçları da kooperatiflerdir” (DTK, 2012: 174). Kooperatiflerin alternatif bir araç olarak görülmesi kapitalizme dair analizlerle doğrudan ilişkilidir. Öcalan’a göre (2009a: 48) kapitalizm, kendi özgü yönleri olmakla birlikte aslında çok eski bir el koyma geleneğinin 16.yy’da Batı Avrupa’da giderek hâkim bir konuma gelmiş biçimidir. Bu, ilk güçlü erkeğin etrafında bir araya gelerek yağmacı bir grup oluşturan iktidar gücü olup, ana-kadın etrafında oluşan toplumsal değerleri gasp etmek için çalışır (Öcalan, 2009a: 48). Dolayısıyla Öcalan (2009a: 112) kapitalist ekonomiyi, “ekonomiyi kontrol eden politik bir gücün, kliğin oluşumu” olarak tarif eder. Bu iktidar biçimi 16.y.y.’dan itibaren toplumun tüm kılcallarına sirayet etmiştir ve toplumsal değerleri sömürmek için her tür güç oyununa başvurmaktadır. Bu iktidar güçlerinin asıl amacı, üretken bir ekonomi ya da daha fazla artık ürün yaratmak değil, daha fazla artık ürüne el koymaktır. Bunun için her tür siyasi, askeri, ideolojik araçları geliştirir ve kullanır (Öcalan, 2009a: 113).

Öcalan’a göre kapitalizmde tekelleşmeye yol açan kâr, üretimden kaynaklı değil, ürünün piyasadaki fiyat farkından kaynaklıdır. Bir birime üretilen bir mal pazarda üreticiye on birime satılır. Bu fark, kârı oluşturmaktadır. Kâr ise ürünün asıl sahibi üreticiye değil, buna el koyan tüccarlara, devlete ve iktidar sahiplerine gitmektedir. Dolayısıyla kooperatiflerin, bu araçların devre dışı bırakılmasında işlevsel bir rol oynayacağı varsayılmaktadır. Bu kurumlar sayesinde bir ürün, aracılar doğrudan tüketiciye ulaşarak hem ürünün fiyatı aşırı yükselmeyecek hem fiyat farkından doğan kâr doğrudan üreticiye gidecek hem de üretici ve tüketici arasında adil bir ticaret sağlanmış olacaktır (DTK, 2012: 172).

Ancak burada kooperatiflerin gerçekten kapitalizme alternatif olarak aranan bir ekonomik model için uygun olup olmayacağı, kooperatiflerle kapitalizmin ne ölçüde sınırlanabileceği sorusu sorulmalıdır. İlk elden kooperatiflerin kapitalizme karşı alternatif olma gücünün zayıf olduğunu ve fakat demokratik özerkliğin kapitalizmi ehlileştirme hedefi için işlevsel olabileceğini söyleyebiliriz. Gerek tüm dünyada gerekse Türkiye’de üretim ve tüketim kooperatiflerinin oldukça yaygın olması, uluslararası kuruluşlar (BM, IMF gibi) tarafından desteklenmesi ve finanse edilmesi, kapitalist işletmelerle rekabet edecek sermayeye sahip kooperatiflerin varlığı gibi olgular, kooperatiflerin kapitalizme karşı güçlü ve uygun alternatif olmadığını zaten göstermektedir. Her ne kadar kooperatifler, ortaklık sermayesiyle oluşması, kârı ortakların sermayeleri oranında bölüştürmesi gibi özellikleri nedeniyle özel şirketlerden daha ‘demokratik’ olsa da geliştiği 19.y.y.’dan beri kapitalist ekonomiye karşı ciddi bir meydan okuma yaratmamıştır. Elbette bir kooperatifin, ortakların demokratik katılımıyla yönetiliyor olması, şirketlere oranla daha adil bir işleyişe sahip olması, onları daha demokratik ve avantajlı kılabılır. Ancak bu küçük avantajlarına rağmen kooperatiflerin kapitalizmi, zayıflatma ve kapitalizme meydan okuma gücü pek olanak dâhilinde değildir. Çünkü her şeyden önce kooperatifler, kapitalizmdeki ulusal ve uluslararası piyasaların meta dolaşımını bozmazlar, bilakis bu dolaşımın bir parçası olurlar.

vi) Cinsiyet Özgürlüğü

Cinsiyet özgürlüğü ve toplumsal cinsiyet sorunları, demokratik özerklikte toplumsal özgürleşmenin, toplumsal ve siyasal alandaki radikal dönüşümün en önemli konularının başında gelir. Öyle ki demokratik özerkliğin bir kadın özgürlük modeli olduğu sık sık dile gelir. Kadın konusunun demokratik özerklikte bu kadar merkezi olmasının gerisinde yatan, ilk baskı ve tahakküm biçiminin her şeyden ve herkesten önce kadın üzerinde gerçekleştiği yaklaşımdır. Dolayısıyla bugün eleştirilen ve karşı olunan tüm iktidarcı ve hiyerarşik toplumsal ilişkiler bu sorun üzerinden gelişebilmiştir. Öcalan’a göre (2004: 131) devletli toplumun yükselişi, her şeyden önce kadının toplumsal konumunun bastırılmasına, geriletilmesine ve kadının köleleştirilmesine bağlıdır ve hatta kadının köleleştirilmesi hiçbir ulusun, sınıfın veya soyun köleleştirilmesi kadar sistematik değildir. Öcalan (2004: 131) diğerlerinden farklı olarak kadının boyunduruk altına alınmasının çok ince hesaplarla dolu yoğun baskılar ve duygu yüklü yalanlarla sağlandığını belirtir. Bunun için kadının biyolojik farklılığı gerekçe konusu yapılarak, kadının varlığı ve yaptığı tüm işler değersizleştirilmiş, kamusal alanda bulunması din ve ahlak kurallarıyla yasaklanmış, kadın gittikçe tüm toplumsal etkinliklerden uzaklaştırılmıştır.

Dolayısıyla radikal bir toplumsal dönüşüm her şeyden önce kadının düşürülmüş, bastırılmış toplumsal konumunun değişmesiyle başlamaktadır. Kadın sorununun çözümüne ilişkin olarak Öcalan (2004: 135), zihniyet devrimine, iktidar ve mülkiyet ilişkilerinin dönüştürülmesine ve de bağımsız, özerk kadın örgütlenmesine dikkat çekerek “kadına yaklaşımı bir kültürel devrim gibi ele almak gereklidir” der. Böyle bir zihniyet devrimi öncelikle kadına bakış açısını tamamen değiştirmelidir; biyolojik farklılıktan kaynaklı kadına yüklenen, eksik, hasta gibi olumsuz anlamlar terk edilmelidir; kadının kendi bedeniyle barışması sağlanmalı, kadın kendi bedenine güven duymalıdır; kadın üzerindeki mülkiyet ve iktidar ilişkilerinin yıkılması, kurulacak özgür ilişkilerin koşulu olarak görülmelidir. Bu zihniyet dönüşümüne koşut olarak siyasal ve örgütlenme alanında da somut adımların gerekliliği vurgulanmaktadır. Örneğin kadınlar için çok uzun süre kalıcı ve işlevsel olacak kurumlar, kadın partileri, kadın eğitim ve destek evleri, sığınma evleri değil özgürlük alanları bunlardan bazılarıdır. Bağımsız kadın örgütlenmelerine dikkat çeken DTK (2012: 90) da kadın komünleri, kadın meclisleri, kadın kooperatifleri, kadın akademileri, öz savunma örgütlülükleri gibi pek çok öz örgütlenme biçimini örnek olarak vermektedir. Demokratik özerklikte kadınların öz örgütlenmeleri kadın sorununun aşılmasında bir basamağı ifade ediyor olmakla birlikte tek başına yeterli bir araç olarak da görülüyor. Bunun yanı sıra, tüm toplumsal, siyasal kurumlarda kadınların eşit düzeyde yer alması, karar süreçlerine dâhil olması için kadınlara yönelik katılım imkânlarının yaratılması, bunun hukuki çerçevesinin oluşturulması, sosyal ve eğitsel alanda kadın gelişimine dönük imkânların geliştirilmesi gerekli görülmektedir (DTK, 2012: 87).

Bu anlayış doğrultusunda, günümüzde gerek sokakta aktivist gerekse parlamentoda ve yerel yönetimlerde seçilmiş olarak Kürt kadının toplumsal ve siyasal konumu önemli ölçüde değişmeye başlamıştır. Bir zamanlar Kürt kadın örgütlerinin azlığı ile bilinen Kürt coğrafyasında demokratik özerklikle birlikte çok sayıda güçlü kadın örgütleri ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra kendi öz örgütlenme ve kurumlarıyla, yarattığı değişim ve dönüşümle Kürt kadın hareketi, demokratik özerkliğin kurucu bir aktörü olmuştur. Bu açıdan Kürt kadın hareketi, radikal bir demokrasinin toplumsal ve siyasal inşasında kurucu özne olarak rol oynamaya başlamıştır (Kaya, 2012).

Sonuç

Demokratik özerklik, Kürt siyasal hareketi tarafından uzunca bir süredir Türkiye'nin tamamı için bir demokratikleşme modeli, devlete karşı toplumu savunmanın bir aracı olarak önerilmektedir. Ne var ki bu öneri, Kürt siyasal hareketi dışında Türkiye'nin politik aktör ve kurumlarında bir karşılık bulabilmiş değildir. Belki bunda, kimi zaman Kürt aktörlerin bir öz eleştiri olarak da ifade

ettikleri gibi, demokratik özerkliğin Türkiye kamuoyuna kendilerince doğru ve yeterince anlatılmamış olması da rol oynamaktadır. Fakat yine de demokratik özerkliğin, bilerek ve isteyerek görmezden gelinmesi, tartışılmak istenmemesi gibi nedenler de yok sayılmamalıdır. Yüzeysel de olsa konu hakkında yapılan kimi analizler ve tartışmalar ise konuyu anlaşılır kılmak bir yana kafaların daha fazla karışmasına yol açmaktadır. Bunda konuyu ele alan ve tartışan kalemlerin, demokratik özerkliği önce bir 'boş gösteren' olarak görüp tanımlamaları ve daha sonra kendi ideolojik-politik penceresinden boş göstereni doldurma, tanımlama, anlamlandırma; kendi ideolojik-politik bakış açısıyla uyumlulaştırma çabaları da etkili olmaktadır. Bu, yorumcuların Kürt sorununun hangi biçimde çözülmesini istedikleriyle, kendi ideolojik-politik yaklaşımlarına denk düşen 'çözüm' anlayışıyla da yakından ilgili bir sonuçtur. Sonuç olarak bugün demokratik özerklik denildiğinde kimileri bundan sadece belediye yönetimlerini, kimileri sadece radikal bir demokrasiyi anlıyor, kimileri ise çok az şey anlıyor ve Kürt siyasal hareketinde bile bu konuda bir konsensüsün olmadığını söylüyor. Gerçekten de Kürt siyasal hareketi aktörlerinin medyaya yansıyan kimi söylemlerine baktığımızda, bu iddianın doğruluk payı taşıdığı görülmektedir. Bu söylemlerde demokratik özerklik, yer yer vergi sorunu, bazen kaymakam, vali gibi yereldeki yöneticileri halkın doğrudan seçmesi sorunu bazen de devletsizlik güzellemesi ya da en son Gezi Parkı direnişi sürecinde söylendiği gibi bunun bir demokratik özerklik olduğu biçiminde farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bu söylemlerde öne çıkan her bir noktanın elbette demokratik özerlikle doğrudan veya dolaylı ilgisi kurulabilir. Ancak bütünden kopuk indirgemeci yorumlar, demokratik özerkliğin anlaşılmasına değil, daha fazla kafa karışıklığına katkı sunar. Vergiden pay almak veya bir bölgenin kendine ait özerk bir vergi sistemi olması özerklik tartışmalarında önemli olmakla birlikte, alınan vergi paylarının hangi demokratik, katılımcı yöntemlerle kullanılacağı; yerel bütçenin oluşturulmasına ve kullanımına halkın hangi söz ve karar mekanizmalarıyla dâhil olacağı; söylenmemesi, demokratik özerkliği ifade etmede eksik kalmaktadır. Merkezi yetkiler ve özerk bölgesel yetkiler ayırımını yapmadan, vali ve kaymakamları halk kendisi seçsin demek, eksik bir demokratik özerklik anlatımıdır. Statü talebinden, bölge yönetimlerinden ve bunların yasama yürütme yetkilerinden bahsetmeden, demokratik özerkliği sadece doğrudan demokrasiye indirmek yine eksik bir bakış açısıdır.

Dolayısıyla demokratik özerklik, bu makalede de ele alındığı biçimiyle kendi içinde bir bütünsellik taşıyan, kimi yönleriyle liberal milliyetçi özerklik modelleriyle benzeşen kimi yönleriyle ise radikal demokratik özerklik modelleriyle benzeşen özellikler taşımaktadır. Tüm bu özelliklerinden kopuk ve bağımsız bir biçimde demokratik özerkliğin tanımlanması ve tartışılması girişimleri, konunun

anlaşılmasını da güçleştirecektir. Bu da doğal sayılabilecek bir sonuçtur. Zira Kürt siyasal hareketi demokratik özerklikle birlikte pek çok siyasal ve toplumsal sorunu çözmeyi hedef olarak önüne koymuş, bu da demokratik özerkliği teorik olarak daha karmaşık kılmıştır. Aranan çözüm sadece bir halkın kendini kimlik ve kültürüyle geleceğe taşıma sorunu ile sınırlı olsaydı, sadece özerklik bile yetebilirdi, buna 'demokratik' sıfatı eklenmeyebilirdi ve teorik karmaşa ortaya çıkmayabilirdi. Ancak çözüm aranan sorunlar, eşitlik, adalet, özgürlük gibi insanlığın yüz yıllardır peşinden koştuğu değerlerle yeni bir toplum arayışı olduğundan bunun önündeki engeller, demokratik özerklikle aşılmaq istenmektedir. Devleti, kapitalizmi, temsili demokrasiyi, hiyerarşik toplumsal ilişkileri, doğanın sömürgeleştirilmesini ve patriyarkayı aşmayı, dönüştürmeyi ve sınırlandırmayı politik bir mücadele ufku olarak önüne koyduğu içindir ki demokratik özerklik, kapsamlı, karmaşık, kimi zaman çelişkili teorik ve kuramsal bir yelpazede salınmaktadır. Platon'a atfedilen anonim bir sözün ifade ettiği gibi 'filozof çelişkileriyle bir insandır'. Biz bu makalede, bu çelişkiyi, kapsamı ve karmaşayı aktörün perspektifinden bir nebze olsun anlamayı, basitleştirmeyi ve açıklamayı denedik.

Sonnotlar

- 1 Bu doğrultudaki iki değerlendirme için bkz. (Kurubaş, 2012). Bir diğer yazı için bkz. (Tavukçu, 2011). Demokratik özerkliğin otoriter bir model olduğunu en çok işleyen ve dile getiren gazeteci yazarlardan biri Taha Akyol'dur. Akyol'un bu yöndeki bir değerlendirmesi için bkz. (Akyol, 2014)
- 2 Bu yöndeki birkaç değerlendirme yazısı için bkz. (Küçük ve Özselçuk, 2014; Ahmet Sezerle Demokratik Özerklik ve Toplumsal Ekoloji Üzerine Söyleşi, 2012; Baysoy, 2014).
- 3 Bu çalışmada aktör ile ifade edilen Kürt siyasal hareketidir. Kürt siyasal hareketi ise bu çalışma boyunca PKK mücadelesi ve sonrası dönemde ortaya çıkmış, gerek PKK gerekse HEP geleneğini devam ettiren yasal pro-Kürt partilerin politik programı çevresinde siyaset yapan kurumları, taban örgütlerini, sivil toplum kuruluşlarını ve kişileri ifade eden bir kısıtlılıkta kullanılmaktadır. Dolayısıyla Kürt siyasal hareketi, PKK'den HDP'ye, DBP'li Belediyelerden DTK'ya ve Abdullah Öcalan'dan Hatip Dicle'ye kadar pek çok kurum ve kişiyi kapsıyor. Bu, günümüzde de pro-Kürt siyaset yürüten kimi kurum, parti ve siyasal oluşumların olmadığı anlamına elbette gelmiyor. Ancak biz sadece Kürt siyasal hareketi olarak tanımladığımız bu aktörlerin, demokratik özerklik yaklaşımıyla ilgileniyoruz. Diğer aktörlerin bu konuya ilişkin görüşleri, belki başka bir çalışmanın konusu olabilir.
- 4 Anayasa Öneri metni basılı olmadığından sayfa numarası veremiyorum ve sadece ilgili bölüm başlıklarını referans olarak gösteriyorum.

5 Bu yaklaşımın detayları için bkz. (Öcalan, 2004: 112-141). Öcalan bu yaklaşımı, kapitalist sistemin 1970'lerde başlayan ve 1990'larla birlikte büyüyen ekonomik, siyasal ve toplumsal krizine alternatif bir taslak düşünce olarak tartışmaya açmıştır. Bu krizden halkların, ezilenlerin ve devlet dışı bırakılmış toplumların lehine olabilecek bir çıkışın, katılımcı ve komünal bir demokrasiye; patriyarkal düzene karşı kadın özgürlüğüne; doğa-toplum birliğini esas alan ekolojik bir topluma dayanması gerektiğini öne sürmektedir.

6 Watts (2014: 202-204) bu türden toponomik girişimler için 'Kürtleştirilme' kavramını kullanmış olmakla birlikte, kullanılan isimlerin çeşitliliğine baktığımızda bunun sadece bir 'Kürtleştirme' olduğu söylenemez. Sadece bir örnek vermek gerekirse, Diyarbakır'ın Sur İlçe Belediye Meclisi, 2009'da aldığı bir kararla ilçedeki iki sokağa Ermeni ve Süryani yazar ve sanatçı isimleri vermiştir. Buna göre, Hasırlı Mahallesi'ndeki Direkçi Sokağına Ermeni yazar Mıgırdiç Margosyan; Ziya Gökalp Mahallesi Puşucu Sokağına Süryani yazar Naum Faik Palak isimleri verilmiştir.

7 Mekânın dekolonyal yeniden üretiminin başka boyutlarını Diyarbakır örneği üzerinden inceleyen Zeynep Gambetti'nin (2008) Decolonizing Diyarbakır: Cultur, Identity and the Struggle to Appropriate Urban Space adlı çalışmasına bakılabilir.

8 Burada Kürt hareketinin bir örgütlenme biçimi olarak neden meclisleri önerdiği ve bu örgütlenmenin ayırt edici özelliğinin ne olduğu sorusu sorulmalıdır. Ancak Kürt hareketinin metinlerinde bu soruya verilen teorik bir cevap olmamakla birlikte, meclis örgütlenmelerinin, temsilcilerden değil hem bireylerin doğrudan temsiline dayalı hem de delegelerden oluşan bir örgütlenme modeli olduğunu söyleyebiliriz.

Kaynakça

Ahmet Sezerle Demokratik Özerklik ve Toplumsal Ekoloji Üzerine Söyleşi (2012). *Qijika Reş* 5, 98-102.

Aktar C (2014). *Ademimerkeziyet Elkitabı*. İstanbul: İletişim Yay.

Akyol T (2014). Özerklik. *Hürriyet*, 8 Mart. <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/25964469.asp>. Son erişim tarihi, 21/05/2015.

Baysoy C (2014). Demokratik Özerklik. *Demokratik Modernite*, 9, 51-57.

BDP (Barış ve Demokrasi Partisi) (2012). TBMM Anayasa Uzlaşma Komisyonu Önerileri.

BDP (2013). Anayasa Önerisi Taslak Metni.

Benedikter T (2012). *Moderne Autonomiesysteme. Eine Einführung in die Territorialautonomien der Welt*. Bozen: Bozen Akademi Yay.

88 Gürer Ç (2015). Aktörün Perspektifinden Demokratik Özerkliğe Bakmak: Kürt Siyasal Hareketinin Demokratik Özerklik Yaklaşımı. *Mülkiye Dergisi*, 39 (1), 57-91.

Beşikçi İ (27/1/2013). Ulus Devleti Aşmak. *Zazakinet*, 27 Ocak. <http://www.zazaki.net/yazi/ulus-devleti-asmak-276.htm>. Son erişim tarihi, 18.02.2015.

Coleman, D W vd. (2008). Globalization, Autonomy, and Institutional Change. İçinde: D W Coleman ve W L Pauly (der), *Global Ordering: Institutions and Autonomy in a Changing World*, Vancouver/Kanada: UBC Press, 1-22.

DİHA (2010). Gewer Komünleri. 4 Şubat, Son erişim tarihi, 15.05.2015.

DTK (Demokratik Toplum Kongresi) (2010). Demokratik Özerk Kürdistan Taslak Metni. <http://www.enternasyonalforum.net/politik-gundem/5720-demokratik-ozerklik-taslagi-tam-metni.html>. Son erişim tarihi, 18.03.2015.

DTK (2011). Demokratik Özerklik İlan Metni. *Firat Haber Ajansı*. Son erişim tarihi, 19.09.2012.

DTK (2012). *Kürt Sorununun Çözümü İçin Demokratik Özerklik*. Diyarbakır: Aram Yay.

DTP (Demokratik Toplum Partisi) (2008). *Kürt Sorununa İlişkin Demokratik Çözüm Projesi*. Ankara: Gün Matbaası.

Ersanlı B ve Bayhan H (2012). Demokratik Özerklik: Statü Talebi ve Demokratikleşme Arzusu. İçinde: B Ersanlı vd. (der), *Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş, Hak Arayışı, Katılım*. İstanbul: İletişim Yay., 203-250.

Escobar A (2010). Latin America At a Crossroads, Alternative Modernizations, Post-liberalism, or Post-development. *Cultural Studies*, 24 (1), 1-65.

Estava G (1997). Der Zapatismus als Aufstand der Gesellschaft. İçinde: H Mittelstädt ve L Schulenburg (der), *Der Wind der Veränderung: Die Zapatisten und die soziale Bewegung in den Metropolen-Kommentare und Dokumente*. Hamburg: Edition Nautilus, 207-232.

Gabriel L (2005). *Politik der Eigenstaendigkeit. Lateinamerikanische Vorschlaege für eine neue Demokratie*. Viyana: Mandelbaum.

Gambetti, Z (2008). Decolonizing Diyarbakır: Cultur, Identity and the Struggle to Appropriate Urban Space. İçinde: K A Ali ve M Rieker (der), *Comparing Cities: The middle east and South Asia*. Oxford: Oxford University Press, 95-127.

Ghai Y (2000). *Autonomy and Ethnicity: Negotiating Competing Claims in Multi-ethnic States*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haber7 (2011). Leyla Zana: Kürtlere Özerklik Yetmez. 28 Aralık, <http://www.haber7.com/ic-politika/haber/823339-leyla-zana-kurtlere-ozerklik-yetmez>. Son erişim tarihi, 21/03/2015.

Gürer Ç (2015). Aktörün Perspektifinden Demokratik Özerkliğe Bakmak: Kürt Siyasal Hareketinin Demokratik Özerklik Yaklaşımı. *Mülkiye Dergisi*, 39 (1), 57-91.

Habermas, J (2012). *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak*. Çev. İ Aka, İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Hardt M. ve Negri A (2011). *Ortak Zenginlik*. Çev. E B Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yay.

Holloway J (2006). *İktidar Olmadan Dünyayı Değiştirmek*. Çev. P Sıral, İstanbul: İletişim Yay.

Kastner J (2011). *Alles für alle! Zapatismus zwischen Sozialtheorie, Pop und Pentagon*. Münster: Edition Assemblé.

Kaya G (2012). Radikal Demokrasinin Kurucu Gücü Olarak Kadın Özgürlük Deneyimleri. Kapitalist Moderniteye karşı Alternatif Konseptler ve Kürtlerin Arayışları konferansında yapılan konuşma. <http://networkaq.net/program/PR%20TURKISH.pdf>. Son erişim tarihi, 01.05.2014.

Komünar (2014). Komün ve Meclisler. *Üç Aylık İdeolojik-Teorik Dergi*, 9 (59). *Komunarnet*. http://www.komunar.net/tr/kovar/komunar_59.pdf. Son erişim tarihi, 18.03.2015.

Kurubaş E (2012). Demokratik Özerklik, Bir Ütopya Peşinde Koşmak. *Ankara Strateji Enstitüsü*, 19 Mayıs. Son erişim tarihi, 25.05.2012.

Küçük B ve Özselçuk C (2014). Yerellik ve Evrensellik Arasında Rojava Deneyimi. *Jadaliyya*, 14 Kasım. Son erişim tarihi, 18.03.2015.

Kymlicka W (1998). *Çokkültürlü Yurttaşlık Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*. Çev. A Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay.

Nalbant A (2012). *Üniter Devlet Bölgeselleşmeden Küreselleşmeye*. İstanbul: XII Levha Yay.

Öcalan A (1999). *Kürt Sorununda Demokratik Çözüm Bildirgesi*. İstanbul: Mem Yay.

Öcalan A (2010). Demokratik Özerklik. *Komünar Üç Aylık İdeolojik-Teorik Dergi*, 5 (47), 3-12.

Öcalan A (2004). *Bir Halkı Savunmak*. İstanbul: Çetin Yay.

Öcalan A (2009a). *Kapitalist Uygarlık. Maskesiz Tanrılar ve Çıplak Krallar Çağı*. Diyarbakır: Aram Yay.

Öcalan A (2009b). *Özgürlük Sosyolojisi*. Diyarbakır: Aram Yay.

Öcalan A (2012). *Kürt Sorunu ve Demokratik Ulus Çözümü Kültürel Soykırım Kısacasında Kürtleri Savunmak*. Neuss: Mezopotamya Yay.

Pechmann Von A (2008). *Autonomie und Autorität: Studien zur Genese des*

europäischen Denkens. Münih: Karl Alber.

Pickering J ve Chatterton P (2006). Notes towards autonomous geographies: creation, resistance and self-management as survival tactics. *Progress in Human Geography*, 30 (6), 1-17.

T24 (2014). DTK'dan İmara Açılan Kırklar Dağı İçin  zeleştiri. 22 Aralık, <http://t24.com.tr/haber/dtkdan-imara-acilan-kirklar-dagi-icin-ozelestiri,281205>. Son erişim tarihi, 21/03/2015.

Tatort Kurdistan (2012). *Demokratische Autonomie in Nordkurdistan*. Hamburg: Mezopotamya Yay.

Tavukçu S (2011). Murray Bookchin'in 'Toplumsal Ekoloji Felsefesi ve KCK'nın İdeolojik Kodları. *Stratejik Düşünce Enstitüsü*, 17 Kasım. <http://www.sde.org.tr/tr/authordetail/murray-bookchinin-toplumsal-ekoloji-felsefesi-ve-kcknin-ideolojik-kodlari/995>. Son erişim tarihi, 21/03/2015.

Taylor C (1996). Tanınma Politikası. İçinde: Amy Gutmann (der), *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 42-84.

Watts F N (2014). *Sandıkla Meydan Okumak. Türkiye'de Kürtlerin Siyasi Yolculuğu*. Çev. B Sümer, İstanbul: İletişim Yay.

Wolf S (2011). Theories and Practice: Territorial Approaches to Conflict Resolution in Divided Societies, İçinde: Stefan W ve C Yakinthou (der), *Conflict Resolution*. Londra ve Newyork: Routledge.

Yeğen M (2011). *Son Kürt İsyanı*. İstanbul: İletişim Yay.

Yeğin, M (2011). Gever Komünleri. *Sendikaorg*, 31 Mart. <http://www.sendika.org/2011/03/gever-komunleri-metin-yegin-emek-dunyasi/> Son erişim tarihi, 18/03/2015.

Yeni Özgür Politika (2013). Komünler Yaygınlaşıyor. 5 Haziran, <http://www.yeniozgurpolitika.info/index.php?rupel=nuce&id=20992>. Son erişim tarihi, 20/03/2015.

Yerel ve Ulusal Ölçekte Lazlığın Etnik Sınırlarının Yeniden İnşası: Dil, Hafıza, Kültür

Ayşe Serdar, İstanbul Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi,
e-posta: aserdar@itu.edu.tr

Özet

Bu çalışmada Lazların etnik sınır inşasının yerel ve merkezi politik ve ekonomik yapılarla ilişki içinde nasıl şekillendiği incelenmektedir. Etnisite, inşacı kuramların geliştirdiği üzere çevresi ve ötekiyle etkileşim içinde ortaya çıkan, ancak ilişkisel sınırlarla kurulan bir grup olma hali olarak kabul edilmektedir. Bu haliyle etnisite sabit değil akışkan ve değişime açıktır. Lazlara göre Lazlığın etnik sınırlarını çizdiği kabul edilen özellikler ele alınarak bu değişimin siyasal, ekonomik ve toplumsal dinamikleri açıklanmaktadır. Etnik sınırın inşasında Lazlar için hala en kabul gören özellik dilleridir. Özellikle kendilerine açık görünen etnik sınırın bulanıklaştığı durumlarda diğer Karadenizlilerden dilleri ile ayrışır. Lazlığın etnik sınırının inşasında sembolik değeri yüksek olan Lazcanın ulusal alanla, pazarla bütünleşmeyi ve eğitimdeki fırsatlara erişimi zorlaştırdığı ölçüde geri planda bırakıldığı gösterilmektedir. Dilsel sermayeden yoksun olan Lazcanın (Lazuri) kullanımı giderek kırsal, mahrem, duygusallığı yoğun ve enformel bir alanla sınırlanmıştır. Sınıf atlama ve siyasal olarak baskı görmemenin asgari koşulu olan Türkçe konuşma ve Lazca konuşmama Lazların kendilerini bir Laz etnisitesi olarak kabul etmelerini bütünüyle ortadan kaldırmış olmaktan hali hazırda uzaktır. Lazlık mevcut sistem içinde siyasal ve ekonomik bakımdan daha az riskli özelliklere atıfla yeniden üretilmektedir. Bir tür sembolik dil kullanımı, kültür, davranış, mizaç, hayat tarzı anlatısıyla Lazlık sınırlarını inşa etme eğilimindedir. Yerelde kültürel, davranışsal ve değerlere ilişkin fark anlatılarıyla etnik sınırlarını kendisini Rizeli, Trabzonlu, Hemşinliden belirli bakımlardan ayrı görerek çizer. Karadenizli Türk'ten de eşit derecede kendini ayrı görüyor olması, Lazlar arasında etnik ve ulusal aidiyetler arasında açık bir fark olduğunu göstermektedir. Bu haliyle Lazlar için Türklüğün etnik ve ulusal olmak üzere farklı derece ve biçimleri mevcuttur. Lazlık etnik olarak Türklükten kendini ayırıştırırken, çoğu Laz kendisini ulusal olarak Türklüğün içinde görmektedir. Ulusala ilişkin kaynaklar Lazlıktan devşirilemediği noktada Lazlık Türklüğe eklenmektedir. Araştırmanın bulguları bu eklenme halinin tek pozisyon olmadığını, Lazlığın sınırlarına ilişkin Lazlar arasında farklılaşan tahayyül ve tercihler olduğunu da ortaya koymaktadır. Ulusal ve etnik arasındaki hiyerarşi, etnik farkın ve kimliğin ulusaldan dışlanmış olması, ulusal anlatının ve siyasetin hegemonik gücü ulusal olan Türklüğe istendiğinde eklenilebilecek bir Laz etnisitesi inşasına yol açmıştır. Yerelde davranışsal olmasa da, kategorik olarak Lazlık etnisitesinin sınırları belirgindir. Ancak bu sınırlar ulusal olana eklenilebilmek için de-politize edilmiş sınırlardır.

Anahtar Sözcükler: Etnisite, dil, Laz, Türk, etnisite çalışmaları

Constructing Ethnic Boundaries Of Lazness At The Local And The National Level: Language, Memory And Culture

Abstract

This study explains how the construction of ethnic boundaries of Lazes is shaped in relation to both local and central political-economic structures. In this study, ethnicity is defined according to constructivist theories that is a groupness built relationally and established by its interaction to its environment and the Other. As such ethnicity is not static but fluid and open to change. It explains political, economic and social dynamics of this transformation by dealing with the properties that are, according to Lazes, responsible from drawing the ethnic boundaries. According to Lazes, their language is still the most widely accepted criterion of the construction of ethnic boundaries. In particular where their boundaries with other Black Sea people are blurred, they differentiate themselves with it. Lazish (Lazuri), whose symbolic value is high in the construction of ethnic boundaries, is left behind if it complicates the integration with the national sphere, market and opportunities at the education system. Lazish which lacks linguistic capital has gradually been limited to rural, private, emotionally intensive and informal spheres. As the minimum requirement of upward social mobility and not facing political oppression, Lazes speak Turkish and unspeak Lazish; nevertheless these tendencies are still far from completely undermining the fact that Lazes consider themselves as an ethnic group. Lazness has been reproduced by ascribing to certain properties which are less risky in terms of political and economic aspects within the existing system. Lazness tends to construct boundaries with a particular symbolic usage of language and the narratives of culture, behaviors, humor and life style. They draw boundaries by seeing Lazness different for certain reasons from people of Rize, Trabzon and Hemshin. The fact that they consider Lazness equally different from Black Sea Turks indicates that a clear difference exists between ethnic and national belongings among Lazes. As such for Lazes different degrees and forms of Turkishness exist, the ethnic and the national Turkishness. While Lazness ethnically separates itself from Turkishness, most Lazes nationally see themselves as part of Turkishness. When the national resources cannot be picked out of Lazness, it is articulated into Turkishness. The findings of this study demonstrate that this articulation is not the single position among Lazes, and there have been differentiated imaginations and choices. The hierarchy between the national and the ethnic, the exclusion of the ethnic difference from the national, the hegemonic power of national narratives and policies, all lead to a certain type of ethnic boundary construction that allows the articulation of Lazness into the Turkishness whenever it is desired. Although categorically the boundaries of the ethnic is salient -but not necessarily so in terms of behavior- they are also depoliticized so as to be articulated into the national category.

Keywords: Ethnicity, language, Laz, Turk, ethnic studies

Giriş

Bu çalışmada siyasallaşmış kolektif bir mobilizasyondan geçmemiş olan Türkiye Lazlarının etnisite inşası süreci analiz edilecektir. Türkiye ulus-devleti, Türklüğü temel alan ulus tanımı ve pratikleriyle Türklük dışında kalan etnik kimliklerin varlığını ve farklılığını yakın bir döneme kadar reddetmiş ve bugün ancak sınırlı bir tanıma geçmiştir. Bu reddiyeyle uyumlu bir şekilde etnik kimlikler, ilişkiler ve ulus-devletin inşasında yatan şiddet tarihi Türkiye’de sosyal bilimler alanında son yirmi yıla kadar büyük ölçüde görmezden gelinmiştir. Doksanlardan itibaren özellikle Kürt meselesinin farklı boyutlarının ele alınmasıyla büyüyen bir literatür ortaya çıkmış olsa da, diğer etnik topluluklar için bilgi üretiminin henüz çok başında olduğu söylenebilir.¹Lazlara ilişkin kimi sınırlı gözleme dayalı notlar (Andrews, 1992: 253; Ascherson, 2001: 254-55) ve kayda değer ilk akademik araştırmanın yazarları olan Bellér- Hann ve Hann (2003) Lazların ‘gevşek/kısmi’ bir etnik kimliğe sahip olduğunu söylemişlerdir. Bu çalışma ise, hem Lazlar arasında Lazlığın ve Türklüğün farklı dereceleri olduğunu ortaya koyacak hem de ‘gevşek’ etnik kimliği, ulus-devlet pratikleri ile piyasanın gerektirdikleriyle uyumlanma stratejisi olarak anlamaya çalışacaktır. Bu çalışmanın temel savı Lazlar arasında yaygın eğilimin, etnik farkıde-politize edilmiş belirli bir esneklikle yeniden üretmek olduğudur. De-politizasyon dilsel sermayesi olmayan Lazcanın gündelik hayatta anadil olarak kullanımını Türkçeye bırakmasıyla mümkün olabilmiştir. Esneklik ise bir yandan Lazlığın yerelde Türklük dâhil diğer etnik topluluklardan kendini ayırtmasına imkân verir, diğer yandan ulusal ölçekte Türklüğe eklenilebilmesi ihtimalini barındırır. Dil artık geçmişteki kadar kullanılsa da, sembolik olarak en temel ayırt edici özellik olmaya devam etmektedir. Köken farkı ise ailelerin, bireylerin Türk milliyetçiliği ve dini inançlarıyla ilişkilerinin niteliğine göre farklı derecelerde etnik farkın inşasında işlev görmektedir. Lazca, Lazlığın inşasında sembolik bir özelliğe dönüşürken, etnisite inşasında farklı kültürel özelliklere atıfla Lazlık yeniden üretilmektedir. Yerel dinamiklerle ve ilişkilerle şekillenen sınır inşasında kendine atfedilen kültürel fark, hayat tarzı, davranışlar, kadın-erkek ilişkileri gibi anlatılarla Lazlığın bilişsel olarak ve kategorik olarak sınırlarının çizilmeye devam edildiği görülecektir.

Bu makalede, etnisite inşasını değişken, akışkan ve bağımlı bir faktör olarak yorumlamak üzere Weber’den, Barth’a ve Wimmer’e devam eden inşacı etnisite teorileri referans alınacaktır. Bu yaklaşımlar etnisiteyi ilişkisel, bağlamsal ve süreç içinde anlamamıza imkân verirler. Ayrıca Lazlığın referanslarının zaman içinde belirli şekillerde kayması etnik grup olma halini değişen ve akışkan bir olgu olarak kabul eden kavramsal çerçevenin işlerliğini göstermektedir. Etnisite hem çevresindeki topluluklarla olan ilişki dâhilinde, hem de makro

ölçekte siyasal yapılarla etkileşimi ve toplumsal hiyerarşilerde iyi bir yer edinme mücadelesi içinde sınırlarını inşa eder. Dolayısıyla etnik sınırların inşasını sadece kültürel alışveriş ve ilişkiler üzerinden tanımlayamayız. Bir etnik grubun belirli bir ulus-devlet içindeki konumu o etnisitenin kendini yeniden üretirken karşı karşıya kalacağı tercihleri önemli ölçüde belirler. Türkiye Lazlarının etnisite olarak kendini yeniden üretme süreci de Türk ulus-devlet modeli ve piyasa ilişkilerinden bağımsız ele alınamaz ve anlaşılabilir. Buradan hareketle ulus-devletlerin özellikle tekçi dil politikasının etnisite inşasındaki etkilerine değinilecektir. Pierre Bourdieu'nun (1991) kavramı olan dilsel sermaye ile Lazcanın yerini Türkçeye bırakması, eğitim ve pazar ilişkilerinin bu süreçteki etkisine dil değişiminin dinamikleri ele alınacaktır. Gellner'in (1983) milliyetçilik teorisinin ulus oluşumdan eğitim sisteminin ve yüksek kültür inşasının rolüne yaptığı vurgu bu çalışmanın kavramsal referanslarından bir diğeridir. Bu kavramsal arka plan etnik sınır inşasında, dil ve etnik köken farkının farklı biçimlerde uyumlanışının Lazlar'ın yereldeki etnik ilişkilerini farklılık üzerinden korumasına yardımcı olurken ulusal olana eklemeliğine engel olmayışını kavramayı kolaylaştıracaktır.

Bu araştırma açık uçlu sorulara dayanan 25 derinlemesine görüşmenin bulgularına dayanmaktadır. Bu görüşmeler Temmuz 2012 ve Aralık 2014 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Görüşmecilere kartopu yöntemiyle erişilmiştir. Görüşmecilerin gizliliğini korumak adına isimleri kullanılmayacak ve her biri görüşme tarihi sırasına göre numaralandırılacaktır. Görüşmecilerin sekizi kadın on yedisi erkektir. Eğitim seviyeleri ilkökul ve doktora öğrenciliği arasında değişmektedir. Görüşmecilerden ikisi ilkökul, biri ortaokul, ikisi lise, ikisi yüksekokul, on üçü üniversite mezunu, ikisi üniversite, biri doktora ve ikisi de yüksek lisans öğrencisidir. En genci 22, en yaşlısı 66 yaşında olup yaş ortalamaları ise 42'dir. Alıntı yapılan görüşmecilerin 2015 itibarıyla yaşı, eğitim seviyeleri ve cinsiyeti parantez içinde belirtilecektir. Görüşmelerin dokuzu kayıt alınmadan ve not alınarak, on altısı kayıt alınarak yapılmış ve ardından deşifre edilmiştir. Görüşmelerin 11'i Laz bölgesinde 14'ü İstanbul'da gerçekleştirilmiştir.² Görüşmecilerin biri Laz ile evli Türk diğerleri anne ve babaları, ya da babaları etnik Laz olan kişilerdir. Görüşmeciler, biri hariç, anne veya babadan Laz olma kriterine göre seçilmişlerdir.³ Laz olmak bugün veya geçmişte ailede Lazca konuşuluyor olması şeklinde kabul edilmiştir. Bu görüşmeciler, aynı zamanda kendilerini farklı derecelerde Laz olarak kabul eden kişilerdir.

Bu makale, dayandığı ampirik verinin sınırları dahilinde Lazlar arasında etnisite inşası bakımından mevcut eğilimleri açıklamaya çalışacaktır. Görüşmeci sayısı sınırlılığı bir eksiklik olmakla beraber veriler Lazlar arasında Lazlıkla ilişkili deneyim ve görüşlerin çeşitliliğini önemli ölçüde yansıtmaktadır. Makalede ele

alınan bulgu ve sonuçlar da bunu göstermektedir. Hali hazırda Lazlık üzerine çok az sayıda ampirik veriye dayalı akademik inceleme ve araştırma vardır. Bu anlamda bu çalışma henüz oluşmakta olan bir alanda Lazlığın etnisite inşasının anlaşılmasına ve kavramsallaştırılmasına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Bu çalışmada, Laz etnisitenin inşasının dil, etnik köken, atfedilen kültürel farklar ile yereldediğer etnisitelerden ayrılarak kurulduğu, ancak eş zamanlı olarak, Lazların çoğunluğu için, bu etnisite inşasının ulusal Türklüğe eklemelişi mümkün kılan bir esneklik barındırdığı tezi ortaya konacaktır.

İnşacı Yaklaşımlarda Etnisite

Etnisite olgusunun ulus-devlet, ulus ve milliyetçilik çalışmalarında yakın zamanda göz ardı edildiğini savunan etno-sembolik kuramın öncü ismi Anthony Smith'e (1986) göre etnisite (*ethnie*) altı temel özelliğe sahiptir. Topluluğun bir adı, ortak köken miti, paylaşılan tarihsel bir hafızası, ortak kültürel unsurları (din, adetler, dil gibi), bir anavatanla ilişkisi, dayanışma duygusu vardır. İnşacı yaklaşımlar ise etnik toplulukların ve ulusların inşasına kültürel içeriğinin sürekliliği ve otantikliğiyle değil siyasal aktörlerin, toplumsal ve ekonomik dönüşümün belirleyiciliği çerçevesinde bakarlar. Bu durumda çevresindeki diğer topluluklardan kendini sahip olduğuna inandığı kimi özelliklerle farklılaştıran topluluğa etnisite denilmektedir. Etnisiteyi inşacı kuramların bakış açısıyla ele alırsak etnik grupların akışkanlığını ve değişim potansiyelini daha iyi kavrayabiliriz. İnşacı kuramlara göre etnisite toplumsal ve ilişkisel biçimde ortaya çıkabilir. Bu ilişki ayrışmayı, ayırt edici anlam atfettiği 'kültürel fark' üzerinden kurar (Eriksen, 2010: 50-51). İnşacı etnisite kuramının en önemli isimlerinden olan Barth (1969) etnisiteyi üyelerinin kendi kendilerini tanımladığı, kendilerini Ötekenden ayıran özellikleri kendine atfettiği bir grup olarak kabul eder. Barth'ın yaklaşımında Öteki ile ilişki ve etkileşim halinde etnisite inşası mümkün olabilir (1969: 10). Kültürel özellikler 'nesnel' farklılıkların ortalaması değildir; ancak etnik aktörler tarafından önem atfedilenlerdir. Ekolojik çeşitlenmeler bu farkları büyütebilir; bazı kültürel farklılıklar, farklılık sembolleri olarak öne çıkabilir; bazı farklar ise göz ardı edilebilir, hatta kimi farklar yadsınabilir. Burada belirleyici olan iki grubun 'objektif' olarak farklılığı değil, grubun üyelerinin diğer gruptan farklı olduğuna inanması, etnik grubuna, ortak kültürüne olan bağlılığını açıklaması ve etnik grubu Ötekenden ayıran sınırların sürekliliğidir (1969: 14-15). Kültür etnisiteyi şekillendiren sınırlara hapsolmez. Kültür çeşitlenebilir, öğrenilebilir ve değişebilir. Bütün bunlar olurken etnik sınırlar devam edebilir. Özetle Barth etnik üyeliği saptayan sınırların sürekliliğiyle oluşan bir örgütsel varoluş etnik topluluğu açıklamaktadır (1969: 38).

Bu etnik etkileşimler belirli siyasal birimler dâhilinde gerçekleştiğinden, bizlik inşasının sınırları egemen siyaset ve pazar ilişkilerinden bağımsız oluşmaz.

Modernist okulun kuramcılarında olan Brubaker'e göre (2004) etnisiteyi sabit bir varlık olarak değil, grup-olmaklık (*groupness*) olarak, bağlama bağımlı bir şekilde biçimlenen bir değişken olarak ele almalıyız. Bu 'gruplar' etnikleşme, ırksallaşma ve uluslaşma süreçlerinden bağımsız düşünülemez. Bu süreçler ise siyasal, toplumsal, kültürel ve psikolojik süreçlerdir. Irk, etnisite ve ulus aynı zamanda toplumsal dünyayı algılama, yorumlama ve temsil etme biçimleridir. Etnikleşmiş görme ve önemsememe hatırlama ve unutmaya da içerirler. Etnik yönelimli çerçeveler, formel ve enformel hallerde anlatılar aracılığıyla sınıflandırmak ve kategorize edebilmek demektir (Brubaker, 2004: 17). Etnisite bu kuramlara göre dönüşür, akışkandır; bağlam içinde oluşur; etnikleşmiş bir ilişki kurma, görme, algılama ve değerlendirme biçimidir.

Wimmer (2008a) ise etnisiteyi üç temel yaklaşımı bir arada kullanarak açıklayabileceğimizi söyler. Birinci olarak Barth-Weber çizgisiyle bireyler arası çizilen sınırlar ile toplumsal gruplar oluşturmanın sonucu olarak etnisiteyi anlayabiliriz. İkinci olarak kendisini, Brubaker ve Bourdieu'yu dâhil ettiği yaklaşıma göre etnisiteyi toplumdaki kategorik ayrımlar üzerindeki siyasal ve sembolik mücadelenin sonucu olarak kavrayabiliriz. Üçüncü olarak kurumsal yaklaşım, başta ulus-devlet olmak üzere kurumsal yapıların sağladığı harekete geçirici unsurlarla etkileşimle etnik aktörlerin şekillendiğini göstermektedir.

Azınlık olan etnisiteler ulus-devlet pratikleri karşısında farklı stratejiler ortaya koymuşlardır. Wimmer'in (2008b) normatif çevirim (*normative inversion*) olarak formüle ettiği durum, etnik hiyerarşiyi tersyüz etmek anlamına gelir. Bunun başarılı bir örneği olarak ABD'li siyahları verir. Bir dönem siyahlar arasında popüler olan 'Black Power' hareketi kendisine dayatılan damgalamayı tersine çevirmiş ve bu kez damgalanan beyazların baskıcılığı olmuştur. Daha az radikal olan çevirim ise hiyerarşik etnik ilişkiler yerine kendi tarafını üstün kılmak değil, ahlaki ve siyasal eşitliği tesis etmektir. ABD'de buna karşılık gelen ise M. L. King'in öncülüğündeki Medeni Haklar Hareketi olmuştur. Siyahlar ve Beyazlar arasındaki yasal, toplumsal, sembolik hiyerarşi aşılmaya çalışılmıştır. Wimmer'in sözünü ettiği diğer örnekler de dayatılan eşitsiz etnik kategorilerin reddedildiği veya buna teşebbüs edilen durumlardır. Normatif hiyerarşiyi dönüştürememe halinde etnik grupların üyeleri bireysel olarak veya kolektif olarak hiyerarşideki yerini değiştirir (2008b: 1037-1041). Lazların deneyiminin bu ikinci duruma, Wimmer'in kolektif yeniden yerleşmeye (*collective re-positining*) benzediği söylenebilir. Lazlar bir etnisite olarak komşusu olan diğer gruplarla ilişkisi içinde kendisine etnik bir sınır çizmektedir. İnşacı kuramların işaret ettiği gibi, bu sınırın içinde kalan özellikler değişse de hali hazırda süregiden ayırt edici bir sınır inşası vardır. Bu sınır ve hat yerel ve etnik olan ilişkiyi ayırıştırırken daha belirgin, ancak ulusa olana geçiştirilmiştir. Yereldeki etkileşim ve alışveriş içinde korunan

etnik sınırlar, ulusal olan kurumlarla karşı karşıya kalındığında –özellikle eğitim sistemi ve piyasa ilişkileri- geri çekilmektedir. Lazlar arasında yaygın eğilim, ulusal alandaki hiyerarşik ilişkiyi müzakere etmek ve tümünden tersine çevirmek değil, Lazlığı mevcut hiyerarşilerle uyumlu kılarak, etnik kategorisini de-politize ederek ulusal olana eklemektir. Bu noktada, ulusal olanın basıncının neye karşılık geldiğine ve bunun karşısında etnisite inşasının esneme stratejilerine daha yakından bakalım.

Etnisite İnşası ve Dil

Etno-sembolik yaklaşımın önde gelen kuramcılarında olan Armstrong (1982) ulusu önceleyen etnik unsurlar arasında dilin oldukça kazai olduğunu söyler. Uzun vadede siyaset ve dinin bağımsız değişkenler olarak Avrupa ve İslam coğrafyasındaki dil ailelerinde dilsel etkileşimi belirlediği düşüncesidir (1982: 282). Armstrong'a göre kendisine tamamen yabancı bir dil olan Türkçeyi konuşmaya başlayan Anadolu Rumları veya Arapçaya geçen Berberiler bize göstermektedir ki dile bir iletişim bariyeri veya sürekli sembolik bir bağlılık olarak bağımsız önem affederken dikkatli olunmalıdır (1982: 291). Bu dikkat çekici bir tezdır çünkü etno-sembolizm kültürel sürekliliğe inşacı kurama göre daha çok ağırlık verir. Dil, etno-sembolik yaklaşım içinde de kırılğan ve bağımlı bir değişken olarak ele alınmaktadır. Lazcanın durumu da bu bakımdan çok şaşırtıcı olmayabilir. Hem modernist-inşacı okumalar, hem de etno-sembolizm başka koruyucu faktörlerle desteklenmediğinde ve dönüştürücü baskılarla karşılaştığında dilin aşınmaya uğrayabileceğinden, dil değişiminin gerçekleşebileceğinden bize söz ederler. Türkiye periferisinde demografik olarak küçük bir topluluk olan Lazlar egemen kültürün ve devletin resmi dili olan Türkçeye belki de bu denli çevrede olmaları sayesinde şaşırtıcı bir şekilde geç dönemde kaymaya başlamıştır. Ancak dilin bu noktaya gelmiş olması etnik sınırları bir anda silikleştirmemiştir. Dilin asimilasyonu tam da etnik grubun hem yerelde çevresiyle olan hem de ulusal ölçekte siyasal ve ekonomik yapılarla ilişkisiyle anlaşılabilir. Dilin etnisite inşasındaki etkisi başka faktörler tarafından belirlenmektedir. Bunlar içinde ulus-devletleşme süreci tarihsel olarak dönüm noktası olmuştur.

Ulus-devlet İnşası ve Dil Meselesi

Modern toplumlar demokrasi, yurttaşlık ve geniş kitleleri içeren halk egemenliği ilkeleriyle ulus-devletlere dönüştüler. Modern ulus-devlet geçmişin tebaalarına kanun önünde eşitliği, siyasal katılımı, keyfi muameleye karşı güvenceyi, zayıflara ve yoksullara korunmayı, toplumsal adaleti ve güveni vadeliyordu ama öte yandan yeni ulus-devlette etnik aidiyet, devlete karşı sadakat ve sadakatsizliğin belirlenmesinde belirleyici ilke haline gelmekteydi (Wimmer, 2004: 42-43).

Ulusun gerçek üyesi olmak demek yabancı görülenlerden olmamak demektir; yabancı olmamak bu vaat edilen fırsat, adalet ve dayanışmanın parçası olmak için şarttır. 'Azınlık'ları (vurgu yazara ait) ulusun gerçek üyesi yapmak için hâkim etnisitenin seçkinleri yeni devleti ele geçirip eğitim ve dil politikalarıyla birleşmiş bir ulus, vatandaşlık ve egemenlik inşası işine girişti (Wimmer, 2004: 44-45). 19. yüzyıldan itibaren modern dönemin devlet, ulus ve piyasa birliğinin inşasında ortak bir dilin oluşturulma süreci hayati önemdedi. Yazılı bir milli dil bazen pragmatik, bazen siyasal tercihlerle seçilir ve kurulurken 'milletin ruhu' olarak ve milliyet ilkesi olarak da öne çıktı (Hobsbawm, 1992: 95). 19. yüzyıl ve 20. yüzyılda, liberal Batı devleti özellikle sekülerleşme ile beraber dinsel farklılık karşısında daha tarafsız davranabilmişken, aynı durum dil için söz konusu olamadı (Brubaker; 2013: 6). Bugün din-dil siyaseti bakımından önceki durumun tersi yaşanmaktaysa da, yakın geçmişte dek Batılı liberal devletler de belirli bölgelerde yoğunlaşmış dil gruplarını ulusal bütünlüklerine karşı olası birer tehdit olarak gördüler (2013: 13). Ulusal hegemonya inşasında resmi dilin inşası devlet inşasıyla el ele giden bir süreç oldu. Farklı lehçeler ve diller konuşan çocuklara resmi ve standart dili öğreten öğretmen onları aynı şekilde görme ve hissetmeye yönlendirirken ulusun ortak bilincini inşaya girişti (Bourdieu, 1991: 49).

Çok dilli ve çok etnisiteli toplumlarda tekçi bir ulus devlet inşası yukarıdan aşağıya özellikle de eğitim politikalarıyla homojenleştirici-asimilasyoncu politikaların uygulanmasını beraberinde getirdi. Demografik oranı bakımından küçük, periferide yer alan etnik gruplar dilsel asimilasyonun dönüştürücü etkisiyle karşı karşıya kaldılar (Billig, 2012: 27-35). Egemen kültür ve eğitim sisteminde azınlık grubu üyeleri yaygın bir şekilde dilleri, aksanları, giyim-kuşamları gibi özellikleriyle stereotipleştirmeye maruz bırakıldılar. Fransa'da Bretonlar (Berger, 1972), Norveç'te Kuzeyli Lapplar (Eidheim, 1969) bunların örnekleri arasındaydı. Lapplar kamusal ağın eşit bir parçası olabilmek için çocuklarına Lappça öğretmemeye başladılar (Eidheim: 1969: 55). İspanya'da Valensiyalılar dillerini terk ederek etnikten bölgesel bir kimliğe geçtiler (Archilés ve Martí, 2001). Belçika'da ise daha düşük statüde görülen Flamanca diline mensup aileler çocuklarını Flaman okullarına göndermek istemediler. Flamanca özel alanda kalırken, aileler Fransız eğitim sistemi aracılığıyla sağlanan iki dilli eğitimi tercih ettiler. Bu durum ancak Flaman taraftarları dillerinin kendilerine somut fayda getirdiğini gördükten ve Frankofon nüfusun düşmanlığını hissettikten sonra değişecekti (Busekist, 2010: 185-186). Fransız cumhuriyetçi eğitimi, seküler, evrenselci, etnik-kör özelliklere sahipti. Eğitim sayesinde halkın çocukları arasında en çok hak edenlerin yükselmesi sağlanmış, eşitsizliğe karşı savaş açılmış ve toplumsal hareketlilik mümkün olabilmişti. Etnik kökene

bakılmaksızın fırsat eşitliği gözetilmeye çalışılmıştı. Sonuç olarak etnik diller yerelde konuşulsa da kolektif hayata katılımın dili Fransızca haline gelmişti (Schnapper, 2004: 106-107).

Bu baş döndürücü dil değişimini anlamamızda Gellner'in (1983) yaklaşımı aydınlatıcı olabilir. Ona göre, sanayileşmiş, hareketli ve dinamik modern toplumun kaçınılmaz olarak ortaya koyduğu homojen ortak yüksek kültüre sahip toplumda -ki bu modern ulus oluyordu- birey için eğitim ve eğitimden gelecek sermaye geleceğinde ve hayat fırsatlarında çok önemlidir. Artık topluluk-dışı eğitim bir insan için en değerli yatırım ve ona kimliğini kazandıran şeydir. Modern toplumun temelinde cellat değil profesör vardır (1983: 34). Modern birey ancak bu genel eğitimin vereceği kimlik ve sermaye ile özsaygı ve yüksek kültüre erişebilir (1983: 36).

Eğitimin ve eğitim içinde de dilin ağırlığının bu şekilde yükseldiği toplumsal dönüşüm ortaya yeni eşitsizlikler ve ayrıcalıklar da koydu. Bourdieu (1991) dil birliği sağlanırken, resmi olan dili hâlihazırda konuşanlara kıyasla yerel diyalektlere veya farklı dillere sahip olanlar dil yetkinliği bakımından dezavantajlı olduğunu söylemektedir. Kabul edilen resmi ve ortak dilde yetkinlik, eğitim sisteminde başarılı olmak, ortak pazarla bütünleşmek ve bunun imkânlarından faydalanabilmek için temel bir araca dönüşmüştür. Emek ve dil piyasası arasında diyalektik bir ilişki ortaya çıkmıştır. Resmi dil, yani devletin dili, diğer bütün dilsel pratiklerin nesnel olarak ölçüldüğü kavramsal bir norma dönüşmüştür. Dilsel piyasa içinde tek bir dil meşru olmalıdır. Tek bir dille ve toplulukla bütünleşme ancak hâkim dilin genel kabulünü dayatabilen kurumların sürekli yeniden ürettiği siyasal hâkimiyetle mümkün olmaktadır (1991: 45-46).

Hâkimiyet altına alınan yerel dillerin sahipleri, bizzat kendi ifade araçlarının imhasına teşvik edilirler. Çocuklarıyla 'Fransızca' konuşarak, onlara da aynısını zorlayarak açıkça niyet edilsin veya edilmesin, çocuklarının eğitim piyasasındaki değerlerini artırmaya gayret ederler. Özellikle de sanayileşmenin geri olduğu bölgelerde memuriyette şansları olabilmesi için standart dile yapılan yatırım önemlidir (1991: 49). Resmi dilin meşruiyetini benimseme süreci yavaşça, farkına varılmayan bir şekilde aşılır. İnce hesaplar yapılmassa da maddi ve sembolik faydalara göre kendini ayarlama yeni eğilimlerle gelişir (1991: 51).

Bourdieu'ya göre dilsel piyasada oluşan nesnel rekabet ve meşru yeterlik, 'dilsel sermaye' biçiminde işlev görür. Bu da ayırt edici olanın kârıdır (*profit of distinction*). Dilsel sermayeye sahip olan gruplar kendi dillerini piyasadaki (eğitim, siyasal, yönetsel) tek meşru dil olarak dayatırlar. Dilin 'değeri' içsel özellikleriyle değil piyasadaki değeriyle ölçülmektedir. Eğitim kurumu üreticinin,

tüketicinin ve piyasanın yeniden üretiminin tekeline elinde tuttuğu için, söz konusu eğitim sisteminin farklı dillere atfettiği pozisyonlar çok önemlidir. Bu iktidar olmaksızın dilsel yeterliğin toplumsal değeri ve dilsel sermaye olarak işlev görmesi söz konusu olamaz (1991: 56-57). 'Meşru dil'de yani resmi dilde yetkinlik piyasadaki fırsatların temel anahtarıdır. Ayrıca meşru dilin ne olacağına karar vermek ve bunu özellikle de eğitim sistemi aracılığıyla yeniden üretmek siyasal iktidarın alamet-i farikasıdır.

Türkiye örneğine gelecek olursak, ulus-devlet inşasıyla dil politikalarının ayrılmaz bir şekilde el ele gittiğini görmekteyiz. Ancak dil kriterinden de önce ulus-devletin inşa etmekte olduğu Türklüğün ilk kriteri Müslüman olma. Ünlü'nün (2014) kavramsallaştırmasıyla önce Müslümanlık ardından Türklük Sözleşmesini imzalamamış olmak Türklüğün potansiyel faydalarından mahrum olmak demektir. 1923 Zorunlu Nüfus Mübadelesi (Kolluoğlu, 2013; Yeğen 2004), Lozan Antlaşması'nda tanınan dini azınlıkların yaşadığı çeşitli ayrımcılıklar (Güven, 2006; Yıldız, 2010), göçmen politikası (Çağaptay, 2006) öncelikli olarak Müslüman olmayan nüfusun Türklüğün dışında kaldığını açık bir şekilde teyit etmektedir. Bu durumda Türkiye vatandaşı Müslümanlardan henüz Türkçe konuşmayanlar 'müstakbel Türk'lerdi (Yeğen, 2007). Müslüman Türkiye vatandaşları 'etnik köken' üzerinden değil Türk kültürünü benimsemeleri şartıyla en başta Türkçe konuşarak Türkolabilirdi. Türklük edinilebilir bir kimlikti. Yeğen'e (2004) göre bu sivil-teritoryal ve etnik vatandaşlık modelleri arasında salınan bir Türklüktü. Bölgesel ağız, etnik diller, mezhep, gelenek, görenek farklılıklarını görmeyen fark-körü bir biçimde Türklük tahayyül edildi.

Bu Türklük tahayyülünü özellikle 1930'larda en radikal biçimini yaşayan Türkçü bir tarih yazımı destekledi (Ersanlı, 2003). Her ne kadar 1930'lardaki Güneş Dil Teorisi gibi marjinal tezler terk edilmiş olsa da, özellikle Anadolu'da Türklerin varlığını 1071 öncesine taşımaya dönük külliyatın 1990'lara dek sürmesinin Lazlar da dahil bazı yerleşik gruplar üzerinde uzun dönemli ideolojik etkileri olacaktı.

Türk olmayan unsurların Türkçe konuşmaya başlaması cumhuriyetin kuruluşunu takip eden birkaç yıl içinde ulusal birliği sağlamak için gerekli asli hedeflerden biri olmuştu. Geçmişte gösterilen 'bencil olmayan hoşgörü' yanlış ve terk edilmeliydi (Bayar, 2011: 119). 'Gerçek' Türk olunmak isteniyorsa, Müslümanlığın yanında Türkçe konuşmak kesin ve şarttı (2011: 121). Özellikle 1934 tarihli İskân Kanunu'nun bazı maddeleri Türk kültürü ve Türkçe konuşulmayan bölgeleri Türkleştirmek hedefiyle ele alınmıştı. Kanunun raporunda 'Türkiye Cumhuriyeti'nde Türküm diyen herkesin bu Türklüğü devlet için belli ve açık olmalıdır' (Yıldız, 2010: 251) denilmekteydi. Yer isimlerinin

Türkçeleştirilmesi Türkçenin egemen kılınması yönündeki topyekûn politikanın parçalarındandı (Nişanyan; 2011; Üngör, 2012: 240-45).⁴ Diyarbakır’da Kürtçe dilinde basılı eserler toplatılırken Türkiye’ye giren yabancı kitap ve ansiklopediler sıkı denetlemeye tabii tutuldu (Üngör, 2012, 4. Bölüm). Bu şekilde hafıza, topografya ve coğrafya da Türkçeleşiyordu. Yine 1934’te valiliklere giden gizli bir genelgeyle Türkçe konuşulmayan yerleşim yerlerinin tespiti talep edilmiş ve bölgelere yerel dilleri bilmeyen memurlar atanması kararlaştırılmıştı (Yıldız, 2001: 289).

Bunların sonucunda yukarıda Avrupa’dan bazı örneklerine değinilen durumun benzeri ve bazı bakımlardan daha katısı Türkiye’de de yaşandı. 1980 darbesi ertesi yazılan 1982 Anayasası’nın 26. maddesinde “düşüncenin açıklanması ve yayılmasında kanunla yasaklanmış olan herhangi bir dil kullanılmaz” denilmekteydi. 1983 tarihli 2932 sayılı kanun “Türk devleti tarafından tanınmış olan devletlerin birinci resmi dilleri dışındaki herhangi bir dille düşüncelerin açıklanması, yayılması ve yayınlanması yasaktır” şeklindeydi. Bu kanun bu haliyle hem Kürtçe hem de Lazca yasağı anlamına geliyordu. İlgili yasa 1991’de, anayasa maddesi ise 2001 yılında kaldırıldı. 1930’larda çeşitli uygulamalarla hayata geçen dile dönük yaptırımlar ile Türkçe dışında diller konuşan gruplararası hızlı bir dil değişimi gerçekleşti. Türkçe dışındaki diller birçok çocuğa artık öğretilmedi, onlarla bu dillerde konuşulmadı. Türk olmayan Müslümanların Türklüğü koşullara bağlıydı ve bu onlar için görünmez olmak ve terbiye edilmek anlamına geldi (Doğan, 2009: 122).⁵

Lazlığın İnşası: Dil

Lazcanın Asimilasyonu

Bryer (1967), 1960’larda Karadeniz Bölgesi’nde yaptığı araştırmaların ertesinde Lazlar üzerine yazdığı bir makalede Lazlardan modern Türkiye’ye dek ‘dilleri ve ırksal bilinçleri bozulmadan’ hayatta kalan birkaç Türk olmayan halktan biri olarak söz eder. O’na göre Lazların özellikle sözlü kültür ve folklorik özellikleri -dilleri yazılı olmasa da- canlılığını korumaktadır (1967: 180-181).⁶ Lazca dilinin bugünkü durumu bir hayli farklıdır. Anadil olarak kullanımı ve yaygınlığı bugün geçmişe göre çok sınırlı olduğundan UNESCO tarafından ‘açık tehlikede olan diller’ sınıfına dâhil edilse de Lazların hala kendilerine özgü bir dili vardır (Bianet, 21/2/2011).⁷

Özellikle elli yaş üzeri Lazların birçoğu Türkçe ile okulda karşılaşmıştır. Lazcayı anadil olarak öğrenen bu kuşaklar ilkokulda şiddet ve terbiye yöntemleriyle Türkçe öğrenmeye ve konuşmaya geçmişlerdir. Görüşmecilerin aktardığına göre, köylerde açılan ilk ilkokulların öğretmenlerinin -özellikle okuma yazma öğretilen ilk sınıfların- büyük bir kısmı kısa bir eğitimden geçirilerek eğitimden

olan kendileri de Laz, bölgeden kimselerdir. Bu eğitimler tarafından Lazca sadece okul içinde veya ders sırasında değil, okul dışında da yasaklanmıştır:

Lazca konuşmayacaksın diye şöyle dilime cetvelle vurduğunu ve ikinci kez bunu toparlayamadığımı çok iyi hatırlıyorum. Öğretmen “eve giderken Lazca konuşanları, kuşlar var işte, bana söylüyor” derdi. Bir lokma çocuk işte ne anlar. Kuşlar da konuşuyor zannederdik. Bu şekilde korkutularak asimile edildik (G19, 60 yaş, erkek, yüksekokul mezunu).

Bazı Laz öğrencilerin öğretmene Lazca konuşanları ispiyonlaması da sıklıkla yaşanmıştır: “Öğretmen Lazca konuşanları birbirine ispiyon edecek öğrencileri belirler, sonra belirlenen öğrenciler fındık çubuklarını böyle hemen okulun yanındaki fındıklardan kırar, biz de onlarla dövülerek cezalandırılırdık Lazca konuştuğumuz için” (G9, 56 yaş, erkek, üniversite mezunu). Lazca konuşmayı yasaklayan Laz eğitimci ve öğretmenler bu tavırlarını çocukların geleceği ve eğitim başarıları için yaptıklarını eski öğrencilerine daha sonraki konuşmalarında söylemişlerdir. Bu öğretmenler, şimdi kendilerine sitemle neden Lazca yasakladıklarını soran eski öğrencilerine onların iyiliği için bunu yaptıklarını, “o gün size öyle davranmasaydık, bilmem ne üniversitesini bitirmiş olmazdınız” (aktaran G9, 56 yaş, üniversite mezunu) diyerek hala eski düşüncelerini savunduklarını ifade etmişlerdir. Eski öğretmenlerden biriyle olan diyalogunu bir görüşmeci şöyle aktarmıştır:

Benden bir üst kuşak bir öğretmenle konuşmuştum. Çok hümanist, sosyalist olduğu halde, “siz çocukları dövdünüz Lazca konuştuğunuz için” diye sorduğumda, devletin herkesin kafasına soktuğu şeyi söyledi. “Lazca konuşulursa Türkçe bozulur, bunun için engelliyorduk” dedi. “Türkçeyi, öğrencilerin eğitim hayatları iyi olsun” diye, “Lazca konuşurlarsa eğitim hayatları iyi olmaz, matematiği, fen bilgisi iyi olmaz” diye bir cevap verdi. O cevap o zaman herkesin kafasına sokulan bir düşünceydi. Bu düşünceyi de sürdürüyordum (G14, 65 yaşın, erkek, yüksekokul mezunu).

Bu dönemde rol modeli ve devletin temsilcisi olarak görülen öğretmenler, hem korkutma ve şiddet yöntemlerine başvurarak, hem de aydınlanma, modernleşme ve egemen kültürle bütünleşmenin Türkçe ile mümkün olabileceğine Laz çocuklarını ve ailelerini ikna ederek Türkçeyi tedricen egemen kılmakta etkili olmuş görünmektedir. Sadece öğretmenlerin değil, ilçe merkezlerindeki memur Lazların da Türkçe konuşuyor oluşu, Türkçe ve orta sınıflaşma, Türkçe ve modernleşme, Türkçe ve medeniyet-kültür-ilerleme arasında bir paralellik kurulmasının mekanizmalarına dönüşüyordu. Bir görüşmeci bu durumu şu şekilde açıklar:

O tarihlerde Türkçeyi bilen, Türkçeyi “Karadeniz şivesi” ile düzgün konuşmaya çalışan öğretmenleri bilmem ne dairesindeki memurlar, onlar o bölgenin o halkına göre aydın insanlardır. Dolayısıyla onlar gibi olmak gerekir fikri vardı o halkta ve bu yüzden de onların yaptıklarını yadırgamazlar (G9, 56 yaşında, erkek, üniversite mezunu).

Görüşmecilerin aktardığına göre, okulda Lazca konuştuğunda şiddetle karşılaşan ve rol modeli olan orta sınıf eğitimlilerin Türkçe konuştuğunu gözlemleyen Laz çocukları büyüdüklerinde kendi aralarında Lazca veya çift dilli konuşmaya devam etseler de çocuklarıyla artık genellikle Türkçe konuşmaya başlamışlardır. İki neslin dayak ve ispiyon korkusuyla okula gittiğini söyleyen bir görüşmeci ortaya çıkan sonucun birçok korkunun katmerlenmesiyle ve eziklikten kurtulma isteğiyle şekillendiğini, gönüllü vazgeçişin ardında bastırılmışlık olduğunu söylemektedir. Babasının ilkokul mezunu olsa da her şeyi gayet iyi çözümleyebildiğini ve “aynı ezikliği bizim çocuklarımız da okula gittikleri zaman yaşamasin” diye düşündüklerini belirtmiş ve şöyle devam etmiştir: “Sırf şapka giymiyorlar diye Rize’yi bombaladılar yani. Babam anlatırdı, Hamidiye’yi anlatırdı babam mesela. “Atma Hamidiye atma, şapka da giyeceğim, vergi de vereceğim” diye babam bazen böyle söyler. Bu anlatılmış, bu ruhlarına işlemiş insanların (G10,42 yaş,erkek, üniversite mezunu).Çocukken okulda Lazca konuştuğu için dayak yediğini söyleyen başka bir görüşmeci “Yakın zamanda belediye başkanının odasına girerken şapka değil ayakkabısını çıkaran Laz vardı” diyerek geçmişte hissedilen eğitim seviyesi düşüklüğünün ve sınıfsal eşitsizliğin verdiği yoksunluk duygusuna işaret ederek “sen çocuğuna hangi serveti bırakacaksın? Çocuk için Lazca alay konusu olmasın, bunları kaygılarımız” demektedir (G4, 66 yaş, erkek, üniversite mezunu).

Lazcanın, yavaş yavaş köylülükle, fakirlik ve cahillikle eş görülmeye başladığını söyleyen bir görüşmeci 1930’lardan itibaren orta sınıf memur ailelerinde artık kimsenin Lazca bilmediğini, sahil kesiminin daha da çok Türkçe konuştuğunu, Lazcanın yüksek dağ köylerinde devam ettiğini belirterek “Lazca devletin sokulabildiği yerlerde bitmiştir” demiştir (G1, 34 yaş, erkek, üniversite mezunu). Lazcanın eğitim seviyesiyle ters ilişkide olduğunu söyleyen aynı görüşmeci Lazcanın en iyi Ardeşen ilçesinde korunduğunu ifade etmiştir. Annesi ve babaannesi Hemşinli olan ve üniversiteye dek bölgede büyüyen bir kadın görüşmeci ailesinde hiç Lazca konuşulmadığını söyleyerek durumu şu şekilde açıklamıştır: “Dedem sağdı ortaokul dönemime kadar. Ama o da Türkçe konuşurdu. Köy enstitüsü mezunuydu. Dedem devlet memuruydu. Lazca pratiğimiz yok bizim evde. Sadece bazı terimler” demektedir (G 24,34 yaş, kadın, doktora öğrencisi). Bir diğer görüşmeci özellikle Çamlıhemşin vadisindeki yüksek dağ köylerinde çocukların hala okula başlayana kadar Lazca konuştuğunu ve

yakın zamanda buraya yatılı bir Anadolu lisesinin yapılacak olmasının Lazcanın bu bölgedeki gücüyle ilişkili olabileceğini düşündüğünü ifade etmektedir (G2, 43 yaş, kadın, üniversite mezunu). Aynı görüşmeci “solculuğun olduğu yerde Lazca yok” derken, eğitilmiş ve Kemalist kesimin uzunca bir süredir ailede de Türkçeye geçtiğine dair gözlemini vurgulamaktadır. Başka bir görüşmeci ise cahil, yoksul olan Laz köylüsüne modernleşmenin düzgün yaşamanın yolunun eğitimden geçtiğinin ve eğitimin de Türkçeden geçtiğinin söylendiğini düşünmektedir: “Eğer Türk olursan, bütün bunlara sahip olabilirsin. Lazların aldığı ödül, entegre olmak, iş bulmak ve aç kalmama hakkıdır” (G5, 45 yaş, erkek, yüksek lisans mezunu).

Dil Asimilasyonu Sonrasında Lazca

Lazcanın Bourdieu'nun tarif ettiği anlamda dilsel sermayesinin olmaması sonucunda en az iki kuşak süren eğilim eğitim seviyesi ve kentlilik yükseldikçe Lazcanın gündelik hayattaki yerinin azalmasıdır. Özellikle anne-baba tarafından çocuklara anadil olarak Lazcanın aktarılması, eğitilmiş ve kentliler arasında çok çarpıcı bir düşüş yaşamış görünmektedir. Bu düşüşün pratik karşılığı özellikle bölgede veya bölge dışındaki şehirlerde büyüyen ancak hala Lazca konuşabilen (ancak genelde anlayan ama konuşamayan) yeni bir kuşağın anne-babalarından direkt Lazca konuşarak değil, dede, babaanne veya anneannelerle ve yazları köylere yapılan ziyaretlerle Lazca'yı öğrenebiliyor oluşudur. Hem görüşmecilerin kendi deneyimleri, hem onların aktardığı gözlemler özellikle 1970'lerden sonra giderek anne babaların çocuklarıyla anadil olarak Lazca konuşmasının bir istisna haline geldiğini söylemektedir. Anne-babalar -özellikle her ikisi de Laz ise- kendi aralarında Lazca konuşmaya devam etseler dahi çocuklarıyla neredeyse tamamen Türkçe konuşmaktadırlar. Sıklıkla aktarılan anne-babalarının kendileriyle ‘Türkçe’si bozulmasın’ diye Lazca konuşmadığıdır. Örneğin Türkçede yer alan ‘ı’, ‘ö’, ‘ü’ ünlü seslerinin Lazcada bulunmaması sonradan öğrendikleri Türkçede belirli bir şiveye neden olabilmektedir. Şivelerinden dolayı okulda, askerde, sosyal ilişkilerde zorlandığını aktaran çokça orta kuşak üstü Laz vardır (Aksoylu, 2009: 74-76). Bir görüşmeci anne-babaların “okul öğrencisinin Türkçe öğrenmesini etkilemesin diye çocukla bilinçli olarak Türkçe, bilinçsiz olarak Lazca” konuştuğunu söylerken, anne-babanın ancak dikkat etmediği durumlarda çocukla diyalogunun anadiline kaydığını belirtmektedir (G8, 35 yaş, erkek, üniversite mezunu). Bir diğer görüşmeci de anne-babasının kendi aralarında Lazca konuştuğunu, babasının ise şu tarz bir refleks geliştirdiğini söylemektedir:

Babam köye çıkın, öğrenin derdi. O zaman öğrenmek için niye köye çıkmak gerektiğini anlamazdım. ‘Lazca’yı niye burada öğrenemiyoruz’u sorgulayamıyordum. Haa, köyde öğrenebiliriz diye kabul ediyordum...

Benimle hiç Lazca konuşulmadı. Ben irademle öyle bir şey yaptım (G10, 42 yaş, erkek, üniversite mezunu).

Köye gidilince, yaşlı büyüklerle konuşarak, çevrede konuşan yetişkinlere dikkat kesilerek Lazca öğrendiğini söyleyen görüşmeciler olmuştur. Yaygın olan durum, eğitim seviyesi kısmen yüksek olan veya çocuğunun yüksek eğitim görmesini arzu eden ailelerde Lazca'yı çocuklar çevrede hala yaygın konuşulabiliyorsa dinleyerek öğrenmiştir.

Çok sayıda görüşmeci Lazcanın bir 'dedikodu' dili olarak kullanılmaya başlandığını ifade eder. Bununla anlatılmak istenen, dilin çevredekinin konuşmayı anlamaması için kullanılmasıdır. Dil bir içerme aracı olmaktan çıkarken birini içerirken aynı andadır diğerini dışlama aracına dönüşmektedir. Ancak bu dışlanan etnik öteki değil grubun genç üyeleri, çocuklar ya da gruba 'gelin gelen' kadınlardır. Yabancıların, yani Lazca bilmeyenlerin yanında gizlice bir şey söylemek için ya da çocukların konuşulanı anlamasının istemediği durumlarda Türkçeden Lazcaya geçilmektedir. Yine bölge dışında doğup büyüyen annesi ve babası Laz olan bir görüşmeci şunları aktarmıştır: "Mesela atıyorum çocuklardan gizli bir şey konuşulduğunda hemen Lazcaya dönüş vardı. Sürekli bir Türkçe hali vardı ama bir şey gizli konuşuluyorsa, biz anlamayalım diye Lazca konuşurlardı aralarında" (G25, 22 yaşında, kadın, üniversite öğrencisi). Aynı görüşmeci kilit kelime olan *bozo* (Lazca: kız) denildiğinde kendisinden bahsedildiğini anladığını söyler. Bu durum Lazca bilmeyen çocuklar ve yetişkin gelinler için bir tür bulmaca çözmeye benzemektedir. Özellikle de Laz olmayan gelinler bu tarz durumlarla çok sık karşılaşmışlardır. Bölge dışında doğup büyüyen bir görüşmeci ise ilk defa memleketi olan Pazar'a beş yaşında gittiğini ve Lazca'yı ilk defa orada görünce merak edip öğrenmeye çalıştığını hatırlamaktadır. Ancak büyüklerin tepkisi şöyle olmuştur:

Bir iki kelime tek tük bildiklerim de o yaz öğrendiklerim. Öğretmiyorlardı bilerek, sorduğumda. İlkokula başlamamıştım. Ben sorduğum zaman, ilkokula başlayınca hani -bir de ben İzmir'deyim, Türkçeyi zaten biliyorum- Lazcadan bir şeyler geçer diye öğretmiyorlardı (G23, 27 yaş, erkek, yüksek lisans öğrencisi).

Yaşanmakta olan dil değişimine bağlı olarak kimi durumlarda dili öğrenmek isteyen çocuklar ve yetişkinlerden dahi Lazca farklı gerekçelerle sakınılmıştır. Dil hızlıca ve geri dönüşsüz bir şekilde genç kuşaklara daha az aktarılmaya başlanmıştır.

Lazcanın Sıkıştığı Alan

Lazcanın sınırlı bir biçimde devam eden pratiğinin hangi alanlara sıkıştığını, kimlerin ağırlıklı olarak konuştuğunu anlamaya çalışmak dilin nasıl bir işlev ve anlam kazandığı çözüme konusunda açıklayıcıdır. Birçok görüşmeci özellikle yaşlı anne-babalarıyla hala en iyi Lazca iletişim kurabildiklerini, yaşlı anne babaların da kendilerini iyi ifade etmek için mutlaka Lazcaya döndüklerini aktarır. Lazca bu son kuşak için hayatlarının tamamını dile dökmekte kusursuzca işleyen bir dilken, orta yaş ve altı Lazca bilenler için ise Lazca, Türkçe ile sık sık karışmaktadır. Görüşmecilerin aktardığı Lazcanın daha çok yaşlıların, köylülerin konuştuğu, kızgınken konuşulan, şakalaşırken kullanılan, çok yakın ve özel ilişkilerde, belirli bir tanışıklığın oturduğu durumlarda, iki taraf da birbirinin Lazca konuştuğundan eminse ve konuşma özel alandıysa konuşulduğudur. Diğer bir ifadeyle bir çok faktörün kesiştiği durumlarda ve açık bir şekilde enformel alanda konuşulmaktadır. Yine okulda köyden gelen çocukların, kızgın olduğunda, şakalaştığında veya kavga edip küfürlü konuştuğunda Lazcaya döndükleri söylenmektedir. Bir görüşmecinin ifadesiyle ilçe merkezindeki okulda “normal bir konuşmada” Lazca hiç konuşmamışlardır (G8, yaş 36, erkek, üniversite mezunu). Liseye kadar fazla Lazca konuşmadığını söyleyen bir görüşmeci şunları aktarır:

Mesela mahallede böyle daha kaba çocuklar, daha köy hayatına adapte olmuş çocuklar Lazca konuşmayı tercih ederlerdi. Kabadayıysa, serseriysse bir şey konuşurken Lazcayı tercih edebiliyordu yani. Ama mesela normal hayatta okula gidip gelen, ortalama bir öğrenci genelde Türkçe konuşurdu. Evde bizimle hemen hemen hiç Lazca konuşmazlardı... Babam sinirli mesela, çok gergin, benimle Lazca konuşur, bir şey getir buraya, şunu yap diyeceği zaman bunlar genellikle Lazca olurdu ama atıyorum bana okulla ilgili bir şey soracak, o zaman bunlar genelde Türkçe olurdu (G21, 24 yaş, erkek, üniversite öğrencisi).

Devlet memuru olan bir görüşmeci işyerinde Lazca bildiğini bildiği arkadaşları olduğunu ama çok ender Lazca konuştuklarını, örneğin arabada seyahat ederken ise aynı iş arkadaşlarıyla Lazca konuştuklarını söyler ve ‘refleks dili’nin yani Laz da olsa yeterince tanışılmayanla karşılaşınca konuşulan dilin artık Türkçe olduğunu belirtir (G10, 42 yaş, erkek, üniversite mezunu). Ana dil olarak Lazcayı öğrenen genç bir görüşmeci “eşimle kızgın olduğumuzda Lazca konuşuyoruz” demektedir (G20, 33 yaş, erkek, ilkokul mezunu). Lazca Bourdieu’nun (1991) ifade ettiği gibi iktidar alanından, kamusal ve formel alandan çıkarılmış ve muhafaza edildiği alanlarda da en mahrem, en enformel ve duygusallığı yoğun dar bir alana sıkışmıştır.

Lazca, Piyasa ve Sınıf Atlama

Bu görüşmecilerin gözlemlerinin işaret ettiği durum özellikle eğitilmiş, kentleşen orta sınıflardan başlayarak Lazcanın yerini Türkçeye hızla bırakmış olduğudur. Devletin ideolojik ve siyasal terbiye, baskı, korku, ikna ile güttüğü yöntemin yanında, bölge halkının ulusal pazarla bütünleşmesinin, sağlanan sınıfsal hareketlilik imkânlarının Türkçeden geçiyor olması Lazcanın yerini Türkçeye bırakmasının bir diğer çok önemli etkenidir. Bu iki faktör elbette devlet tekelindeki eğitimin, piyasadaki fırsatlara açılan temel araçlardan biri olmasıyla oldukça ilişkilidir. Gellner standardize edilen 'yüksek' kültürün dayatılması karşısında yerel kültür sahiplerinin denemekten kaçınacakları şeyin "sürekli hakaret görecekları kültürel havuzlara girmek" olduğunu söylemektedir (1983: 90). Gellner'e göre dil, bazı diğer kalıtsal özellikler veya din gibi farklı kültürel unsurlara kıyasla daha az derin köklere sahiptir (1983: 129). Bu şu demektir: Bir topluluğun standardize edilerek inşa edilmiş ulusal 'yüksek kültür'e asimilasyonunun ve sınıfsal olarak toplum içindeki gelişimi güzel dağılımının önündeki engel sadece dil ise bu görece kolay aşılabilir. Gellnerci kavramla ifade edecek olursak, Lazlar Lazca'yı bıraktığı noktada artık 'mavi derili' değildir. 'Mavi derililer', belirli özelliklerinden dolayı sınıfsal olarak gelişigüzel dağılamaz ve alt tabakalarda birikir. Bu kalıcı eşitsizlik o grup ve bağlı olduğu ulus-devlet için muhtemel bir kriz demektir. Lazca'yı sınırlı bir kullanıma indirgedikten sonra Lazların sahip olduğu diğer ayırt edici özellikler artık atalet-karşıtı (*entropy-resistance*) bir özelliğe sahip değildir. Dolayısıyla da sınıfsal hareketliliğinin ve ulusal kültürde yetkin bir konuma gelmesinin önünde Türkiye siyasal-ekonomik yapısı içinde engeller ortadan kalkmıştır.⁸

Bu bölgenin coğrafi özellikleri düşünüldüğünde, eğitim aracılığıyla sınıf atlama ve pazarla bütünleşme sadece Lazlar için değil aynı zamanda Lazların komşusu Hemşinliler için de orta sınıflaşmanın en temel mekanizmalarından biri olması anlaşılabilir. Hem eğitimin hem de Laz bölgesinden büyük şehre göçün Lazca üzerinde derin bir etkisi olmuştur. 19. yüzyıldan itibaren bölgedeki Hemşin ve Lazlardan Osmanlı sistemiyle bütünleşen seçkinler bunu Türkçe aracılığıyla yapıyordu. Hemşince konuşmaya devam eden Hopalı Hemşinliler ise Rize'deki Türkçe konuşan Batı Hemşinlilerden farklı olarak ortaya çıkan toplumsal ilerleme fırsatlarından mahrum kalmışlardı (Simonian: 2007: 81,89; Toumarkine, 2007). Bir diğer ifadeyle Türkçe ile beraber statü, saygınlık ve yukarı doğru toplumsal hareketliliğin mümkün olması ve bunun Laz ve hatta onlardan da önce Batı (Rize) Hemşinlilerince fark edilmesi Cumhuriyet öncesinde, 19. Yüzyılın ikinci yarısında başlamıştı (Simonian, 2006: 172). Babasının kuşağının iş bulmak amaçlı göç etmesiyle Türkçe konuşmaya başladığını bir görüşmeci şu şekilde açıklamaktadır:

Esas dil değişiminin başladığı nokta, bence bunu babamla örneklendirebilirim, insanların çalışmaya ihtiyaç duymasıyla ortaya çıktı. Lazlar kendi mısırını üretip satarken, kendi fıındığını, narenciyasını üretip satarken ki ben o dönemlere de şahit oldum o dönemde kendi aralarında kendi dillerinde Lazca konuşuyor idiler... Babam da İstanbul'a gurbette çalışmaya gelmesi onun için yavaş yavaş dilin dönüşümünün başlangıç noktası olmuş ve burada Türkçeye dönmüş. Sonra yılda üç gün, beş gün, on gün kullandığı izniyle oraya geldiğinde artık yeni kültürün bir elemanı olarak, belki o da tavsiyede bulunmuş Türkçenin daha çok kullanılmasına (G9, 56 yaş, erkek, üniversite mezunu).

Türkçe ile ekonomik ve sosyal imkânlar arasındaki pozitif korelasyonu bir diğer görüşmeci şu şekilde değerlendirmektedir:

Lazcaı konuşmaması gerektiğinin bir sebebi olduğunu, ticari, eğitim falan Lazlar erken anladı. Uyum sağlarsa daha başarılı olabileceklerini, rahat yaşayabileceklerini erken anladı. Ama Kürtler dillerini konuşmakta direndiler, direnince de ne oldu, icabında işkence gördü. Ama burada Lazca konuştu diye işkence gören olmadı (G12, 29 yaş, kadın, yüksek lisans öğrencisi).

1960'larda Laz bölgesinde araştırma gerçekleştiren Bryer, 4. Yüzyılda yaşamış tarihçi Procopius'un Lazları bulduğu dönemden, o gün de çok farklı olmadıklarını düşünmüştür. Memleketleri Lazları bağımsız kılmış ancak tarımsal üretim ve yönetim bakımından ilerlemelerine izin vermemiştir (1967,186). Ancak özellikle 1950'lerden sonra çay tarımı bölgeyi ekonomik olarak kalkındırmış ve orta sınıflaştırmıştır (Hann, 1990). Bölgede kalanlar da göç edenler de eğitim ve ekonomik fırsatlara eriştikçe Türkçe ile daha da iç içe olmuştur.

Lazcanın dilsel sermaye olarak değer biçilmediği hatta dilsel sermayesi olan Türkçeyi bozacağı endişesi Lazcanın yerini Türkçeye bırakmasının temel sebeplerinden biridir. Lazcaı önemsedğini ifade eden hemen hemen her Laz, çoğunluğun dile çok pragmatik baktığını düşünmektedir. Çoğunluğun Lazcanın bir 'fayda'sağlamayacağını düşündüğü, bu kaybolan dile gereken özenin, değerin verilmediğine inanmaktadırlar. En büyük çocuğu üniversiteye giden, üç çocuk sahibi ve iyi Lazca bilen bir kadın görüşmeci de Laz olan eşiyile "çocuklarım için", "çocukların dili takılmasını diye" Türkçe konuştuklarını ifade etmiştir. 2013 yılında hayata geçen orta öğretimdeki seçmeli Lazca derslerinin gerekli olmadığını düşündüğünü, çünkü kendisinin Lazca öğretebileceğini söyleyen görüşmeci, aynı zamanda çocuklarının Lazca anladığını ama konuşmadığını belirtmiştir (G18, 42 yaş, kadın, ilkokul mezunu). Lazcanın ölmesini hemen hiç kimse ister görünmemektedir ancak bundan yakınanlar dâhil dili konuşmayarak ve çocuklarına öğretmeyerek bu süreçte pay sahibi olduklarıyla pek yüzleşmemişlerdir.

Ailesindeki herkesin gülerek “çok şükür ilkokul mezunu” olduğunu söyleyen ve çok iyi Lazca konuşabilen bir görüşmeci 12 yaşında okulu bırakırken ailesinden hiç kimsenin ona “bırakma” demediğini ve o günden beri de çalıştığını söylemiştir. Lazcanın en iyi korunduğunu bazı diğer görüşmecilerin de ifade ettiği Fırtına Vadisi’ndeki Laz köylerinden olan ve askerliği dışında memleketi dışına çıkmamış olan bu görüşmeci Lazcanın herhangi bir fayda getirmediğini, okulda ders olarak okutulmasının “Türkiye’ye ne faydası olacağı”ndan emin olmadığını söylemiştir. Bazı özel ortamlarda “muhabbetini, esprisini” çok sevdiği Lazca ile kendini daha iyi ifade edebildiğini de söylemektedir. Görüşmecinin bunlara ek olarak aktardıkları dilsel sermaye ve ekonomik fayda arasındaki ilişkiye iyi bir örnektir:

Bilmiyorum şimdi Türkiye’de Lazca konuşmak yazmak bir insanı nereye getirebilir? Genel olarak herkesle diyalog anlamında söyledim. Buraya yurtdışından biri geliyor örneğin sormuyor Lazca biliyor musun diye. “Do you speak English?” diyor. Biz kalıyoruz orada. Şimdi biz ikinci dil, Lazca yerine İngilizce veya Fransızca bilsek ona hem cevap verebilme, yol gösterme, muhabbet etme açısından daha iyi olmaz mıydı sizce? Senle konuşmak istesem bile (Lazca) konuşamıyorum mesela. Örneğin Fransızca, Almanca’yı genelde çoğu insan bilir. Biz de bilseydik daha iyi olurdu. Örneğin burada çalışacağıma daha iyi bir maaşla Batıda çalışabilirdim İngilizce bilseydim... Çok şükür, şu anda çok memnumum. Hem Lazca biliyorum, hem Türkçe biliyorum. Şuna üzülüyorum örneğin, yedi sülalem Laz, Lazca konuşuyordu, şimdi Türkçe konuşuyorum, eğer eğitim alsam İngilizce de konuşacağıma inanıyorum. Sadece istediğim Laz olan aileler çocuklarına Lazca’yı öğretsin. Lazca’yı öğretsin ama çok da yararlı olmadığını da söylesin yani. Bu ilerde sana şunu getirir demesin. Bu bizim kültürümüzdür diye bilsin öğretsin (G20, 33 yaş, erkek, ilkokul mezunu).

Eğitim seviyesinin düşüklüğünden ötürü ekonomik imkânlardan yoksun kaldığını düşünen görüşmeci için çok iyi Lazca biliyor olmak ona bugüne dek herhangi bir ‘fayda’ sağlamamıştır. Dolayısıyla O’nun gözünde de Lazcanın dilsel sermayesi yoktur. Lazcaya kültürünün parçası olarak belirli bir değer biçse de bu kültürün ekonomik fayda sağlamadığını tecrübe etmiştir. Etnik/yerel dilin kamusal, ulusal ve uluslararası piyasada bir fayda getirmediğini gördüğünden, anadiline bir ‘fayda’ biçmemektedir.

Bourdieu’ya (1991) bu noktada dönecek olursak dilsel sermayenin eşitsiz dağılımının güç eşitsizliğiyle ilişkili bir durum olduğunu görürüz. Meşru dilde yeterlik sahibi olmak demek dilsel sermayeye sahip olmak demektir. Dilsel sermaye eğitim veya aile aracılığı ile kazanılabilir. Dilsel yeterlik sadece teknik bir yeterlik değildir. Aynı zamanda resmi/kanuna dayalı bir yeterliktir. Meşru

yeterlik bir otoritenin resmi olarak tanımlanmış kapasitesidir. Bu meşru (resmi) dil yetki verilmiş, otoritesi olan dildir; temsil yetkisi olan bir konuşmadır; inanılmaya değer olandır; edimsel (performatif) ve etkili olma iddiasında olan dildir. Belirli bir durum daha formal hale geldikçe hâkim dilsel yeterlik dilsel sermaye olarak piyasada işlev görecektir (Bourdieu, 1991: 70). Bu açıdan baktığımızda Lazcanın Türkçe karşısında okullarda hor görülmesi, yasaklanması, Lazcanın etkisi olan Türkçe aksanın da hoş bulunmaması, Lazcanın ulusal piyasada fırsat kovalarken herhangi bir faydasının olmaması sonucunda Lazca gayri-resmi, duygusal ve mahrem alana terk edilmiş ve giderek genç kuşaklara daha az aktarılmıştır. Bunları sayarken elbette yakın zamana kadar Türkçe dışındaki yerel diller üzerinde ciddi yasaklar olduğunu, hatta cezai yaptırımlarla bu dillerin hedeflendiğini de unutmamak gerekir.⁹

Etnik Köken, Din Değişirme ve Hafıza

1930'lardan 1990'lara kadar resmi Türk milliyetçiliği Kürtler gibi Lazların da Türk kökenli olduğunu iddia etti. 1930'lardan itibaren resmi Türk milliyetçiliği ders kitaplarının içeriğini belirledi. Bazı tonları siyasal duruma göre değişse de bu anlatıya sahip başta tarih ve diğer sosyal bilim ders kitaplarında Türkler dışında kalan Anadolu'nun farklı etnik gruplarından bahsedilmedi ve mevcut etnik çeşitlilik reddedildi (Copeaux, 2006). Ders kitapları dışında ise Lazların Türklüğünü ispata çalışan bir teori üretildi. 1990'lara dek Lazların aslında Türk olduğuna dayanan bu inkârcı propaganda teorilerini özellikle Kırzioğlu (1986) geliştirdi. Kıpçak kökenli olduğu iddia edilen 'Çanar'/Lazlar'ın Karadeniz'in "en ahlaksız, hırsız ve tenbel (sic) kavmi" Gürcü ve Megreller ile bir akrabalığı kesinlikle yoktu. 1980 ve 1990'larda Rize'nin Pazar ilçesinde yürüttükleri antropolojik araştırmanın parçası olarak Bellér-Hann ve Hann Pazar ve Artvin Arhavi'de bir grup Laz'a kökenlerine dönük anket soruları yöneltilmişlerdir. Anketler köylerdeki "belleğin ne kadar zayıf olduğunu" (2003: 103), çoğunluğun köylerin kuruluş tarihi hakkında fazla bir şey bilmediğini göstermektedir. Tek tek bazı sülalelerin köylere yerleşim tarihleri bilinse de kolektif bir göç anlatısı yoktur. Yazarlar, özellikle Pazar'da Megreller'le dilsel akrabalıktan söz edilse de kökenlerin Türk kimliğiyle birleştiğini, hiç kimsenin Türk kimliği dışında bir kimlikten söz etmediğini ifade ederler. Özellikle eğitilmiş kişilerin ise Orta Asya referansı verdiğini aktarırlar (2003: 103-104). Bugün etnik kökene dair anlatıların ve aktarılanın Bellér-Hann ve Hann'ın '90'larda gördüğünden farklı olduğu söylenebilir. Bugün geçmişe göre kısmen rahatlasa da, etnik köken konusunun Türk ulus-devlet modelinde tabulaştırılmış olması bu tür araştırmalarda görüşmecilerin 'şahsi ve resmî' fikirleri arasındaki makası açabilmektedir. Ayrıca geçtiğimiz yirmi yıl içinde ortaya çıkan Laz kültürel hareketi, Türkiye toplumunda ve siyasetinde, bilgi üretiminde yaşanan önemli değişiklikler, Lazların Gürcistan Laz ve Megreller'yle artan etkileşimi ve tanışıklığı onların hem bugüne dair

algısını hem de geçmiş anlatısını da etkilemiş görünüyor. Buna ek olarak genç veya eğitimliler aile dışı çok farklı kaynaklardan bilgiye erişebilmektedir. Bu araştırma kapsamındaki görüşmeler ve çok daha uzun yıllardır gözlemlediğim kadarıyla Lazların büyük çoğunluğu etnik kökenlerinin Türk olmadığını yani Orta Asya'dan gelmediklerini düşünmektedir. Bu, 'aynı zamanda Türk' hissetmeye birçok kişi için engel değildir.

Hobsbawm'ın (1992: 78) dediği gibi bugün geçmişte, ön-millî dönemde sıradan insanların ulusal, etnik kimlikleri ve onları yönetenler hakkında ne hissettiği konusunda çok az şey bilinmektedir. Geçmişte Lazların kendilerini ne olarak gördüğü konusunda hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Bugün ise çoğu Laz, Lazların Güney Kafkasyalı bir halk olduklarını söylemektedir. Bunu bazıları daha çocukken aileden, bazıları ise daha sonradan farklı kaynaklardan öğrenmiştir. Araştırmanın görüşmecileri arasında Lazların Orta Asya'dan gelen bir Türk kavmi olduğunu düşünen kimse yoktur. Bazı görüşmeciler için ise Kafkasyalı olmak ve otoktonluk Lazlığın sınırlarını çizen bir olgu olarak belirgindir:

Biz dört bin yıldır burada oturuyoruz. Arkeologlar, tarihçiler bunu söylüyor. Farklı dili, kültürü olan bir Kafkas halkıyız biz. Farklı kültürlerle karışmamış, tamamen saf halkız (G11, 47 yaş, erkek, üniversite mezunu).

Biz gelen değiliz. Biz yerleşik bir halkız. Sonradan gelen değiliz" (G 14, 65 yaş, erkek, yüksekokul mezunu).¹⁰

Bir görüşmeci "sıradan bir Laz da biliyor ki biz Megrel'den dönmeziz" (G3, 45 yaş, erkek, üniversite mezunu) demektedir. 'Megrel'den dönme' olmak, Lazlar arasında yaygın bir şekilde söylenen köken anlatılarından biridir. Lazca ve Megrelce Güney Kafkasya dil ailesinin diğer iki üyesi olan Gürcüce ve Svanca'ya kıyasla birbirine çok daha yakın olarak kabul edilir (Bryer, 1967, 184; Andrews, 1992: 251; Bennighaus, 1992: 311). Megrelce ve Lazca konuşanlar birbirleriyle bir ölçüde anlaşabilmektedir. Bugün Gürcistan'ın kuzeyinde yaşayan Lazların yakın akrabası Megreller Ortodoks Hristiyan'dır. Lazlar ise Bizans iktidarıyla benimsemiş oldukları Ortodoksluk'tan bin yıl kadar sonra Osmanlı hâkimiyeti ertesinde 1580'lerden sonra tedricen İslamiyet'e geçmeye başlamıştır. Halk arasında kullanıldığı biçimiyle 'Megrel'den dönme' olmak demek aslında Hristiyanlıktan İslamiyet'e geçmeye karşılık gelmektedir. Bu kalıbın Hristiyanlıktan dönme olma halini 'yumuşatan' bir kalıp olarak yaygınlaşmış ve işlevselleşmiş görünmektedir. Ayrıca bu kalıp Laz ve Kuzeyli Megrellerin akrabalığına da işaret etmektedir. Ancak gerçekte yaşanan birinin diğerinden dönmesi değil, uzakgeçmişte akraba iki topluluğun ayrışarak etnik olarak farklılaşmasıdır. Bir görüşmecinin ailesine dair anlattıkları tarihsel anlatının ve köken hafızasının melezliğine işaret etmektedir:

Annem babam şöyle belki çok eskiden Müslüman olmadıklarını konuşmuş olabilirler, Hristiyan'dık biz ama o geçmişin nasıl olduğunu konuşmazlar bilmezler. Eskiden Hristiyan olduklarını biliyorlar. Megrellik söylediklerini hatırlıyorum ama Megrelleri başka olarak görenleri de hatırlıyorum. Sanki Cenevizliler gibi. Cenevizlileri bile hatırlayıp kendilerinin ne zaman Müslüman olduğunu nasıl hatırlamıyorlar bilmiyorum. Benim babaannem hala kurban bayramında yumurta dağıtıyor. Babaanne diyorum “bir tek sen dağıtıyorsun” diyorum. “Ne bileyim büyüklerimiz dağıtırdı” diyor. Ama Cenevizliler geldi buralarda savaşıldı, bunu konuşurlardı Allah bilir ne zamandı (G22, yaş 34, kadın, üniversite mezunu).

Lazların geçmişte Hristiyan olduğunu söyleyen bazı görüşmeciler bugün Lazların hala komşularından daha farklı olmasını bu eski dinle de bağdaştırabiliyorlar. Lazların tarihine dair fazla bilgi sahibi olmadığını, Gürcülerle akraba olunduğunu bildiğini söyleyen bir görüşmeci şunu ekliyor “Bizim krallığımız varmış. Sopalarla camilere girmişiz. Hristiyan'mış Lazlar. Temelde bir ufak bozukluk var zaten bizde” (gülüyor) (G16, 43 yaş, erkek, ortaokul mezunu,). Arkadaşının bu yorumu üzerine bir diğer görüşmeci de “domuz eti yemiyoruz, fark o kadar” (G15, 28 yaş, erkek, üniversite mezunu) diye gülümseyerek eklemiştir. (G 16). “Tarih boyunca Lazlarda kurulu düzene karşı hak istemek gibi bir şey” oluşmadığını söyleyen bir görüşmeci şöyle demektedir:

Lazlar zorla Müslümanlığa geçmişler. Arhavi'de Hopa'da Yavuz Selim Mahallesi var. Zaten zorla Müslüman oldukları için de dini bütünlük zayıf. Burada yeni yılla ilgili bizim gençliğimizde *Tzanağani*'de (Lazca: Ocak ayı) meyve falan dağıtılırdı. Mart'ta da (G14, 65 yaş, erkek, yaşında yüksek okul mezunu).

Bu örneklerde görüldüğü gibi bazı seküler eğilimli Lazlar için Hristiyan geçmiş bugün etnik farkı kuran unsurlardan biri olabilmektedir. Tersine bir duruma örneği ise bir görüşmeci ailesinden verir:

Ben Megrel kelimesini bunları okumaya başladığımda öğrendim. Aileme gitsem sorsam, şu anda bilmiyorlardır Megrel'in ne olduğunu. Bizde bu imkânsız. Hem Doğu Karadeniz'de olacaksın, hem Türk olmayacaksın, hem de Hristiyan olacaksın. İlçeler arasında da Ardeşen'de yaşayacaksın. Herhalde (Ardeşen'de) en tutucu, kapalı diyeyim, toplumlardan biriyiz (G21, 24 yaş, erkek, üniversite mezunu).

Bir görüşmecinin de işaret ettiği gibi Megrellerle akrabalık ve geçmişte Hristiyan olma kolektif hafızada hala mevcuttur ancak bu bilginin açıklık derecesi ailenin dinle olan ilişkisine göre değişiyor görünmektedir: “Din çok önemliyse ve hiç eğitim alınmamışsa bunlar konuşulmuyor. Benim bir bunu babaannemden

duymam var. Bir de bunu sonradan öğrenmem var. Benim babaannem dedem bunu söylemez ama ben bunu başkalarından duyuyorum ve aktarmaya devam ediyorum” (G12, 29 yaşında, kadın, yüksek lisans öğrencisi).

Özellikle eğitim sisteminin Türklük anlatısının ortaokul ve lise yıllarında birçok Laz öğrenciyi etkilediği görülmektedir. Eğitim sisteminde Türklüğün yüceltiliş şekli, yoğun tekrarı, Lazlığa dair bir bilgi aktarımının olmaması ilköğretim ve lise döneminde Lazlar’ın kendilerini Türk gibi hissetmeleri veya kökene ilişkin kafa karışıklığıyla sonuçlanmıştır. Üniversitedeyken Lazlığı üzerine düşündüğünü lisede ise farklı olduğunu bir görüşmeci şöyle tarif eder:

Evde Lazca konuşmayın derdim hep. Biz Türküz mürküz o kafadaydım lisedeyken. Şimdi o bilincim yeni yeni geliyor. Lisede öğretmenlerin hepsi Kemalist öğretmenlerdi zaten, arkadaş çevrem de. Çevrenin etkisine girmiştim... O zaman Türk olduğumuzu düşünüyorum ama Lazlık da var, bağdaştırıyorsun. Babam bana “sen aslında Laz’sın, kökenin Laz savunduğun şey saçma” derdi. Sonra okulda sosyolojinin de verdiği bir zihin açılması yaşadım. Babamla bunu konuşunca “ben sana söylüyordum kale almıyordun, demek ki bir akademisyenin söylemesi gerekiyormuş sana, buna inanmak için” dedi (G25, 22 yaş, kadın, üniversite mezunu).

Bir diğer görüşmeci de çocukken Türklükle özdeş ve Lazlıkta karşılığı olmayan kahramanlık anlatılarının etkisinde kalışını açıklar:

Lazlıktan tamamen kopmamıştık ama ortaokul lise eğitiminde dayatma sevimli bir şekilde yapıldığı için. Sevimli derken okullarda çocuklara bu tür şeyleri sevme öğretiliyor. İşte “biz Türk’üz, kahramanız, öyle yaparız, böyle yaparız”. Lazlar hiçbir zaman at binmemiş mesela. “Kahramanız, şudur, budur”. Bize çocukken Sarıkamış’ta 90 binin savaşmadan öldüğünü söylemediler ama Çanakkale’yi söylediler. Dayatma da var. Ortaokul döneminde şiirler yazdım. Öğretmenler çok severdi. Bir tür enjekte etme vardı (G11, yaş 47, erkek, üniversite mezunu).

Üniversite eğitimi ve artan sosyalleşme imkânları birçok Laz için Lazlığa ve kökenine dair aile dışı bilgi kaynaklarına erişim ve bunun sonucunda da Lazlığa dönük yeni bir ilgi veya bilinçe karşılık gelir. Bu süreç bazıları içinse Lazlıktan yabancılaşmayı da getirebilir. Türk tarihi anlatısını sorgularken aynı zamanda Lazlık ile da bağının koptuğunu söyleyen bir görüşmeci ise şunları ekliyor: “Birileri gelmiş, birileri yapmış ama ben onu sahiplenmek durumunda değilim yani. Ben onun yaptığı kötülüğü ya da iyiliği niye sahipleneyim. Biraz da insan üniversiteden sonra kendini ifade etmeyi biliyor” (G23, 27 yaş, erkek, yüksek lisans öğrencisi). Genel itibarıyla milli eğitimin aktardığı bilgiden bağımsızlaşanlar kendi ailelerinden ve yerelden bildikleriyle bunu birleştirdiklerinde kökene dair

kendilerine özgü yeni bir anlatı inşa etmektedirler. Ortaya çıkan genel resimde ise Lazların Güney Kafkasyalı-Doğu Karadenizli, geçmişte Megrellerle akraba ve bir dönem Hristiyanlık dâhil İslamiyet'ten başka inançlara sahip olmuş bir topluluk olduğu bilinmekte ve aktarılmaktadır. Özellikle seküler ailelerde Hristiyanlık'tan İslamiyet'e geçme daha açık olarak bilinirken ve etnisite inşasında bir referans noktası olabilirken, muhafazakar Lazlar arasında açıktan pek konuşulmaz.

Türkiye Lazlarının Megreller dışında daha da yakın akrabaları Gürcistan'ın Sarpi köyünde yaşayan küçük Laz topluluğudur. Post-Sosyalist Gürcistan'ın Türkiye sınırındaki Laz Sarpi köyünde Perkmans'ın (2003) yaptığı araştırmanın bulguları bu makale açısından oldukça kıymetli bir karşılaştırma imkânı sunmaktadır. 1921'de çizilip 1937-1988 arasında tamamen kapalı tutulan sınır küçük Laz köyünü Türk Sarp ve Sovyet Sarpi olarak ikiye bölmüş, yakın akrabalar uzun on yıllar birbirinden çok farklı iki siyasal sistem içinde yaşamışlardır. Sınır açılıp birbirine kavuşmanın ilk heyecanı geçince Sarpili Lazlar Türkiyeli Laz akrabalarını fazla Türkleşmiş, fazla muhafazakâr ve bir hayli 'kaba', 'asosyal' bulmuştur. Bu araştırma açısından bu değerlendirmelerin öznel olup olmaması meselesi değil, Sarpili Lazların Türkiyeli Lazlar ile aralarında kültürel, davranışsal bir fark oluştuğunu düşünmüş olmaları önemlidir. Hatta kendilerinin 'gerçek Laz' olduğunu, Türkiyeli Lazların artık 'dilini bile' konuşmadığını düşünmektedirler. Öte yandan Sarpili Lazlar, kültürel-sembolik olarak yücelttiği Lazlığı Gürcülüğün bir alt kolu olarak gören ve Müslüman Laz ve Gürcüleri eski dinleri Ortodoksluğa geri dönmeye özendirilen post-Sovyet Gürcistan resmi politikasının etkisi altındadırlar. Sarpili Lazlar bu süreçte ezici çoğunlukla din değiştirmiş ve Ortodoksluğa geri dönmüştür.

Sarpili bir genç, Perkmans'a göre, bir Laz olarak "en eski Hristiyanlardan olduğu düşüncesi aklının bir köşesinde", "elbette hem Lazım hem de Gürcü'yüm, herhangi bir Gürcü değil, birinci sınıf Gürcü'yüm" demektedir (2003: 172). Bu çarpıcı karşılaştırma demografik olarak küçük ve siyasal toplumsal örgütlenme olarak zayıf Lazların Türkiye ve Gürcistan'da apayrı siyasi ve ekonomik sistemler içinde ulusal olana asimile olmaya eğilimlerini ve iki ayrı ulus inşasında iki ayrı etnik Lazlık inşa ettiklerini bize göstermektedir. Türkiye Lazları arasında da sıklıkla söylenen "hem Laz, hem Türk, hem Müslüman" olma halinin sınırın hemen ötesindeki karşılığı "hem Laz, Hem Gürcü, hem Ortodoks" olmaya dönüşmektedir. Etnik köken ve etnik dil kendi başına bağımsız değişkenler olarak değil, grubun diğer içsel kaynakları –muhtemelen en başta demografik büyüklüğü ve belirli bir bölgede yoğunluğu⁻¹¹ ve hiç şüphesiz içinde bulunduğu ulusal ölçeğin siyaseti, 'yüksek kültürü', ekonomik ilişkileri çerçevesinde şekillenmektedir.

Lazlığın İnşası: Atfedilen Kültürel ve Etnik Farklar

Sembolik Sermaye Olarak 'Lazlığı Sevmek'

'Laz olmak' neye karşılık gelmektedir? Dili ve kökeni bir kenara bıraktığımızda Lazlığı inşa eden unsurlar neler olabilir? Türkçeden başka bir dili aktif bir şekilde konuşmak ve savunmak, Orta Asyalı Şamanizm'den İslam'a geçmiş Türk kavmi olmayıp, Hristiyanlıktan İslam'a geçmiş Güney Kafkasyalı bir halk olmak kimliği tanımlayan başat atıflar olsaydı grubun üyelerinin siyasal ve ekonomik eşitliğini ve fırsatlarını zora sokacak etnik inşasöz konusu olabilirdi. Ancak böyle olmadı. Dil ve köken Lazların sahip olduğunu bildiği 'fark' unsurları olsa da bu özellikler sınır inşasında sembolik bir kullanıma dönüşmektedir. Lazca gündelik hayatta her kuşakta yeniden üretilen bir etnik ayrıştırıcı özellik değildir, ancak dilin hâlihazırda devam eden varlığı Lazları başkalarından ayırır. Lazca anlayan ama konuşamayan bir görüşmecinin görüşme sırasında söylediklerini dil, Lazlık ve etnik sınırlar açısından kayda değerdir:

Soru: Sizin Lazcaya ilginiz var mıydı?

G: Benim dile bir düşkünlüğüm yok.

Soru: Peki Laz olmak sizin için önemli mi?

G: Çok (vurgu görüşmeciye ait).

Soru: Peki, Lazlığın içinde dil sizin için nasıl bir yer teşkil ediyor?

G: Laz olduğumuzun kanıtı o.

Soru: Konuşamayanlar çocuğuna öğretemeyecek. O zaman örneğin Trabzonluyla bir Laz arasında nasıl bir fark kalacak?

G: Konuşamasa da anlıyor yeni nesil. Fark zaten Laz olmamız. Bana para verseler Trabzonluyum hayatta demem (G16, 43 yaş, erkek, ortaokul mezunu).

Görüşmecinin kendisi dile düşkün olmadığını, ama dilin Lazlığının kanıt olduğunu ve "para verilse dahi" kendisine Trabzonlu demeyeceğini söyleyerek Lazlık ile Lazca arasında gevşeyen bağa işaret eder. Aynı zamanda Laz olmaya kendinden menkul ve verili bir fark atfetmektedir. Bu 'verili' kabul edilen hali destekleyen kültürel atıflar mevcuttur. Birtakım davranış özelliklerini kendine atfetmek, bazı kültürel unsurları -horon, tulum, atmaca yetiştiriciliği, yemek -muhlama, Laz böreği vb.-sahiplenmek ve bazı sembollerle kültürel farkı inşa edilmektedir:

Lazlarda kendini yüceltme var biraz. Bana bir kere yaylada 70 yaşlarında bir kadın Hazreti Âdem Megrelce konuşuyordu demişti (G3, 45 yaş, erkek, üniversite mezunu).

Arhavi'de bile bir Çorumlu ben Lazım diyecek. Bu ne kadar önemli bir kültür ki kendini buna dâhil etmeye çalışıyor. Çalışkan, sert, espritüel, böyle tanınmışın (G4, 66 yaş, erkek, üniversite mezunu).

Yukarıdaki alıntılar dil veya dil harici pozitif özelliklerin gruba atfedilmesiyle Lazlık sınırının içinde kalmaya bir değer yüklendiğini göstermektedir. Genç kuşak Lazca bilsin veya bilmesin Lazlığında farklı ve sevdiği bir şeyler bulmaktadır. Bugünkü genç kuşakta Lazca bilen azınlıktan olan ve Lazcaya sembolik sermaye atfedenler için Lazca hala Lazlığın en değer atfedilen özelliğidir: “Bir kere duygusal olarak Lazca'yı çok seviyorum. Konuşma tarzını ve yoğunluğunu. Onu içimde hissedebiliyorum. Ben tabi Türkçe öğrenerek büyüdüm ama içimde bu dilin nüansları daha büyük” (G8, 36 yaş erkek, üniversite mezunu). Lazca bilmeyenlerde bu bazı sembollerle veya dilden alınan bazı sembol kelimelerle, yakın dönemde özellikle horon ve Laz müziğiyle dışa vurulmaktadır. ‘Saf Laz’ esprilerine çok maruz kaldığını belirten bir görüşmeci şöyle demektedir: “Buna rağmen hiç Laz olduğumu saklamadım, artı bir Laz şovenistliği vardır ya, ben Lazım diye gezeriz. Ben öyle geziyordum. Çünkü Laz olmak bir farklılıktı. Laz olmayı seviyordum, o kimliği seviyordum ve hep dile getirdiğim bir kelimeydi” (G22, 34 yaş, kadın, üniversite mezunu). Çok yaygın olan Lazca'yı anlayıp konuşamama durumunda olan gençlerin mahalli maçlarda Lazca tezahürat etmesi buna örnek olabilir:

Lazca bir şey diyoruz mesela. “*Ar jur sum Vitze*” (Lazca: Bir iki üç, Fındıklı ilçesinin Lazca eski adı) diyoruz maçlardan önce. Dışarıda diyoruz, burada diyoruz. Gençlerde bile var Lazcaya yakınlık. Seviyorlar Lazca'yı da, Laz olmayı da seviyorlar. “*Vitze adamı yıpratır*” diyorlar. Onlar da benim sıkıntıyı yaşıyor. Anlıyor ama konuşamıyor (G15, 28 yaş, erkek, üniversite mezunu).

Aile dışı Lazca eğitimi hala sistematik ve yaygın bir olanak olmadığından, bir yetişkin için Lazca öğrenmek kolay bir serüven değildir. Mevcut olan az sayıda kurs zaman içinde sistematik ve işler hale gelmektedir. Oysa horon, Lazca müzik, Lazca sloganlar çok daha görünür bir ‘Lazlık’ temsili olabilmektedir. Bir görüşmeci artık çok az gencin Lazca konuşabilmesinden hareketle “Bilinç olarak Laz olduğunu söylüyorsa, bunu bir aidiyet olarak görüyorsa bu bile yeterlidir” der ve ekler: “Tulum ve müzik çok ciddi bir aidiyet yaratıyor. Gençler Lazca öğrenemiyor ama horon öğreniyor. Daha kolay, daha görünür” (G5, 45 yaş, erkek, yüksek lisans mezunu). Görüşmecinin de vurguladığı dil öğrenmenin zahmetinin yanında dili bilmenin maddi manevi geri dönüşü, bir anlamda

ekonomik ve sembolik sermayesi azdır. Oysa horon, tulum çok daha kolay edinilen ve görülür bir hazı veren eylemlerdir.

Taşkın (2011; 2012) analizinde metropolde kamusal alanda ortaya konan Lazların müzik ve horon performanslarının apolitik ve güvenli alan içinde kalarak Lazlığı çok kültürlü tüketim piyasasına eklemeliğini söyler. Kendini madun ve ezilen öteki olarak görmeyi de, eskimiş Laz stereotiplerini de reddeden metropoldeki yeni gençliğe bu kabul edilebilir ve tüketilebilir bir yerel kültür sunmaktadır. Bu pozisyon Kürtlerinkinden yukarıda ve egemen Türk kültürü içindedir (2011: 123). Laz etnik kimliğinin özellikle eğlence alanında kuruluyor olması bu kimliği 'apolitik' dolayısıyla 'güvenli' kılmaktadır. Böylece Laz gençleri şarkı sözlerindeki 'ölü' Lazca'yı kullanırken kendilerini güvenli alanda Laz hissetmekte, siyasal risk almadan, damgalanmadan kökleriyle özdeşleşebilmektedirler. Bu kültürel tüketim ile gençler yaşayan ve konuşulan Lazcanın getireceğini siyasal yükten kurtulmuştur (2011: 131). Taşkın'ın analizi Laz etnik kimliğinin yeniden kuruluşunun şehirli genç kuşak için de-politize yönünün altını çizmemize yardımcı olur. Özetle, etnik kimlik şehre utanç duymadan taşınabilir. Ancak bu çok-kültürlü Lazlık siyasal alanın sınırlarını zorlamaz. Dil yine siyasal bir temsiliyet arzusunun taşıyıcısı olmaz. Lazlık ve Lazca kültürel tüketim ile pozitif değerler atfedilen, antipati ve hınç değil, sempati uyandıran bir kimliğe dönüşür.

Lazlar, Lazlık ve Komşuları: Trabzonluluk, Rizelilik ve Hemşinlilik

Türkiyeli Lazların etnik sınırlarını öteden beri belirsizleştiren bir olgu vardır. Türkiye'de bütün Karadenizlilere bölgesel bir kimlik olarak Laz denilmektedir. Meeker bölgede yaşayanların *Lazoi* olarak adlandırılmasının tarihinin geç Bizans dönemine dek gittiğini, oysa o zaman bile Doğu Karadeniz'de Lazların nüfus bakımından egemen topluluk olmadığını söyler (1971: 337).¹² Bugüne dek gelen bu kullanımın içinde Lazların, Lazca dilini konuşanlar olduğu sıklıkla kaybolur ve Lazlığı sınırları bulanıklaşır. Oysa Lazların kendisi için Karadeniz yerelindeki bu sınırlar asıl belirleyici olandır. İnşacı kuramların vurguladığı gibi etnisite özellikle de ilişkide olduğu gruplarla inşa edilen ayırım ile şekillenir. Buna göre Laz bölgesindeki Lazlar kendilerini en çok Hemşinli, Rizeli, Trabzonlu ile karşılaştırır ve en çok onlardan farklı görürler. Bu ayrımlar artık İstanbul'a gelinmiş olsa bile örneğin hala yeniden üretilebilir.

1923 yılında Türkiye-Yunanistan arasında gerçekleşen zorunu nüfus mübadelesinin kriteri dindi. Buna göre Yunanistan vatandaşı Müslümanlar ile Türkiye vatandaşı Rum Ortodokslar yer değiştirdi. Osmanlı millet sisteminin bir tür pratik devamı olan ve konuşulan dili değil dini aidiyeti milliyet ilkesi sayan bu kriterlere göre Rumca konuşan Müslümanlar mübadeleye dâhil edilmedi. Löwry'nin (2010) analizinde gösterildiği gibi Trabzon bölgesine yerleşen Türkmenlerin

yanında, burada yerli halk arasında 16. Yüzyıldan sonra Rum Ortodoksluktan İslamiyet'e geçiş bilinen bir olgudur. Bugün sayısı oldukça azalmış olsa da Trabzon'da Rumca konuşan nüfus hala mevcuttur (Sabah, 4/1/2011). Birçok görüşmeci Trabzon'da Rumca konuşan köylerin varlığından söz etmektedir. Onlara göre Rumca konuşan Müslüman Trabzonlular Rum köklerinden rahatlıkla bahsedemediği için bazıları konuştukları dil olan Rumcaya Lazca diyegelmişlerdir. Ayrıca onlara göre, Rumca konuştuğunu söylemeye çekinen, etnik kimliği baskılanmış olan Trabzonlular Lazlığın Türkiye'de sakıncasız bir kimlik ve köken olmasından dolayı kendilerine Laz demekte veya başkalarının onlara Laz demesinden rahatsız olmamaktadır. Bir görüşmeci durumu şöyle değerlendirmektedir:

Şimdi adam Rumca konuşuyor; nece konuşuyorsun denildiğinde Lazca konuşuyorum diyor. "Rumca konuşuyorum" diyemiyor ki. Bana bunu kendisi bizzat yaşamış olan arkadaşım anlattı. Adama "Lazca böyledir" dedim dedi. Adam hiç oralı olmamış, "ben Lazca konuşuyorum" havasında devam etmiş. Lazların kötü bir imajı olmadığı için, onu bir üst kimlik gibi, koruyucu kalkan gibi kullanıyor adam. Rumca konuştuğunu diyemiyor açık açık. "Lazca konuşuyorum" deyince herkes sempati gösteriyor ama Rumca deyince göstermiyorlar. "Ben Ermeni'yim" desen belki de linç ederler Trabzon'da. Hiçbir şey yapma sadece "Ermeni'yim" de. Tepki gösterirler kesin. "Ermeni'yim" demesinden dolayı bunu ona yapacak bir dünya adam var. Böyle bir toplumda adam nasıl desin yani "ben Ermenice, Rumca konuşuyorum" diye. Hopa'dakiler "Hemşince konuşuyoruz" diyorlar örneğin. "Ermenice konuşuyoruz" demiyorlar. Dilleri yok mu? Var. Politik bilince sahip ailelerde gerek Hopa gerek buradakiler söylüyor Ermeni'yiz diye, ama çoğu Hemşince diyor çünkü Ermeni olmak 'tü kaka' yani (G10, 42 yaş, erkek, üniversite mezunu).

Birçok görüşmeci Trabzon'un Lazlarınkinden farklı -örneğin Trabzon'un kemeçe kültürü gibi- ancak köklü bir kültürü olduğunu, bu kültürü ve dili Rumlukla melezlenmiş olmasından dolayı Trabzonluların açıkça ifade edemediğini düşünmektedir. Lazlık bu durumda Trabzon'daki hala izleri kalan Rumluğu saklayan bir maske olarak işlemektedir. Birçok Laz Trabzon'un veya diğer Karadenizlilerin kendisine Laz demesinden rahatsız olmaktadır:

"Lazca benim dilim" bilincine varmam ilk kez yabancılarla ilk karşılaştığım Trabzon'da oldu. Merakım ve okumaya başlamam... Bir tanesi demişti ki "biz dil bilmeyen Laz'ız". Bir tanesi de "siz Moxti Laz'sınız" demişti... Böyle gelişigüzel çok şey söyleniyordu işte. "Biz Giresunluyuz ama biz de Laz'ız" diyen arkadaşlar da var. İşte burada anlatmak istediğim "ya arkadaş sen nasıl Laz'sın? Değilsin." Bu biraz böyle bir şeydi. "Dil bilmen lazım, Laz nereden çıkmış, nerede yaşıyor, hiçbir fikrin yok" gibi diyaloglarla

kendim de bunu fark etmeye başladım (G21, 24 yaş, erkek, üniversite öğrencisi).

Alıntıda bahsedilen 'moxti Lazlık' -moxti Lazca gel anlamına gelir ve mohti olarak okunur- Lazları 'dil bilmeyen Lazlar'dan ayırmak için ortaya çıkmış bir tanımlamadır (Benninghaus, 1992: 312). Laz bölgesinden Karadeniz'in diğer kısımlarına ve Doğu Marmara'ya yerleşen Lazlara bu bölgelerin yerlileri 'moxti Laz' adını takmıştır. Hatta bazen diğer Karadenizliler tarafından Lazcaya 'Moxtice' denildiği bile olur.

Araştırmadan çıkan sonuca göre Lazlar Trabzonluya kıyasla, kendisini Rizeliden daha güçlü bir vurguyla ayıştırmaktadır. Bir diğer önemli nokta Rizelilerden Türkler olarak söz edilmemesidir. Türk yerele ait, örneğin Rizeliyi tanımlayan bir olgu değildir. Türk daha çok ulusal olandır. Bu şekilde birçok Laz'ın kendisini de parçası gördüğü bir aidiyettir. Rizelilik Lazların kendini ait gördüğü bir sınıflandırma değildir. 20 yıldır bir Laz ile evli olan Rize Merkezli kadın görüşmeci Rizelilerin Lazlar hakkında şöyle düşündüğünü söylemiştir: "Rizeliler, bakınca, fazla Lazları sevmezler bence. Benim gözlemim. Çünkü bunları daha modern buluyorlar. Rizeliler biraz daha tutucu oluyorlar. Benim ailem o kadar değil ama çevremde gözlemlediğim Lazlar daha modern daha serbestler yani" (G13, 46 yaş, kadın, lise mezunu).

Rizeliden Lazlığı ayıştıran en önemli özellikler 'kültür', 'hayat tarzı', 'dini yaşayış biçimi', 'Türkçe şivesi', 'kadın-erkek ilişkileri' olarak öne çıkmaktadır. Bu temalarda öyle görünüyor ki temel vurgu Rizeliye kıyasla kendini daha 'modern', 'medeni' görmektir:

O Temel fıkralarında anlatılan bizle bir ilgisi yok. Hep Rizeli. Bizle bir ilgisi yok... Bir kere Rize daha tutucu bir yer. Baştan oradan farkımız var. Bizi görürsün daha medeni, kültürlüyüz. Onlar daha yobaz. Fazla kötülemeyeyim de. Öyle farkımız var yani. Şu sahilde 30 sene önce bir tek bikiniyle yüzülen yer Fındıklı'ydı ve dışarıdan minibüsle adamlar gelirdi onu seyredeceğiz diye gençler. İnanın buna, bu böyleydi. Öncesinden beri böyleydi. Hatta bu en kötü dönemi Fındıklı'nın. Yirmi otuz sene öncesi burası cıvıl cıvıldı. Göç verdi (G16, 43 yaş, erkek, ortaokul mezunu).

Kadın-erkek ilişkileri bakımından Lazlar ayırt edici bazı özelliklere sahip olduğu düşünülmektedir. Kadın-erkek ilişkilerinin 'serbest'liği kadın-erkek horon oynanmasından, sosyalleşilmesinden, tarlada beraber çalışılmasından, evlerin tasarımıdan, misafir kabulünden anlaşılabilir: "Bizde beraber yenir. Beraber oturulur. Derede beraber yüzülür. Bir genç gelinin bir erkekle sarılması ayıp sayılmaz. Çay toplanır. Rize ise çok farklı. Her yerde iki kat vardır. Geleni ayrı

oturtmak için. Bizde öyle bir şey yok (G14, 65 yaş, erkek, yüksekokul mezunu). Horon da bu bakımdan semboldür: “İslam’da haremlik selamlık vardır. Ama Lazlıkta bu yoktur. Daha çok Ortodoksluk gibi. Bizim aldığımız Müslümanlık da geçmişindeki gibi aynı horonu oynayabiliyoruz. Bu da çok enteresan. Aynı oda oturulur” (G12, 29 yaş, kadın, yüksek lisans öğrencisi).

Kadınların rahatlığı, sosyalliği ve açıklığı, kadın-erkek bir arada horon oynanması, tarlada bir arada çalışması, aynı odada oturulması, kadınların sokakta kendini daha rahat hissetmesi etnik sınırın en çok vurgulanan özelliklerinden biridir. Béller-Hann ve Hann buradaki işbölümünün Deniz Kandiyotı’nın ataerkillik modellerinden Sahra-Altı modeline daha yakın olduğunu söylerler. Anadolu ve Orta Doğu’da tipik olan klasik ataerkillikten farklı olarak tarla bilgisi olan esas işçiler kadınlardır (2003: 181 dipnot 24). Bir görüşmeci Karadenizli Laz kadınının üretim sürecindeki aktif rolüne işaret ederek kadının ayırt edici özellik olarak vurgular:

Bize tarih öğretmenimiz demişti onu hatırlıyorum. “İşte burası ne biçim bir yer -o Doğuluydu-. Kadınları millet bahçede çalıştırıyor. Kadın bizde bahçede falan çalışmaz. Hani toprakta çalışmaz evindedir”. Onu kötü bir şey olarak söylemişti yani. Erkekler kadınlarını dışarıda çalıştırıyorlar şurada burada gibi. O benim aklımda çok yer etmişti. Sonradan düşündüğümde gerçekten Karadeniz kadını evde bir sürü iş hallediyor. Sonra gidiyor ot biçiyor. O haliyle yaşayan kadından bahsediyorum. Tarlasını ekiyor. Oradan bir ürün çıkartıyor. Bahçede kazan kaynatıyor, pekmezini yapıyor. Çok güçlü görüyorum ben. Çok becerikli. Ayağı yere sağlam basan ve nasıl diyeyim hayatı yönetebilen, çevirebilen kadınlar olarak görüyorum. Bazen bazı arkadaşlarım bir şey söylediğinde İzmirlilerde falan da olur ya hep onlar da kimliklerine çok böyle bağlıdırlar. Onları çok narin, kırılğan bulurum bazı ifadelerini; çünkü bizim orada öyle bir mücadele vardır ki doğanın da getirdiği (G24, 34 yaş, kadın, doktora öğrencisi).

Lazların Türkçesi diğer Karadenizlilerin Türkçesinden ayrışır. Özellikle de medyada ve fıkralarda karikatürize edilen şivenin Lazların Türkçe şivesi olmadığına dair bir inanış vardır. Bu anlamda ‘celeyrum’, ‘cideyrum’ ile karikatürize edilen şivenin Lazlara değil Rizeliye ait bir şive olduğu vurgulanır: “Biz dışarıda Türkçe konuştuğumuzda nereli olduğumuz anlaşılıyor ama Rizeliler hemen anlaşılıyor. Bizim aksanlarımız hemen uyumlu olabiliyor, birazcık eğitim aldın mı, birazcık okuduysan çok rahatlıkla cümle kurabiliyorsun” (G17, 49 yaş, erkek, lise mezunu).

Rizeli özellikle ‘hayat tarzı’, ‘muhafazakârlık’, ‘kültür’, ‘dini yaşayış tarzı’ üzerinden Lazlıktan ayrılır. Ardeşen, Pazarlı bazı görüşmecilerin ifade ettiği her

ne kadar bu ilçeler Fındıklı, Arhavi ve Hopa'ya göre daha 'muhafazakâr' olsa da Lazlar'ın Trabzon ve özellikle Rize'den daha 'serbest' bir hayat tarzına sahip olduğudur. Özellikle Ardeşen, kısmen de Pazar'ın, Rize'nin etkisi altında olduğu, ekonomik gelişmenin bu ilçeleri daha tutucu yaptığı görüşünde olanlar çoktur. Bellér-Hann ve Hann da araştırmalarında ilçeler arasında böyle bir ayırmadan kendilerine sıklıkla bahsedildiğini söyler (2003: 186).

Lazlar'ın en iç içe yaşadığı, en yakından tanıdığı yerleşik etnik grup Hemşinlilerdir. Hemşinlilerle Özellikle Hopa ilçesi Laz ve Hemşin nüfusunun neredeyse birbirine eşit olması ve Hopa Hemşinlilerinin Hemşince konuşuyor olması bu ilçeyi özgün kılmaktadır. Bunun dışında kendilerine Hemşinli diyen ama adilleri Türkçe olan ve dillerinde birçok Hemşince kelime bulunanlar Rize Hemşin ve Çamlıhemşin'de hâkim unsurken, Pazar, Ardeşen ve Fındıklı'da ise Lazlar daha kalabalıktır. Arhavi ise yerli halkı tamamen Laz olan tek ilçe olarak kabul edilir. Görüşmeciler geçmişte özellikle Hemşinlilerin daha çok yüksek dağ köyleri ve yaylalarda yaşadığını, Lazlar'ın ise daha çok sahil ve kıyıya yakın yerlerde bulunduğunu söylemektedirler. Lazlar 1580'lerden itibaren Müslümanlaşmaya başladığından daha sonra Müslümanlaşacak olan Hemşin bölgesi Ermenilerine karşı ayrıcalıklı hale gelmişlerdir. Fırtına Vadisi'nde Müslümanlığa geçen Hemşinliler ve Lazlar arasında daha dengeli bir durum ortaya çıkmış ve yerinden edilen bazı köyleri tekrar kurabilmişlerdir (Simonian, 2007: 55). Cumhuriyet dönemindeyse Hemşinliler daha yüksek köylerde bulduklarından çay tarımından daha geç ve daha az faydalanmışlar, bu da kısmi ekonomik eşitsizlik ortaya çıkarmıştır (Simonian, 2006: 161). Bazı görüşmecilere göre Hemşinlilerin dağ köylerinde olması Lazların 'daha yerleşik' olduğu anlamına gelmektedir. Görüşmeciler Hopa hariç diğer ilçelerde 'Laz-Hemşinli gerilimi' olmadığını, karma evliliklerin ve ekonomik, sınıfsal ilişkilerin normalleşmesiyle açıklıyorlar. Bellér-Hann Laz ve Hemşinli arasındaki ilişkinin dereceli ve hiyerarşik olmaktan çok paralel olduğunu belirtir. Bu durum Lazlar ve Hemşinliler gibi birbiri arasında fetih-işgal ilişkisi olmayan durumlarda tipiktir (2007: 338-9).

Lazlar ve Hemşinliler birbirlerinin geçmişteki Hristiyan köklerinin farkındadır ve bazen bu dile getirilir: Hemşinlilere göre Lazlar 'Megrel'den dönme' ise Lazlar için Hemşinliler 'Ermeni'den dönme'dir (Simonian, 2006: 169). Hemşinliler eskiden 'kalın kaburgalı' olarak da anılmışlardır. Lazcada ise Hemşinlilere 'Sumexi' denmektedir. Bu aynı zamanda Ermeni demektir ve Gürcistan'da da bu şekilde kullanılmaktadır. Yukarıda bazı Rum kökenli Trabzonluların konuştuıkları dile Lazca diyerek Rumca'yı saklamış olmalarından söz edilmişti. Benzer bir duruma örneği Özkan (2012) kendi çocukluğundan verir. Çocukken Laz ve Hemşinlilerin beraber yaşadığı kasabasında Hemşin kimliğinin Lazlara karşı tanımlandığını, İstanbul'a taşındıklarında ailesinin komşularına "biz da Karadenizliyiz, Laziz"

diyerek herkesin bildiği olan kolay yolu seçtiğini ve Laz kimliğine sığındıklarını söyler (2012: 170-171). Bazı görüşmeciler özellikle ‘ bilinçli’ veya ‘ sol bilince sahip’ Hopa Hemşinlileri arasında bu köklerin artık daha rahat konuşulduğu da söylemiştir. Hemşinlilerin bazı folklorik özellikleri örneğin kadınlarının geleneksel puşi başörtüsü karakteristikken, tulum iki toplumun ortak ve en temel etnik enstrümanıdır. Birçok görüşmeci gerçekte Lazlar’ın Hemşinlilere geçmişte daha yukarıdan baktığını kabul etmektedirler. Çocukluğunda ilişkilerin eşitsiz olduğunu düşünen bir görüşmeci şunları söyler: “Dillerini konuşamamalarıyla ilgili bizim baskımızın olduğunu düşünüyorum; nasıl mesela devletin bize egemen olarak baskısı vardı ve biz ondan siniyorduk, o dönemde kendi bölge Hemşinlileri için diyorum, Hemşinlilerin kendilerini gizlediklerini biliyorum” (G9, 56 yaş, erkek, üniversite mezunu). Yine görüşmeciler arasında da Hemşinlilerin Lazlardan daha ‘sıcakkanlı’, ‘misafirperver’ olduğunu söyleyenler olmuştur. Anadili Türkçe olan Hemşinliler içinde Lazlarla çok iç içe yaşayanlar arasında Lazca öğrenenler bile bulunmaktadır. Bir görüşmeci Fındıklılı bir Hemşinlinin Lazca türkü bile yazdığını söylemiştir. Bellér-Hann’a (2007) göre iki grup arasında evlilik geçmişte sanıldığından daha çoktur. Evliliklerin eskiden çok az olduğu, Laz kadınlarının Hemşinli erkeklerle hemen hiç evlenmediği yargılarının söz konusu olması ise Bellér-Hann’a göre bu yargıların iki grup arasındaki karşılıklı stereotipleri desteklemesi ve grup içi evliliğe verilen normatif değerlerle ilişkili olabilir. Laz ve Hemşinliler arasında fiziksel yakınlık, ekonomi ve kültürde benzerlik ve karşılıklı bağımlılığa rağmen birçok durumda pratikte olanla uyuşmayan stereotiplerin güçlü olması, grupların kendini farklı ve ayrı görmesini mümkün kılmaktadır (2007: 347-348). Ancak bu stereotipler tek yönlü değildir ve gruplar birbirlerinin kimi özelliklerini takdir etmektedir. Bu araştırma sırasında kısmen stereotiplere dayalı Hemşinli algısının Bellér-Hann’ın da ele aldığı gibi karışık özellikler içerdiği ve bazı durumlarda kendi grubuna kıyasla Hemşinliye ‘sıcakkanlı’, ‘misafirperver’ gibi pozitif özellikler atfettiği gözlenmiştir.

Demografik olarak birbirine denk oldukları Hopa’da ise Laz-Hemşinli ilişkisi biraz daha farklıdır. Bir görüşmeciye göre özellikle Hopa’da “Hemşinlilerin varlığı Lazları daha çok Laz yapan bir şey”dir (G3, 45 yaş, erkek, üniversite mezunu). Hopa’da yerel siyasetin de bu ilişkiden şekillendiğini söyleyen bu görüşmeci geçmişte bölgede daha eski olan Lazların sonra gelen Hemşinlilere karşı baskı uyguladığını ama artık durumun büyük ölçüde normalleştiğini düşünmektedir. Akyüz’e (2014) göre ise geçmişte liman ticaretini ve memuriyet işlerini elinde tutan Lazlara kıyasla daha yüksek köylerde yaşayan Hemşinliler arasında görece eşitsiz bir durum mevcuttur. 1988’de Gürcistan ve Türkiye sınırının açılması ertesinde özellikle de Batı Ermenicesi ile ilişkili olan dillerini hala konuşan

Hopa Hemşinlileri uluslararası taşımacılıkta avantajlı konuma gelmişlerdir. Sınır ekonomisi Hemşinlileri merkeze taşımış, onları ekonomik ve sosyal açıdan daha çok dönüştürmüştür (Akyüz 2014; Aksu, 2012: 276-277). Akyüz bu ekonomik kazançla beraber belirli risklerin de alındığını ve bu toplumsal dönüşümün Laz ve Hemşinliler arasındaki var olan etnik farklılaşmayı derinleştirdiğini söyler. Hopa'daki Laz-Hemşin ilişkisi bölgenin daha batısındakinden kısmen farklı ve daha etnikleşmiş bir ilişki olarak değerlendirilebilir.

Hopa örneğinde Laz ve Hemşinlilerin nüfuslarının dengesi ve sınır ekonomisinde yaşanan ekonomik değişimin ortaya koyduğu yeni durum göstermektedir ki Lazlık ve Hemşinlilik sabit ve verili kimlikler değildir; dışsal birçok faktörle şekillenen akışkan değişkenlerdir. Demografik denge, dil faktörü, hızlı ekonomik dönüşüm Hopa'da, Laz ve Hemşinlilerin beraber yaşadığı ilçelerden kısmen farklılaşan bir manzaraya işaret etmektedir.

Özetle, Lazların yerelde bir arada veya sınır komşusu olarak yaşadığı topluluklarla arasında sadece dil ve köken üzerinden değil, kültürel özelliklere atıfla da etnik bir sınır inşa etmektedir. Nüfusların birbirine denk olduğu Hopa'da Laz ve Hemşinli arasındaki ilişki en çok etnikleşmiş olanıdır. Lazların özellikle Rizeli ve daha az ölçüde Trabzonlu Türklerle ilişkisinde de etnik fark kategorik olarak inşa edilir ancak Rizeli Türk olduğu için değil, 'Rizeli' olduğu için ayrıdır. Çünkü Türk başka bir soyutlamada, ulusal olanda birçok Laz'ın kendini içinde gördüğü bir kimliktir. Bir anlamda Türklük de iki derecelidir. Yereldeki etnik Türk Rizeli (ve diğer Karadenizliler Samsunlu, Giresunlu vb.) olarak adlandırılır ve Lazlığın dışsal sınırını çizer; Türklüğün ikinci derecesi ise ulusal olandır.¹³

Sonuç

Gellner'in tartıştığı üzere, alt kültürün mensupları yüksek kültürün dışına itilmemek, damgalanmamak, piyasadaki sınıf atlama imkânlarından mahrum kalmamak üzere stratejiler geliştirebilir ve bir anlamda mobilizasyon değil asimilasyona yönelebilir. Lazlar örneğinde dışarıdan ilk bakışta 'gönüllü asimilasyon' olarak görülebilecek olan halin, daha karmaşık bir pazarlık ve müzakere olarak işlediği söylenebilir. Yerel ilişkiler ve dinamiklere daha yakından bakıldığına etnisite inşasının yerelde kategorik olarak güçlü olduğu, ancak bu sınırların ulusal anlamda siyasallaşmadığı görülmektedir. Laz etnisitesi içinde yaygın olan eğilim yakın zamana dek siyasal olarak riskli, piyasa fırsatları bakımından engel oluşturacak, dilsel sermayesi düşük Lazca'yı geri planda tutmak, çocuklara aktarmamak, kamusal alanda formel ilişkilerde kullanmamaktır. Bugün artık az sayıda Laz, Lazca'yı ölüm döşeğinden döndürmeye çaba harcamakta ve kültürel bir mobilizasyonun ilk adımlarını atmaktadırlar. Ancak bu oldukça geç ortaya çıkmış meşakkatli bir süreçtir. Dilsel sermayeden hala yoksun olan Lazca

ilk defa 2013 yılında ortaokullarda seçmeli ders olarak kabul edilmiş ve sınırlı bir alanda da olsa Türkiye devleti ilk defa Lazca'yı tanımıştır. Lazlıkta, Lazlığa özgü bir şekilde inşa edilmiş milliyetçi 'şanlı tarih' anlatıları, ulusal kahramanlar, şehitler ve bayrak sembolizmi yoktur. Bazı Laz sanatçılar Lazlar arasında yakın zamanda sembolleşse de bunlar siyasal figürler değildirler. Özetle hem ekonomik ve sınıfsal potansiyeller, hem ulusal kimliğin ve aidiyetin verdiği özsaygı ve sembolik sermaye Türklük ile mümkün olagelmıştır. Bu sembollerini talep eden Lazlar Türklüğün inşasında Laz atalarının bizzat yer aldığını ve bedel ödediğini söylemektedir. Yeni ve kapsayıcı bir ulus tanımı için mücadele vermek mevcut ulusun dışına atılma riskini de içermektedir. Türkiye'de çoğulcu, demokratik ve hakiki sivil-teritoryal bir sistem olmamasından ötürü, etnik aidiyetinden ve etnik grup inşasından vazgeçmeyen Lazlar, Lazlığını ve biz duygusunu bu Türklüğe uyumlu kılmıştır. Normatif çevirim değil, kolektif yer değiştirmeye meyletmiştir. Bunu mümkün kılan ise etnik farklılığını en görünür kılan dilini zararsızlaştırmak, siyasallaştırmamak ve uysallaştırmak olmuştur. Bu haliylesinirlar geçişli ve esnektir. Dileyen Laz'ın kolayca Türklük sınırına geçmesini öteden beri sağlamıştır. Dilin bu denli hedefte olması yapısal dinamikler ve Türkiye ulus-devletinin uzun on yıllar süren pratiklerinin bir sonucudur.

Siyasal yapının ve piyasa ilişkilerinin sistematik basıncı karşısında özellikle dil bakımından asimilasyondan geçen Lazlığın etnik inşası daha az politize olan yerel ilişkilere, kültürel ve sembolik alana kaymıştır. Toplumsal sınıflandırma olarak ve 'biz' ve 'onlar'temsili açısından güçlü olan bu bilişsel ayrımların davranışsal sonuçları daha az açıktır. Ayrıca Lazlar arasında Lazlığa farklı unsurlar atfetme, farklı biçimlerde melezlendirme doğal olarak söz konusudur. Yine de belirli tekrar eden temaların ortaya konulduğunu, 'Lazlığı sevmek' olarak ifade edilen tutumun oldukça yaygın olduğu söylenebilir. Yerel ve etnik ilişki bakımından bu metaforik sınırları sadece Hemşinli veya Rum asıllı Karadenizlilerle değil Karadenizli Türkler ile de çizmektedir. Burada dikkati çeken nokta, bazen Trabzonluların arasında Rum kökenlilerin olması vurgulanıp bazen Hemşinlilerin uzak geçmişte Ermeni oldukları dile gelirken bu anlamda etnik olarak Türklükten başka kökenle ilişkilendirilmeyen Rizeli ve Trabzonlunun Türklüğüyle öne çıkmamasıdır.¹⁴ Rizelinin Türklüğü Lazları içeren onları temsil eden bir Türklük değildir. Lazlık yerelde etnik Türklükten kendini ayırıştırırken, ulusal-siyasal Türklüğün çekiciliğini ve potansiyel ayrıcalıklarını tümünden reddetmemiştir. Bunun yanında çoğulcu veya eşit kimliklerin peşinde, mevcut hiyerarşileri ve tekçi dayatmaları reddeden Lazların varlığı, Lazların arasında tek bir sesin olmadığını, çoğulcu ve risk alan pozisyonların bir ihtimal olarak eşikte olduğunu göstermektedir. Yapısal olarak ise ancak Türkiye siyasal sisteminin çoğulculaşması bu potansiyeli güçlendirebilir. Bu bir ihtimal olduğu

gibi, tersi de muhtemeldir; etnik sınırlar ve dil karşı karşıya kaldığı süregiden baskı içinde tamamen ortadan kalkabilir.

Sonnotlar

1 Bu alanda az sayıda çalışma içinde şunlara bakılabilir: Çerkes diasporası üzerine bir araştırma için (Doğan 2009), Boşnaklarla ilgili bir çalışma için (Voloder, 2003), Hemşinliler ile ilgili çalışmalar için (Akyüz, 2014), (Simonian 2006; 2007). Lazlar ile ilgili yayınların çoğu Laz aktivistlerinin kendi deneyim, tecrübe ve düşüncelerini kaleme aldığı eserlerdir. Bunların bir kısmı Lazların tarihi üzerine yazılmıştır, örneğin (Aksamaz 1997; 2011; Aksoylu, 2009; Koçiva, 2000; Özgün, 1996). Ancak Lazlar üzerine sosyal bilimler alanında ampirik veriye dayanan akademik araştırma oldukça azdır. Bellér-Hann ve Hann'ın (Béller-Hann ve Hann, 2003; Hann, 1990; 2003, Béller- Hann, 2007) birlikte ve ayrı ayrı kaleme aldığı çalışmalarının temel odak noktası Lazların etnik aidiyeti değildir. Bellér-Hann (2007) ve Bellér-Hann ve Hann (2003) içinde bir bölüm bu konuya ayrılmıştır. Türkçe baskısı 2003 tarihli olan manuskriptlerinin özgün adı "Turkish Region" olup eser Paul Stirling'in 'Turkish Village' kitabına referansla bu adı kullanır. Türkiye periferisinin merkezle ekonomik, siyasal ideolojik entegrasyonunu inceler. Yine de bu araştırmacıların Laz bölgesindeki araştırmalarından çıkan çalışmaları, Laz toplumu üzerine yapılan ilk kayda değer bilimsel çalışmalardır. Araştırmacılar Lazlarda etnik aidiyetin başat olmadığını hatta çok zayıf olduğunu ileri sürerler. Ancak yazarların çalışmasının temel sınırlılığı tek bir ilçeye, Rize'nin Pazar ilçesine odaklanmasıdır. Elinizdeki araştırmanın dayandığı veriler ortaya koymaktadır ki Lazların yaşadığı ilçeler arasında belirli ölçüde "muhafazakar-liberal" ayrımı yapılmaktadır. Aynı ayrımdan Bellér-Hann ve Hann da söz ederler. Bu anlamda söz konusu ilçe, ayrımın ilk ucunda yer almaktadır. Dolayısıyla araştırmacıların birçok bulgusu Lazlar arasındaki sosyal, siyasal farklılaşmadan ortaya çıkan çeşitliliği tam yakalayamamış olabilir. Ayrıca Bellér-Hann ve Hann'ın araştırmasının büyük bir kısmı doksanların ilk yarısındaki incelemelerine dayanmaktadır. Bu anlamda son on yılda ortaya çıkan kültürel hareket, yaşanan ulusal ölçekli dönüşümler, Lazcanın artık yasaklı olmaması, seçmeli bir ders olarak okullara girmesi Lazların Lazlık anlatılarını da yavaş yavaş değiştirmektedir. Haliyle Lazlar üzerine yeni incelemeler yapılması ve bilginin güncellenmesi ihtiyacı söz konusudur.

2 Bu çalışmada Lazların yaşadığı coğrafya Laz bölgesi olarak adlandırılacaktır. Bununla kastedilen Rize'nin ilçeleri olan Pazar, Ardeşen, Fındıklı, Artvin'in ilçeleri olan Arhavi ve Hopa'dır. Bu bölgeye ardışık Artvin Borçka, Rize Çamlıhemşin'de de Lazlar yerleşik olarak vardır. Bunların dışında 1876-78 Osmanlı-Rus Savaşı ertesinde Karadeniz ve Marmara bölgesine, özellikle Akçakoca, Düzce, Sapanca, İzmit'e göçler yaşanmış, buralarda da Laz köyleri kurulmuştur. Andrews'a göre Pazar'da %50, Ardeşen'de %80, Çamlıhemşin'de %45, Fındıklı'da %80, Arhavi'de %100, Hopa'da %50, Borçka'da %5 oranında Lazca konuşan nüfus vardır (1992: 250). Laz nüfusu hakkında farklı tahminler ve veriler söz konusudur. 1935 nüfus sayımında 63253 kişi anadili olarak Lazca belirtmiştir. O zaman bu nüfusun %0.46'sına denk düşmektedir. Son olarak anadilin sorulduğu 1965

nüfus sayımında ise bu sayı 26007 kişiye düşmüştür. Oran olarak ise toplam nüfusun %0,08'ine gerilemiştir. Bu veriler 'birinci anadil'e ilişkindir ve etnik köken doğrudan hiç sorulmamıştır. KONDA'nın 2007 tarihli yaklaşık 50 bin kişiyle yapılan araştırmasına göre Lazların nüfusu 220 bin kadar olup deneklerin 0,28'i kendini Laz olarak tanımlamıştır (Milliyet (22/3/2007). Konsensus şirketinin 2011 yılında 32 482 kişiyle yaptığı ve 'kendinizi ait hissettiğiniz etnik köken hangisi' sorusunu yönelttiği araştırmaya göre ise Türkiye'de 1 656 412 Laz vardır (Sabah, 20/12/2011). Laz bir araştırmacının göç ve ilçe nüfus verilerini inceleyerek ulaştığı sayı 600-650 bin arasında bir nüfusa işaret etmektedir (Yılmaz, 2014). Dolayısıyla Laz nüfusunu kesin olarak kestirmek bir hayli güç olsa da yapılan araştırma ve tahminlerin ortalaması yarım milyon ile bir milyon arasında olduğu ve toplam nüfusun yüzde biri veya bir buçuğuna denk geldiği söylenebilir.

3 Makalede görüşmecilerin Lazlardan 'ırk', 'millet' gibi söz ettiği durumlarda da sosyolojik kategori olarak Lazlar 'etnisite' şeklinde yorumlanmaktadır.

4 Nişanyan'ın araştırmasına göre, Artvin bütün Türkiye'de %88 oranı ile en çok yer ismi değişikliği yapılan illerden biridir. Artvin'de hem Gürcüce hem de Lazca isimler değişmiştir. Ayrıca "Doğu Karadeniz sahil şeridi ile Kürt çoğunluğa sahip Güneydoğu illeri" %75'in üzerinde bir ortalama ile en çok değişiklik yapılan bölgedir (2011: 52).

5 Çerkes diaspora kimliğini elen alan araştırmasında Doğan (2009) Çerkeslerin dilleriyle olan ilişkisini de incelemektedir.

6 Türkiye'de Lazcaya özgü ilk alfabe 1984 yılında geliştirilmiştir. Almanya'daki bir grup Laz ve Alman dilbilimci tarafından geliştirilip gizlice Türkiye'ye gönderilmiştir. O günden bu yana Lazca alfabe giderek artan bir şekilde Lazlar tarafından kullanılmaktadır. Sovyetler Gürcistan'ında ise 1932-36 arasında, Sohum'da Latin Alfabesi'yle Lazca ders kitapları hazırlanmış ve Lazca eğitim yapılmıştır. 1936'dan itibaren Lazca eğitime son verilmiş, Gürcistanlı Laz ve Megreller de Gürcüce eğitime tabii kılınmıştır. Bir diğer ifadeyle Gürcistan'daki dil politikası genel Sovyet modelinden bir hayli saparak azınlık dillerini yadsımıştır. Lazca eğitim faaliyetlerini yürüten İskender Tsitaşi ise 'ajanlık' ve 'ihanet' gibi suçlamalar ile Stalin döneminde 1938'de idam edilmiştir. Bu bilgileri, Tsitaşi'nin Lazca ders kitaplarının Türkiye'deki tıpkıbasımının editörü olan İrfan Çağatay 14 Nisan 2012'de İstanbul Aka-der'de düzenlenen bir etkinlikte paylaşmıştır.

7 Açık tehlikede olan diller çocukların anadil olarak öğrenme oranının çok düşük olduğu dil olarak kabul ediliyor bkz. Bianet (21/2/2011). Türkiye'de 18 Dil Tehlikede.

8 Burada Gellner'in teorisinin siyasal olanın belirleyiciliğinin göz ardı ettiği eleştirilerine de kulak vererek (Mouzelis, 1998) Türkiye'de devletin Müslümanları Türkleştirme politikası bağlamında, Lazların Türklükle bütünleşme kapasitesinin yüksekliğini kastediyorum.

9 1970'lerin sonunda Rize'de yerel bir dergide basılan tarihsiz makalede Lazcadan "sakıncalı ve değersiz dil" olarak söz edilmektedir. Yazıda, çocuklara Lazca öğretmenin

toplumsal bir suç olduğu, hiçbir değeri olmayan sahte, önemsiz ve zararlı etkileri olan bu dilin kökünün kazınması gerektiği belirtilmiştir (Koçiva, 2000:182-183). 1876-78 Osmanlı-Rus Savaşı ertesini Batıya göç eden Lazların kurduğu Akçakoca'nın bir köyünde yapılan ve açık bir şekilde Stirling'in *Turkish Village'ından ilham almış olan 1972 tarihli antropolojik çalışmada Lazcanın genç kuşaklar arasında daha az konuşulması ve bilinmesi topluluğun bütünleşmesi olarak yorumlanmış ve hiçbir şekilde sorunsallaştırılmamıştır. Dili hala konuşan ailelerin muhafazakâr oldukları belirtilmiştir (Emiroğlu, 1972: 25, 31).*

10 Laz bir şair olan Nurdoğan Abaşişi'in Nazım Hikmet'in Davet şiirine cevaben yazdığı ve 'otoktonluk' vurgusu yaptığı şiiri Laz kültür hareketi içinde oldukça popülerdir ve benimsenmiştir.

İsa nenaz mu itkven Nazimi çkimi/ *Doğru söze ne denir Nazım'ım*
İsa nenaz miz mu utkun/ *Doğru söze ne denir*
Çkun;/ *Biz*
Xirxineri ntsxenepete var moptit/ *Kışneyen atlarla gelmedik*
Mitiş dobadona var goptit/ *Kimsenin vatanında gezmedik*
Mitti mitiş getasule var bzonit/ *Kimsenin bostanını eşmedik*
hak borthit./ *biz buradaydık* (Bucaklışı, 2011).

11 Bauer 'ulusal asimilasyonun kanunları' arasında azınlığın büyüklüğünü, çoğunluğa göre oranını, çoğunluk içinde yayılımını da saymaktadır (Bauer, 1980 [1912]).

12 1923 mübadelesiyle ağırlıklı olarak Selanik bölgesine yerleştirilen Pontuslu Rumlara Yunanistan'da da aynı zamanda *Lazoi* denmektedir. *Bu isim Türkiye'de Lazlar için olduğu gibi biraz aşağılayıcı içerikle kullanılmaktadır. Ayrıca 'Laz Rumlar' diğer Yunanlar tarafından bir taraftan basit görülüp aksanları gülünç bulunurken, öte taraftan kahramanlık faziletlerine sahip ve bozulmamış oldukları da düşünülür (Meeker, 1971: 332-333).*

13 Batı Karadeniz'de bulunan Akçakoca'da Laz göçmenlerin kurduğu köyler ve merkez mahalleleri mevcuttur. Buradaki Lazlar yerli Türklere 'Akçakocalı' değil, Türk, onların köylerine 'Türk köyü' demektedirler. Aynı zamanda Rizeli Türk göçmenler Laz bölgesindeki gibi yine Rizeli olarak adlandırılır ve Türk olarak anılmaz. Akçakoca'daki göçmen Lazlar için Türklüğün üç derecesi olduğu söylenebilir. Etnik olarak ayrıştığı yerli Türkler, Karadenizli göçmen Türkler ve kendisini de bir parçası gördüğü ulusal Türklük.

14 Bellér-Hann da Laz bölgesinde 'işaretlenmemiş' Türklere Türk denmediğini, memleketleriyle adlandırıldıklarını söylemektedir (2007: 341).

Kaynakça

Aksamaz A İ (1997). *Kafkasya'dan Karadeniz'e Lazların Tarihsel Yolculuğu*. İstanbul: Çivi Yazıları.

- Aksamaz A İ (2011). *Laz Aydınları ve Sorumluluk*. İstanbul: Sorun Yayınları.
- Aksoylu K (2009). *Laz Kültürü: Tarih, Dil, Gelenek ve Toplumsal Yapı*. Ankara: PhoneixYayınevi.
- Aksu C (2012). Karadeniz'in Sol Köşesi: Hopa Siyasetin Yerelleşmesi Bağlamına Bir Okuma. İçinde: U Biryol (der) "*Karardı Karadeniz*". İstanbul: İletişim, 231-288.
- Akyüz, L (2014). Liminal Alanlar Olarak Sınırlar: Türkiye-Gürcistan Sınırında Ekonomik Yaşam ve Etnik Kimliklerin Sınır Deneyimleri. *Toplum ve Bilim*, 131, 84-103.
- Andrews P A (1992). *Türkiye'de Etnik Gruplar*. Çev. M Küpüşoğlu, İstanbul: Ant Yayınları.
- Archilés F ve M Martí (2001). Ethnicity, Region and Nation: Valencian Identity and the Spanish Nation-State. *Ethnic and Racial Studies*, 24 (5),779-797.
- Armstrong J A (1982). *Nations Before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Ascherson N (2001). *Karadeniz*, çev. K Emiroğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Barth F (1969). Introduction. İçinde: F. Barth (der),*Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Boston: Little Brown and Company, 9-38.
- Bauer, O (1980 [1912]). Die Bedingungen der Nationalen Assimilation, İçinde: H Pepper, *Werkausgabe Vol. 8*. Vienna: Europaverlag, İçinde: J Coakley (2013). *Nationalism, Ethnicity and the State: Making and Breaking Nations*. Los Angeles: Sage Publications, 155.
- Bayar Y (2011). Trajectory of Nation-Building through Language Policies: The Case of Turkey during the Early Republic 1920-1938. *Nations and Nationalism*, 17 (1), 108-128.
- Bellér-Hann I (2007). Hemshinli-Lazi Relations in Northeast Turkey. İçinde:H H Simonian, *The Hemshin History, Society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*. Londra: Routledge, 338-352.
- Bellér-Hann I ve C Hann (2003). İki buçuk Yaprak Çay: Doğu Karadeniz'de Devlet, Piyasa, Kimlik. Çev. Pınar Öztamur, İstanbul: İletişim.
- Bennighaus R (1992). Lazlar. İçinde: P A Andrews. *Türkiye'de Etnik Gruplar*, çev. M Küpüşoğlu,İstanbul: Ant Yayınları, 311-320.
- Berger S (1972). Bretons, Basques, Scots and other European Nations. *The Journal of Interdisciplinary History*, 3 (1), 167-175.
- Bianet (21/2/2011). Türkiye'de 18 Dil Tehlikede. <http://www.bianet.org/bianet/ ifade->
- 130 Serdar A (2015). Yerel ve Ulusal Ölçekte Lazlığın Etnik Sınırlarının Yeniden İnşası: Dil, Hafıza, Kültür. *Mülkiye Dergisi*, 39 (1), 93-134.

ozgurlugu/128054-neden-21-subat-anadil-gunu-turkiye-de-18-dil-tehlikede. Son erişim tarihi 8/1/2014.

Billig M (2012). *Banal Nationalism*. Londra: Sage Publications.

Bourdieu P (1991). *Language and Symbolic Power*. Çev. G Raymond ve M Adamson, Cambridge: Polity Press.

Brubaker R (2004). *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.

Brubaker R (2013). Language, Religion and Politics of Difference. *Nations and Nationalism*, 19 (1), 1-20.

Bucaklışı İA (16/4/2011). Laz Şairi Nurdoğan Abaşişi'nin Ardından. <http://www.bianet.org/biamag/kultur/129313-laz-sairi-nurdogan-abasisi-nin-ardindan>. Son erişim tarihi, 8/1/2014.

Bryer, A (1967). Some Notes on the Laz and Tzan (I) *Bedi Kartlisa*. *Revue de Kartvelologie* XXIII-XXIV (52-53) Paris, İçinde: A Bryer (1988), *Peoples and Settlement in Anatolia and the Caucasus 800-1900*. Londra: Variorum Reprints.

Çağaptay S (2006). *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who is a Turk?* Milton Park: Routledge.

Copeaux E (2006). *Tarih Ders Kitaplarında Türk Tariz Tezinden Türk İslam Sentezine (1931-1993)*. İstanbul: İletişim.

Doğan S N (2009). Formations of Diaspora Nationalism: The Case of Circassians in Turkey. (Basılmamış Doktora Tezi). İstanbul: Sabancı Üniversitesi.

Eidheim H (1969). When Ethnic Identity is a Social Stigma. İçinde: F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little Brown and Company, 39-57.

Emiroğlu V (1972). *Edilli Köyünün (Akçakoca) Kültür Değişmesi Bakımından İncelenmesi*. Ankara: Varol Matbaası.

Eriksen T H (2010). Ethnicity Race and Nation. İçinde: M Guibernau ve J Rex (der), *The Ethnicity Reader*. Cambridge: Polity Press, 46-53.

Ersanlı B (2003). İktidar ve Tarih: Türkiye'de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu (1927-1939). İstanbul: İletişim.

Gellner E (1983). *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

Serdar A (2015). Yerel ve Ulusal Ölçekte Lazlığın Etnik Sınırlarının Yeniden İnşası: Dil, Hafıza, Kültür. *Mülkiye Dergisi*, 39 (1), 93-134.

Güven D (2006). *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları Bağlamında 6-7 Eylül Olayları*. İstanbul: İletişim.

Hann C (1990). *Tea and the Domestication of the Turkish State*. Huntingdon: The Eathon Press.

Hann C (2003). *History and Ethnicity in Anatolia*. Max Planck Institute for Social Anthropology Working Papers, Working Paper No 50, Halle/ Saale.

Hobsbawm EJ (1992). *Nations and Nationalism since 1870: Programme, Myth, Reality*, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press.

Kırzioğlu F (1986). İslamlaşmanın Yayılmasından Önce Çanarlar/Lazlar'ın Ve Hemşenler'in Rize Bölgesine Gelip Yerleşmeleri. *Milli Tarihimizde Rize Bölgesi* (Konferans, Rize, 19/12/1986), İçinde:<http://www.biriz.biz/rize/rizetarihi.htm#4>, Son erişim tarihi 8/1/2014.

Koçiva S (2000). *Lazona: Laz Halk Gerçekliği Üzerine*. İstanbul: Tüm Zamanlar Yayıncılık.

Kolluoğlu B (2013). Excesses of Nationalism: Greco-Turkish Population Exchange. *Nations and Nationalism*, 19 (3), 532-550.

Löwry H W (2010). *Trabzon Şehri'nin İslamlaşması ve Türkleşmesi*. Çev. D Löwry, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Meeker, M (1971). Black Sea Turks: Some Aspects of Their Ethnic and Cultural Background. *International Journal of Middle East Studies*, 2 (4), 318-345.

Milliyet (22/3/2007). 55 Milyon Kişi Etnik Olarak Türk,

<http://www.milliyet.com.tr/2007/03/22/guncel/agun.html>. Son erişim tarihi, 16.2.2015.

Mouzelis N (1998). Ernest Gellner's Theory of Nationalism: Some Definitional and Methodological Issues. İçinde: J A Hall (der), *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nişanyan S (2011). *Hayali Coğrafyalar: Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Değiştirilen Yer Adları*. İstanbul: TESEV.

Özgün MR (1996). *Lazlar*. İstanbul: Çivi Yazıları.

Özkan M (2012). Karadeniz Halkları, Asimilasyon ve Reasimilasyon. İçinde: U Biryol (der), *Karardı Karadeniz*. İstanbul: İletişim, 163-177.

Pelkmans M (2003). Uncertain Divides: Religion, Ethnicity and Politics in the Georgian

- Borderlands. (Basılmamış Doktora Tezi). Amsterdam: Institute for Social Science Research.
- Sabah (4/1/2011). Trabzon Köylüsü Sokrat ve Platon'un Dilini Konuşuyor, http://www.sabah.com.tr/yasam/2011/01/04/trabzon_koylusu_sokrat_ve_platonun_dilini_konusuyor. Son erişim tarihi, 8/1/2015.
- Sabah (20/12/2011). Türkiye'de Kaç Milletten İnsan Var? <http://www.sabah.com.tr/gundem/2011/12/20/ankete-gore-turkiyede-kac-millet-var?paging=1>. Son erişim tarihi, 16/2/2014.
- Schnapper D (2004). The Concept of Dominant Ethnicity in the Case of France. İçinde: E Kaufmann (der), *Rethinking Ethnicity Majority Groups and Dominant Ethnicities*. Londra: Routledge, 102-115.
- Simonian H N (2006). History and Identity among the Hemshin. *Central Asian Survey*, 25 (1-2), 157-178.
- Simonian H N (2007). Hemshin from Islamicization to the End of the Nineteenth Century. İçinde: H H Simonian, *The Hemshin History, Society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*. Londra: Routledge, 52-99-.
- Smith A (1986). *Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Taşkın N (2011). Representing and Performing Laz Identity: 'This is not a Rebel Song!'. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Taşkın N (2012). Laz mısınız? Estağfurullah! Laz Kimliğinin Politik Sınırları. İçinde: U Biryol (der), *"Karardı Karadeniz"*. İstanbul: İletişim, 179-191.
- Toumarkine A (2007). Ottoman Political and Religious Elites among the Hemshin, İçinde: HH Simonian, *The Hemshin History, Society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*. Londra: Routledge, 100-123.
- Üngör U U (2012). *The Making of Modern Turkey: Nation and State in Eastern Anatolia 1913-1950*. Oxford: Oxford University Press.
- Ünlü B (2014). Türklük Sözleşmesinin İmzalanışı (1915-1925). *Mülkiye Dergisi*. 38 (3), 47-81.
- Von Busekist A (2010). Dil Milliyetçiliğinin Başarıları ve Başarısızlıkları, İçinde: A. Dieckhoff ve C. Jaffrelor (der), *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar*. İstanbul: İletişim, 179-207.
- Voloder L (2013). Secular Citizenship and Muslim Belonging in Turkey: Migrant Perspectives. *Ethnic and Racial Studies*. 36 (5), 338-356.
- Serdar A (2015). Yerel ve Ulusal Ölçekte Lazlığın Etnik Sınırlarının Yeniden İnşası: Dil, Hafıza, Kültür. *Mülkiye Dergisi*, 39 (1), 93-134.

Wimmer A (2008a). The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multi-level Process Theory. *American Journal of Sociology*.113 (4), 970-1022.

Wimmer A (2008b). Elementary Strategies of Ethnic Boundary Making. *Ethnic and Racial Studies*, 31 (6), 1025-1055.

Wimmer A (2004). Dominant Ethnicity and Dominant Nationhood. İçinde: E Kaufmann (der), *Rethinking Ethnicity Majority Groups and Dominant Ethnicities*. Londra: Routledge, 40-58.

Yeğen M (2004). Citizenship and Ethnicity in Turkey. *Middle Eastern Studies*.40 (6), 51-66.

Yeğen M (2007). Turkish Nationalism and the Kurdish Question. *Ethnic and Racial Studies*. 30 (1), 119-151.

Yıldız, A (2010). *“Ne Mutlu Türküm Diyebilene”*: Türk Ulusunun Etno-Seküler Sınırları (1919-1938). 4. Baskı, İstanbul: İletişim.

Yılmaz, İ G (25/11/2014). Turkiyeşi Doloxe de Gale Lazepesi Nufusi-1. <http://www.fikirkarargahi.com/turkiesi-doloxe-do-gale-lazepesi-nufusi/>. Son erişim tarihi, 16.2.2015.

Aleviliği Tanımlamak: Türkiye’de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet

Berna Zengin Arslan, Özyeğin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi,
e-posta: berna.zengin@ozyegin.edu.tr

Özet

Diyanet, uzun süre akademik ve siyasi çevrelerce Türkiye’de laikliğin istisna bir kurumu, yeterince sekülerleşmemiş olmamızın bir göstergesi olarak görüldü. Oysa bugün, özellikle antropoloji disiplini içinden, din ve sekülerliği birbirine zıt ve kesin sınırlarla ayrılmış olarak anlayan bu yaklaşıma eleştiriler getirilmekte ve bir ulus devlet pratiği olarak sekülerliğin kendini din alanıyla ilişki içinde kurduğu vurgulanmaktadır (Asad, 2003). Bu açıdan baktığımızda, farklı örnekler için seküler devletin elini din alanından çekmediğini, aksine din alanını yönettiğini (Turner, 2013) ve (modern anlamda) din alanında kurucu bir rol oynadığını görüyoruz (Asad, 2003). Daha önce, Bryan Turner’ın ‘dinin yönetimi’ (*management of religion*) kavramına referansla, Diyanet’in Cumhuriyet tarihi boyunca, din alanının ve sekülerliğin şekillenmesinde ve yönetiminde temel kurumlardan biri olduğunu vurgulamıştık (Turner ve Zengin Arslan, 2013). Bu makale ise, ‘dinin yönetimi’ kavramı yardımıyla, devletin Alevilik konusuna yaklaşımını analiz etmeyi amaçlamaktadır. Cumhuriyet rejiminin Aleviliği seküler kimlik içinde eriterek tanıdığını, bu anlamda Aleviliği yok saydığını; AKP iktidarı döneminde ise, AB süreciyle birlikte devletin ‘Alevi açılımı’na yöneldiğini; ancak bu süreçte iktidarın Aleviliği tanımak değil, kendi bakış açısından, Alevilere rağmen *tanımlamaya* yöneldiğini vurgulamaktadır. Bu tanımlamanın, Sünni İslam’ın din anlayışı üzerinden, Sünni İslam’a referansla ve Diyanet’in himayesinde yazılı kültüre geçirilme gibi bir dizi *yönetim stratejisi* ile gerçekleştirildiğini göstermektedir.

Anahtar Sözcükler: Diyanet, Alevilik, İslam, dinin yönetimi, sekülerlik

Defining Alevism: The Management of Religion in Turkey, Secularism and the Diyanet

The *Diyanet* has long been considered as an exceptional institution of Turkish secularism and evidence showing that secularism in Turkey is indeed flawed. However, recently, the scholars of the anthropology of secularism have criticized this approach, which understands religion and secularism as oppositional, and segregated with clear boundaries. The critics have argued that secularism as a practice of the nation-state has built itself in relation to the field of religion (Asad, 2003). Looking from this perspective, we observe that for various examples, the secular state does not withdraw from the religious domain; rather, it manages the field of religion (Turner, 2013) and constructs it in a modern sense (Asad, 2003). Previously, in reference to Bryan S. Turner’s concept of ‘management of religion,’ we had argued that throughout the history of Republic, the *Diyanet* has been one of the major institutions that shaped and managed the field

of religion and secularism in Turkey (Turner and Zengin Arslan, 2013). In this article, I analyze the state's approach to Alevism in reference to the concept of 'management of religion.' This article suggests that the Republican regime recognized Alevism by dissolving it into a secular identity. In this sense it did not indeed recognize Alevis with their religious identities. During the Justice and Development Party period, the 'Alevi opening' process was initiated as a part of the EU integration process. However, the article argues, in this process the government had an approach of *defining* Alevism from its own perspective, rather than *recognizing* them in their own terms. The state wanted to define Alevism through and in reference to Sunni İslam, and by utilizing a series of *strategies of governmentality*, such as producing a written Alevi culture with the leadership of the *Diyanet*.

Keywords: The *Diyanet*, Alevism, İslam, management of religion, secularism

Giriş: Türkiye'de Sekülerlik ve Dinin Yönetimi¹

Türkiye sekülerizmi, ya da daha yaygın kullanımıyla *laiklik*, uluslararası düzeyde hem akademik hem politik çevrelerin ilgi odağı olageldi. Özellikle son dönemlerde, Batı'da, Müslüman bir ülkede seküler bir devletin kurulabileceğine bir örnek ve Orta Doğu'daki Müslüman ülkeler için Müslüman sekülerliğinin imkânını gösteren bir model ve başarılı bir sekülerleşme hikâyesi olarak sunuldu. Uzun İslami geçmişine rağmen, kurumsal ve toplumsal anlamda hızla sekülerleşerek, liberal siyasal ve ekonomik sistemle uyumlu modern Müslümanlar yetiştirmesi, Türkiye modelini Batılı liberal siyasetçiler ve yazarlar için ilgi çekici bir hale getirdi. Özellikle AKP iktidarı süresince, İslami kimliği olan bir partinin iktidarında sekülerliğini sürdüren Müslüman bir ülke olarak bu çevrelerde öne çıktı. Akademik çalışmalar ve Türkiye içindeki tartışmalar içinde de, laiklik farklı olmasına karşın yine tek bir çerçeve içinde tartışıldı. Genel yaklaşım içinde, Türkiye'de sekülerliğin, Fransız '*laïcité*' modeline dayandığı vurgulandı ve "din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması" anlamında Türkiye'de sekülerliğin bir yere kadar gerçekleştirildiği ama Diyanet gibi bir kurumun varlığı, din derslerinin ilk, orta ve lise eğitiminde zorunlu olması, İmam Hatip Liselerinin devlet tarafından finanse ediliyor olması gibi nedenlerle, tam anlamıyla uygulanmadığı kabul edildi. Diğer bir deyişle, Türkiye'de sekülerleşmenin, kökeni olan Fransız modeline benzemesine rağmen hep kendi özgünlüğünü koruduğu genel kabul içinde yer aldı². Bu değerlendirmelere göre, devletin dine müdahale etmesi nedeniyle, Türkiye modeli standart seküler devlet modelinden bir sapma ya da genel sekülerlik deneyimleri içinde istisnai bir model olarak değerlendirildi. Diyanet gibi devlet tarafından finanse edilen ve dini hizmet sağlayan bir kurumun varlığı Türkiye'de sekülerliğin *paradoksal* durumu olarak açıklandı³. Bu çerçeve, Aleviler gibi dini azınlıkların kendi mücadelelerini anlamlandırma ve önerilerini şekillendirmelerinde de etkili

oldu. Alevi mücadelesinde sıklıkla, Türk devletinin sekülerlik esaslarını yerine getirmedeği ve dine tarafsız yaklaşmadığı vurgulandı, bu çelişkili konumunu bir kenara bırakıp, bütün dinlere eşit mesafede durması istendi. Sonuç olarak, Türkiye sekülerizmi bu konunun uzmanlarınca, çoğunlukla ‘bitmemiş bir proje’ (Parla ve Davison, 2008; Davison, 1998) ya da devletin dini *kontrol ettiği* ‘özgün’ bir sekülerlik biçimi (Gözaydın, 2009: 15, 272; 2008: 224) olarak analiz edildi. Kısaca, Türkiye modeli, sekülerleşme düzeyi açısından Batılı örnekler içinde bir istisna, Müslüman ülkeler içinde de istisnai bir örnek olarak ifade edildi.

Türkiye’de sekülerlik tartışmalarında *istisna* olma durumunun en büyük nedeni olarak karşımıza Diyanet İşleri Başkanlığı- ya da bundan sonra kısaca kullanacağım üzere *Diyanet*- çıkar. Diyanet, devletin dinle ilişkisinde tarafsızlığını kaybettiği, din işlerine ‘karıştığı’, böylece Fransız *laicite*’sinden ayrıldığı ve sekülerizmi bozan, paradoksal bir kurum olarak örnek verilir. 1924 yılında kurulan Diyanet’in ana görevi, bir devlet kurumu olarak dini hizmet sağlamaktır. Bu hizmetlerle alakalı olarak, imamların, vaizlerin ve müftülerin atanması ve ücretlerinin ödenmesi, camilerin masraflarının karşılanması, hukuki yaptırım olmasa da fetva vermek gibi bir dizi görevi bulunmaktadır. Bu durum, Kemalizmin sekülerliği gerçek anlamıyla hiç bir zaman uygulayamadığı şeklinde de yorumlanmıştır: Kemalizm, din ve devlet işlerini ayırmada başarısızlığa uğramıştır. Bu anlamda, devlet okulları olarak İmam Hatip liseleri ve İlahiyat Fakülteleri ile toplumun dinsel çeşitliliğine rağmen uygulanan Sünni İslam içerikli zorunlu din dersleri devletin dine mesafesini koruyamamasının diğer örnekleri olarak verilebilir.

Türkiye’de devletin dine mesafeli durmadığını, Cumhuriyet döneminin başından itibaren din alanına müdahale ettiğini biliyoruz. Ancak, bu müdahaleyi nasıl anlayacağımız konusunda hâlihazırda var olan yukarıda özetlediğimiz çerçevelerin devletin dinle ilişkisinin farklı yönlerine odaklanmakta olduğunu söyleyebiliriz. Bu ilişkiyi bütünlüğü içinde anlamamıza yardım edecek bir çerçeveye ihtiyacımız var. Örneğin, seküler Türk devleti Diyaneti neden kurmuştur? Eğer *istisna tezi* doğruysa, neden bu devlet eğitim, siyaset, hukuk gibi diğer alanlarda sekülerleşirken, din söz konusu olduğunda açıkça Sünni İslam’ı temsil etmeyi amaçlayan bir kurum oluşturmuştur ve böylece diğer alanlarda kararlı bir şekilde uyguladığı laiklik anlayışını ‘başarısızlığa’ uğratmıştır? Öte yandan, devletin Sünni İslam’la angajmanını, Kemalizm’in İslamcılığın yükselmesini engellemek amacıyla verdiği tavizler olarak anlamak nereye kadar bize yardımcı olabilir? Diyanet gibi kapsamlı ve etkili, hukuki olarak detaylı bir şekilde tanımlanmış bir devlet kurumunun, basitçe devletin sekülerleşme projesinde ‘başarısızlığa uğradığı’ bir kurum olarak açıklanıp geçilmesi ne kadar anlaşılır? Devletin dini bu yolla kontrol ettiği tezini savunan *kontrol tezi* ise kısmi açıklayıcılığına rağmen, devletin dinle ilgili kurumlarının

üretici rolü üzerinde pek durmaz. Dini ve seküleri birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış iki alan olarak anlar ve seküleri dinsele dışarıdan baskı ya da kontrol uygulayan bir güç olarak ifade eder. Örneğin, bu modelde, modern İslam'ın ve Türkiye'de İslami siyasetin liderlerini ve üyelerinin büyük çoğunluğunun devlet okullarında eğitim gördükleri ve dinle alakalı kurumlarda çalışmış oldukları pek fazla yer almaz.

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde (1923-1938) yapılan reform ve düzenlemeler içinde özellikle 1920'ler seküler sistemin kurulduğu ve etkinleştirildiği bir dönemdir. Bu dönemde Osmanlı'dan kalan kurumsal yapıyı, Türk ulus devletinin merkezi ve seküler kurumsal yapısına dönüştürecek adımlar atılmıştır. Bunlar arasında önemli olanlarından biri Sünni çoğunluğun dini hizmetlerinin yönetilebilmesi için, 1920'de bir bakanlık olarak kurulmuş Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nin feshedilip, 1924'te Başbakanlığa bağlı bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasıdır. Diyanet, devletin genel merkezileştirme politikasına uyumlu bir şekilde, dini hizmetleri merkezileştiren, homojenleştiren ve modern/seküler bir anlayışla, devlet okullarında eğitim görmüş imamlar vesilesiyle din hizmeti veren bir devlet kurum olarak çalışmaya başlar. Bu dönemde Sünni İslam içinde farklı yorumların da zayıflatılmaya çalışıldığını görürüz. Diyanet'in dini hizmetlerin sağlanması dışında, 'toplumsal aydınlanma' görevini din alanında gerçekleştirmek gibi kapsamlı bir rolü olduğunu görürüz. Yine bu anlamda Diyanet, modern devletin eğitim, tıp, bilim ve din gibi alanları birbirinden ayrı alanlar olarak tanımlama ve sınırları belirlenmiş seküler yapılar olarak kurma anlayışına uygun bir çerçeve içinde şekillendirilmiştir. Dolayısıyla Diyanet, Türkiye'de seküler devletin işleyişi açısından bir istisna değil, aksine onun vazgeçilmez kurumlarından biridir; Türk devletinin yapısı içinde dinin yönetiminde (*management of religion*), (Turner, 2013) etkili bir rol oynamıştır (Turner ve Zengin Arslan, 2013).⁴

Şöyle de denebilir: Diyanet, Türkiye'de din alanının ve sekülerliğin şekillendirilmesinde önemli bir kurum olmuştur. Seküler devlet için, dini alanın yeniden düzenlenmesinde ve din alanının yönetilmesinde rolü önemlidir. Bu anlamda, Diyanet'i ya da Türkiye'de seküler devletin din alanına girmesini, *eksik* ya da kusurlu bir sekülerlik örneği olarak göstermek doğru değildir; aksine, ulusal birlik ve beraberlik adına dini alanı düzenleme ve yönetme görevini üstlenmesi anlamında Diyanet, Türkiye'de seküler ulus-devletin vazgeçilmez kurumlarından biri olagelmıştır (Turner ve Zengin Arslan, 2013). Bununla beraber, devletin din alanına müdahalesi ve yönetmesi Türkiye sekülerizmine özgü bir durum değildir (Turner, 2013), aksine, bu durum sekülerliğin kurucu bir özelliği olarak görülebilir (Asad, 2003).

Bu yaklaşım ağırlıklı olarak Talal Asad'ın (2003) *Formations of the Secular* ve *Genealogies of Religion*'da çizdiği çerçeve içinde değerlendirilmelidir. Foucault ve daha sonrasında Edward Said'e dayanan entelektüel gelenek içinde düşünebileceğimiz Asad için 'din', modern devlet tarafından kurulmuş ve tanımlanmış bir alandır. Modern devlet, yönetebileceği bir alan olarak 'din'i, bilim, hukuk, ekonomi ve eğitim gibi alanlardan ayırarak, bilimsel kategori ve metodolojiler yardımıyla yeniden tanımlar. Bu analizin altını çizdiği önemli noktalardan biri, din alanı ile sekülerliğin birbirini dışlayan alanlar olmadığını bize göstermesidir. Ulus devletin kendini seküler bir varlık olarak kurabilmesi için din alanını da hukuki ve bürokratik temelde ve seküler anlamda yeniden tanımlaması gerekmiştir.

Asad'a göre (2003: 5), epistemolojik bir kategori olarak tanımladığı seküler (*the secular*), basitçe modern ulus devletin kamusal hayatından dinin dışlanması olarak anlaşılabilir. Benzer şekilde, 'politik bir doktrin' olarak sekülerizm, basitçe dinin devlet yönetiminden ayrılması değildir (Asad, 2003). Bu tür bir sekülerlik anlayışı ve pratiği 'Ortaçağ Hristiyan dünyasında ya da İslami İmparatorluklarda da görülebilir', modern anlamda sekülerliği öncesinden farklı kılan, 'yeni "din", "etik" ve "politika" kavramlarını ve onlarla gelen zorunlulukları varsaymasıdır' (Asad, 2003). Asad için sekülerizm, geçmiş 19. yüzyıl liberal topluma giden, Avro-Amerika'da ortaya çıkmış bir 'yönetimsel doktrindir' (*governmental doctrine*); devletin, vatandaşlarını yönetebilmek için ürettiği yeni sınıflandırma ve hesaplama tekniklerine ve öznellik biçimlerine dayanan yeni bir yönetim biçimidir. Ulus devletin oluşturduğu, kurumları, teknikleri ve düşünme biçimlerini kapsar. Bu teknikler, öznelerin hayatlarının özel alanın, gündelik pratiklerin ve cinselliğin de dahil olduğu en mikro düzeye kadar düzenlenmesi ve yönetilmesini içerir.

Bu çerçeveden bakınca, devletin dinle ilişkisini kesintili ve sadece dinin bir alana kısıtlanması ve o alan içinde yönetilmesi olarak değil, diğer bütün alanlarla bir devamlılık ilişkisi içinde anlamak gerekir. Bununla beraber, ulus-devlet aktif olarak, sekülerlik anlayışının etkili olduğu yeni kurumlar, kavramsal çerçeveler ve öznellikler kurar. Bu anlamda 'baskıcı' değil 'üretken' bir söylem olarak anlaşılmalıdır. İçerdiği kurumlar ve öznellikler yalnızca seküler değil aynı zamanda dinseldir de. Diğer bir deyişle, seküler ve dinsel karşılıklı olarak etkileşim halinde ve sürekli olarak birbirini şekillendiren alanlardır; sınırları sürekli olarak yer değiştirir.

Bahsettiğim genel paradigma dışında Türkiye'de din ve sekülerlik üzerine yazan Göle (2012: 11) 'sekülerizmin tek bir ideal modeli olmadığına' dikkati çeker ve 'sekülerizmin çoğulluğunu teslim' eder. 'Seküler'in farklı soykütükleri, tarihsel

seyirleri, kültürel alışkanlıkları ve siyasal oluşumları arasında karşılaştırmalı bir bakış' geliştirilmesi gerektiğini söyler (Göle, 2012: 11). Göle'ye göre (Göle, 2012: 25) sekülerlik son yıllarda dinsel karşısında gücünü ve hegemonyasını kaybetmektedir ve bunun sonucunda 'seküler-dinsel ayrılığı bozulmakta, bu durum' ikisi arasında rekabete, çatışmalara ve 'yeni bileşimlere' yol açmaktadır. Diğer bir deyişle seküler ile dinsel arasındaki sınırlar gittikçe 'aşınmaktadır'. Analizindeki önemli noktalarına rağmen, Göle'yle burada özetlediğim iki noktada farklılaştığımı belirtmek istiyorum ve bu ayrılığın Diyanet ve Türkiye sekülarizmi konusunda çizdiğim çerçeveyi daha netleştireceğini düşünüyorum. İlk olarak, farklı tarihsellikleri, deneyimleri ve pratiklerinin olması, sekülarizmin değil, devletin dini yönetme biçiminin çoğulluğuna işaret ediyor olabilir. Diğer bir deyişle, dinin seküler anlamda, bilim, hukuk ve eğitim gibi alanların dışında bir alan olarak yeniden tanımlanması ve öznellikleri yani kavram ve kurumlar yardımıyla şekillendirmesi anlamında bir sekülarizm modelinden bahsetmek mümkündür. İkinci olarak da, burada geliştirdiğim çerçeveye göre, din ve sekülerliğin *başından beri* birbirini karşılıklı olarak etkileyen, sınırları sürekli olarak aşınan ve iç içe geçmiş alanlardır. Diyanet belki de bunun en iyi örneğidir: Seküler devlet, Diyanet'e toplumu din konusunda aydınlatma ve dini hizmet verme görevi verilmiştir. Diyanet, bir yandan modern İslam'ı temsil ederken ve tanımlarken, diğer yandan 1950'lerden başlayarak tarikat mensupları Diyanet'te çalışmış (Ulutaş, 2010: 397) ya da modern İslami siyasetin önde gelen isimleri bir dönem Diyanet mensubu olmuşlardır. Ulutaş, 1950'ler ve 1960'ların ilk yıllarında Süleymanlıların Diyanet 'bürokrasisinin farklı düzeylerinde baskın' olduklarını, İmam Hatip mezunu olma şartının aranmasıyla etkilerinin azaldığını, ancak bu sefer Nakşibendi tarikatının İmama Hatipler'e girerek Diyanet'te etkili olmaya başladıklarını anlatır. Bazı dini grupların 'laisist bir devleti içerden kolonize etmek için bu fırsatı kullandıklarını' söyler (Ulutaş, 2010: 398). Bu anlamda, Diyanet, devletin ve dinin alanındaki farklı aktörlerin, fikirlerin ve diskurların karşılıklı etkileşimlerinin mekanı olabilmıştır. Dolayısıyla, Diyanet'i bu komplekslik içinde anlamak bize bugün nasıl olup da AKP'nin bu yapıyı kullanarak İslam'ı gündelik hayatta canlandırmaya yönelik bir politikayı öne çıkardığımızı anlamaya da yardımcı olur.

Özetlersek, Diyanet ilk kurulduğu dönemden beri Türkiye'de seküler devletin, dini düzenleme ve yönetmede en önemli kurumlarından biri olduğu söylenebilir. Sünni İslam'a dayanan "doğru İslam'ı" tanımlamış ve binlerce çalışını, detaylıca düzenlenmiş hukuki yapısı, finansal gücü ile topluma ulaşma kapasitesi anlamında kapsamlı ve güçlü bir kurum olarak etkili olmuştur (Turner ve Zengin Arslan, 2013). Bu fikri daha önce Bryan S. Turner'la beraber yazdığımız, bir kitap bölümü olan *The Religious and the Political A Comparative*

Sociology of Religion'da (2013) ifade etmiş ve Bryan Turner'ın 'dinin yönetimi' (*management of religion*) kavramına referansla Diyanet'in Türkiye'de devletin din alanını yönetmede ve bu anlamda, çelişkili görünse de, Türkiye'de Sünni İslam'ı merkezileştirme, bürokratikleştirme ve milli kimlikle ekleme sürecinde seküler devletin en önemli kurumlarından biri olduğunu ifade etmiştik. Çizdiğimiz çerçevede, sekülerizmin din ve devlet işlerinin kesin çizgilerle birbirinden ayrılmasına değil, devletin dini yönetmesine dayanan bir politik doktrin olduğunu ve seküler ile dinsel tarihselliğini vurgulamıştık. Bu makalede ise, bu çizdiğimiz çerçevenin yardımıyla Diyanet'in AKP dönemindeki seyri ve seküler Türk devletinin Alevilikle ilişkisini analiz ediyorum. Kemalizmin ve Diyanet'in Aleviliği neden tanımadığını sorguluyor ve AKP döneminde Diyanet'in politikasını açıklayarak, AKP'nin siyasetinin Aleviliği *tanımak* değil, 'doğru' Aleviliği *tanımlamak* üzerine geliştirdiğini söylüyorum.

Türkiye'de Sekülerliğin Gelişimi

Türkiye'de sekülerliğin tarihi Cumhuriyet öncesine, Osmanlı'nın kapitalist ekonomiye entegre olduğu ve dünyadaki dönüşüme ayak uydurabilmek için devlet yapısını ve sosyal hayatı dönüştürmeyi amaçlayan bir dizi reform yaptığı 19. yüzyıla gider. Tanzimat döneminde (1839-76) eğitim, hukuk ve devlet yönetimi alanlarında bir dizi sekülerleştirici düzenleme yapılmıştır. Bu dönemde yeni sistemde yer alacak seküler bürokratların yetiştirilebilmesi için seküler okullar açıldığını, İslami hukukunu yazılı halde sistematikleştirme (*codification*) çabası olarak Mecelle'nin hazırlandığını ve ulemanın devlet içinde gücünü kaybetmeye başladığını görürüz (Mardin, 2006: 260-261). Yine bu dönem, Osmanlı'da yeni bir seküler elitin yaratıldığı ve bürokraside ulemanın görev alanının daraltılmasıyla sekülerleşmenin sürdürüldüğü bir dönemdir.

Cumhuriyetin kurulmasıyla sekülerlik ve modernleşme temel değerler olarak benimsenir. Kemalist rejim ulus devletin kurulmasında ve modernleşme sürecinde Batı'yı model olarak alırken; ilerleme, bilimsellik ve akılcılık gibi Aydınlanma değerleri yeni ulusu şekillendirecek esaslar olarak öne çıkar. Aralarında Diyanet'in kurulmasının da olduğu bir dizi reform ve yasal düzenlemeyle, yeni ulus devletin temelleri atılır. Bu süreçte, Osmanlı geçmişi geri kalmışlık, bağnazlık ve yozlaşmayla özdeşleştirilerek dışlanır. Arap alfabesinden Latin alfabesine geçiş, İslami geçmişle olan bağın kopartılıp Türk milli kimliğiyle seküler bir devleti kurmayı amaçlayan reformlardan biridir. Kemalizmin etkilenmiş olduğu Aydınlanma düşüncesi çerçevesinde nasıl ki okulların yeni nesilleri bilimsel düşüncenin ışığında aydınlatma görevi olduğu düşünülüyorsa, Diyanet'e de topluma doğru İslam'ı anlatma görevi verilmiştir. İslam'ın topluma bilimsel ve akılcı bir yaklaşımla aktarılabilmesi için yazılı kaynaklar üretilmiş ve bunlar yaygınlaştırılmıştır. Bu yayınlarda temsil edilen 'doğru İslam' anlayışı,

aynı zamanda ‘doğru İslam’ı modern, rasyonel ve ‘hurafelerden arınmış’ bir inanç olarak tanımlamıştır. Hassan (2011: 455)’a göre Kemalizm rasyonel, ulusal ve ılımlı olma iddiası taşıyan seküler bir ‘din’ anlayışı kurar.

Türkiye’de sekülerizmin oluşumunda, din ve devlet alanlarının ayrılmasına vurgu yapılan ve dini sembollerin kamusal alanda görünür olmamasına dayanan Fransız *laicite* modeli örnek olarak alınmıştır. Dinin kişinin özel alanına ait olması gerektiğine inanılır, kamusal alanda herhangi bir dini referans olmaması önemsenir, kamu çalışanlarına Diyanet İşleri Başkanı ve camilerde çalışan imam ve vaizler hariç türban yasağı getirilir. Türkiye ve Fransa’nın bir diğer benzerliği resmi dinin olmamasıdır, bu anlamda Yunanistan, Finlandiya ve İngiltere gibi resmi dini olan Avrupa sekülerliklerinden farklılaşırlar. Anayasa’da bulunan ‘Devletin dini din-i İslam’dır’ ibaresi 1928 yılında kaldırılmıştır. Türkiye’yi Fransa’dan farklılaştıran devletin camilerin ve çalışanlarının finansmanını sağlaması ve ilkokuldan başlayarak geçerli zorunlu din dersleridir. Fransa’da zorunlu din dersi yoktur ve temel din bilgisi tarih derslerinde öğretilir (Akay, 2011). Türkiye’yi Fransa örneğinden farklı kılan en önemli uygulama, dini hizmetlerin yalnızca Sünni Müslümanlara verilmesidir.

Diyanet ve Dinin Yönetimi

Diyanet, Türkiye’de seküler devletin en etkili kurumlarından biridir; Diyanet’in yardımıyla devletin, yalnızca din alanını yönetmediği, aynı zamanda ulus devletin ideolojisiyle uyumlu belli bir modern İslam formunu öne çıkardığı söylenebilir (Turner ve Zengin Arslan, 2013: 213). Diyanet’in kuruluşu hikayesinin kendisi, ulus devlet kurulma sürecinde, Türkiye’de dinin alanının devlet tarafından seküler ve merkezîyetçi bir anlayışla şekillendirilmeye ve yönetilmeye başlandığını göstermesi açısından önemlidir. 3 Mart 1924’te, Şeriye ve Evkaf Vekaleti’i kapatılmış ve onun yerine Diyanet’in (seküler bir kurum olarak) kurulmasına karar verilmiştir. Diyanet’in kurulduğu gün önemlidir, çünkü Türkiye’de seküler devletin kurucu yasalarından olarak kabul edebileceğimiz bir dizi yasa da aynı gün çıkarılmıştır. Bu yasalarla bir yandan Şeriat mahkemeleri kapatılırken, diğer yandan Halifelik kaldırılmış ve Osmanlı hanedanı ülke dışına çıkarılmıştır. Yine aynı gün Tevhid-i Tedrisat (Eğitimin Birliği) Kanunu çıkarılmıştır. Bütün bu yasalarla eski rejimin kurumsal yapısı ve yönetim anlayışının, yeni ulus devletin temellerini oluşturacak, daha merkezîyetçi, homojen ve seküler bir anlayış ve ona eşlik eden kurumsal yapıyla yer değiştirildiği söylenebilir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile medreseler kapatılmış; bütün okullar merkezî ve seküler bir yapı içinde Milli Eğitim Bakanlığı çatısı altında toplanmıştır. Bu kanunla, imamların eğitilmesi için 1924’te İmam Hatip okulları açılmaya başlanmıştır. Dini eğitime devam edilmesine rağmen, içeriğinin devlet tarafından belirlenmesi, merkezîleştirilmesi ve modernleştirilmesi geçmişe

göre farklılaşmıştır. Hanedanın yurt dışına sürülmesi ve halifeliğin kaldırılması, yeni kurulmakta olan devletin Osmanlı'yla ve İslami geçmişiyle bütün bağlarını koparması anlamına gelmiştir.

1920'de kurulmuş olan Şeriye ve Evkaf Vekaleti'nin kapatılmasıyla, Osmanlı'da *ilmiyye* sınıfının en yüksek kademesi olan ve fetva verme yetkisi bulunan Şeyhülislamlığa da son verilmiştir. Böylece ulemanın din alanında olduğu kadar hukuk, eğitim ve siyaset alanındaki varlıkları da zayıflatılıyordu (Mardin, 2011: 162). Ulemanın yerine Diyanet'in bürokratları ve memurları geçiriliyordu. Özellikle, eğitim, hukuk ve dini işlerin bütününden sorumlu Şeyhülislamlığın sonlandırılması ve din işlerinin Diyanet'in, eğitimin tek çatı altında toplanarak Eğitim Bakanlığı'nın sorumluluklarına verilmesi ve Şeriat mahkemelerinin kapatılması kararı birlikte gerçekleştirildiği göz önüne alınınca, dönemin yöneticilerinin, bu alanların özelleşmesini ve birbirinden ayrışmasını sağlama anlamında modern devletin kurulmasında en etkin adımları attıklarını görülür. Eğitim, hukuk, bilim gibi alanların dinden ayrıştırılması ve Diyanet dahil seküler anlamda yeniden kurulması da Türkiye'de seküler devletin kuruluşu için önemlidir.

Bu yeni yapılanma içinde, Diyanet'e bakanlık statüsü verilmemiş, bu kurum daha düşük bir statü ile Başbakanlığa bağlanmıştır. Bununla birlikte, Diyanet 1924'te kurulduğunda görevi 'İslam dininin itikat ve ibadet alanıyla ilgili işleri yürütmek ve dini kurumları idare etmek'⁵ olarak tanımlanmıştı. Hassan'a göre (2011: 454), isim olarak 'Diyanet', "kanunların düzenlenmesi için yapılan tartışmalarda, 'din işlerini', 'bireysel inançla ilgili konular' anlamında ifade etmek" için, dini inancın özel alanla kısıtlı anlamında kullanılarak, dikkatlice seçilmişti. Ancak, Diyanet'in 'ibadet ve inançtan' sorumlu olmakla başlayan görev tanımının, Cumhuriyet tarihi boyunca, değişen dönemlerde, gittikçe artacak şekilde yeniden düzenlendiğini görüyoruz. 1965'te görev tanımı genişletilmiş, kurumun toplumu aydınlatmak görevi vurgulanmış, ahlak alanı ile işleri yürütmek görevi de verilmiştir. Kanunda Diyanet'in görevi 'İslâm dininin inançları, ibadet ve *ahlâk esasları ile ilgili işleri yürütmek*, din konusunda *toplumu aydınlatmak* ve ibadet yerlerini yönetmek'⁶ şeklinde ifade edilmiştir. 1982 Anayasası'nda bu görevlerin üstüne milli birlik ve beraberlik vurgusunun da eklendiğini görüyoruz: '... Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve *milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek*, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir.'⁷

Sonuç olarak, Diyanet'in, Anayasa tarafından korunan, bütün çalışanlarıyla Başbakanlık altında yönetilen ve faaliyetlerinin düzenlenmesi ve onaylanması anlamında oldukça bürokratik ve bir çok anlamda oldukça merkezleşmiş bir

yapı olduğunun altını çizmek gerekiyor. ‘Doğru İslam’ı halka öğretmek onları ‘aydınlatmak görevi’ de bugün de Diyanet İşleri başkanlarının vurguladığı bir görev olarak öne çıkıyor.

AKP Dönemi ve Diyanetin Değişen Rolü

Seküler devletin din hizmeti vermek ve topluma ‘doğru İslam’ı öğretmek için kurduğu, kapsamlı bir bürokratik yapıya sahip Diyanet’in AKP döneminde yaşadığı dönüşüm hem popüler hem de akademik düzeylerde son zamanlarda ilgi çekiyor. Kuşkusuz bu dönemde Diyanet önemli değişiklikler yaşadı, yeni görevler üstlendi. Öncelikle mali olarak ve kadro sayısının artırılması yönünde güçlendirildiğini görüyoruz: 2002’den 2010’a Diyanet’in bütçesi beş katına çıktı ve 2010 yılında yapılan bir düzenleme⁸ ile kadro sayısı 74 binden 117 bine yükseltildi⁹. 2010 yılında yasalaşan bu düzenleme ile, ‘Dini Yayınlar Döner Sermaye İşletmesi’ oluşturulmasına ve işletmenin sermayesinin 20 milyon TL olmasına ve Bakanlar Kurulu’nun bu miktarı 10 katına kadar artırabilmesine de karar verildi. Diyanet’in ‘bütçe harcamalarına enflasyondan arındırılmış olarak bakıldığında bütçenin 2012 yılında 350 milyon TL’ye kadar çıktığı’ görülmektedir (Utku, 2014). Kısaca, son on yılda Diyanet finansal olarak ve insan gücü anlamında oldukça güçlendirilmiş bir kurum haline geldi.

Bununla beraber, bu süre zarfında Diyanet’in faaliyet alanlarının genişlediğini, devlet ve toplum içindeki rolünün yetki alanlarını genişletecek şekilde yeniden tanımlandığını görüyoruz. Bu süreçte, ilk olarak, kadın çalışan sayısında da ciddi bir artış oldu (Hassan, 2011: 458-59; Tütüncü, 2010). Kadın personelin yardımıyla kadınları hedefleyen projeler de yapılmaya başlandı. Bunlardan biri, ‘ailevi konularda dini danışmanlık ve rehberlik hizmeti’ sunan, ‘ailenin kurulmasından sağlıklı olarak devam ettirilmesine, sarsıntı yaşayan ailelerin manevi yönden desteklenmesi’ (İstanbul Müftülüğü Aile İrşad ve Rehberlik Bürosu internet sayfası) gibi hizmetler vermek için Aile İrşad ve Rehberlik Bürosu (AİRB) kurulması projesidir. Bu projede, dini hizmet sağlamaktan çok kadınlar üzerinden aile sorunlarına odaklanılmakta ve bunların çözümüne yönelik rehberlik ve eğitim sağlanması amaçlanmaktadır. İstanbul Müftülüğü’nün 2003 yılında bir proje ile başlayıp, 2007’de kurduğu AİRB’ye 2010 yılında başvuruların %79’unun kadın olduğu ve başvuruların yalnızca %26’sının fıkhi sorular için, geri kalanın evlilik, boşanma, sağlık, sosyal konular ve aile kaynaklı sorularla büroya başvurduğunu görüyoruz¹⁰. Hazırlanan raporda görülebileceği üzere, büro, ‘eve bakmama, kadının çalışmasına izin vermeme’ ve şiddet gibi ‘kocadan kaynaklı’; ‘evin bakımını ihmal etme’, ‘cinsel sorunlar çıkarma’, ‘kocanın izni olmaksızın para biriktirme’ gibi ‘kadından kaynaklı’, ‘çocuktan kaynaklı problemler ve psikolojik sorunlar, ‘bazı cinsel sorunların büyü şeklinde algılanması’ ve kürtaj yaptırma

ve sonrasında vicdan azabı duyma gibi sorunlarla ilgili başvurular geldiğini ifade etmektedir. Şu anda 67 ilde ve yüzden fazla ilçede faaliyet gösteren AİRB'lerin, bu sorunlarda yardımcı olmak üzere yüz yüze danışmanlık hizmeti verdiği ve daha çok 'kadınlar için' programlar ile seminerler düzenlendiği ifade edilmektedir. İstanbul Müftülüğü'nün düzenlediği eğitim seminerlerinde, akademisyenler, doktorlar ile psikolojik danışmanlara yer verilmektedir. İslami psikolojinin tanınmış isimlerinden Kemal Sayar ve Nevzat Tarhan ile İslam hukuku konusunda Hayrettin Karaman ve kadın hakları konusunda da Hidayet Şefkatli gibi tanınmış isimler seminerler yürütmektedir. Türkiye çapında faaliyet gösteren Aile İrşat ve Rehberlik bürolarının misyonu 'Kur'an ve sünnet ışığında, ahlak eksenli bilgiyi temel alarak aile hakkında *topluma doğru dini bilgi sunmak, aileyi ve aile içinde bireyi tehdit eden problemlerin çözümüne dini açıdan katkı sağlamak, toplumun sosyal hizmet kapsamına giren kesimlerine dinin manevi desteğini ulaştırmaktır*' olarak ifade edilmektedir (italikler bana ait). Özetle, bu bürolar Kuran kurslarından farklı olarak (kadınlar için) Kuran okumayı ya da doğrudan dini öğretmek yerine, kadınların ve çocukların aile içinde yaşadıkları sorunlara odaklanarak (Sünni) İslami bir çerçevede içinde çözümler ve sorunlarla baş etme yöntemleri önermektedirler. Diğer bir deyişle dini, hayatın içinde ve hayatın içinden çıkan sorunlar üzerinden öğretmekte, doğrularını bu yolla anlatmaktadırlar.

AİRB'lerle Diyanet'in, cemaate dini ibadet konusunda yardımcı olma ve 'doğru İslam'ı öğretme misyonunu ile 'camilerden dışarı çıkarıp', aktif bir örgütlenme içinde kadınlar başta olmak üzere toplumun farklı kesimlerine ulaşmaya çalıştığını görüyoruz. Camilerin kadınlara ayrılan kısımların durumlarının iyileştirilmesini amaçlayan ve İstanbul'da 2012'ye kadar üç binden fazla camiye kapsayan 'Kadınlar için İstanbul'daki Camileri Güzelleştirmek' isimli proje de diğer bir örnek olarak verilebilir (Jones, 2011). Her ne kadar Diyanet, Kuran kurslarıyla eğitim yoluyla camiler dışında çocuklar ve kadınlar başta olmak üzere farklı kesimlerle etkileşim içinde olsa da özellikle kadınlara, çocuklara ve yaşlılara yönelik projeleri uygulamaya ve iletişim teknolojilerini daha etkin kullanmaya başladığını, bu kesimlere ulaşmakta daha aktif ve hedeflenen kitleye odaklı bir yaklaşım gösterdiğini görüyoruz. 2012'de yayına başlayan Diyanet TV'nin kadın ve çocuklara yönelik programları, çocukların ruhsal gelişiminde camiye gitmeye özendirilmeye yönelik daha önce düzenlenen 'Camiyi seviyorum' ve 2015 yılı için planlanan "Camiler Çocuk açacak" kampanyaları (Yılmaz, 2014) diğer örnekler olarak verilebilir.

Bütün bunlarla beraber, AKP iktidarı döneminde Diyanet yurtdışındaki varlığını da artırdı. Diyanet, 1971 yılından itibaren, yurtdışında yaşayan Türkiyeli göçmenlerin farklı dini grupların etkisine girmesini engellemek ve bu grupları

'tehlikeli politik fikirlerin' (aktaran: Cebeci, Gözaydın, 2009: 136) etkisinden kurtarmak için yurtdışına temsilciler ve imamlar göndermeye başlamıştı. Her ne kadar Diyanet çalışanları yurtdışındaki camilerde kendilerini İslam'ın tarafsız ve siyaset dışı temsilcileri olarak tanıtsalar da, İslami gruplar tarafından devlet görüşünü Avrupa'da temsil eden bir kurum olarak görülmeye devam ettiler. Diyanet'in Fransa'daki camileri üzerine yaptığı araştırmasında Çıtak (2010: 625), 'Diyanet'in Türk hükümetinin yurtdışındaki bir 'dış politika enstrümanı' haline geldiğini ifade eder. Ancak, Diyanet'in nötral ve siyaset dışı algılanması, Türkiyeli göçmenler dışında, diğer Müslüman göçmenleri de camilere çekebilmesinin yolunu açmıştır.

Sonuç olarak, AKP döneminde Diyanet'in dini hizmet verme ve 'doğru İslam'ı temsil etme ve öğretme misyonu genişletilmiş, Diyanet gündelik hayatı ilgilendiren konulara yönelmeye başlamıştır. Bu dönemde, Diyanet'in aile içinde, evlilik ve akrabalık ilişkilerinde yaşanan sorunlarda rehberlik etmek gibi bireyin özel alanıyla ilgili konulara yöneldiğini görüyoruz. Böylece, etki ve faaliyet alanını camilerden gündelik ve özel hayata, *doğrudan dinsel olmayan* konulara doğru genişletmiştir. Hedef kitlesini kadınları ve çocukları da içerecek şekilde daha da çeşitlendirmiş, bu kitleye yönelik yöntemler kullanmaya başlamıştır. Modern eğitim yöntemlerinin yanı sıra psikoloji ve tıbbın yardımını almaya başladığını, ama bunları hedef kitlesine İslami bir çerçeve içinde sunduğunu da görüyoruz. Bu faaliyetlerle, (Diyanet'in temsil ettiği biçimiyle) İslami bakışın, kadınlar yoluyla gündelik hayata ve özel alana daha fazla nüfuz edebileceğini söyleyebiliriz.

Dolayısıyla, Diyanet'in son dönemde, İslam dinini sevdirmeye ve yayma konusunda finansal gücünü ve kurumsal yapısını ve bürokratik örgütlenmesini kullanarak yeni ve aktif bir tavır aldığını söyleyebiliriz. Evlilikte karı ve koca arasındaki ilişki, ebeveynlerin çocuklarıyla iletişimlerini, nasıl çocuk yetiştirileceği ve depresyonla nasıl baş edilebileceği gibi konular artık Diyanet'in yetki alanına girmiştir. Diyanet yalnızca camide dini öğretme ve dini hizmet vermeye yetinmemekte, aktif yöntemlerle özel alana 'müdahale ederek' dini daha etkin yöntemlerle gündelik hayatın ve bireylerin hayatlarını düzenleme biçimlerine dahil etme yönünde çalışmaktadır. Bu, dinin bireysel inançtan ibaret olarak algılanmasını, diğer bir deyişle özelleşmesini (Casanova, 1994) isteyen seküler yaklaşıma karşı, dini hayatın bir parçası haline getirme çabasının bir parçası olarak görülebilir. Diyanetin bu yaklaşımını, özellikle 1980 sonrası dinin özel alandan çıkıp, gittikçe daha fazla kamusal alanın bir parçası haline gelmesini ifade eden, özelleşmenin tersine çevrilmesi (*de-privatization*) (Casanova, 1994) süreciyle ilişkili olarak değerlendirebiliriz.

Diyanet'in Türkiye'nin büyük bir kısmına ve yurt dışına ulaşan kapsamlı ve etkili bir bürokratik yapısı olduğunu belirtmişim. Buna ek olarak, AKP döneminde Diyanet'in mali ve teknik açıdan ve insan gücü anlamında daha da güçlendirildiğini gördük. Diyanet'in bu dönemde bürokratik yapısını genişleterek, İslam'ı seküler devletin tanımladığı yerden, 'bireysel inanç' olmaktan çıkarıp, gündelik hayata daha fazla nüfuz etmesini sağlayacak faaliyetlere yöneldiğini gördük. Bu faaliyetlerin, bireyin yaşamını en detaylı yönlerine kadar anlamlandırma ve düzenlemede Diyanet'in temsil ettiği biçimiyle İslam'ı referans alma yönünde olduğunu görüyoruz. Diğer bir deyişle, Diyanet sekülerliğin şekillendirdiği ve sekülerizmi destekleyen bir kurum iken, bugün yürüttüğü projelerin ve anlayışının, sekülerleşmenin etkilerini tersine çevirme ve dini sekülerliğin tanımladığı yerden çıkarıp, seküler olarak tanımlanmış alanlarla (hukuk, pedagoji ve psikoloji gibi) tekrar birleştirme yönünde olduğunu görüyoruz. Seküler rejimin kurduğu ve geliştirdiği bu yapının bugün paradoksal şekilde kendini kamusal ve özel alanların dine referansla tekrar düzenlenmesine katkıda bulunduğunu söylemek mümkün.

Kemalist rejimin hayata geçirdiği bir kurum olarak Diyanet bugün, faaliyet alanını genişletmiş, finansal ve insan kaynaklarını güçlendirmiş ve devletin bir kurumu olarak İslami hizmet verme ve 'doğru İslam'ı öğretme amacının yanında, İslam'ı topluma yayma ve gündelik hayatı İslamlaştırma rolünü de üstlenmiştir. Kuşkusuz bu durumun Aleviler gibi diğer dini azınlıklar için önemli sonuçları vardır.

Türkiye'de Sekülerlik ve Aleviliğin Yönetimi

Lozan'la azınlık statüsü verilmiş Ermeniler, Rumlar ve Musevilerden farklı olarak, hukuki bir statüsü olmamasına rağmen Türkiye'deki en geniş dini 'azınlık' Alevilerdir denebilir. Sayılarının 12 milyon olduğu tahmin edilmektedir. Azınlıkların haklarını tam anlamıyla hayata geçirdikleri söylenemese de, Alevilerden farklı olarak, hukuki olarak kendi dillerinde eğitim ve dinlerini yaşama hakları vardır. Ancak, Sünni İslam (hatta Hanefilik) dışındaki bütün dini grupların Diyanet'in dışında kaldığını ve Diyanet'in finansal, insani ve teknik bütün imkanlarıyla Sünni İslam'ı temsil ettiğini biliyoruz.

Türkiye'de seküler devletin kurulması sürecinde, 1924 yılında alınan kararları takiben, 30 Kasım 1925 tarihli tekke ve zaviyeleri kapatan yasanın önemli bir yeri vardır. Bu yasayla tekke, dergah ve zaviyelerin kapatılmasına ek olarak, şeyhlik, dervişlik, halifelik, seyitlik ve dedelik gibi unvanların kullanımı da yasaklanmıştır. Devletin anlayışına uymayan, farklılıklar gösteren dini örgütlenmeleri ortadan kaldırmaya yönelik bu yasa, Diyanet'in kurulmasıyla dini alanı merkezileştirmeye ve homojenleştirmeye yönelik başlatılan sürecin

devamıydı. Böylece, dinin temsili, tanımlanması ve din alanının yönetiminin devlet bünyesinde toplanması yolunda etkili adımlar atıldı. Tekke ve zaviyeleri kapatan ve devletin dışında tanımlanmış bir dini liderliği tanımayan/yasaklayan bu yasa tarikatların faaliyetlerini gizli olarak sürdürmeleriyle sonuçlanmıştır. Ancak, popüler düzeyde çok konuşulmasa da, Aleviler için, dergahlarını kapatan ve dedelik kurumunu yasaklayan bu yasanın etkisi çok daha yıkıcı olmuştur. Diyanet'in Aleviliği tanımadığı, dolayısıyla Alevilere dini hizmet vermediği düşünülürse, dedeliği yasaklayan bu yasayla Alevilerin ritüel ve ibadetlerini yerine getirmeleri fiilen yasaklanma sonucunu doğurmuştur. Dedelik kurumunun kaldırılmasının ayrıca, Alevi köyleri arasındaki iletişimin ve ocak ağlarının zayıflaması gibi bir sonucu da olmuştur. Erken Cumhuriyet dönemi için radikal bir Sünnileştirme politikasından bahsedilemese de 'Sünni olmak ulusal cemaatin üyesi olabilmenin ön koşullarından birisi haline' gelmiştir (Ateş, 2011: 352). Bununla birlikte, devlet, imamların yetiştirilmesi için Sünni Hanefi İslam'ın öğretildiği İmam Hatip Okulları'nı açmış ve diğer dini anlayışları dışında tutmaya devam etmiştir. Özellikle, 1980'den itibaren uygulanmaya başlanan zorunlu din dersleri ile Sünni İslam öğretilmiş ve bu, derslere katılmak zorunda bırakılan Alevilerce Sünnileştirme politikasının bir parçası olarak deneyimlenmiştir.

Yok sayan tavrına karşın, Aleviler yeni rejimi olumlu karşılamıştır, genel olarak büyük bir tepki ya da direniş göstermemiştir. Aksine, seküler idealleri, değerleri ve Kemalizmin Aydınlanmacı söylemini benimsedikleri söylenebilir. Özellikle, Osmanlı döneminde Alevilere yönelik sistematik baskı ve cezalandırmadan sorumlu tuttıkları 'gerici İslam'a karşı bilimsel düşüncenin geliştirilmesi gerektiği Alevilerin çoğu tarafından kabul gören bir söylemdir. Aleviler, Kemalist devleti, Osmanlı'ya tercih etmiştir, çünkü seküler sistemin onları Osmanlı döneminde yaşanan sistematik eziyet ve baskıdan koruyabileceğini düşünmüşlerdir (Özyürek, 2009). Osmanlı'da Alevilik hep bir sapkınlık ve zındıklık olarak nitelendirilirken, Aleviler seküler Cumhuriyet'le eşit vatandaş olarak görülmeye başlanmalarını ve devlet tarafından tanınmalarını önemsemişler ve bu rejimde Alevilikleriyle yaşayabileceklerine inanmışlardır (Kaya, 2014). Ancak, Alevilere yönelik 'sapkınlık' ifadesinin Diyanet kadrolarınca da kullanılmaya devam edildiğini görüyoruz. Örneğin, 1939 yılında Diyanet İşleri Başkan yardımcılığı yapan ve 1947 tarihinde de Diyanet İşleri Başkanlığı'na atanan A. Hamdi Akseki, Bektaşî ve Kızılbaşları, "Müslüman vahdetini bozmak" isteyen sapkın Rafizi gruplar olarak nitelendirmektedir (Ateş, 2011: 347).

Diğer taraftan, Aleviler, yeni rejimin seküler ve modernleştirici ideallerini kabullenmede istekli olmaları nedeniyle seküler rejime tehdit olarak algılanmadılar. Ama, kamusal alanda dini kimlikleriyle varlık gösterme ve kurumsal anlamda temsil edilebilme şansına da sahip olamadılar. Bu anlamda

ulus devlet kurulma sürecinde toplumun homojenleştirilmesi politikasından Aleviler de nasiplerini aldılar, devlet tarafından 'seküler vatandaşlar' olarak var oldukları, dini kimliklerini açıkça ifade etmedikleri ölçüde kabul gördüler. Ancak, Sünni İslam'a hizmeti merkeze alan ve eğitim sisteminde zorunlu din derslerinin olduğu bir düzenleme içinde bu, Aleviler açısından ayrımcılık ve *Sünnileştirme* politikasıyla aynı anlama geldi. Bu durumun belki de en açık örneği Alevilerin yaşadığı bölgelerde cami sayısının 1980 sonrasında gittikçe artmasıdır. Bunlar arasında en çarpıcı örnek, büyük çoğunluğu Alevi olan nüfusuna rağmen, 1980'de 2, 1986'da 18 cami varken 2009'da 116 camisi olan Tunceli ilidir (Turner ve Zengin Arslan, 2013).

İlginç olan, Alevilerin Cumhuriyet rejimini desteklemelerine rağmen, seküler rejimin elitlerinin Alevilerin inanç ve ibadetleri için pek bir destek sağlamaması, hatta onları modern anlamda Sünni İslam anlayışının desteklediği bir kültürel ve politik ortamda, asimilasyon, dışlanma ve izolasyonla baş başa bırakmasıdır. Daha önce belirttiğim gibi, devlet din alanını modern Sünni Hanefi yorumu üzerinden tanımlamış ve bu temelde şekillendirmiş ve yönetmiştir. Türkiye'de seküler devlet, yönetmek için çoğunluğun dini olan Sünni İslam'ı seçmiştir. Burada şu soru sorulabilir: Devlet neden Sünnilikte olduğu gibi Aleviliği yönetmek için bir strateji geliştirmemiştir? Neden Aleviler görmezden gelinmiş ve seküler devletin dini ve sekülerliği yönetme tekniklerinin bir hedefi ya da parçası olmamıştır?

Kemalist rejim Alevileri dini kimlikleriyle değil, sekülerliğe verdikleri destekle tanımayı seçmiştir. Dolayısıyla, devletin Alevileri kendine bir tehdit olarak algılamıyor oluşu potansiyel cevaplardan biri olarak düşünülebilir. Ya da 'yok sayma'nın kendisi bir yönetim stratejisi olarak değerlendirilebilir. 'Governmentality (yönetme sanatı)' ve egemenlik ayrımı üzerinden devletin Alevilere yaklaşımını analiz eden Tuğal (2004) ise, İttihat ve Terakkî'den beri süregelen bir yönetim sanatı yaklaşımından söz eder. Tuğal'a göre, 1960'larda geri planda kalsa da, bu yaklaşım özellikle 1980 sonrası İslamcılığın yükselişiyle tekrar kullanılmaya başlanmıştır.

Alevilerin rejimi sürekli olarak ve yekpare bir şekilde desteklediği iddiası da tartışmalıdır. Alevilerin bir kısmının 1950'lerde Demokrat Parti'ye (DP) yöneldiğini, yine bir kısmının 1960'larda Birlik Partisi'ni desteklediğini (1966-1980) biliyoruz (Ata, 2007). 1960 ve 70'lerde Türkiye'deki sol hareketi destekleyen ve bu hareket içinde etkin olan Aleviler, darbe sonrası Alevi kimliği üzerinden örgütlenmeye yönelmiş (Tuğal, 2004) ve asıl olarak sessizliklerini de 1990'larda bozmuşlardır. Özellikle 1993 Sivas katliamı, 90'larda İslamcılığın yükselişiyle Alevilerin kendilerini tehdit altında hissetmesi ve Alevi örgütlenmesinin Avrupa'da

güçlenmesiyle açıklanan (Tuğal, 2004; Özyürek, 2009), 1990'larda 'Alevi uyanışı' olarak adlandırılan bu dönemde sivil toplum örgütlerinin sayısındaki artışla beraber Alevilerin taleplerini daha yüksek sesle dillendirmeye başladıklarını görürüz. Bu dönemde, bir devlet kurumu olarak Diyanet'in yalnızca Sünni Müslümanlara hizmet vermesi, cemevlerinin ibadethane olarak tanınması ve zorunlu din derslerinin kaldırılması talepleri öne çıkmıştır.

'Doğru' Aleviliğin Tanımlanması

Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne giriş sürecinin bir parçası olarak ve Alevi yurttaşların Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde açtığı davaların zorlamasıyla hükümet 'Alevi açılımı' olarak adlandırılan süreci başlattı. Bu sürecin başlarında, o zaman AKP milletvekili olan Reha Çamuroğlu, 'Alevi dedelerinin din görevlisi olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kadrosuna alınmasını, cemevlerinin ibadethane sıfatı kazanmasını ve Alevi din hizmetlerinin Diyanet bünyesi içinde kurumsallaştırılmasını' içeren bir plan önermişti (Dressler, 2006). Açılım kapsamında Alevi örgütlerinin ve devlet temsilcilerinin de katılımıyla Haziran 2009 - Ocak 2010 tarihleri arasında yedi farklı çalıştay düzenlendi ve bu çalıştaylar üzerine bir rapor yayımlandı. Başta büyük heyecan yaratan bu süreç, hükümet tarafından bu raporun yayımlanmasıyla sonlandırıldı¹¹ ve Aleviler açısından büyük bir hayal kırıklığıyla sonuçlandı. Sürecin ele alınış biçimi başından beri Alevi örgütlerince farklı nedenlerle eleştirilmişti. Bu eleştirilerden en önemlisi, hükümetin, bu sürecin düzenlenişinde ve biçiminin belirlenmesinde tek taraflı davranması, Alevi temsilcilerin fikirlerini almaması ve süreci kendi kontrolünde yönlendirmesiydi.¹² Özellikle, Aleviliğin tanınma yerine tanımlanma girişimlerine büyük tepki gösterilmiştir.

Bugün Türkiye'de yaşayan Aleviler için Aleviliğin ne olduğu konusunda ortak net bir tanım ya da anlayış bulmak mümkün değil.¹³ Çoğunluğu İslam içinde görse de, Aleviliğin Sünni İslam'dan farkını tüm Aleviler önemsemektedir. Bu tartışmalarda devleti temsil eden aktörlerin, bu sorulara Alevilerin farklılıklarını ve kendilerini tanımlama biçimlerini pek dikkate almayan ve dışarıdan tanımlayıcı bir yaklaşım içinde olduklarını görüyoruz. Örneğin, bu konular tartışılırken dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan,

[E]ğer Alevilik Hz. Ali'yi sevmekse, ben dört dörtlük bir Aleviyim. Çünkü Hz. Ali efendimizi çok seviyorum...O nasıl yaşıyorsa, ben de onun gibi yaşamaya gayret ediyorum. Ama Aleviyim diye ortaya çıkıp, Hz Ali'nin yaşam şeklinden uzak olanlara da söyleyecek hiçbir şeyim yok (2013).

demmiştir. Alevi topluluklar, Erdoğan'ın Aleviliği Sünni İslam anlayışına referansla tanımlamasını, indirgemeci bir tanımlama dayatmasını, küçümseyici

davranmasını ve Alevileri ‘kategorilere ayırması’ını eleştirdiler.¹⁴ Yine, açılımdan sorumlu bakanlardan Bekir Bozdağ, 2012’de “Müslümanların mabedi her zaman tektir... Müslümanların ortak mabedi camidir...” diyerek, şunları söylemiştir:

...Bugüne kadar hiç kimse *Alevi geleneğinden gelenler de dahil olmak üzere, camiden başka bir mabet söylememiştir*. Benim gördüğüm şey şu; biraz *Aleviliğin ne olduğunu bilmeyen bazı kesimler* kendi ideolojik dünya görüşlerini Alevilik yerine ikame etmek suretiyle bir takım değerlendirmeler yapıyorlar. Bence *Aleviler’in asıl kaynaklarına* baksınlar. Alevilik konusunda yetkin olan uzmanlara sorsunlar¹⁵ (italik yazara aittir).

Hükümetin, ibadet yerleri ve inanç sistemleri üzerinden Alevileri Sünni İslam’ı referans olarak ve tek taraflı tanımlama çabasına ek olarak, üçüncü köprüye Yavuz Sultan Selim adının verilmesi ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nin zorunlu din derslerinin kaldırılma kararını Türkiye’nin uygulamaması gibi tavırların da, hükümetin Alevilerin taleplerine cevap vereceği konusunda kuşklar doğurduğunu gözlüyoruz.

Diyanet’in Aleviliğe yaklaşımına baktığımızda, Diyanet İşleri Başkanı Görmez’in, Aleviliği tanımlamak istemediklerini, ama bazı konularda ‘kırmızı çizgileri’ olduğunu ifade ettiğini görmek mümkün. Görmez, ‘tanımlayıcı değil anlayıcı olmaya’ çalıştıklarını vurguluyor ve Diyanet’in Alevilik anlayışını şöyle anlatıyor (Bulut, 2014):

Tarih içerisinde *yazılı kaynaklardan mahrum bırakıldığı için kendi referanslarını kaybetmekle karşı karşıya kalmış*, dergahlar kapandığı için de pratiklerini uygulama imkanından mahrum kalmışlar. Bundan dolayı bir *kafa karışıklığı* meydana gelmiş. Kendi içinde farklı gruplar, farklı anlayışlar, farklı yorumlar ortaya çıkmış. Bütün bu farklılıkların farkında olarak, bu dini bir tartışma haline getirmeden, tanımlayıcı olmadan anlayıcı olmak istiyoruz. Tabii *kırmızı çizgilerimiz* de var.

‘Kırmızı çizgiler’i şu şekilde açıklamaktadır:

Hiç kimse Aleviliği İslam’ın dışında farklı bir din olarak tanımlamaya kalkışmamalı. Son zamanlarda Aleviliği İslam dışında, hatta İslam’a karşı bir dini kimlik olarak tanımlama yoluna gittiler. *Alevi kardeşlerimiz ehlibeyt yolunun tasavvufi bir yorumu* üzerinde yoğunlaşırlar.

Görmez’in Alevilik içindeki farklı görüşleri ‘kafa karışıklığı’ olarak nitelemesi ve Aleviliğin İslam’ın dışında olduğuna dair anlayışları kesin çizgilerle reddetmesi, her ne kadar öyle olmadığını iddia etse de, tanımlayıcı bir tavır olarak nitelenebilir. Yine cemevlerinin statüsüne ilişkin olarak da, cemevlerini tanıyan

bir tavır göstermekle beraber, camilerle eşit anlamda ibadethane statüsü kazanmasını reddetmekte ve böylece hükümetin yaklaşımını temsil etmektedir:

Biz tanımlayıcı değil anlayıcıyız. Cemevi cemevidir. Ben bir akademisyen olarak cemevini bir *Mevlevihane gibi, Bektaşî dergahları gibi* birer niyaz evi içinde Allah'ın zikredildiği, anıldığı mekanlar olarak biliyorum. *Cemevlerini caminin karşısında camiye alternatif farklı bir dinin mabedi gibi görmek, Aleviliği farklı bir din gibi göstermenin çabası olarak ortaya çıkmıştır.*

Diyanet'in "mezhepler üstü, tarikatlar üstü ve cemaatler üstü statüsü"nü (Dressler, 2006) farklı yerlerde vurgulayan Görmez, Diyanet'in hepsinin üstünde doğru İslam'ı temsil ettiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, Görmez'in bakış açısından, 'doğru İslam'ı temsil eden bir kurum olarak Diyanet'in varlığı da, Aleviler için bir ayrımcılık kaynağı olarak anlaşılabilir.

Benzer bir yaklaşımı, Diyanet'in, Diyanet Vakfı Yayınları'ndan 17 kitaplık bir 'Alevi Bektaşî Klasikleri' serisi basmasında da görebiliriz. Dressler'e (2006) göre,

Lüks baskılı ve ucuza satılan dizide bulunan on yedi kitabın çoğunun Alevilik ve Bektaşilik geleneklerinde bir yeri olduğu inkâr edilemezse bile, ortaya çıkan Alevilik, iyice ortodoks sayılan İslam'ın esaslarına bağlanmış bir 'tasavvufî oluşum' olarak karşımıza çıkıyor.

Diyanet tarafından belirlenen bu metinlerin basılmasında Aleviliği yazılı bir kültüre dönüştürme çabası görülmektedir.¹⁶ Bu çaba, Görmez'in 'yazılı kaynaklardan mahrum bırakılma' vurgusu ile birlikte düşünülürse daha anlamlı olabilir. Yazılı hale getirilerek, Görmez'in 'kafa karışıklığı' olarak gördüğü farklı yorumlar, Aleviliğin anlaşılmasında referans verilebilecek tek bir anlayışa indirgenmek istenmektedir. Böylece, sıklıkla ifade edilen 'asıl Alevilik'e ulaşılması amaçlanmaktadır. Bu bakışın, tarihsel olarak değişmeden kaldığı düşünülen - diğer bir deyişle, tarih dışı - ve tek bir Alevilik varsaydığını/kurgulamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte, 'yazılı kaynaklardan mahrum bırakılmanın' 'kafa karışıklığına' neden olduğu ifadesinden de anlaşılacağı üzere, yazılı olmak ve klasiklerinin (*canon*) olması gelişmişlik göstergesi olarak algılanmaktadır. Aleviliğin sözlü bir kültüre dayandığı vurgulanarak, bunun 'Sünnî İslam'la karşılaştırıldığında gelişmemiş olmasının göstergesi' olduğu, küçümseyici bir tavırla sıklıkla dillendirilir. Oysa ki, Aleviliğin sadece sözlü bir kültüre dayanıyor oluşu da literatürde tartışılan bir konudur. Örneğin, Kızılbaz/Alevi ocaklarının tarihsel gelişimi üzerine yaptığı çalışmasına dayanarak Karakaya (2008: 2012), bu iddianın aslında ana akım Osmanlı/Türkiye tarih çalışmalarına da hakim olan bir 'mit' olduğunu söyler. Bu çalışmalarda hakim olan sözlü kültür-yazılı kültür kutuplaşmasına dayanan kavramsal çerçeveyi eleştirir. Aleviliğin sözlü kültüre

dayandığını iddia eden bu çalışmalar, 'resmi arşiv vesikalarına veya hakim ideolojik söylemin parçası olan kroniklere ve edebi eserlere' odaklanmışlar ve böylece 'Alevi-Bektaşilere yönelik Osmanlı kaynaklarındaki marjinalleştirici ve ötekileştirici söylemi,' yaptıkları çalışmalarda yeniden üretmişlerdir (Karakaya 2012). Dressler'e (2006) göre ise, Diyanet Yayınları'ndan çıkan 'Alevi-Bektaşî Klasikleri Serisi', 'kitap eksenli bir din anlayışını' yansıtmaktadır, Aleviler için Sünni İslam'a benzer bir yapılanma oluşturulmaya çalışılmaktadır. Tabii burada altı çizilmesi gereken bir başka sorun, bunu yaparken Alevilere danışılmaması ve Alevi örgütlerden gelen eleştirilere pek kulak asılmamasıdır. Yazılı bir külliyat oluşturulmasına karar veren de, hangi eserlerin basılacağını belirleyen de devlet olmuştur.

Sonuç olarak...

Bugün Avrupa Birliği (AB) içinde Almanya'nın Berlin ve Bremen eyaletleri ile Avusturya'da Alevilik resmi din olarak tanınmaktadır. Berlin'de okullarda Aleviliğin öğretilmesine izin verilmiştir. Kuşkusuz, bu tanınma, Avrupa'daki Alevi örgütlerinin uzun süredir devam eden tanınma politika mücadelelerinin bir sonucu olarak anlaşılabilir. Diğer taraftan, bu yaklaşımlar, farklı dini grupların güçlenen varlığı karşısında Avrupa ülkeleri içinde uygulanan, dini alanı çokkültürlülük paradigması içinde yönetme biçimi olarak da değerlendirilebilir. Diğer bir deyişle, günümüzde Avrupa'da bazı devletler, içlerindeki farklı dini grupların güçlenmesi ve tanınma taleplerini dile getirmesi sonucu, dini yönetme yaklaşımlarını çokkültürcü bir paradigma içinde yeniden tanımlama yoluna gitmiştir. Din alanı, farklı dinsel gruplara belli kriterler çerçevesinde din ya da inanç statüsü verilerek yönetilmektedir. Böylece bu gruplar, devletten kısmi yardım alabilme, ibadethane açabilme, ibadethanelerle ilgili vergi indiriminden faydalanabilme, dini hizmetler için verilen vergilerden pay alabilme ve okullarda kendi din derslerini verebilme gibi haklar kazanmaktadır. Tanınma sürecinde, resmi din statüsü verilen grupların kendilerini tanımlamaları, temsil yetkisine sahip kurumsal bir yapı oluşturmaları ve din eğitimi vereceklerse bir ders kitabı tasarımları beklenmektedir. Bu süreç dini inancın sosyolojisindeki farklılaşmalar, farklı yorumlar, örgütlenmeler nedeniyle hangi anlayışın resmi din statüsü olarak tanınacağı, liderliği hangi yorum ve kurumların üstlenebileceği konusunda tartışmalar doğurmaktadır. Bununla birlikte, diğer dinlerden Hristiyan yapıların birebir uygulanmasını beklemesi nedeniyle, bu tanınma biçiminin eleştirildiği de söylenebilir. Roy (2004), bu durumu 'İslam'ın kiliseleşmesi' olarak adlandırır.

Türkiye'de ise devletin, Aleviliğe son dönemdeki yaklaşımının, Avrupa'nın bir kısmında uygulanan çokkültürcü çerçeveden uzak olduğunu görüyoruz. Örneğin

Diyanet hala, tarafsız bir pozisyonu, cemaatler ve mezhepler üstü bir İslam anlayışını temsil ettiğini söyleyerek, Alevilerin Diyanet içinde halihazırda temsil edildiklerini iddia etmektedir. Bu perspektifin Aleviliği tanımadan (*recogniton*) çok tanımlamaya yönelik bir duruşu temsil ettiği söylenebilir. Diyanetin, Aleviliği Sünni İslam'la ilişkilendirerek, Sünni İslam'a referansla ve onun altında bir anlayış olarak ifade ettiğini ve hatta Aleviliği temsilen, Aleviliğin klasik eserleri olarak, kendi seçimiyle bir seçki hazırlayıp, bastığını, bu anlamda Aleviliği tanımlama stratejilerinin uygulanmasında önemli bir kurum olarak rol aldığını görüyoruz. Diyanet, Aleviliğin tanımlanmasında, diğer bir deyişle Aleviliği kimlerin, hangi bakışın ve nasıl temsil edebileceğini tanımlayan ve ifade eden bir kurum olarak Türkiye'de din alanının yönetiminde etkin rol almaya devam etmektedir.

Devletin, Alevi açılımını kendi kontrolünde gerçekleştirmek istemesi, Aleviliği yazılı bir anlayışa ve tek bir tanıma indirme çalışması ve bunu yaparken Sünni İslam'ı referans alması bir dizi yeni *yönetme stratejisi* olarak değerlendirilebilir. Devletin din alanını yönetmek için kurduğu Diyanet'in, bugün bu fonksiyonunu halen sürdürmekte olduğunu, ancak, daha güçlendirilmiş bir yapıyla, kullandığı teknikleri farklılaştırarak ve toplumu dindarlaştırma yönünde bir dönüşüm geçirerek bu göreve devam ettiğini söyleyebiliriz.

Sonuç olarak, Cumhuriyet döneminde olduğu gibi bugün de devletin hala neyin din alanına dahil olabileceğine ve neyin seküler olduğuna karar verdiğini görüyoruz. Ancak, bu kez dini olan özel alana ait olarak değil, kamusal hayatın bir parçası olarak tanımlanmakta ve güçlendirilmiş ve etkili bir yapı olan Diyanet eliyle İslam'ın gündelik hayata ve farklı alanlara tekrar entegre edilmesine çalışılmaktadır. Yine, doğru İslam'ı temsil etme iddiasında olan Diyanet bugün, tek ve egemen bir anlayış olarak Aleviliği temsil gücüne sahip olması beklenen 'doğru Aleviliği' tanımlamakta öne çıkarken, Aleviliğin 'din alanına' hangi koşullarda dahil edilebileceğinin şartlarını da belirleyici rol oynamaktadır. Buradan yola çıkarak, Diyanet'in Aleviliği nasıl tanımladığını anlamanın, bugün Türk devletinin din alanını nasıl tanımladığını, yönettiğini ve sınırlarını nasıl çizdiğini analiz edebilmenin imkânlarını da yaratacağını söyleyebiliriz.

Sonnotlar

1 Makalede Diyanet ve Türkiye sekülerliği üzerine çizdiğim çerçevenin ve 'dinin yönetimi' kavramının daha detaylı bir açıklaması Bryan S. Turner ile birlikte yazdığımız makalede bulunabilir (Turner ve Zengin Arslan, 2013).

2 Davison (1998: 186 ve 191), Türkiye modeline tam anlamıyla sekülerlik denemeyeceği, özgünlüğünü ifade edebilmek için İngilizce yazımda *laiklik* terimiyle kullanılması gerektiğini savunur.

3 Paradoks tezini savunan yeni bir örnek için bkz. (Orhan, 2013).

4 Dinin yönetimi olarak çevirdiğim '*management of religion*' kavramının farklı örnekleri için bkz. (Turner, 2013). Bu fikirler ilk kez Bryan S. Turner'ın *The Religious and the Political A Comparative Sociology of Religion* kitabında birlikte yazdığımız Türkiye üzerine olan bölümde ifade edildi (Turner ve Zengin Arslan, 2013). Devlet, Dinin yönetimi ve Diyanet konulu daha detaylı bir tartışma yine bu yazıda bulunabilir. 'Dinin Yönetimi' kavramının daha sonra kabul gördüğü yeni iki örnek için bkz. (Gözyayın, 2014; Gözyayın ve Öztürk, 2014).

5 Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Tarihi Gelişim (2013). <http://www.diyamet.gov.tr/tr/kategori/kurulus-ve-tarihce/28>. Son erişim tarihi, 18.03.2015.

6 İtalik yazara aittir.

7 İtalik yazara aittir.

8 2010 yılında yasalaşan 'Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Kanunu Tasarısı' ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Diyanet'in Yapısı Değişiyor, (2010). <http://www.on5yirmi5.com/haber/inanc/ibadethaneler/20283/diyamet-in-yapisi-degisiyor.html>. Son erişim tarihi, 18.03.2015.

9 2010'da yasalaşan kanun tasarısında belirtilen rakama rağmen, Başbakan Yardımcısı Bekir Bozdağ'ın kendisine yöneltilen soru önergesine verdiği cevapta 2012'de toplam kadro (kadrolu ve sözleşmeli) personel sayısı 109.400 olarak veriliyor. Ancak, Mayıs 2011 yılında bizzat Diyanet'in Kadro Terfi ve Tahsis Dairesi'nce hazırlanan raporda ise, 2011 yılı kadrosu (106.256) ve sözleşmeli (18.408) toplam 124.664 çalışanı olduğu belirtiliyor. Bozdağ'ın soru önergesine cevap olarak verdiği açıklama için bkz. 2002-2012 yılları arasındaki kadro ve personel durumu (2012). <http://www2.tbmm.gov.tr/d24/7/7-6701sgc.pdf>, 13 Haziran, Son erişim tarihi, 18.03.2015.

10 İstanbul Müftülüğü AİRB, (2010) <http://istanbulmuftulugu.gov.tr/aile-ve-dini-rehberlik-burosuna/518-aile-irsat-ve-rehberlik-burosuna-tanitim-slayti.html#>. Son erişim tarihi, 18.03.2015.

11 Bu sürecin detaylı bir değerlendirmesi için bkz. (Ecevitoglu ve Yalçinkaya, 2013).

12 Bu eleştiriler yayımlanan Alevi Çalıştayları raporlarında da görülebilir.

13 'Ali Aktaş tarafından 1990'larda, Hacı Bektaş ziyaretinde bulunan Aleviler arasında yapılan bir anket araştırmasına göre, Alevilerin %43'ü Aleviliği bir mezhep olarak, %17'si bir yaşam biçimi olarak, %16'sı bir kültür olarak ve %10'u da bir din olarak görüyor' (Erdemir, 2004: 31 içinde; Özyürek, 2009: 250).

14 Alevilerden Başbakan Erdoğan'a İlk Cevap (2014). <http://www.haber7.com/ic->

politika/haber/1051344-alevilerden-basbakan-erdogana-ilk-cevap. Son erişim tarihi, 18.03.2015.

15 Bozdağ: Alevilerin İbadet Yeri Camidir (2012). http://www.ehlibeytalimleri.com/bozdag-alevilerin-ibadet-yeri-camidir_d683.html. Son erişim tarihi, 18.03.2015.

16 Burada Messick'in (1996) kaligrafik yazımdan matbaaya geçilme sürecini analiz ettiği kitabında vurguladığı, metni modern baskı yöntemleriyle baskı için düzenlemekle, düşünceleri *düzenlemek* arasında kurduğu ilişkiyi hatırlamak önemlidir.

Kaynakça

Akay H (2011). Uygulamada Laiklik: Devlet-Din Ekseninde Özgürlükler, Hizmetler ve Finansman. *Toplum ve Bilim*, 120, 10-47.

Asad T (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.

Ata K (2007). *Alevilerin İlk Siyasal Denemesi: (Türkiye) Birlik Partisi (1966-1980)*. Ankara: Kelime Yayınları.

Ateş K (2011). *Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler 'Öztürkler' ve 'Heretik Ötekiler'*. Ankara: Phoenix.

Bulut Ö (2014). Diyanet Şii ve Sünni Alimleri Topluyor. *Aljazeera*, 7 Temmuz, Son erişim tarihi, 18.03.2015.

Casanova J (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Çıtak Z (2010). Between 'Turkish Islam' and 'French Islam': The Role of the Diyanet in the Conseil Francais du Culte Musulman', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36 (4), 619-634.

Dressler M (2007). Aleviliği tartışan farklı kitaplar. *Radikal*, 14 Aralık. Son erişim tarihi, 18/03/2015.

Ecevitoglu P ve Yalçinkaya A (2013). *Aleviler 'Artık Burada Oturmuyor'*. Dipnot Yayınları: Ankara.

Erdemir A (2004). *Incorporating Alevi: The Transformation of Governance and Faith Based Collective Action in Turkey*. (Basılmamış Doktora Tezi) Boston: Harvard Üniversitesi.

156 Zengin Arslan, B (2015). Aleviliği Tanımlamak: Türkiye'de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet. *Mülkiye Dergisi*, 39 (1), 135-158.

Göle N (2012). *Seküler ve Dinsel Aşınan Sınırlar*. İstanbul: Metis Yayınları.

Gözaydın İ (2009). *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Gözaydın İ (2008). Diyanet and Politics. *Muslim World*. 98 (2-3): 217-227.

Gözaydın İ (2014). Management of Religion in Turkey: The Diyanet and *Beyond* İçinde: Çınar, Ö. ve M. Yıldırım (der), *Freedom of Religion and Belief in Turkey*. UK: Cambridge Scholars Publishing.

Gözaydın İ ve Öztürk E (2014). *The Management of Religion in Turkey*. UK: Turkish Institute.

Hassan M (2011). Women Preaching For the Secular State: Official Female Preachers (Bayan Vaizler) in Contemporary Turkey. *International Journal of Middle East Studies*. 43, 451-473.

Jones D (2011). Turkey: Making Mosques a Place for Women. <http://www.eurasianet.org/node/64668>. Son erişim tarihi, 18.03.2015.

Utku M (2014). Devlet Cemevlerini Tanımalı. *Aljazeera Turk*, 13 Aralık. Son erişim tarihi, 18/03/2015.

Karakaya A (2008). Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia. (Basılmamış Doktora tezi). Boston: Harvard University.

Karakaya, A (2014). AKP Devletin 'Alevi'sini İstiyor. <http://meseledergisi.com/2014/09/akp-devletin-alevisini-istiyor>. Son erişim tarihi, 18.03.2015.

Kaya E (2014). Alevilik İslam'ın Değil İslam Aleviliğın İçinde. *Agos*, 19 Aralık. Son erişim tarihi, 18.03.2015.

Mardin Ş (2006). *Religion, Society, And Modernity in Turkey*. New York: Syracuse University Press.

Mardin Ş (2011). *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Messick B (1996). *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California.

Orhan Ö (2013). The Paradox of Turkish Secularism. *Turkish Journal of Politics*, 4 (1): 27-47.

Zengin Arslan, B (2015). Aleviliği Tanımlamak: Türkiye'de Dinin Yönetimi, Sekülerlik ve Diyanet. *Mülkiye Dergisi*, 39 (1), 135-158.

Özyürek E (2009). "The Light of Alevi Fire Was Lit in Germany and then Spread to Turkey": A Transnational Debate on the Boundaries of Islam. *Turkish Studies*. 10 (2): 233-253.

Parla T and A Davison (2008). Secularism and Laicism in Turkey. İçinde: Davison, A, J R Jacobsen and A Pellegrini (der), *Secularisms (A Social Text Book)*. USA: Duke University Press.

Roy O (2004). *Globalized Islam: The Search for a New Umma*. New York: Columbia University Press.

Tuğal C (2004). İslamcılığın Dini Çoğulculuk Alanındaki Krizi. İçinde: T. Bora, M. Gültekingil (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, İslamcılık*. İletişim Yayınları: İstanbul, 493-502.

Turner B S (2013). *The Religious and the Political A Comparative Sociology of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner B S ve Zengin Arslan B (2013). *State and Turkish Secularism: The Case of the Diyanet*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tütüncü F (2010). The Women Preachers of the Secular State: The Politics of Preaching at the Intersection of Gender, Ethnicity and Sovereignty in Turkey. *Middle Eastern Studies*. 46 (4): 595–614.

Ulutaş U (2010). Religion and Secularism in Turkey: The Dilemma of the Directorate of Religious Affairs. *Middle Eastern Studies*. 46(3): 389-99.

Yılmaz Ö (2014). Çocuklar Camiye Oyunla Çekilecek! *Milliyet*, 27 Ekim. Son erişim Tarihi, 18.03.2015.

Yurdakul G and A Yükleyen (2009). Islam, Conflict, and Integration: Turkish Religious Associations in Germany. *Turkish Studies*, 10 (2), 217–231.

Türkiye’de Olağanüstü Hal: Devlet Aklı, Askerler ve Siviller

Güven Gürkan Öztan, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi,
e-posta: guven.oztan@istanbul.edu.tr.

Egemen B. Bezci, Nottingham Üniversitesi Tarih Bölümü,
e-posta: ahxebbe@nottingham.ac.uk.

Özet

12 Eylül 1980 askeri darbesi Türkiye’de sosyal, ekonomik ve siyasal alanda geniş çaplı değişikliklere yol açmıştır. Aynı zamanda darbe yönetimi, 1982 yılında yürürlüğe giren ve günümüzde de geçerliliğini sürdüren Anayasa’yı hazırlamıştır. 1982 anayasanın önemli özelliklerinden biri olağanüstü hal kavramını Türkiye’nin siyasi arenasına taşıması olmuştur. 1982 Anayasası ile birlikte anayasal düzene dâhil olan olağanüstü hal, mevcut sıkıyönetim uygulamalarının yerine geçerek 1 Mart 1984 tarihinden başlayarak uygulamadan kalktığı 30 Kasım 2002 tarihine kadar varlığını sürdürmüştür. Bu çalışma, olağanüstü hal uygulamasının devlet aklının bir tezahürü olduğunu iddia etmektedir. Tehdit algılamalarına göre şekillenen olağanüstü hal uygulamalarının yasa koyucu ile yasa koruyucu arasındaki sınırların muğlâklaştığı dönemlerde güç kazandığı düşünülmektedir. Olağanüstü halin tesisine ve devamına karar veren muktedirin kendisidir. Bu çalışma öncelikli olarak devlet aklı ve olağanüstü hal kavramlarıyla ne kastedildiğini izah etmeye çalışmaktadır. Sonrasında Türkiye’de olağanüstü hal uygulamasının arkasındaki tartışmaları serimlemek için Milli Güvenlik Konseyi ve Danışma Meclisi tutanaklarını incelemektedir. Olağanüstü halin, askeri yönetimin ardında gelen sivil yönetimler üzerindeki etkisini incelemek için ise Meclis tutanaklarını mercek altına almaktadır. Çalışma boyunca ‘istisna’ ve ‘norm’ arasındaki çizginin olağanüstü hal uygulaması altında nasıl belirsizleştiği analitik bir çerçeveden örneklerle analiz edilmeye çalışılmaktadır. Özellikle 1980’li ve 1990’lı yıllarda Türk Silahlı Kuvvetleri’nin PKK ile silahlı mücadelede devlet otoritesini yeniden tesis etmek adına olağanüstü hal rejiminden yararlandığını ve askerlerin Milli Güvenlik Kurulu üzerinden olağanüstü hale karar veren yetkili merci olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumun asker-sivil ve devlet-toplum ilişkisine doğrudan etki ettiği savunulmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Olağanüstü hal, sivil-asker ilişkileri, siyasal şiddet, Kürt sorunu, Milli Güvenlik Konseyi.

State of Emergency in Turkey: Raison d’état, Soldiers and Civilians

Abstract

The Turkish State of Emergency originated following the military coup in 12 September 1980 and lasted until the end of November 2002. Initially, the emergency state created

a different set of administrative and legal rules in the areas where it was mainly implemented in the Kurdish populated regions in Turkey. However, the suspension of the norm under the emergency state that lasted almost for two decades caused a perpetuating shift in the civil and military administrations in Turkey. Moreover, it caused the emergency state to be not solely a legal and administrative implementation but a continuous reflection of Turkish *raison d'état* when it faces a crisis. This continuous reflection is also apparent in Turkey's national threat perception and attribution of civil and military roles in public and political spheres. The attribution of civil and military roles under the emergency state, thus, both blurred the line between the distinct civil and military roles, as well as, the line between the norm and exception. In order to trace back the origins of the idea on the state of emergency in Turkey and derive the necessary empirical argument in the theoretical discussion, this article analyses minutes of the National Security Board (Milli Güvenlik Konseyi) and Consultation Assembly (Danışma Meclisi) during the relevant discussions. In order to explore the impact of state of emergency on the successor civilian governments, the article also analyses relevant parliamentary minutes and statements. Moreover, this study makes an analytical survey of the Turkish emergency state and highlights that, due to the long course of emergency rule; the line between 'exception' and 'norm' became blurred. We also focus on how the Turkish Armed Forces stepped into the civilian domain to restore state authority while the Kurdistan Workers' Party (PKK) advanced its military campaign against the Turkish state in 1980s and 1990s. We also shed light on the changing military tactics, strategies and their consequences by referring to emergency of state in the early 1990s. We argued that Turkish General Staff was the practical state institution to decide upon the declaration of the state of emergency through the National Security Council. At the end of paper we claim that the emergency state emerged as not solely a legal and administrative implementation but a continuous reflection of Turkish *raison d'état* when it faces a crisis.

Keywords: Emergency state, civil-military relations, political violence, Kurdish question, National Security.

Giriş

12 Eylül 1980 askeri darbesi Türkiye'de sosyal, ekonomik ve siyasal alanda geniş çaplı değişikliklere yol açmıştır. Darbenin politik ve sosyolojik etkilerini ve sonuçları inceleyen çok sayıda araştırma olduğu gibi, 12 Eylül'e giden süreci inceleyen birçok nitelikli akademik çalışma da bulunmaktadır (Cizre, 1999; Dağı, 1996; Kaplan, 2002; Narlı, 2000; Demirel, 2005; Heper ve Güney, 1996; Brown, 1989). Ancak 12 Eylül'ü takip eden süreçte oluşturulan olağanüstü hal rejiminin incelenmesi bağlamında aynı saptamayı yapmak zordur; olağanüstü hal rejimini odağına yerleştiren araştırmaların sayısı ve kapsamı görece sınırlıdır (Gemalmaz, 1991; Üskül, 1988; Duran, 1995). 1980 ile 1983 yılları arasındaki süreçte ülkeyi doğrudan yöneten askeri rejim, orta vadedeki çabalarını devlet aklının (*raison d'état*) çerçevesini çizdiği yeni bir anayasa hazırlamak üzerine

yoğunlaştırmıştır. Yeni anayasa, 7 Kasım 1982 tarihinde yapılan referandumda yüzde 91.47 gibi yüksek bir oyla kabul edilmiş ve referandum aynı zamanda darbenin lideri Kenan Evren'i Cumhurbaşkanlığı makamına taşımıştır. 1982 Anayasasının önemli özelliklerinden biri olağanüstü hal kavramını Türkiye'nin siyasi arenasına taşıması olmuştur. 1982 Anayasası ile birlikte anayasal düzene dâhil olan olağanüstü hal, mevcut sıkıyönetim uygulamalarının yerine geçerek 46 kez uzatılmak suretiyle 1 Mart 1984'ten uygulamadan kalktığı 30 Kasım 2002 tarihine kadar varlığını sürdürmüştür.

Bu çalışma, olağanüstü hal uygulamasının devlet aklının bir tezahürü olduğunu iddia etmektedir. 'Tehdit' ve 'düşman' algılamalarına göre şekillenen olağanüstü hal uygulamalarının yasa koyucu ile yasa koruyucu arasındaki sınırların muğlaklaştığı dönemlerde hız kazandığı düşünülmektedir. Olağanüstü halin tesisine ve devamına karar vermek çok temelde 'muktedir' olmanın bir göstergesine dönüşmüştür. Bu çalışmada öncelikli olarak devlet aklı ve olağanüstü hal kavramlarıyla ne kastettiğimizi izah etmeye çalışacağız. Sonrasında Türkiye'de olağanüstü hal uygulamasının arkasındaki politik tartışmaları serimlemek için Milli Güvenlik Konseyi ve Danışma Meclisi tutanaklarını inceleyeceğiz. Olağanüstü halin, askeri yönetimin ardında gelen sivil yönetimler üzerindeki etkisini incelemek amacıyla Meclis tutanaklarını mercek altına alacağız. Çalışma boyunca 'istisna' ve 'norm' arasındaki çizginin olağanüstü hal uygulaması altında nasıl belirsizleştiğini analitik bir çerçeveden örneklerle ortaya koymaya çalışacağız. Özellikle 1980'li ve 1990'lı yıllarda Türk Silahlı Kuvvetleri'nin (TSK), PKK ile silahlı mücadelesinde devlet otoritesini yeniden tesis etmek adına olağanüstü hal rejiminden yararlandığını ve askerlerin Milli Güvenlik Kurulu (MGK) üzerinden olağanüstü hale karar veren esas yetkili merci ve siyasal özne olduğunu vurgulayacağız.¹ Bu durumun Türkiye'de asker-sivil ve devlet-toplum ilişkisine doğrudan etki ettiğini ileri süreceğiz.

Devlet Aklı ve Olağanüstü Hal

Devlet aklı öncelikli olarak devleti yönetmeye ilişkin bir akıl yürütme biçimi, tasavvur bütünüdür. Devlet aklının 'normal' akıldan temel farkı, devletin gündelik hayatta tabi olunan kurullarla yönetilemeyeceği, devlet yönetiminin tabi olacağı kurullar bütünü'nün sıradan ilişkileri düzenleyen normlardan farklı olduğu vurgusudur. Devlet aklının temel amacı, devletin bekasının sağlanması ve muktedir olanların konumlarını muhafaza etmesidir. Mithat Sancar'ın işaret ettiği üzere "üstün otoritenin çıkarlarının bireysel, toplumsal veya ekonomik çıkarlardan ve temel etik ilkelerden önce geldiği" düşüncesi devlet aklının esasını oluşturur (Sancar, 2012: 24-25). Bu çerçevede Foucault'nun devlet aklı tanımına müracaat etmek elzemdir. *Collège de France* derslerinde bu kavramı inceleyen Michel Foucault (2009: 224), devlet aklını "esas olarak devletin var

olması ve bütünlüğü içinde muhafaza edilmesi için yeterli ve gerekli olanı saptamak” olarak tanımlamayı önerir. Devlet aklının temel amacı devletin varlığını sürdürmesi ve ona yönelen ‘tehditlerin’ bertaraf edilmesidir. Devlet akli, devlete nazaran öncel, dışsal ve hatta ardıl hiçbir amaç olmadığını iddia eder. Olağanüstü hal ise bu bağlamda devlet aklının bir yansıması, onun operasyonel kılındığı mecralardan birisidir.

Olağanüstü hal, yasal ve siyasal olanın kesişme noktasındaki muğlak ve değişken sınırdaki yer almaktadır ve kamu hukuku ile siyasal olgu arasında bir ‘dengesizlik’ noktası oluşturmaktadır (Agamben, 1998: 165). Olağanüstü halin oluşturduğu ‘dengesizlik’ iki nedenle önemlidir. İlk olarak iktidarın sınırlarının muğlaklaşmasına neden olmaktadır. İkinci olarak ise yasa koyucu ve yasa koruyucu iktidar arasındaki ayrımı belirsizleştirmektedir.² Normun gücünün etkisizleşmesi yasanın, o yasayı koruyan ve koyanın neredeyse sınırsız bir yorum yapma gücüne erişmesine neden olurken, olağanüstü hal durumunun sürekliliği ise yeni bir norm olarak olağanüstü halin, kendini norm yerine yerleştirmesine kadar varmaktadır. Paye’ye göre, olağanüstü halin sürekliliğinde istisnalar kural olur. Paye’in ifadesiyle (2007: 15), “siyasal örgütlenme şekli olarak olağanüstü usul, kendini anayasa ve kanunun yerine koyar.” Düzeni korumak için tesis edildiği iddia edilen olağanüstü hal, yasa koyucu bir siyasal örgütlenme olarak yeniden tanımlanmaktadır. Olağanüstü halin ortaya çıkardığı normun korunması ise olağanüstü hali ilan eden iktidar tarafından yapılmaktadır.

Olağanüstü hal aynı zamanda iktidar ve şiddet ilişkisinin en belirgin şekilde gün yüzüne çıktığı bir alandır. Çünkü iktidar kendi var oluşunu, hukuksal kaynağını ve siyasi olanın sınırlarını dost ve düşman ayrımı üzerinden belirlediğinden paradoksal olarak kendisini sürekli olan bir olağanüstü hal tehdidi altında hissetmektedir. Bu nedendir ki iktidar olağanüstü hal üzerinden kendini var edebilecek bir öze dönüşmektedir. Başka bir ifadeyle siyasal olanın sınırları olağanüstü hal durumu içerisinde değişerek yasanın istisna altında askıya alınması ve istisnanın norm haline gelmesi iktidarın norm belirleme ve uygulama gücünü genişletmektedir. Agamben’in tezine göre (2005: 10-12) modern devletler özellikle 1. Dünya Savaşı’ndan sonra sürekli olan bir olağanüstü hal durumuna girmiştir. Mark Neocleous ise (2006: 194-204) bizlere olağanüstü halin modern devletin karşı karşıya kaldığı her ‘kriz’ durumunda ‘normal’ hukukun bir parçası haline getirildiğini ve uygulamalara payanda teşkil ettiğini hatırlatmaktadır. Türkiye örneğinde de olağanüstü halin ilanı benzer bir biçimde devletin ‘kriz’ olarak belirlediği duruma cevap üretme çabasıyla çakışmıştır.

Türkiye’de Olağanüstü Halin Kökenleri

12 Eylül darbesi sonrasında, Silahlı Kuvvetler kurucu iktidar görevini üstlendikten sonraki süreçte, ordu ‘profesyonelliğini’ korumak adına ‘kışlaya geri çekildiği’ izlenimi vermiştir. Ancak Silahlı Kuvvetler bu süreçte sivil siyasetin yeniden krize girmesini önlemek için iç/dış güvenliğin sağlanması ve anayasal niteliklerin korunması üzerinde kontrolünü kalıcılaştırmak istemiştir. Olağanüstü halin tanımlanması, ordunun gerek gördüğünde toplum üstündeki denetimi derinleştirme arzusunun bir parçası olarak gündeme gelmiştir.

Cuntanın fiilen iktidarda olduğu 1983 yılının Ağustos ve Ekim aylarında, darbenin kurucu meclis organları olan Danışma Meclisi ve Milli Güvenlik Konseyi’nde Olağanüstü Hal Kanunu daha net bir ifadeyle hangi durumlarda olağanüstü halin ilan edileceği ve ilanı halinde hangi kurum ve kişilerin görev üstleneceği belirlenmiştir. Olağanüstü halin çerçevesini çizmek ve bu çerçevede sivil – asker ilişkilerini belirlemek, doğrudan bir iktidar pratiğidir.

Olağanüstü Hal Kanun Tasarısı, Danışma Meclisi’nin 29 Ağustos 1983 tarihli 153. birleşiminde görüşülmüştür. Özellikle Tasarı’nın 21. ve 22. maddeleri ayrı bir önem taşımaktadır. Bu maddeler, Milli Savunma, İçişleri ve Dışişleri komisyonu başkanvekili Abdullah Asım İğneciler’in de belirttiği gibi, kanunun en önemli maddeleri arasındadır (Danışma Meclisi, 1983: 4). Bu maddeler, olağanüstü hal ilan edilen illerde, valilerin ihtiyaç görmesi halinde civar illerden ve askeri birliklerden hangi koşullar altında destek kuvvet isteyeceğini düzenlemektedir (Danışma Meclisi, 1983: 3). Komisyon’un önerdiği tasarı, valilerin sadece son çare olarak askeri birliklerden kuvvet isteyebilmesini düzenlemektedir. Fakat, Danışma Meclisi üyesi eski Mülkiye Müfettişi Remzi Banaz, Komisyon’un önerdiği tasarıya karşı gelerek değişiklik önermiştir. Çünkü Banaz’a göre, Komisyon’un önerisi var olan İl İdare Kanunu’nda valilerin civar askeri birliklerden kuvvet isteme yetkisini düzenleyen maddeden daha güç bir süreç getirmektedir:

Olağanüstü hal ilan edildikten sonra; yani memleket için çok önemli bir durum ortaya çıkacak, Cumhuriyetin temeli sarsılacak o ilde ve orada olağanüstü hal ilan edeceğiz, o zaman askeri birlikten kuvvet istemek için, önce civar illerden kuvvet istemesi, daha sonra jandarma birliklerinden kuvvet istemesi, bunların da yetmemesi halinde askeri birlikten kuvvet istenmesi gibi, normal hale nazaran; yani İl İdaresi Kanunundaki düzenlemeye nazaran belki çok güç bir düzenleme getiriyoruz (Danışma Meclisi, 1983: 3).

Banaz’a göre komisyonun önerisi, olağanüstü halleri önceleyecek en önemli kuvvet olan askerin iç güvenlik olaylarına müdahale olanağını yeni prosedürlerle güçleştirmektedir. Danışma Meclisi üyesi Cahit Tutum’a göre, Komisyon

tasarısı olağanüstü hallerde askerin yardıma çağrılmasını güçleştirdiği gibi, askerin yardıma çağrılması durumunda askeri kuvvetin nasıl sevk ve idare edileceğini de açıklamamaktadır. Tutum'a göre (Danışma Meclisi, 1983: 5), askeri koordinasyon görevinin vali tarafından gerçekleştirilecek olması, askeri sevk ve idareyi kapsamadığından Tasarı'da eksiklikler bulunmaktadır. Banaz ve Tutum, kanun tasarısında değişiklik öngören önerilerini birleştirerek, tek bir önergeyle taleplerini iletmişlerdir. Banaz ve Tutum'un tasarısı üzerine endişeleri, olağanüstü hal, tehdit algısı ve kolluk arasındaki ilişkiyi yansıtan bir nitelik taşımaktadır. Banaz'ın endişesi, olağanüstü hal ilan edildikten sonra, bir başka ifadeyle Türkiye Cumhuriyeti'nin temellerini sarsan bir şiddetle karşılaşıldığında, sadece koruyucu şiddet uygulayabilen, yasa ve yönetmeliklerle son derece kısıtlı imkânlarla sahip olan jandarma ve polisle olağanüstü hali oluşturan tehditlerin önlenemeyeceği yönündedir. Olağanüstü hali oluşturan tehditleri önlemek için, devlet otoritesini yeniden sağlamak, kurucu bir şiddet uygulamak gerekmektedir. Bu kurucu şiddeti uygulayacak araç ise Silahlı Kuvvetlerdir. Bu nedenle, Banaz'a göre, Tasarı olağanüstü hallerde ilk olarak destek çerçevesinde askeri birliklere başvurmayı kolaylaştırmalıdır. Tutum'un endişesi ise sivil-asker ilişkilerinde temel sorun olan asker ve sivillerin görevlerinin düzenlenmesi üzerinedir. Tutum'a göre, valilerin olağanüstü hallerde askeri birlikleri koordine etme görevini üstlenmesi çok muğlak bir durumdur. Çünkü valilerin askeri birlikleri komuta altına alarak sevk ve idare etmesi operasyonel anlamda mümkün gözükmemektedir. Tasarı sivil ve asker ilişkilerinin temel noktası olan görev ve sorumluluklar arasındaki profesyonel çizginin belirgince çizilmesini düzenlememektedir. Buna karşılık bu çizginin olağanüstü haller altında muğlaklaşmasının, başka bir ifadeyle askeri ve sivil yetkililerin görev ve sorumluluklarının karışmasının yasal dayanağı bu tasarıda mevcuttur. Tasarıyı savunmak için söz alan Milli Savunma, İçişleri ve Dışişleri Komisyonu başkanvekili A. Asım İğneciler ise tasarısı şöyle savunmuştur:

Bu 17. maddenin düzenlemesi demokratik ülkelerdeki düzenlemelere benzemektedir. Çünkü oralarda hatırlanacağı üzere askerden yardım istemek, idarenin yardım istemesi fevkalade olağanüstünün de üstünde isyan hallerinde, seferberlik halinde veyahut sıkıyönetim hallerinde olmaktadır ki, bunların bile uygulamasını pek görmemekteyiz. Bu itibarla, askerin eğitimi esasen yurt savunmasına ve içteki büyük isyanlarla ilgili olarak düzenlenmiş olduğundan, bu gibi zabıta vakalarına karışmasına müsait değildir. Askeri sık sık rahatsız etmek metodundan vazgeçilerek; hem jandarma, hem polis takviye edilmiştir; bu itibarla Olağanüstü Hal Kanununun çerçevesi dışındaki fevkalade olayların bu düzenlemeye yeteceği kanısındayız. Bu itibarla, bu önergelere katılmıyoruz. Arz ediyoruz (Danışma Meclisi, 1983: 6).

Komisyunun değişiklik önergesine katılmama nedeni, askerinin yaptığı vazife ve aldığı eğitim nedeniyle yasa koruyucu şiddet uygulayan değil, yasa kurucu şiddet uygulayan bir araç olduğunun bilincinde olmasıdır. Çünkü iktidar, askerinin kışlasından çıktığı andan itibaren kendi hükümetlerine de bir tehdit oluşturacağına farkındadır. Bu nedenle İğneciler, ‘askeri sık sık rahatsız etmek metodundan vazgeçmek’ gerektiğini belirtmiştir. Hükümet kanadının ve komisyonun karşı çıkmasına rağmen Banaz ve Tutum’un değişiklik önergesi Danışma Meclisi tarafından kabul edilmiştir.

Bu önergeyi onaylayanlar o dönemde fark etmeseler de kanun yürürlüğe girdikten yaklaşık bir yıl sonra, 15 Ağustos 1984 tarihinde PKK ve Kürt silahlı hareketi Türkiye’nin gündemini günümüzde de devam eden bir süreklilikte kaplayacaktır. Kanun’da öne sürülen cumhuriyetin temelini sarsan nitelikte silahlı kalkışma ülkede uzun süren bir olağanüstü hal rejimi yaratmıştır. Bunun sonucunda olağanüstü halin önlenmesi için asker ilk başvurulacak merci olacaktır ve böylece sivil siyasetin yetki ve sorumluluklarının muğlaklaştığı an ve alanlarda Silahlı Kuvvetlerin kontrolünü tesis edecektir. Bu kontrolün en önemli yolu da kamu erkinin kurucu ve koruyucu şiddet uygulamasıdır. Olağanüstü Hal Kanununun 23. maddesi Silahlı Kuvvetlere ve görevlendirilen diğer güvenlik birimlerine devlet otoritesini, can ve mal güvenliğini korumak için görevlerini yürütürken “teslim ol emrine itaat edilmemesi veya silahla mukabeleye yeltenilmesi veya güvenlik kuvvetlerinin meşru müdafaa durumuna düşmeleri halinde görevli güvenlik kuvvetleri mensupları doğruca ve duraksamadan hedefe ateş etme yetkisi” vermiştir (Danışma Meclisi, 1983: 7). Devletin şiddet tekelinin kırıldığı anlarda ve alanlarda Silahlı Kuvvetlerin doğrudan devrede olduğu sıkıyönetim halini ilan etmeden, olağanüstü hal üzerinden devlet otoritesini yeniden tesis etme amacındadır. Sivil siyaset, hükümetin atadığı vali sorumlu olsa bile kurucu şiddeti uygulayan Silahlı Kuvvetler, yeni normu uyguladığı şiddet üzerinden belirlemiştir. Olağanüstü Hal Kanunu’nun askeri müdahaleye davet çıkaracağını Danışma Meclisi üyesi emekli subay Ertuğrul Alatlı tasarının tümü üzerine yaptığı aleyhte konuşmada şu sözlerle ifade etmektedir:

Bu Tasarı kabul edilirse; partili bir Cumhurbaşkanının başkanlığındaki partizan bir yürütme organı, partili yasama organına bile danışıp, ön iznini almadan, Olağanüstü Hal Kanununu, hukukî sorumlulukları bulunmayan, valiler eli ile yürürlüğe koyabilecektir. Bu durumda, esasen kaynağını Anayasanın özünden almayan böyle bir Kanunun, antidemokratik kurallarını uygulayacak bir hükümetin, kendisini (...hukuk dışı tutum ve davranışlarıyla meşruluğunu kaybetmiş bir iktidar...) olmaktan kurtarabilmesi çok zor olacaktır. Böylece, meşruluğunu kaybetmiş bir iktidara karşı millet (...direnme hakkını...) kullanabilir. Böyle bir durumda, Silahlı Kuvvetlerimiz, ister istemez, tarihinde

bir kez daha kollama ve koruma harekâtına girişmek mecburiyetinde kalır (Danışma Meclisi, 1983: 30).

Alatlı'nın tasarının tümüne yönelik yaptığı aleyhte konuşma, olağanüstü hal rejiminin hukuku askıya aldığı ve bu nedenle meşruiyetini kaybeden sivil iktidara karşı halkın 'direnme hakkını' kullanacağını belirtmektedir ve Silahlı Kuvvetlerin tekrar kurucu şiddet uygulayarak yönetime el koymasına neden olacağı endişesini taşımaktadır. Alatlı'nın ifadeleri, olağanüstü hal koşullarında normun askıya alınması ve bu nedenle koruyucu şiddet uygulamakla yükümlü Silahlı Kuvvetlerin kurucu şiddet uygulayarak yeni bir norm tesis etmesinin tehlikesine vurgu yapmaktadır. Alatlı, bir toplumsal kalkışma ihtimalinden ve bunu bastırmak amacıyla gerçekleşecek bir askeri müdahalenin bizzat olağanüstü hali ilan eden sivil hükümeti de hedef alacağından çekinmektedir. Tasarının lehine söz alan Danışma Meclisi üyesi Halil Erdoğan Gürel ise, olağanüstü hal tasarısının askeri müdahaleye yol açmasının aksine yasal boşluğu doldurarak sivil idarenin tehditleri önleyecek görev ve yetkilerle donattığını şu şekilde ifade etmektedir:

Bugüne kadar idarecilerimiz daima, hukukî yetkilerinin olmadığından, alınması lazım gelen tedbirlerin hukuken alınmasının imkân dahilinde bulunmayışı dolayısıyla hadiseleri önleyemediklerinden bahsetmişler ve hadiselerin önünden gideceklerine, maalesef hadiselerin arkasından gitmek ve tedbir almak mecburiyetinde kalmışlardır. İşte Olağanüstü Hal Kanunu Tasarımız, hadiselerin başında bu tedbirleri almayı idare amirlerimize yetki olarak, salahiyet olarak vermektedir... Askerin kışlaya çekilmesi ve sık sık caddelere çıkmaması için sivil idareye bu fevkalade yetkiler verilmiştir. Bundan sonra doğabilecek hadiseler; eğer doğar ise, idare amirlerimizin aczinden ileri gelecektir, hukuk boşluğundan değil (Danışma Meclisi, 1983: 33).

Gürel tasarı üzerine lehte konuşmasında, Olağanüstü Hal Kanunu'nun bir başka ifadeyle normu askıya alma yetkisinin bu düzenleme ile birlikte sivil yöneticilerle paylaşılacağını belirtmiştir. Olağanüstü Hal Kanunu'nda normu askıya almak ve devletin gücünü yeniden tesis etmek için sivil idareye yetki verilmiştir. Bu nedenle, Silahlı Kuvvetlerin kurucu gücüne gerek kalmayacaktır. Fakat Silahlı Kuvvetlerin kışlanın içerisinde kalması ve sivil idareye yetkiler verilmesi, askerin sivil siyaset üzerine etkisinin kalktığı bir alan değil, askerin 'caddelerde olmamasına' rağmen askeri normun sivil idare eliyle gerçekleştiği bir rejimi anlatmaktadır. Danışma Meclisi'nde tartışıldığı üzere bir 'sivil sıkıyönetim' rejimidir.

Bu 'sivil sıkıyönetim' rejiminin karar alma mekanizması ise Milli Güvenlik Kurulu (MGK) olmuştur. MGK, 1982 Anayasası ile birlikte Silahlı Kuvvetleri güvenlik ve dış politika gibi konularda başat karar alıcı haline getiren bir platform görevi görmüştür. Silahlı Kuvvetlerin etkisi altında bulunan bu kurul sadece milli güvenlik üzerine olan konuları değil, ülkenin sosyal ve ekonomik politikalarını da içeren çeşitlilikte kararlar almaya başlamıştır. Ümit Cizre'nin haklı tespitine göre (1999: 70), "bu kararların niteliğine bakıldığında ortaya çıkan gerçek, yürütmeye ilişkin ikili karar mekanizmasının en etkili ayağını Konsey'in, diğer ayağını ise Bakanlar Kurulu'nun oluşturduğudur." İki başlı bir yürütmenin olduğu bu olağanüstü hal rejiminde asıl iktidar, seçilmiş hükümet yerine, TSK'nın görüşlerini yansıtan MGK'dır. Çünkü MGK marifetiyle siyasal alan dost ve düşman tanımı üzerinden belirlenerek, tanımlanan siyasal alan içerisinde olağanüstü hale karar verilmektedir. MGK'nın bu tutumunun altında ise sivil siyasetin 1980 öncesinde ülkeyi neredeyse bir sivil savaş ortamına getirmesi suçlaması bulunmaktadır. Silahlı Kuvvetler, gerçek milli menfaatleri temsil ettiği iddiasındadır ve buna göre devlet ile Türk milletinin bekası orduda kurumsal kimliğinde vücut bulmaktadır. Bu vücut bulma hali, ordu-millet kavramının da önerdiği üzere, sadece coğrafi bir alan olarak vatanın savunması değil, Türk vatani ile özdeşleşmiş bütün kültürel, siyasal sermayenin de koruyucu olma durumunu anlatmaktadır. Bahri Savcı'nın tabiriyle:

Türkiye'nin bürokrasi gelişmelerinin seyrine baktığımız zaman; Devletin, tamamıyla bir askeri teşkilattan ibaret olduğu zamanlardan tutun da, askeri idarenin, sivil idare ve sivil siyasetin bir tab'ı olduğu zamanlara kadar, 'Ordu'nun- ve onun mensuplarının- Devlet hayatında, siyasi ve idari entellejensiyayı teşkil ettiğini görürüz. Ordu, siyaseti tesbitte, idari mekanizmayı bu siyaset üzerinde işletmekte çalışan kuvvetlerin hakim unsuru olmuştur. Öyle ki, eğer her çağda, bir siyasi ve idari entellejensiyasının mevcut olduğundan bahsedilirse, denebilir ki, ordu, önce entellejensiyayı tek başına teşkil eden bir unsur; daha sonraları da onun kayda değer müessiriyetleri olan bir unsur olmuştur (1961: 39-54).

Müesses nizam ile kendi varlığı arasında ontolojik bir ilişki kuran TSK, 12 Eylül 1980 öncesinde yaşanan deneyimi işaret ederek devlete ilişkin krizleri çözmede salt sivil siyasete ve topluma güvenilmeyeceğini düşünmüş ve uzunca bir süre cumhuriyetin ve demokrasinin patentini kendine ait görmüştür (Bozdemir, 1982: 163). Bu nedenle, Silahlı Kuvvetler, MGK üzerinden vatan ülküsünde vücut bulmuş kavramlar ve değerler bütününe karşı oluşabilecek 'tehditleri' ve 'düşmanları' belirleyerek siyasi olanın sınırlarını çizmiştir. Dost olarak tanımlanan düzlemde aktörler için siyaset yapmak mümkünken düşman olarak tanımlanan düzlemde, ya da o argümanları kullanarak siyaset yapmak mümkün

olmamıştır. Devlete yöneldiği varsayılan ‘tehdidi’ bertaraf etmek için olağanüstü hali uygulamaya MGK karar vermiştir. Olağanüstü halin ilanı sadece anayasada düzenlenen olağanüstü hal rejimlerinden birinin uygulanmaya konması anlamına gelmemiştir. Mithat Sancar’a göre (2000: 95), bu olağanüstülük durumu siyasetin dost-düşman ayrımı üzerinden yapılandırılması nedeniyle süreklilik kazanmış ve ülke sürekli olağanüstü durum içerisinde olmuştur. Bu durum ordunun siyasi alandaki kontrolünü pekiştirirken seçimle gelmiş sivil siyasetçilerin pragmatik bir biçimde ordu kontrolünü kendi siyasal çıkarlarına bir perde olarak sunmasına neden olmuştur.

Sivil Yönetime Geçiş ve Olağanüstü Hal

1980-1983 yıllarındaki askeri yönetim sonrasında iktidara gelen Anavatan Partisi (ANAP) ve Özal deneyimi yukarıda özetlediğimiz durumu açıklayan bir örnektir. 6 Kasım 1983 tarihindeki sivil yönetime geçişi sağlayan genel seçimlerde oyların %45,14’ünü alan ANAP, Silahlı Kuvvetlerin destekliği Turgut Sunalp liderliğindeki Milliyetçi Demokrasi Partisi’ni (MDP) üçüncü sırada bırakarak sandıktan birinci olarak çıkmıştır. ANAP’ın birinci parti olması, seçime sadece Milli Güvenlik Konseyi’nin izin verdiği partilerin girmesi ile yakından ilişkilidir. Çünkü Özal seçimler için yarışırken kendisine rakip olabilecek merkez sağ siyasetçilerin çoğu siyaset yasağı altında bulunmaktaydı. Başka bir deyişle, Özal siyasetin MGK tarafından düzenlendiği olağanüstü bir durumda seçim zaferini kazanmıştır. Bunun yanında, Özal’ın Silahlı Kuvvetler ile örtüşen neo-liberal ekonomi politikası liberal ekonominin, siyasi liberalizm üzerinden yürütülmesi ile gerçekleşmemiştir. Cizre’nin yerinde tespitine göre (1999: 31), Özal’ın ekonomik liberalizmi “siyasi liberalizmle değil de, tutucu-otoriter bir siyasal gündemle sunulunca, ortaya benzersiz bir sentez çıkmıştır.” Bu ‘sentez’ Özal ve Silahlı Kuvvetler arasında siyaset alanının belirlenmesi için gevşek bir ittifak ortaya çıkarmıştır. Bu durumu ANAP Meclis Grubu Başkanvekili Haydar Özalp, hiçbir sağ siyasi partinin 1982 Anayasası’nın özüne karşı gelemeyeceğini söyleyerek belirtmiştir (Cizre, 1999: 44). ANAP’ın siyasi pragmatizmden ötürü Silahlı Kuvvetler ile birlikte hareket etmesi ve TSK’nın üst düzeyi ile geliştirdiği anlayış birliği, genel hatları ile orduyla aynı safta yer almasına neden olmuştur (Cizre, 1993: 277). Çünkü ANAP hükümetleri MGK’nın belirlediği olağanüstü hal üzerinden siyasetin yönlendirilmesini büyük ölçüde kabul etmiştir.

ANAP hükümetinin MGK’nın belirlediği siyasal alan içerisinde orduyla bir nevi ittifak halinde davrandığının en önemli göstergesini dönemin MGK basın bildirimlerinde bulmak mümkündür. Örneğin, 8 Şubat 1984 tarihli olağan MGK toplantısı (1984), “Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığının okuma yazma ve sınava hazırlık programları ile Anadolu Üniversitesi açık yükseköğretim programının televizyondan yayınlanması için, haftalık yayın süresinin

uzatılmasına ilişkin Kurul görüşünü de Hükümete bildirmeyi kararlaştırmıştır.” Dönemin Cumhurbaşkanı Kenan Evren’in başkanlığında toplanan Kurul’da alınan bu karar, Silahlı Kuvvetlerin Milli Eğitim Politikası ve televizyon yayını dâhil çeşitli konularda kontrol sağlama girişimini göstermektedir. Fakat burada önemli olan, sivil hükümetin de askerle ittifak içerisinde bu politikaları benimseyip hayata geçirmesidir. ANAP hükümetinin bu politikaları benimsemesinin en önemli nedeni, MGK eliyle sivil sıkıyönetim rejimi olan olağanüstü hal durumunun yerleştirilmiş olmasıdır. 1 Mart 1984 tarihinde yapılan MGK toplantısında 12 Eylül Askeri Darbesi’nden itibaren devam eden sıkıyönetimin kalkmasıyla birlikte, sıkıyönetimin kaldırıldığı illerde dört ay süre ile olağanüstü hal uygulanması kararı alınmıştır. Burada hem mekân hem de zaman olarak olağanüstü hale karar veren MGK, aslen de Silahlı Kuvvetler olmuştur. ANAP hükümeti de hem kendi ekonomik ve sosyal politikalarını uygulamak hem de Silahlı Kuvvetler ile ilişkilerini bozmamak için olağanüstü hal kararına uymuştur.

PKK ile Savaşta Bir Çerçeve Olarak Olağanüstü Hal

Özellikle PKK’nın 15 Ağustos 1984’te Eruh ve Şemdinli baskınları ile ilan ettiği silahlı mücadele stratejisi, Silahlı Kuvvetlerin MGK üzerinden olağanüstü hal kararı almasını ve sivil siyaset ve toplum üzerinde kontrolünü arttırmasının zeminini sağlamlaştırmıştır. Tim Jacoby’ye göre (2004: 143), özellikle bu saldırılardan sonra Silahlı Kuvvetlerin PKK üzerinden ‘halk düşmanlarını’ belirlemesi Türk siyasi hayatı içinde ordunun rolünü hem yeniden tanımlıyor hem de onu meşrulaştırıyordu. Jacoby’nin tespiti üzerinde durulması gereken en önemli nokta, Silahlı Kuvvetlerin PKK saldırıları nedeniyle iç siyasette yeni bir dost ve düşman ayrımı yaparak siyaset alanını düzenlemesine yaptığı vurgudur. Seçilmiş ANAP hükümeti de karşılaşılan bu yeni durum karşısında Silahlı Kuvvetler’in çizdiği sınır içerisinde hareket edecektir.

Yerleşik normun kurucusu olan Silahlı Kuvvetler, ülke genelinde ve özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde ‘müesses nizamı’ yeniden kurmaya çalışmıştır. Fakat bu görevi üstlenirken, Schmitt’in tarif ettiği bir özellik olan, norma gerek duymadan normu uygulayan iktidar haline gelmiş, sivil siyasetin yasa yapma gücü ve o yasanın uygulanması olağanüstü halin belirlediği koşullarda gerçekleşmiştir. Silahlı Kuvvetler, PKK’nın Eruh ve Şemdinli baskınlarını yerleşik normu yıkıp kendi normunu yerleştirmek isteyen kurucu şiddet uygulaması olarak görmüştür. Özellikle, PKK’nın baskınlar sırasında yaptığı propaganda, şehrin kontrolünü ele geçirmesi, halk mahkemesi kurması ve mevcut hapishaneleri boşaltması, PKK’nın ilçelerdeki karakollardan askeri mühimmat çalmasından daha önemli bir tehdit olarak belirmiştir. PKK’nın baskınlar sırasında ilçelerdeki minarelerden aşağıdaki anonsu yapması ise

baskınların adli bir vaka ya da basit bir terör eyleminden ziyade devletin koruyucu şiddetine karşı kurucu bir şiddet uygulaması olduğunu açıkça göstermektedir:

Biz sizler için bu eylemi yaptık. Bundan sonra devletten bir şey beklemeyeceksiniz. Hastalıktan tutalım yaşamın her alanındaki sorunlarınızla bizler ilgileneceğiz. İlaçlarınızı, ihtiyaçlarınızın hepsini bizler karşılayacağız. Bugüne kadar köleler gibi yaşadık, ama bundan sonra özgürce yaşayacağız. Sizler de uyanacaksınız. Bizler sizin için çalışacağız. Kürt halkı hepsi uyanıncaya kadar bu mücadeleyi sürdüreceğiz. (Yüksekova Haber, 14/08/2011).

Eruh ve Şemdinli baskınlarının devlet mekanizmalarına varoluşsal bir tehdit yaratmasının başlıca nedeni, örgütün daha önce yürüttüğü silahlı propaganda faaliyetlerinden farklı olarak bölgede devlet otoritesini derinden sorgulatması ve halk önünde kısmen yeni bir norm koyucu otorite oluştuğunun da sembolü haline gelmesidir. Hamit Bozaslan'a göre (2014: 158), "devlete yanıt vermek, bu hareketlere göre onun iktidar simgelerini Kürtleştirerek yeniden üretmek; bir Kürt 'önderi', Kürt 'bayrağı', Kürt 'ulusal hedefi' yaratarak bunların Türk ya da Iraklı muadillerine karşı çıkmak anlamına geliyordu." PKK'nın iktidar simgelerini yeniden üretip, kendi normunu yerleştirmesi öncelikle kendi şiddetini üretmesiyle başlamıştır. Devletin şiddet tekeli Eruh ve Şemdinli baskınları ile kırmaya çalışan PKK, baskınlarda askeri üstünlüğü ele geçirdikten sonra, o ilçelerde kendi mahkemelerini, örgütün isimlendirmesi ile 'halk mahkemelerini' kurarak baskınlarda sağ kalan askerlerin kaderlerine hükmetmiştir. PKK'nın bu deneyimi, örgütün norm koyma yeteneğine ulaşmasının ötesinde koyduğu normu 'halk mahkemeleri' aracılığıyla yorumlama yeteneğine de kısmen eriştiğini göstermiştir. Bu durum ise Silahlı Kuvvetler'de devletin bölgede düzeni ivedilikle yeniden tesis etmesi, bunun içinse olağanüstü hali kullanması gerektiği kanaatini oluşturmuştur. Olağanüstü hal sürecinde normu yeniden tesis etme görevini kendinde gören güç Silahlı Kuvvetlerdir. PKK'nın devlete alternatif kurucu gücünün artmasıyla Silahlı Kuvvetlerin sivil siyaset alanını kontrol etmesi arasında doğru bir orantı mevcuttur.

PKK'nın Eruh ve Şemdinli baskınlarıyla birlikte başlattığı kurucu şiddet uygulaması, 12 Eylül askeri darbesi sonrası siyasetin dost ve düşman kategorileri üzerinden tanımlanmasına paralel bir şekilde yükselmiştir. Bu ayrım içerisinde PKK ile gerçekleşen Kürt silahlı ayaklanması, siyasetin tanımlandığı dost ve düşman kategorisinde Türkiye'nin yerleşik normlarına kökten bir saldırı olduğu için düşman sınıflandırması içine girmiştir. Bu kategorik ayrım, PKK'yı sistemden itip marjinalleştirmek yerine PKK'nın aynı ayrımı kullanarak kendi siyasal alanını belirleyip aynı zamanda hedef kitlesi ile yerleşik devlet otoritesi arasındaki

ayırıcı çizgiyi keskinleştirmesine yol açmıştır. PKK uyguladığı 'kurucu şiddet' ile bir yandan bölgedeki devlet otoritesinin temellerini sarsarken bir yandan da yeni bir Kürt kimliğinin inşasını oluşturmaya çalışmıştır. Ferdan Ergut'a göre: "Bu dönemde Kürtlerin gözünde PKK şiddetinin ikili bir anlamı vardı: Bir yandan devlet şiddetine karşı koyabilecek, alternatif şiddeti uygulama kapasitesine sahip yegane örgüt olarak görünüyordu PKK. Fakat bu şiddetin ikinci bir anlamı daha vardı: Kolektif bir Kürt kimliğinin yeni bir zeminde inşası..." (2014: 221)

Kendi siyasal alanını dost ve düşman sınıflandırması üzerinden tanımlayan PKK, 1982 yılından bu yana sürekli yayınladığı *Serxwebun* (Bağımsızlık) isimli derginin Ağustos 1984 tarihli sayısında (1984: 2), Eruh ve Şemdinli baskınlarıyla birlikte PKK'nın silahlı kanadı olan Kürdistan Kurtuluş Birliği'nin (HRK) kuruluşunu da ilan etmiştir. HRK'nın kuruluşu ile birlikte alternatif bir kurucu şiddet uygulamaya devam edeceğini ilan eden PKK, *Serxwebun*'da Eruh ve Şemdinli baskınlarını '15 Ağustos Eylemleri Yeni Bir Dönemin İlanıdır' başlığıyla duyurmuştur. Aynı yayın eylemleri değerlendirirken de kurucu şiddetin içeriğini ve dost-düşman çizgisindeki siyasal alan tanımlamasını açıkça ortaya koymuştur:

15 Ağustos eylemleri, her şeyden önce, halkımızın tasavvur edilemez boyutlara varan ve her gün daha da yoğunlaşarak artan kin ve öfkesinin, Partimizin zirvede hazırlamış olduğu muazzam bilinçli, örgütlü, kin ve öfkesiyle birleşmesinin doruk noktasıdır. Burada birleşen ve dile gelen, sadece bir isyan, örgütlü direniş ve intikam değildir. Burada sözkonusu olan, sosyalizmin bilinç ve örgütlülüğüyle halkımızın kin ve öfkesinin başarılı bir bileşimidir (Ağustos 1984: 3).

MGK toplantısında bir araya gelen karar alıcılar PKK'nın uyguladığı şiddetin devleti bölgede 'ötekileştirdiğinin' farkındadır. Bu nedenle, kendisini milletin gerçek temsilcisi, bir çeşit aynadaki düzgün yansıması olarak gören TSK, bölgede otoriteyi yeniden tesis etmek için siyaset alanında varlığını arttırma ihtiyacı görmüştür. Bunun en önemli örnekleri, MGK toplantılarında çeşitli illerde olağanüstü hal ilanına karar veren ya da 1984 yılında devam eden sıkıyönetim rejiminin devamını öngören kararlardır. Zafer Üskül, 1988 yılında kaleme aldığı bir makalesinde, Kürt nüfusunun çoğunlukla yaşadığı ve PKK faaliyetlerinin yoğun olduğu Diyarbakır, Hakkâri, Mardin ve Siirt'te MGK kararlarının tavsiyesi ile yürürlüğe konulan sıkıyönetim ve olağanüstü hal uygulamalarını şu şekilde açıklamaktadır:

Diyarbakır, Hakkâri, Mardin, Siirt illerinde yaşayan ve bugün 16 yaşında olan bir genç için sıkıyönetim ve (olağanüstü hal yönetiminin) olağanüstü bir yönetim biçimi olduğunu kavramak olanaksızdır. Bu gençler, ilkokula başladıkları andan beri yönetim biçimi olarak sıkıyönetim ve olağanüstü

hal yönetimini tanıyorlar. Onlar için olağan yönetim biçimi sıkıyönetimdir, olağanüstü hal yönetimidir. Bu dört ilimizde yaşayanlar, kesintisiz en uzun sıkıyönetimi yaşayan, sıkıyönetimden en çok etkilenen insanlar (1988: 85).

Olağanüstü hal ve sıkıyönetimin sivil siyaset üzerinde bir askeri kontrol mekanizması olduğunu Üskül'ün çalışması da göstermektedir. Bu durum, 'norm' ile 'istisna'nın bir arada bulunduğu, istisnanın belli bölgelerde kurallaşarak olağanlaştırıldığı ve böylece 'güvenlikçi ideoloji'nin ve şiddetin meşrulaştırıldığı gerçek bir bölünme halidir (Özta, 2014: 192). 12 Eylül 1980 askeri darbesini izleyen süreçte ülkeyi MGK üzerinden yöneten Silahlı Kuvvetler, fiilen iktidarda olduğu 12 Eylül 1980 ile 10 Kasım 1983 tarihleri arasında sıkıyönetim uygulamasına ya da olağanüstü hal uygulamasına yönelik bir karar almamıştır. Fakat yeni Anayasanın kabulü ve 1983 seçimleriyle birlikte sivil siyasete geçilirken MGK ilk kez 10 Kasım 1983 tarihinde sıkıyönetimi uzatma kararı almaktadır (Üskül, 1988: 103). Silahlı Kuvvetler, olağanüstü hal koşulları altında belirlediği normların sivil hükümet tarafından değiştirilmemesini sağlamak için olağanüstü hal uygulamasına yönelmiştir. Üskül'ün 1980 sonrası olağanüstü hal uygulamalarını değerlendirmesi de bu noktayı açıklamaktadır:

1982 Anayasası, sıkıyönetim hukuk düzeni içinde yer alan bir olağanüstü yönetim biçimi olmaktan neredeyse çıkıp keyfi bir yönetim biçimine yaklaşıyor. Artık, olağanüstü hal ve sıkıyönetim dönemlerinde çıkarılan kanun hükmünde kararnemeler aleyhine Anayasa Mahkemesi'ne başvurulamıyor, sıkıyönetim makamlarının bir kısım kararlarına karşı yargı denetimi gerçekleştirilemiyor. Sıkıyönetim kalksa bile, sıkıyönetim makamlarının aldığı birtakım kararların kaldırılmasını sağlamak fiilen olanaksızlaştı (bu tür kararların kaldırılabilmesi için yeniden sıkıyönetim ilanını istemek gerekiyor!) (1988: 89).

Olağanüstü halin norm haline gelmesi ve bu yerleşen normun değiştirilebilmesi için yeniden olağanüstü hal ilan edilmesi gerekliliği, Türkiye'de dönemin sivil-asker ilişkilerinin önemli bir boyutunu açıklamaktadır. Silahlı Kuvvetler olağanüstü hale karar vererek, siyasal alanı belirleyen iktidarın sivil iktidar değil, kendisi olduğunu göstermiştir. Silahlı Kuvvetler olağanüstü hali norm haline getirerek, zor kullanma üzerinden tesis ettiği düzeni, normal zamanlarda sivil iktidarın değiştirmesine izin vermemiştir. Olağanüstü hal altında tanımlanan yeni normun Silahlı Kuvvetlerin uyguladığı şiddet üzerinden yerleşmesi, alternatif şiddet uygulayarak müesses nizamı değiştirmeye çalışan PKK'ya karşı özellikle kullanılmıştır. Silahlı Kuvvetlere göre PKK, müesses nizama ve ulusun varlığına bir tehdit olarak belirmiştir. Tehdit olan ötekine karşı nasıl bir strateji geliştirileceği ise normun kurucusu olan Silahlı Kuvvetlerin başat görevi olarak kabul edilmiştir. Evren Balta Paker, ulusun ortak normuna karşı

algılanan tehditleri ve etkilerini toplumu homojenize eden bir güç olarak açıklamaktadır:

Toplumsal homojenlik, ulusun paylaştığı değerlere yapılan vurgu ve dışarıdaki 'öteki'de olmayan değerler ve bu değerlerin karşılığı üzerinden sağlanır. Bu tanımlama süreci, toplumun ve onun değerlerinin tehdit edildiğinin düşünüldüğü kriz zamanlarında daha da güçlenir. Ortak olduğu düşünülen bu değerlere yapılan bir saldırı toplumu bir araya getirir, grup içi homojenliği artırır. Farklılıklar unutulur. Böylelikle devlet ve toplum 'dış düşman' üzerinden ortak bir hedefte birleşir – düşmanları yenmek. Bu hedefin tipik söylemi ise şudur: Ulusumuzu sürekli tehdit eden, her an tetikte ve ulusun bir anlık zayıflığını dört gözünü açmış bekleyen 'dış' güçler var ve eğer bu dış güçlerin ani bir saldırısına karşı – ki bu saldırının ne zaman olacağını bilemeyiz – her an hazırlıklı olmazsak ulusumuz ve devletimiz elden gidebilir (2010: 409-410).

Paker'in millî güvenlik algısının dost ve düşman üzerinden belirlendiğini açıklayan analizi, Türkiye'de evrilen dış güvenlik algısını açıkladığı kadar iç güvenlik algısını da açıklamaktadır. Çünkü Türkiye'nin MGK kontrolünde gelişen güvenlik algısı iç tehdidi açıklarken tanımlanan iç düşman ile dış düşman arasında bir ilişki kurmaktadır. Bu ilişkide iç düşman olarak tanımlanan gruplar, dış düşman ile ilişkilendirilerek ulusun bir parçası olmaktan çıkarılmaktadırlar. Dönemin Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in ve Başbakanı Turgut Özal'ın açıklamaları siyasetin dost ve düşman üzerinden tanımlandığının ve tehditleri bertaraf etmek için devletin şiddet uygulamasının zorunlu olduğunun düşünüldüğünü göstermektedir.

PKK baskınları sonrası 'devlet otoritesinin' bölgedeki varlığını yeniden tesis etmenin bir sembolü olan Kenan Evren'in Van, Kars, Hakkâri, Siirt, Bitlis, Muş ve Erzurum illeriyle Eruh, Şemdinli, Yüksekova, Tatvan, Digor ve Kağızman ilçelerini kapsayan gezisi sırasında yaptığı konuşmaları, dönemin *Milliyet* gazetesi 'Evren, Doğu Gezisinde Milletçe Bilmemiz Gereken Gerçeği Açıkladı: Türkiye'nin Başında İki Bela Var' başlığıyla vermiştir (07/10/1984: 7). Evren'e göre 'iki bela'/'içimizdeki düşmanlar', "dıştan ve özellikle komşularımızdan beslenen terörist ayrılıkçı sol" ile "Atatürk devrimlerini ve laisizmi tasfiye etmeyi ana hedef bilip, partilere sızmaya çalışan yobaz sağ" idi. İçimizdeki düşman olarak tanımlananların dış tehdit algısıyla da ilişkilendirilmesi aynı grupları, ulusun ve aynı zamanda siyasal alanın dışına çıkarmaktadır. Evren, aynı gezi sırasında Siirt'te yaptığı bir konuşmada 'devlet, üç beş çapulcuya pabuç bırakmaz' diyerek Silahlı Kuvvetlerin norm kurucu ve koruyucu otoritesi ile bölge halkının bu otoriteye bağlılığını "Türk ordusu; şakilerin, satılmışların hakkından gelecektir; bizim vatandaşlarımızdan isteğimiz, devlete inanmaları

ve yardımcı olmalarıdır” diyerek sağlamaya çalışmıştır (Milliyet, 03/10/1984: 6). Saldırıları sonrası bölgeye giden dönemin Başbakanı Turgut Özal da saldırıların dış bağlantılı olduğunu belirterek “Türkiye üzerinde emeller besleyen gafiller, başlarını milletimizin şu yalçın kayalar gibi göğsünde kıracaklardır” demiştir. O sırada Başbakan Özal’a brifing veren dönemin Van Jandarma Tugay Komutanı Tuğgeneral Kemal Sancar da “Apocu denilen ayrılıkçı grupları, Irak’taki Barzanici grupların himaye ve teşvik ettiklerini, benzer olaylara son verilmesi için Barzani kuvvetlerinin de te’dir edilmesinin” gerektiğini belirtmiştir (Milliyet, 25/08/1984: 6).

1990’larda Olağanüstü Hal ve TSK’nın Değişen Yöntemleri

1980’lerin ikinci yarısında askeri seçkinler ve bizzat Kenan Evren olağanüstü hali normalleştirme çabasındaPKK güçlenmeye devam etmiştir. 1990’ların başına gelindiğinde ise Silahlı Kuvvetlerin PKK ile mücadelede eksik kaldığı yönler açığa çıkmıştır. Özellikle 1990-1992 arasında yaşanan karakol baskınları, artan asker-sivil ölümleri ve yaralanmalar, TSK’nın PKK ile mücadelede zafiyetlerini açığa çıkarmıştır. Bölgede görevli askerler arasında ciddi bir moral bozukluğu ve devletin otoritesinin yitirildiğine dair kaygılar ağır basmaktadır. Böyle bir durumda Genelkurmay askeri strateji açısından değişikliğe gitmiş ve yeni yöntemleri uygulamaya sokmuştur. ‘Topyekûn savaş’ stratejisine göre örgütlenmiş yapısını düşük yoğunluklu savaş konseptine göre yeniden dizayn etmiştir. Bu değişimin somut yansımaları Özel Harp Dairesi lağvedilip yerine Özel Kuvvetler Komutanlığının kurulması, ağırlığın Türkiye’nin doğusunda, merkezi Malatya’da olan 2. Orduya verilmesi ve askeri birliklerin küçültmesidir.³ Sahada uzman personeli arttırmak için uzman çavuş yetiştirmeye öncelik verilmiş; özel komando birlikleri hem TSK hem de polis içinde yapılandırılmıştır. TSK’nın alan hakimiyeti stratejisi ise askeri anlamda dost ile düşman arasındaki ayrımı keskinleştirmek için kullanılmıştır.

Yukarıda bahsettiğimiz üzere, olağanüstü hal dost-düşman ayrımını devletin bekası için gerekli gören devlet aklının bir yansımasıdır. Carl Schmitt’in *Siyasi İlahiyat*’ta ileri sürdüğü üzere (2005: 19-20), olağanüstü hal devlet otoritesinin özünü ortaya koyar. Devlet ‘normal’ hukuku kendini koruma hakkına dayanarak askıya alır. Türkiye örneğinde de olağanüstü hal, normal hukukun ülkenin belirli bölgelerinde yürürlükten kaldırılmasıdır. Olağanüstü hal, militer politikaların uygulanması bağlamında köy koruculuğu sisteminin genişletilmesinde ve de Terörle Mücadele Kanununun bölgede tatbik edilmesinde ‘çerçeve’ oluşturan düzenlemelerin başında gelmiştir. Burada bir noktanın altını çizmek gereklidir. Her olağanüstü hal içinde bir ‘olağan hal’ barındırır; bir tarafta devlet ‘normal’ hukuku uygularken diğer yanda normal hukuku askıya alan ve keyfi uygulamaların önünü açan bir durumu normalleştirir.⁴ Bir başka deyişle devlet

aklı devreye girdiğinde her yasal düzen hem normu hem de istisnayı içinde barındıran bir durum ile karşılaşmak olasıdır. Bu bağlamda istisna haline ve onun hukukuna maruz kalanları tanımlamak ve uygulamanın etkilerini deşifre etmek önem kazanır. Aynı anda istisna halini belirleyen egemenin tahakküm alanının nasıl genişlediği de analize dahil edilmelidir.

Türkiye’de askeri elit ve ulusal güvenlik adına TSK ile uzlaşan siyasi aktörler, ‘devletin milleti ile bölünmez bütünlüğünü’ öne sürerek evrensel insan haklarını adeta askıya almış ancak bunu yaparken de keyfi ve şiddete dayalı uygulamaları olağanüstü hal hukuku içinde legalleştirmiştir. Yıllarca bölgede yürürlükte olan sıkıyönetimin⁵ yerine getirilen ve Tim Jacoby’nin ifadesiyle (2005: 647) onun daha ‘kurumsallaşmış’ hali olan uygulama, 1987 Temmuzunda 285 sayılı kanun hükmünde kararnameyle Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da çok sayıda ili kapsayacak şekilde hayata geçirilmiştir.⁶ Batman ve Şırnak’ın 1990 Mayısında il olmasından sonra 13 şehri kapsamıştır. Olağanüstü hal düzenlemesi 1982 anayasasının 120. maddesine dayandırılmıştır. Bu maddeye göre Anayasa ile kurulan hür demokrasi düzenini veya temel hak ve hürriyetleri ortadan kaldırmaya yönelik yaygın şiddet hareketlerine ait ciddi belirtilerin ortaya çıkması veya şiddet olayları sebebiyle kamu düzeninin ciddi şekilde bozulması hallerinde olağanüstü hal ilan edilebilir.

Olağanüstü hal, yeni bir idari örgütlenme halini de beraberinde getirmiştir. Bu çerçevede sivil ve askeri bürokrasinin rolleri yeniden tanımlanmıştır. Olağanüstü hal kapsamına giren yerlerde askeri birlik sayısı hızla artırılmış; askeri yetki açısından Jandarma Asayiş Komutanlığı etkin aktör haline getirilmiştir. Olağanüstü hal kapsamında vali olarak vazife yapanlar ise geniş yetkilerle donatılmıştır. 1987 tarihli Olağanüstü Hal Bölge Valiliği Kararnamesi’ne göre bölge valisi, ihtiyaç gördüğü hallerde diğer bölge valiliklerinden ve askeri birlik komutanlarından yardım isteyebilecek bir güce ulaşmıştır. İstihbarat ve güvenlik bürokrasisi faaliyetlerini olağanüstü hal koşulları kapsamında düzenlemiştir (Bezci, 2014: 29-34). Bölgede faaliyet gösteren Milli İstihbarat Teşkilatı bölge valisine karşı sorumlu kılınmış ayrıca bölge valisi jandarma kuvveti içinde bölgede çalışmalarda ‘sakıncalı’ gördüğü şahısları geçici ya da sürekli olarak başka yerlere tayin edebilme yetkisine sahip olmuştur.

Olağanüstü Halin Kaldırılması Tartışmaları

Olağanüstü Hal bölgesinde ‘normal’ hukukun askıya alınmasını müteakip 1980’lerin sonlarından itibaren çok sayıda işkence, kötü muamele ve ‘faili meçhul cinayet’ yaşanmıştır. Dönemin hükümet görevlileri, sivil ve asker bürokratları bu haberleri ‘güvenlik kuvvetlerinin yıpratılması’ yönünde propagandif faaliyetler olarak itibarsızlaştırma eğilimini benimsemiştir (Harp

Akademileri Komutanlığı, 1993: 20). Özellikle 1993'ten sonra TSK'nın ve devlet destekli paramiliter güçlerin izlediği strateji, insan hakları ihlalleri çerçevesinde hem ülke içinde hem de dünya kamuoyunda daha da yüksek sesle eleştirilmeye başlamıştır. Ancak bu eleştiriler bizzat olağanüstü hale karar verenler tarafından reddedilmiştir. 1993'te Güneydoğu gezisine çıkan dönemin Başbakanı Süleyman Demirel, olağanüstü halin halka karşı bir uygulama olmadığını iddia etmiş, 'gerek kalmadığında' olağanüstü halin kaldırılacağını söylemiştir (Milliyet, 09/04/1993: 13). Gereğin kalıp kalmadığını tespit, devlet aklının operasyonel aygıtı olan MGK'nın tasarrufundadır. Dönemin koalisyon ortağı Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP)'nin bazı milletvekilleri olağanüstü halin kaldırılması yönündeki talepleri Meclis'te dile getirmiş ancak olağanüstü hal sürdürülmüştür. Süleyman Demirel cumhurbaşkanı olduktan sonra onun başkanlığında toplanan MGK kararıyla 'olağanüstü hali gerektiren şartların devam ettiği' ve 'kanuni mevzuatta mevcut yetkilerin kullanılmasına ihtiyaç olduğu' gerekçesiyle süre uzatılmıştır. Mecliste yine süre uzatmanın konuşulduğu 1994 Haziran'ında dönemin İçişleri Bakanı Nahit Menteşe olağanüstü halin devamını savunurken PKK ülkenin gündeminde çıkartılana kadar bu uygulamanın devam etmesi gerektiğini söylemiştir.

Siyasetin diğer aktörlerinden MHP olağanüstü hali genel hatlarıyla savunurken, siyasal İslamcı gelenekten gelen Erbakan liderliğindeki Refah Partisi (RP), 1990'ların ilk yarısında olağanüstü hal uygulamasına sert eleştiriler getirmiştir. Örneğin Haziran 1995'de olağanüstü hal uygulamasının uzatılması için TBMM'ye gelen kanun teklifine olumsuz oy kullanacaklarını belirten Erbakan konumunu şu şekilde açıklamıştır: "17 yıldır Türkiye'nin bir kısmında ayrı bir rejim uygulanıyor. Bre taklitçiler, 17 yıl oldu. Siz ülkeyi bölüyorsunuz. ANAP inşallah akıllanmıştır. Yanımızda yer alır" (Milliyet, 27/06/1995: 15).

Erbakan'a göre, olağanüstü hal uygulaması ülkenin bir kısmında farklı bir düzen yerleştirerek, baskı rejiminin bir yansıması haline gelmiştir. Ayrıca, Erbakan Silahlı Kuvvetlerin olağanüstü hal uygulaması üzerinden norm koyucu bir konuma yerleşmesinin RP'nin özellikle Kürt kökenli milletvekillerinde hoşnutsuzluk yarattığının ve bu durumun siyasal hareketin geleceğine olumsuz etki yaratacağının farkındadır. Fakat DYP ile kurulan hükümet sonucunda Necmettin Erbakan'ın başbakan konumuna gelmesi, önceki hükümetlerin deneyimini Erbakan'ın da tecrübe etmesine neden olmuştur. Müesses nizam içinde siyaset yapmak için bilhassa güvenlik ve rejim konusunda askerlerin çizdiği çerçeve içinde kalmak gerektiğine dair 'bilgi' Erbakan'ın politik tercihlerini etkilemiştir. Erbakan'ın değişmek zorunda kalan tavrı ise 25 Temmuz 1996'da katıldığı MGK toplantısında olağanüstü hal uygulaması üzerine alınan kararla belirginleşmiştir.⁷ MGK kararında olağanüstü hal uygulamasının gelecekte kademeli olarak kaldırılacağı belirtilse de öncelikli olarak olağanüstü hal uygulamasının

uzatılacağı kararlaştırılmıştır. Erbakan'ın kendisinin imzaladığı olağanüstü hal uygulamasının uzatılması kararı meclise getirildiğinde RP içinde oluşabilecek itirazlara karşı önlem almak gerekmiştir. Bu amaçla Erbakan konuyla ilgili olarak parti grup kararı alınmasını sağlamıştır (Milliyet, 30/07/1996: 16). Erbakan'ın olağanüstü hal uygulaması konusunda MGK kararına destek vermesi, Silahlı Kuvvetlerin RP'ye bakışını değiştirmemiştir. Erbakan'ın kabullenen tavrı Silahlı Kuvvetlerin sivil hükümetin politikaları üzerindeki kontrolünü belirginleştiren etkenler arasında düşünülebilir. 27 Ağustos 1996'da toplanan MGK'da ise artık tehdit algısı sadece PKK'ya değil, 'tüm tehdit unsurları' üzerine yoğunlaşmış; hükümet ortağı olan RP'nin siyasal İslamcı geleneği de tehdit algısına doğrudan dahil edilmiştir.⁸ Aynı yılın eylül ayında hükümetin önüne getirilen Başbakanlık Kriz Yönetim Merkezi Yönetmeliği'ne karşı da sivil siyaset direnç gösterememiştir. 1997 yılının Ocak ayında Resmi Gazete'de yayınlanan Başbakanlık Kriz Yönetim Merkezi Yönetmeliğinde yer alan 'kriz' tanımı ve Milli Güvenlik Kurumu Genel Sekreterliğine yüklenen görevleri, Başbakanlığı neredeyse Başbakanlık Kriz Yönetim Merkezi aracılığıyla MGK'ya bağlı hale getirmiştir (İnsel, 1997: 15-19). Aşağıda görüleceği gibi oldukça esnek ve kapsamı geniş tutulan kriz tanımı, devlet aklının çizdiği çerçeve içinde yapılmıştır. Milli Güvenlik Kurumu Sekreterinin yetkileri de bu doğrultuda genişlemiştir. Yönetmelik kriz halini "Devletin ve milletin bölünmez bütünlüğü ile milli hedef ve menfaatlerine yönelik hasmane tutum ve davranışların, Anayasa ile kurulan hür demokrasi düzenini veya hak ve hürriyetlerini ortadan kaldırmaya yönelik şiddet hareketlerinin, tabi afetlerin, tehlikeli ve salgın hastalıkların, büyük yangınların, radyasyon ve hava kirliliği gibi önemli nitelikteki kimyasal ve teknolojik olayların, ağır ekonomik bunalımların ve iltica ve büyük nüfus hareketlerinin ayrı ayrı veya birlikte vuku bulduğu" durumlar olarak tanımlamıştır. Milli Güvenlik Kurumu Sekreterliği ise adı geçen yönetmeliğe uygun olarak kurulacak Başbakanlık Kriz Merkezi'nin faal çalışmasından ve kriz hallerine dair pratikleri Başbakanlık adına koordine etmekten sorumlu kılınmıştır.⁹ Kriz Koordinasyon Kurulunun krizin tırmanması önlenemediği durumlarda yetkili mercilere olağanüstü hal, sıkıyönetim, seferberlik ve savaş hali önerme yetkisi vardır.¹⁰

Bu gelişmeler ışığında 1997'nin ilk günlerinde Refah-Yol hükümeti Silahlı Kuvvetlerin hükümet üzerindeki kontrolünü pekiştiren ordunun tehdit algısını belirlemedeki kontrolünü sınırlamak amacıyla başka siyasi adımlar atmaya çalışmıştır. Terörle mücadeleyi Silahlı Kuvvetlerin tekelinden almak için 'Terörle Çok Yönlü Mücadele Programı' hazırlayan Erbakan liderliğindeki Refah-Yol hükümeti, bu programı ilk MGK toplantısında kabul ettirmek istemiştir. Erbakan'a göre bu plan kalkınma ve eğitim adımlarını içermektedir: "Gelecek yıl okulsuz, öğretmensiz köy bırakmayacağız. Eğitim sorununu çözeceğiz. Buna

ideolojik eğitim de dâhildir. Olağanüstü hal teröriste hiçbir etki yapmıyor, vatandaşa eziyet olur. Zaten kalkıyor” (Milliyet, 25/01/1997: 7).

Refah-Yol hükümeti bu eylem planı ile olağanüstü hale karar verme yetkisini adım adım Silahlı Kuvvetlerin tekelinden çıkartıp sivil siyasetin karar alma süreci içerisine yerleştirmeyi planlamıştır. Fakat Erbakan'ın bu planı açıkladığı tarih olan 25 Ocak 1997'den yaklaşık bir ay sonra toplanacak olan 28 Şubat 1997 MGK toplantısında Silahlı Kuvvetler hem olağanüstü hale karar verenin hem de siyaset alanını dost-düşman üzerinden tanımlama yetkisinin kendinde olduğunu ima eden sert bir bildiri yayınlamıştır. Bu bildiri TSK'nın Refah-Yol hükümetine karşı AB üyeliği, Cumhuriyetin laik karakteri ve hukukun üstünlüğü konuları üzerine yapmış olduğu bir ultimatoma olmuştur. Özellikle basın bildirisinde yer alan son maddedeki “açıklanan bu esaslar aksine davranışların, toplumumuzda huzur ve güveni bozarak yeni gerginliklere ve yaptırımlara neden olacağı değerlendirilmiştir” vurgusu TSK'nın isteklerinin yerine getirilmemesi halinde, Silahlı Kuvvetlerin siyasal alanı kontrolünden gelen üstünlüğünü kullanarak yaptırımlarda bulunacağını hissettirmiştir. TSK'nın siyasal alana bu etkin müdahalesi olağanüstü hal altında şekillenen sivil-asker ilişkilerini açıklarken iki önemli noktayı vurgulamaktadır. Bu noktalardan birincisi, TSK'nın PKK ile mücadele adı altında ülkenin Doğu ve Güneydoğu'sunda devlet otoritesini tesis ederken sivil otoritenin belirlediği normlar üzerinden değil, TSK'nın kendi belirlediği normlar üzerinden hareket edeceğidir. İkinci nokta ise, TSK'nın tehdit algısına göre oluşturduğu dost-düşman ayrımı üzerinden belirlediği siyaset alanında, bu alanın dışında bulunan aktörlerin politikalarını sürdüremeyeceğidir. 28 Şubat 1997 müdahalesinden kısa bir süre sonra hükümetten çekilmek zorunda kalan ve Ocak 1998'de kapatılan RP örneği bu durumu açıklayan bir deneyimdir. Silahlı Kuvvetlerin sivil siyaset ve karar alma süreci üzerindeki kontrolü, 18 Nisan 1999 genel seçimlerinden sonra DSP-MHP-ANAP koalisyonu döneminde de devam etmiştir. Narlı'ya göre (2000: 116), Bülent Ecevit ve koalisyonun izlediği politika MGK'nın izlediği politika ile büyük bir uyum içersindedir. Sivil hükümetin de rızasını gösterdiği MGK'nın siyasete müdahale etmesine toplum tarafından belirli ölçüde destek sunulmuştur.

MGK'nın Dönüşümü ve Olağanüstü Halin Kaldırılması

Özellikle 1997 yılından itibaren TSK'nın PKK karşısında askeri üstünlük sağlaması, TSK'nın devlet otoritesini bölgede yeniden tesis etmek için, askeri şiddet uygulamanın dışında bölgede yaşayan vatandaşların PKK'ya olan sempatisini kırıp devlet otoritesine bağlılıklarını artıracak yeni bir strateji geliştirme arayışına yol açtı.¹¹ Bu yeni arayış PKK'ya karşı elde edilen askeri üstünlüğün bir sonucu olarak olağanüstü halin kademeli olarak kaldırılması ve buna eş zamanlı olarak yürütülen AB reformları doğrultusunda TSK'nın Türkiye'nin nihai amacı

olarak gördüğü ‘muasır medeniyet seviyesine’ çıkma hedefidir.¹² 25 Eylül 1997 tarihinde düzenlenen MGK toplantısı kararları bu hedefi açıklar niteliktedir.¹³ 31 Ekim 1997 tarihinde yapılan MGK toplantısında da daha önce 18 Kasım 1992 tarihinde düzenlenen ‘Milli Güvenlik Siyaseti Belgesi’ yeniden düzenlenerek yeni güvenlik stratejisinde siyasal alan ve bu siyasal alanda yürütülecek faaliyetler belirlenmiştir.¹⁴ Bu alanda dost-düşman ayrımı üzerinden yürütülen siyasetin MGK toplantısında kararlaştırılan tehdit algısı üzerinden şekillenmesi devam etmiştir. Örneğin, 27 Mart 1998 tarihinde yapılan MGK toplantısında hem siyasal İslamcı hareketler hem de PKK düşman odaklar olarak tanımlanmıştır.¹⁵

Abdullah Öcalan’ın 15 Şubat 1999 tarihinde Kenya’da yakalanarak yargılanması için Türkiye’ye getirilmesi, PKK üzerinde askeri üstünlük sağlayan TSK’nın aynı zamanda PKK ve Kürt nüfusu üzerinde psikolojik üstünlük kurmasını da sağlamıştır. Bu tarihten itibaren, PKK sorununu askeri açıdan yönetilebilir düzeye indiren TSK, Kürt sorunu ve ülkenin diğer kronik sorunlarını AB üyelik sürecinin getireceği reformlar ve muhtemel AB üyeliğinin çözeceği umudunu taşımaktaydı. Örneğin 26 Temmuz 2000 tarihinde yapılan MGK toplantısında AB üyelik sürecini TSK’nın da desteklediği şu kararla açıklanmaktadır: “Avrupa Birliği adaylık sürecinde yapılması gereken çalışmaların devletimizin uzun vadeli menfaatleri doğrultusunda titizlikle yürütülmesi ve sonuçlandırılmasının gereği vurgulanmıştır.”¹⁶

TSK’nın AB üyeliğinden umduğu kazanım ise Türkiye’nin kronik problemleri olan Kürt sorunu ve siyasal İslam’ın üyelik sürecinde yönetilerek tehdit olmaktan çıkacağı beklentisidir (Aydın, Özcan ve Akyaz, 2006: 78). Türkiye’nin AB üyelik sürecine kabul edildiği 1999 Helsinki toplantısından itibaren, TSK geleneksel olarak kurduğu sivil siyasete müdahale alanlarının bazılarında kendi istediğiyle çekilmiştir. Örneğin, 3 Ekim 2001 tarihli Anayasa değişikliğiyle, MGK’nın üyeleri arasına üç sivil bakan getirilerek sivil çoğunluk sağlanmıştır. Ayrıca, MGK kararlarının Bakanlar Kurulu’na etkisi azaltılarak sadece bir tavsiye niteliğinde olması ve Bakanlar kurulunca bu tavsiyelerin değerlendirilmesi hükmü de getirilmiştir (Özcan, 2007: 43). Anayasa reformu ile MGK’nın sivil siyaset üzerindeki kontrolünün azaltılmasına paralel olağanüstü hal uygulaması da kademeli olarak azaltılmıştır. Ancak aynı dönemde yeni kompozisyonu ile MGK, ‘kriz’ dönemlerinde koordinasyonu sağlayan merkezi işbölümünün bir parçası olarak devlet aklının operasyonel aygıtı olma vazifesini sürdürmüştür.

Zaman içinde üye kompozisyonu ve yetkileri AB reformları ile değişime uğrayan MGK’nın son aşamada olağanüstü hal uygulamasının kaldırılmasına karar verilmesi sürecini belirleyen organ olduğunun altı çizilmelidir. Sırasıyla, 26 Haziran 2000 tarihindeki MGK toplantısında Van, 30 Mayıs 2002 tarihindeki toplantıda

Hakkari ve Tunceli, 22 Ekim 2002 tarihindeki toplantıda da Diyarbakır ve Şırnak'ta olağanüstü hal uygulamasına son verilmesi kararı alınmıştır. Türkiye'deki sivil-asker ilişkilerini açıklayan bu örnek, MGK'nın kompozisyonunun değişimi ve olağanüstü hal uygulamasının kalkmasıyla sivil hükümetlerin siyasal alanın tüm kontrolünü eline geçirdiğini savunmamaktadır. Aksine bu çalışma, tehdit algısına göre siyasal alanı belirleyen Silahlı Kuvvetlerin, yine kendi tehdit algısı ve belirlediği siyasal çözüme göre bazı kontrol alanlarından şeklen vazgeçtiğini iddia etmektedir. Olağanüstü hale karar veren Silahlı Kuvvetler, olağanüstü hali kaldırma kararının, tek başına sivil siyasetin değil, Silahlı Kuvvetlerin yönlendiriciliğindeki bir sürecin ürünü olduğunu göstermiştir. Olağanüstü hal uygulamasının kaldırılması ve MGK'da sivil çoğunluğun oluşturulmasına rağmen Kasım 2002 seçimlerinden meclis çoğunluğunu kazanan ve siyasal İslamcı gelenekten gelip tek başına hükümeti kuran AKP'nin katıldığı 27 Aralık 2002 tarihli MGK toplantısında 'İrtica ile Mücadele Stratejisi'ne atf yapılması, Silahlı Kuvvetlerin siyasal alanı belirleyen ve istisnaya karar veren unsur olarak konumlanmaktan hemen uzaklaşmadığının bir göstergesidir.¹⁷

Sonuç

Türkiye'de uygulanmış olağanüstü hal pratiği, salt teknik bir düzenleme değil aksine devlet aklının nasıl işlediğini ortaya çıkaran çok önemli bir göstergedir. Burada egemenin Schmitt'in tanımladığı üzere 'tehdidi' tanımlayan ve acil duruma karar veren ve bu 'tehditleri' bertaraf etmek için nelerin yapılması gerektiğini planlayan güç olduğu açıktır. MGK bu bağlamda, devlet aklının operasyonel aygıtı olarak süreci dizayn etmiş ve yönlendirmiştir. Olağanüstü halin uygulandığı bölgelerle, geride kalan bölgeler birbirlerinden farklı hukuka tabi kılınmıştır. Bu eksende olağanüstü halin geçerli olduğu yerlerde kendini gösteren bir imtiyaz devletinin varlığı tespit edilebilir. 'Normal' hukukun askıya alınması şiddetin ve keyfiliğin önünü açmıştır. Mecliste ve kamuoyundaki kısmi eleştirilerin ve sürekli "olağanüstü hal kalkıyor mu?" sorularının varlığına rağmen uygulamanın uzatılması buna karar veren asli merciinin parlamento değil MGK olduğunu göstermektedir. Nitekim 2002'de olağanüstü halin kaldırılmasında da tavsiye eden kurum MGK'dır. 2002 sonrasında Türkiye siyasetinde ve asker-sivil ilişkilerinde yaşanan gelişmeler kademeli olarak askerin sivil siyaset üzerindeki etkisini azaltmıştır ancak devlet aklı, olağanüstü hal uygulamasının arkasında yatan reflekslerden tamamen vazgeçmemiştir.

Olağanüstü halin modern devletlerin pratikleri içinde salt istisnai bir uygulamaya karşılık gelmediği ileri sürülebilir. Modern devletler doğrudan güvenlikle ilişkilendirilen 'kriz' durumlarında olağanüstü hali, 'normal' hukukun bir parçası haline getirmektedir. Birçok durumda olağanüstü hal ilan edilmeden de olağanüstü hal uygulamalarını andıran pratikler hayata geçirilebilmektedir.

Kamu güvenliğini sağlamak gerekçesiyle toplumsal muhalefeti bastırmak için normal hukukun kısmi sürelerle askıya alındığı haller bu kapsamdadır. Bahsi geçen durum Türkiye için de geçerlidir. Olağanüstü hal 2002 Kasımında kaldırılmakla birlikte devletin yüz yüze geldiği krizlerde egemen olağanüstü hali, 'tehdidin' olduğu alanlarda rutin uygulamanın ve 'normal' hukukun bir parçası olarak sisteme dâhil etmiştir. Türkiye'de bu durumun en yakın örneği Gezi direnişlerine egemenin verdiği tepkidir. Temel hak ve özgürlükler askıya alınmış ve kolluk kuvvetleri olağanüstü hal dönemlerindeki pratikleri çağrıştıran şiddet ve keyfilik ile hareket etmiştir.

'Ulusal güvenlik' kavramını genişleten ve tehdit olarak sadece devletleri ya da silahlı grupları değil bireyleri ve sivil kolektif eylemleri de gören bu bakış açısı hem güvenlik aktörleri arasındaki rol dağılımını yeniden tanımlamış hem de olağanüstü durum uygulamasını bireysel özgürlüklerin hilafına norm haline getirmiştir. Düşman ve tehdit kategorizasyonunun muğlaklaştığı ve düşmanın tüm güçlü (*omnipotent*) ve her yerde (*omnipresent*) olarak tanımlandığı küresel iklime uygun biçimde Türkiye örneğinde de önleyici tedbir şeklinde formüle edilen uygulamalar olağanüstü hal rejimini normalleştirmektedir.

Sonnotlar

- 1 Çalışmada kullanılan Basın Bildirileri, 4982 Sayılı Bilgi Edinme Hakkı Kanunu çerçevesinde yazarlar tarafından 25 Ocak 2014 tarihinde MGK Genel Sekreterliği'ne yapılan talep sonucunda elde edilmiştir.
- 2 Bu çalışmadaki yasa koruyucu iktidar/şiddet ile yasa koyucu iktidar şiddet ayrımı Walter Benjamin'in Şiddetin Eleştirisi Üzerine isimli yapıtında çizdiği kuramsal çerçeveden yararlanarak kullandık.
- 3 TSK bölgede düşük yoğunluklu harp modeline göre savaşırken tümene dayalı ordu yapısından kolordu-tugay-tabur yapısına geçmiştir.
- 4 İlhami Soysal 1992'de olağanüstü hal kaldırılmalı mı sorusuna cevap verirken aslında tam da bahsettiğimiz duruma işaret etmiştir: "...olağanüstü hal durumunu salt Güneydoğuya özgü biçimde bırakmak da yanlış. Bizce bu olağanüstü hal ya tam kaldırılmalı ya da tüm ülkeye yaygın hale getirilmelidir ki herkes ne olup bittiğini iyice anlasın Demokrasi masalları da sona ersin!" İlhami Soysal, "Kaldırılmalı mı?", Milliyet, (04/03/1992: 15).
- 5 Bölgede sıkıyönetimin ilan tarihi 26 Nisan 1979'dur. O tarihten 19 Temmuz 1987, saat 17.00'ye kadar yürürlükte kalmıştır.

6 Uygulama ilk başladığında Bingöl, Diyarbakır, Elazığ, Mardin, Siirt, Hakkâri, Tunceli ve Van; sonrasında mücavir il olarak da Bitlis, Muş ve Adıyaman listededir.

7 25 Temmuz 1996 tarihli MGK Basın Bildirisi: “Ülke genelinde güvenlik ve asayiş durumu ile halen 10 ilde devam etmekte olan OLAĞANÜSTÜ HAL UYGULAMASI değerlendirilmiştir. Bölücü terörle mücadelede elde edilen başarılı sonuçlara rağmen, OLAĞANÜSTÜ HAL’in kaldırılması halinde ihtiyaç duyulan yasal ve idari düzenlemelerin henüz gerçekleştirilememiş olduğu müşahade edilmiştir. Bu nedenle sözkonusu yasal ve idari düzenlemeler. Tamamlanıncaya kadar, halen 10 ilde devam etmekte olan OLAĞANÜSTÜ HAL’in 31 Temmuz 1996 günü saat 17.00’den geçerli olmak üzere 4 ay süreyle uzatılması, gerekli yasal ve idari düzenlemelerin tamamlanmasını müteakip, OLAĞANÜSTÜ HAL’in bir plan dahilinde kademeli olarak tümüyle kaldırılmasının uygun olacağı hususunda görüş birliğine varılmış ve bu görüşün Bakanlar Kurulu’na bildirilmesine karar verilmiştir.”

8 Silahlı Kuvvetlerin siyasi İslam’a karşı kullandığı mücadele kanalları sadece MGK ile sınırlı değildir. Diyanet İşleri Başkanlığı’na kadar uzanan bir yelpaze enstrümanlar Silahlı Kuvvetler tarafından devletin laik yapısını korumak için kullanılmıştır. (bkz. Warhola ve Bezci, 2010: 427-453).

9 Bkz. Başbakanlık Kriz Yönetim Merkezi Yönetmeliği, madde 3a ve 4b.

10 Bkz. Başbakanlık Kriz Yönetim Merkezi Yönetmeliği, madde 3a ve 6d.

11 Aliza Marcus, PKK’nın 1995 yılından itibaren askeri açıdan düşüşe geçtiğini savunmaktadır. Marcus’a göre (2007: 72-85), olağanüstü hal uygulaması altında alınan köy boşaltma gibi önlemler, PKK militanlarının bölgedeki Kürt köylerine ulaşarak lojistik destek almasını engellemiş, silahlı kuvvetler tarafından sürekli olarak düzenlenen askeri operasyonlar ise PKK’nın askeri stratejisinin çökmesine yol açmıştır. Özellikle, Öcalan’ın çöken askeri stratejisi yenileyecek bir adım atmaması da TSK’nın PKK üzerinde askeri üstünlük sağlamasına yol açmıştır.

12 Tuba Ünlü Bilgiç AB uyum sürecinin, AB’nin istediği şekilde TSK’yı siyasi alanın dışına itmediğini aksine TSK’nın bu sürece politika yapımını etkileyerek müdahil olduğunu belirtmektedir. (bkz. Bilgiç, 2009: 803-824).

13 25 Eylül 1997 tarihli MGK Basın Bildirisi: “(a) Güvenlik güçleri tarafından Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde bölücü terör örgütüne karşı yürütülen uzun süreli bir mücadele sonucunda bu bölgelerde terör faaliyetlerinin kontrol edilebilir seviyeye indirildiği ve halkımızın normal yaşamına kavuştuğu memnuniyetle müşahade edilmiş, (b) Bölücü terör örgütünün yeniden girişebileceği kanlı eylemlere fırsat vermeden onları etkisiz hale getirmek ve bölgede barınmaları için uygun ortam yaratılmasını önlemek için, güvenlik güçleri tarafından yürütülen mücadelenin aynı inanç ve kararlılıkla sürdürülmesi, buna paralel olarak Bakanlar Kurulunca bölge halkının ekonomik, sosyal ve kültürel yaşantısını canlandırmak ve yükseltmek amacıyla alınan tedbirlerin

sürdürülmesi konusunda görüş birliğine varılmış, (c) Halen OHAL kapsamında bulunan Batman, Bingöl ve Bitlis illerinde bu uygulamanın kaldırılarak anılan illerin Mücavir İl kapsamına alınması uygun bulunmuş ve bu görüşün Bakanlar Kuruluna bildirilmesi kararlaştırılmıştır.”

14 31 Ekim 1997 tarihli MGK toplantısı Basın açıklaması: “Toplantıda, 18 Kasım 1992 tarihli belge yerine kaim olmak üzere, değişen bölge ve dünya koşullarına göre yeniden düzenlenen “Milli Güvenlik Siyaseti Belgesi” görüşülerek uygun bulunmuş ve söz konusu belgenin, 2945 sayılı Milli Güvenlik Kurulu ve MGK Genel Sekreterliği Kanunu’nun 8’inci maddesine göre gerekli işlem yapılmak üzere, Bakanlar Kuruluna bildirilmesine karar verilmiştir.”

15 27 Mart 1998 tarihli MGK toplantısı Basın açıklaması: “(2a)Türkiye Cumhuriyeti’nin güçlü varlığını kendileri için bir tehdit olarak algılayan bazı ülkelerin teşvik ve destekleri ile suni olarak yaratılan bölücü terör örgütüne karşı, hukuk kuralları ve insan haklarına saygı çerçevesinde yürütülen mücadelenin; güvenlik güçlerimizin olağanüstü gayretleri, halkımızın engin sağduyusu ve vatanseverliği sonucu, başarılı bir noktaya ulaştığı ve bölücü terör faaliyetlerinin yurt içinde ve yurt dışında kontrol edilebilir bir düzeye indirildiği memnuniyetle müşahade edilmiştir...(3) Toplantıda; Anayasa ve Atatürk milliyetçiliğine bağlı, demokratik, laik ve sosyal hukuk devleti olarak belirlenen Türkiye Cumhuriyeti’ne karşı yürütülen ve Milli Güvenlik Kurulu’nun 28 Şubat 1997 tarihli kararına konu teşkil eden rejim aleyhtarı irticai faaliyetler ile söz konusu kararla Bakanlar Kuruluna bildirilen tedbirlerin uygulanma durumu da gözden geçirilmiştir.”

16 26 Temmuz 2000 Tarihli MGK Toplantısı Basın Bildirisi.

17 27 Aralık 2002 Tarihli MGK Toplantısı Basın Bildirisi: “[Ü]lke genelindeki güvenlik ve asayiş durumu gözden geçirilmiş, bu kapsamda daha önce yürürlüğe koyulan, irticai ile mücadele stratejisinde yer alan tedbirlerle Doğu ve Güneydoğu Anadolu Eylem Planının uygulanma durumu hakkında kurula bilgi sunulmuştur.”

Kaynakça

Agamben G (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. California: Stanford University Press.

Agamben G (2005). *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.

Aydınlı E, Özcan N A ve Akyaz D (2006). The Turkish Military’s March Toward Europe. *Foreign Affairs*, 85, 77-90.

Benjamin W (2010). Şiddetin Eleştirisi Üzerine. İçinde: çev. E Göztepe, A Çelebi (der), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, İstanbul: Metis, 19-43.

Öztaş G G ve Bezci E B (2015). Türkiye’de Olağanüstü Hal: Devlet Akli, Askerler ve Siviller. 183 *Mülkiye Dergisi*, 39(1), 159-186.

Bezci E B (2014). Intelligence Reform and Threat Perception in Turkey. *Journal of Mediterranean and Balkan Intelligence*, 3, 25-42.

Bilgiç T Ü (2009). The Military and Europeanization Reforms in Turkey. *Middle Eastern Studies*, 45, 803-824.

Bozaslan H (2014). "Neden Silahlı Mücadele?": Türkiye Kürdistanı'nda Şiddeti Anlamak. İçinde: Çeğin G ve Şirin İ (der), *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 149-164.

Brown J (1989). The Military and Society: The Turkish Case. *Middle Eastern Studies*, 25, 387-404.

Cizre Ü (1993). *AP-Ordu İlişkileri: Bir İkilemin Anatomisi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Cizre Ü (1999). *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Dağı İ (1996). Democratic Transition in Turkey, 1980-83: the Impact of European Diplomacy. *Middle Eastern Studies*, 32, 124-141.

Danışma Meclisi (1983). Olağanüstü Hal Kanun Tasarısı. Danışma Meclisi Tutanak Dergisi. Birleşim: 153, Oturum: 1, 29.08.1983

Danışma Meclisi (1983). Olağanüstü Hal Kanun Tasarısı. Danışma Meclisi Tutanak Dergisi. Birleşim: 153, Oturum: 2, 29.08.1983.

Demirel T (2005). Lessons of Military Regimes and Democracy: The Turkish Case in a Comparative Perspective. *Armed Forces & Society*, 31, 245-271.

Duran L (1995). Bunalım Kararnemeleri. *AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 50, 141-158.

Ergut F (2014). Devlet ve Politik Şiddet: Latin Amerika ve Türkiye'de Gerilla Hareketleri. İçinde: Çeğin G ve Şirin İ (der), *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları*. İstanbul: İletişim Yayınları, 207-224.

Foucault M (2009). Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977-1978. New York: Macmillan.

Gemalmaz M S (1991). Historical Roots of Martial Law Within the Turkish Legal System: Perspectives and Text. Ankara: Institute of Public Administration for Turkey and the Middle East Human Rights Research and Documentation Center.

Harp Akademileri Komutanlığı (1993). Güneydoğu Anadolu'da Devam Etmekte Olan Bölücü Hareketin Gelecekteki Muhtemel Seyri ve Türkiye'nin Bütünlüğüne Etkileri.

184 Öztan G G ve Bezci E B (2015). Türkiye'de Olağanüstü Hal: Devlet Aklı, Askerler ve Siviller. *Mülkiye Dergisi*, 39(1), 159-186.

İstanbul: Harp Akademileri Basımevi.

Heper M, Güney A (1996). The Military and Democracy in the Third Turkish Republic. *Armed Forces & Society*, 22, 619-642.

İnsel, A (1997). Milli Güvenlik Hükümetleri ve Kesintisiz Darbe Girişimi, *Birikim*, 96, 15-19.

Jacoby T (2005). Semi-Authoritarian Incorporation and Autocratic Militarism in Turkey. *Development and Change*, 36, 647-648.

Kaplan, S (2002). Din-u Devlet all over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey Following the 1980 coup. *International Journal of Middle East Studies*, 34, 113-127.

Savcı B (1961). Siyasi İlimler ve Hukuk II: Türkiye'de Devlet Hayatında Askeri Mahiyetin ve Tesirin Seyrine Bir Bakış. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 16, 39-54.

Smith D L (2011). *Less Than Human: Why We Demean, Enslave and Exterminate Others*. New York: St. Martin's Press.

Marcus A (2007). *Blood and Belief: The PKK and the Kurdish Fight for Independence*. New York: New York University Press.

Milli Güvenlik Konseyi (25.10.1983). Olağanüstü Hal Kanun Tasarısı. *Milli Güvenlik Konseyi Tutanak Dergisi*. 2, 178. Birleşim, 1. ve. 2. Oturum.

Milliyet (25/08/1984).

Milliyet (03/10/1984).

Milliyet (07/10/1984).

Milliyet (09/10/1984).

Milliyet (18/10/1984).

Milliyet (05/10/1985).

Milliyet (09/04/1993).

Milliyet (27/06/1995).

Milliyet (30/07/1996).

Öztan G G ve Bezci E B (2015). Türkiye'de Olağanüstü Hal: Devlet Aklı, Askerler ve Siviller. *Mülkiye Dergisi*, 39(1), 159-186. 185

Milliyet (25/01/1997).

Milliyet (03/05/1999).

Milliyet (05/05/1999).

Narlı N (2000). Civil-Military Relations in Turkey. *Turkish Studies*, 1, 107-127.

Neocleous M (2006). The Problem with Normality: Taking Exception to 'Permanent Emergency'. *Alternatives*, 31, 194-204.

Özcan G (2007). National Security Council. İçinde: Cizre Ü (der), *Democratic Oversight and Reform of Security Sector in Turkey: 2005/2006*. Zurich: Lit Verlag GmbH, 41-58.

Öztan G G (2013). Türkiye'de Milli Kimlik İnşası Sürecinde Militarist Eğilimler ve Tesirleri. İçinde: Sünbuloğlu N Y (der), *Erkek Millet Asker Millet: Türkiye'de Militarizm, Milliyetçilik, Erkek(lik)ler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 75-114.

Öztan G G (2014). *Türkiye'de Militarizm: Zihniyet, Pratik ve Propaganda*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Paker-Balta E (2010). Dış Tehditten iç Tehdide: Türkiye'de Doksanlarda Ulusal Güvenliğin Yeniden İnşası. İçinde: Paker-Balta E, Akça İ (der), *Türkiye'de Ordu Devlet ve Güvenlik Siyaseti*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 407-433.

Paye J C (2007). *Global War on Liberty*. New York: Telos Press Publishing.

Sancar M (2012). *"Devlet Aklı" Kısacasında Hukuk Devleti*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Schmitt C (2005). *Political Theology*. Chicago: University of Chicago Press.

Serxwebun (08/1984).

Serxwebun (08/1984).

Serxwebun (10/1993).

Soysal İ (1992). Kaldırılmalı mı?. *Milliyet*, 4/3/1992.

Warhola J, Bezci E B (2010). Religion and State in Contemporary Turkey: Recent Developments in Laiklik. *Journal of Church and State*, 52, 427-453.

Yüksekova Haber, 14/08/2011.

Üskül Z (1988). Türkiye'de Sıkıyönetim Uygulamaları Üzerine Notlar. *Toplum ve Bilim*, 42, 85-104.

III. Cumhuriyetin Kuruluşunda Yargı Tasfiyeleri

Onur Karahanoğulları, Ankara Üniversitesi SBF,
e-posta: karahanogullari@politics.ankara.edu.tr

Özet

Modern Fransız Cumhuriyet Rejiminin kuruluş yıllarında, III. Cumhuriyet'in ilan edildiği 1870 yılından itibaren, köklü bir idareci ve yargıç temizliği gerçekleştirilmiştir. İdarenin üst kadrolarının ve yargı mensuplarının tasfiyesi yeni siyasi rejimin kurulmasında temel araçlardan olmuştur. Tasfiye, idarenin ve yargının (Danıştay ve Yargıtay) üst kademelerinin cumhuriyet karşıtı niteliğini değiştirmeyi amaçlamıştır. Laik eğitimi kuran reformlara ve izinsiz tarikatların dağıtılmasına karşı tarikatların ve Kilise'nin verdiği tepkinin yargıdan ve Danıştay'dan destek bulmasını da engellemek gerekmiştir. Danıştay temizliği sayı artırma, görevden alma, emekliye sevk etme, istifa zorunda bırakma, görevde yükseltme ve yeni atama yöntemleriyle gerçekleştirilmiştir. 13 Temmuz 1879 tarihli Yasanın uygulanması ile Fransız idari yargı tarihinin en büyük tasfiyesinin gerçekleştirildiği kabul edilmektedir. Cumhuriyetçiler, devleti burjuva cumhuriyetinin ilkeleriyle düzenleyebilmek için bürokrasi ve yargıda büyük tasfiyeler gerçekleştirmiştir. Bu basit bir "adamını yerleştirme" değil, bir "temizlik" olmuştur.

Anahtar Sözcükler: İdari yargı, yargı tasfiyesi, Danıştay, tarikat, Üçüncü Cumhuriyet.

The Purges of Judiciary in the Founding Years of the Third Republic

Abstract

Establishment years of modern French Republican Regime, began by the proclamation of III. Republic in 1870, witnessed the great political purge of the bureaucracy and of the judiciary. Purging the higher class of administrative body, the judiciary among them the Court of Cassation and the Council of State was the one of the most effective instrument in establishment of new political regime. Main purpose of this purge was to break up the anti-republican tendencies in bureaucracy and in judiciary. Reforms for secular education and the administrative dissolution of sects gave way to a hard political reaction of the Church and of sects. By the purges Republicans tried to impede these reactions to get support from judiciary. In purging Council of State they used different methods, namely, creating new posts, forcing to retirement and to resignation, promotions and new designations. Application of the Law of 13 July 1879 is considered as the greatest purge in the history of the French administrative justice system. This was not a simple favoritism but genuine political purge.

Keywords: Administrative justice, Purge of judiciary, Council of State, Sects, Third Republic.

Giriş

1878-1883 yılları arasında Fransız yargısı ve Danıştay'ı (Devlet Şurası) tarihinin en ağır tasfiyesini yaşamıştır. Yargı yapısı değiştirilmiştir. Yargı ve Danıştay temizliği, eğitimin laikleştirilmesi uğraşısıyla birlikte Cumhuriyet rejiminin yerleştirilmesinin temel aracı olmuştur.

Sözkonusu yıllar 1940'a kadar sürecek III. Cumhuriyetin kuruluş yıllarıdır. Fransa'da III. Cumhuriyetten (1870-1940) önce, I. Cumhuriyet (1792-1804), I. İmparatorluk (1804-1815), Restorasyon (1815-1848), II. Cumhuriyet (1848-1852), II. İmparatorluk (1852-1870) rejimleri yaşanmıştır.

İşçi sınıfını Komünde (1871) siyasal yenilgiye uğratmış burjuvazi, Fransız kırsalının ve Kilisenin desteğini arkasına almış soyluluğun monarşi arayışına karşı, sınıf bilincini ve sınıf örgütlerini bastırıldığı emekçilerin de desteğiyle Cumhuriyeti kurmaya çalışmıştır. Kimlerin seçmen olabileceği ve seçmen olanların hangi toplumsal kanallarda bilinçlendiği ve örgütlendiği belirleyici olmuştur. Papazları, tarikatları ve okullarıyla taşrayı ve eğitimi kontrol eden Kilise, dinci muhafazakârların, kralcıların, meşruyetçilerin (Bourbon hanedanı savunucularının) ve soyluların, devletin yüksek görevlerinde yer alacak çocuklarını da yetiştirmiştir. Cumhuriyet ilan edilmiş olmasına karşın 1871'de devlet aygıtında cumhuriyet karşıtlığı belirleyicidir.

Cumhuriyetçiler, bürokrasiye müdahale edip temizlik yapmıştır. Eğitimin kilise ile olan bağı kesmeye çalışmıştır. Bunları yaparken de yargının engel çıkartmasını önlemek için savcı, hâkim ve yüksek yargı üyeleri arasında temizliğe girişmiştir. Seçmenler ve bürokrasi Kilisenin ve onun müttefiki olan siyasal yapıların denetiminden uzaklaştırılmıştır.

III. Cumhuriyetin kuruluş yılları, Cumhuriyetçilerin iktidara ve devlete, aşama aşama sahip olmalarının tarihidir. Yargı temizliği de, sahip olma aşamalarından biridir.

Cumhuriyetçilerin bu temizliği sağlayabilecek güce erişmeleri için Senato ve Cumhurbaşkanı engelini ortadan kalkması gerekmiştir.

Cumhuriyetçilerin ilk girişimi, Paris Komününü monarşistler ile el ele verip ezdikten sonra 1871'de kurulan sağcı hükümette elde ettikleri adalet bakanlığını kullanarak yargıda tasfiyeye girişmek olmuştur. Meşruyetçi ve dinci bir muhafazakâr olan Mac-Mahon 1873'te Cumhurbaşkanı seçilip "Ahlaki Düzen" programlı gerici hükümetler kurdurunca tasfiye tersine dönmüştür. Cumhuriyetçilerin getirdiği yargıç ve savcılar görevden alınmışlardır.

1876'da Meclis seçimlerini Cumhuriyetçiler kazanmış, fakat Senato'da çoğunlukta olmadıkları için istedikleri kanunları çıkaramamıştır. Cumhurbaşkanı Mac-Mahon da Cumhuriyetçilerin istediği tasfiye kararnamelelerini imzalamamıştır. 1879 seçimlerinde Cumhuriyetçiler Senato'da da çoğunluğu elde edince, dinci muhafazakâr Mac-Mahon istifa etmek zorunda kalmıştır (30 Ocak 1879). Cumhuriyetçiler, Senatodan sonra Cumhurbaşkanı engelinden de kurtulmuştur. Böylece Muhafazakâr Cumhuriyet (Catta, 1930: 411) sona ermiştir.

30 Ocak 1879 itibarıyla Cumhuriyetçi siyasal programın devletin kararlarına dönüşmesinin önündeki Senato ve Cumhurbaşkanı engeli kalkmıştır.

Rejim değişiklikleri

Fransız siyasal rejiminin kurulması tarihi, 1789'dan başlayarak işçi sınıfının mücadele gücünü kullanan burjuvazinin, feodalizmden ve aristokrasiden devlet aygıtını ele geçirmesi tarihidir. III. Cumhuriyet burjuvazinin, devlet aygıtını nihai olarak ele geçirdiği dönemdir. Burjuva sivil toplum ve devleti hemen hemen tüm kurumlarıyla oluşturulmuş, ele geçirilmiştir. Burjuvazi için 1848 ve 1871'de yaşadığı işçi sınıfı egemenliği tehlikesi geride kalmış; İmparatorluk, Monarşi ve Restorasyon dönemlerinde siyasal iktidarı geçici olarak ele almış, feodal ve aristokrat sınıflar kesin siyasal yenilgiye uğratılmıştır.

Napolyon'un yeğeni Louis Bonapart'ın II. Cumhuriyete karşı 1851 Darbesinden¹ sonra halkoylamasıyla (plebisitle) kendini cumhurbaşkanı yaptırdığı² ve daha sonra imparator ilan edildiği 1852'de başlayan II. İmparatorluk dönemi, Almanlara karşı açılan yayılcı savaşın kaybedilmesi ve ülkenin işgale uğramasıyla sona ermiştir. Léon Gambetta tarafından 4 Eylül 1870'de Paris Belediye Binasının balkonundan Cumhuriyete geçildiğinin halka duyurulduğu sırada Paris, Alman kuşatması altındadır. İmparator, Almanlara esir düşmüş, Paris ayaklanmış, Bourbon Sarayı ele geçirilmiştir.

Şubat 1871 seçimlerinde Monarşistlerin çoğunlukta olduğu (650'nin 400'ü) bir Meclis oluşmuştur. Monarşistler, Meşruyetçiler (Bourboncular) ve Orleancılar olarak bölünmüştür. Cumhuriyetçilerin içinde ise az sayıda sosyalist bulunmaktadır. Meclis Başkanlığına ılımlı bir Cumhuriyetçi olan ve Monarşistler tarafından devrimci saflarda yer almadığı için olumlu karşılanan Jules Grévy seçilmiştir. Meşruyetçi ve daha sonra muhafazakâr cumhuriyetçi Adolphe Thiers, 19 Şubat'ta merkez sağdan ve ılımlı Cumhuriyetçilerden oluşan bir hükümet kurunca, Adalet Bakanlığına Jules Dufaure getirilmiştir. Dufaure, bakanlığı sırasında yargı tasfiyesine girişmiş, ancak bu yarım kalmıştır.

18 Mart 1871'de Paris emekçileri ayaklanmış, Parlamento ve hükümet

Paris'ten kaçarak Versay'a taşınmıştır. Emekçiler seçim yaparak Komünü ilan etmiştir. Versay, 10 Mayıs 1871'de Almanlarla koşulları ağır bir barış anlaşması imzalamış ve Almanlardan da destek alarak Komün'e karşı ordu kurmuştur. 21 Mayıs'ta Paris'e girilerek Cumhuriyetçilerin de desteğiyle Komün kanlı biçimde ezilmiştir.

Monarşistlerin, Orleancılar ve Meşruyetçiler (legitimist) olarak bölünmüş olması, 1873 yılına kadar Cumhuriyetçi bakanların da bulunduğu Thiers hükümetlerinin sürmesini sağlamıştır. Ancak sağ, katı muhafazakâr siyaset konusunda güvence veren Albert de Broglie etrafında birleşince, azınlığa düşen Thiers istifa etmiştir. 24 Mayıs 1873 tarihinde, Komünü ezen meşruyetçi General Mac-Mahon Cumhurbaşkanı seçilmiştir. Mac-Mahon, dini değerlere dayalı bir "Ahlaki Düzen (l'ordre moral)" siyaseti izleyeceğini ilan etmiştir. Komüne düşmanlığın simgesi ve Komünün günahlarının kefareti olarak Paris'te Monmartre tepesine Sacré-Coeur Bazilikası inşaatına başlanmıştır. Giderinin yalnızca bağışlarla karşılanması koşuluyla Cumhuriyetçiler de buna destek olmuştur. 1873 Haccına pek çok milletvekili katılmıştır. Dinin ve Kilisenin toplumdaki gücü artmış, izlenen cumhuriyet karşıtı siyasetle birlikte yürütülen dincileşme, monarşistlerin bir araya gelmesini de teşvik etmiştir. Cumhuriyetçi basın katı biçimde sansür edilmiş, 14 Temmuz'un anılması yasaklanmış, kimi belediyelerde Cumhuriyetin simgesi olan Marianne büstleri kaldırılmış, dini olmayan cenaze törenleri yasaklanmıştır. 1874'te çıkarılan yasa ile Başbakana ve valilere belediye başkanlarını atama yetkisi verilmiştir. Bu yasanın yarattığı yerel tepki ve Ahlaki Düzen hükümetlerinin gerici siyaseti, Cumhuriyetçilerin 1876 seçimlerinde zafer kazanmasını sağlamıştır.

1875'te yapılan anayasa değişiklikleri ile Cumhuriyet anayasa hükmüne bağlanmış ve kurumları oluşturulmuştur. Cumhurbaşkanı'nın Senato ve Millet Meclisinin Ulusal Meclis olarak toplanacağı ortak oturumda yedi yıl için seçilmesi kurala bağlanmış; Senato 75 üyesi yaşam boyu görev yapacak 350 üyeli bir meclise dönüştürülmüş ve Cumhurbaşkanı'nın görevleri arasına tüm askeri ve sivil görevlileri atama, meclisi feshetme yetkileri eklenmiştir. Özellikle bu iki yetki, Cumhurbaşkanı'nı, Cumhuriyetçi programın uygulanmasının önüne engel olarak çıkarmıştır.

Anayasa değişikliğinden sonra 1876 seçimlerinde Cumhuriyetçiler Mecliste Muhafazakârların 200 milletvekilliğine karşı 360 milletvekili çıkarmış, Senato seçimlerinde ise Muhafazakârların iki milletvekili gerisinde kalmışlardır.

1876 seçimlerinden sonra dinci muhafazakâr Cumhurbaşkanı Mac-Mahon, merkez solda yer alan bir Katolik cumhuriyetçi olan, 1871'in Adalet Bakanı,

Jules Dufaure'ı hükümeti kurmakla görevlendirmiştir. Ancak Dufaure kısa bir süre sonra istifa etmiş, Mac-Mahon Cumhuriyetçi muhafazakâr bir başbakan atamıştır. O da ayrılmak zorunda kalınca, Meclisteki Cumhuriyetçi çoğunluğu dikkate almayan Mac-Mahon, Ahlaki Düzen hükümetinin kurucusu Albert Broglie'yi hükümeti kurmakla görevlendirmiştir. Ancak onun güvenoyu alamaması üzerine 25 Haziran 1877'de Meclisi feshetmiştir. Seçimlerde Cumhuriyetçiler gerileyerek olsa çoğunluğu elde edince Mac-Mahon Meclisi bir kez daha feshetme kararı almış, bu istem Senatoca reddedilmiştir. Jules Dufaure yeniden hükümeti kurmakla görevlendirilmiştir. 6 Ocak 1878 yerel seçimlerinde ve 5 Şubat 1879 kısmi Senato seçimlerinde Cumhuriyetçiler büyük başarı elde etmişler, Senatoda çoğunluk Cumhuriyetçilerin eline geçmiştir (179/121). Senatoda dayanabileceği çoğunluk kalmayan dinci muhafazakâr Cumhurbaşkanı Mac-Mahon görevinden çekilmek zorunda kalmıştır (30 Ocak 1879). Mac-Mahon'u çekilmeye zorlayan olay, hükümetin orduda temizlik yapmak için getirdiği görevden alma kararnamelemlerini imzalamayı reddetmesi olmuştur. Aynı gün Jules Grevy Cumhurbaşkanı seçilmiştir. Cumhuriyetçiler 1881 seçimlerinde de güçlü bir çoğunluk elde etmişler, 88 muhafazakâra karşı 457 milletvekili çıkarmışlardır. Bu arada Cumhuriyetçiler, siyasal olarak ılımlı ve toplumsal konularda tutucu merkez sol, Jules Ferry çevresindeki cumhuriyetçi solcular, Gambetta çevresindeki cumhuriyetçiler ve radikaller olarak bölünmüş durumdadır.

1871'de Cumhuriyetçi Adalet Bakanının hâkim ve savcılara yönelik tasfiye girişiminden sonra gelen gerici Ahlaki Düzen hükümetinin açtığı parantez Cumhuriyetçilerin 1876 seçim zaferiyle kapatılmıştır. Cumhuriyetçi siyasal program, gruplar arasındaki içeriğe ve yoğunluğa ilişkin çatışmalar elverdiği ölçüde uygulanmaya başlamış ve idari yapı, personel, yargı, medeni hukuk ilişkileri, semboller vb. tüm toplumsal yaşam cumhuriyetçi ilkelerle düzenlenmeye başlamıştır.

İdari kadrolarda temizlik

Devlet aygıtının cumhuriyetçi kişilerden oluşturulması amacıyla idari örgütlenmede köklü bir temizlik gerçekleştirilmiştir. Tarih kitaplarında idarede ve yargıda gerçekleştirilenler "temizlik" olarak nitelendirilmektedir (Hanotaux, 1903: 448). Hanotaux'nun saptamasıyla görevlilerdeki tasfiye il idarelerinde, maliyenin ve bayındırlığın alt kadrolarında tek kelimeyle idarenin her alanında salgına dönüşmüştür (1903: 467). 1879 Waddington kabinesinin idari kadrolardaki temizliğinin genişliğini anlatmak için Hanotaux "Tüm Fransa'da eski idarenin yerine yeni bir idare geldi. Cumhuriyet'in bu acılı tarihte açtığı yaraların tedavisi için uzun yıllar gerekti" nitelemesini yapmıştır (1903: 466). Bu dönemde büyük burjuvazi devletin yönetici kadrolarından indirilmiş, yönetici

kadrolar küçük ve orta burjuvaziden gelen kişilerin eline geçmiştir, bununla birlikte büyük burjuvazinin ekonomik egemenliği sürmektedir (Lhomme, 1960: 275, 279, 343).

Cumhuriyetçiler, çeşitli siyasal akımlardan oluşmaktadır. 1876 seçimlerinde çoğunluğu elde eden Cumhuriyetçilerin hükümeti kurabilmesi için gruplar arasında bir ittifak oluşturması gerekmiştir. Merkez sol, diğer gruplarla pazarlık yapmadan önce bir toplantı yaparak önceliklerini belirlemiştir (3 Mart 1876). Merkez sol programının ilk önceliği, seçimlerde cumhuriyetçilere karşı çalışmış olan valilerden kurtulmak için idari personelin temizlenmesidir (Lavissee, 1919: 10).

En acil sorun tasfiyedir. Hükümetin oluşturulmasında Cumhuriyetçiler arasında yaşanan temel sorun, temizliğin kapsamı olmuştur. Merkez Sol, bugüne kadar gerçekleştirilen tasfiyeyi yeterli görürken Sol ve l'Union, askeriyenin ve jandarmanın komuta kademesini, Dışişleri Bakanlığının ve Maliyenin yüksek bürokratlarını ve hatta güvenceli yargıçların bir bölümünü tasfiye etmek istemiştir (Lavissee, 1919: 57). Sol ve l'Union'un programının büyük çoğunluğu gerçekleştirilmiştir. Meclis ve Senatodaki Cumhuriyetçi çoğunluk tasfiye isteminin izleyicisi olmuş, hükümete baskı yapmıştır. 1877 yılında Parlamento açıldığında Cumhuriyetçilerin hükümete yönelik eleştirilerinin arasında en önemlisi temizliğin gerçekleştirilmemesi olmuştur (Lavissee, 1919: 70).

Ekim 1877 seçimlerinde Cumhuriyetçilerin kazanması ve Aralık'ta solcu bir hükümetin kurulmasından hemen sonra valiliklerde geniş bir tasfiye gerçekleştirilmiştir. Wright bunu kıyım (massacre) olarak nitelendirmiştir (1972: 621). 1877 yılının sonunda Ahlaki Düzen (l'ordre moral) hükümeti tarafından atanmış olan, biri dışında, tüm valiler, 78 valilik genel sekreteri ve 280 kaymakam görevden alınmıştır. Cumhuriyetçiler için bu bir başlangıçtır ve tüm idarenin temizlenmesini istemişlerdir. Buna karşılık Cumhurbaşkanı Mac-Mahon, kimi bakanlar ve özellikle Adalet Bakanı, önceki dönemden gelen bürokrasiyi ve yargıyı korumak istemiştir (Wright, 1972: 621). 5 Şubat 1879 seçimlerinde Cumhuriyetçilerin Senatoda da çoğunluğu ele geçirmesi, ordunun tasfiyesine yönelik kararnamele imzalamak istemeyen dinci muhafazakâr Mac-Mahon'un istifa etmesi, cumhuriyetçi bir Cumhurbaşkanı'nın seçilmesi ve Dufaure'ın yerine Waddintong'un Başbakan olması, idari kadroların radikal biçimde tasfiye edilmesi yönelişini güçlendirmiştir. Yeni cumhuriyetçi Cumhurbaşkanı Grevy, Parlamento'ya hitabında "Cumhuriyetin, kendisine muhalif ve düşman olmayan memurlar çalıştıracağını" vurgulamıştır (Wright, 1972: 625).

1879 yılında Cumhurbaşkanı Mac-Mahon istifa edince onun direnmesi nedeniyle

tasfiye edilememiş olan personelin tasfiyeleri sürdürülmüştür (Lavisse, 1919: 59; Lhomme, 1960: 278). Orduda generaller değiştirilmiş; Maliyede defterdarlar görevden alınmış; Dışişleri bürokrasisinde büyükelçi ve temsilcilerin hemen hepsi değiştirilmiştir. Paris polis valisinin değiştirilmesine engel olan İçişleri Bakanı istifa etmek zorunda kalmış ve yeni bakan sol milletvekillerinden birini Paris polis valiliğine atamıştır. Yargıda, 18 başsavcıdan 14'ü görevden alınmıştır.

Yaklaşık on yıl içinde hemen hemen tüm kadrolar cumhuriyetleştirilmiştir (Lhomme, 1960, 343). Özellikle üniversite belirleyici olmuştur. Büyük burjuvazinin rahatına düşkün üyelerinin rağbet etmediği üniversite, Kilise karşıtlığının merkezlerinden olmuş, halk çocukları için toplumsal yükselme olanağı sunan üniversite, Cumhuriyete siyasi kadrolar yetiştirmiştir. Bu nedenle, bu dönem için "Profesörler Cumhuriyeti" nitelemesi yapılmıştır (Lhomme, 1960: 346).

1871 Yargıda temizlik girişimi ve geri dönüş

Cumhuriyetçiler idarenin ve yargının üst kademelerinin cumhuriyet karşıtı niteliğini değiştirmek için müdahalede bulunmuştur. Cumhuriyetçi temizlik, siyasal dengelerin sağladığı olanaklar ve zorlamalarla kesintili olarak gerçekleşmiştir. İlk aşama Mac-Mahon'un 1877 yılındaki hükümeti Cumhuriyetçilere kurdurmama ısrarının yarattığı tepkiler üzerine seçim zaferinden sonra idarede girilen temizliktir. Daha sonra Eğitim Bakanı Jules Ferry'nin laik eğitim sistemine ilişkin kararlarının Katoliklerle yarattığı çatışma üzerine 1879-1883 yılları arasında yargıda temizlik gerçekleştirilmiştir.

1871'de, sağcı hükümetin cumhuriyetçi Adalet Bakanının yargıda temizlik girişimi olmuştur.

III. Cumhuriyet ilan edilince II. Cumhuriyet'in (1848) Adalet Bakanı Adolphe Cremieux yine Adalet Bakanlığına getirilmiştir. Cremieux, adaletin Fransız Halkı adına dağıtlacağına ve tüm yargı mensuplarının Cumhuriyete bağlılık yemini etmek zorunda olduklarına karar vermiştir (Bouchery ve Machelon, 1993: 2). 1871 Adli yılının başında Yargıtay Başkanı, görev süresi dolmasına rağmen 1851'de darbe yapıp cumhurbaşkanlığını sürdüren daha sonra halkoylaması ile kendisini İmparator ilan eden Louis Bonapart'a, namı diğer III. Napolyon'a yargının bağlılığını bildirmişti. Sert bir temizliğe girişildi. İmparatorluk döneminin mağduru olan ve Cumhuriyetçiliklerine güvenilen yaklaşık 175 eski yargıç veya avukat, görevden alınanların yerine acil telgraf çağrıları ile göreve başlatılmıştır. 4 Aralık 1870 ile Şubat 1871 arasında, 925 görevden alma ve atama kararnamesi yayımlanmıştır. Tüm başsavcılar ve 210 Cumhuriyet savcısı görevden alınmıştır. Adalet Bakanı Cremieux, 1848'de de yaptığı gibi, güvenceli yargıçları da hedef

almıştır. Yargıtay Başkanını ve bazı İstinaf Mahkemesi başkanlarını görevden almıştır. Bu kişiler, Louis Bonapart'ın 2 Aralık 1851 Darbesine karşı çıkarları takip etmek ve cezalandırmak üzere kurulan Karma Komisyonlarda yer aldıkları için suçlanmıştır. Bu komisyonlar, ilgiliyi dinlemeden, gerekçe göstermeden ve suç ve cezanın yasallığı ilkesine uymadan kararlar almıştır. Kararları görünüşte tavsiye niteliğindedir. İki aydan kısa bir süre içinde onbinlerce siyasi muhalif için sürgün ve yurtdışına sürgün, beşbini aşkınına polis takibi, evinden uzaklaştırma vb. cezalar öngören kararlar almış ve onaya sunmuştur. Adalet Bakanı Cremieux bu kişilerin büyük çoğunluğunun eylemleri nedeniyle değil düşünceleri yüzünden, tiranın hizmetkârı olan yargıçlar tarafından cezalandırılmış olduğunu savunmuştur.

Cremieux, sağcıların çoğunlukta olduğu Ulusal Savunma Hükümetinin bakanıdır ve siyasi konumu sağlam değildir. 8 Şubat 1871 seçimlerinde Muhafazakârlar çoğunluğu sağlamış, görevden alınmış olan yargıçlar karşı atağa geçmiştir (Bouchery ve Machelon, 1993: 2). Yeni Adalet Bakanı olan Dufaure, cumhuriyetçi muhafazakârdır ve Cremieux'den tamamen farklı bir siyaset izlemiştir. 25 Mart 1871'de kabul edilen yasa ile Cremieux dönemindeki, Karma Komisyonlara katılmış olan yargıçlara ilişkin kararnameler dışındaki tüm kararnameler yok hükmünde sayılmıştır. Muhafazakârları tatmin etmek için Dufaure bir tür karşı temizlik gerçekleştirmiş, Cremieux döneminin mağdurlarının büyük çoğunluğu ya görevlerine dönmüş ya da görevinde yükseltilmiştir.

1876 seçimlerini Cumhuriyetçiler kazanmış, izleyen seçimlerde Cumhuriyetçiler Senatoda da çoğunluk elde etmişler ve Mac-Mahon'un cumhuriyetçi hükümet kurdurumama girişimlerini boşa çıkartarak istifa ettirmişlerdir. Bundan sonra adli yargıda 1879-1880 ile 1883 yılında iki köklü temizlik gerçekleştirilmiştir. Danıştay (Devlet Şurası) temizliğinde olduğu gibi adli yargı temizliğini de güdüleyen Cumhuriyetçilerin tarikatlarla mücadelesi olmuştur.

Cumhuriyetçi Laik Düzenleme

III. Cumhuriyet ilan edildikten sonra ilk dönemde sağcı, dinci ve gerici siyasal çizgi egemen olmuştur. 1876 seçimlerinden sonra Ahlaki Düzen Hükümeti'ni deviren, Senatoda çoğunluğu elde eden ve son olarak da 1879'da dinci gerici cumhurbaşkanı Mac-Mahon'dan kurtulan Cumhuriyetçiler, toplumsal yaşamı Kilise egemenliğinden ve monarşist anlayıştan kurtaracak kararlar almışlardır.

Fransız Devriminin marşı Marseyez (Marseillaise), Ulusal Marş olarak kabul edilmiş, Senato ve Meclis Versay'dan Paris'e taşınmış, 14 Temmuz ulusal bayram ilan edilmiş, Komüncüler affedilmiş, pek çok sokağa, caddeye, meydana Cumhuriyet adı verilmiştir. Prenslerin cumhurbaşkanı seçilmesi yasaklanmış,

Cumhuriyet, rejimin değiştirilemez niteliği olarak hükme bağlanmıştır.

Basın faaliyetleri için izin sistemi yerine bildirim sistemi getirilmiş, bildirim sistemiyle toplantı özgürlüğü tanınmış, kamu görevlileri dışında, sendikalar yasallaştırılmış, boşanma hakkı yeniden kabul edilmiş, genel oya dayanan belediye meclisi seçimleri getirilmiştir.

III. Cumhuriyet Döneminde, zellikle Kilisenin toplum üzerindeki egemenliği kırılmaya çalışılmıştır. İdarenin işleyişine ilişkin olarak laikleştirici kararlar alınmıştır (Dansette, 1951: 95): Askerlerin dini binalara girişi, askerlerin dini törenlere eşlik etmesi, piskoposluk binaları önünde nöbet tutmaları yasaklanmıştır. Kiliseler dışında açık alanlarda yapılan ayinler yasaklanmış, Kilise kolluğu belediye başkanına verilmiştir. Belediye başkanına dini olmayan törenleri duyurabilmek için kilise anı çaldırma yetkisi tanınmış, kamuya açık yolların düzenini sağlayabilmek için buralarda yapılacak dini geçitleri yasaklama yetkisi verilmiştir. Parlamentonun açılışında dua edilmesi kaldırılmıştır.

Toplumsal yaşamın düzenlemesinde de dinin etkisi azaltılmaya çalışılmıştır (Dansette, 1951: 96): Dini nedenlere dayanan hafta izni kaldırılmıştır (eyrek yüzyıl sonra emeğin korunması amacıyla yeniden konulmuştur). Muhafazakârlar tarafından dinsizlik merkezleri olarak düşünülen kafeler, kabareler ve iki satış yerleri için idari izin alma zorunluluğu kaldırılmıştır. Mezarlıklardaki dini nedenlerle veya ölüm nedenleri (intihar edenler ayrı yere gömülüyordu) nedeniyle yapılan ayırım kaldırılmıştır. Askeriyedeki papazlık kurumu kaldırılmıştır. Daha önce askerlik yapmayan papaz okulu ğrencilerinin, bir yıl kışlada bulunması (normal askerlik  yıldı) zorunlu hale getirilmiştir. Bunlar seferberlik durumunda ambulanslarda ve askeri hastanelerde görev yapacaklardır. Hastanelerde hemşirelik görevi rahibelerden alınmıştır. Mezarlıkların dini niteliği kaldırılmıştır. Restorasyon döneminde kaldırılmış olan boşanma yeniden kabul edilmiştir (Dansette, 1951: 95). 1885 yılında Devlete ait İlahiyat Fakülteleri kapatılmıştır. Dinsel olguları bilimsel yöntemlerle incelemek amacıyla Strasbourg niversitesinde bir Din Bilimleri bölümü kurulmuştur (Baubrot,2007: 58).

Cumhuriyetçiler için Toplumun ve Devletin Kilise ve Din ile Bağını Yeniden Biimlendirmek Neden önemliydi?

1848'de (erkekler için) genel oy hakkının kabul edilmesi, siyasal çekişmelerde yeni belirleyici olmuş ve yirmi beş yıl boyunca derebeylerin ve Katolik papazların nüfuz sayesinde Kilisenin siyasal egemenliğini güvence altına almıştır. (Dansette, 1951: 485). 1876'dan sonra III. Cumhuriyet döneminde ise genel oy, Kilise karşıtları olan Cumhuriyetçilerin, Pozitivistlerin ve liberal Protestanların elinde

laik eğitimi, tarikatların dağıtılmasını, kilise – devlet ayrılığını sağlayacak olan siyasal mücadelelerinin aracı olmuştur (Dansette, 1951: 485).

Cumhuriyetçiler yoksul ve az eğitimli seçmenin etki altında kaldığını düşündüklerinden kitlenin Kilisenin denetiminden kurtarılması hedefi, Kilise ile Cumhuriyetçiler arasındaki çatışmayı artırmıştır (Dansette, 1951: 485). Çatışmanın sertliği tarafları netleştirmiştir. Katolik olmak sağda olmaktır, bir burjuva ancak Katolik, bir işçi de ancak Katolik karşıtı olabilirdi (Lhomme, 1960: 284). Kilise karşıtlığı ise Cumhuriyetçileri bir arada tutan şeydir. Sağ, Kiliseyi ve Katolikleri siyasal çatışmada dayanağı olarak kullanmıştır. Dinci muhafazakâr Mac-Mahon, seçim kazanmış Cumhuriyetçilere hükümeti kurma görevini vermezken bu kitleye dayanmıştır (Lhomme, 1960: 283).

Kilise, tarikatlar ve dini eğitim ilişkisi, yarattığı siyasal güç nedeniyle önemlidir.

15 Mart 1850 tarihli Falloux Yasası, 800 nüfusu aşan komünlere (belediye) kız ilköğretim okulu açma zorunluluğu getirmiş, ancak dini eğitimi güçlendirici olanaklar da tanımıştır. Falloux Yasası, ortaöğretimi serbestleştirerek Kiliseye ortaöğretim kurumu açma olanağı tanımış ve bu olanağın bulunduğu ilköğretimdeki sınırlamaları da kaldırmıştır. Bundan sonra tarikat okullarında, özellikle kız öğrencilere yönelik tarikat okullarında artış olmuştur. Gelişen tarikatlar tehlikeli görülmeğe başlanınca bunların eğitim kurumlarına yönelik müdahalede bulunulmak istenilmiştir (Baubérot, 2007: 43). Aşağıda göreceğimiz üzere, çıkarılmak istenilen yasa Senatoca reddedilince iki kararname ile aynı sonuç elde edilmeye çalışılmıştır (Mart 1880). Birinci kararname ile Cizvit tarikatı dağıtılmış, ikinci kararname ile tarikatlara tescil zorunluluğu getirilmiştir. 1886 yılında Goblet Yasası ile eğitim personelinin din adamları çıkarılarak personel laikleştirilmiş ve öğretmenler kamu görevlisi yapılmıştır (Baubérot, 2007: 58).

1879 – 1883 yılları arasında kesintisiz Eğitim Bakanı görevini üstlenmiş olan Jules Ferry, Kilisenin okullarına olanak sağlayan eğitim serbestliği ilkesine dokunmadan, eğitimi laikleştirmiştir. Ağustos 1879’da kabul edilen yasa ile her ilde Kadın Öğretmen Okulu açılması zorunlu getirilmiştir. 1880 yılında kız liseleri ve kolejleri açılmıştır. Kız ve erkek liselerinde din dersleri kaldırılmış, fakat bina içinde ve ders saatleri dışında bir papazdan din eğitimi alma olanağı getirilmiştir (Baubérot, 2007: 43).

Din – Kilise – Devlet – Sınıflar

Devrim (1789), Fransa’nın pek çok bölgesinde epeydir gizli kalan Hıristiyanlıktan uzaklaşmayı ortaya çıkarıp belirginleştirmiştir (Dansette, 1948: 489). Fransızlar Katolik kalmayı sürdürmüş, bununla birlikte büyük çoğunluğu yaşamlarının din

adamları sınıfı tarafından yönetilmesini istememiştir. Dinlerine son derece bağlı olan büyük bir kesim, kesin biçimde kilise karşıtıdır. Buna karşılık 1848 toplumsal kalkışmasından ürken burjuvazi Kiliseye yanaşmıştır. Çocuklarını Kilisenin eğitimine teslim etmiştir. Öte yandan maddi uygarlığın ilerlemesi modern düşüncelerin yayılmasını da sağlayarak halkın kiliseden uzaklaşmasına neden olmuştur. II. İmparatorluk biterken durum, burjuvazinin yeniden dinselleşmesi (Hıristiyanlaşması) ve halkın dinden (Hıristiyanlıktan) uzaklaşmasıdır.

Devrim, milletin egemenliğini ilan etmiş, fakat yalnızca bir bölümünün, burjuvazinin egemenliğini kurmuştur (Dansette, 1948: 492-493). Eski Rejimin, üç zümresinden yalnızca din adamları ve soyluluk kaldırılmış, üçüncü sınıf (Tiers-Etat), yani burjuvazi egemen olmuş ve modern toplumu, burjuva toplumu yapmıştır. Fakat 19. Yüzyılın ekonomik gelişmeleri işçi sınıfını bir dördüncü zümre olarak ortaya çıkartmıştır. İşçi sınıfı, burjuva toplumu dönüştürmek ve yıkmak için artan bir çaba göstermiştir. Bu toplumsal çatışmada tavır almak Kilisenin önündeki en temel sorun olmuştur. Fransa'da Restorasyon döneminde başlayarak gelişen Endüstri Devrimi, işçi sınıfını son derece kötü koşullara itmiştir. Kilise bu durumla hiç ilgilenmemiş, paranın sahibi burjuvaziye yaltaklanmış, 19. Yüzyılın yarattığı toplumsal sefaletin Hıristiyanlığın ilkelerine bir hakaret olduğunu görememiştir. Kilise bu sefalete sadaka ile çare bulmaya çalışmış, endüstriyel uygarlığın olanaklarının adaletin sağlanmasında kullanılabileceğini düşünmemiştir.

Katoliklik içinde iki büyük akım/yaklaşım 1789 Devriminden beri çekişme halindedir. Liberal Katolikler, Kilisenin modern toplumla uzlaşmasını savunmuşlardır. Liberal Katolikler ilk günaha inandıkları gibi insanın gelişebileceğine ve özgürlüğe de inanmışlardır. Uzlaşmaz Katolikler ise, insana ilişkin kötümser bir anlayışa sahiptir ve insanın bir otorite altına girmesi gerekliliğine inanmışlardır. Yenilik karşısında tedirginlik duymuşlar ve geleneğin ağır araçlarını kullanmayı sevmişlerdir. Modern dönemde köktenci nitelemesini kazanan uzlaşmaz Katolikler, vahyin katı yorumunu benimsemiş ve tartışmayı reddetmişlerdir. Liberal Katolikler ise vahyin esnek ve gelişmeci yorumunu benimsemişlerdir. Fransız Kilisesi, Uzlaşmaz Katoliklerin çizgisindeydi (Dansette, 1951: 642). Liberal Katoliklerin, II. Cumhuriyetin başında giriştikleri modern toplumla uzlaşma girişimleri başarısız olmuştur. III. Cumhuriyet ile birlikte, Cumhuriyetçilerin Kilise karşıtlığı karşısında savunma dönemi başlamıştır.

II. Cumhuriyet Döneminde Kilisenin zaferini sağlayan genel oy, III. Cumhuriyet'te yenilgisini getirmiştir (Dansette, 1951: 643). Daha önce kentleri kazanmış olan Cumhuriyetçiler, kırsalı da kazanmıştır. Katolikler, Fransız toplumunun tam anlamıyla Katolik olduğuna inanmış, bu toplumun dindar olmayan kimselerce

yönetilmesini skandal olarak görmüştür. Katolikler, Kilisenin toplumsal ve teknik gelişmeler karşısında düştüğü durumu, tembelliğini görememiş, Tanrının davası ile zamanı geçmiş kurumlarının davasının karıştığını anlayamamışlardır. Din sorununun ortaya atıldığı her an papazlar tarafından yönetilmek istemeyen Fransız toplumunun Kilise karşıtlığı ateşine tutulduğunu görememişlerdir.

III. Cumhuriyet ile Katoliklik eğitimden, yargıdan ve yasamadan uzaklaştırılmıştır (Dansette, 1951: 649). Modern tekniklerin gelişmesi de büroda, fabrikada ve tarlada Hıristiyanlığın etkisinden uzak yaşam biçimleri oluşturarak toplumun dinden uzaklaşmasını sağlamıştır.

1905 yılında Kilise ile Devletin ayrılmasından sonra geçen dönemde, Kilise, devletin ve toplumun, yaklaşık kırk yıl sürmüş olan, laikleştirilmesini tartışma konusu yapmamayı kabul etmiş, bunun karşılığında Devlet, Katolikliği yok etme arayışından vazgeçmiş ve ona dini ve siyasi faaliyetleri konusunda özerklik tanımıştır (Dansette, 1951: 645). Bu yeni durum Uzlaşmaz Katoliklerin yenilgisi, Liberal Katoliklerin zaferidir.

19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başında, Kilisenin burjuvaziye sıkı sıkıya bağlı olduğu, zenginlerin resmi dini olduğu inkâr edilemez durumdadır (Dansette, 1951: 650). Halk bunu açıkça görmüş veya sezmiştir. Devlet- Kilise ayrılığı bu bağı daha da sıkılaştırmıştır. Kilisenin para gereksinimini zenginler dışında kim karşılayabilirdi ki? Devlet ile Kilise savaşından en çok etkilenen rahipler olmuştur (Dansette, 1951: 647-648). Maaşlarının devlet tarafından ödenmesine son verilmesi ve toplum içindeki saygınlık kaybı pek çok Kilise çevresinin terkedilmesine yol açmıştır. Devlet – Kilise ayrılığının sonucu olarak devlet bütçesinden yararlanma olanağını yitiren Kilise, takipçilerinin yardımına başvurmuştur. Eğitim serbestliği sistemi sayesinde, Kilisenin okulları bulunmakla birlikte, Jules Ferry'nin gerçekleştirdiği eğitim reformu, tarikatlara karşı alınan önlemler ve Devlet - Kilise ayrılığının mali sonuçları Kilisenin eğitim kurumlarını da zora sokmuştur. İlköğretimde çok sayıda Kilise Okulu kapanmış ve öğrenci sayısı hayli azalmıştır. Ortaöğretimde durum daha iyidir, ama yükseköğretim yalnızca çok küçük bir grup olarak kalmıştır.

Danıştay (Devlet Şurası) Temizliği

Din, Kilise, devlet ve sınıflar ilişkisine kısaca değindikten sonra, yargı ve Danıştay temizliği konusuna dönelim.

III. Cumhuriyette eğitim temel çatışma konularından biri olmuştur. Laik okul sistemi, Kilisenin toplum üzerindeki ahlaki değerlerin toplumsallaştırılması tekeline elinden almıştır. Uzlaşmaz Katoliklerin sert tepkisiyle karşılaşmıştır

(Baubérot, 2007: 58). III. Cumhuriyette, yargı ve Danıştay tasfiyesinin en temel nedeni eğitim reformuna engel olunmasını engellemektir.

Temmuz 1879'da gerçekleştirilen Danıştay (Devlet Şurası) temizliğinin, Fransız idaresindeki köklü temizliğin bir parçası olduğu savunulmakla (Wright, 1972: 650) birlikte, Danıştay temizliğinde Cumhuriyetçi hükümetin eğitim reformunun yarattığı tarikatlar kavgasının belirleyici olduğu görülmektedir. Hükümetin eğitim reformuna karşı tarikatların ve Kilisenin direnişini kırmasında Danıştay temizliği belirleyici olmuştur.

Elbette Danıştay temizliği, Cumhuriyetçi kurumlar ve görevliler oluşturma çabasının da bir parçasıdır. Nitekim henüz tarikatlarla mücadele başlamadan Danıştay'a karşı eleştiriler başlamıştır. Örneğin, Cumhuriyetçilerin gazetesi Temps'de 26 Temmuz 1878'de yayımlanan bir makalede "içinde bir tane bile Cumhuriyetçi bulunmayan Danıştay'ın hoşgörülmesi"nin hiçbir mazereti olmayacağı, kurumdaki siyasi dengeyi değiştirmesi gerektiği savunulmuştur.

Cumhuriyetçilerin Danıştay'a tavırları ikirciklidir. İmparatorluğun sona ermesinden sonra oluşan Ulusal Savunma Hükümeti'nin Başbakanı Léon Gambetta, Danıştay'ın kaldırılmasını istemiştir (Weidenfeld, 2010: 79). Adalet Bakanı Crémieux köklü bir temizlik yapılması karşılığında Danıştay'ın kaldırılmasını engellemiştir. Bu dönemde, 15 Aralık 1870'de, acil idari ve yargısal işlerde görevlendirilmek üzere, sekiz Danıştay üyesinden bir komisyon oluşturulmuştur. Danıştay'ın görevlerini yerine getiren bu komisyon, Paris Komünü sırasında hükümetle birlikte Paris'ten Versay'a taşınmıştır. İki yıl içinde Danıştay'ın kaldırılması konusunda siyasi tavırlarda değişiklik olmuştur. Sağcılar ve özellikle Meşruiyetçiler, yargı birliğini savununca Cumhuriyetçiler Danıştay'ın kaldırılması isteğinden vazgeçmişlerdir. Cumhuriyetçi bir avukat olan Gambetta, Başbakanlığı sırasında Danıştay'ın kaldırılmasını savunmuş olmasına karşın, Şubat 1872'de idarenin denetlenmesinin adli yargıya verilmesinin Devleti, mahkeme kalemine taşımak anlamına geleceğini ve işleyişini sıkıntıya sokup engelleyeceğini savunmuştur. 24 Mayıs 1872 tarihli Yasa ile "tutuk adalet sistemi" terk edilmiş, Danıştay'ın davaları görmekte bağımsız olduğu hükme bağlanmıştır. Bundan sonra da Cumhuriyetçiler, Danıştay'ın örgütlenmesini esaslı biçimde değiştirmemiştir. Kişiler değiştirilerek istenilen etki yaratılmıştır.

Danıştay'ın nasıl temizleneceği konusunda tartışma yaşanmıştır. Ekim 1877 seçimlerinden sonra pek çok cumhuriyetçi tasfiye istemiş, dönemin bakanı Dufaure, Danıştay'ın üye sayısını artırarak Cumhuriyetçi atamalar yapmayı düşünmüş, ancak tasarısını gerçekleştirme sürecine hâkim olamamaktan korktuğundan bundan vazgeçmiştir (Wright, 1972: 626). 1878 yılının

Temmuz’unda yasal yenilenme dönemi gelince, Dufaure ayrılan yedi üye yerine beş dışarıdan atama yapmış, monarşist ve Kilise yanlısı bir tetkik hâkimini üyeliğe getirmiş, bir askerin yerine de bir başka asker atamıştır. Cumhuriyetçilerin tasfiye istekleri yerine, mesleki yeterliliği ölçü aldığı ileri süren Dufaure tepki görmüştür. Onun yerine Adalet Bakanı olan Le Royer, Cumhuriyetçi programı izleyecektir. Yeni bakanın, Danıştay’a gelip başkanlık makamına oturması ve üyelerin ona saygılarını sunmaları geleneği, tepkiler nedeniyle bu kez gerçekleştirilmemiştir. Cumhuriyetçiler için Danıştay gericiliğin ve Kiliseye sofuca bağlılığın son kalesidir (Wright, 1972: 626).

Kadro Artırılması ve İstifalar

Cumhuriyetçi hükümetler oluşup Cumhuriyetçi siyasi program uygulandıkça tepki istifaları yaşanmıştır.

1879 yılında dinci muhafazakâr Cumhurbaşkanı Mac-Mahon’un direnmesi nedeniyle tasfiye edilememiş olan idari kadroların tasfiyeleri sürdürülmüştür (Lavissee, 1919: 59). Bu dönemde Danıştay’daki temizlik, görevden almalarla değil, sayı artırılarak gerçekleştirilmiştir (Lavissee, 1919: 590). Danıştay’ın yasama bölümünde 10 yeni üyelik yaratılmıştır. Buna emeklilik ve istifa nedeniyle boşalan üyelikler de eklenince hükümet, kurumun siyasal eğilimini değiştirir biçimde, 20 yeni üye atamıştır. 1879’da Danıştay’ın İkinci Başkanı da (yani başkan) istifa etmiştir (Hanotau, 1903: 466). İkinci başkan Andral Cumhuriyet karşıtıdır ve Mac-Mahon’un da danışmanıdır. Onun istifasını, Ahlaki Düzen’in milletvekili adayı olan bir Katolik ve Meşruyetçi bir marki ile Orleancı büyük bir aileye mensup bir kont olan iki üyenin istifası izlemiştir. Aynı zamanda bir de tetkik hâkimi istifa etmiştir (Wright, 1972: 625).

İstifalar, Cumhuriyetçilerin yaptığı temizliği kolaylaştırmıştır. Daha sonra Senato komisyonunda, Danıştay Kanunu değişikliğini anlatan Adalet Bakanı “Hükümet bu istifaların diğerlerine de örnek olacağını düşünmüştü, bu beklentisinde yanıldı” demiştir (Wright, 1972: 626/dpn 1). Temizlik müdahalesi sırasında da emeklilik ve istifalar yaşanmıştır.

Din İşlerinde Danıştay’ın Yetkileri

Danıştay’ın muhafazakâr niteliği Jules Ferry’nin Cumhuriyetçi eğitim reformuna karşı tarikatların ve kilisenin direnişi başlayınca acil bir soruna dönüşmüştür. Bu çatışmayı aşağıda ele alacağız. Danıştay’ın Konkorda döneminde din hizmetlerinin işleyişinde karar alma yetkisi bulunmaktadır. Bu kararlarında da Danıştay’ın cumhuriyetçi bir tavır alması istenmiştir. Napolyon, Kiliseyi tanımış, onunla anlaşma yaparak (Konkorda) dini bir kamu hizmeti olarak örgütlemiştir. Din İşleri Bakanlığı bulunmaktadır. 1905’e kadar süren bu dönemde Danıştay’ın

din hizmetlerinin örgütlenmesi konusunda karar alma yetkisi de vardır. Bu yetki Kilise ile devlet ilişkisinde belirleyici sonuç doğurabilmektedir.

1905'te Devlet ile Kilise ayrılana kadar Devlet, din kamu hizmeti sunmuş, dini bir kamu hizmeti olarak örgütlemiştir. Napolyon, 1801 yılında Papa VII. Pius ile bir Anlaşma (Konkorda) imzalayarak Roma Katolik Kilisesini tanımıştır. Bu dönemde din özgürlüğü devletin belirlediği ve düzenlediği bir özgürlüktür. Din adamlarının faaliyeti, idare tarafından düzenlenmiştir. 1905 Kilise - Devlet ayrılığı ile din ve din adamları üzerindeki devlet belirleyiciliği kalkmıştır (Basdevant-Gaudemet, 1999: 26). Bu tarihe kadar Danıştay, dinin kamu hizmeti olarak örgütlenmesi konusunda önemli işleve sahip olmuştur.

Devrim Takvimiyle Yıl VIII Anayasası Döneminde, 18 Germinal Yıl X Yasası'nın 6. maddesine göre, Kilise görevlileri ve yöneticilerinin yetkilerini aşması, yetkilerini kötüye kullanması, Cumhuriyetin kurallarına karşı gelmesi, Fransız Kilise hukukuna, Fransız Kilisesi geleneklerine ve muafiyetlerine aykırı davranması ve ibadetlerin yerine getirilmesinde vatandaşların onurlarına, vicdanlarına yönelik davranışlarına karşı Danıştay'a başvurulabiliyordu (Basdevant-Gaudemet, 1999: 16). 1802 ila 1905 yılları arasında bu yolla 400 başvuru yapılmıştır. Başvurular, Danıştay İçişleri Dairesinde görüldükten sonra Danıştay Genel Kurulunca karara bağlanır ve Devlet Başkanınca kararname ile kabul edilirdi. Kararın kişi üzerinde hukuki etkisi yoktu, yalnızca ihlali saptama sonucu doğururdu.

Danıştay, hükümetlerin din konusundaki siyasetlerine uyum göstermiş, ortak olmuştur (Basdevant-Gaudemet, 1999: 17). Restorasyon döneminde Taç ile Kilise arasındaki sıkı birliği desteklemiş, Temmuz Monarşisinden başlayarak hükümetin Katolik Kilisesi karşısındaki tereddütlü tavrını benimsemiştir. II. İmparatorluk döneminde III. Napolyon'un Roma politikasını ve Kilisenin aşırı Papalık yanlılığına karşı mücadelesini desteklemiştir. Danıştay, özellikle mali sonuçları olan konularda verdiği kararlarla din – devlet ilişkisinde belirleyici olmuştur. Kiliselerin ve papazevlerinin belediyelerin olduğu, belediyelere düşen mali yük, kilise gelirleri kurullarının (mütevelli heyetlerinin) oluşumu, papaz yardımcılarının ve bölge papazlarının aylıkları, yeni şapeller inşa edilmesi, mezarlıkların bakımı, papazevlerinin inşası vb. konularında kararlar vermiştir.

Örneğin, 1874 Mart'ında Din (Culte) Bakanlığı tarafından piskoposluğun mal mülk edinebilmek için fiil ehliyetine sahip bir tüzelkişilik olup olmadığı sorulmuştur (Wright, 1972: 627). Konu Kilise için son derece önemlidir. Raportör olarak seçilen kişi Kiliseye sadakatle bağlı bir tetkik hâkimidir. Onun çabalarıyla konu hem İçişleri Dairesinde hem de Genel Kurulda Kilise lehine çıkmıştır. Cumhuriyetçiler bu sonuca çok kızmışlar, Kilise yanlılarıyla dolu Danıştay'ın,

Kilisenin güçlü bir silahı olduğunu gösterdiğini savunmuşlardır. Danıştay'ın Kilise'nin bağış kabul etmesi ve mirasçı olabilmesi konularında verdiği kararlar da Cumhuriyetçileri öfkelenmiştir. Piskoposluğun tüzelkişiliğinin yeniden tanınması kararı Cumhuriyetçilerin Danıştay'a karşı yürütecekleri mücadelede en önemli gerekçelerinden biri olmuştur.

1880'lerde Cumhuriyetçilerin, yeni rejimi yaşatabilmesinde Kilise yanlılarına karşı mücadele temel önceliklidir (Basdevant-Gaudemet, 1999: 19). Bireylerin bilinçlerinin oluşturulmasında Kilisenin rolünün sınırlandırılması, Kilisenin toplum üzerindeki egemenliğinin sınırlandırılması, Monarşinin yeniden kurulması tehlikesine karşı bir önlem olarak kabul edilmiştir. Aix Başpiskoposu olayı, Fransız Danıştay'ının III. Cumhuriyetteki tavrını göstermektedir (Basdevant-Gaudemet, 1999: 16). Monsenyör Forcade, hükümetin eğitim politikasını eleştiren bir mektup yazmış, mektup geniş çaplı yayılmış ve ilgi görmüştür. Danıştay'a Monsenyör hakkında başvuru yapılmış, eğitim reformuna Monsenyör kadar karşı olan Danıştay üyeleri, Mayıs 1879'da Hükümetin kurumu temizleme tehdidini hissederek ihlal kararı vermişlerdir. Kurumun, Hükümete sadakati altı hafta sonra tarihinin en büyük temizliğine uğramasını engelleyememiştir.

1880 yılında verilen iki karar ile din adamlarının görevleri sırasında işledikleri suçlardan dolayı yargılanabilmeleri için Danıştay'dan izin alınması uygulanmasına son verilmiştir (Basdevant-Gaudemet, 1999: 20). Daha önce izin için Danıştay'a başvuruluyordu ve genellikle olayda bir düzen ihlali bulunduğu saptansa da, olayın özellikleri gerekçe gösterilerek yargılama izni verilmiyordu. Hükümet 1882'den itibaren, siyasetine karşı çıkan din görevlilerine maaşlarını kesme yaptırımını uygulamıştır. Danıştay bu yaptırımlara hukuki engel bulunmadığı yönünde görüş belirtmiştir. Danıştay aynı yıl, belediye başkanlarının dini tören alaylarını düzene sokma veya yasaklama konusundaki yetkilerini artıran bakanlık genelgesinin uygulanmasında hükümet siyaseti ile uyumlu kararlar almıştır. Kiliselerin içindeki törenleri sınırlandıran kararlara karşı açılanlar dışındaki davaların hemen tümü reddedilmiştir (Basdevant-Gaudemet, 1999: 23). Belediye başkanları ile bölge papazları arasındaki çekişmenin en çok yaşandığı 1896 yılında Hauriou, Danıştay'ın bir kararına ilişkin incelemesinde, "Danıştay'ın daha serbest bir yoruma yönelmesinin iyi olacağını, popüler ruhban partisi oluşumunu geciktirmenin hem devletin hem de dinin yararına olduğunu" belirtmiştir.

1905 yılında Devlet ile Kilisenin ayrılmasına kadar Fransız Danıştay'ı ruhban karşıtı siyasetin uygulanmasında önemli araç olmuştur. Tasfiyelerden sonra açıkça kilise egemenliği karşıtı (ruhban karşıtı) olan Danıştay din özgürlüğünün güvencesi sayılmıştır (Basdevant-Gaudemet, 1999: 24). Cumhuriyetçi ruhban

karşıtlığı, din karşıtlığı olmamıştır (Basdevant-Gaudemet, 1999: 22). Danıştay, Napolyon'un kurduğu, din adamlarının (Kilisenin) Devletçe kontrol edilmesi ve ibadetin özgür bırakılması ilkesinin işleyişinde işlevini tam olarak yerine getirmiştir (Basdevant-Gaudemet, 1999: 26).

Eğitim Reformunun Yol Açtığı Tarikatlar Mücadelesi

Devlet ile Kilise ilişkilerinin düzenlenmesinde olduğu kadar topluma cumhuriyetçi değerlerin aktarılması ve laikleştirilmesinde de Danıştay, Cumhuriyetçi hükümetlerce düzenlenmesi gereken temel devlet kurumlarıdır. Cumhuriyetçilerin Danıştay'a kesin müdahalesi, tarikatlara ve onların okullarına yönelen eğitim reformuna karşı başlatılan direnişi kırmak için gerçekleştirilmiştir. Direnişte yenilen Katolikler için Cumhuriyetçilerin tarikatlara yönelik müdahalesi ve yargı temizliği acı bir anı olarak kalmıştır. Tarikatlara yönelik kararların ellinci yıldönümünde Katolik Hukuk ve Kurumlar Dergisi'nde çıkan bir yazıda eğitim reformu, tarikatlara ilişkin kararnameler ve yargı temizliği Cumhuriyetçilerin Masonlarla birlikte gerçekleştirdiği bir darbe olarak ele alınmış, Eğitim Bakanı Jules Ferry'e ağır hakaret edilmiştir (Catta, 1930: 385). Masonluk 1880 Kararnamelerinin uygulanmasının yarattığı çatışmada Cumhuriyetçileri desteklemiş; din adamları otokrasisine karşı demokrasinin savaştığını belirtmiştir (Bernaudeau, 2003: 10).

Yargı ve Danıştay tasfiyelerinin temel nedenlerinden biri laik eğitim reformuna karşı çıkan tarikatçılarla mücadele olmuştur. Cumhuriyet rejiminin kurulmasında yargı ve Danıştay tasfiyelerinin bu denli sert olması, tarikatların laik eğitim reformuna karşı direnişlerinin yargıdan destek almasını engellemiştir.

Cumhuriyetçilerin, Kilise ve tarikatlar ile çatışmasında en ağır sorun tarikatlar olmuştur. 1878 yılında Kilise mensupları ile mülki idareciler arasında çatışmalar başlamıştır. Çatışmaların büyük çoğunluğu tarikatlar tarafından elde tutulan ilköğretimin laikleştirilmesinden kaynaklanmıştır. Waddington kabinesi henüz kurulmamış ve Jules Ferry henüz eğitim bakanı olmamıştır. Jules Ferry'nin eğitim reformu tasarısını sunması Mart 1879'dur. Kilise (ruhban) karşıtı olan kimi il genel meclislerinin karar alması üzerine valiler tarikat üyesi öğretmenleri görevden alarak laik öğretmenler atamaya başlamıştır. Bu kararlara karşı görevden alınan öğretmenlerce açılan davalarda valiliklerin görev itirazında bulunması üzerine Uyuşmazlık Mahkemesi idari yargıyı görevli görmüştür. Bu karardan (21 Mayıs 1878) sonra Danıştay'da birçok dava açılmıştır.

Görevden alınan tarikat üyesi öğretmenlerin açtığı davaların Danıştay'da görülmesi süreci, Cumhuriyetçilerin tasfiye kararını da hızlandırmıştır. Davalar geciktirilince, yasa değişikliği yapılmış ve tasfiye gerçekleştirilmiştir.

Danıştay'ın tasfiyesine olanak sağlayan yasa tasarısının Meclise sunulması ile Jules Ferry'nin eğitim reformu tasarısı aynı zamana rastlamaktadır. Cumhuriyetçi Kilise karşıtı il genel meclislerinin tarikatçı öğretmenlerin görevlerine son verme kararlarının yarattığı tepkiler ile eğitim reformunun yarattığı tepkiler birleşmektedir. Bu nedenle eğitim reformunun kabul edilmiş sürecini ve konumuzla bağlantılı tepkileri aktarmak yararlı olacaktır.

Eğitim Bakanı, Sol Cumhuriyetçilerin lideri Jules Ferry 1879'un Mart ayında eğitime ilişkin iki yasa tasarısı sunmuştur (Lavissee, 1919: 61). Tasarılar muhafazakârların tepkisini çekmiştir. Tasarılarından ilki, Yüksek Eğitim Şurasını yeniden biçimlendirmektedir. Piskoposları, askerleri, hâkimleri ve toplumsal nüfuz sahibi kesimlerin temsilcilerini çıkarıp yerine eğitimcileri getirmektedir. Bunların bir bölümü bakan tarafından atanacak bir bölümü de eğitimciler tarafından seçilecektir. İkinci tasarı ise yükseköğretime ilişkindir. Diplomaların tanınması yetkisini karma jüriden alıp devletin tekeline vermektedir. Artık özel kurumlarda okuyan öğrencilerin diplomalarının tanınabilmesi için devlet üniversitelerinde sınavlara girmeleri gerekmektedir.

Bu düzenlemeler muhafazakârların tepkisini çekmekle birlikte çatışma yaratan kural, bunlar değildir. Çatışmayı ikinci tasarının son maddesi başlatmıştır. Yükseköğretime ilişkin tasarının sonunda yer alan 7. madde, Kilisenin öğretim kurumlarını düzenlemiştir (Lavissee, 1919: 62). Madde "İzinsiz bir tarikata mensup olan hiç kimse, herhangi bir düzeydeki kamu veya serbest eğitim kurumuna katılamaz veya bunları yönetemez." kuralını getirmektedir. Tasarının gerekçesinde 88 Kurumda 1937 tarikat üyesi olduğu, bunlardan 848 kişinin Cizvit tarikatına mensup olduğu belirtilmiştir.

Parlamentodaki çatışma 7.madde üzerine yoğunlaşmıştır. Ferry, hedefledikleri grubun "yalnızca izin almadan kurulmuş olan tarikatlar, bunlar içinde de özellikle biri, izinsiz olmakla kalmayıp tüm Fransa tarihi boyunca yasaklanmış tarikat olan Cizvitler" olduğunu, "bunları Fransız gençliğinin kalbinden söküp atmak istediklerini" belirtmiştir. Ferry'nin açıklamasına rağmen tasarı metni açıkça yalnızca Cizvitler değil, tüm tarikatları hedef almıştır. 7. madde Meclis'te kabul edilmiş, fakat Senato'da reddedilmiştir. Bu Katolikler için büyük bir zaferdir (Catta, 1930: 390).

Cumhuriyetçiler mücadeleden vazgeçmemişler; 7. maddenin reddedildiği 16 Mart'ta, dört sol grup birleşip Meclis'e gündem önerisi vererek eğitimde tarikatlarla mücadele konusunda yasa çıkartmak yerine idari yollardan mücadele yönteminin uygun olacağını 125'e karşı 324 oyla Meclis kararına bağlamışlardır (Lavissee, 1919: 64). Bunun üzerine 29 Mart 1879'da iki kararname çıkartılmış,

tüm izinsiz tarikatlar ve cemaatlerin (toute Congrégation ou communauté non autorisée) üç ay içinde Devletten izin almasına, Cizvit tarikatının üç ay içinde dağıtılmasına ve izin almayan tüm tarikat eğitim kurumlarının kapatılmasına karar verilmiştir.

Katolik gazetelerde tepki gösterilmiş, tüm dini yapıların dayanışma içinde olduğu yazılmış, çok sayıda piskopos Cumhurbaşkanı'na mektup yazmıştır. Papa XIII. Leon kendileri için tüm tarikatların eş değer olduğunu açıklamıştır (Lavissee, 1919: 64). Tarikatların, Devletten izin istememe ve kararnamenin uygulanmasına pasif direniş gösterme kararına Kilise destek vermiştir. Katolik Direniş Komitesi kurulmuştur. Komite okulların açık kalmasını sağlamayı ve karara direnecek kamu görevlilerinin yargı mücadelesine destek olmak üzere yardım toplamayı ve örgütlenmeyi amaçlamıştır.

Dönemin ünlü hukukçuları, Kararnamelerin hukuka aykırı olduğuna ilişkin görüş hazırlamış ve Paris Barosu'ndan 140 avukat, taşra barolarından da 1478 avukat bu görüşe imza atmıştır (Catta, 1930: 397). 24 Haziran'da Senato'ya Kararnamelerin hukuka aykırı olduğunu savunan 135 bin imzalı bir dilekçe sunulmuştur. Dilekçenin gündeme alınması 127'ye karşılık 143 oyla reddedilmiştir (Lavissee, 1919: 65).

Kararnamelerin uygulanmaya başlamasıyla birlikte, konu hukuksal nitelik kazanmış, uygulamaya direnmek için yargı yollarının kullanılması yargıçların niteliklerini Cumhuriyetçiler için soruna dönüştürmüştür.

Hükümet, Haziran ayında kararnameleri uygulamaya başlamıştır (Lavissee, 1919: 65). Öncelikle 31 ilde Cizvit tarikatına karşı harekete geçilmiştir. Cizvitleri yasayı ihlalden mahkemeye vermek yerine – ki bu durumda tarikatın dağıtılması çok uzun sürecekti, il yöneticilerine tarikat mensuplarını binalarından çıkartmaları ve binaları mühürlemeleri emredilmiştir. Savcılara uygulamayı izleme talimatı verilmiştir. Din adamları, çevresini laik (dini örgüte üye olmayan anlamında) Katoliklerin koruma çemberine aldıkları binalardan çıkmayıp memurların gelip çilingirle içeri girmesini beklemişlerdir. Görevliler içeri girince direnmeden, fakat konut dokunulmazlığının ihlal edildiğini belirterek binaları boşaltmışlar ve daha sonra adliye mahkemelerinde valilik aleyhine ceza ve tazminat davaları açmışlardır. Parlamento açılmadan önce, Kararnameler diğer tarikatlar için de uygulanmıştır (Lavissee, 1919: 66). Onlar da pasif direniş göstermişler, kapılar zorla açılmıştır. Halk olanlara tepki göstermemiştir. Hükümet hiçbir kadın tarikatına dokunmamıştır. Bunun dışında izni olmayan tüm tarikat kurumları (yaklaşık 300 kurum, 5000 kişi) dağıtılmıştır.

Hâkim ve savcılarının (yargı mensuplarının) büyük çoğunluğu uygulamaya karşıdır (Lavisse, 1919: 65). Uygulamaya karşı çıkan 200 savcı istifa etmiştir. Hükümet, tepkilere aldırılmaksızın yerlerine yeni atamalar yapmıştır. Tarikatların gösterdiği yerel direnişlerde destekçi avukatlar genellikle tasfiye edilmiş yargı mensuplarından oluşmuştur (Catta, 1930: 406).

Tarikat binalarının boşaltılması uygulamasına karşı adliye mahkemelerinde valilikler aleyhine açılan davalar için Hükümet, valilere Anayasanın yargı ile idarenin ayrılığı ilkesine dayanarak davalarda görev uyuşmazlığı çıkartmaları talimatı vermiştir. Dosyalar Uyuşmazlık Mahkemesi'ne gönderilmiştir. Adalet Bakanı Cazot'nun bizzat yönettiği oturumda (Catta, 1930: 407) Uyuşmazlık Mahkemesi, valilerin faaliyetlerine karşı ancak iptal davası yoluyla Danıştay'a başvurulabileceğine, adliye mahkemelerinin yetkisiz olduğuna karar vermiştir.

Laik eğitim reformunda Danıştay, din adamlarının davranışlarının yargılanması yoluyla da işlev üstlenmiştir. Muhafazakârlar tarafından desteklenen din adamları, Cumhuriyetçi hükümete karşı mücadeleye girişmişlerdir. Piskoposlar, okullardaki medeni bilgiler kitaplarını kınayan açıklamalar yapmışlar (Lavisse, 1919: 108), papazlar, laik okul karşıtı vaazlar vermişlerdir. Hükümet bazı piskoposlar aleyhine Danıştay'a başvurmuştur. Danıştay'dan ihlal (kötüye kullanma) kararı çıkmıştır. Yaptırım olmayan bu kararı etkili hale getirebilmek için kararlar gerekçe gösterilerek din adamlarının aylıkları kesilmiştir. Danıştay, Nisan 1883'te böyle bir disiplin yaptırımı uygulanabileceği yönünde görüş vermiştir.

Danıştay'ı Tasfiye Yasası

1878 yılında görevden alınan tarikatçı öğretmenlerin açtıkları davalar Danıştay'da bekliyordu. Dufaure Kasım 1878'de bu davaların diğer işlerden öncelikli olarak görüşüleceğini söylemiş olmasına karşın, 1879 yılına gelindiğinde henüz karar verilmemiştir (Wright, 1972: 628). Şubat sonunda tetkik hâkiminin raporu hazır, hükümet komiseri belirlenmiş ve yargı dairesi karar verebilecekken, yeni Eğitim Bakanı Jules Ferry, önceki bakanın zaten uzun süre incelemiş olduğu dosyayı bir kez daha incelemek üzere Danıştay'dan geri istemiştir. Bu arada Danıştay'da temizlik öngören yasa tasarısı 18 Mart 1879'da Senatoya sunulmuştur. Dosyanın Danıştay'a dönmesi 6 Haziran'ı bulmuştur. Bir Protestan olan Hükümet Komiseri 27 Haziran'a kadar süre almıştır. Temizlik öngören yasa tasarısı ise 12 Temmuz'da kabul edilmiştir. Dosya, Katoliklerin sert eleştirileri üzerine Dava Daireleri Kurulunun 18 Temmuz tarihli oturumunun gündemine konulmuştur. Raportörün görüşü tarikatçı öğretmenler lehinedir ve Dava Dairesinin önceki kararları da bu yöndedir. Fakat bu arada Danıştay temizliği gerçekleştirilmiştir. Karar günü, artık eski Danıştay yoktur (Wright, 1972: 628). Valilerin

öğretmenleri görevden alma işlemi hukuka uygun bulunmuştur (Wright, 1972: 647).

Yasanın Görüşülmesi ve Uygulanması

Danıştay'da Cumhuriyetçi temizlik gerçekleştiren yasanın görüşülme ve uygulanma sürecini biraz daha ayrıntılı ele almamız yararlı olacaktır.

Cumhuriyetçi hükümet, Danıştay'da Cumhuriyetçi üyeleri ve açık siyasi tavrı olmayan fakat mesleki beceriye sahip üyeleri koruyarak diğerlerini tasfiye etmeyi, ayrıca üye sayısını artırarak yeni cumhuriyetçi üyeler atamayı düşünmüştür (Wright, 1972: 629). Bu amaçla 18 Mart 1979 tarihinde Senatoya bir yasa tasarısı sunulmuştur. Senato Komisyonundaki senatörlerin çoğunluğu Danıştay'ın monarşist ve Kiliseci eğilimlerin sadık temsilcisi olduğu gerekçesiyle sert önlemler alınması yanlısı olmuştur. Hükümetin tasarısı 26 Mayıs'ta Senatoda kabul edilmiştir. 29 Mayıs'ta Temsilciler Meclisi'ne gelmiş, Meclis Komisyonu ilk toplantısını 11 Haziran'da gerçekleştirmiştir. Komisyondaki temel görüş "Cumhuriyete, Cumhuriyetçi bir Danıştay kazandırmak"tır (Wright, 1972: 631). Danıştay üyeleri farklı statülere sahiptir. Görevden alınmaya karşı korunmuş olan beş üyenin durumu tartışma yaratmıştır. Komisyon üyelerinin bazıları Danıştay'ı kaldırarak sorunu çözmeyi önermiştir. Komisyonun 25 Haziran tarihli son toplantısında Hükümetin tasarısına ek madde olarak tüm Danıştay üyelerinin görevine son veren bir hüküm, 5'e karşı 6 oyla kabul edilmiştir. Tasarı 12 Temmuz'da Temsilciler Meclisinde görüşülmeye başlanmıştır. Aşırı sol, tüm üyelerin görevine son verilmesiyle "Cumhuriyete düşman tüm unsurların temizleneceğini, bu kararın tüm kamu görevlileri için de Cumhuriyete itaat emri sayılacağını" savunmuştur. Beklentilerin tersine Hükümetin tasarısı kabul edilmiştir (Wright, 1972: 632). Mevcut Danıştay'ın dağıtılması önerisi 132 oya karşı, 262 oyla reddedilmiştir. Bunun nedeni Danıştay'da bekleyen tarikatçı öğretmenler dosyalarının yarattığı baskıdır. Zira Temsilciler Meclisinin yeni önerilen dağıtma maddesini kabul etmesi durumunda yasa yeniden Senatoya dönmek zorundadır.

Yasa 12 Temmuz'da kabul edilmiş ve 13 Temmuz'da Resmi Gazetede yayımlanmıştır. 14 Temmuz'da Cumhurbaşkanı Jules Grévy başkanlığında, yirmi Danıştay üyeliğinin doldurulması için olağanüstü Bakanlar Kurulu toplantısı yapılmıştır (Wright, 1972: 633). Hükümet 1875 Anayasasının 4. maddesinin korumasında olan beş üyeye dokunamamıştır, bunun dışında 1879 Mart'ında Dufaure tarafından atanmış Cumhuriyetçi olan üç üyeyi ve ayrıca mesleki yetenekleri nedeniyle dört üyeyi yerinde bırakmıştır. Bu nedenle yalnızca yirmi yeni üye seçilmiştir. Bir gün sonraki Resmi Gazetede yayımlanan ortak kararname ile yeni üyeler, tetkik hâkimleri (maîtres des requêtes) ve raportörler

(auditeur) belirlenmiştir. Atanan üyelerin onu, yeni oluşturulan kadrolara atanmıştır. Yedi kişi emekli olanlar yerine, bir kişi istifa eden üye yerine; iki yeni üye ise görevden alınan üyeler yerine atanmıştır (Wright, 1972: 633). Ayrıca on beş yeni tetkik hakimi (maître des requêtes) ve sekiz birinci sınıf raportör (auditeur) atanmıştır.

Kilisenin tüzelkişiliğinin tanınmasına ilişkin olayda lehte oy kullanmış olanların bir bölümünün görevi sürerken, aleyhte oy kullanmış olan bir üyenin tasfiye edildiğini saptayan Wright yeni oluşumda siyasi bakımından sapmalar olduğunu ileri sürmüştür. Wright'a göre eski Danıştay'ın izleri yeni Danıştay'da da sürmektedir (Wright, 1972: 634).

21 Temmuz'da yeni Danıştay, Genel Kurul halinde ilk toplantısını yapmıştır. Toplantıda konuşan Adalet Bakanı "Danıştay ile hükümet arasındaki tam bir uyumun gerekliliğinin açık olduğunu" söylemiştir.

Görevden almalara, emeklilik ve protesto istifaları da eşlik edince Cumhuriyetçilerin tasfiye olanağı genişlemiştir. 14 Temmuz Kararnamesi özellikle sağ kamuoyunda bomba etkisi yaratmıştır (Wright, 1972: 635). Danıştay'da görevini koruyabilenler kendilerini bağışlanmış, hoşgörölmüş ve gerektiğinde tasfiye edilecek konumda hissederek istifa etmeye başlamışlardır. Bakanlığa gönderdikleri istifa dilekçeleri muhalif gazetelerde de yayımlanmış, büyük ses getirmiştir. 15 ila 24 Temmuz arasında sekiz Danıştay üyesi, dört tetkik hakimi, bir, birinci sınıf raportör ve on, ikinci sınıf raportör istifa etmiştir (Wright, 1972: 636). Bakanlar Kurulu, 25 Temmuz'da toplanarak istifa edenler yerine yeni atamalar yapmıştır (Wright, 1972: 637).

Sayı artırma, görevden alma, emekliye sevk etme, istifa zorunda bırakma, görevde yükseltme ve yeni atama yöntemiyle Danıştay temizlenmiştir. 13 Temmuz 1879 Yasasının uygulanması ile Fransız idari yargı tarihinin en büyük tasfiyesi gerçekleştirilmiştir.

Yeni Danıştay üyelerinin yarıdan fazlası (19) daha önce hiç Danıştay'da görev yapmamıştır. Üyeler, özellikle tetkik hâkimleri ve raportörler arasında gençlerin oranı artmıştır. Otuz- otuz dokuz yaş arasında üç yeni üye bulunmaktadır (Wright, 1972: 640). Bunlardan biri de idare hukukunun kurucularından olan Laferriere'dir. Üyelerin büyük çoğunluğunun Danıştay'da mesleki deneyimi olmasa da bürokrasi veya avukatlık deneyimi bulunmaktadır. Cumhuriyetçiler siyasal tasfiye amacı gütmüş olsalar da yenilerin belirlenmesinde tek ölçütleri siyasal özellikler olmamıştır. Wright, yeni üyelerin geldikleri mesleklerdeki konumları incelendiğinde bunların 1872 seçilmiş olanlara göre açıkça daha üstün olduklarının göröldüğünü savunmaktadır (1972: 641).

Yeni Danıştay'ın toplumsal kökenlerini inceleyen Wright, raportörlerin büyük çoğunluğunun ve tetkik hâkimlerinin yarısının aristokrasiden ve büyük burjuvaziden geldiğini, üyelerin ise dörtte birinin bu nitelikte olduğunu saptamaktadır (Wright, 1972: 644).

Yeni üyelerin çoğunluğu Cumhuriyetçidir (Wright, 1972: 645). Örneğin, Ballot, Duboy ve Lafferriere Cumhuriyetçi hareketin avukatlarıdır. Laferriere, 1869 seçimleri sırasında tutuklanmıştır. Bir bölümü Cumhuriyetçi gazetecilerdir. Bazı üyeler ise açık bir siyasal bağlılık göstermemiştir. Dört üye ve tetkik hâkimlerinin tümü, II. İmparatorluk döneminde Danıştay kariyerine başlamış kişilerdir. Yeni asker üyeler III. Napolyon'un askerleridir. Buna karşılık bu kişilerin hemen hepsi 1870'den itibaren Cumhuriyetçiliği benimsemişlerdir. Bazıları da yeni Cumhuriyetçi olmuş kişilerdi ki bunların iyi Cumhuriyetçi olduklarından şüphe edilmiştir. Bununla birlikte temel sorun olan din konusunda çoğunluk Kilise karşıtlığında birleşmiştir. Yedi üye Katolik olmakla birlikte, zahit (pratiquant) Katolik çok küçük bir azınlıktır. Beş Protestan üye bulunmaktadır. Onüç üye Masondur (Wright, 1972: 647).

Temizlikten sonra Danıştay, Cumhuriyetçi siyasal kurumlarla uyumlu hale getirilmiştir. Danıştay'ın, ona tarafsızlık, ılımlılık ve bağımsızlık niteliği veren eski gelenekleri yeniden kurulmuştur (Wright, 1972: 651).

Eski rejimden kişilerin bir bölümünün görevlerini sürdürmesi veya eski rejime ait kişilere görevler verilmesi Danıştay temizliğine özgü olmamıştır. Cumhuriyetçi tasfiyelerde en önemli sorun yeterli kadroya sahip olmama, sayı sorunu olmuştur (Lhomme, 1960: 296). Büyük burjuvazi mensuplarını devlet kadrolarından temizleyen küçük ve orta burjuvazinin, kadro yetersizliğini gidermek işçi sınıfı ile bile ittifak yapması gerekmiştir (Lhomme, 1960: 297).

Tarikatlar Mücadelesi ve Adli Yargı tasfiyesi

Adli yargıdaki temizliği anlatabilmek için siyasal olayları kısaca yinelemek yerinde olur. Ocak 1879 seçimlerinde Cumhuriyetçiler kazanmış ve dinci muhafazakâr Mac-Mahon 30 Ocak'ta istifa etmek zorunda kalmıştır. Meclis ve Senatoda çoğunlukta olan ve Cumhurbaşkanı engelinden de kurtulan Cumhuriyetçilerin 5 Şubat 1879'da kurduğu hükümet yargı temizliğine girişmiştir (Bouchery ve Machelon, 1993). 11 Şubat'ta emekli olan Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı ve Paris Başsavcıları yerine yenileri atanmış, taşradaki 27 Başsavcılıktan 18'i değiştirilmiştir. Birkaç ay içinde yaklaşık 550 yargıç görevden alınmıştır.

Hâkimlerin istifası temizliği kolaylaştırmış, hızlandırmıştır.

Yargı temizliğinin tam bir siyasi çatışma konusu haline gelmesi tarikatlarla ilişkin 29 Mart 1880 Kararnamesinin uygulanmasıyla olmuştur. Adalet Bakanı Cazot, 24 Haziran 1880'de Cumhuriyet savcılarına gizli bir genelge göndererek Kararnameye dayanılarak alınacak idari tasfiye ve tahliye kararlarının uygulanmasının kişisel olarak gözetilmesini, bu kararlara aykırı davrananların saptanmasını, suçüstü yakalanmalarını, ceza mahkemelerinin gerekirse sabahın altısından itibaren açılmasını istemiştir. Bu isteme yargıdan büyük tepki gelmiş, yaklaşık altı yüz hâkim, Tanrı adına ve Cumhuriyete karşı istifalarını sunmuştur. Böylece Hükümetin yaptığı temizliği istifalar hızlandırmıştır. 1883 yılı başı itibarıyla, 1879'dan beri 2148 savcının 1763'ü ve 2941 sulh yargıcının 2536'sı istifa, emeklilik ve görevden alma nedeniyle değiştirilmiştir.

1883 Güvenceli Yargıçların Tasfiyesi

1880 temizliğinde hâkimlik güvencesi bulunan yargıçlara dokunulamamıştır. 30 Ağustos 1883 tarihinde kabul edilen Yasa ile güvenceli yargıçlara da yönelinmiş, 1848 ve 1871'de istediklerini tam olarak elde edemeyen Cumhuriyetçiler bu kez sonuç almışlardır.

1883 yılına gelindiğinde güvenceli yargıçların tasfiyesi sorun oluşturmuştur. Cumhuriyetçiler, ulusal egemenliğin temsilcisi olan hükümetin yargıyı yeniden oluşturamamasını kabul edilemez bulmuştur (Bernaudeau, 2011: 2), onlara göre azledilemezlik monarşik bir ilkedir. Cumhuriyetçiler, Monarşi döneminde yargıçlık mesleğine giren ve monarşist olarak kalan yargıçlardan şikâyetçidir. Özellikle, hükümetin dağıttığı tarikatlarla ilişkin mahkemelerin verdiği kararlar, Cumhuriyetçilerin tepkisini artırmıştır (Lavissee, 1919: 101). Eğitimin laikleştirilmesine karşı çıkan tarikatların başlattığı mücadele aşağıda ayrıntılı aktarılacaktır.

1883 yılında kabul edilen Yasada ise Cumhuriyetçilerin isteklerinin ancak bir bölümü karşılanmış olsa da güvenceli yargıçların tasfiyesini sağlayacak "sayı azaltma ve güvenceyi askıya alma" olanağı elde edilmiştir (Lavissee, 1919: 101). Adalet Bakanı, "Kamu yararı, ülkenin oluşturduğu kurumları sadakatle benimsemeye katlanamayanların yargı mensupları arasından çıkarılmasını gerektirmektedir." açıklamasını yapmıştır. Yasa ile Yargıtay'da ve ilk derece mahkemelerindeki kadroların bir bölümü kaldırılmıştır. Ayrıca, Hükümete üç ay süreyle yargıç güvencesini askıya alarak emekliye sevk etme ve yer değiştirme yetkisi verilmiştir.

Yayımlandığı anda yargıç güvencesine sahip olanların dörtte birinin görevine son veren 30 Ağustos 1883 tarihli bu Yasa, Devrimden sonra Fransız tarihinin en sert temizlik yasası olarak nitelendirilmektedir (Bernaudeau, 2011: 9). Hemen hemen tüm savcılık örgütü ve sulh mahkemeleri yenilenmiş ve güvenceli yargıçlarda temizlik gerçekleştirilmiştir.

1789'un mirasçısı olan Cumhuriyetçilerde genel olarak yargıçlara karşı bir güvensizlik vardır, ama III. Cumhuriyet döneminde özel olarak, Louis Napoléon'un rejime karşı darbesinden sonra muhalifleri bastırmak için kurulan Karma Komisyonlarda yargıçların görev almasının yarattığı siyasi düşmanlık sözkonusu olmuştur. Yargı Cumhuriyetle uyumlu değildi, Cumhuriyetçilerin Kilise karşıtlığı onaylanmıyordu, muhafazakâr hâkim ve savcılarının temel değerleri "aile, din, mülkiyet"ti. Bu nedenle III. Cumhuriyet'te yargı temizliği sert gerçekleştirilmiştir.

İzinsiz tarikatları hedef alan 29 Mart 1880 kararnamele, yargı ile cumhuriyetçiler arasındaki çatışmayı ateşlemiş, tarikatçıların hukuk ve ceza mahkemelerinde açtıkları davalar kabul edilmeye başlanmıştır. Cumhuriyetçiler tasfiye kararı almış, ancak yargıç güvencesi yeni bir yasa çıkarılmasını gerektirmiştir. 30 Ağustos 1883 tarihinde kabul edilen Yasa ile hâkimlik teminatı, yeniden örgütlenme, yani temizlik süresince üç ay askıya alınmıştır. Yargıtay'da ve mahkemelerde yeniden örgütlenmeyle 614 kadro açığa çıkarılarak tasfiye edilmiştir. Tasfiye edilenlere çalışma süreleriyle orantılı tazminat ödenmiştir. Hükümet 1 Ağustos'ta kabul edilen Yasanın yayımını 30 Ağustos'a kadar geciktirerek istifalar gelmesini beklemiş, böylece Yasanın yaratacağı engele takılmadan boşalan yerlere Cumhuriyetçi hâkimleri atamıştır. Yasa çıktıktan sonra temizlik 5 Eylül'de başlamış ve birbuçuk ay sürmüştür. 2447 güvenceli yargıçtan 611'i tasfiye edilmiştir (Catta, 1930: 412). Tasfiyelerde yerel düzeydeki intikam duyguları etkili olduğu gibi, yargıçların tarikatlar karşısındaki tutumu belirleyici olmuştur. Tasfiye edilenler çoğunlukla Kralcı veya Bonapartist eğilimlidirler. Kralcı veya Bonapartist olsun, hepsinin ortak noktası Cumhuriyet karşıtlığıdır ve Kilise karşıtlarından iğrenmeleridir. İmparatorluk döneminde yargıya girmişler, 1851 Darbesine karşı çıkanların ezilmesinde rol oynamışlar, Ahlaki Düzen hükümetinde terfi ettirilmiş, çoğunluğu elde eden Cumhuriyetçilere, dinci muhafazakâr Cumhurbaşkanı'nın hükümet kurduğunu dönemde canlanmışlar ve 1880 tarikatlar çatışmasında da tarikatçılara destek olmuşlardır (Bernaudeau, 2011: 13).

Sonuç

Modern Fransız siyasal/anayasal rejiminin temel kurumları 1870'te başlayan Üçüncü Cumhuriyet döneminde atılmıştır. Basın özgürlüğü, toplantı özgürlüğü,

dernek kurma özgürlüğü, sendika hakkı, grev hakkı, yerel seçimler, boşanma hakkı, eğitim hakkı, monarşist siyasetin kesin yenilgisi, devletle kilisenin ayrılması, laiklik, III. Cumhuriyet döneminin getirdiği, yerleştirdiği ve günümüz Fransız toplumsal yapısını, siyasal rejimini belirleyen kurumlardır. III. Cumhuriyet dönemi 1870'den başlar ve 1940'a kadar sürer. Bu dönemin kazanımlarında belirleyici olan temel çatışmaların içinde Cumhuriyetçilerin kilise ve tarikatlarla çatışması önemli bir yer tutar. Eğitimin laikleştirilmesi ve kilisenin devletten ayrılarak dinin kamu hizmeti olarak örgütlenmesinden vazgeçilmesi, laikliğin gerçekleştirilmesi bu çatışmalarla gerçekleştirilmiştir. Cumhuriyetçiler, devleti burjuva cumhuriyetinin ilkeleriyle düzenleyebilmek için bürokraside ve yargıda büyük tasfiyeler gerçekleştirmiştir. Bu basit bir "adamını yerleştirme" değil, yeni bir siyasal rejimin kuruluşunda "temizlik"tir. Türkiye'de 2010, 12 Eylül Bis'den beri yargı örgütlenmesi ve kadrolarında gerçekleştirilen dönüşümler de bu tarihsel karşılaştırma bağlamında değerlendirilebilir.

Sonnotlar

- 1 Yeğen Bonapart'ın 1851 Darbesinden sonra yaşananlar, özellikle kurulmuş olan karma komisyonların faaliyetlerinin etkileri Cumhuriyetçilerin gerçekleştirdiği yargı temizliğinde belirleyici olmuştur. İlerleyen bölümde kısaca ele alınacaktır.
- 2 Yeğen Bonapart darbeden önce zaten cumhurbaşkanıdır. Ancak görev süresi bitmek üzeredir ve anayasa yeniden seçilmesine olanak tanımamaktadır. Anayasayı değiştirecek çoğunluk elde etmek üzere giriştiği pazarlıklar sonuçsuz kalınca darbe yapar.

Kaynakça

Basdevant-Gaudemet B (1999). Le Conseil d'État et les question religieuses au XIXe siècle. *La revue administrative*, 26.

Baubérot J (2007). *Histoire de la Laïcité en France*. 4. Baskı, Paris: PUF.

Bernaudeau V (2003). Justice, Politique et Franc-Maçonnerie sous la Troisième République: un conseiller à la Cour d'appel d'Angers, Victor Jeanvrot. *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 26/27

Bernaudeau V (2011). L'anjou, la République et ses juges, Epuration du corps judiciaire, entre réaction de légitime défense et instrument de consolidation du régime (1883). *Criminocorpus: Revue d'Histoire de la justice, des crimes et des peines*, 2011

Bouchery R ve Machelon J-P (1993). L'épuration Républicaine 1870-1871 (Siège et parquet) / 1872-1882 (Parquet). *Revue Histoire de la Justice*, sayı 6.

Catta T (1930). le Cinquantenaire d'un coup de force, décrets du 29 mars 1880 et l'épuration de la magistrature. *Revue catholique des institutions et du droit*, 1930, s.385-414

Dansette A (1948). *Histoire Religieuse de la France Contemporaine, De la Révolution à la Troisième République*. Paris: Flammarion.

Dansette A (1951). *Histoire Religieuse de la France Contemporaine, Sous la Troisième République*. Paris: Flammarion.

Hanotaux G (1903). *Histoire de la France Contemporaine (1871-1900)*. cilt IV, Paris: Ancienne Librairie Furne, Paris.

Lavissee E (1921). *Histoire de France Contemporaine, Depuis la Révolution jusqu'à la paix de 1919*. cilt 8, Paris: Librairie Hachette.

Lhomme J (1960) *La Grande Bourgeoisie au Pouvoir (1830 – 1880)*. Paris: PUF.

Machelon J-P (1993). L'épuration Républicaine. La loi du 30 août 1883. *Revue Histoire de la justice*, sayı 6.

Weidenfeld K (2010). *Histoire du droit Administratif*. Paris: Economica.

Wright V (1972). L'épuration du Conseil d'État en Juillet 1879. *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, s. 621-656.

Görsel Gerçekçilik Rejiminin Sonu mu? “Yeni” Medya Döneminde Sinema

Sevilay Çelenk, Ankara Üniversitesi İLEF,
e-posta: sevilay.celenk@media.ankara.edu.tr

Özet

Bu makalede, yeni medya döneminde sinema ve “gerçeklik” ilişkisini yeniden düşünen yakın tarihli çalışmalar, konuya aynı ontolojik ilgiyle odaklanan erken dönem kuramsal yaklaşımların önemli bazı tespitleriyle tartışma içinde eleştirel bir perspektifle değerlendirilmektedir. Sinemanın gerçeklikle ilişkisi ve “gerçekliğe” ne tür bir müdahalede bulunduğu, sinema çalışmaları alanında hiç eskimeyen bir tartışmanın konusudur. Söz konusu tartışma, bugün, yeni medya teknolojileri ve dijitalleşmenin getirdiği “sanallık” olgusu karşısında yeniden canlanmış bir tartışmadır.

Sinemanın kendine özgü mahiyetini ve gerçeklikle ilişkisini ele alan çalışmalar, bunu sıklıkla diğer sanat formları ve farklı medya ortamlarıyla kıyaslama temelinde yürütür. Aslında sinemanın fotoğrafla olduğu kadar, tiyatro, resim, edebiyat ve müzik gibi sanat alanlarıyla da neredeyse ortak-yaşar bir ilişki içinden geliştiği düşünüldüğünde, bu kıyaslama olmaksızın, bir sinema ontolojisinden söz etmenin güç olacağı açıktır. Sinema ve yeni medya ilişkisini düşünmek bu genel eğilimdeki bir devamlılık olarak değerlendirilebilir. Sinema alanında bu ilişkiye eğilen bir çok çalışma, sinemada 3.0 olarak adlandırılan yeni bir evrenin başladığını öne sürmektedir.

Sinema bugün, dijital yeni medya ortamıyla etkileşimler neticesinde, gerçekliği, fiziksel/görsel gerçekliğe sadakat olarak yorumlayan bir anlayışın epeyce uzağındadır. Teknolojik değişiklikler yanında türsel ve tematik çeşitliliğin dedönüştürdüğü yeni sinema ortamı, sinemayı yeniden düşünmeye yönelik girişimleri de kışkırtmaktadır. Bu tür girişimler bakımından, bir sinema ontolojisi geliştirmeye dönük ilk çalışmaları yeniden gözden geçirmek kadar, Rancière ve Deleuze’ün çalışmaları gibi sinematik gerçekliğe ilişkin farklı sorular ortaya atan çalışmaları anlamaya çalışmak da önemlidir. Rancière ve Deleuze’ün çalışmaları, sinemayı bizatihi imgenin niteliğinden yola çıkarak tanımlama çabası içindeki bir ontolojik perspektifi temellendirmektedir. Yeni medya ortamının ve dijitalleşmenin sinema alanındaki muhtemel sonuçlarını anlamak bakımından da “imge”de temellendirilmeye çalışılan bir ontoloji çok elverişli bir kavrayış zemindir.

Bu çerçevede, makalede, dijitalleşme ve yeni medya döneminde yeni bir evreye girdiği düşünülen sinemada, çalışmayı bekleyen konulara bir parça ışık tutmak kadar, sinemayı yeniden düşünme çabasına katkıda bulunmak da amaçlanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Görsel-gerçekçilik, dijitalleşme, sinema ontolojisi, sinema 3.0, yeni imge.

Is it the End of the Regime of Visual Realism? Cinema in the “New” Media Era

Abstract

This article critically evaluates recent studies rethinking the relationship between cinema and “reality” in the new media era within a discussion with some important assessments of early theories which focused on this issue with the same ontological concern. The relationship between cinema and reality and the kind of cinema’s intervention in “reality” has been the subject of an ageless debate in the field of cinema studies. Today, it seems that the mentioned debate revived in the face of the phenomenon of virtuality which is brought about by the new media technologies and digitalization.

Studies that address the unique features of cinema within an ontological approach are often carried out by comparing cinema with other art forms and different media environments. In fact, it would be difficult to reflect on the ontology of cinema without making this comparison in a certain degree since the cinema has emerged through nearly a symbiotic relationship with the theater, painting, literature, music as well as photography. Rethinking on the relationship between cinema and new media can be considered as a continuity in this general tendency. A great deal of studies addressing this issue claim that a new era called cinema 3.0 has already started in the field of cinema.

Cinema studies today, as a result of interaction with the digital new media, are quite far from the understandings that define the reality with the degree of its loyalty to the physical/visual reality. The new cinema environment transformed by varied new genres and themes besides technological changes provokes rethinking the ontology of cinema. For these attempts, it is important to revisit not only some important early works that established the ground for cinema ontology but also to rethink the studies raising distinctive questions about “cinematic reality,” such as the works of Rancière and Deleuze. They both tried to establish an understanding of cinema which is predominantly based on the characteristics of the cinematic image itself. Such an ontological approach that focuses on the image itself provides a very comprehensive ground for understanding the possible influences of new media technologies and digitalization on cinema.

Within this context, the aim of this article is to contribute to the endeavors of rethinking cinema as well as to shed a little light on the issues that expected to be studied in cinema which is thought to have entered a new phase in the “new” media era.

Keywords: Visual-realism, digitalization, the ontology of cinema, cinema 3.0, new image.

Giriş

“Karşıdaki tepeyi gördüğümüzü kabul edersek o tepeden göründüğümüzü de kabul etmemiz gerekir.” John Berger

Görmenin konuşmadan ve sözcüklerden önce geldiğine özel bir vurgu yapan John Berger’in, yukarıda yer verilen tespiti, görmenin çift taraflılığından söz etmektedir. Yazar, bu çift taraflılığı şöyle açıklar; “bir şeyi gördükten hemen sonra, aynı zamanda kendimizin görülebileceğini de fark ederiz. Karşımızdakinin gözleri bizimkilerle birleşerek görünenler dünyasının bir parçası olduğumuza bütünüyle inandırır bizi.” (Berger, 1995: 9).

Berger’in, her birimizi dünyanın bir parçası olarak konumlayan bu “görme” durumunu, birbirini görme mesafesindeki insan bakışı ile sınırlamadığı açıktır. Zira Berger, imgenin insan yapısı olduğundan hareketle, her imgenin arkasında bir görme biçimi yattığını da kabul eder. Dolayısıyla imge karşısında, yaratıcının görme biçimi ile o imgeye bakan kişinin görme biçimi karşılaşmaktadır.

Görmenin çift taraflılığı, Benjamin’in (2004) ünlü yazısında dile getirdiği ve Berger’in de “görme biçimi” sorunsalı etrafında derinleştirdiği, tekniğin olanaklarıyla yeniden üretilen sanat eserlerinin demokratikleşmesi düşüncesiyle yakından ilişkilidir. Çünkü çoğaltılan sanat eseri, farklı görme biçimlerinin karşılaşmasına, sıradan insanları bir istisna olarak değil, kural olarak dâhil eder. Diğer bir deyişle, tekniğin olanakları ile yeniden üretim çağında, kitlelerin sanat eseri ile karşılaşması en başından varsayılmakta ve imge ya da sanat eseri buna göre biçimlenmektedir. Bu önemli tespit bugüne değin önemine yakışır ölçülerde tartışılmıştır.

Günümüzün gelişen dijital teknolojileriyle birlikte bu tartışma farklı boyutlarıyla yeniden gündeme gelmiş bulunuyor. Bu yazıda, dijitalleşme ve yeni medya döneminde sinemanın hangi boyutlarıyla yeniden düşünüldüğü konusu ele alınmaktadır. Yazının temel tartışması yukarıda sözü edilen, “görmenin çift taraflılığı” ekseninde ilerlemeyecek olsa da bu tespit, yeni medya döneminde sinemayı düşünmek için zihin açıcı bir tespittir.

Sinema, perdedeki imgeler aracılığıyla dışa vurulan (yaratıcı tarafın) görme biçimiyle, bu imgeye bakanların görme biçiminin karşılaşmasına, diğer sanat alanlarına kıyasla daha açık bir alandır. Diğer bir deyişle, kitlesel tüketimi amaçlayan sinema bu kitleyi “görerek” üretilmeye, izleyicinin görme biçimiyle yakınlaşmaya diğer sanatlardan daha yatkındır. Bununla birlikte, dijitalleşme ve yeni medya olgusu etrafında sinemayı yeniden düşünen çalışmalarda, bu

kabulleri de sorgulamayı gerektiren yeni bir tartışma yükselmektedir. Bu yeni evrede, sinemanın anlatı yapısının farklılaştığı, karmaşık bir anlatisallığın öne çıktığı tespiti yapılmaktadır. Dolayısıyla sinemanın, bu yeni anlatisallığı kavramaya yatkın ayrıcalıklı bir izleyici tipini gerektirdiği öne sürülmektedir.

O halde yeni medya döneminde sinemada, imge üretiminin ardındaki görme biçimiyle, izleyicinin görme biçimi arasındaki aralığın başka biçimde ve yeniden sorunsallaştırılması söz konusudur. Burada artık söz konusu aralığın üretici tarafından kapatılması değil, izleme deneyiminin bu “aralığa” yerleştirilmesi, izleyicinin söz konusu aralığı bizatihi kendi çabasıyla doldurması gerekmektedir. İzleyici başka türlü bir yaratıcı üretimselliğe davet edilmektedir.

İzleyici deneyimini dijital sinemanın tanım olarak merkezine yerleştiren bu yaklaşım sinema çalışmaları bakımından önemlidir. Burada, sinemaya ontolojik¹ anlamda bir tehdit yönelttiği ve “sinemanın sonu”nu işaret ettiği düşünülen dijitalleşme, yeni iletişim teknolojileri ya da yeni medya uzamına farklı bir yaklaşım söz konusudur. Bunun öneminin anlaşılabilmesi için bir sinema ontolojisi geliştirme çabasındaki bazı önemli yaklaşımları gözden geçirmek, sinemanın ayırt edici karakterini ve muhtemel geleceğini betimleme çabalarının temel vurgularını hatırlamak gerekir.

Sinemanın yüz yıllık tarihinde bu çaba hep önemli olmuştur. Sözgelimi, oldukça erken bir dönem sayılabilecek 1923 yılında, şair, yazar ve film yönetmeni Jean Cocteau, sinemanın çıkmaz bir sokak olduğunu söylemiş ve bu genç sanatla ilişkili olarak şu düşünceleri paylaşmıştır:

Sinema çıkmaz bir sokaktır. İlk gününde, insanların gözünü kamaştıran keşfiyle birlikte, bir *yanlış da başlamıştı. Tiyatro oyunlarının fotoğrafı çekiliyordu*. Zamanla bu oyunlar sinemaya özgü oyunlar olduysa da bu hiçbir zaman pür sinema olamadı. Bu tür bir gelişme de ancak felaket getirebilirdi. Gelişmeler neticesine; üç-boyutluluk, renk, konuşmayla birlikte, çok geçmeden tiyatromuz kadar can sıkıcı bir sinemamız olacaktı. Ben bu çıkmaz sokağın sonunda, genç insanların yıkacağı bir duvarın üzerinde, bir yanlışın mükemmel sonucunu görüyorum: Chaplin’in *Bir Köpeğin Yaşamı* filmini mesela (Clair, 1972: 19).

Cocteau’nun *Bir Köpeğin Yaşamı*’nda² gördüğü ve çıkmazda olduğunu düşündüğü sinema için umut vaat ettiğini düşündüğü şey nedir? Chaplin sinemasında Cocteau’nun gördüğü, kendi dilini yaratma uğraşı veren ve bu çabayı yaşayan zamanın eleştirisiyle güçlü bir biçimde buluşturan bir sinema umududur. Bu sinema aynı zamanda kararlı bir biçimde “küçük insan”ın yanında duran bir sinemadır. Nitekim Abisel (2007: 126-127), yarattığı serseri

küçük adam karakterinden söz ederek, Chaplin'in, komediyi kaba güldürü olmaktan kurtardığını, bir tür olarak ciddiye alınmasını sağladığını ve toplum eleştirisi lehine araçsallaştırmayı başardığını vurgular.

Aynı anda hem sinemanın çıkmazını hem de bu çıkmazın ucundaki ışığı işaret eden Cocteau'dan uzun zaman sonra, yönetmen Francis Ford Coppola, birçok kişi tarafından sinemaya bir tehdit olarak düşünülmüş bir teknolojiye umut görüyordu. Coppola (1991) "şimdi tek umut 8mm video kameralardadır" diyor ve ekliyordu:

Normalde film yapamayacak insanlar birdenbire film çekmeye başlayacaklar. Birdenbire bir gün Ohiolu şişman bir kız yeni bir Mozart olarak ortaya çıkacak, babasının küçük kamerasıyla güzel bir film yapacak ve filmlerdeki sözde-profesyonellik aniden ortadan kalkacak, sonsuza kadar. Film gerçek bir sanat formu olacak. Benim görüşüm budur.³

Cocteau'nun ortaya koyduğu umut gibi, Coppola'nın sözlerinde içerilen umut da imkânları zorlayan bir yenilikçilik gereksinimine ışık tutar. Coppola tam da sinema kendi imkânlarını kullanmanın sınırlarını zorluyorken, bu geniş imkanı erişilmez duvarlar arkasına kapatarak kötürümleştirme eğilimindeki profesyonelliğe işaret eder. Profesyonelliğin çıkmaz sokağının ucunda ise yeteneği henüz test edilmemiş "Ohiolu şişman bir kız" vardır. Bu da yine, meydan okuyucu bir yenilikçiliğe ve küçük insana duyulan güvenin ifadesidir. Yalnız bu kez, bu küçük insana yolu açacak olan şey, "teknğin olanakları"dır.

Demek ki Coppola, sesin, rengin ve video kayıt cihazının keşfi derken, esasen hiç bitmemiş olan bir tartışmaya, tekniğin olanakları karşısında yeniden düşünülmesi gereken "sanat" tartışmasına dönmektedir. 2000'li yılların sineması bakımından bu tartışma, artık teknik imkânların birer birer eklenmesiyle değil, bir dizi eşzamanlı yenilikle birlikte düşünülen bir tartışmadır. Sinema, mütemadiyen güncellenen ve çoklu platformlara yayılan, muazzam bir teknolojik imkânlar bütünü olarak "yeni medya"ya karşı ve onunla birlikte yeniden düşünülmemektedir.

Bu tartışmayı gözden geçirebilmek için, sinemayı "gerçekliğin" yeniden üretimine sunduğu ayırt edici imkânlar temelinde ele alan bazı tarihsel değerlendirmelere kısaca dönmek gerekir. Zira sinemanın gerçeklikle ilişkisi ve "gerçekliğe" ne tür bir müdahalede bulunduğu, sinema çalışmaları alanında hiç eskimeyen bir tartışmanın konusudur. Söz konusu tartışma, bugün, yeni medya teknolojileri ve dijitalleşmenin getirdiği "sanallık" olgusu karşısında yeniden canlanmış bir tartışmadır.

Kutsalın İzini Arayan Sinema

Sinema alanında başlangıçtan bu yana ayırt edilmesi kabul gören iki temel yönelim, sinemayı düşünme çabasında farklılaşan vurguları getirmiştir. Gianetti (1999: 2-3) bu iki yönelimin de daha 19. yüzyıl sona ermeden açığa çıkmış olduğunu ifade eder: Bunlardan biri, Lumière kardeşlerin, gündelik olayları gerçek yaşamda olduğu gibi akışı ve kendiliğindenliği içinde yakalıyor görünen *Trenin Gara Gelişi* (1895) gibi filmleriyle başlayan “gerçekçi” gelenektir. Gianetti’nin belirttiği üzere, diğeri de bununla aşağı yukarı aynı zamanlarda, George Mèliès’in *Aya Yolculuk* gibi tümüyle hayali olaylara odaklanan fantezi filmleri ile garip hikâye ve fotoğraf hilelerinin karışımı olan filmlerinin başlattığı “biçimci gelenek”tir.

Bununla birlikte bu ayırım konusunda Gianetti’nin uyarılarını hatırd tutmak gerekir: Bu ayırım ancak kutuplardan birine doğru bir yönelimi ifade etmek için kullanıldığında yardımcı olabilir. Zira Gianetti, çok az filmin üslup bakımından tümüyle biçimci ve ancak pek azının da tümüyle gerçekçi olduğunu belirtir. Yazara göre, sıklıkla unutuluyor olsa da gerçekçilik, filmin temel hammadde kaynağının fiziksel gerçeklik olduğu -bu anlamda da aynı anda hem gerçekçi hem de biçimci olan- özgül bir üsluptur. Gianetti gerek gerçekçi, gerekse biçimci film yönetmenlerinin, gerçekliğin kaotik yığınının içinde belirli detayları seçmek durumunda olduğunu ekler. Ancak O’na göre, gerçekçi filmlerde bu seçme işi veya seçicilik öğeleri daha az bellidir. Öte yandan biçimciler hammaddelerini kasıtlı olarak stilize eder ve bozarlar (Gianetti, 1999: 2-3).

Bu iki geleneğin de meselesinin bu bağlamda, sinemanın gerçekliği yeniden üretiminde, “kabul edilebilir olan” ya da diğeri bir deyişle “ideal” olan müdahaleyle ilişkili olduğunu söyleyebiliriz. Sinemanın kendine özgü mahiyetini ve gerçeklikle ilişkisini ele alan çalışmalar, bunu sıklıkla diğeri sanat formları ve farklı medya ortamlarıyla kıyaslama temelinde yürütür. Aslında sinemanın fotoğrafla olduğu kadar, tiyatro, resim, edebiyat ve hatta müzik gibi sanat alanlarıyla neredeyse simbiyotik (ortak-yaşar) bir ilişki içinden varlık kazandığı düşünüldüğünde, bu kıyaslama olmaksızın, bir sinema ontolojisinden söz etmenin güç olacağı açıktır.

“Gerçekçi” gelenek içinde yer alan sinema kuramcısı Andre Bazin’in önemli bir çalışmasının fotoğraf üzerine olması bu bağlamda öncelikli olarak hatırlanması gerekli konulardan biridir. Bazin fotoğrafik imgenin ontolojisiyle ilgili düşüncelerini açıklarken işlevlere odaklanan bir noktadan hareket eder ve burada da genel olarak plastik sanatlardan başlar. Ona göre resme olan “saçma hayranlığımızın altında biçimin sürekliliğiyle zamanı alt etmek gibi ilkel bir gereksinim” vardır. Burada abartılı bir analogiden yola çıkar ve ölülerin

mumyılanması işleminde de “insanın ölümü geride bırakması değil” biçimi sürekli kılma gereksinimi olduğunu belirtir (Bazin, 1985: 100).

Bazin fotoğrafın resme göre yeniliğinin onun nesneliliğiyle ilişkili olduğunu belirtir. Ona göre, bu yüzden de, insan gözünün yerini alan fotoğrafın gözünü oluşturan mercekler topluluğu da “objektif” adını almaktadır; fotoğrafla birlikte ilk kez gerçek dünyada mevcut olan nesne ile bunun anlatımı arasına başka hiç bir şey girmemektedir. İnsan yaratıcılığı işe karışmamakta, fotoğrafçının kişiliği ancak görüntülenecek olayın seçimi konusunda etkili olmaktadır. Nitekim Bazin bunun resim yapan ressamın mevcudiyetiyle aynı nitelikte olmadığını da ekler. Bu noktada Bazin, bütün sanatların insanın varlığı üzerine kurulu olduğunu hatırlatır ve sadece fotoğrafçılıkta insanın yokluğundan zevk aldığımızı ifade eder (Bazin, 1985: 104).

Sinemanın ontolojisini ışıkla yazılmış bir “gerçeklik” temelinden hareketle düşünen ve neredeyse nesne ile özdeşliği öne süren bu yaklaşım, Veronika’nın mendili4 metaforuyla açıklanmaktadır. Dış dünyaya, olaylara ya da nesnelere, ışık aracılığıyla pelikül üzerinde iz bırakma imkânı veren fotoğraf sayesinde, yeniden üretilen gerçekliğin, neredeyse “kutsal”lıkla ifadesini bulan bir değeri vardır. İmge ve nesnesi arasındaki mesafeyi kat eden fotoğraftan sonra, hareketi yakalayan sinema ile sanatsal yeniden üretimin gerçeklikle arasındaki azap verici mesafe aşılmış olmaktadır.

Bazin’in 1945 tarihli bu yazısından önce,1936 yılında, benzer eksenlerdeki bir tartışmanın da Walter Benjamin tarafından gerçekleştirildiğini hatırlayabiliriz.5 Benjamin (2004: 57-58) bu konuyu teknik olanaklarla yeniden üretilebilen bir çağda sanat eserinin biricikliğini yitirmesi bağlamında ele almıştır. Benjamin sanat yapıtının biricikliğı ile yapıtın geleneğın bağlamına yerleşik olması arasındaki özdeşliğe dikkat çekerek, en eski sanat yapıtlarının önce büyüsel ve sonra dinsel nitelikteki törenlerin hizmetinde olduğunu ve sanat yapıtının özel bir atmosfer taşıyan bu şekildeki varoluşuyla kutsal niteliğı arasında hiç kopmayan bir bağ olduğunu öne sürer:

Sanat yapıtının teknik yoldan yeniden-üretilebilirliğı, dünya tarihinde ilk kez yapıtı kutsal törenlerin asalağı olmaktan özgür kılmaktadır. Yeniden-üretilen sanat yapıtı, gittikçe artan ölçüde, yeniden-üretilebilirliğı hedefleyen bir sanat yapıtının yeniden-üretim’i olmaktadır. Örneğın bir fotoğrafın negatifinden çok sayıda baskı yapılabilmektedir; hangisinin özgün baskı olduğu sorusu bir anlam taşımamaktadır (Benjamin, 2004: 58-59).

Benjamin’in fotoğrafla ilgili düşünceleri öncelikle “makine”ye odaklanmakta ve sanat yapıtının çoğaltılması bakımından bu aygıtın nasıl bir imkân sunduğı

değerlendirilmektedir. Bu anlamda Bazin'den farklı bir noktadan hareket eden bir ontolojik yaklaşımdır bu. Burada fotoğraf makinesinin önemi, aygıtın “biricik” örnek olarak üretilen bir eseri çoğaltma yetisine bağlanıyor gibidir. Ancak bu yanıltıcı bir ilk okumadır. Zira Benjamin'in teknolojik yeniden üretilebilirlik derken, kastettiği şeyin, salt bir mekanik yeniden üretim olmadığı ve hatta “teknik” ve “mekanik” olanı eşanlamlı biçimde kullanmadığı öne sürülür. Benjamin'in, yeniden üretilebilirliği, başlangıcından bu yana sanat yapıtına içkin bir nitelik olarak kavradığı açıktır. Nitekim Cadava (2008: 77), Benjamin'in, “teknik” terimini hiç bir zaman ayrıntılı biçimde tanımlamamakla birlikte, teknolojiyi sırf bilimle ilişkili bir olgu olarak değil, aynı zamanda tarihsel bir olgu olarak gördüğünü hatırlatır. Yazar, Benjamin'e referansla, yeniden üretilebilirliğin “daha ziyade, sanat yapıtının içinde bulunan yapısal bir olanak” biçiminde anlaşılması gerektiğini vurgular.

Benjamin yazısında öncelikle “yeni den üretilebilirlik” konusundaki düşüncelerini açar ve bundan sonradır ki fotoğraf makinesinin kendi üretiminin sanatsal niteliği konusuna eğilir. Benjamin'e göre yapılması gereken buydu ve “daha önce, fotoğrafın bir sanat olup olmadığı sorusuna yanıt bulabilmek için -fotoğrafın bulunmasıyla birlikte, sanatın karakterinin bir bütün olarak değişip değişmediğini bir ön soru niteliğiyle ortaya atmaksızın- boşuna çaba harcanmıştı” (2004: 61). Bu noktada Benjamin sinema kuramcılarının da aynı aceleci tavırla davrandıklarını ekler. Üstelik de bu kez, sinemayla karşılaştırıldığında, fotoğrafın geleneksel estetik anlayışının karşısına çıkardığı güçlüklerin, son derece hafif kaldığını da belirtmeden geçemez.

Benjamin, sinemanın “sanat değerini” kanıtlama derdinde olan erken kuramcılarının, “nasıl eşi görülmedik bir köktencilikle sinemada –yorum yoluyla- dinsel öğeler bulmaya zorlandığını gözlemlemek, çok ibret vericidir” demektedir. Üstelik ona göre daha da “ilginç olan nokta, günümüzde de aşırı tutucu yazarların sinemanın anlam ve önemini aynı doğrultuda, dinsel olmasa bile doğa üstü denebilecek bir alanda aramalarıdır” (Benjamin, 2004: 62). Benjamin ise vurguyu, sinemanın algı evreni ve bilinçle girdiği etkileşim ile toplumsal işlevine kaydırmaktadır.

Bu noktada Benjamin, resim ve tiyatro ile sinema arasında yaptığı kıyaslamalar aracılığıyla, bu yeni sanatın farkını billurlaştırmaya çalışır. Önemli bir vurgu sinemanın sinematografik yöntemler aracılığıyla nasıl tam bir algıyı mümkün kıldığı ve algımıza derinlik boyutu kattığına ilişkindir. Freud nasıl psikanalitik yöntem aracılığıyla, gündelik hayatta önceden fark edilmeyen, gelip geçici olan birçok şeyin önemli ve çözümlenebilir olduğunu göstererek, bu alanlarda derinlikli bir anlama imkânı sağlamışsa, sinemanın yaptığı da budur Benjamin'e

göre; sinema görsel ve akustik algılar evreninde “tam algılamaya” dönük bir derinlik boyutu yaşantılanmasını sağlamaktadır (Benjamin, 2004: 71-73).

Benjamin’in sinemaya ilişkin olumlu görüşlerinde sinemanın politik gücüne ve bu çerçevedeki toplumsal işlevine yönelik bir umut söz konusudur. Sinemanın kitlesele bir izleyiciye hedefliyor olması ve aslında üretilebilmesi için finansal bakımdan kitlesele izleyiciye muhtaç olması, Benjamin’in sinemada bir ilerici potansiyel görmesine yol açar. Yeniden üretim teknolojilerinin, sanat alanındaki “biricik” eserleri çoğaltarak kitlelere ulaştırmasında gördüğü demokratik olma niteliği, sinemada zaten başından beri vardır. Üstelik sinema filmlerinin “yüksek” sanat ürünlerine kıyasla, popüler bir anlatım diline sahip olması da izleyicinin onları anlamalarına ya da anladıklarını düşünmelerine yol açar. Bu erişebilme ve anlayabilme, onların aynı zamanda eleştirel konum alabilmelerine de imkân tanıyan bir şeydir.

Kuşkusuz başka sanat alanlarıyla karşılaştırma, sinema bakımından hemen her zaman aynı zamanda, sinemanın sanat olup olmadığını tartışmayı da kışkırtmıştır. Biçimci film kuramının temsilcilerinden biri olan Rudolf Arnheim, *Sanat Olarak Sinema* (2002 -orijinal eser 1932) adlı kanonik eserinde, sinemayı resimle karşılaştırarak bir sanat olmadığını iddia eden yaklaşımlara değinir. Arnheim, gerçekliğin mekanik bir yeniden üretimi olduğu için filmin sanat olduğu düşüncesini kararlı bir şekilde reddeden birçok eğitimli insanın bulunduğunu hatırlatır ve bu fikrin çürütülmesi gerektiğini belirtir:

İlk olarak, kamerayı küçümseyerek otomatik bir kayıt makinesi olarak niteleyen kimselerin çok basit bir nesnenin en yalın fotoğrafik yeniden üretiminin bile mekanik bir işlemin boyutlarını aşarak o nesnenin doğasına ilişkin bir duygulanımı gerektirdiğini anlamaları sağlanmalıdır. Sanatsal fotoğraf ve filmde her zaman bir nesnenin karakteristiğini en iyi gösteren açıların seçilmediğini daha sonra göreceğiz. Özel etki yaratmak için kasıtlı olarak başka açılar seçilir.” (Arnheim, 2002: 16).

Bu çerçevede Arnheim (2002: 19-20) gerçekliği, neredeyse aslına en uygun biçimde ve müdahalesizce yeniden ürettiği düşünülen sinema konusunda da önemli saptamalar yaparak, filmin gerçeklikle farkını açıklamaya çalışır. Özellikle siyah-beyaz sinemada renklerin yokluğu yanında, insan yüzü ile gökyüzünün (beyazın tonları), ağaç ile dudağın (siyahın tonları) aynı renge dönüşmesinden ve ancak ışıklandırma gibi müdahalelerle gerçeğe yakın görüntü elde edilebildiğinden söz ederek bu farkın ne olduğuna ilişkin görüşlerini anlaşılır bir biçimde ortaya koyar. Arnheim (2002: 36), sinemanın ilk günlerinde filminden alınan hazzın sadece konuyla ilişkili olduğunu ve film sanatının, “ancak yönetmenler bilinçli veya bilinçsiz olarak sinematografik tekniğin olanaklarını

geliştirmeye ve sanatsal üretimler yaratmak için onlardan yararlanmaya başladıkları zaman adım adım” geliştigini de ekler.

Biçimci geleneğin Alman temsilcisi olarak Arnheim da, Munsterberg ya da Eisenstein ve diğer Rus biçimcileri gibi sinemanın ontolojisini –birbirinden farklılaşan yaklaşımlarına rağmen- fiziksel gerçekliğin ötesine geçen bir sinemasal/sanatsal gerçeklik çerçevesinde tanımladılar. Gerçekliğı sinematografik araçlar kullanarak sinemaya özgü şaşırtıcı, yadırgatıcı, hatta şok edici biçimlerde yeniden kurmakla ilgilendiler. Edebiyat alanındaki Rus Biçimciliğinin de etkisiyle, biçimci Rus sinemacıları kuramlarını açıklarken, resim gibi sanatlar ve fotoğrafla kıyaslama yanında, şiir ve edebiyattan örneklerle de düşünme eğiliminde oldular. Bu yaklaşımın ardında sinemanın da bir “dil” olduğu düşüncesi vardı. Bu dili montaj, çekim ölçekleri ve diğer sinematografik araçlarla güçlendirme çabası içindeydiler.

Bu yazıda sinema kuramlarını kapsamlı bir biçimde gözden geçirmeye çalışmaktan çok, sinemanın ilk dönemlerinde, başka sanatlar ya da medya ortamlarıyla karşılaştırma temelinde bir sinema ontolojisi geliştirme çabası içeren bazı görüşlere değinmekle yetindim. Bunun nedeni, yeni medya ve sinema ilişkisini düşünebilmek için uygun kavramsal araçları oluşturmaktır. Sinema bugün, dijital yeni medya ortamıyla etkileşimler neticesinde, gerçekliğı, fiziksel gerçekliğe sadakat olarak yorumlayan bir anlayışın epeyce uzağındadır. Diğer bir deyişle, gerçek, pelikül üzerine ışıkla yazılmamakta, Veronika’nın mendili, “kutsal”ın izini çıkarır gibi gerçeklik üzerine bastırılmamaktadır artık.

Kısacası, günümüzün zengin teknolojik, türsel ve tematik sinema ortamı, sinema alanında bir yeniden düşünme çabasını kışkırtmaktadır. Bu dönüşümü anlamaya dönük bir çaba bakımından, Rancière ve Deleuze’ün sinema konusundaki felsefi yazı ve eserlerinin önemli bir etkisi söz konusudur. Sinemayı bizatihi imgenin niteliğinden yola çıkarak tanımlama çabası içindeki bir ontolojik perspektifi temellendirmektedir bu çalışmalar. Yeni medya ortamının ve dijitalleşmenin sinema alanındaki muhtemel sonuçlarını anlamak bakımından da, “imge”de temellendirilmeye çalışılan bir ontoloji, çok elverişli bir kavrayış zemini dir.

“Görüntülerin Yazgısı”

Rancière’in *Görüntülerin Yazgısı* adlı eseri, sinemanın, diğer bir deyişle perdedeki görüntünün farklılığını, aygıtın niteliğinden yola çıkarak tanımlayan yaklaşımlarla tartışmaya geçen bir eserdir. Rancière (2008: 4), birçok çağdaş yazarın bir Öteki’ye göndermede bulunan Görüntü/Imge ile kendisinden başka hiçbir şeye göndermede bulunmayan Görsel’i karşılaştırdığından söz

eder. Burada “görsel” televizyondaki görüntüyü, “görüntü/imege” ise sinema perdesine yansıyan görüntüyü ima etmektedir.

Rancière bu ayrımın “görsel”i küçümsediğini belirtir. Ona göre, bu görüşü savunanlar televizyon görüntüsünün, doğası gereği, ötekisinin olmadığını, zira kendi ışığını kendinde taşıdığını öne sürerler. Bu yaklaşım, televizyondaki görüntüleri bütünüyle televizyonun görüntüyü ekranda oluşturan teknik işleyişinden yola çıkarak açıklayan bir yaklaşımdır. Bu anlayış sinemada da paralel bir açıklamayı getirir. Rancière, sinematografik görüntünün ise ışığını bir dış kaynaktan almak itibarıyla bir “öteki”si olduğunun kabul gördüğünü aktarır. Buradaki öteki anlaşıldığı üzere, projeksiyon cihazıdır. Sinema perdesine görüntüyü bu başka, öteki cihaz göndermektedir. Projeksiyon cihazının perdeye yansıttığı görüntü, bobinlerden akan film şeritlerine, diğer bir deyişle, kendisi gerçekliğin izi olan bir “öteki”ye bağlanmaktadır.

Burada, dış dünyadaki bir göndergesel gerçekliğe bağlanma, sinemanın doğasında vardır diyen ve bu anlamda da Bazin’e kadar izini sürebileceğimiz eski bir gerçekçilik anlayışının başka bir biçimde sürdürüldüğü görülebilir. Nitekim bu nedenle Rancière söz konusu görüşlerin bir totoloji, bir retorik oyunu olduğunu söyler. Rancière, bu görüşe olan itirazını, Robert Bresson’un *Rastgele Balthazar* filmi ile Fransız televizyonunda yayınlanan Şampiyona Sorular (*Questions pour un Champion*) adlı yarışma programını karşılaştıran bir örnek üzerinden açıklar:

Burada görselin özü olarak ortaya koyulan totolojinin, söylemin kendi totolojisi olduğu apaçık ortadadır. Söylem bize basitçe şunu der: Aynı ayıdır, öteki öteki. [...] Ama katot tüpünün teknik nitelikleri başka şey, ekranda gördüğümüz görüntülerin estetik nitelikleri başka şeydir. Ekran tam da Bresson’un kamerasının performanslarına olduğu kadar *Questions pour un champion*’un performanslarına da yol açar. Öyleyse içsel olarak farklı olan şeyin bu performanslar olduğu açıktır. Televizyonun bize önerdiği oyunun ve bizde uyandırdığı duygulanımların doğası, ışığın aygıtın kendisinden gelmesinden bağımsızdır. Ve biz ister bir sinema salonunda bobinlerin projeksiyonunu, ister televizyonumuzun ekranında bir kaset ya da CD’yi, veyahut bir video-projeksiyonunu izleyelim. Bresson’un görüntülerinin içsel doğası değişmez. Bir tarafta aynı, öteki tarafta öteki yoktur (Rancière, 2008:5).

Rancière, haklı olarak, televizyon ekranından aynı zamanda *Rastgele Balthazar*’ın da yayınlanabileceğine, dolayısıyla burada teknik bir nitelik farkının estetik bir farkmış gibi sunulmasının hatalı olduğuna dikkat çekmektedir. Söz konusu totolojik söylem aracılığıyla, bir film ve bir televizyon programının görüntüleri arasında “özcü” ve aşkınlaştırıcı bir yaklaşım çerçevesinde bir fark saptanmış olmaktadır.

Rancière'in buradaki yaklaşımının farkı, örneğin *Rastgele Balthazar*'ın sinema perdesindeki "görüntü"lerini bir eşek, iki çocuk ve bir yetiştikenden ibaret görmemesidir. Fakat aynı zamanda Rancière bu görüntüyü yakın planlar, kamera hareketleri, karartma ya da açılma gibi işlemlerin oluşturduğu bir görüntü olarak da görmez. Rancière'in burada gördüğü şey daha çok izleyici ile ilişkiyi de içine alan, "görünür olan ile anlamını, ya da söz ile etkisini birbirine bağlayan ve birbirinden koparan, beklentiler üreten ve beklentileri yolundan çıkaran işlemlerdir"(Rancière, 2008: 7).

Dolayısıyla, Rancière'in bu açıklamasından yola çıkarak, söz konusu işlemlerin çift yönlü bir anlamlandırma aracılığıyla mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Beklentiyi yaratan bu işlemlerin arkasındaki yaratıcı dil (Bresson'un dili) ve beklentiye girenin (seyircinin) anlam üretimine katılan dili. Ancak bu çift yönlülüğü, tarafların her birinin diline ya da onların ortak diline ve dolayısıyla, düşüncesine de indirgeyemeyiz. Her ikisinin dili de artık bizatihi görüntünün anlamlandırıcı dilinde tezahür etmekte, daha doğrusu bu işlem sayesinde mümkün olmaktadır.

Rancière'in yaklaşımına ilişkin vurgulanması gereken şey elbette bu işlemleri tamamen sinemaya has işlemler olarak da görmemesidir. O'na göre, Bresson'un örnek verdiği filmdeki türden bir beklenti yaratma ya da beklentileri yolundan çıkarma romanda da vardır. Bu anlamda bu işlemler sinemaya özgü "saf görüntüler" vermezler:

Bresson'un sineması, eylemi algılar ile hareketlerin eklemesiyle sınırlamakla ve gerekçelerin açıklanmasını devre dışı bırakmakla, sinemaya has bir özü gerçekleştiriyor değildir. O, Flaubert'in başlattığı roman geleneğinin devamına adını yazdırmaktadır. Bu gelenek, anlamı üreten usuller ile anlamı geri çeken usullerin aynı olduğu; algılar, eylemler ve duygular arasındaki bağı sağlayan usuller ile bağı bozan usullerin aynı olduğu bir muğlâklık geleneğidir. Yorumsuz dolaysızlık görülür olanın etkisini kuşkusuz köktenleştirir, ama bu köktenlik sinemayı plastik sanatlardan ayıran ve edebiyata yaklaştıran şu yetenek sayesinde işler. Bir etkiyi daha iyi yerinden edebilmek ya da onunla daha iyi çelişebilmek için önceden gerçekleştirme yeteneği. (Rancière, 2008:8).

Rancière'e göre (2008: 10), "benzemek" uzun zaman boyunca sanata özgü bir şey olarak kabul görmüştü. Oysa O'na göre zamanımızda ise "benzemek" sanatın buyruğu gibi görünmektedir. Rancière, sanatsal imgenin işlemlerinin, fotoğrafa ilişkin olarak Bazin'in öne sürdüğü, gerçekliğin "iz"ini üreten teknikten farklı olduğunu açıklamaya çalışır. Fakat yine de bu işlemde başka bir benzerlik söz konusudur. Bu, doğuran ve doğurulan arasındaki benzerlik türünden,

Rancière'in ilk benzerlik (*arche ressemblance*) olarak adlandırdığı kökensel benzerliktir: "Çağdaşlarımızın imgenin hesabına kaydetmek istedikleri ya da imgeyle birlikte yitip gitmesine yazıklandıkları başkalık, işte bu ilk-benzerliktir" (Ranciere, 2008: 11).

Rancière eleştirel söylemi, imge dağarcığındaki formları, üstü örtülmüş bir hakikate göndermeye çalışan bir söylem olarak tanımlar ve bu söylemle, sanatın işlemlerinin iç içe geçmiş olduğunu öne sürer. Bu iç içe geçmişlik yazgısına, "görüntülerin yazgısı" adını verir. Rancière'e göre (2008: 21), görüntülerin kendine özgü kimlik ve başkalığını bu görüntüleri üretip yayan aygıtlardan çıkarsamak isteyen çağdaş medyolojik söylemin "silme istediği, sanat ile sanat olmayan arasındaki, yani sanat, meta ve söylem arasındaki bu iç içe geçmişliktir."

Rancière'in eserinin bu çalışma bakımından önemi, sinemayı kendi sanatsal işlemleri aracılığıyla açıklaması ve sinemanın gerçeklikle ilişkisini aşkınlaştırmamasıdır. Yazar, *Görüntülerin Yazgısı* çalışmasının daha ilk sayfalarında iki şey söylemek istediğini belirtmiştir ki bu iki noktanın eserin temel vurgusu olduğu söylenebilir:

Birincisi, sanatsal görüntü/imgeler, kendi halleriyle, birer benzemezliktir. İkincisi, görüntü/imge görülebilir olanın tekelinde değildir. Öyle bir görülebilir vardır ki görüntü/imge oluşturmaz; öyle görüntüler/imgeler vardır ki tümüyle sözcüklerden oluşmuştur. Ama en güncel görüntü rejimi söylenebilir ile görülebilirli ilişkiye sokan rejimdir ki, bu ilişki söylenebilir ile görülebilirin *hem* benzerliği *hem de* benzemezliği üzerinde oynar. Bu ilişki iki terimin maddi olarak burada bulunmasını hiçbir biçimde şart koşmaz. Görülebilir olan, anlamlı deyişlerde kullanılabilir; söz ise kör edici olabilen bir görülebilirlik gücü uygulayabilir (Rancière, 2008: 10).

Bu tartışma ışığında, başta dijitalleşme olmak üzere, yeni medya teknolojilerinin mümkün kıldığı sinemayı, sinemanın "özü"ne benzemeyen, yabancı bir şey olarak görmek de mümkün değildir artık. Rancière en başta sinemanın "özü" olarak tanımlanan, aygıtı ya da tekniğe özgü nitelikleri yadsımda, sonra da sinemayı sinema yapan sanatsal imge işlemlerinin de sadece sinemaya "özgü" olduğu görüşünü tersyüz etmektedir. Sinemanın bu anlamda bir "özü" olmadığı gibi, özü itibarıyla sadece sinemaya ait olan bir görülebilirlik formu da yoktur. Öyleyse zaten yeni medya teknolojilerinin sonunu getirebileceği bir şey de yoktur sinemada. Olsa olsa, Rancière'in görsel ve görüntü/imge; benzerlik ve benzemezlik; görülebilir ile söylenebilir gibi ayrımlar çerçevesinde işaret ettiği "aralık"ta sürdürülmeye devam edecek, daha güçlü bir görüntü rejimi imkânı vaat eden yenilikler söz konusudur.

Rancière'in çalışması, bize sinemayı yeniden düşünebilmek için epistemolojik ve ontolojik bir bağlam sunar. Sinematografik imgeyi düşünmek için benzer bir bağlam da Deleuze'un, Bergson felsefesi ile tartışma içinde geliştirdiği sinemaya ilişkin düşüncelerinde mevcuttur.

Deleuze: Hareket-İmge'nin Krizi ve "Yeni İmge"

Deleuze sinema üzerine yazdığı iki ciltlik eserin ilkinde, Bergson'un, harekete ilişkin geliştirdiği "sinematografik yanılısama" düşüncesi aracılığıyla, sinemanın işleyiş biçimini nasıl açıkladığını hatırlatır. Bergson'da sinemanın işleyişini açıklayan iki veri vardır: Bunlardan biri geçip gitmekte olan gerçeklikten aldığımız anlık imgelerdir. Bu imgeler bu gerçekliğin karakteristik özelliklerini taşıyan anlık kesitleri oluştururlar. Diğeri ise aygıtın içinde yer alan ve imgeleri birbiri ardına ekleyen soyut, görünmez ya da algılanamaz, kişisiz bir zaman ya da harekettir. Bergson bunu aynı zamanda doğal algılanımın işleyişi olarak görür. Buna göre sinemanın, hareketi, hareketsiz kesitler yoluyla oluşturması, doğal algılanımın yaptığından farklı bir şey değildir. Evrensel bir yanılısama yeniden üretilmektedir. Diğer bir deyişle, doğal algılanımın ve sinemanın mekanizması aynı sinematografik yanılısamadan gelişir (Deleuze, 2014: 12).

Ancak yine de Deleuze'e göre, sinematografik yanılısamanın yeniden üretimi olan sinema, evrensel bir yanılısamayı bir anlamda düzeltmektedir: "sinemada yanılısama imge koşullarının dışında kalan bir seyirciye görüldüğü anda düzeltilmiş olur [...] Kısacası, sinema bize, hareket eklediği bir imge vermez, dolaysız olarak bir hareket-imge verir. Bize bir kesit vermektedir elbette, ama bu hareketsiz bir kesit + soyut hareket değil, hareketli bir kesittir" (Deleuze, 2014: 13). Sinema bu anlamda, "hareketi, *herhangi anın*, yani bir süreklilik izlenimi oluşturacak şekilde seçilmiş eşit aralıklı anların işlevi olarak yeniden oluşturan bir sistemdir" (Deleuze, 2014: 16). *Herhangi an (any-instances-whatever)* ise, bir diğer herhangi ana eşit mesafede olan ayrıcalıklı olmayan an olarak tanımlanır.

Deleuze, Bergson'un ikinci tezinin ise sinemaya dair başka bir bakış açısını mümkün kılan bir tez olduğunu öne sürer. Buna göre, sinema o en eski yanılısamanın mükemmelleştirilmiş aygıtı değildir, bundan da öte yeni bir gerçekliğin mükemmel hale getirilecek organıdır. Üçüncü tez ise kabaca şu formülle ifade edilir:

An sadece hareketin hareketsiz bir kesiti olmakla kalmaz, hareket de sürenin, yani Bütünün, ya da bir bütünün hareketli bir kesitidir. Bu da hareketin daha derin bir şeyi, süredeki ya da bütündeki bir değişimi ifade ettiğini ima etmektedir. Sürenin değişim olması bizzat tanımından gelir: Süre değişir ve değişmeyi hiç bırakmaz. (Deleuze, 2014: 19).

Deleuze hareket-imge'yi bu şekilde ortaya koyar. Deleuze'ün hareketin (ve düşüncenin) sinematografik mekanizmasından yola çıkarak sinemayı irdeleyen çalışmasının bu yazının genel akışı çerçevesinde önemi şudur. Yazar, sinema imgesinin özgül niteliğini, hareketin kaydı ya da imgesi olmasıyla ilişkilendiren, diğer bir deyişle ikincilleştiren görüşlerden farklı olarak, sinemanın bizatihi hareket-imge olduğunu hatırlatmaktadır.⁷ Bundan da öte, bir sanat olarak sinema, tıpkı felsefenin kavram üreterek düşünceye yol açması gibi duyular aracılığıyla düşünceye yol açmakta, düşüncenin mekanizmasını yenilemektedir. Deleuze sinematografik düşüncede eleştirel düşünmenin, direnişin, dünyaya ve insana inancın yeniden sağlanması imkânını görür.

Deleuze'ün sinema üzerine ilk kitabı, "eylem-imgenin krizi" bölümünde yer alan, "hareket-imge'nin ötesine doğru" alt başlığıyla sona erer. İmgenin krizi toplumsal, sanatsal, kültürel ve politik bir krizdir. Sinema, özgürleşme ve eleştirel düşünce bakımından muazzam bir imkân, bir potansiyeldir. Fakat bu imkân, totaliter anlayışlarla buluşmaktan, faşizme ve soykırıma hizmet etmekten kaçamamış bir imkândır. Hareket-imge, bir bütünlük, rasyonellik ve özne bakımından dünyaya demir atma potansiyelini içkin bir imgedir. Benjamin'in sanatın politikleştirilmesi gerektiği vurgusuyla, özgürleşmeci rasyonaliteyle, devrim düşüncesiyle buluşabilen bu bütünlüklü imge, ne yazık ki başka bir yüze de sahiptir. Aynı potansiyel aracılığıyla, katliamlar, ırkçılık ve soykırımlar da dayandığı ideolojiyi sinemalaştırabilmiş, sinemanın içinden bir "rasyonalite" kurgusu üretebilmiş ve sinemanın büyüsunü kendi "kavga"sına katabilmiştir. Faşizm, kendi propaganda sinemasını, gerçekliğin kaotik yayılımını imgelerde bütünleyen ve rasyonaliteye bağlayan sinematografik mekanizmadan türetebilmiştir.

Deleuze'ün sinema üzerine ikinci kitabı ise *Zaman-İmge*'dir. Zaman-imge, makro dönüşümlere, büyük anlatılara veya idealleştirilmiş herhangi bir dünya tasarımına değil de yaşanmakta olduğu biçimiyle dünyaya inancın sağlanmasına katılacak bir imgedir. O halde zaman-imgenin bu tür özgürleşmeci ve eleştirel bir dünya kavrayışını vaat eden niteliği nereden kaynaklanır?

Zaman-imge, düşünceyi kendisini oluşturan imge ve zihinsel kavramdan diğer bir deyişle, kendisini ifade ve temsil eden göstergeden kopararak vermektedir (Yetişkin, 2011: 132). Savaş sonrası dünyada, imge, faşizm ve soykırımlar aracılığıyla eklenildiği didaktizm ve despotizmden eleştirel biçimde kopmanın ya da farklılaşmanın bir yolunu bulmak durumundadır. Gerçekliğin yeni bir dilini oluşturmak olarak anlayabileceğimiz bir "imge" ve temsil anlayışının doğmakta olduğu bir dönemdir bu dönem. Nitekim Deleuze (2014: 272), eylem-imge'nin krizinin öncelikle İtalya'da patlak verdiğini belirtir. İtalyan Yeni Gerçekçiliği'nin, imgenin krizi ve yeni bir "anlatı" tipi ihtiyacıyla olan ilişkisini açıklar.

Yetişkin (2011: 128), haklı bir uyarıyla, Deleuze'ün hareket-imge ve zaman-imge başlıklarından yola çıkarak bu iki kitabın irdelediği ayrımların sinema tarihini de iki döneme ayırdığını öne sürmenin yanlış olacağını ifade eder. Diğer bir deyişle, buradan, savaş öncesi sinemaya hareket-imgenin hâkim olduğunu ve savaş sonrasında ise sinemada zaman-imge olarak kavranan bir evreye geçildiğini çıkarsamanın, Deleuze'ün düşüncesinin zenginliğini ıskalamak anlamına geleceğini belirtmektedir. Yetişkin'e göre buradaki asıl mesele, dünyaya ve insana olan inancın savaş öncesi ve sonrasında imgeler aracılığıyla nasıl yeniden üretildiğini düşünsel olarak incelemektir.

Eylem-imge'nin krizi temasına dönecek olursak; Deleuze, bu krizin, sinemanın zaten hiç değişmeyen durumu olup olmadığını ve krizi yeni bir şeymiş gibi sunmanın ne ölçüde doğru olduğunu da sorgular. Ancak yine de II. Dünya Savaşı sonrasında, yaşamın ekonomi, siyaset, kültür ve sanat gibi birçok alanındaki nedenlere bağlı olarak belirginleşen bir kriz durumunu irdelemekten de geri durmaz:

Bununla beraber, eylem-imgeyi sarsan kriz, etkilerini ancak savaştan sonra açık bir şekilde gösteren ve kimileri toplumsal, ekonomik, siyasal ve ahlaki, kimileriye sanata, edebiyata ve özellikle de sinemaya daha içsel olan çok sayıda nedene bağlıydı. [...] sinemanın ruhu gitgide daha çok düşünce gerektirmektedir: Artık global bir durumun onu değişikliğe uğratabilecek bir eylem ortaya çıkarabileceğine inanmıyoruz, tıpkı artık bir eylemin bir durumu, kısmen de olsa, açığa çıkmaya zorlayabileceğine de inanmadığımız gibi. En akıllı başında “yanılsamalar” düşmüş bulunuyor. [...] Yeni göstergelere ihtiyacımız var. Hollywood dışındaki savaş sonrası Amerikan sinemasında saptamaya çalışabileceğimiz yeni bir tür imge doğmaktadır. (Deleuze, 2014: 265-266).

Deleuze, sinemayı yaratıcı bir felsefi ve düşünsel etkinlik olarak gören ve sinemanın düşünce içindeki ayırında olmadığını düşünceleri fark etmemizi sağlayacak bir sezgiyi açığa çıkarma potansiyeline vurgu yapan bir düşünürdür. Eylem-imge'nin krizi sonrasında ortaya çıkan yeni imge bu potansiyele sahip bir imgedir. Deleuze (2014: 270) bu yeni imgenin beş ayırt edici özelliğe sahip olduğunu belirtir: “dağıtıcı durum, kasıtlı olarak zayıf bağlantılar, yolculuk biçimi, klişelerin bilincine varış, komplonun ifşası. Aynı anda hem eylem-imgenin, hem de Amerikan rüyasının krizidir bu.”

Buraya kadar sürdürmeye çalıştığım, sinemanın gerçeklikle ilişkisi temelindeki ontolojik tartışmalar ve Rancière ile Deleuze'ün katkıları, dijitalleşme ve yeni medyayla kuşatılan bir sinemada, gerçeklik, imge ve düşünce arasında kurulan bağlantıları görebilmek kadar, sinemanın geleceğini düşünebilmek bakımından

da önemli bir kavrayış zemini sunuyor. Bundan da öte, Deleuze'ün, *Hareket İmge (Cinéma I: L'image-mouvement)* ve *Zaman İmge (Cinéma II: L'image-temps)* çalışmalarının Fransızca'daki ilk baskılarının, sırasıyla, 1983 ve 1985'te yayımlandığı hatırlanırsa, buradaki tartışmaların sinemanın günümüzdeki dönüşümünü ve yeni yönelimlerini düşünmeye olan ihtiyacı erken bir tarihte açığa vuran tartışmalar olduğu daha iyi anlaşılacaktır.

Dijitalleşme, “Yeni” Medya ve Sinema

Sinema alanında bugün, bilgisayar ve internet teknolojilerinin, diğer bir deyişle, yeni medyanın ve dijitalleşmenin sinemaya ne yaptığının tartışıldığı bir dönem yaşanıyor. Tıpkı televizyonda olduğu gibi sinemada da bir ölümden, “sinemanın bildiğimiz biçiminin ölümünden” söz ediliyor (Tryon, 2009: 75-76). Bu “ölüm ilanı,” elbette ilk aşamada, sinemanın görsel gerçekçilik temelli ontolojisinin, “sanal” olanla karşılaşmasının yol açtığı bir endişeyle ilişkilidir. Sanallık, sinemanın gerçeklikle kurduğu “ayrıcılık” ilişkisine tehdit olarak algılanabilmektedir. Üstelik dijital teknolojiler aracılığıyla yoktan var edilen imgeler veya sanal dünyalar sinemaya büyük bir görkem kazandırmaktadır. Dijital sinema ve 3D teknolojilerinin filmsel üretimde öne çıkardığı epik anlatılar “kusursuz” bir görselliğe sahiptir. Sinemanın bu imkânı kullanmayan anlatılarının görsel mütevizliliğinin, bu görkem karşısında iyiden iyiye marjinalleşeceğini ve salonlardan büsbütün kovulmaya mahkûm olacağını düşünenlerin sayısı az değildir.

Sinemaya yönelik tehdidin diğer tarafında paradoksal biçimde başka bir olgu da devreye girmektedir. Sinemanın salonla, karanlıkla ve izleyicinin koltuğa gömülü yalnızlık haliyle olan tanımlayıcı ilişkisi zayıflamaktadır. Filmlerin birçoğunda rastlanan görkeme rağmen, film izlemenin ritüellerle işleyen haz pratiği sinema bakımından tanımlayıcı olmaktan çıkmaktadır. Belki televizyon ekranından film izlenme imkânının doğduğu tarihten beri bu böyleydi ve sinemanın, başlangıç yıllarının ardından “salon”la bütünleşen ilişkisi, tanımlayıcı bir ilişki olmaktan çıkmıştı. Ancak bugün filmin gösterim tarihiyle birlikte dolaşıma giren korsan kopyalar, internet üzerinden sürdürülen paylaşımlar, *online* izleme, filmin DVD'sine kısa sürede ulaşabilme imkanı, “salon-dışı” bir izlemeyi önemli ölçüde teşvik etmektedir. Bu anlamda, Rancière'in zaten olmadığını ilan ettiği türden bir görüntü/görsel ayrımı, iyiden iyiye silikleşmektedir. Ev-sineması teknolojisi de, “salon-dışı” izleme anlamında cazip bir alternatif oluşturmaktadır. Bütün bunlar, film yapımının maliyeti bağlamında dikkate alınması gereken gelişmelerdir ki, film endüstrisi bakımından da dönüştürücü birçok etkiye yol açmaktadır.

Kısacası, bütün ayrımlar muğlâklaşmakta, sinemada “iyi” olarak tanımlanan filmleri, “sanatsal” veya “popüler” gibi kendileri de zaten tartışmalı olan

kategoriler içinden düşünmeyi zorlaştıran örnekler de bu muğlaklığın veçhelerinden birini oluşturmaktadır. Örneğin, Alfonso Cuarón'un *Yerçekimi* (*Gravity*, 2013) ya da Christopher Nolan'ın *Yıldızlar Arasında* (*Interstellar*, 2014) filmleri gibi yüksek izlenme oranlarına ulaşan büyük bütçeli filmleri, tümüyle, "sanat sinemasının" dışındaki örnekler olarak görmek artık daha sorunlu olabileceği gibi, anlatısal ve sinematografik bakımdan nitelikli olmalarına bakarak bu filmleri popüler/ticari sinemanın dışında değerlendirmek de güçtür.⁸

Kısacası, bugün, internet, dijitalleşme ve bilgisayar teknolojilerinin gelişimiyle birlikte sinemanın her aşamasına az ya da çok dönüştürücü bir etkide bulunan bir boyut söz konusudur. Bugün internet teknolojileriyle ilişkili tanımlamalarda web 1.0, 2.0, 3.0 diye söz edilen gelişme evreleri sadece bilgisayar kullanımında sonuçları olan teknolojik gelişmeler değildir. Bu evreler sinemanın üretimden başlayarak hikâyelerine kadar her aşamasında etkiler doğurmaktadır. Söz konusu web 1.0, 2.0, 3.0 teknolojik gelişmenin ulaştığı aşamaları, diğer bir deyişle 1. 2. ve 3. kuşak web teknolojilerini anlatmaktadır. Bu ayrımları "Bakmak" (*Look*), "Katılmak" (*Participate*) ve "Ben de varım" (*I Exist*) demek evreleri olarak tanımlayanların aslında haklı oldukları söylenebilir. 3.0 aşaması medyada artık sanal ve gerçek olanın etkileşime geçirildiği, insanların sanal dünyadaki faaliyetleriyle gerçek dünyanın olayları üzerinde etki yaratabildiği, "ben buradayım" diyebildiği bir evredir (Wang, 2012).

Dolayısıyla bugün sinemanın içinde olduğu evreyi de Sinema 3.0 evresi olarak tanımlayanlar vardır (Daly, 2010). Bugün sinemanın ontolojisiyle ilişkili herhangi bir tartışma bu evreyi değerlendirmek durumunda kalmaktadır. Çünkü sinemada sadece yüksek bütçeli büyük proje ve prodüksiyonlar değil, küçük bütçeli, sektörün karmaşık ilişkilerinin görece dışında kalan üretimler de bu evrenin avantaj ve dezavantajlarını birlikte göğüslemektedir. Bu yüzden, bu evrenin sinemada neye tekabül ettiği ve bunun sonuçlarının nasıl tartışıldığı da önemli bir konu haline geliyor.

Sinemayı üretim, gösterim, dağıtım ve tüketim aşamalarını içeren bir pratik olarak düşündüğümüzde, dijital teknolojilerin bu üç boyutun her birinde dönüşümlere yol açtığı ve bunlarla birlikte emek süreçlerini de önemli ölçüde dönüştürdüğü açıktır. Üstelik bu durum, sinemanın anlatısal boyutunu ve hikâyelerini de etkileyen bir gelişme evresidir. Anlatısallığın -ki sinemanın uzun yüzyılı boyunca en önemli boyutunu oluşturmuştur- artık öneminin azaldığı iddiası bu yorumlara eklenmektedir. Aslında bu çalışmada değindiğim tartışmalarda her ne kadar "anlatı" meselesi merkezi bir yer almamışsa da, erken dönem sinema kuramcılarının tartışmalarından, Rancière ve Deleuze'ün yaptığı gibi, imgeyi felsefi olarak sorunsallaştıran yaklaşımlara kadar, "anlatısallık"

meselesinin, açık ya da örtük biçimde sürekli irdelenmiş olduğunu görmek mümkündür.

Yeni medya döneminde sinemayı yeniden düşünme çabasının bir kısmını, sinemanın bildiğimiz biçiminin ölümünü ilan eden olumsuz görüşler şekillendirmektedir. Ancak bu görüşlerin akademik alandan çok, sektörel alanda ya da yazılı basında ve internet ortamında sürdürülen tartışmalarda dile getirildiği söylenebilir. Kuramsal alanda ise yeni çalışmalara ve üretken tartışmalara yön veren görüşler, dijitalleşme ve diğer teknolojik gelişmelerle birlikte sinema alanında yaşanan dönüşümün olumlu yönlerine odaklanmaktadır. Sinemanın geleceğine ve ontolojik mahiyetine yöneldiği varsayılan tehdit, bu çalışmalarda içerilen belirgin bir “demokratikleşme” umudu ve “yeni”nin o kadar da yeni olmadığına dair analitik değerlendirmelerle tersyüz edilmektedir. Yazının takip eden kısmında bu değerlendirmeleri tartışmayı deneyeceğim.

Sinema Bakımında Yeni Olan Ne?

Sinemanın “yeni” medyayla buluşmasını, Benjamin’in düşünceleri etrafında tartışan bir yazıda Russel, bu ilk buluşmayı, yerel video dükkânından başlatır. Bu tespitin doğruluğunu teslim eder ve oturma odalarını sinemanın mekânı yapan bu buluşmanın, 1960’lı yıllardagerçekleştiğini hatırlayacak olursak, elli yılı aşkın bir süreden söz etmiş oluruz ki bu sinema tarihinin önemli bir kısmını kapsar. Bugün sinema ve yeni medya etkileşimini düşünenlerin birçoğu Benjamin tartışmasına dönüş yapmaktadır ve Russel da bu isimlerden biridir. Benjamin’in, başta fotoğraf ve sinema olmak üzere tekniğin olanaklarıyla çoğaltıma dayalı sanatsal üretimde “kayıp” olduğunu belirttiği ilk kopya, orijinal eser ya da *aura* Russel’in da temel sorusunu biçimlendirir: Dijital sinema, yani kimyasal süreçlere ve selüloza veda etmiş bir sinema hâlâ sinema olarak değerlendirilebilir mi? (Russel, 2004: 82- 83).

Bu soruyu, film izlemenin büyüsünü besleyen karanlık salonlar ve gerçek dünyadan yalıtın bir atmosfer olmaksızın gerçekleşen izleme deneyiminin hâlâ sinema izleyiciliği olup olmadığı biçimindeki diğer sorular takip etmektedir. Russel bu sorulara kesin yanıtlar vermekten ziyade bu sorular üzerine düşünmenin önemini vurgulamaktadır. Esas tartıştığı şey ise Benjamin’in film ve fotoğrafı tarihyazımı için bir model olarak görmüş ve mekanik yeniden üretimin, tarih hakkında düşünmek için yeni bir yol sunduğunu göstermiş olmasıdır. Russel’in (2004: 84) buradan yola çıkarak altını çizdiği şey, karmaşık ve çok yönlü bir deneyim olarak sinemanın, sinema çalışmalarının ve genel olarak bir zamanlar sinemaya eşlik etmiş deneyimler ve algıların yeni medya döneminde nasıl dönüştüğünün düşünülmesi gerektiğidir. Bu yeniden düşünme çabası “şimdi”nin içinde ve onun bir parçası olan bir geçmişi düşünmeyi de

kapsar. Russel, sinemayı dijital çağa kayıp verirken, belki de nihayet bizzat kendi süregiden tarihsel felaketimizi kavramada sinemanın önemini anlama noktasına gelmiş olabiliriz demektedir.

Dijital sinema her şeyden önce, Tryon'un (2009: 3) vurguladığı gibi, sadece film şeritlerini perdeye yansıtan projeksiyon cihazı yerine dijital teknolojilerin kullanılması anlamına gelmemektedir. Tryon, sinemayı, salonlar ya da evdeki ekranların ötesinde birçok farklı sosyal pratikle iç içe geçiren bir durumun ortaya çıktığını belirtir. Yazar, *Video-on-demand* (paralı yayın) nasıl ebeveynleri yorgun bir Cuma gecesi dışarı çıkmak yerine evde film izlemeye teşvik ediyorsa, dijital sinemanın da cazip tanıtımlar ve güçlü bir reklamcılık sayesinde insanları yeniden salonlara döndürmüş olabileceğini öne sürer. Tryon, yine de, estetik ve hatta kültürel bir kopuşa yol açacak birçok teknolojik değişikliğe rağmen, karanlıkta film izlemeye dayalı sinema deneyiminin de hâlâ büyük ölçüde değişmeden sürdüğünü belirtir (Tryon, 2009: 75-77).

Bu tür yaklaşımlar, gerçekten de teknoloji ve teknik imkanlarla ilişkili olarak abartılı beklentiler ve köklü kopuşlar biçiminde tanımlanan dönüşümlerin spekülâtif bir yönü olabileceğini de daha açık bir hale getirmektedir. Dönüşümün genellikle teknolojik belirlenimci bir etkiyle olmadığını, uzun sürelere yayıldığını ve eski ile yeni deneyimlerin birlikte sürdüğünü de göstermektedir. Üstelik eski ve yeni deneyim ve alışkanlıklar, bazen paradoksal bir biçimde birbirlerini desteklemekte ve bir diğerinin önünü açmaktadır.

Dijitalleşme, bilgisayar ve internet teknolojileri ile karakterize olan yeni medya dönemi, sadece sinemayı değil, hakikate tanıklık etme bağlamında, fotoğraf ve sinemaya kıyasla düşük bir sanatsal konuma sahip olduğu varsayılan televizyonu da yeniden düşünmeyi gerektiren bir dönem olarak yaşanmaktadır. Aslında kendisi de bir zamanlar sinemaya karşı "yeni medya"yı temsil etmiş olan televizyonun, spekülâtif öngörülerin eşlik ettiği bir tartışmanın konusu olması, görsel-işitsel medya ve sanat ortamının dinamizmini görmek bakımından ilginç bir durum oluşturmaktadır. Örneğin Luckman'ın (2012: 95) hatırlattığı gibi, 2006'da teknoloji şirketleri, 2011 yılına kadar televizyon izlemenin öncelikli olarak telefon, tablet gibi mobil araçlara geçeceğini ilan etmişlerdi, ancak bu spekülâtif öngörü hâlâ gerçekleşmiş değildir.

O halde, sinema alanında kopuş niteliğinde gerçekleşen bir dönüşüme değil de, başladığımız noktadaki ontolojik meseleye odaklanacak olursak neler söylenebilir? Burada söylenebileceklerin çoğu, sinemaya 20. yüzyıl boyunca damgasını vuran "görsel gerçekçilik rejimi" (Manovich, 1999), izleme pratikleri ve elbette bunun sonucu olarak filmlerin hikâyelerinde ve anlatsında

meydana gelen değişikliklerle ilişkilidir ve bunların yeniden düşünülmesi önem kazanmaktadır.

Yeni Medya Uzamında Sinemanın Ufku

Daha önce de belirtildiği gibi, sinema kuramı her zaman sinema alanındaki üretim pratiği ile ciddi bir alışveriş ve etkileşim içinde oldu. Sinemaya kuramsal ve felsefi olarak kafa yoran isimler, özellikle sinemanın ilk dönemlerinde aynı zamanda film yapım pratiğinin de içinde yer alıyordu. Sinemanın kuramsal alanı, geride bırakılan yüzyılda her zaman çok canlı tartışmaların olduğu ve filmlerin tekrar tekrar eleştirel bir okumaya konu edildiği, bu anlamda da her seferinde yeniden keşfedildiği bir alandı. Baker (2010: 226) bu canlılığı ve üretkenliği, “sinema kuramları, Rudolf Arnheim’den Gilles Deleuze’e, nesnelere ile büyük ölçüde ortak bir ‘dinamizme’ sahiptirler ve sinema tarihi ile eş kapsamlıdır” biçimindeki tespitiyle, çok iyi ifade etmiştir.

Günümüzde de, sinema kuramı alanında dijital sinema ile ortaya çıkan yeni olguyu tartışan önemli çalışmalar yapılmaktadır. Bu çalışmalar arasında Manovich’in çalışmaları dikkat çekicidir. Manovich (1999: 175-178), sinemanın tarihsel gelişiminde iki farklı hat tespit ederek, bunlardan biri olan “canlandırma” ile sinemanın yolunun sonradan ayrıldığını belirtir. Dijital sinema, Manovich’e göre, işte bu, bir köşeye itilmiş ve marjinalleştirilmiş olan canlandırmaya (*animation*) dönüşür. Oldukça ilginç olan bu görüşe göre, sinema bir yandan fotoğrafın keşfine doğru ilerleyen süreçlerin bir parçasıdır; bu nedenle sinema, fotoğrafla başlayıp, hareketli fotoğraflama olarak tanımlanabilecek bir evreye kadar olan teknikler ve aygıtlarla aynı soyağacına yerleştirilebilir. Nitekim Bazin ve diğer görsel gerçekçiliğe bağlı kuramcılar kadar, Benjamin’in de bu makalede yer vermeye çalıştığım görüşlerinde karşılaştığımız soyağacı budur. Deleuze de (2104: 15) aynı soyağacını enstantane fotoğraftan başlatmaktadır.

Manovich (1999: 175-178) sinemanın tarih öncesinde yer alan diğer bir teknik araç dizisinin canlandırma alanında olduğunu belirtir. Yazar, dijital sinemada imgelerin bilgisayar karşısında elle yaratılmasını, imgelerin elle resmedildiği ve elle hareket ettirildiği (*hand-animated*) sinema öncesi pratiklerle ilişkilendirmektedir. 17. yüzyılda geliştirilen ve bir tür slayt projeksiyon cihazı olan büyülü fener (*magic lantern*) tarafından yansıtılan imgelerin en azından 1850’lere kadar elle resmedilmekte olduğunu da Manovich’in çalışmasında yer alan bilgiler arasındadır. Sinema öncesi tekniklerin bir dizi ortak niteliğe sahip olduğunu belirten Manovich, bunların tamamının el-boyaması ve el-çizimi imgeler olduğunu ifade eder. Bu imgeler sadece elle yaratılmıyor aynı zamanda elle canlandırılıyordu. Yazar, imgelerin –sinemada olduğu gibi- otomatik

üretimi ve otomatik projeksiyonunun yapılabilmesinin ise 19. yüzyılın sonunu bulduğunu hatırlatır.

Kısacası Manovich'e göre, 20. yüzyılda sinema bu çizim ve canlandırma pratikleriyle yolunu ayırmış ve kendini kayıt aygıtı olarak tanımlamıştır. Bu nedenle, sinemanın dijital çağa girişiyle birlikte, bilgisayar aracılığıyla gerçekleşen imge üretimi yeni bir keşif değildir. Bu, hareketli imge üretiminin tarihinde yer alan en eski sanatsal pratiklere yeniden dönüştür. Manovich sinemanın "hareketli imge" niteliğini tanımlayıcı nitelik olarak görür. Bu nedenle de, sinemanın, fotoğraf temelli bir teknolojik gelişim dizisini izleyerek yolunu ayırdığı ve marjinalize ettiği animasyon, grafik, canlandırma gibi tekniklerin, dijital medyaya kaymayla birlikte yeniden merkeze yerleşmesini önemli bulur.

Üstelik Manovich, dijital film yapımının tanımlayıcı unsurlarının -ister pahalı malzemeyle üretilmiş profesyonel büyük yapımlar olsun, ister bunların ucuz alternatiflerini kullanan küçük bütçeli filmler olsun- tüm yapımlarda ortak olduğunu belirtir. Manovich'in (1999: 179-180) altını çizdiği bu tanımlayıcı unsurlar şöyle özetlenebilir: Sinemanın kameranın önünde fiziki olarak gerçekleşen nesne ya da olayları kaydetmesi anlamına gelen canlı çekim (*live-action footage*) kayıtları -ki Manovich bunu sinemanın "süper türü" (*supergenre*) olarak tanımlar- dijital sinema bakımından şimdi sadece elle düzenlenecek birçok hammadeden biridir. Başka kaynaklardan gelen diğer imgeler de bilgisayara aktararak canlandırılacak, 3D bilgisayar üretimi sahnelerle birleştirilecek ve resmedilecektir. Kısacası Manovich'in vurguladığı şey, dijital sinemanın nihai imgelerinin farklı öğeleri kullanarak elle üretildiği, bütün öğelerin ya sıfırdan yaratıldığı ya da elle dönüştürüldüğüdür.

Bu durumda dijital sinema nedir sorusunun cevabı olarak, Manovich (1999: 180) özetle, dijital sinema canlı çekimleri birçok diğer malzemedен sadece biri olarak kullanan animasyonun özel bir biçimidir tespitini yapmış olur. Ona göre, imgelerin elle üretimi ve canlandırılması sinemayı doğuran şeydir ve bir köşeye itilmiştir. Bu teknik şimdi yeniden zuhur etmektedir ve böylece hareketli imge de, tarihsel çemberi tamamlamış olmaktadır.

Manovich'in, dijital sinemada imge üretiminin bilgisayarda yani "elle" oluşturulması, sanal ya da gerçek olabilen materyalin "elle" birleştirilmesi ve canlandırılmasına yaptığı vurgu üzerinde biraz durmak gerekli. Bu özellik, Manovich'in defalarca altını çizdiği bir şeydir. Manovich canlı çekime dayalı 20. yüzyıl görsel gerçekçilik rejiminin sinemanın belge değerini meşrulaştırmada önemli bir rolü olduğunu da aynı vurgu aracılığıyla açıklamaya gayret eder. Bilgisayar üretimi imgelerin genellikle otomatik bir üretim olarak görülmesini

de bu görsel gerçekçilik rejiminin bir sonucu olarak değerlendirir. Oysa Manovich'e göre, bilgisayar üretimi imgeler el yapımı imgelerdir ve otomatik üretim olmakla bir ilişkileri yoktur. Hatta Manovich'in açıklamalarının altında tam da tersi canlı-çekime dayalı kamera kayıtlarının her şeyi otomatik olarak kaydettiği vurgusu vardır. Dijital sinemada pre-produksiyon ve post-produksiyon arasındaki ayırım da ortadan kalkmakta, kurgu ve imge üretimi çoğu kez aynı süreç içinde bilgisayarda ve elle tamamlanmaktadır. Bir zamanların sine-göz'ünün (*kino-eye*) yerini sine-ressam (*kino-brush*) almıştır. Dijital sinema, sanatsal nitelikte bir resim yapma faaliyeti ve bu süreçte rol alanlar "ressam sinemacılar" olarak değerlendirilir (Manovich, 1999: 192). Yazar, dijital sinema söz konusu olduğunda atlanan şeylerin bunlar olduğunu belirtir; genellikle etkileşimli izleme, karmaşık anlatı yapısı ve izleyiciye sunulan farklı anlatsal patikalar vurgulanırken, dijital sinemadaki üretken yaratıcılık dikkatlerden fazlasıyla kaçmaktadır (Manovich (1999: 173).

Manovich'e göre, dijitalleşme, sinemanın kendi geçmişindeki unutulmuş pratiklerle yeniden buluşmasını sağlarken, yüzyıl boyunca sürmüş olan "görsel gerçekçilik rejimini" sarsmaktadır. Üstelik bu yenilik sinemaya dışsal ve yabancı bir şey de değildir. Sinemanın zaten hemen her zaman "hile yaptığı" ve bu "hileyi gizlemek zorunda" olduğunu öne süren açıklamalarla birlikte düşündüğümüzde, Manovich'in bu görüşlerinin önemi daha da belirginleşir. Dijital sinema, sinemanın "gerçeklik" mitinin belirli bir anlamda sonuna işaret eder. Yoktan var edilen imgelerle, sanal ve gerçeğin birlikte kullanımıyla, 3D sinemada perdeden adeta bağımsızlaşan imgelerin "aşırı" gerçekliğinin kaçınılmaz olarak ürettiği gerçeğe dışılıkla, 20. yüzyıl görsel-gerçekçilik rejiminin altı mütemadiyen oyulur. Bu bir hilenin deşifre edilmesidir. Zira Bonitzer'in de ifade ettiği gibi zaten;

...sinema uzayı bütünüyle hileli bir uzaydır; özel etkiler karıştırılmadığı, gerçek anlamda sinema hilesi yapılmadığı durumlarda bile, sahneye koyma her zaman perspektifle az ya da çok oynamak, dekorun bazı öğelerini, hatta sözgelişi çerçevenin sınırlarındaki film kişilerini yakınlaştırmak ya da yükseltmek, belgesellerde bile belli öğeleri görmezden gelmek ya da gizlemek zorunda kalır. Film yapmak, her zaman ayrıntılarda hile yapmaktır. Bu hile gereklidir çünkü "ekranın ufukları" yoktur (Bonitzer, 2006: 87).

Sinema hilesi perdenin ufuksuzluğunu telafi eden bir şey olarak görülüyorsa, bilgisayarın işe karıştığı ve bir anlamda imgelerin her birinin tek tek yeniden düzenlendiği bir "hile" durumu, sinemaya ufuk kazandırmak bakımından daha vaatkar olacaktır.

Film ve Seyirci İlişkisi

Yeni medya ve dijitalleşmenin sunduğu imkânlarda sinemanın geleceğine ilişkin bir umut gören başka isimler de vardır. Bu isimlerden biri olarak Rodowick dijital sinemadaki anlatsallık meselesiyle birlikte tartışır bu konuyu; Yazar, dijitalleşme ve diğer yeniliklerle birlikte sıklıkla gündeme gelen olumsuz bir görüş olarak, anlatıdan kopma eğiliminin zaruri olmadığını belirtir. Rodowick'e göre mesela; George Lucas'ın *Klonların Saldırısı* (*Attack of the Clones*, 2002) ve Peter Jackson'ın *İki Kule* (*The Two Tower*, 2002) filmleri teknolojik boyutta müthiş yenilikçidir ama görsel boyuttaki bu yenilikçi ve keşifçi tarza rağmen, bir yandan da birçok bakımdan klasik Hollywood sinemasının anlatıya bağlı yapısı korunmaktadır (Rodowick'den aktaran Daly, 2010: 84).

Daly, Rodowick'in bu açıklamasını belirli bir temkinlilikle tartışır. Ona göre yeni medya teknolojileri ve dijital sinemanın çok izlenen bazı büyük bütçeli örneklerinde adeta anlatıya karşı koyan bir anlatsallık vardır: Gore Vebrinski'nin *Karayip Korsanları: Dünyanın Sonu* (*Pirates of the Caribbean: At World's End*, 2007) filmi buna örnektir. Daly, kimi eleştirmenlerin birden fazla doruk noktasına (*climax*) sahip bu film için, "burada ne saçmalık dönüyor" dediklerini ve filmi anlamakta güçlük çektiklerini anlatır: Bir eleştirmen bitmek bilmez, üçüncü, dördüncü ve beşinci doruk noktalarından sonra kendini tamamen pasif ve uyuşuk bir halde koltuğa gömülü bulduğunu ve neler olup bittiğine dair hiçbir fikrinin olmadığını belirtmektedir. Başka bir eleştirmen filmi delirtici ölçüde anlaşılabilir bulmuştur. Daly ise bu filmin, gösterime girmesini takip eden ikinci ayda dünya çapında 1 milyar dolara yakın gişe yaptığını ve çok izlendiğini belirtir. Daly'nin, eleştirmen görüşleriyle tezat oluşturan bu yüksek gişe geliriyle ilişkili görüşü önemlidir. Yazar *Karayip Korsanları* serisinin önceki iki filmine aşına olan izleyicinin filme eleştirmenlerden daha iyi nüfuz ettiğini öne sürer (Daly, 2010: 84).

Bu durumun oldukça ilginç olduğunu kabul etmemiz gerekir. Film eleştirmenlerinin ister filmlerin karmaşık anlatı yapısını anlaşılır kılan yazılarını, ister izleyicinin çoğu kez kaçırdığı göndermeleri okuyarak, kimi zaman "anlaşılır" bir filmin görünenden daha karmaşık olduğunu gösteren yazılarını düşünelim, ilginç bir tespittir bu. Dijital sinema ortamında, eleştirmen, izleyici karşısındaki otoritesini kısmen kaybetmiş görünmektedir. Nitekim Daly, film bir kez *online* söylemsel alanda bir dolaşım ve etkileşim ağına girdiği zaman, devam filmlerinde anlatının daha karmaşık hale gelebildiğini belirtmektedir. Bununla birlikte, Daly (2010: 84) film topluluklarının ve metinlerarasılığın dijitalleşme ve bilgisayar teknolojilerinin olmadığı bir dönemde de mevcut olduğunu, mesela *Fransız Yeni Dalgası* için *Cahiers du Cinema*'nın bu tür bir etkileşim çevresi

oluşturduğunu hatırlatır ki bu da doğrudur. Filmlerin fan ve yorum toplulukları, gerek türler, gerek yönetmenler etrafında her zaman vardır. Bu topluluklar filmin göndermelerini ve metinlerarasında kurulan etkileşimlerin anlamını başkalarından daha zahmetsizce kavrayacak bir yetkinliğe ulaşabilmektedir. Daly (2010: 84) yine de, bu eski tür toplulukların daha çok kent merkezlerinde olduğunu ve sadece ilgilendikleri filmlere yoğun biçimde odaklanan bir avuç insanı kapsadığını söylemektedir.

Bugün ise özellikle bilgisayar teknolojilerinden yararlanan büyük bütçeli filmler söz konusu olduğunda, sosyal medya ortamları, bloglar ve diğer *online* mecralar çok daha etkili kullanılmaktadır. Fan ya da yorum toplulukları çok çabuk hareket etmekte, filmlerigösterime girdikleri ilk günlerde izleyerek etkileşime geçmektedir. Bu süreçlerde filmlerin adeta kolektif biçimde yeniden okunması yapılmaktadır.

Daly (2010: 83), Elsaesser'in zihin-oyunu (*mind-game*) filmleri olarak adlandırdığını belirttiği bu filmleri, sinema seyirci ilişkisinde bir krizin belirtisi olarak görür. Bu öyle bir krizdir ki filmlerin bildik anlatsı ve teknikleri artık izleyiciye yeterince çekici, uygun ya da zorlayıcı (*challenging*) gelmemektedir. İzleyici daha fazla oyun, araştırma, etkileşim ve karmaşık ilişkiler görmeyi istemektedir. Daly bu noktada, Delueze ve Sean Cubbitt'in sinemada anlatının esas olmadığını, sinemanın seçebileceği başka olanaklar olduğunu söylediğini de hatırlatarak yeni medyada bu imkânı zorlayan dönüşümleri tartışır.

Daly, yeni medya ve sinema ilişkisi üzerine çalışanların, sinemada anlatının giderek daha karmaşık bir hale geldiği ve "Sinema 3.0" örneklerinin dikkate değer biçimde çoğaldığı tespitini yaptığını ifade eder. Artık basitçe "izleyici" kavramının karşılamadığı bir izleme pratiği ve etkileşim söz konusudur. Çoklu platformlar üzerinde ilerleyen ve filmin anlatsal yapısını dönüştüren bir izleyici etkileşimidir bu. Filmler en başından itibaren çoklu platformları akılda tutarak üretilmekte ve bir tür tamamlanmamış anlatı biçiminde tasarlanmaktadır. İzleyici de filmi tamamlamaya dönük bir çabaya davet edilmektedir. Yazara göre, "Sinema 3.0", izleyicisini çalıştıran bir sinemadır ve film artık görselin ötesine geçerek düşünce ve zihinle etkileşimi hedeflemektedir (Daly, 2010: 84-86).

Daly'nin bu kapsamda Sean Cubbitt'e referansla sinemanın ilk yıllarından verdiği bir örnek, kültür ve anlatı ilişkisini düşündürmesi bakımından anlamlıdır: Cubbitt,Lumiere'in *Sortie*(1895) filmini, endüstriyel üretimin iş ve boş zamanı ayırdığı ve bunların birbirinin zıtlığında var olduğu kültürün özel bir momentine ait bir film olarak görmektedir. Buradaki "*sortie*" (çıkış/paydos) bu zıtlık noktasında yer almaktadır. Daly bu yorumdan hareketle, elektronik çağın bu

ayrımı giderek bulanıklaştırdığını belirtir ve Cubbitt'i izleyerek, kültürdeki bu momentin günümüz sinemasında yansıtıldığını öne sürer: Bilgisayar ve mobil aygıtları kullananların hareketli imge deneyimi, iş ve çalışma arasındaki bir kesişme bölgesine yerleşmiş, üretici ve tüketici, görüntü ve seyirci, temsil ve enformasyon arasındaki sınırlar bulanıklaşmış, interaktifleşmiştir. O halde "Sinema 3.0"ın da sanat, kültür, çalışma ve güç ilişkileri arasındaki bu yenilikleri temsil edebilmek için görüntünün ötesine geçmesi ve "düşünce" ile uğraşması gerekir (Daly, 2010: 86). Yazarın önemli tespitlerinden biri de, Sinema 3.0 örneklerinin bazılarının birden fazla kez izlemeyi gerektirdiğidir. Kuşkusuz bu durum, düşünceye hitap eden bir sinema olmanın ve karmaşık anlatı yapısının bir sonucu olarak görülür. Daly'nin bu tespitine katılmakla birlikte, bir yandan da, tekrar tekrar izlemeye ihtiyaç duymanın ticari ve endüstriyel stratejilerle ilişkisini düşünmeyi de ihmal etmemek gerektiğini düşünüyorum.

Son olarak, Daly'nin, Sinema 3.0'ı matematiksel olasılıkların, belirleyici olmayan nedenselliklerin sineması olarak gördüğünü eklemek gerekir. Bu sinema bizi birbirimizle, başka filmlerle, başka izleyicilerle, film yapımcılarıyla etkileşime zorlayan bir sinemadır ki Daly'e göre bütün bunlar izleyiciyi güçlendirmektedir (2010: 95-98). Daly, *Geleceğin Sineması* başlıklı eserde Peter Weibel'in de bu sinemayı "nörosinema" olarak adlandırdığını belirtir: Göz, dünyayı anlamak ya da onunla etkileşebilmek için artık yeterli değildir ve bu yüzden de "beyin"le yer değiştirmelidir. Daly (2010: 86) insan gözünün kameranın algısıyla senkronize bir göz olduğu sinemanın erken zamanlarındaki gibi, günümüzde de izleyicinin bilişsel yetisinin (*cognition*) dijital mantık ile senkronize olması gerekir demektedir.

Burada Benjamin'in (2004) sinemayla birlikte, sanatsal üretimde elin yerini gözün aldığına dair tespitlerini hatırlarsak, sinema 3.0'la birlikte değişen şeyin ne olduğunu görebiliriz. Gözün yerini şimdi de düşünce ve biliş/algılama (*cognition*) almıştır. Sinema bakımından yeni ve tanımlayıcı bir ilişki söz konusudur. Bu aynı zamanda Deleuze'ün, düşüncede yayılan zaman-imgesiyle de bütünleşen bir yaklaşımdır. Deleuze'ün (2014: 270) yeni imge olarak zaman-imge'nin ayırt edici özelliklerini, "dağıtıcı durum, kasıtlı olarak zayıf bağlantılar, yolculuk biçimi, klişelerin bilincine varış, komplonun ifşası" biçiminde tanımladığını önceki sayfalarda belirtmiştim. Bu tanımdan yola çıkarak, Sinema 3.0'ın da içinden geliştiği ve aynı zamanda yansıttığı özgül kültürel momentte, bu özelliklerle sinema ve seyirci arasındaki krize hem yerleştiği hem de bu özelliklerden yararlanarak söz konusu krizi aşma çabasını sürdürdüğü söylenebilir.

İzleyicinin bilişsel yetisiyle eşzamanlılık gerektiren dijital mantık, anlatıyı çoklu platformlara dağıtmakta, zayıf bağlantıları bütünleyen bir iç monologu

gereksinmektedir. Sinema 3.0'ın birçok örneğindeki epik görkem daha somut bir biçimde de olsa yolculuklara yoğunlaşmaktadır. En yenilerinden birini *Yıldızlar Arasında (Interstellar)* adlı filmde izlediğimiz bu yolculuklar bir yandan dünyanın dışına yapılan yolculuklardır; fakat bir yandan da alabildiğince yoğun biçimde içsel bir yolculuğu da teşvik etmektedir.

Kısaca belirtmek gerekirse, imgenin ontolojisi üzerine düşünen eski ya da yeni birçok çalışma, Sinema 3.0 örnekleri üzerine yapılacak analizler bakımından çok zihin açıcı olabilir.

Sonuç

Bonitzer (2006: 12), “sinemanın birincil fenomeni, salonun ışıkları sönmüş, beyaz yüzey kaybolunca, yerini gölgelerin ve ışıkların hareketli oyununa bırakınca, güneşten uzakta seyircilerin suratına sıçrayan harekettir” der. Bu ifade “benzemezlik” ontolojisini paylaşan bir ifadedir. Zira sinemanın sunduğu izleme deneyiminin biricik olduğunu ve sanat olarak mahiyetinin başka hiçbir şeye benzemediğini yankılamaktadır. Bonitzer’in bu ifadesinin yer aldığı eser 1982’de tamamlandığı düşünüldüğünde, bu dönemin benzemezlik ontolojisine yönelik bir tehdidin uç verdiği bir dönem olduğu görülebilir. Bir tarafta video kayıt cihazları, diğer tarafta televizyon ekranı vardır ve sinema filmleri çoktan eve taşınmaya başlamıştır. Fakat bugün söz konusu “tehdit” çok daha geniş kapsamlı olduğu halde, “güneşten uzakta seyircilerin suratına sıçrayan hareket” de hâlâ büyüleyici bir harekettir. Bununla birlikte, sinemada “benzemezlik” ontolojisi için aynı şey söylenemez. Zira sinema 21. yüzyıla görsel gerçeklikle “benzerlik” temelli ontolojik değerinden epeyce uzaklaşmış biçimde girerken, eş zamanlı olarak sahip olduğu, başka sanatlara “benzemezlik” üzerine temellenen tanımlayıcı ayrıcalığını da ciddi biçimde yitirmiş görünüyor.

Sinema 3.0’a geline evrede artık imgenin niteliği ve izleme pratikleri gibi noktalarda, başka medya ve sanat formlarıyla “benzerlik” fazlasıyla açık hale gelmiştir. Perdede ki imge, televizyon ekranındaki imge, fotoğrafik imgenin her birinin dijital olarak üretilebilir imgeler olması bu benzerliğin önemli bir boyutudur. Sinema filmlerinin tabletler, mobil araçlar, televizyon ve bilgisayar ekranından izlenebilirliği, pelikül-projeksiyon cihazı-perde üçlüsü arasındaki ayrıcalıklı ilişkiyi tümüyle yerinden etmediyse de birçok bakımdan dönüştürmüştür. Bu en fazla filmlerin anlatı yapısında görülebilen bir dönüşümdür. Klasik bir giriş, gelişme ve sona dayalı çizgisellikten farklılaşan; karmaşık, metinlerarası, parçalı ve çoklu platformlarda inşa edilen bir anlatısallık, başka medya ve sanat formlarıyla “benzerliğin” temel görünümüdür. Bununla birlikte klasik hikâyeler de, klasik anlatı çizgileri de, sinema salonunda izlemeye dayalı klasik seyircilik biçimi de varlığını sürdürmektedir. Sinema “büyük bir

deneyim” olmayı da sürdürmektedir. Sinema bu anlamda hâlâ keskin kopuşların alanı değildir. Sinema deneyimi birçok boyutuyla eski ve yeniye birlikte içermeye devam etmektedir. Andrew, bir yandan 20. yüzyıl sinemasına ilişkin bir nostalji duygusunu yankılıyor olsa da, bu büyük deneyimin cazibesini çok güzel açıklar:

Belki de yeni medya araçları –özellikle de bilgisayar oyunları, karşılıklı etkileşime dayanan internet ve sanal gerçeklik- sinemanın derdinin hiçbir zaman doğrudanlık olmadığını anlamamızı sağlamıştır. Sinemanın ana göre, duruma göre hareket edişi –neoliberalizmi- her zaman asıl cazibesi olmuştur ve bizi kesinlikle dolaysız olmayan, yansıtan, yankı yapan büyük bir deneyime davet eden de o cazibedir. Filmler o kadar çok ve o kadar çeşitli deneyim sunar ve bunu o kadar güçlü yaparlar ki, haklarında yapılan aralıksız çalışmaları hak etmişlerdir. Filmler bizi denetim altında tutarlar ki onlardan ders alabilelim. Bu vazgeçmememiz gereken bir ilişkidir (Andrew, 2013: 170).

Yeni medya döneminde sinemada çalışabilecek birçok konu ve çalışmak için her tür imkân bulunmaktadır. Filmlere erişim yeni medya döneminin en fazla kolaylaştırdığı imkânlardan biridir. Endüstriye ilişkin veriler de geçmişe kıyasla aynı iletişim teknolojilerinin sağladığı imkân sayesinde daha kolay erişilebilir durumdadır. Türkiye’de sinema çalışmaları bugün de ağırlıklı olarak film incelemeleri ve temsil sorunsalı üzerinden ilerlemektedir. Sinema alanında etnik, toplumsal cinsiyet, dilsel, dinsel kimliklerin temsilinin sorunsallaştırıldığı birçok çalışma yapılmaktadır. Bu çalışmaların elbette önemi büyüktür. Fakat çok önemli başka birçok konu da yeni medyanın grift ilişkiler uzamında çalışılmayı beklemektedir. Bu bağlamda, dijitalleşme, yeni medya ve sinema ilişkisine odaklanan literatür, potansiyel çalışma konularını görebilmek bakımından fazlasıyla zihin açıcı bir literatürdür. Felsefe alanından sinemayı açıklamaya dönük düşünsel katkılar da yapılabilecek birçok çalışma için yeni kavramlar önermektedir.

Bu literatüre esin verici bir biçimde kafa yormuş olan Ulus Baker (2010: 229): “imajın günümüzde insanın zihinsel faaliyetlerini düzenlemekte çok etkili olduğunun farkında olmak zorundayız. Her yeni kuşak metin ve okuma yerine imajlar aracılığıyla düşünmeye daha çok uyum sağlıyor” derken haklıdır. İmajlar aracılığıyla düşünen kuşakların birbirini anlaması bakımından sinemanın mütemediyen yeniden anlaşılmaya ve çalışılmaya ihtiyacı var.

Sonnotlar

1 Bu çalışmada “sinemanın ontolojisi”nden söz edilen yerlerde, diğer estetik-sanatsal-kültürel formlarla karşılaştırma temelinde, sinemanın bütünüyle kendine özgü, biricik

yönlerini değerlendiren ve sinemanın mahiyetini tanımlama uğraşındaki felsefi ve kuramsal düşünce üretimi anlaşılmalıdır.

2 1918 yapımı olan bu film Charlie Chaplin'in *First National Films* için yaptığı ilk filmidir. Chaplin 35 dakika uzunluğundaki bu sessiz filmi yazmış, yönetmiş ve yapımcılığını üstlenmiştir.

3 Francis Ford Coppola, *Interview in Hearts of Darkness: A Filmmaker's Apocalypse* (1991) <http://www.youtube.com/watch?v=iSePbQVR284> (erişim: 14 Ekim 2014).

4 Katolik inancında, İsa Peygamber'in çarmıha gerileceği tepeye tırmanırken terleyen yüzünü, Azize Veronika'nın sildiğine ve İsa Peygamber'in yüzünün mucizevi bir biçimde Azize Veronica'nın mendiline iz bıraktığına inanılır.

5 Sinema, Benjamin'in çalışma alanları içinde ağırlıklı bir yer kaplamaz. Bu çerçevede Benjamin'in görüşlerini erken sinema kuramları içinde bir- gerçekçi ya da biçimci-gelenekle ilişki içinde düşünmek de söz konusu değildir. Ancak Benjamin'in bu makalede söz edilen yazısı, diğer birçok katkı yanında, sinemayı da ontolojik anlamda sorunsallaştıranönemli çalışmalardan biridir ve yeni medya döneminde sinemayı yeniden düşünen çalışmaların da sıklıkla geri döndüğü eserler arasındadır. Benjamin'in bu eserine-Bazin'le ortak kimi vurgular taşıdığı için- yazının bu kısmında değinmek uygun görülmüştür.

6 "Medyoloji" kavramı için bkz. Régis Debray, "What is Mediology?" *Le Monde Diplomatique*, Ağustos., 1999. çev. Martin Irvine: http://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Debray-What_is_Mediology.html(Erişim: 4 Ocak 2015).

7 Elbette bu saptamayla kalınmamıştır. Deleuze'ün çabası aynı zamanda imge aracılığıyla dünyanın açıklanması olduğu için, imgenin sınıflandırılması çabasını da içerir. İlk sınıflandırmada hareket-imgenin üç çeşidi ayırt edilir. Algılanım-imge (*perception-image*), eylem-imge (*action-image*) ve duygulanım-imge (*affection-image*). Ancak kitabın devamındaki bölümler bu üç çeşidin silinmesi üzerinedir. Buradan Zaman-İmge'ye ulaşılabacaktır (Bkz. Deleuze, 2014: 82-100).

8 Kuşkusuz popüler sinema ve sanat sineması ayrımı estetik boyuta ilişkin bir ayrım olması kadar, belki de bundan daha fazla ideolojik içerimleri olan bir ayrımdır. Buradaki örnekte de söz konusu ayrımı nötr ve kesin bir ayrım olarak kabul etmek söz konusu değildir. Daha çok kitlesel bir izleyiciyi ve yüksek gişe gelirini hedefleyen söz konusu filmlerin, her zamankinden daha yaratıcı ve zorlayıcı olması, anlatı yapılarının daha sofistike hale gelmesi gibi nedenlerle, ticari/popüler sinemanın "düşük" beğeni düzeyine sahip bir izleyici profilini gereksindiği yönündeki genel geçer kabulleri yerinden etmesine dikkat çekmek amaçlanmaktadır.

Kaynaklar

- Abisel N (2007). *Sessiz Sinema*. Ankara: De Ki Basım Yayım. Ltd. Şti.
- Andrew D (2013). Sinema Araştırmalarının Özü ve Gelişimi. Aydınlı S ve Okay D (Çev), *Sine Cine*.4(1), 141-173.
- Arnheim R (2002). *Sanat Olarak Sinema*. Çev. Ünal R. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Baker U (2010). *Kanaatlerden İmajlara: Duygular Sosyolojisine Doğru*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bazin A (1985). Fotoğraf Görüntüsünün Varlık Bilimi. İçinde: Büker S ve Onaran O (der), *Sinema Kuramları*, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Benjamin W (2004). *Pasajlar*. Cemal A (Çev), İstanbul: YKY.
- Berger J (1995). *Görme Biçimleri*. (Altıncı basım). Salman Y (Çev), İstanbul: Metis Yayınları.
- Bonitzer P (2006). *Kör Alan ve Dekadrajlar*. Yaşar İ (Çev), İstanbul: Metis Yayınları.
- Cadava E (2008). *Işık Sözcükleri: Tarihin Fotografisi Üzerine Tezler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Daly K (2010). "Cinema 3.0: The Interactive Image". *Cinema Journal*, 50(1), 81-99. <http://www.jstor.org/stable/40962838> (erişim: 10 Eylül 2014).
- Deleuze G (2014). *Sinema I: Hareket İmge*. Özdemir S (Çev), İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Eisenstein S M (1993). *Sinema Sanatı*. Şarman N (Çev), İstanbul: Payel Yayınevi.
- Gianetti L (1999). *Understanding Movies*. New Jersey: Prentice Hall.
- Luckman S (2012). Mobile Screens and Future Story-worlds: Film in the Age of Mobile Platforms and Cross-media Storytelling. *The International Journal of Interdisciplinary Social Sciences*, 6(8), 93-111.
- Manovich L (1999) What is Digital Cinema. İçinde: Lunenfeld P, *The Digital Dialectic: new essays on new media*, Cambridge: MIT Press, 172-193. <http://site.ebrary.com/id/10225301?ppg=196> (erişim: 22 Aralık 2014).
- Rancière J (2008). *Görüntülerin Yazgısı*. Kılıç A U (Çev), İstanbul: Versus Kitap.
- Rene C (1972). *Cinema: Yesterday and Today*. ed. R. C. Dale. trans. by Stanley Appalbaum. New York: Dover.
- 244 Çelenk S (2015). Görsel Gerçekçilik Rejiminin Sonu mu? "Yeni" Medya Döneminde Sinema. *Mülkiye Dergisi*, 39(1), 215-245.

Russel C (2004). New Media and Film History: Walter Benjamin and the Awakening of Cinema. *Cinema Journal*, 43(3), Spring 2004, 81-85.

Tryon C (2009). *Reinventing Cinema: Movies in the Age of Media Convergence*. New Brunswick, New Jersey, and London: Rutgers University Press.

Yetişkin E B (2011). Sinematografik Düşünebilmek: Deleuze'ün Sinema Yaklaşımına Giriş. *İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*. Sayı 40. 123-141.

Wang S (2012). Web 1.0, Web 2.0, Web 3.0: What does it all mean and where is it all going? <https://bridgesandtangents.wordpress.com/tag/web/>(erişim: 14 Kasım 2014).

İnkâr Siyasetinde Kırılma: Hrant Dink'in Kendisi ve Öldürülmesi

Yetvart Danzikyan, Agos Genel Yayın Yönetmeni,
e-posta: yetvartd@ttmail.com.

Ermeni Soykırımı'nın 100. yılı yaklaşırken ve Agos gazetesinin kurucusu Hrant Dink' in öldürülmesinin 8. yılını geride bırakırken, her iki konuya yakından ilgi duyan ve her iki konuda adil, hakkaniyetli bir çözümün peşinde olan insan, kendini bir anda bu iki konuyu birlikte düşünür ve bilhassa son 10 yılda olup bitenlere bir de bu gözle bakar halde bulabilir.

Şüphesiz bunu yapmak için 2015'i beklemeye gerek yoktu, bu, pekâlâ son yıllar içinde herhangi bir zamanda da yapılabilirdi ama bazı dönüm noktaları bize bazı hikâyelere daha derinden ya da başka, daha farklı bir açıdan bakma imkânı sunabilir. 2015 de böyle bir yıl. Hem 92 yıllık Cumhuriyet tarihine, hem de bu tarihin, bu konudaki büyük kırılma noktasına bakabileceğimiz bir yıl.

Kabaca bir özet geçmenin zararı olmaz sanırım. 1915 ve sonrasındaki planlı hamlenin ardından Cumhuriyet'in ilk yılları, ekonominin millileştirilmesi/ Türkleştirilmesi ve Ermeniler'den kalan mallara el konması (emval-i metruke kanunları)¹, “millet” temelli yeni bir ulusun inşası (Türkleştirme), bu ulusa yeni bir tarih imal etme (TTK, Güneş Dil teorileri), demografiyi yeniden dizayn etme ve isyanları sert biçimde tedip yoluyla Kürt nüfusun/etnisitenin sindirilmesi (iskân kanunları, Dersim harekâtı vd) ile geçti. Devletin bu hisşımı, dünyanın da Büyük Kriz, Faşizm belası, 2. Dünya Savaşı, gibi devasa meselelerle uğraşması sonucu Ermeni meselesinde 30'lar, 40'lar, 50'ler bir sessizlik içinde geçti. Bu esnada Ermenistan'ın SSCB idaresinde olması da bu sessizliği sağlayan etmenlerden biri olmuştur denebilir. 1965'te Ermenistan'da soykırımın 50. yılı gösterisi biraz kıpırdanma yarattıysa da Türkiye özelinde yaşanan sosyal ve siyasal hareketlilik içinde kimse bu tip “detay” meselelere takılmadı ve zaten bu yıllarda sol-sosyal demokrat siyaset bu konuda, tam olarak değilse de büyük oranda resmi görüş çerçevesinde düşünmekteydi.

70'ler ise sol sosyalist dalganın tüm Türkiye'yi etkisi altına aldığı, kültürel siyasal dili büyük oranda belirlediği bir dönemdi. Bu dönemde gündemde olan tek değilse de belirleyici konu ise “devrim”di. Dolayısıyla yine bu dönemde böyle bir konu çok fazla gündeme gelmedi (Genelleme yapmamak gerekir elbette, konuyu gündemine alan sol siyasetler elbette vardı). Şu notu da düşmek gerekir: Bu dönemde devrim öylesine gündemdeydi ki Türkiyeli Ermeni sosyalistlerin/ devrimcilerin genişçe bir kısmı da önceliği bu faaliyete vermişlerdi. Bu konuda

elbette gereken tarihsel bilince sahiplerdi ancak faşizmle mücadele ve devrim/ sosyalizm konusu öylesine öncelikliydi ki, soykırım meselesini gündemde tutmak pek mümkün olmuyordu.

Bu ortamda ASALA eylemlerinin ilk büyük kırılmayı yarattığını söylemek mümkün. Ama bu aslına bakılırsa devlet açısından oldu. Bu tür suikastlara, şiddet eylemlerine hazırlıksız yakalanan devlet belki de Cumhuriyet tarihi boyunca ilk kez 1915 konusunda resmi bir tez oluşturma ihtiyacı hissetti. Ancak ilk tezlerin büyük oranda diplomatlar tarafından oluşturulması dikkat çekicidir. Konuyu yakından izleyen akademisyenler o dönemde bu konuda çalışmış “resmi” tarihçi bulunmadığından dosyanın büyük oranda diplomatlara havale edildiğini söyler.²

Eylemlerin şiddeti ve sarsıcılığı, resmi görüşün de aynı oranda şiddetli olmasına yol açtı. Bunda bir diğer etken de sürecin tam ortasında 12 Eylül darbesinin yaşanmış olmasıydı. Türkiye tarihine ve siyasetine ilişkin resmi görüş dışı herhangi bir konuda zaten şedit davranan cunta, Türk-İslam sentezini de yedeğine alarak bu konuda da hayli sert bir söylem oluşturdu. Dolayısıyla böyle bir ortamda da konuyu etraflı bir biçimde tartışmak mümkün olamadı. Yine bu sürece ABD Kongresi’nde ele alınan soykırım tasarılarının eşlik ettiğini hatırlayalım. “Sözde soykırım” argümanı/formülü böyle bir atmosferde yaygınlık kazandı, elbette devletin de zorlaması, ısrarıyla.

Böylece 90'lara geldik. 90'lar bu açıdan hayli karanlık bir dönem sayılabilir. Kürt meselesinin de keskinleştiği milliyetçilik ve ırkçılık bu iki konuyu birleştirmekte gecikmedi ve o dönemde gündemi “Sünnetsiz PKK'lılar”, “Ermeni Apo”, “PKK'lı papazlar” haberleri kapladı. Aynı dönem bilhassa Türkiyeli Ermeni toplumu için günlük hayatta da önemli zorluklar doğurdu. Kiliseler, okullar açık bir baskı ve kimi zaman da irili ufaklı saldırılar altında faaliyet gösterir hale gelmişler, Ermeni'nin bir küfür olarak kullanılması yaygınlık kazanır olmuştu. Dönem, siyasette “Ermeni dölü” sözlerinin de rahatlıkla kullanıldığı dönemdir.

İşte bu yıllarda bu boğucu havaya karşı sözlerini söylemek isteyen bir grup Ermeni'nin çabasıyla kuruldu Agos gazetesi. Ama en çok da Hrant Dink'in çabasıyla.

Burada Hrant Dink'in kişiliği ve yaşadığı hayat önemlidir. Hayatı boyunca Ermeni dili ve kültürünü yaşatmak için çaba gösteren, aynı zamanda sol siyasete de ilgi duyan Hrant Dink 90'larda Ermeni toplumu içinde yaşanan hareketliliği vücuda getirmek için yola kararlı biçimde koyulmuştu. Zamanı gelmişti ona göre. Ayrıca Ermenistan da artık bağımsız olduğuna göre hem Türkiye-Ermenistan ilişkileri

açısından, hem de Türkler-Ermeniler açısından diyalog başlamalı, iki halk birbirini tedavi etmeliydi. Bütün çabasını, hayatını buna hasretti Hrant.

2004 yılından itibaren olanları burada tekrar anlatmayacağım. Ama şunu söylemek gerek. Hrant Dink'in bunu becerebilecek, yapabilecek bir insan olduğu hemen anlaşılıyordu. Belli ki bu özelliğiyle devlet içinde birilerini ve toplumdaki bir zihniyeti korkuttu.

Şunları yaptı Hrant Dink çok kabaca. Bu ülkenin üzeri örtülen, konuşulmayan, bilmezden gelinen, inkâr edilen hakikatlerinin üzerindeki örtüyü açmaya çalıştı. Ama bunu öyle bir bilgelik, doğallık ve rahatlıkla yapıyordu ki konuya en sert biçimde bakmaya koşullandırılmış kesimler bile o sese kulaklarını kabartmadan edemiyorlardı. Çünkü Hrant Dink o büyük, görmüş geçirmiş hakikatin içinden konuşuyordu. Ve aynı zamanda bunu Anadolu'nun kalbinden çıkmış bir Ermeni olarak yapıyordu. Sesi, dokunuşu, hali, tavrı şu tehlikeli gerçeği hatırlatıyordu birilerine. "Bu topraklarda bir zamanlar Ermeniler yaşıyordu."

Şunu gözlemlene imkanı bulduk: Hrant Dink'in sözleri gerek Türk, gerekse Ermeni tarafında büyük yankı uyandırdı. Bunu sadece Türkiye toprakları açısından düşünmeyin. Yerevan'dan, Azerbaycan'dan, Marsilya ya da Los Angeles'taki Ermeni topluluklarına kadar geniş bir dairede bu sözler yankı ve karşılık buluyordu. Belki herkes mutabık değildi Hrant Dink ile, ama kimse de bigane kalamıyordu.

Böylece çok ağır bir mermer, tozlu kapak ağır ağır yerinden oynamaya başladı. Tabii bu döneme Fransız Senatosu'nda gündeme gelen Ermeni soykırımı tasarısı, Türkiye'de Genelkurmay'ın kasıtlı biçimde sert tepki gösterdiği Sabiha Gökçen haberi, siyasal arenada sert tartışmalara yol açan Ermeni konferansı da eşlik etti. Ve elbette Hrant Dink aleyhinde açılan o meşum dava.

Bu sürecin ayrıntılarına girmek şu yazı için gerekli değil; ama şunun altını çizmekte fayda var. Bütün bu süreç sadece Türkler ve Ermenilerin bilinçaltındaki hatıraları, huzursuzlukları, diyalog özlemini, hasretini harekete geçirmekle kalmadı. Ki bu da önemlidir ve buna geleceğiz. Ama asli olarak hiç hesaba katılmayan ve şu ana kadar hiç bahsi geçmeyen, diyelim Müslümanlaş(tırıl)mış Ermenileri de harekete geçirdi. Henüz konuşamamaları da onlar da üzerlerindeki yükün ağırlığının ve konuşamamanın, gizli yaşamının yarattığı, yol açtığı kısıtlanmışlığın farkına -belki de- bir daha vardılar. Ama aynı zamanda büyük çoğunluk da, hem bölgelerindeki katliamlara katılanlarla, hem de ailelerindeki "meğerse Ermeniyimş" dedikleri babaanneleri, anneanneleri ile bir kez daha ve bu kez esaslı biçimde yüzleşti. Ve belki de Türkiyeli Ermeniler de, elbette ki bir

kısmı, travmalarıyla yüzleşmeyi ve bunun artık “konuşulabilir, anlatılabilir” bir mesele olduğunu fark ettiler. Türkiye sanki 90 yıllık bir tozu toprağı omuzlarından silkelemeye hazırlanıyor gibiydi.

Devlet içindeki bir zihniyet işte bunu durdurmak istedi. O cinayete göz yumdular. Ama galiba şu oldu: her ne hedefliyor idiyse, tam tersini elde ettiler. Az önce saydığım, tarif etmeye çalıştığım tüm bu uyanış, bu kıpırdanma, o cinayetin ardından tekrar kapalı bir kapağın içine, karanlık bir kuyuya geri dönmedi. Tam tersine o kıpırdanma, apaçık biçimde bir hareketlenme, bir devinim, güçlü bir ses haline geldi. Cenazede toplanan 100 bin kişi, biraz da bunun göstergesidir.

Dolayısıyla Hrant Dink’in kendisi ne kadar bu ağır mermer kapağı yerinden oynattıysa, öldürülmesi de bu kapağı epeyce bir öte yana itti, yarı yarıya açtı. Tam da burada meselenin biraz da trajik boyutuna geçebiliriz artık. Çünkü biz, Türkiye’deki Ermeni toplumu maalesef şöyle acı, sindirilmesi, kabullenmesi güç bir gerçekle karşı karşıyayız. Hrant Dink’ten sonra bu mesele artık daha rahat konuşulmaya başlandı. Peki bunu nasıl anlamalı, bundan ne anlamalı?

Bunun da altında sanıyorum iki temel motif yatıyor. Öncelikle Ermeni soykırımının herkesin bildiğı ama konuşmadığı bir mesele olması. 90 yıllık bir sırdan ve inkârdan bahsediyoruz. Edebiyatta bile kendine çok fazla yer bulamayan, Anadolu’da katliamın geçtiğı bölgelere gittiğinizde kulağınıza fısıldanan ama iş açıkça konuşmaya gelince inkâr edilen bir meseleden bahsediyoruz. Devletin büyük bir hisımla bir inkâr politikası geliştirdiğı, Ermenilere düşman nesiller yetişmesi için elinden geleni ardına koymadığı, Ermeni lafı duyunca tüyleri diken diken olanların hiç de az olmadığı ve aslında trajik bir biçimde bu en sert milliyetçilerden bazılarının ailelerinde Müslümanlaşmak zorunda kalmış Ermeniler’in bulunduğu, böylesi katmanlaşmış, sarmallaşmış, kördüğümleşmiş tarihlerin üst üste bindiğı, biraz da bu yüzden aslında tedaviye muhtaç bir ülkeden bahsediyoruz. Bu sır, bu inkâr, artık daha fazla gizli kalamazdı.

Ve elbette çok daha önemlisi bu cinayetin kabul edilemezliğı. Elbette her cinayet kabul edilemezdir ancak 90 yıllık bir inkârın, yalanın adından gelen bu cinayet iki manaya geliyordu. Hala 1915’in bir düzeyde sürdüğü ve paradoksal biçimde artık bunun süremeyeceğı. Dolayısıyla cinayetten sonra insanlar, artık “Ermeni Soykırımı” demeye ve böyle yazmaya başladılar. Çünkü –ya da belki deşunu biliyorlardı. Artık kaybedecek ne kalmıştı ki? Bunun için çok ağır bir bedel ödenmemiş miydi?

Ve muhtemelen devlet de artık “soykırım” kelimesine en azından hukuki/ yargısal manada reaksiyon göstermemeye başladı. Kim bilir belki onlar da

işlenen büyük kabahatin farkındaydılar. Hem tarihsel manada, hem de bunu konuşmak isteyen bir kişinin devlet marifetiyle öldürülmesi manasında. Susmayı tercih ettiler. Olan olmuştu.

O yüzden mesela ben, bu satırların yazarı, bu makalede ve başka makalelerde, televizyon konuşmalarında Ermeni Soykırımı derken bir yandan da tarifi zor bir huzursuzluk duyuyorum aslında. Bunu söyleyebilmenin bedeli bu kadar ağır olmamalıydı.

Sonnotlar

1 Bu konuda bkz: Kanunların Ruhu, (Emval-i Metruke Kanunlarında Soykırımın İzini Sürmek), İletişim Yayınları, 2012 ve Nevzat Onaran, Emval-i Metruke Olayı, Belge Yayınları, 2000.

2 Bkz: Fatma Müge Göcek ile söyleşi, *Agos*, 10.10.2014.

Etnik Gruplar Arası Sorunların Yeniden İfadesine Yönelik Bir Girişim¹

Boghos Levon Zekiyân²

Çeviren: Tuncel Öncel, e-posta: tunceloncel@gmail.com

Halklar ve uluslar arasındaki karşılıklı ilişkiyi biçimlendiren ilkelerin, aksiyomların ve kuralların kavranmasına ilişkin sorunlar, mevcut dünya konjonktüründe ilimiz ve her şeyden önemlisi de hem beşeri hem de toplumsal bilincimizi zorlayan en sıkıntılı meseleler arasındadır. Bu sorunlar sıklıkla, eşdeğer bir ifadeyle *etnik gruplar arası çatışmalar* diye tanımlanır. Zengin ya da sözde gelişmiş dünyanın ve büyük güçlerin, genel bir teorik ilkeler ya da ciddi bir deontolojik davranışlar çerçevesi olmaksızın, özellikle ya da çoğunlukla kendi çıkarlarına hizmet edecek çözümler aramaya eğilimli olmaları, bu konuda büyük bir risktir. Yine sıklıkla bu sorunları ve çatışmaları, özellikle ilk evrelerde, bir şekilde farkında olmadan bile olsa ya tali önemde ya da bütünüyle önemsiz görmeye de eğilimlidirler; tıpkı Papa X. Leo'nun, Martin Luther'in Roma Kilisesi'ne getirdiği eleştirilerden kendisine ilk bahsedildiğinde, bunların "rahiplerin ağız dalaşı", tabiri caizse boş zaman geçirmeye yarayan bir konu olduğu yorumunu yapması gibi.

Zamanımızın en yakıcı olgularından biri olan dinî köktencilik [fundamentalizm], etnik gruplar arası çatışmalarla sıkı sıkıya bağlantılı olduğunu da unutamayız. Bu nedenle, öyle görünüyor ki bunların aylak tiplerin beyhude ağız dalaşlarından ibaret olmadığını kavrayıp özenli bir ilgiyle yaklaşmak ve her şeyden önce de mevcut yaklaşımların birçok eksiğinin, gediğinin olmasından ötürü, etnik gruplar arası çatışmaları idare edecek tatminkâr bir teori geliştirmek aciliyet taşımaktadır.

Ancak, bugünün küreselleşme döneminde etnik gruplar arası çatışmalarla uğraşmak bir bakıma şaşırıtıcı olabilir; çünkü bu çatışmalar, başka etkenlerin yanı sıra güçlü biçimde var olan, hatta büyüyen etnik farkındalığa işaret eden dönemsel bir delildir. Böyle bir durum, süregiden küreselleşmenin belirlediği mevcut tarihsel bağlamımızda, neredeyse anlaşılması imkânsız sonuçlarıyla çoğu yorumcuyu şaşkınlığa düşürüyor; dahası bu durum, kişilerin küreselleşme sürecine dair eleştirel değerlendirmelerinden bağımsız olarak, bu süreçle şiddetli bir çelişki içindeymiş gibi gözüküyor onlara. Benzer tutumlar, ancak sorunun bütününe yönelik yüzeysel bir yaklaşım içerisinde kendi mantığına sahip olabiliyor ya da birtakım açıklamalar bulabiliyor. Aksine, hem küreselleşme eğilimlerinin hem de etnik-kültürel öz-farkındalığın [self-awareness] güncel ifadelerini belirleyen iç dinamiklere daha yakından bakıldığında, çatışan

yönlerin hemen yanı başında ikisi arasında bazı iç bağlar ve dolaysız bir büyüme oranı olduğu da keşfedilecektir.

Bu ne anlama geliyor? Bence, söz konusu olgular arasında bu gibi bağların ve bu tür bir orantının var olmasının birden fazla sebebi bulunuyor –ne birbiri peşi sıra sıralanan ne de birbirine paralel işleyen sebepler. Kimlik farkındalığının güçlenmesi, aslında bir yandan tek ve özellikle de bir şekilde tabi kılınmış konumdaki azınlık gruplarının, küresel köyün sınırsız ve farklılaşmamış manzarasında yitip gitmemek için küreselleşmeye karşı bir *tepkisi*, oldukça kendiliğinden ortaya çıkan bir savunma mekanizması olabilir. Bu yeterince açıktır. Öte yandan, kimlik farkındalığının güçlenmesi, *taklit* mekanizmasından ötürü bizzat küreselleşmenin doğrudan bir sonucu da olabilir. Aslında küreselleşme süreci, baskın gruplar tarafından üretilen ve azınlık gruplarında taklit mekanizmalarını canlandırarak, bu grupların hem kimliklerini güçlü bir biçimde olumlamalarına hem de hep yeni olumlama yöntemleri aramalarına yol açan, uzun, neredeyse sonu hiç gelmeyen bir kalıplar, değerler, klişeler ve benzeri şeyler zincirini “piyasa”ya sürer.

Küreselleşme süreciyle yüz yüze gelinmesi, neden ve nasıl etnik bilinç ve mücadelelerin kalıcı oldukları sorusunu gündeme getiriyorsa, bu konuda sıklıkla dile getirilen bir başka soru da bunların kökeniyle ilgilidir. Bir süredir söz konusu olduğu üzere etnik gruplar arası çatışmaları ve hatta etnik öz-farkındalığın kalıcılığını, ekonomik etkenlerin bir fonksiyonu olarak yorumlayan epey baskın bir eğilim bulunmaktadır. Marksizm, bu argümana bilimsel bir çerçeve ve sağlamlık kazandırmakta önemli rol oynamıştır. Ancak bu argüman, yalnızca Marksist öncüllerden kaynaklanmamaktadır. Bu etkenlerin, piyasa ideolojisi bağlamında etkili olduğu da aynı ölçüde söylenebilir. Hem Marksist hem de piyasa ideolojileri bağlamında benimsenen bu eğilimin, daha önceki tavır gibi sorunu anlamakta ve bizi kıymetli çözümlere götürececek patikalara işaret etmekte yetersiz olduğu ortaya çıkmıştır. Marksist bağlamla ilgili olarak, bu açıklamayı Sovyetler Birliği’nin çöküşüne dayanarak yapmadığımı belirtmeliyim; aksine önermemi, bu Birlik’in ömrü boyunca, hatta en müreffeh dönemleri sırasında durumun nasıl olduğuna bakarak ifade ediyorum. Aslında, devasa ve karşılıklı olarak birbirine bağımlı bir ağ olarak düzenlenmiş Sovyet Cumhuriyetleri arasındaki çok yakın ve sıklıkla dengeli ekonomik ilişkilere rağmen, resmi propagandanın reklamını yaptığı ve sergilediği farklı uluslar arasındaki gerçek “kardeşlik” hiçbir zaman sağlanamadı; Birlik’in çöküşünün ardından kanlı savaflara yol açan çatışmalar, neredeyse düzenli iniş çıkışlarla, özellikle de (çoğu durumda aslında sözde bilimsel olan) kültürel ve bilimsel tartışmalar dış görünüşüyle birçok farklı biçimde gün ışığına çıkan gizli eğilimler olarak zaten mevcuttu.

Ekonomik etkenler, piyasa ideolojisi bağlamında etnik konuları kendi başlarına açıklamakta yetersiz gözüküyor. Bir örneği ele alalım. İtalya 1960'larda Güney Tirol'de irredantizmin etkili bir şekilde yükselmesine tanık oldu. Ama Güney Tirol, İtalya'nın en zengin, en ayrıcalıklı bölgelerinden biriydi ve hâlâ da öyle. Eğer etnik-ulusal sıkıntılar yalnızca ya da esasen ekonomik sebeplerden kaynaklanıyor olsaydı, Güney Tirol örneğinin akılcı bir açıklaması olamazdı. Keza, benzer olguları yalnızca fanatizmle açıklamak da yeterince ikna edici olmayacaktır. Böyle bir hipotez, bu hareketlerin altında yatan temelin bizzat meşruiyetini inkâr etmemize yol açacaktır: etnik-kültürel kimlik duygusunu ve bilincini. Hiç şüphesiz ki fanatizm, bu duygu ile bilinci, etik ve yasal meşruiyete bakmaksızın mümkün olan her yoldan arsızca sömürmektedir. Ama gerçek toplumsal boyutuyla etnik ve ulusal kimlik duygusunu, toplumun daha üst seviyelerinde insanın, ortak bağlarla birleşmiş hep daha büyük gruplarla karşılaşmaya, böyle gruplar oluşturmaya yönelik doğuştan gelen eğiliminin bir ifadesi olarak değerlendirmemek onulmaz bir hata olacaktır.

İrkçi nitelikteki ulusalcı sapmaların taşıdığı farklı riskler yüzünden etnik ve ulusal kimliğin olumlanmasına olumsuz yaklaşmak ya da bunu üstesinden gelinmesi gereken, modası geçmiş toplumsal davranışlar arasına sıkıştırıp küçümseyici, aşağılayıcı bir anlayış benimsemek yanıltıcı olacaktır. Riskler her yerde söz konusudur, insana ve onun dünyevi macerasına ait olan her şeyde. Konumuzdan uzaklaşmadan, eğer etnik ve ulusal bilincin yozlaşarak ırkçılığa ya da ulusal fanatizme dönüşmesi mümkünse, tarihin sürekli ve birçok kez tanıklık ettiği üzere evrensellik heveslerinin de sıklıkla yozlaşarak emperyalizme yol açma riskine gebe olduğu gerçeğini de göz ardı edemeyiz. Ancak, ethnos ile etnik-merkezçiliği, ulus ile ulusalcılığı, ırk ile ırkçılığı birbirine karıştırmamanın önem taşıması gibi emperyalizmi imparatorlukla ya da emperyal düzenle özdeşleştirmemek de önemlidir.

Ancak, kastettiğimiz küçümseme sorunu, bir devletle tanımlanıp kabul görebilecek ulusal entitelerle ilişkili olarak değil de, bunun mümkün olmadığı vakalarda ortaya çıkar. Pratikte, etnik bir azınlık söz konusu olduğunda.

Bunun herhangi bir belirli sebebi var mıdır? Bu soru bizi konumuzun tam odağına getirir. Verilecek yanıt, iyi ve kötü yönleriyle bütün bir uluslararası hukukun yanı sıra devlet, devletlik ve ilgili tüm unsurlara dair modern anlayışın altında yatan mevcut Batılı ulus ve ulusal kimlik kavramının iç dinamiklerini gösterecektir bize. Özünde bu anlayış, kökleri Avrupa'nın Ortaçağ sonlarında yaşadığı tarihi gelişmelerde ve Rönesans felsefecilerinin Devlet egemenliğini teorik açıdan olgunlaştırmalarında yatan, Avrupa Aydınlanması düşünürlerinin açık ve kesin ifadesine kavuşturduğu, nihai zaferini Fransız Devrimi ile, onun

Avrupa ve dünya genelindeki karşı konulamaz yayılışıyla kazanan Ulus-Devlet ideolojisini temel almaktadır.

Bu noktada ilk önce bazı temel kavramları tanımlamalıyız. “Ulus-Devlet” ile “ulusal Devleti” birbirinden ayırt etmenin önemli olduğunu düşünüyorum. Bu terimler normalde eşanlamlı olarak kullanılıyorlar ama aslında öyle değiller. Konuya dair son kırk yılda gelişen Batılı değerlendirme ve özellikle de ilk detaylı yaklaşımların ABD’den geldiği etnisite teorisindeki gelişmeler, iki kavram arasındaki yerinde ayırımın teorik temellerini sunmaktadır. İlki, Devleti kuran ulusla özdeşleşmiş tek bir kimlik dışında başka hiçbir kimliği kabul edemezken, ikincisiyse tam tersine, Devletin ulusal kimliği kapsamında farklı etnik kimliklerin varlığını kabullenmeye açıktır. Neredeyse her yerde günümüz gerçeklerinin ve örneklerinin ısrarla gerektirdiği üzere eğer Ulus-Devlet sisteminin mutlak katılığını alt etmeyi mümkün kılacak yolları açmak istiyorsak, bu ayırım hayati önem taşıyor gibi gözüküyor. Bu, devrimini yaşamadan çok önce bileşenleri arasında neredeyse mutlak bir kültür ve dil homojenliğini kendi içinde zaten sağlamış bir ülke olan, Ulus-Devlet sisteminin anayurdu Fransa yüzünden değildir elbette. Avrupada etnisite tartışmasının ilk adımlarının atıldığı 1970’lerin sonunda *Le Monde*’da yayınlanan bir makalenin anlamlı başlığından bahsetmeden geçmeyelim: “*Cette culture bretonne que nous avons tué*” (öldürdüğümüz Breton kültürü).

Etnik gruplar arası çatışmaların bugün çıkmaza girdiği bir gerçektir. Şimdi geliştirmeye çalışacağım düşünceler, esas olarak, verili bir Devletin temel birliği içerisinde kalan ilişkilerle ve sonuçta ortaya çıkan daha hafif çatışmalarla ilgili olacaktır. Ne var ki, çatışma ayrılma noktasına vardığında, bu ilişkiler daha dramatik bir yön alır. Daha karmaşık olan bu bölüm aslında daha kapsamlı mülahaza edilmeli. Ancak, benim görüşüm, bu vakalarda da olası çözüm yolunun, şu anda uyguladığımız analogik yöntemsel yaklaşımdan ayrılmayı gerektirdiği yönünde: uluslararası sistemimizin bazı en katı kavramlarını, tarihsel örnekler temelinde daha esnek bir bakış açısıyla yeniden düşünmek.

Önerilen Ulus-Devlet ile ulusal Devlet ayrımı yardımcı olabilir ama çıkmazdan kurtulmaya yetmez. Çözüme yönelik başka pencereler de açmak gerekecektir. Verili konu başlıklarıyla ilgili dünya genelindeki güncel tartışmaların zemini esasen Akdeniz çevresinde yaşanmış tarihi ve kültürel gelişmelerde yattığından, hoşumuza gitsin ya da gitmesin, Yunan *Polis*’indeki kökenlerinden itibaren Batı siyasi düşüncesinin tüm tarihine dönüp bakacak olursak, bu gelişmelerde değerli bilgiler bulabiliriz. Bu evrimin bazı temel verileri yeterince açık olsa da, ne hepsinin iyi bilindiği ne de bunların yaygın yorumlarının tartışma götürmez olduğu iddia edilebilir. Charles Taylor (*The Politics of Recognition*, Princeton

University Press, 1992) ile Jürgen Habermas (*Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996) arasındaki tartışma, başka birçokları gibi bu anlayışı teyit etmektedir.

Batı antikitesi, etnik bir topluluğa ve onun çeşitli içermelerine dayanan, geçerli bir ulusal karaktere sahip siyasi bir yapı değildir. Tam tersine *Polis*, yani şehir, aynı etnik bileşimin kurduğu kardeş bir şehrin rakibi olabilir. Batı hukuku ile devletliğin payandası olan “yurttaşlık” kavramı, (cinsiyet, din vb.) ayırt edici diğer etkenlerin yanı sıra etnisiteden de bağımsız, orada oluşmuş tüzel bir statüyü ifade eder. Ele aldığımız sorunla ilgili olması ölçüsünde Roma, (elbette kölelik, cinsel ayrımcılık gibi dönemin sınırları içerisinde) büyük bir tarihi model sunan imparatorluk çerçevesinde bu kavramı kendine mal eder. Etnik ya da dinî kökeni ne olursa olsun tüm Roma yurttaşları eşit haklardan faydalanır. Ama biliyoruz ki toprak temelli [*territoryal*] olmayan bazı etnik gruplar bile, kendi etnik-kültürel kimlikleri içerisinde aynı şekilde kabul ediliyordu. Bu en azından Yahudi cemaatleri için doğrudur. Başka tanıklıkların yanı sıra *Havariler Tarihi* ve Aziz Paul’un Mektupları da bunun etkileyici bir resmini sunar bize. Bu ikincisi, bölük komutanının kararını yadırgayabilir ya da meşru bir Roma yurttaşı olarak bizzat Sezar tarafından yargılanma hakkında bahsedebilirken, aynı zamanda başka herhangi bir Yahudi’den hiç de geri kalmayacak şekilde Yahudi olmaktan gurur da duyabilir. Böyle bir yasal yapı, Ulus-Devletinkinden çok farklıdır. Buna “emperyal düzen” diyorum. Önemli bir noktayı daha eklemeliyim. Antik Roma, kendi sınırları içerisinde ama açıktan ama hilekârlıkla, kimi zaman da küstahça bir dil ve kültür asimilasyonu politikası takip eden Ortaçağ türevinden, yani Bizans İmparatorluğu’ndan kesinlikle daha iyi görüntü sunan bir emperyal düzene sahipti.

Roma emperyal düzeni, Avrupa’da ve İran bozkırlarında doğup serpilen çeşitli imparatorluklarda, farklı biçimlerde ve farklı ideolojik çerçeveler içerisinde, değişen ölçülerde varlığını sürdürmüştür. Ancak, toprak temelli olmayan etnik azınlıklar söz konusu olduğunda, İslam İmparatorluklarına (hem Osmanlı hem de Safevi) özellikle değinmek gerekiyor. Bu özellik, tam gelişimini Osmanlı *millet* sisteminde bulan İslami etnik-dinî *milla* kavrayışında yoğunlaşmış olarak bulunabilir. Yerleşmiş kistaslara göre bu sistem, toprak temelli olmasalar bile çeşitli etnik grupların cemaatçi kimliğini tanıyıp kabul ediyordu, ancak antik Roma’da mevcut olmayan bir sınırlamayla: Müslüman olmayan çeşitli *millet*lerin üyelerinin, Müslüman yurttaşlarla aynı haklardan tam olarak faydalanamamaları ölçüsünde bir şekilde ikinci sınıf yurttaş olmaları. Antik Roma’da yurttaşlık kazanılıyordu ama hukuk önünde *tüm* yurttaşlar eşitti.

Dahası, *milletlerin* kendi hukuk ve usullerinin olması ölçüsünde *millet* sistemi, köktencilikğin geçmişte geleneksel, klasik İslam'a yabancı olduğunu gösterir. Bu, geleneksel İslam'da fanatizmin olmadığı anlamına gelmez. Köktencilik basitçe fanatizmle eşanlamlı değildir. Fanatizm, oldukça farklı tarihi, toplumsal, dinî ve siyasi bağlamlarda, neredeyse her yerde ve her zaman var olmuş, pratik davranışı belirleyen bir zihinsel ve psikolojik tutumdur. Köktencilik, teokrasinin ya da toplumsal siyasi gerçekliğin teokراسiyle alakalı integralist [*bütünleştirici*] kavramlarının basitçe bir eşdeğeri de değildir. Aslında, her ne kadar teokراسi toplumda ilahi olandan başka hiçbir kuralın veya yasal kıstasın varlığını kabullenmese de, verili bir toplumda, üyelerinin farklı dinî inançlarına göre çeşitli dinî yasaların uygulanmasına genel bir kural olarak izin verebilir. Örneğin, Osmanlı ve Pers İmparatorluklarının klasik İslami teokراسilerinde tarihin tanıklık ettiği işte tam da bu çeşitlilik. Öte yandan köktencilik, birtakım ilke ya da yasaların hem mutlak olarak hem de her türlü başka toplumsal ya da kişisel mülahazalardan bağımsız olarak uygulanmasını zorunlu kılan teorik bir tutuma işaret eden, modern ve teknik bir kavramdır. Özellikle de dinî yasalar, dinleri ve kişisel kanaatleri ne olursa olsun verili bir toplumun tüm üyelerine uygulanmalıdır. Modern köktencilikğin kökenleri asıl olarak dinî bağlamlarla ilgilidir ama köktenci düşünce biçimlerinin, örnek vermek gerekirse iktisatta olduğu gibi yaşamın diğer alanlarına da büyük ölçüde yayılması söz konusudur. "Piyasa köktencilikği"nden bahsetmek bu nedenle mümkündür.

Sonnotlar

1 Makalenin orijinali "An attempt for a restatement of interethnic questions" başlığıyla, *The Journal of the BBW [Bibliothèque World Wide] Society, The Journal of Global Issues and Solutions*, vol. II, N° 5, Sept.-Oct. 2002'de yayınlanmıştır.

2 Dr. Boghos Levon Zekiyan 21 Ekim 1943'te İstanbul'da doğdu. 1955'te Venedik'teki Ermeni Katolik Mıkhitarist Birliği manastırına katıldı. 1962'de Roma Pontifical Gregoriana Üniversitesi'nde Felsefe alanında yüksek lisans derecesi aldıktan dört yıl sonra Teoloji alanında yüksek lisans eğitimini tamamladı. 1968'de Doğu Hıristiyan Tinselliği alanında uzmanlaşan Dr. Zekiyan, Aziz Agustinus'un bilgi teorisinde maneviyat ilkesi konulu teziyle 1973'te doktora derecesini aldı.

1974'te Dr. Zekiyan, Ermeni Mıkhitarist Akademisi'nin yayın organı olan Bazmavep'in editör yardımcısı olarak Venedik'e geldi. 1980-1985 arasında baş editörlük yaptı. Ayrıca, Ermeni Çalışmaları Kürsüsünü kurmak üzere 1976'da Venedik Üniversitesine davet edildi ve bu görevinden 2011 yılında emekliye ayrıldı. Aynı yıl, o dönemde Moskova'daki merkezi Sovyet Bilimler Akademisi'nin özel ortaklarından biri olması sebebiyle Ermeni sanatı üzerine dikkat çekici araştırmalar yapılmasını teşvik eden Milano'daki Ermeni Kültürü Çalışmaları Merkezi'ne katıldı. 1988'de Dr. Zekiyan, Roma'daki Pontifical Doğu

Enstitüsü'nün Ermeni Kilise Kurumları Profesörlüğü görevine getirildi. 1988-1992 arasında, Kaliforniya La Verne Üniversitesi Amerikan-Ermeni Uluslararası Koleji'nde Misafir Profesör olarak yıllık dersler düzenledi.

Profesör Zekiyan, 1978'den beridir İtalya'da Ermeni Kültürü ile ilgili birçok önemli etkinliğe katkıda bulunmuştur: 1983'te İtalya'nın ilk Ermeni Sinema Festivali, İtalyan Kültüründe Ermeniler başlıklı konferans dizileri, 1988'de 5. Uluslararası Ermeni Sanatı Sempozyumu, 1990'da "İtalya'da Ermeniler" sergisi, Ermeni Dili ve Kültürü üzerine 1986'dan beridir düzenlenen Hızlandırılmış Yaz Kursu gibi. Dr. Zekiyan, 1982'de yeni kurulan Association International des Etudes Armeniennes'in *Yönetim Kuruluna katıldı. Ermeni alfabesinin 16. yüzyılı kutlamaları için oluşturulan özel Ermeni Çalışmaları 2004 Komitesi'nin Başkanı'dır. 1987'de Association Padus-Araxes'in ve 1991'de Association Italiarmenia'nın kurucuları arasında yer aldı.*

Dr. Zekiyan, 14 monografinin ve altı dilde kaleme alınmış 200'den fazla akademik makalenin yazarıdır. İlk görsel-işitsel Ermenice kursunu da yönetmiştir. Gerek dil ve filoloji, Kilise tarihi, Ermeni düşüncesi ile kimliği gibi farklı boyutlarıyla Ermeni çalışmaları, gerekse bilinç sorunu, hümanizmin felsefi fikri, değer sorusu, etnisite teolojisi girişimi gibi felsefi ve teolojik konular da Dr. Zekiyan'ın başlıca akademik ilgi alanları arasındadır.

Etkileyici bir hatip olan Dr. Zekiyan sekiz dili konuşurken on iki dili anlayabilmektedir. Dünyanın farklı ülkelerinde yüze yakın ders vermiş ve uluslararası konferanslarda elliye aşkın akademik sunuş yapmıştır. Dr. Zekiyan, 1992'de Istituto Veneto di Scienza, Lettere ed Arti'nin muhabir üyeliğine seçildi ve 1994'te Ermenistan Cumhuriyeti Ulusal Bilim Akademisi'nin üyeliğine kabul edildi. BWW Derneği'nin ve Pozitif Global Çözümler Geliştirme Enstitüsü'nün faal üyesidir; Derneğin Fransa, Saint German-en-Laye'de *düzenlediği 2002 Uluslararası Kongresi sırasında İdari Komitenin tartışmalarına katılmıştır. 2014'te Papa I. Francis tarafından Türkiye Ermeni Katolik cemaati Başpiskoposu olarak atandı.*

Yeni Türkiye'nin "Dava" Seferberliği ve "Muarızları"¹

Zafer Yılmaz, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi ,
e-posta: Zafer.Yilmaz@politics.ankara.edu.tr.

Hükümete yakın basın organlarını yakından takip eden pek çok yazarın belirttiği gibi yükselen bir "dava" seferberliği ile karşı karşıyayız. Bu dava seferberliği, ecdadın mirasını "diriltmeyi", kitle seferberliği inşa etmeyi ve "öz yurdunda garip, öz vatanında parya" dindar Sünni-Türklüğü yeniden ayağa kaldırarak, iktidar partisinin amaçları ve cumhurbaşkanının şahsiyeti etrafında bir kenetlenme yaratmayı amaçlıyor. Son çıkan yasalara ve hükümetin tutumuna bakarsak, en iyi ihtimalle devlet ve sivil toplum arasındaki bütünlüğü siyasal cemaatin yeniden inşası etrafında kurmayı hedefleyen bir entegre güvenlik devleti projesiyle, daha kötü bir ihtimalle ise dava şiarı etrafında dost/düşman ikiliğini öne çıkaran bir siyaset biçiminin Türkiye siyasetinde hâkim hale gelmesi tehlikesiyle karşı karşıyayız.

Önümüzdeki dönem için geleneksel çatışma biçimlerinin yerine "sokak hareketleri ve şehir savaşları"nın öne çıkacağı öngörüsünde bulunan bazı yazarlar, "sadece devlet gücüne, sadece güvenlik birimlerine dayanan çözüm örnekleri[nin] başarısız" olacağını, bunun "kitlesele reaksiyonu daha da" azdıracığını, dolayısıyla da olağanüstü hal yasaları çıkarılsa ve bunlar uygulasa dahi "sokakların, kitlelerin öfkesini dindirmekte başarılı" olunamayacağını söyleyip, ardından ekliyorlar:

Burada siyasetin yapacağı en önemli şey, büyük davalar, idealler, hedefler üretip kitlelerin bunu benimsemesini sağlamaktır. Devlet gücünün yanında sivil yöntemleri kullanmak, kitlesele eğilimleri yönetmeyi bilmek, devlet ve toplum ortak bir dil ve hedef geliştirebilmektir.²

Bu nedenle Nuray Mert'in özlü bir şekilde ifade ettiği gibi, "hepimizden topyekûn ümmet adına bir kavganın neferleri veya en azından destekçileri olmamız bekleniyor."³ İslami değerler etrafında yeniden uyanışı ve bu uyanış üzerinden kolektif aksiyonerliği telkin eden söz konusu dava çağrısı, aslında bu tür çağrılarının genelde algılandığı gibi bir yükselişin işareti değil. Aksine, Refah Partisi'nden Milli Görüş hareketine AKP'yi iktidara taşıyan İslami siyasal ve toplumsal hareketlerin asabiyyet kaybının güçlü bir göstergesi. Fakat eklemek gerekiyor ki bu asabiyyet kaybı, muarızları ve muhalifleri açısından rahatlamayla sonuçlanacak bir süreçten çok, daha da otoriter bir geleceğin de ilk habercisi. Çünkü Doğu'nun büyük düşünürü İbn Haldun'un analiz ettiği gibi, asabiyyetin

çözölüşü, karşı asabiyetlerle çatışmaya, zenginliğin ve bolluğun artışıyla birlikte israf ve lüksün yayılmasına bağlı olduğu kadar, Hükümdar'ın cebrinin de (baskı, zor ve şiddet) yaygınlaşmasına ve artık hükümünün tam kurulmasına dayanır.⁴ Asabiyyetin taşıyıcılarının lüks ve israf içine batmasının yanında hükümdarın baskıcı uygulamalarla otoritesini ve siyasal iktidarını tesis etmeye meyletmesi, bu süreçte kendisini iktidara taşıyan çevrelerin asabiyyetlerini kırarken, kendi siyasal iktidarının da altının oyulmasıyla sonuçlanır. İbn Haldun'un belirttiği gibi, iktidarın kendini muhafaza etmek için zor, şiddet ve çıkarlara dayalı hale gelmesi ve baskıya dayalı kendi düzenini kurması, bizzat onu iktidarlaştıran kolektif aksiyonerliğin maddi-manevi ruhunu zedelediği gibi, bu kolektif aksiyonerlikte bir araya gelen gruplar arası dayanışma örüntüsünü de parçalamaya başlar. Nimet ve refaha dalma ve hükümdarın kahır, asabiyyetin yıpranmasına ve ortadan kalktığı anda da yerini bugün olduğu gibi, sadece yeni bir "fetih" çağrısı çıkararak iktidarın hükümünü güçlendirmek isteyen, fakat ilk "asabiyyetin" "manevi ruhundan" tümüyle yoksun olan, yeni asabiyyet ideologlarının "maneviyatsız" çağrısının doğmasına yol açar. Peki, bu yeniden uyanış, diriliş ve bu doğrultuda siyasal cemaatin/topluluğun yeniden inşası, Türkiye siyasetinde, çağrıda dile gelen cemaatin dışına düşenler açısından neyi ifade ediyor? Bir başka deyişle, bugün olduğu gibi dava ilanılarıyla farklılıkları kendi iktidar projesine tabi kılarak içerme politikasının sonuna geldiğimizde, bizi, yani bu "dava"nın onu sahiplenmeyen "ötekilerini" ne bekliyor?

AKP, "Biz"ın Dışına Düşenler ve Yeni Temsil Siyaseti

AKP uzunca bir süre biz-ötekiler ayrımını, statüko taraftarı eskinin muktedirleri beyaz Türkler ile "muhafazakar demokrat", statüko karşıtı ve yeninin peşindeki 'biz' arasında yaptı. Parti, devlet nizamı tarafından garanti altına alınan ayrıcalıklarını muhafaza etmek isteyen, toplumu hiyerarşik katmanlara ayırmış olarak gören ve AKP'yi destekleyen kesimlere karşı kültürel sermayesinin üstünlüğünü vurgulama derdinde olan bir iktidar bloğuyla/toplumsal kesimle mücadele ettiği kanaatini uyandırdığı ve bu kesimi steryotipleştirmeyi başardığı ölçüde, biz/öteki ayrımına manidar ölçüde destekçi buldu.⁵

AKP'nin hayata geçirdiği siyaset, temel çatışmayı elitler-halk arasında koymasıyla popülist siyaset mantığından daima izler taşımış, ama popülist mantıkla parti siyaseti arasındaki örtüşme daima sınırlı kalmıştır. Yine de bu erken dönem siyasetin, demokratik talepler karşısındaki tutumunun popülist siyasetle örtüştüğünü söylerken fazlasıyla ihtiyatlı olmak gereklidir. Parti bir siyaset tarzı olarak popülizmi hayata geçirirken, bunu popülizmin belirli bir tanımını benimseyerek yapmıştır. Bu nedenle özellikle emek hareketi örneğindeki gibi bölüşüm ya da Alevilik özelinde görüldüğü gibi dini tanınma talepleri söz konusu olduğunda partinin tutumu, demokratik-popülist söylemin çok uzağında olmuştur. Etnik ve

diğer farklılıklar söz konusu olduğundaysa partinin tavrı, söz konusu taleplerin, kendi hegemonya projesi içerisinde tanımladığı biçimiyle varlığının kabulüne dayanmaktadır. Dolayısıyla erken dönem politikalarında bile AKP'nin siyasal söylemi, topluluğun bütünü olarak işlev görme iddiasındaki bir kısmiliğe dayanan, farklılıkları evcilleştirme ve eleme çabasında olmayan, eşdeğerlik mantığı etrafında demokratik talepleri bir popüler zincirin halkaları içerisinde bir araya getiren, demokratik bir popülist mantıkla ilişkisiz olmuştur.⁶ İlk dönemlerde bu kadar açıkça ifade edilmese de halkı bir birlik olarak gören, çoğunlukla onu ulusla özdeşleştiren ve hak adına konuşma iddiasından hareketle “bizim” olanı geri alma çağrısı çıkararak, pragmatik amaçlarla popülist siyasetin eşitlikçi iddialarını gasp etme gayretinde ve her an hızla otoriterliğe savrulması muhtemel, muhafazakar bir popülizm izlenmiştir. Bu nedenle de Avrupa Birliği'ne yönelik kısa reform döneminin ardından, bu taleplerin varlığını kabul ederken onları içleyerek dışlama derdi, bu demokratik talepleri kendi milli irade söylemi içerisinde nötralize etme gayreti ve kendi siyasal cemaat anlayışının hâkimiyetine yaslanan bir siyasal alan içerisinde bu farklılıkları yönetme çabası etrafında kurumsallaşmış bir siyaset baskın hale gelmiştir. Bunlara ek olarak günümüzde artık, dava çağrılılarıyla, şimdiki fethetmek için yeniden inşa edildiği gözümüzden kaçırılmaya çalışılan “geçmiş” seslenişlerle, bu siyasetin de bir adım daha ötesine geçiliyor gibi görünüyor.

Medya, think-tank kuruluşları ve parti sözcüleri eliyle, meşru siyasal söylemin ve siyasal alanın oluşumunun sınırlarını, inşa etmeye gayret ettiği dindar Sünni-Türk topluluğun sınırlarıyla örtüştürmek için uğraşan ve bu yolda kendi temsil tekelinde olmayan bütün farkları eşitleyen *müesses nizamcı/statükocu* bir söylem, yeniden inşa ediliyor. Fakat bu inşa faaliyeti hiç kuşku yok ki sadece “içeriyi” değil, “dışarı”yı da yakından ilgilendiriyor. Biz-ötekiler ayırımının basitçe halk/muhafazakâr çoğunluk-elitler/beyaz Türkler arasında kurulmak yerine, ‘biz’in teolojik “dava” zemininde yeniden tanımlanmaya başlaması, sadece ‘biz’in değil, farklılıkların da kuşkusuz yeniden inşasını zorunlu kılıyor. Bildiğimiz gibi, siyasetin “dost-düşman” karşıtlığı etrafında katlaşılarak, “ötekiyle” her tür karşılaşmanın siyasal “varoluşa” ve milli-dini “dava”ya yönelik bir tehdit haline getirileceği bu tür bir siyaset, farklılıklar açısından basitçe bir dışlanmayı ve ötekileştirmeyi değil, aynı zamanda “düşmanlaştırmayı” da gündeme getirir. Teolojik bir bağlam içerisinde yeniden ele alınan etnik, dini, yaşam tarzlarına dayalı olan farklılıklar, sadece devletin ve milletin birliği sorununun uzantısı olarak değil, iyi/kötü arasındaki kutsal mücadelenin de bir parçası olarak yeniden inşa olunurlar. Dindar Sünni-Türk kimliğinin “bütünlüğüne ve kesinliğine en büyük tehdidi ortaya koyan” yaşam tarzına dayalı olanlardan etnik ve dini farklılıklara kadar her tür farklılık, “hegemonik kimliğin saflığını ve bütünlüğünü korumak

amacını taşıyan bir dizi çabada” ortaya çıkan bir kötülük sorununun da doğru-
dan parçası haline getirilir (Connoly, 1995: 10).

Karşılık bulup bulmayacağını henüz bilmediğimiz ve içeriğine tam da vakıf ol-
madığımız bir dava çağrısı çıkaran ve genel çerçevesini güç siyasetinin, reaksiyo-
nerliğin, çoğunlukçuluğun ve meşru/millî biz ve gayri-meşru/gayri-millî ötekiler
arasındaki siyasal kutuplaşmanın çizdiği bu siyasetin, etnik, dini, cinsiyete ve
hayat tarzlarına dayalı farklılıklarla kurduğu ilişkinin mahiyetini gelecekte belir-
leyebilecek ve hangisinin daha baskın olacağını henüz bilmediğimiz iki süreç söz
konusu: Asabiyet kaybının sonucu olarak, etnik ve dini cemaat inşası etrafında
daha fazla kenetlenen ve liderde cisimleşen entegre güvenlik devletinin hızla
inşasına yönelik bir süreç ve statükoyu her yönden çözerek, halkın bütün gö-
rünümlerine siyasette yer açan radikal bir demokratik popülizmi ortaya çıkaran
ve bu güvenlik devletinin “muarızlarını” bir araya getiren bir süreç. Yaşadığımız
ve günümüzde daha çok deneyimlediğimiz, hiç kuşku yok ki güvenlik devletinin
inşasına yönelik birinci süreçtir. İkinci sürecin siyasal aktörlerinin kimler ola-
bileceğini ya da bu tür bir karşı kolektif aksiyonerliğin nasıl örgütlenebileceği-
ni henüz bilmiyoruz; fakat onun olmazsa olmazlarının neler olabileceğine dair
bazı fikirlere sahibiz. En azından demokratik bir siyasete yön verebilecek en
temel ayrımın, ulus devlet mantığını daha da güçlendirecek, sekülerlikten sü-
ratle uzaklaşan ve bu yolda muarızlarını “düşmanlaştıran” bu güvenlik devletini
savunan iktidar bloğu ile eşitliğe ve özgürlüğe ihtiyacı olanlar arasında olacağını
görebiliyoruz.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, dava söylemiyle hükümet taraftarları, siyaset öncesi
(meşruyetin kökeni) ve siyaset içi (iktidarın tek meşru kullanıcısı) bir töz olarak
dindar Sünnî-Türklüğün yeniden inşa edildiği bu dönemde, parti seçmen taba-
nını kriz anına odaklanmış bir gruplaşma içinde tahkim etmeyi ve “muarızlarına”
büyük kitleleri manipüle ederek hareketlendirme kabiliyetine sahip olduklarını
tekrar göstermeyi amaçlıyor. Bu dar çoğunlukçu anlayış, siyasetin aşırı kişileş-
tirilmesi yoluyla, çıkarların birlikteliğinin yanında davanın yürütücülüğünü üst-
lenmiş, koruyucu, müsamahasız, yargıç ve güçlü bir kişilik olarak lideri sürekli
öne çıkarıyor. Her ne kadar başkanlık rejimi tartışmaları bir tarafa bırakılmış olsa
da savunulan bu lider anlayışı ve “dava” söylemi etrafında, devlet-sivil toplum
birliğini oluşturma hayali ile temsil ilişkilerinde de bir dönüşümün hedeflendiği-
ni ve bunun ilk adımlarının atıldığını söylemek mümkün.

Halk ve temsilcilerinin birbirlerinin aynadaki suretleri oldukları iddiasındaki
imgesel bir özdeşlemeye dayanan temsil ilişkisinden, bu ikisi arasındaki mesafenin
bütünüyle askıya alındığı, liderin halkın iradesinin tecessümü olduğu ve dava
adına hareket eden liderin eylemlerinin meşru olması için rasyonel bir kanıt

ihtiyaç olmadığı inancında temellenen, simgesel bir temsile doğru yol alıyor gibiyiz. Söz konusu simgesel temsil, kendi mantığının sonuna ulaştırıldığında bildiğimiz gibi temsil etmez, aksine bizatihi temsili olanaksız hale getirir ve kendi kendini yetkilendirmenin bir aracına dönüşür. Kanaat oluşturulması yoluyla rıza imali, medya aracılığıyla sanal özdeşleşmenin yayılması, siyasi etkinliğin aşırı kişileştirilmesi ve siyasetin bir gösteri biçimini alması, günümüz Türkiye'sinde bu dönüşümü besleyen pek çok nedenden başlıcası. Bu siyaset biçiminin olası hâkimiyeti, temsil ilişkileri açısından önemli bir dönüşümün de ilk habercisi. Siyaseti reflekslere ve sembollere demirleyerek kitle hareketliliği inşa etme hevesi, siyasal topluluğun yegâne temsilciliğini üstlenme ve aslında siyasette bir karar alma biçimi olan çoğunluk kuralını mutlak çoğunlukçuluğa çevirme girişimi, temsil alanını daha da daraltarak, farklılıkların temsil alanı içerisinde ifadesini zorlaştıracaktır. Henüz işler bu noktaya varmasa da temsil ilişkilerinin simgesel temsile dönüşmesi durumunda, siyasal meşruiyete ilişkin algının ve seçimlerin bir meşruiyet aracı olmaktan çıkmasının, yani parlamenter demokrasinin toptan krize girmesinin de olası olabileceğini söyleyebiliriz. Bu dönüşümle beraber harekete geçirilen duygulanım biçimlerine baktığımızda kolayca görebileceğimiz gibi, kendi dışıyla kurduğu ilişkiyi son derece negatif bir biçimde tarif eden ve rövanşizmden meydan okumaya dönüşen bu ruh hali, muarızlarında ve maruz kalanlarda haysiyet yaraları açmaya aday bir tür asli unsur olma iddiasına ve devlet-toplum ilişkilerinin düzenlenişinde güvenlikçi reflekslerin yeniden uyandırılmasına dayanıyor. Bu ruh hali, başarılması son derece zor olsa da asabiyyet kaybını iktidarın zor araçlarıyla tahkim etmek, maneviyat kaybını klişe karşıtlıkları ve steryotipleri canlandırarak telafi etmek ve otoriter eğilimleri “dava” söylemiyle meşrulaştırarak olası bir demokratik muhalefeti güvenlik siyasetiyle boğmak istiyor. Bu siyasetin geçerlilik kazanıp kazanamayacağı, bu “dava”nın dışına düşenleri ve asabiyyetin kaybedenlerini çok yakından ilgilendiriyor; çünkü asabiyyet, “biz”in dışına düşenlerden yükseliş değil, tam da çözülüş anında mutlak bir teslimiyet ister.

Radikal Popülizm ve Demokratik Asabiyyet

Eşitliğe ve özgürlüğe ihtiyacı olanların, bu tür bir dava siyasetine karşı statükoyu muhafaza etmeye çalışmak yerine, demokrasiyi yeniden inşa etmek ve radikal-leştirilmek için güçlü bir planının olması gerekir. Radikal bir demokratik projenin inşası, sadece muhalefet ettiği dili yerinden etmeye çalışan alternatif bir hegemonya projesi kurgusuna dayanmaz. Bu tür bir proje, kendisine her zaman olduğundan daha fazla önem atfetme eğiliminde olan entelektüellerin masa başında icat edebileceği ya da daima haklı ve “hazır” eylem kılavuzlarına başvurarak kolayca ortaya çıkarabileceğimiz fikirlerle de oluşturulamaz. Bunun için radikal demokratik siyasete uygun, kolektif bir aksiyonerliği uyandıracak tarzda

duyguları harekete geçirerek güçlü dayanışma örüntüleri, birliktelik ve ortaklık biçimleri yaratacak, eşitlik ve özgürlük isteyenlerin birlikte var olma kudretini ortaya çıkaracak upuygun fikirler oluşturmak gereklidir. Bir fikir, Spinoza'nın dediği gibi sadece temsil etmez, aynı zamanda belirli duygulanım biçimlerini harekete geçirerek o fikre sahip olanlarda bir kudret artışı/eksilişini de açığa çıkarır.⁷ Ürettiğimiz ya da sahip olduğumuz bir düşünce, önümüze koyduğumuz sorunlara, sözcüğün gerçek anlamında, çözüm üretmiyorsa, eksik, daha doğru bir deyişle daha az upuygun bir düşüncedir. Demokratik bir projenin merkezine alacağı fikirler de o fikirlere sahip olanlarda negatif duyguları değil, her durumda olumlu bir kudret artışıyla sonuçlanacak duygulanma tarzlarını ve eylem biçimlerini doğuran, buna uygun imgelere, kanaatlere ve fikirlere yaslanan düşünceler olmak durumundadırlar. Peki, on yıllardır neo-liberalizmin şiddetine maruz kalanları, bu despotik baskının altına giren farklı oluşları, mevcut düzen içinde bir yeri olmayanları, hayat tarzlarından dolayı giderek daha fazla dışlananları ve bir bütün olarak yüce nizam adına varlıkları reddedilenleri bir araya getirebilecek demokratik bir proje, hangi kavramlar etrafında bir araya gelirse yukarıda değindiğimiz tarzda bir birliktelik oluşturabilir? Yanıt vermesi oldukça zor olan ve yanıtını üretme işini basitçe kolektif birlikteliğe ve tahayyüle havale edemeyeceğimiz böyle bir soruya dair, cesaretle kendi sınırlılıklarımızın farkında olarak ve kendi üzerimize düşünme çabasının eseri yanıtlar (ona ilişkin upuygun fikirler) oluşturmanın gayretini göstermeliyiz. Tarihe dipnot düşme ve kendi kendini tarih karşısında görevlendirme hevesi ve onun akışına yön verme düşüncesi gibi entelektüelleri kolayca cezbeden “narsist kurnazlıklara” prim vermeksizin, parçası olduğumuz ve içerisinde “savrulduğumuz” bu süreç hakkında, önce düşüncede açığa çıkacak kolektif bir aksiyonerlik için başlangıç noktalarını her zamankinden daha ciddiyetle aramak zorundayız. Baştan ifade etmek gerekiyor ki müesses nizamı ve devleti karşısına alarak onun sınırlarını göstermeyi amaçlaması, demokratik talepler karşısında sentezci bir mantık sergilemesi, mevcut hegemonya projesi tarafından gasp edilen eşitlikçi iddiaları radikalleştirerek bu projeden özgürleştirmeyi hedeflemesi ve siyasal topluluğu yeniden kurucu bir tutum sergilemesi, bu başlangıcın en önemli karakterleri arasında olacaktır.

Öncelikle ulus ve dini cemaat gibi güçlü duyguları harekete geçiren kolektif birliktelik tarzlarına karşı, daha önce bahsettiğim tarzda bir birliktelik tarzının ne tür bir topluluk/cemaat anlayışına kök salabileceği sorusunu yanıtlamak durumundayız. Yine belirtmek gerekiyor ki bu, muhalif siyasal düşünce içerisinde üzerine çok az düşünülmüş ve yanıtı da oldukça zor verilebilecek bir sorudur. Fakat her ne olursa olsun, demokrasi mücadelesi açısından önümüzdeki dönemin merkezi güçlerinin kimler olabileceğine dair ilk pırıltıların

belirdiğini de söylemek mümkün görünüyor. Bu yeni topluluk düşüncesi ancak tutkuları akılla perçinleyerek eşitlikçi bir aksiyonerliğe yol verdiği sürece, niyet ettiğimiz tarzda bir kudret artışına da yol açabilir ve mevcut iktidar bloğunun yaslandığı duygu rejimini ve çıkarlar ittifakını yerinden edebilir. Böyle bir topluluk düşüncesini üretebilmek için tarihsel olarak demokratik bir atılıma aday sınıf, halk, çokluk gibi kavramları yeniden gözden geçirmek gerektiği gibi, yeni muhalif oluş biçimleri de dikkate alınmalıdır.

Yeni muhalif oluş biçimleri arasında en çok öne çıkarılan kesim, % 99 ibaresiyle ifade olunan, önemli bir bölümü aşırı borç içinde yaşamını sürdürerek geleceksiz işlerde çalışan, bütün kudretini hayatta kalma ve var olma çabasına harcayan, iktisadi ve siyasal çifte dışlanma süreçlerinin tahakkümü altındaki toplumsal kesimlerdir. Bir diğer önemli toplumsal kesim ise farklı cinsel yönelimlerden etnik ve dini kesimlere kadar, radikal tanınma taleplerini yükseltenlerdir. Önümüzdeki dönemin güçlü demokratik atılımlarının, bu toplumsal kesimlerin birbiriyle yer yer çatışan çoğul taleplerini, tek bir siyasi proje ve kavram seti içerisinde eritmeyi amaçlayan değil de onları sentezlemeye çabalayan düşünme biçimleri etrafında gerçekleşeceğini söyleyebiliriz. Irk değil sınıf ayaklanması, tanınma değil sömürü meselesi gibi, “muhalif” düşüncenin müzmin “ayrıştırıcı” ikiliklerine düşmeyen sentezci düşünme biçimleri, radikal popülist bir demokrasi projesi etrafında bu talepleri bir araya getirmenin yollarını bulabilir. Bu bağlamda bu tür bir senteze imkân tanınması en olası kavramlardan biri, siyasal düşüncenin ve toplumsal mücadeleler tarihinin kadim kavramlarından olan halk kavramıdır. Halkı *ethnos*la ve ulus devletin sınırlarıyla eşitleyen ya da onu homojen bir birimden menkul görerek statükoyla özdeşleştiren yaklaşım, bugün bütün geçerliliğini yitirmiştir. Yukarıda bahsettiğimiz gelişmeler ışığında, artık halk kavramının da yeniden inşa edildiği ve dönüşümden geçtiği bir dönemde yaşıyoruz.

Halkı oluşturan kesimlerin ve bu kesimler arası ilişkilerin geçirdiği söz konusu dönüşüm, halkın tanımındaki dönüşümle de iç içe geçmiş durumdadır. Fakat sosyolojik bakış açısından düşünüldüğünün aksine, sosyal bir birim olarak halkın geçirdiği toplumsal ve iktisadi dönüşümler değil, siyasal süreçler açısından halkın yeniden tarif edilmesi halk kavramının siyasal geleceğinde belirleyici olacaktır. Sözün özü, bu süreçte demokratik geleneği yeniden canlandırmak için, bizzat kurucu iktidarın taşıyıcısı olan halk tarafından, siyasal faaliyetin kurucusu olarak halk kavramının yeniden tarif edilmesi ve siyasette buna yer açılması gerekiyor. Bu tür bir halk kavramı, kamusalılığın çoğul biçimleri ve farklılıklar etrafında bir montaj olduğu kadar, eşitliğe ve özgürlüğe ihtiyacı olanları iktidar bloğu karşısında heterojen bir birliktelik içerisinde bir araya getirmenin idari ve siyasi yollarının inşasına dayandığı ölçüde, demokratik bir ivmelenme yaratılabilir.⁸ Aynı zamanda kamusal iradelerin çoğulluğunun yanında, halkın çoğul-

luğunu da siyasal alana taşımanın yollarının yeniden üretilmesini sağlayabilir. Sağ popülizmin halkı ulusla, sosyal demokrasinin ise halkı statükoyla eşitleyen yaklaşımının ötesine geçerek, onu siyasette ve mevcut çıkarlar ittifakında bir yeri olmayanlarla yeniden özdeşleştiren, siyasi düzeyde de onu heterojen bir birliktelik olarak yeniden kuran radikal bir popülizm, halkın kurucu iradesinin gaspını sonlandırarak, demokrasiyi tesis etmemizi sağlayabilir. Söyleyeni alttan alta itibarlandırılan söylemsel bir ibare olmanın ötesinde, buradaki radikal ifadesi, popülist bir mantık ve siyaset ile onun yaslandığı temel terimler açısından ne ifade ediyor, açmak gerekli.

Kamusal iradenin, “milli irade” söylemiyle dillendirildiği gibi tek bir tecessüm yolu olmadığını, onun her zaman kısmi görünümler içinde ifade olunduğunu ve kimsenin onun “doğrudan” temsilcisi/sözcüsü olamayacağını kabul eden bir yaklaşım, ancak popülizme için “eşitlikçi” mantığın radikalleştirilmesi ve halkın yönetimi olarak değil de halkın iktidarı olarak demokrasinin inşasıyla mümkündür. Bu eşitlikçi mantık, halkın çoğul yüzlerini siyaset sahnesine eşitler olarak taşımayı, buna uygun siyasal kavramları üretmeyi ve bunun siyasal-idari yollarını bulmayı gerekli kılar. Bu nedenle, halkın farklı yüzlerini ve biçimlerini siyasetin konusu haline getirmenin önünü açabilecek, yani sadece *seçmen topluluğu* olarak değil, *toplumsal etkileşim biçimi* olarak, toplumun kurucu sözleşmelerinde ve anayasada (yasada) ifadesini bulan *ilkesel bir unsur* olarak ve farklı grupların tarihsel deneyiminin ürünü *heterojen ve parçalı bir birlik* olarak halka siyasette yer açan bir siyasal yaklaşımı üretmenin yollarını bulmak için, demokrasiyi olduğu kadar popülizmi de radikalleştirmek gerekli.⁹ Sözün özü, bugüne hâkim semboller/kutsallar siyasetinin ötesine geçerek, Claude Lefort’un belirttiği gibi, kimsenin mülkü olarak görülemeyecek sembolik bir boşluk olarak iktidarı öne çıkaran, halkı siyasal faaliyetin nesnesi değil de kurucu öznesi olarak gören ve buna uygun yeni temsil biçimlerini yaratmayı hedefleyen bir bakış açısını örmek için, demokratik ve radikal bir popülizm üzerine düşünmek durumundayız. Kastettiğim toplumsal adaletsizliğin en önemli görüngülerinden olan yoksulluğun, gelir eşitsizliğinin ve sömürünün yanında, bedeni, dili ve başkalığı da bizzat politikanın geleceğinin inşasında zorunlu bir unsur olarak öne çıkaran bir demokrasi momentini ivmelendirmektir. Bugün insanların içsel haysiyeti fikrine göre eşit muameleyi/eşit saygıyı merkeze alan, bireylerin kendilerine özgün kimliklerinin farklılıklara dayalı oluşum sürecini gözeterek, eşitlik ve özgürlük fikrini savunmayı hedef edinen bir demokrasi momentine acilen ihtiyacımız var. Ve belirtmiş olduğum kudret artışına neden olacak kavramlar meselesine tekrar dönecek olursak, herkesin herkese eşitliği iddiasını, farklılıkların eşit ölçüde saygıdeğer olduğu düşüncesiyle birleştiren ve herkes için bir hak olarak “başı dikliği”, tanınmayı ve insanca yaşamı vazgeçilmez gören

insan haysiyeti ve eşitlik gibi kavramların, “dava” siyasetinin “güvenli” elinin ortaya çıkmaya başladığı bu süreçte, hiç kuşku yok ki bize yol gösterecek temel kavramlar olacağını söyleyebiliriz.¹⁰Buraya kadar tartıştığımız genel öncüllerin ve hatırlatmaların Türkiye bağlamında popülist ve demokrasiyi radikalleştirmek için ne anlam ifade ettiğini daha etraflıca tartışmak ve bu tartışmayı daha da geliştirmek gerekiyor. Üzerimize kâbus gibi çökme ihtimali olan ve asabiyyetin çözülüşünden kaynaklı olarak otoriterlik dozu giderek artması muhtemel bu dava siyasetinin karşısına, ancak ve ancak, bilgi ile kudret arasındaki ilişkileri keşfetmiş, tutkuları akılla perçinleyerek demokratik bir kolektif aksiyonerlik yaratabilecek türde kavramlara yaslanan ve onu sahiplenenlerde güçlü eşitlikçi arzular uyandıran bir siyasal proje aracılığıyla çıkarsak, demokrasiyi bu topraklarda belki yeniden ivmelendirmenin yollarını bulabilir ve “muarızlığın” dil ve duruşuna basitçe mahkûm olmayan yeni çıkırlar açabiliriz.

Sonnotlar

1 Bu yazı 16 Ocak 2015 tarihinde Birikim dergisinin web sitesinde yayımlanmıştır. (Yılmaz, 2015).

2 Bkz. (Karagül, 2014). Bu yazıya dikkatimi çektiği için Cihan Tuğal’a ayrıca teşekkür ederim. Dava seferberliğini izlemek için Ali Nur Kutlu ve Hayrettin Karaman’ın yazılarına da bakılabilir.

3 Bkz. (Mert, 2014). Cihan Tuğal (2014) da yazılarında bu konuya özellikle değiniyor ve meseleyi küresel bir bağlam içerisinde ele alıyor.

4 İbn Haldun’un eserlerinin özgün bir değerlendirmesi için Ümit Hassan’ın çalışması hala vazgeçilmez değerini korumaktadır. Asabiyyet kavramı için özellikle bkz. (Hassan, 1982).

5 AKP’nin ötekileştirmeye gayret ettiği bu toplumsal kesimlerin sözcülüğüne soyunan bazı entellektüellerin, yapıp ettikleriyle bu sürece aktif bir biçimde katıldıklarını da belirtmek gerekiyor.

6 Popülist mantık için bkz. (Laclau, 2005: 96-100).

7 Spinoza düşüncesi ve onun fikir kavramı üzerine kuşkusuz ilk başvuru kaynağı kendisidir; fakat bu konuda Gilles Deleuze ve Ulus Baker’in ilgili yazı ve yorumlarını da şiddetle tavsiye ediyorum.

8 Pierre Rosanvallon tarafından halkın farklı ve yeni yüzlerine dair yapılan bu tanımlar için bkz. (Rosanvallon, 2011). Halk kavramının söz konusu dönüşümüne ve siyasal kuram içindeki yerine dair kapsamlı bir değerlendirme için ayrıca bkz. (Çelebi, 2012: 49).

9 Yine bkz. (Rosanvallon, 2011; Çelebi, 2012).

10 Haysiyet kavramı ve tanınma meselesi için bkz. (Taylor, 1996: 42-85).

Kaynakça

Connolly W E (1995), *Kimlik ve Farklılık*. Çev. F. Lekesizalın, İstanbul: Ayrıntı.

Çelebi A (2012). Demokratik bir anayasanın yapıtaşları: Halk egemenliği ve temsilin demokratikleştirilmesi. *Toplum ve Bilim*, 124, 36-61.

Hassan Ü (1982). İbn Haldun: Metodu ve Siyaset Teorisi. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Karagül İ (2014). Toplumsal Öfke, Medya Mucizesi, Siyasi İktidar. 26 Kasım, <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/ibrahimkaragul/toplumsal-ofke-medya-mucizesi-siyasi-iktidar/2006180>. Son Erişim Tarihi, 26/11/2014.

Laclau E (2005). *Popülist Akıl Üzerine*. Çev. N B Çelik, Ankara: Epos.

Mert N (2014), “Muhafazakar demokratiklikten radikal İslamcılığa: Tehlikenin farkında mısınız?”. 4 Aralık, <http://www.diken.com.tr/muhafazakar-demokratiklikten-radikal-islamciliga-tehlikenin-farkinda-misiniz/>. Son Erişim Tarihi, 04/12/2014.

Rosanvallon P (2011). A Reflection on Populism. <http://www.booksandideas.net/A-Reflection-on-Populism.html>. Son Erişim Tarihi, 01/10/2014.

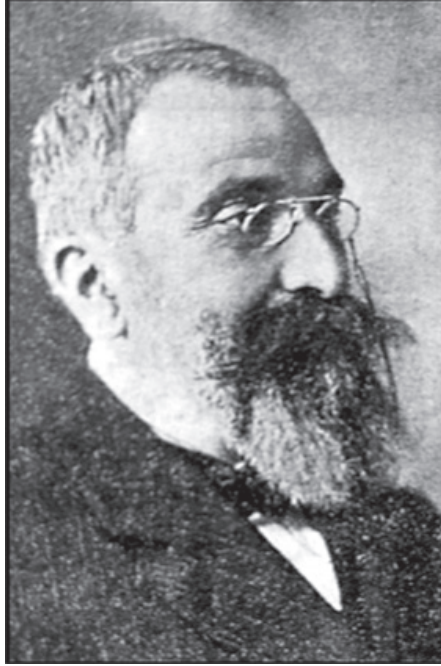
Taylor C (1996). Tanınma Politikası.İçinde: A. Gutmann (ed.), Çokkültürcülük. İstanbul: YKY.

Tuğal C (2014).‘Nefes Alamıyorum’: Başkaldırının Farkında mısınız?. 12 Aralık, <http://t24.com.tr/yazarlar/cihan-tugal/nefes-alamiyorum-baskaldirinin-farkinda-misiniz,10803>. Son Erişim Tarihi, 12/12/2014.

Yılmaz Z (2015). Yeni Türkiye'nin “Dava” Seferberliği ve Muarızları. *Birikim*, 16 Ocak, <http://www.birikimdergisi.com/guncel/yeni-turkiyenin-dava-seferberligi-ve-muarizlari>. Son Erişim Tarihi, 16/03/2015.

In Memoriam

İnsanlar Asıl Unutulunca Ölü: Diran Kelekyan (1862-1915)



24 Nisan 1915 günü, 31 Mart Ayaklanması'nı bastırmak üzere İstanbul'a giren Hareket Ordusu'nun hayatını kaybeden üyeleri ruhuna Tophane'deki Kılıç Ali Paşa Camii'nde bir mevlit okutulmuştu. Sabah Gazetesi, bakanların, Ayan ve Mebusan Meclisi üyelerinin katıldığı bu mevlidi "Şühedayı Hürriyetin Ervahına" [Hürriyetin Şehitlerinin Ruhuna] başlığıyla birinci sayfadan duyurmaya karar vermişti. Gazetenin Başyazarı Diran Kelekyan, muhtemelen her zaman yaptığı gibi bir elmayı özenle soyup yedikten sonra o günkü yazısını yazmağa koyuldu. Kelekyan, verilen mevlit ve düzenlenen tören üzerinden, "Gayeye Doğru" başlığını koyduğu yazısında Hürriyet şehitlerinin anısı üzerinden meşrutiyetin Osmanlı Devleti'nin bağımsızlığına ve Osmanlı toplumuna sağladığı yararları ele almakta ve meşrutiyet uğruna hayatlarını kaybedenlerin eserlerinin hayat sürdürükçe yaşayacağını vurgulamaktaydı.

Diran Kelekyan, o akşam evine gelen polisler tarafından karakola davet edildi, karakoldan da İstanbul Merkez Cezaevi'ne götürüldü. 25 Nisan 1915 günü, "Gayeye Doğru" başlıklı yazı Sabah gazetesinde yayınlandığında Diran Kelekyan ve İstanbul'daki Ermeni aydınları Ayaş ve Çankırı'ya giden trene bindirilmişlerdi. Diran Kelekyan, o yıl Ekim ayının sonuna kadar Çankırı'da sürgünde kaldı. 29 Ekim 1915'te Diyarbakır'a götürülmek üzere jandarma nezaretinde yola çıkarılan Diran Kelekyan'ı -aynı kaderi paylaşan yüz binlerce Ermeni gibi- bir daha kimse görmedi. Kasım ayının ilk günlerinde Çankırı'da dolaşan bir söylentiye göre, Kelekyan Kızılırmak üzerindeki Çokgöz Köprüsü'nde cinnet geçirerek suya atlamış ve kaybolmuştu.

1862'de Kayseri'de doğan Diran Kelekyan, Nersesyan, Mezburyan ve Surenyan okullarından sonra Fransa'da ticaret öğrenimi görmüş ve 1881'de ülkesine dönerek Manzume-i Efkâr gazetesinde yazı işleri müdürü olmuştu. Daha sonra Saadet gazetesine geçen Kelekyan, 1894'te Yunanistan'a giderek Spectateur d'Orient gazetesinde çalışmış, 1897'de İstanbul'a dönerek Ceride-i Şarkıye ve Surhatang gazetelerinde görev almıştı. Bir süre Patrikhane çevirmenliği ve Hazine-i Hassa Sekreterliği yapan Diran Kelekyan, 1904'te Mısır'a geçerek Journal de Caire'de gazetecilik yapmaya başladı.

Mısır'da bulunduğu yıllarda Osmanlı muhalefeti ile yakın ilişkiler kuran Kelekyan, 1906'da İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin önder kadrolarından biri olan Bahattin Şakir'e yazdığı bir mektupta daha yaygın bir adem-i merkezîyetçiliğe ihtiyaç olduğunu, vilayetlerin sınırlı bir özerkliğe sahip olması ve yerel yönetimlerin yerel konularda kendi dillerini kullanması gerektiğini söylemişti. Liberalizm adı altında yapılan Türkleştirmeye karşı çıkan Diran Kelekyan, Ege adalarında Rumlara, Beyrut'taki Araplara, Trablusgarp'taki Berberilere tanınan hakların Ermeni ve Arnavutlardan esirgenmesini eleştirmiş; Müslüman olmayan halkların Osmanlı ulusunun bir parçası olmayı kabul edebileceğini, ama Hıristiyan Türkler olmayı kabul etmeyeceklerini dile getirmişti. Bu sıralarda muhalefetin şiddet kullanmasına karşı çıkan Kelekyan, II. Abdülhamit'e düzenlenmek istenen bir suikastı de Osmanlı devletine bildirmekten çekinmemişti.

II. Meşrutiyet'in ilanı üzerine İstanbul'a dönen Kelekyan, Sabah gazetesinin yazı işleri sorumlusu ve başyazarı oldu. 1909'da Tarih-i Osmanî Encümeni üyeliğine ve Mekteb-i Mülkiye'nin Siyasi Tarih hocalığına atandı, bir yıl sonra Harp Okulu'nda da Siyasi Tarih dersi vermeye başladı. Bu yıllarda siyaset ile ilgisini

kesmeyen Diran Kelekyan, bir yandan Ermeni Cemaati temsilciliği yaparken bir yandan da 1908'de kurulan Ramgavar partisine (anayasal demokrasiyi savunan bir parti) üye olmuştu. 1912'de yapılan ve tarihimize "sopalı seçimler" olarak geçen seçimlerde Hürriyet ve İtilaf Fırkası listesinden Kayseri adayı olan Kelekyan, 300 kişi tarafından aday gösterilmesine rağmen seçimlerde sıfır oy almıştı.

Yaşamı sırasında Kamus-ı Fransevi, Dictionnaire Franęais-Turc des Termes Techniques adlarıyla iki sözlük hazırlayan Diran Kelekyan, Mülkiye'de verdiği dersin notlarını Mülkiye öğrencileri için Tarih-i Umumi adıyla yayınladı, bu kitabın bir bölümü daha sonra genel okuyucular için Ondokuzuncu Asırda İçtimai ve Siyasi Avrupa: Fransa İhtilal-i Kebiri-Napolyon-Viyana Kongresi adıyla ayrıca yayımlandı. Kelekyan, ayrıca Krikor Zohrab'ın öykülerini Hayat, Olduğu Gibi adıyla Türkçeye çevirmiştir. Bugün, SBF kütüphanesinde Diran Kelekyan'ın iki kitabı bulunmaktadır.

Faruk Alpkaya

Gayeye Doğru¹

Diran Kelekyan

Çeviren: Faruk Alpkaya, Ankara Üniversitesi SBF,
e-posta: falpkaya@politics.ankara.edu.tr

Şühedayı hürriyetin yâd bilindiğini tebçilen [yücelterek] dün icra kılınan merasim bizi Osmanlı inkılâbının safahatına imale-i nazara [bakışları yöneltme] sevk ediyor.

İnkılâplar daima ruhun tayyaratı, emelin yükselmesi ile haiz-i rabıttır. Asrın nimet-i terakkiyatından istifade ederek kendi haklarını anlayacak derece-i kemale vasıl olan insanlar, istibdat altında ezilmekte olduklarını görünce hürriyet ve meşrutiyete büyük bir muhabbet bağlarlar; onu temenni ederler; meşrutiyetin istihali güçleştikçe, kıymeti kendi nazarlarında artar; muhipleri öyle bir dereceye reside [erişmiş] olur ki şekl-i hükümetin tebdilinden yalnız bahş edebileceği menafi ve fevâidi değil, ancak zaman ve himmetle husule gelecek birçok ümniyyeleri [dilekleri] dahi beklerler. Hissiyatın bu taşkınlığı nazar-ı tarihte umum inkılâpların evsaf-ı mümeyzessindendir [ayırteci vasıflar]. Zaten vukuatın başka surette cereyanına intizar olunamazdı; çünkü işe ulvi bir şairiyet karışmazsa o büyük kahramanlıklar müyesser olamaz.

Osmanlı inkılâbında perverde [beslenmiş] edilen emellerin alî mertebesini, ferdayı meşrutiyette memleketin her tarafında hâsıl olan meserret ve icra kılınan şenlikler irâe [gösterme] eylemişti. Şu kadar var ki, bu inkılabı hâsıl – bilhassa teşrii- eden esbab, şekl-i hükümete inhisar etmeyip, memleketin tamamını tehdit eden tehlikelerin izalesini ve hal-i vatanın müdafaasını da şamil bulunmuş idi. O zaman, tehlike düvel-i ecnebiyece ittihaz kılınan bazı mukarrerat suretinde arz-ı vücut ediyor –ve onun izalesine çalışmak için evvel emirde milletin siyaset-i memlekete hakim olması lazım geliyor- idi. İnkılab işte bu sebeple ahval-i mevcude ile rabıta peyda etmekte –yani tatbikî bir şekil almakta- idi. Vukuat Osmanlı inkılabının bu mahiyetini takviye eyledi. Birbirini veliyy eden muharebeler, hukuk-u millîyenin harice karşı müdafaası maddesine meşâgil-i [meşguliyetler] millîye meyanında birinci mevki verdirdi. İdare-i cedide mevcudiyet-i millîyemizin ocağı olan Osmanlı yurdunu hem dâhilen, hem haricen muhtac-ı tersin [güçlendirmeğe muhtaç] bir halde bulmuştu; dâhilen uhud-u atika [eski anlaşmalar] hukuk-u istiklaliyeden bihakkın istifadeye hâil oluyordu; haricen meşrutiyetin ferdayı tesisinde aleniyet peyda eden ihtiraslar milletin fedakârlığı ile emin bir muvâzenet vücuda getirmek hususunu la-büdd [zorunlu] kılıyordu. Hayat-ı memlekette hâsıl olan tebdile göre yeni ahlakın

tesisi de, bittabi büyük himmetlere tevakkuf ederdi. Memleketin altı buçuk senelik tarihçe-i hayatı bu gayeler namına bir mücâhedeyi tecelli ettirmektedir. Bu mücâhede bir dakika bile durmamıştır. Vazife büyük idi; şayan-ı teşekkürdür ki onu deruhte edenlerin metaneti de büyük oldu. Mutlakiyet ve istibdat ahaliden mühim bir kitlenin her hayrı, kendi iştiraki haricinde arz-ı vücut eden hükümetin himmetinden intizara alıştırmış olduğundan, evvel emirde, bu mefkûreye karşı cenkleşmek vatan namına, milletin hakk-ı hayatı namına durmaksızın, usanmaksızın mübareze [savaş] mefkûresini tamim eylemek lazım gelmekteydi. Hayatın bilcümle safahatında say ve himmetin arttığını, itimad-ı nefsin kesb-i mekanet [kuvvet kazanmak] eylediğini gösteren ahval-i hazıra, bu nokta-i nazardan ne kadar mühim bir terakki husule getirilmiş olduğunu ispat ediyor. Aynı zamanda memleketin hayat-ı idariye ve siyasiyesi hukuk-u istiklaliyeyi tahdit eden bağlardan kurtulmuş –yani, kapitülasyon namına hiçbir şey kalmamış-dur. Bu muvaffakiyetler zaman-ı inkılâpta murat edilmiş olan gayelerin hayyiz-i fiile isali [fili aşamaya ulaştırılması] emrinde ne kadar mühim hatveler [adımlar] atıldığını ispat eder. Millet-i Osmaniye'nin Avrupa'nın en kaviyy-üş-şekime [çok dayanıklı] iki devleti ile bilittifak icra etmekte olduğu muharebe ise, mazinin hesaplarına hatime çekerek, yeni ve emin bir muvazenet tesis edecektir; bu muharebe, mahza, inkılâptaki gaye-i mübeccelliye doğru her mâniadan ari bir surette yürüyebilecek bir hal-i emniyete vasıl olmak için ihtiyar edilmiştir.

Milletin bu tarik-i feyze girmesinde büyük himmetleri sebk etmiş olan şühedayı hürriyetin yad bilindiği tebcil edildiği sırada hayat-ı cedidemizin bu inkişaflarını tadat etmek, himmetlerinin semaratına arz-ı tazimata vesiledir. Hayat-ı milliyenin tealisi ervah-ı şühedayı [şehitlerin ruhları] müstagrık-ı sürûr [sevince gark olmuş]kılar; eserlerinin neşvünema [yetişip büyüme] bulması onları daima hayat-ı milliyeye teşrik ediyor; onlar yine yaşıyorlar; çünkü eserleri ber hayattır [hayata dairdir] ve geçtikçe mütezayit [artan] bir mekânentle ber hayat kalacaktır.

Sonnot

1 Diran Kelekyan'ın 25 Nisan 1915 tarihli Sabah gazetesinde yayınlanan bu yazısı, Osmanlıcadan çevrilmiştir.

In Memoriam

Hevalimize...

(1989-2014)



Anlamsızlığın ta kendisine anlam vasıtası cümleler arıyoruz şimdi. Bir adalet, bir mantık, bir anlam yok. Her şey o kadar maddesel ve aynı anda o kadar yok ki aslında...

Bu okula yeni gelmişken keşişti yollarımız. Dost bir yüz, içtenlik, sıcaklık yani insanlıktı Heval ile bulduğum yer. Kendisini tanıdığım ilk günden bu yana son derece samimi ve dostça tavırları ile çevresine neşe dağıtırdı. Gerek sağlıklı dönemlerinde, gerekse hastalık sürecinde hiç kaybetmedi umudunu ve yaşama sevincini. Kendisini ve çevresindekileri mutlu etmeyi bilen, yaşamayı seven, pırıl pırıl bir gençti. Öğrencilikte aynı sırayı paylaştığım hareketli, yerinde duramayan ama bir o kadar da dikkatli ve çalışkan bir öğrenciydi. Akademik kariyerinin kısa ama hep imrendiğim başarılı ivmesi, aslında yeşerecek güzel bir

fidanın habercisiydi. Ne yazık ki tamamlamaya ömrünün yetmediği bu önemli çalışması –Yüksek Lisans Tezinden her karşılaştığımızda ayak üstü de olsa hızlı hızlı bahsederdi heyecanla. Çevre krizini konu alan bu kritik alanda çalışmasını sürdürürken, tam da bozulan ekolojik dengenin neden olduğu sorunların başında gelen kanser hastalığı sonucu hayatını kaybetmesi, aslında son derece ironik bir durum. Tahrip ettiğimiz doğa, bir süre sonra daha büyük ölçüde tahribatı iklim değişiklikleri, bitkisel ürün çeşitliliğinin azalması ve kalitesinin düşmesi yoluyla bu kez insan sağlığı üzerinde yapıyor. Tam da bu konuya dikkat çekmek amacıyla yola çıkan sevgili arkadaşımın amacına ulaştığını düşünüyorum..

Biraz ruha işliyor bu okulun duvarları. Hep orayı arar oluyorsun. Yaşam alanı olarak belliyorsun. Öyle özdeşleşmiş ki o duvarlar seninle. Sen o duvarlara omuz dayayıp çalışanların en çalışanlarından. Hedeflediğin akademisyenlik sana ne çok yakıştı. Ve sen akademisyenliğe! Gayretinle, bilginle, ışıklı düşüncelerinle...

İsminin anlamını sorduğum gün “arkadaş, dost” demiştin. “İsmiyle müsemma”... Gerçekten Hevaldin. Gerçekten HEVALİMİZ, arkadaşımız, can dostumuz oldun. Öyle de kaldın. Hep öyle kalacaksın, canımızın en sızılı köşesinde. Ne hastalık, ne de ölüm yakıştı güzel arkadaşşıma. Bedenen aramızdan ayrılmış olsan da ruhen kaybetmedik seni Heval...

Yüreğim, yüreklerimiz varlığını uzayan zamanlara taşıyacak.

Kadriye Gül - Eda Bütüç - Bilgen Taşdoğan

Çevre Krizinin Nedenleri ve Çözüm Arayışları¹

Heval Kılavuz

Giriş

Çevresel sorunların başlangıç noktasından hareketle bir inceleme alanı yaratabilme arayışı, çevresel krizin ne zaman ortaya çıktığı sorusunu gündeme getirmiştir. Günümüz çevre sorunlarının kökenlerinin genellikle kapitalizm ile başladığı kabul edildiğinden, var olan kamusal müdahaleler ve çeşitli diğer düzenleme mekanizmalarıyla giderilmeye çalışılan ekolojik kriz, kapitalizm tahlili yapılmadan anlaşılması zor bir alan olacaktır.

Çevre sorunları her şeyden önce diyalektik materyalizm anlayışının gerektirdiği bir neden sonuç ilişkisi içinde ele alınmak zorundadır. Uzun bir evrim sürecinden geçmiş doğa ve doğanın bünyesinde barındırdığı tüm canlılar, bugün doğanın yıkımından büyük zarar görmektedir. Sıkça karşılaştığımız bu söylemin odak noktasında kapitalizm ve insan temaları yer almaktadır. Farklı bakış açıları üzerinden anlatılan ekolojik krizin tarihi uzun menzilli olsa da inceleme alanı olarak ortaya çıkışı çok da gerilere gitmemektedir. Kapitalizme dayandırılan ve kökeni kapitalizme kadar giden doğa yıkımlarının son zamanlarda popüler tartışma alanı olmasının ardında yatan nedenler bu nedenle önemli olmaktadır. Oysa gerçekte 18.-19. yüzyıllarda varlığını göstermeye başlayan kapitalist sistem kadar çevresel krizin de uzun bir tarihi vardır. Kapitalizmin ilk dönemlerinde ağır sanayi atıklarından dolayı çevrenin aşırı derecede kirlenmeye başlaması, çocuk ölümlerinin sayısının artması ve bu dönemde ölüm oranlarının sınıfsal konum ile ters orantılı olarak ilişkili olması (Engels, 1994'ten aktaran Foster, 2002: 65) dikkat çekicidir. Yaşanan kirlilik özellikle en yoksul kesimleri etkilemiştir. Ancak, yaşanan sorunlar hiçbir zaman bugünkü ölçüde ortaya çıkmamıştır. Bugün var olan sistemde kirlilik ne bir bölgeyle sınırlanabilmektedir, ne de etkileri yalnızca yoksul insanlar üzerinde görülmektedir.

Günümüz çevre sorunlarına bakışlarını incelediğimizde, Marksist akımların üretim süreci ve üretim ilişkileri ile anlatmaya çalıştığı ekolojik yıkımın, liberaller tarafından kamusal mal, dışsallıklar ve mülkiyet hakları gibi temel piyasa başarısızlıkları olarak tanımlandığını görmekteyiz. Farklı bakış açıları olmasına rağmen, her iki taraf da bu süreçte devletlerden – farklı eksenlerde de olsa – aktif roller beklemektedirler. Bir yandan üretimin azaltılması ve doğaya önem verilmesi tartışmaları yürütülürken diğer yandan da piyasa başarısızlığının devletin temel ve sayılı müdahale alanlarından biri olması nedeniyle “devlet müdahalesi” beklenmektedir. Birbirine taban tabana zıt ve farklı beklentileri

olan bu düşünce sistemleri, bugün temelde çevresel müdahaleler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Müdahalenin nedenleri ve amaçları konusunda farklı teorik düşünceler homojen bir görüş yansıtmamakla birlikte, uygulama alanlarını anlayabilmek için öncelikle ekolojik krizin kökenlerine ve nedenlerine bakmamız gerekecektir. Krizin nedenlerini bulmak, sonuçları ve krize müdahale biçimleri hakkında da bilgi verecektir.

Ekolojinin Tanımı

Son yılların en çok tartışılan sorunlardan biri olan “ekolojik kriz” (yazı genelinde vurgulanacak olan kapitalizmin ekolojik krizidir) bugün hem doğa bilimlerinde hem de sosyal bilimlerdeki tartışmalarda ön saflarda yerini almış durumdadır. Doğanın artan yıkımıyla birlikte, yalnızca insan hayatının değil, diğer canlı türlerinin de yaşamlarının tehlikeye girmesi ve geri dönülmez biçimde yıkıma uğrayan bir dünyada ekolojinin öneminin artması kaçınılmaz olmuştur.

Ekoloji ya da ökoloji kelimesini icat eden kişi olan Ernst Haeckel (1834-1919) bu kavramı *Generelle Morphologie der Organismen* kitabında yazmıştır. “Kelimeyi türetirken kök olarak ‘ekonomi’ kelimesinin de kökünde bulunan eve ait anlamına gelen oikos kökünü seçmiştir” (Galley, 1993’ten aktaran Foster, 2001:261). Haeckel, ekoloji kelimesi ile kastını şöyle açıklamaktadır:

... canlının gerek inorganik gerek organik çevreleriyle, her şeyden önce doğrudan temasa girdiği hayvanlar ve bitkilerle dostça ya da düşmanca ilişkilerini içeren, topyekûn ilişkilerinin incelenmesini kastediyoruz. Ekoloji Darwin tarafından var olma mücadelesinin koşulları olarak tabir edilen bu karşılıklı ilişkilerin araştırılmasıdır. Çoğu kez, pek doğru olmayan biçimde dar anlamda “biyoloji” olarak anlaşılan ekoloji bilimi, şimdiye dek, yaygın olarak “Doğal Tarih” denen şeyin esaslı bileşenini oluşturmuştur (Galley, 1993’ten aktaran Foster, 2001:261).

Yazarın ekoloji kavramının kökünü oikos kelimesinden seçmesinin nedeninin, doğayı genel anlamda “canlıların evi” olarak görmesinden kaynaklı olduğu muhtemeldir; çünkü yalnızca insan ve yalnızca biyoloji bilimine indirgenen değil, “topyekun” olarak tüm doğanın ve diğer bilim dallarının da ele alınması gerektiği üzerinden bir tanımlama yapmıştır. Bu, aynı zamanda insanın doğayla kuracağı ilişki çerçevesinde de önemli bir tanımlamadır. Haeckel’in bahsettiği gibi bugün yalnızca biyoloji bilimini ele alarak değil, fizik, kimya, jeoloji ile çeşitli sosyal bilimleri kapsayacak biçimde ekoloji üzerine çalışmalar yapılmaktadır. Bu konulardaki önemli dönüm noktalarını Charles Darwin’in biyoloji alanında yaptığı çalışmalar ve Charles Lyell’in² jeoloji konusunda yaptığı çalışmalar ile başlatmak mümkündür. Başta da belirtildiği üzere materyalist dünya kavrayışına

yardımcı olan bu görüşler ile 18-19. yüzyıllardaki “doğal teoloji” geleneği bir çöküş aşamasına girmiştir. ³

Ekolojik kriz kavramının tartışma konularına bakıldığında pek çok yazarın hemfikir olduğu oldukça geniş bir alanı kapsadığı görülmektedir: küresel ısınma, hayvan ve bitki türlerinin yok oluşu, aşırı avlanma, iklim değişikliği, ozon tabakası, sulak alanların yağmalanması (barajlar), denizlerin kirlenmesi, nükleer kirlilik, zehirli atıklar, tarımda kullanılan böcek ilaçları, kentlerin kalabalıklaşması, yenilenemez enerji kaynaklarının tükenmeye başlaması, dünya nüfusun artması, daha fazla üretim için daha fazla enerji gereksiniminin ortaya çıkması.

Ekolojik krizin kapsamının burada sayılanlardan daha fazla olduğuna şüphe yoktur; ancak bugün için en çok göze çarpanlar bunlardır. Bahsi geçen ekolojik problemler yanında nedenleri de önemlidir ve bu nedenlere bakmadan, salt sorunları dile getirmek, başta krizin sistemik olduğu gerçeği olmak üzere pek çok şeyin göz ardı edilmesine neden olacaktır.

‘Ekolojik kriz’ olarak anılan bu olgu aslında insanlığın çevresiyle olan ilişkisinin tarihsel krizidir. Temel nedeni bir kutupta zenginliklerin ve aşırı tüketimin, diğer kutuptaysa yoksulluğun ve yetersiz tüketimin artmasını sağlayan malların aşırı üretimidir. Böylece, son tahlilde bir toplumsal krizden ve ‘antropik’⁴ değişim yerine kapitalist iklim değişikliğinden söz etmek daha yerinde olacaktır (Tanuro, 2011:56).

Daniel Tanuro’nun antropik kavramını kullanmaya karşı çıkmasının arkasında elbette kapitalizmin tarihsel olarak yarattığı çevresel problemler vardır ve bu çevresel problemleri tanımlamak doğanın mülk edinimi süreci ile aynı zaman dilimine rastlamaktadır.

Kapitalizm-Çevre İlişkisi

Marksist literatürde kapitalizmin doğuşu “ilk birikim” kavramıyla ifade edilmektedir. Bu sürecin doğa üzerindeki en önemli etkisinin doğanın ve insanın var oluşunun koşullarını özel mülkiyet haline getirdiği (Foster, 2002:35) noktasına dikkat edilmelidir. Marx’ın kullandığı anlamda “ilk(el) birikim” kavramı şöyle tanımlanmaktadır: “İlk birikim kölelerin ve serflerin dolaysız olarak ücretli işçilere dönüşmesi, yani sırf bir biçim değişikliği olmadığı ölçüde, yalnızca, dolaysız üreticilerin mülksüzleşmeleri, yani sahibinin emeğine dayanan özel mülkiyetin çözülüp yok olması anlamına gelir”(Marx,2011:727). Burada dolaysız üreticilerin ücretli emek gücü olarak, ekonomik ve “nesnel” bir zorlama gücüyle, dolaysız ücretli işçilere dönüştürülmesiyle birlikte Marx’ın tanımlamasında üretimin artması ya da üretim yöntemleri değil, *üretim araçlarına sahiplik ve üretim sürecinde ortaya çıkan ilişkiler* üzerinde durulmaktadır. Kişiler bu süreçle

birlikte hem kendi üretim araçlarına yabancılaşmışlardır hem de doğaya. Bu tanımlamadan çıkaracağımız temel kavramlar ekolojik kriz analizinin parçaları olarak önem taşımaktadır.

Belirtmekte yarar var ki, güncel yazında - Marx'ın tanımlamasında tarih öncesi bir kavram olarak ele alınan - ilk birikim kavramı sadece kapitalizmi ortaya çıkaran bir süreç değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin ve emek gücünün sürekli sömürsü anlamında bir süreklilik içerir. Bu noktada Werner Bonefeld (2001) ekolojik felaketlerin de bir ilk birikim kaynağı olduğuna vurgu yapmaktadır⁵. Bonefeld'in vurgusu metalaştırılmış doğa kavramından gelmektedir. Artık su, toprak, bitki gibi doğal kaynaklar ele geçirilmeye başlanmıştır (Perelman, 2007). Oysa bunlar insan yaşamı için temel ihtiyaçlardır ve daha ötesi her insanın temel hakkıdır. Örneğin Adrienne Roberts (2008) su için yapılan özelleştirmelerden bahsederken sıkça suyun ikamesi olmadığını belirtmektedir. Bu gösteriyor ki insan yaşamı için temel olan ve her şeyden önce insanların hakkı olan şeylere dahi bir sınırlama getirilerek yeni alanlar özel sektöre açılmakta ve yeni alanlarda özel sektörün kar arayışı ortaya çıkmaktadır. Tüm bunların gösterdiği şey ise bir yandan çevre harcamalarına dair kalemler artış eğilimi gösterirken, bir yandan da devletlerin vermeleri gereken kamu hizmetleri olarak görülen bazı hizmetlerin elden çıkarılmasıdır. Yeşil bütçeleme konusunda artan harcama payını kimin aldığı ise önemli bir konu haline gelmektedir. Bu payın temel hizmet kalemlerine gitmediği ve ileride de gitmeyeceği ise başından belli olmaktadır.

Kapitalizm ile Başlayan Çevre Tahribatı

Baştan belirtmekte yarar var ki, çevre sorunları ilk olarak kapitalist sistemde yaşanmış olgular değildir. Kapitalizm öncesi dönemde yaşayan insanlar tarafından da doğaya zarar verilmektedir (Foster, 2001; Demirel, 1992; Başkaya, 2004). Kapitalizm öncesi dönemde insanların doğayla uyumlu bir birliktelik yaşadığı, doğaya zarar vermediği söylemini John B. Foster reddetmektedir. Ekolojik sorunların⁶ sanayi öncesi dönemde de var olduğu pek çok yazar tarafından belirtilmektedir. Foster, buna örnek olarak da Sümer, Yunan, Fenike, Roma uygarlıklarının kısmen ekolojik sorunlardan ötürü çözümlerini örnek vermiştir. Yüksek sayıda bebek ölümleri, yetersiz beslenme, açlık, salgın hastalıklar sanayinin doğuşunun ve gelişmesinin çok öncesinde de uygarlıkların yaşadıkları sorunlar olmuştur. Sümerlerin yaşadığı sorun nüfus artışı olmuştur. Bu da beslenme sorununa neden olmuş, toprağı sulama arttıkça toprağın içi suyla dolmuş, marjinal araziler üretime açılmış, toprak verimliliği düşmüştür. Roma'da ise yeterli yiyecek üretimi çölleşme nedeniyle zor hale gelmiş, üretim Roma'da da marjinal arazilere kaymaya başlamıştır. Ağaçların kesilmesi erozyonu hızlandırmış, aşırı otlatmalar çayırın yenilenebilmesini engellemiştir. İtalya'da

irmaklara mil inince sivrisinekler artmış, bataklıklar oluşmuş ve sıtma yayılmış, çok fazla insan ölmüştür (Foster, 2002). Mayalar zamanında ise tropikal ormanlar kesilmiş, erozyon, uygarlığı çöküşe götürmüştür (Culbert, 1975'den aktaran Foster, 2002). Toprağın en verimli tabakası en üst tabaka olduğundan erozyon ve yanlış sulama bu verimi de alıp götürmektedir (Kışlalıoğlu ve Berkes, 1993). Yakın dönemde hala devam eden sorunlarda erozyon ve yanlış sulama sıkça yer almakta, ormanlık alanların yok edilmesi de bu süreci hızlandırmaktadır.

Foster'ın söylediği şey temelde doğanın kapitalizm öncesi dönemde de zarar görmesi ve tahribata uğramasıyla birlikte, hiçbir zaman bugünkü kadar büyük boyutlara ulaşmamış olmasıdır. Birinci olarak, kapitalizm öncesi ekotarihsel dönemde çevre sorunlarının yeryüzünü tehdidi bölgesel düzeyde kalmıştır. Oysa bugün bir ülkenin yarattığı sorunlar başka ülkeleri de etkilemektedir. İkincisi ise doğanın sömürsü de kapitalizm ile birlikte evrenselleşmiştir (Foster, 2002). Bu nedenle yerelde kalan çevresel sorunların bugün yayılması ve doğanın mülk ediniminin piyasa ekonomisinin bir ön şartı olarak kabul edilmeye başlanması, kapitalizmin "ayırt edici" özelliklerinden biri olarak görülmektedir.

Dünyadaki olaylar her şeyden ayrı ve tek başlarına değilse, bütün olaylar birbirlerine bağlı ve birbirlerini karşılıklı olarak koşullandırıyor. Açıkça görülür ki tarihteki bütün sosyal sistemler ve sosyal hareketler de, çoğu tarihçilerin sık sık başvurdukları gibi "sonsuz adalet" ya da başka birtakım önyargılar açısından değerlendirilemezler; ancak ve ancak o sistemi ya da sosyal hareketi doğuran ve o sisteme ilişkin koşullar açısından değerlendirilebilirler (Stalin, 1979).

Joseph Stalin'in buradaki söyleminden çevre konusunda çıkaracağımız pay, kapitalizm ile çevrenin "birbirlerine bağlı ve birbirlerini karşılıklı olarak koşullandırması" olarak ele alınabilir. Bu da kapitalist sistemle görünür kılınmıştır. Foster'ın da belirttiği gibi çevre yıkımının öncelikli nedenleri biyolojik ya da tek tek bireylerin tercihleri değildir; "bu nedenler toplumsal ve tarihseldir". Sorunun kökeni de üretim ilişkilerinde, teknolojiye ve tarihsel açıdan bakıldığında demografik eğilimlerde bulunur (Foster, 2002). Burada kısaca değinecek olursak, demografi/sürekli artan bir nüfus ekolojik soruna neden olsa da bugün daha çok liberal⁷ kanattan yazanların ana ilgi alanlarından birisidir. Özellikle kentleşme ve beslenme konuları sıkça ele alınmaktadır. Üretimin daha fazla insana yetmeyeceği ise bir yanılgıdır. Dünya bugün hala var olan nüfusunu besleyecek kadar gıda üretme kapasitesine sahiptir. Ancak temel mesele kişi başına düşen paydan yoksulların adaletsiz biçimde daha azını almalarıdır. Sorun da bugünkü nüfus artışı değil; geleceğe yönelik nüfus artışının azaltılmasına yönelik önlem alınmaması ya da alınan önlemlerin yetersiz kalmasıdır.

Doğanın “Mülk” Edinimi

Toplum kavramı ortaya çıkmadan çok önce doğa “ortak” bir yaşam alanıydı. Herkesin ortaklaşa yaşadığı ve temel gereçleri ortaklaşa kullandığı bir alanı ifade ediyordu; aynı zamanda diğer canlıların da daha özgür biçimde yaşadığı alanı. Yani bugünkü anlamda modern ama her şeyi mülkiyet edinmiş bir toplumdaki farklı bir düzen hüküm sürmekteydi. Ancak insan ve doğanın var oluşunun koşulları özel mülkiyet haline getirilmeye başlandığında (Foster, 2002) tarihsel, toplumsal ve çevresel olarak pek çok şey değişmeye başlamıştır. Ortak kullanım alanlarının yok edilmesi, yani mülkiyet haline dönüştürülmesi süreci başta İngiltere olmak üzere, Avrupa’da yaşanan çitlemelerle (enclosure) – kapitalizmin doğuşuyla - birlikte başlamıştır. Kapitalizmin çevreyle olan ilişkisini anlamamanın yolu kapitalizmin tarihsel başlangıcını yani feodalizmden kapitalizme geçişi sorgulamaktan geçmektedir (Foster, 2008:268). Bugün yaşanan çevre yıkımının nedenleri biyolojik ya da bireylerin tercihlerinin bir sonucu değildir. Bu nedenler “toplumsal ve tarihsel” olarak ele alınmalıdır (Foster, 2002:12).

İnsan toplumuyla doğa arasındaki... çelişik ve çatışmalı ilişki süreci, tarım ve hayvancılığın keşfi, yerleşik hale geçiş ve *neolitik devrimden* sonra belirgin hale gelmekle birlikte, asıl sorunlar(vurgu eklenmiştir) kapitalizmin bir üretim tarzı olarak kendini dayatmasıyla başladı, kapitalizmin Avrupa’nın batısından hareketle, sömürgecilik ve emperyalizm yoluyla dünyayı teslim almasıyla, doğaya verilen zararlar da büyüdü (Başkaya, 2004:328).

Foster ve Fikret Başkaya’nın söylemlerinin ortak bir dil yarattığı görülmektedir. Bu ortak dil tam da başta belirtildiği gibi ekolojik krizin kapitalist sistemin ekolojik krizi olması üzerinedir. İnsan-doğa ilişkisinin her zaman uyumlu olmadığına dair kanıtlar var olsa da Fikret Başkaya’nın belirttiği üzere “asıl” sorunlar kapitalist sistemle birlikte ortaya çıkmıştır. Daha da ötesine gidersek, bu sorunlar kapitalizme içkindir ve kapitalist sistem var olduğu sürece ekolojik sorunlara getirilen çözümler yalnızca kısa vadeli/geçici olacaktır.

Enerji İhtiyacının Çevreye Yansımaları

Yakın zamanda yapılan çevre konferansları, çevre üzerine anlaşmalar ve uygulanan yaptırımların temelinde sürekli “sürdürülebilir büyüme ve kalkınma” kavramları yer almıştır. Günümüz literatüründe büyüme ve kalkınma kavramlarının aynı cümle içinde kullanılmasından öte, aynı “anlamda” kullanılması ise önemli bir problemdir. Ekonomiyi soyut rakamlara indirgeyerek kullanılan büyüme kavramının kalkınmayı beraberinde getireceği gibi bir yanılgı ortaya çıkmaktadır. Büyüme en başta miktar olarak bir artışı ifade eder ki, sürdürülebilirlik adına bu miktar her yıl artış eğiliminde olmalıdır. Ancak yaşadığımız dönemde, temel üretim girdisi olarak kullanılan petrolün tükenmeye başlaması ve bunun üretim

sektörü için önemli bir problem haline gelmesi çevre ve enerji sorununu görünür kılmıştır. 1973'te yaşanan petrol krizi ile enerji arz güvenliğinin tehlikeye girmesi yeni stratejilerin geliştirilmesine neden olmuş, 1980'lerde ise enerji üretim ve tüketiminin çevreye olan zararları açık biçimde görülmüştür. AB Enerji Politikası için 1995 yılında hazırlanan raporla da enerji arz güvenliğinin sağlanması, rekabetçi enerji piyasasının oluşturulması ve çevrenin korunması bir arada ele alınmıştır (Yorkan, 2009). Bugün bakıldığında da temel mesele başta petrol olmak üzere fosil yakıtların tükeneceğinin anlaşılması ve enerji arz güvenliğinin tehlikeye gireceği endişesinden kaynaklanmaktadır. Başta Amerika olmak üzere pek çok ülke petrol rezerv tavanının yılını hesaplamaya dair girişimlerde bulunmuştur. Petrol rezerv tavanı, petrolün biteceği değil, azalma eğilimine gireceği dönem olarak tanımlanmaktadır. Bu konuda petrolün son dönemlerine doğru Amerika'nın Irak ve Afganistan'a gitmesini Foster "enerji emperyalizmi" olarak tanımlamaktadır (Foster, 2008). Foster, ABD'nin enerji emperyalizminin temel nedenini, ABD'nin ilk defa 1998 yılında tükettiği petrolün yarısından fazlasını ithal etmesine bağlamaktadır. Bunun nedeni ise açıktır: Amerika genel dünya politikalarına öncülük ederek büyümesini sürdürülebilir kılmaya çalışmıştır. 21. Yüzyılda Enerji Jeopolitiği – Stratejik Enerji İnisiyatifi adlı raporda belirtilen durum da sürdürülebilirlik kavramıyla oldukça uyumlu görünmektedir: "Basra Körfezi'ndeki enerji üretimi artan talep ve dünyanın başka yerlerinde petrol üretimi azalmasına bağlı olarak dünya enerji ihtiyaçlarının karşılanması amacıyla '2000-2020 arasında yaklaşık yüzde 80 artırılmalıydı'" (Foster, 2008:9).

OECD'nin enerji örgütü olan Uluslararası Enerji Ajansı'na (International Energy Agency - IEA) göre de petrol üretiminin artırılması için "yeni araçlara ve teknolojiye yarım trilyon doların üzerinde yatırım yapmak" gerekmektedir (Foster, 2008:13). Bu yatırımlar yapılırken çevreden ziyade üretim sektörü korunmaktadır. Amaç insanların refahını arttırmak için üretim yapmak değil; kapitalist sistemin üretimini sürekli kılmaktır.

Yakın dönemlerde enerji konusundaki çalışmalara bakıldığında, yenilenebilir enerji kaynaklarının önemi sıkça vurgulanmaya başlanmıştır. Yenilenebilir enerji kaynaklarının payı artmış olsa da hâlâ yetersizdir. Fosil yakıtlar bugün hâlâ temel enerji girdisi olarak görülmektedir. Kömür, petrol ve doğalgaz kullanmak çok daha ucuzdur. Ayrıca yatırımcıların maden yatakları üzerinde kolayca tekel kurabilmeleri nedeniyle de diğer enerji türlerinin payı ancak son zamanlarda artma eğilimine girmiştir.

Çevreyi daha az kirleten alternatif enerjiler gözlerden uzak tutulurken, fosil yakıtların olumsuz etkileri 'para duvarının arkasına' gizlendi. İklimsel tehdidin bilincine varılmasını geciktiren en önemli faktörün de para olduğundan

hiç kuşku yok. İlk başlarda duyarlılığın çok yavaş gelişmesi belirsizliklerle ve ısınmanın uzun vadeye yayılan belirtileriyle açıklanabiliyordu. Ama 1980'li yıllardan itibaren, özellikle Birleşik Devletlerde fosil yakıtlarla yakın bağları olan iş çevreleri bilim insanlarını, gazetecileri ve politikacıları satın alan lobilere bol miktarda para akıttılar. Hedefleri iklim bilimciler arasında oluşmaya başlayan konsensüsün karar vericileri ve kamuoyunu etkilemesini engellemektir (Tanuro, 2011:62).

Var olan lobicilik faaliyetleri de alternatif enerji kaynaklarına yönelimi kısıtlamıştır. Bugün kamuya karşı var olan güvensizlik nedenlerinden biri olarak baskı ve çıkar gruplarının faaliyetleri dile getirilmektedir. Bu bağlamda, sermaye kesiminin devlete istediği politikaları uygulamaya yönünde büyük etkileri olduğu gerçeğini de reddedemeyiz.

Fosil Yakıtlar

Clive Ponting çevre konusunu ele aldığı Dünyanın Yeşil Tarihi adlı kitabında dünya üzerinde iki büyük değişimden söz etmektedir. Bunlardan ilki tarımın benimsenmesi ve yerleşik toplumların oluşumu iken ikinci büyük değişim fosil kaynak kullanımı yani dünya nüfusunun enerji bolluğu dönemi yaşamasıdır.

Son iki yüz yıla kadar olan dönemde enerji kaynakları sınırlı, ürettikleri toplam enerji miktarı ise azdı. Önem açısından tarımın benimsenmesi ve yerleşik toplumların oluşmasıyla karşılaştırılabilecek düzeyde olan ikinci büyük değişim, dünyadaki geniş (ama sınırlı) fosil yakıt kaynaklarının kullanılmasını, yani dünya nüfusunun belirli bir bölümünün enerji bolluğu dönemi yaşamasını sağlayan bir hareketi içeriyordu. En önemli kaynaklardan biri olan ağaçlar genellikle yenilenemez kaynaklar gibi görülmesine karşın bu değişim dönemine dek kullanılan bütün enerji türleri yenilenebilirdi. Fakat son iki yüz yılın en önemli özelliği, yenilenemez kaynaklardan sağlanan enerjinin son derece büyük ve sürekli bir artışla tüketilmesi oldu (Ponting, 2001:235).

Kömürün bulunması bir anlamıyla geri kalan ağaçları kurtarmıştır demek çok da yanlış olmayacaktır. Ancak hem ağaç sayısının tükenmesi hem de kömürün bol miktarda kullanılması nedeniyle, bu kez farklı sorunlar ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunların başında hava kirliliği ve bunun iklim değişimine olan etkileri gelmektedir.

Görülmektedir ki yaşanan çevre krizinin en büyük nedeni fosil yakıtlardan elde edilen "enerji" üretiminin hızla artmış olmasıdır. Karbon kökenli gazların %80'inin ulaşım, ısınma ve sanayiden kaynaklı olduğu bilinmesine rağmen (TMMOB, 2012a) alınan önlemler yeterli olmamaktadır. Son dönemde her ne kadar yenilenebilir enerji kaynaklarına yönelimler artmaya başlamış

olsa da bunların payı hala çok düşüktür. Fosil yakıtların görece ucuz olması ve yenilenebilir enerji için yatırım yapmaktan kaçınılması nedeniyle, fosil yakıt bağımlılığı devam etmektedir. “2010 yılında tüketilen 12 milyar ton eşdeğer petrol (TEP) enerjinin %34’ü petrol, %30’u kömür, %24’ü doğal gaz ile karşılanmıştır” (TMMOB, 2012a: 11).

Emisyon azaltımına dair izlenen politikaların gerektirdiği şartların yerine getirilmesi ise hala mümkün görülmemektedir. 1997 yılında imzalanan ve 2005’te yürürlüğe giren Kyoto Protokolü’nün ana amacı olan emisyon azaltım politikalarına rağmen emisyon hızla artmaya devam etmiştir. Alman çevre kuruluşu Germanwatch ve Avrupa İklim Eylem Ağı aralarında Türkiye’nin de bulunduğu 61 ülkenin karbondioksit salınım oranlarını incelemiştir. Ülkeler emisyon azaltımı ve iklim değişikliği konusunda yeterli çaba göstermediği için endeksin ilk üç sırası boş bırakılmış, Avrupa’da kara listeye alınan Hırvatistan, Polonya ve Türkiye, ABD ile birlikte en kötülerin içinde yer alırken, Çin listenin 57’nci sırasında yer almıştır. En sonda yer alanlar ise emisyon sınırlamasına dair hiçbir düzenleme yapmayan Suudi Arabistan, Kazakistan ve İran olmuştur.⁸

Germanwatch’ın endeksinin bu denli olumsuz olmasının arkasındaki neden olan fosil yakıt kullanımının 2010 sonu paylarına bakıldığında, iyimser bir tabloyla karşı karşıya olunmadığı anlaşılacaktır: “2010 yılı kömür üretimi 7,3 milyar ton olup, bu üretimin %48’i Çin’de, %15’i ABD’de gerçekleşmiştir. Dünyada elektrik üretiminde %40,3 oranında kömür kullanılmaktadır. Bu oran OECD ülkelerinde %34,6, OECD dışı ülkelerde %46,6’dır” (TMMOB, 2012a: 14).

Fosil yakıtlar her ne kadar tükenmeye doğru gitse de dünya genelinde petrolün 40 yıl doğal gazın 60 yıl, kömürün 200 yıl sürecek rezerv kaynaklarının olduğu tahmin edilmektedir (Keskin ve Ertuğrul, 2009). Kullanım kolaylığı, var olan üretim tekniklerinin sürmesi ve enerjinin depolanabilmesi nedeniyle bu kaynakların tükenene kadar kullanılmaya devam edileceği muhtemeldir. Yapılan araştırmalarda da “fosil yakıtlara dayalı enerji üretiminin en az 2030 yılına kadar ağırlığını koruyacağı tahmin edilmektedir” (Keskin ve Ertuğrul, 2009). Örneğin kömür kullanımının devam edebilmesi için “yeni yakma teknikleriyle kirli salınımların minimize edilmesi ve böylece bu büyük kaynağın hem enerji üretiminde, hem de sanayide kullanımı sağlanmaya çalışılmaktadır (TMMOB, 2012a: 13). 2010 sonu itibarıyla dünya üzerinde yaklaşık 861 milyar ton kömür rezervi bulunduğunu da hesaba katarsak (TMMOB, 2012a: 13) durum daha iyi anlaşılabilir. Petrol üretimi için bakıldığında ise 2009’da 2008’e göre %2,6 düşüşle 3,8 milyar ton, doğal gaz üretimi %2,5 düşüşle 2,9 trilyon m³ olarak gerçekleşmiştir” (TMMOB, 2012a: 14-15). Ancak bu durumun temel nedeni farklı tür enerji kaynaklarına yönelmekten ziyade yaşanan kriz dönemi olmuştur.

Yenilenebilir Enerji Kaynakları

Kapitalizm ile birlikte sürekli biçimde artan üretimden dolayı yenilenemez enerji kaynaklarının tükenme noktasına gelmesi yeni arayışlara yol açmıştır. Öncelikle yenilenebilir enerjinin payının artırılması için hedef konulduğu görülmektedir:

Birlik bünyesinde yenilenebilir enerji kaynaklarının daha etkin kullanılmasına yönelik bir strateji ve eylem planı olan 1997 tarihli Yenilenebilir Enerji Beyaz Kitabı, bu çalışmaların ilki ve en önemlisidir. Avrupa Komisyonu tarafından hazırlanan söz konusu belgede, Birlik bünyesinde 2010 yılı itibarı ile enerji tüketiminin %12'sinin, elektrik üretiminin de %22.1'inin yenilenebilir enerji kaynaklarından sağlanması öngörülmüştür (Arıkan ve Özsoy, 2008:59).

Oysa bu paylara ulaşılması için oldukça uzun ve zorlu bir süreçle karşılaşmaktadır. Enerji paylarına dair farklı dönemlerde farklı revizyonlara gidilerek paylar değişmiş olsa da sorun aynı şekilde kalmaya devam etmiştir. Bunun en önemli nedenlerinden biri yenilenebilir enerji kaynakları⁹ için öncelikli olarak yatırım alanları yaratılmasına duyulan ihtiyaçtır:

AB 2020 tarihine kadar yenilenebilirlerin payını %20'ye yine yenilenebilir bir enerji kaynağı olan biyoyakıtın ulaşım sektöründeki payını da %10'a çıkarmayı taahhüt etmiştir. Tabii AB'nin bu taahhütleri yerine getirmesi için bu alanda ciddi yatırımlar yapması gerekmektedir. Aksi takdirde bu hedefleri yakalaması söz konusu değildir. Uzmanlara göre yenilenebilir enerji kaynaklarının kullanımı, enerji verimliliği ve CO2 emisyonlarının düşürülmesinde hedeflenen rakamlara ulaşmak için Birliğin önümüzdeki bir 15 yıl içerisinde yaklaşık 1.5 trilyon ABD Doları kadar bir teknoloji yatırımı yapması gerekmektedir (Yorkan, 2009:31).

Yatırımların maliyetinin bu denli yüksek olması ve maliyeti kimsenin karşılamak istememesi nedeniyle yapılan düzenlemeler amacına ulaşamamaktadır. Bu bağlamda devletlerin izledikleri politikalara kısaca bakarsak, uzun vadeli ve düşük faizli kredi, yatırım teşvikleri, sübvansiyon verilmesi, hızlandırılmış amortisman uygulayabilmelerinin sağlanması (IISD, 1994), üretilen enerji için devletin belirlediği fiyattan, belirlediği süre için alım garantisi vermesini¹⁰ sayabiliriz. Aynı zamanda kirli enerji üretimi üzerine koyulan çeşitli vergilerle temiz üretime yönlendirmek de uygulanan bir diğer politikadır. Bunların başarılması için piyasaların düzenlenmesi ve devletlerin koyacağı çeşitli standartlar ve yasal düzenlemeler ile desteklenmesi gerekmektedir.

Bu durumu değiştirmenin (kirli enerji kullanımının, eklenmiştir) ve enerjide inovasyon yangınına söndürmenin tek yolu temiz enerji teknolojilerinin kirli yakıtlarla rekabete girmesini kolaylaştıracak şekilde piyasayı yeniden şekillendirmektir. Bunu yapmanın tek yolu da var olan temiz enerji

teknolojilerine (rüzgar ve güneş enerjisi gibi) talebi uyaracak vergiler ve teşvikler sağlamak, vergi ve teşviklerle bu teknolojilerin öğrenme eğrisinde “Çindistanfiyatı”na inmesini sağlayarak özel şirketlerin ve üniversitelerin araştırma geliştirme çalışmalarını uyarmak ve hükümet, özel sektör veya üniversite laboratuvarlarının ürettiği herhangi bir atılımı, ticari hayata sokabilecek yatırımcıları vergi ve teşviklerle daha fazla cesaretlendirmektir (Friedman, 2009:258).

Thomas Friedman’ın önerileri de piyasayı şekillendirmek amacıyla yukarıda da belirtilen vergi ve sübvansiyonlar üzerinden teşvik mekanizmaları yaratılması üzerine kuruludur. Devletin görev alanını sıkça kısıtlamaya çalışanların temiz enerji konusunda üretim sektörü için düzenleme istemesi çevresel konularda sıkça görülmeye başlanmıştır.

Son dönemlerde temiz enerji yatırımına dair yatırımların payı artmış olsa da başta belirtilen hedeflere ulaşılamadığı açık biçimde görülmektedir:

2010 yılı küresel birincil enerji tüketimi içinde hidrolik dışındaki yenilenebilir enerji sadece % 1.8 pay almıştır. Bununla birlikte yenilenebilirlerden elektrik üretimi bir önceki yıla göre % 15.5 artmıştır. Bu artıştaki en büyük etki % 22.7 oranında artan rüzgar enerjisi üretimi olmuştur. Çin ve ABD birlikte bu artışın % 70’ini gerçekleştirmiştir. Hidrolik enerji üretimi % 5.3 ve biyo-yakıt üretimi % 13.1 bir önceki yıla göre artmıştır. Birincil enerji tüketimi içinde% 5.2 pay alan nükleer enerji üretimi ise bir önceki yıla göre % 2 artış göstermiştir (TMMOB, 2012b: 2).

İlerleme kaydedilmesine rağmen yenilenebilir enerjinin hala düşük bir paya sahip olduğu görülmektedir. Eşzamanlı olarak yenilenebilir enerji payı artarken az da olsa azalması beklenen emisyonun artmaya devam etmesi ters bir duruma işaret etmektedir. Ayrıca görülecektir ki yenilenebilir enerjinin de yaratacağı çeşitli tahribatlardan dolayı tek çözüm politikası olarak görülmesi de önemli bir problemdir.

Bugün üzerinde çalışılan yenilenebilir enerji kaynaklarına bakıldığında rüzgâr enerjisi, güneş enerjisi, biyoyakıtlar, hidroelektrik santralleri, nükleer santraller olarak sıralanabilir. Baştan belirtmekte yarar var ki, rüzgâr ve güneş enerjileri sürekli aynı miktarda enerji getirisi olmamasından, depolanamamasından ya da kurulumunun ucuzlamaya başlamasına rağmen hala pahalı seviyelerde olmasından – ithal girdi gerektirmesi en büyük problemlerden biridir – dolayı daha az talep edilmektedir. Son dönemde özellikle hidroelektrik ve nükleer santrallerin devletlerin de çeşitli teşvikleriyle birlikte kurulması mümkün olmuştur. Enerji üretimi için çevre tahribatını biraz daha artırmakla sonuçlanan

bu adımlar çevre politikalarıyla çelişmektedir. Friedman nükleer enerjiyi temiz enerji kaynağı olarak niteledikten sonra çelişkili biçimde atıklarının toplanması için bir alana ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir (Friedman, 2009). Çünkü bugün temiz enerji kavramından kasıt “emisyon yaymayan” enerji olarak görülmektedir. Biyoyakıtların ise muhtemel bir gıda krizine yol açması üzerine görüşlerden dolayı, karşıt bir perspektiften yazanlar bulunmaktadır. Vandana Shiva’ya göre, biyoyakıtların üretimi için devletler endüstriyel kapitalizmi finanse etmekte ve bu da monokültür (yalnızca sübvans edilen ya da daha doğrusu biyoyakıtın üretileceği bitkilerin üretilmesi) yaratmaktadır (Shiva, 2006). Ayrıca Asya’daki yağmur ağaçlarının hurma ağacı plantasyonuna döndürülmesi söz konusu olmuştur. Bu durumda “ormansızlaştırma nedeniyle salınacak sera gazı miktarı, biyoyakıtların kullanımıyla azalacak miktardan daha fazla”dır (Friedman, 2009:159).

Yenilenebilir enerji kaynaklarına dair verilen bu bilgilerden anlaşılan o ki, yeni problemler kapıda beklemektedir. Üretimin sürekliliği adına farklı mekanizmalarla enerji üretim yolları denense de, biyoyakıtların gıda krizine yol açması, hidroelektrik santrallerinin suya ve kurulduğu yerin ekolojik dengesine zarar vermesi, nükleer santrallerin atık vs. sorunu yaşatacak olması yeni bir krize doğru sürüklemektedir. Bu nedenle çözüm yolu yenilenebilir enerji kaynakları da olmamaktadır.

Sonuç: Çevre Sorunlarına Genel Bir Bakış

Toplumsal ekoloji anlayışında yer alan, sistemin yarattığı tahakkümün bir sonucu olarak, doğa üzerinde de bir tahakküm yaratılmıştır ve bu tahakküm bugün zirveye ulaşmıştır. Ancak ve ancak kapitalist sistemin yarattığı tahakküm ilişkisi ortadan kalktığına doğanın artık sınırlarına varmış olan sömürüsü de son bulacaktır. Doğayı korumanın yolu, temiz teknoloji ya da kirliliklerin temizlenmesi değil, daha az üretim, yani temelde doğanın üretim aracı olarak kullanılmasının son bulmasıdır. Giderici değil önleyici, sorunlar ortaya çıkmadan önce engelleyici bir mekanizma gerekmektedir. İnsan merkezci – doğayı insana bahşedilmiş bir araç olarak gören – anlayış yok olmadıkça yeşil politikalar başarısız olacaktır. Bu bağlamda yeşil bütçeleme de elbette en başta yerini almaktadır. Bütçe paylarının “yeşil” alan adı altında enerji sektörlerine ve üretim sektörlerine aktarılması – çevre koruma harcamaları elbette vardır ancak düşük miktarlardadır – bunu oldukça iyi açıklamaktadır. Bugün kapitalist sistemin yarattığı krizin çözümünün piyasa araçlarında aranması boşuna değildir. Piyasa odaklı yaklaşım çözüme ekonomiyi yavaşlatarak değil, yeni hamlelere girişerek ulaşmaya çalışmaktadır; oysa krizin nedeni kapitalizmin birikim mantığında aranmalıdır (Tanuro, 2011:18).

Çevre hareketi, toplumsal adaletsizliğe karşı mücadeleyi de içeren bir anlayışla hareket etmelidir. Maliyenin her şeyden önce bir “refah işlevi” vardır. Her ne kadar sosyal devlet anlayışı geçmişte kalsa da devletlerin kamu refahını sağlaması adına alması gereken önlemler ve yapması gereken müdahaleler asgari düzeyde de olsa gerçekleştirilmek zorundadır. Bu bağlamda, insanların yaşadıkları çevrenin temiz ve sağlıklı olmasının önemi son yıllarda daha da artmıştır. Koruyucu hizmetler çerçevesinde çevresel harcamalar ve yatırımlar “iradi yani kamusal bir plan” (Tanuro, 2011:95) olarak görülmelidir ve uygulanmalıdır. Refaha yönelik çevresel müdahalelerinin özel sektöre bırakılmayacağı açıktır. Eğer kapitalist kâr mantığından hareket edeceksek, özel sektörün toplumsal refahla ilgilenemeyeceğini de görmemiz gerekmektedir.

Bu bağlamdayakındönembakıldığında, çevre konusunda kamu müdahalelerinin artması nedeniyle maliye mekanizmaları (vergilendirme, sübvansiyon, teşvik, resim ve harçlar ve çeşitli harcama kalemleri) sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Ancak amaç, sağlıklı bir çevre sunumundan ziyade, sermayenin isteklerine yönelik kararlar almaktır. Siyasal iktisat çerçevesinden hareketle, sermayeye bağlı biçimde hareket eden devlet, kamu maliyesi alanında da benzer bir işlev göstermektedir. Eğer toplumcu bir çevresel müdahale hareketinden söz etmek istiyorsak, gerçekleştirilmesi gereken farklı uygulamalar belirtilmek zorundadır. Bu noktada Daniel Tanuro şöyle söylemektedir:

Ama hangi devlet müdahalesinden söz ediliyor? Kapitalizmi ‘yeşillendirmek’ için önerilen araçlar söz konusuysa aleni bir çelişki ortaya çıkıyor. Piyasanın krizdeki sorumluluğu gün gibi ortadayken ve durum kamusal girişimleri, kamusal kuruluşları, kamusallaşma yoluyla ulusallaştırmaları, kamusal bir planlamayı gerektirirken bu araçlar neredeyse ortada yokturlar. Temel araç bir piyasa mekanizmasıdır: dışsalıkların içselleştirilmesi (Tanuro, 2011:155).

Kamusal politikaların kamusal girişimlere değil, piyasa düzenlemelerine odaklanması bir çözüm politikası olmamaktadır. Rasyonel bir çıkışa ihtiyaç vardır ve kamu burada düzenleyici değil, mali sorumluluk ve mülkiyet haklarını da elinde tutan taraf olmalıdır. Bu bağlamda Tanuro, enerji sektöründeki tekellerin kamulaştırılması, geçiş sürecinin demokratik biçimde planlanması, kamu sektörünün alanının ulaşımdan barınmaya genişletilmesi, temel hizmetlerin devlet eliyle tahsis edilmesi gibi çözüm önerileri getirmektedir. Yaşanan çevre krizinin ağır faturasının toplumun alt kesimlerine kesilmesi, çevreye en az zarar veren kesimlerin en fazla zararı görmesi nedeniyle, bu süreçte devlet müdahaleleri piyasa odaklı değil, doğrudan çözüme yönelik olmak zorundadır.

Kamusal müdahaleler, kamu refahı ekseninde hareket ettiğinde müdahaleler gerçek ve olması gereken amacına ulaşmış olacaktır. Yani:

'Güvenli gıda' yerine 'besleyici gıda'. 'Yeterli barınak' yerine 'mükemmel barınak'. 'Toplu taşıma' yerine 'kullanımı insana haz verecek farklı toplu ulaşım türleri'. Elbette 'kimyasal madde katkılı' tarım yerine 'pestisit kullanılmayan bilimsel tarım'. 'Gıda tekelleri' yerine 'çiftçiden halka küresel dağıtım' (O'Connor, 2001'den aktaran Kovel, 2005: 296).

Gıda ve barınmak gibi temel gereksinimlerin piyasalaşmış olmaktan çıkması için atılacak her adım, toplumsal refahı ileriye taşıyacaktır. Ancak, toplumdan uzaklaştıran ve sermaye zararlarını toplumsallaştırma yönünde atılan adımlar, ekolojik tahribatı belirli bir süre durdurursa da ortadan kaldıramayacaktır. Eğer amaç çevre krizine çözüm getirmekse, yukarıda bahsi geçen teorik çerçeve ve uygulama alanları dikkate alınmak zorundadır. Çevre krizinin sistemik bir kriz olduğu kabul edilmedikçe, yeni sorunların ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır.

Sonnotlar

1 Bu makale, Heval Kılavuz'un "Yeşil Bütçeleme" başlıklı yüksek lisans tez çalışmasının birinci bölümünden bazı alt bölümler alınarak hazırlanmıştır.

2 "Lyell, ilk defa jeolojide yaratıcının mizacına bağlı ani değişiklik yerine, dünyanın yavaş yavaş oluşumunun derece derece artan etkileri anlayışını getirmiştir " (Engels, 1961:40). Yani yerküre bugünkü biçimiyle oluşmamıştır ve doğal güçlerin de etkisiyle hala değişmektedir. Yerküresinin yaşı kutsal kitaplarda anlatıldandan çok uzaktır (Teber, 1982) diyerek Doğal Teolojiye de bir karşı duruş göstermiştir.

3 "En genel anlamıyla materyalizm, var olan her şeyin kökeninde ve gelişmesinde doğaya ve 'maddeye' yani düşünceden bağımsız ve önce gelen bir fiziksel gerçeklik düzeyine bağlı olduğunu savunur" (Foster, 2001:18). Ekoloji üzerine var olan görüşlere bakıldığında, bunlardan biri de "insan merkezli" yaklaşımıdır. İnsan merkezci yaklaşımın argümanlarını kullanan, doğayı insanlar için yaratılmış bir lütuf olarak gören ve doğaya bakarak Tanrıya ulaşmaya çalışan Doğal Teoloji görüşü 18. yüzyılda önemini büyük ölçüde korumaktaydı. Foster, Marx'ın çalışmalarına da atıfta bulunarak, materyalizmini Epikürcü doğa felsefesine dayandırmıştır. Epikürcü materyalizmin ise temel söylemi "hiçlikten hiçbir şeyin doğmayacağı ve hiçbir şeyin hiçliğe varacak biçimde yok edilemeyeceği ya da hiçliğe indirgenemeyeceğidir" (Foster, 2001:22). Bu düşüncenin ardındaki temel nedenlerden biri olarak öncelikle doğanın "ontolojik" varlığının kabulü yer almaktadır; sonrasında ise doğaya yapılan iyi ya da kötü hiçbir şeyin yok olmadığı.

4 Daniel Tanuro, antropik iklim değişimini, "insan etkinliğine bağlı" olarak tanımlamaktadır. Antropik kavramı Yunanca toplumsal insan demek olan *anthrophos* kelimesinden gelmektedir. Küresel ısınma sanayi devrimiyle birlikte artan fosil yakıt üretimi sonucu başlamıştır. Bu nedenle de insan eliyle yaratılmış bir iklimsel değişiklikten öte "tarihsel ve toplumsal olarak belirlenmiş" bir iklim değişimine vurgu yapılmaktadır.

Antropik iklim değişikliği, sistemin yarattığı krizi görünmez kılma çabasında olmaktadır. Çözüm arayışına girerken de sorumluluklar kişisel olarak addedilmektedir. Üreticiler sorumlu olduklarından yeşil teknoloji üretecekler, sorumluluğunu bilen tüketiciler çevre dostu ürünleri kullanacaklar. Bu ise tam anlamıyla vicdan rahatlatmadan öteye geçememektir. Daha da önemlisi sınıflar arası ve toplumlar arası eşitsizliklerin, kapitalist lobi ve güç odaklarının yarattığı bu illüzyon ile sorumlu “birey” olmaktadır; üretim sistemi değil. Son dönem izlenen politikaların ve halka yapılan çağrılarının krizin tarafının belirlenmesi konusunda eksik olduğu ise kesindir. Bireylerin bilinçlendirilmesi, hatta krizden dolayı eğitilmeleri gibi farklı yönelimlerle karşılaşılmaktadır. Oysa kapitalizmin çifte bir kriz yaratma potansiyeli vardır: hem ekonomik hem de ekolojik (Magdoff, 2002). Bu nedenle de alınan önlemler kısa vadeli olacaktır. Kısa süreli olarak bakıldığında problem aşılmış gibi gösterilmeye çalışılsa da her şeyden önce kapitalist sistemin genel eğiliminden dolayı yeni krizler yaşanması kaçınılmaz olacaktır.

5 Ekolojik problemlerin yönetimi ya da yeniliklere adaptasyonunu da yeni birikim alanları yaratılması anlamında kullanmak pek de yanlış olmayacaktır. Sürdürülebilirlik anlayışı da buradaki yönetim anlayışına uymaktadır. İlk birikimin öncelikle ele alınan yönü başta su olmak üzere insanların temel ihtiyaçlarının piyasaya bırakılması/devlet eliyle özelleştirilmesidir. Ekolojik anlamda yaratılan temel ilk birikim alanlarına farklı bir örnek alan olarak da iklim değişikliği verilebilir. Bugün çevresel sorunların giderilmesinden ziyade yönetilmesine/adaptasyonuna da büyük önem verilmektedir. İklim değişikliğinin “ekonomik” faydaları hesaplanmaktadır. Örneğin “yatırımcı adına hareket eden ve iklim değişikliği risklerinin şirketler tarafından nasıl yönetildiğini küresel çapta raporlayan tek bağımsız uluslararası kuruluş” olan Karbon Saydamlık Projesi (Carbon Disclosure Project, CDP) iklim değişikliğinin ekonomik yönünü de değerlendirmektedir. Ekonomik etkilerin içinde, yeni iş/endüstri gelişimlerinin ortaya çıkması, yeşil girişimlerde artış da bulunmaktadır. Bunlar temelde yeni piyasalar yaratılması, yani yeni kâr alanlarının ortaya çıkması anlamına gelmektedir. Bir diğer örnek de özellikle son dönemlerde sıkça artan tsunami, kasırga ve diğer “doğal olmayan” felaketler üzerinedir. Bu noktada ise ekolojik felaket sonrası sermaye devreye girmekte, ekolojik krizi karlı biçimde kullanmaktadır. 2004 yılında Sri Lanka’da yaşanan tsunami felaketi sonrası insanların köylerini yeniden kurmaları engellenmiş, bu alanlar yatırımcılara açılmıştır (Klein, 2010). Böylece başta es geçilen ve sonradan turizm ve yatırım için önemli görülen yerler aslında bu doğal felaket sonucu insanlardan temizlenmiş, böylece gerçek iktisadi değerine kavuşturulmuştur.

6 Joel Kovel (2005) doğanın, tarihin izini taşıdığını belirtmektedir. Buradan çıkaracağımız anlam ile Foster’ın çevresel tahribatın kökenlerine ilişkin söylemini birlikte düşünmek bu nedenle önemli olmaktadır.

7 Thomas Friedman (2009) ekolojik kriz açısından temelde üç şeyi önemli görmektedir. Sıcak, Düz ve Kalabalık isimli kitabının adı da buradan gelmektedir: Sıcak olarak tanımlamaya çalıştığı küresel ısınma; düz olarak tanımlamaya çalıştığı orta sınıftakilerin nüfusunun artması ve bugün daha fazla insanın yoksulluktan çıkarak orta sınıf mensubu

olmaya başlaması; kalabalık olarak tanımlamaya çalıştığı ise nüfus artışıdır. Friedman'a göre özellikle nüfus artışıyla birlikte görece yoksul ülkelerdeki nüfus artışı ile orta sınıfa mensup olanların sayılarının artması, teknolojiye ve görece lüks mallara olan talebi artırmakta, daha fazla tüketime neden olmaktadır. Sorunu kapitalist ülkelerin doğayı tahrip etmesinde görmemektedir.

8 Bkz. <http://www.ekoloji.biz/iklim-endeksinin-ilk-uc-sirasi-bos/>

9 Pek çok konuda olduğu gibi, yenilenebilir enerji kaynakları için de Amerika önemli bir ülkedir. 2020 yılı itibarıyla kullandığı enerjinin yüzde yirmisini yenilenebilir enerji kaynaklarından elde etmek hedefi koymuştur. Daha da önemlisi, ABD biyoyakıt kullanımı içindeki "biyo" içeriğinin biyolojik çeşitlilik içeren tropikal ormanlardan, sulak alanlardan, doğal koruma alanlarından, otlaklardan gelmemesi gerektiğini (Friedman, 2009) vurgulamıştır.

10 Türkiye'de 2013'te yapılacak olan güneş enerjisi lisans ihalesi kazanan şirketler için yürürlükte bulunan Yenilenebilir Enerji Kanunu'na göre devlet 10 yıl süreyle belirlediği fiyattan alım garantisi verecek.

Kaynakça

Arkan Y ve Gülçin Ö (2008). *A'dan Z'ye İklim Değişikliği Başucu Rehberi*, Bölgesel Çevre Merkezi – REC Türkiye.

Başkaya F (2004). *Çığırından Çıkılmış Bir Dünya – Sosyal Sefaletin, Ekolojik Felaketin, Etik Yozlaşmanın Kökeni, Özgür Üniversite Kitaplığı*.

Bonefeld W (2001). The Permanence of Primitive Accumulation: Commodity Fetishism and Social Constitution, *The Commoner*, September 2001.

Demirer G (1992). *Çevre Sorunları ve Kapitalizm*. Sorun Yayınları.

Engels F (1961). *Doğanın Diyalektiği*, Çev.: Arif Gelen, Ankara: Sol Yayınları.

Foster J B (2001). *Marx'ın Ekolojisi – Materyalizm ve Doğa*, Çev.: Ercüment Özkaya, Ankara: Epos Yayınları.

Foster J B (2002). *Savunmasız Gezegen – Çevrenin Kısa Ekonomik Tarihi*, Çev.:Hasan Ünder, Ankara: Epos Yayınları.

Foster J B (2008). Petrol Rezerv Tavanı ve Enerji Emperyalizmi, *Montly Review*, Ekim 2008, Kalkedon Yayınevi, Çev.: Barış Baysal, ss: 7-28.

Friedman T (2009). *Sıcak, Düz ve Kalabalık*, Çev.: Levent Çinemre, İstanbul: Boyner Yayınları

International Energy Agency (Tarihsiz). The Future of Energy Efficiency Finance – Workshop Background Document.

International Institute for Sustainable Development (IISD) (1994). *Making Budgets Green - Leading Practices in Taxation and Subsidy Reform*.

Keskin F ve Ertuğrul E (2009). *Enerji Sektörü*, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Müdürlüğü, Türkiye Kalkınma Bankası AŞ.

Klein N (2010). *Şok Doktrini: Felaket Kapitalizminin Yükselişi*, Çev.: Selim Özgül, Agora Kitaplığı.

Kışlalıoğlu M ve Fikret B (1993). *Çevre ve Ekoloji*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Kirmanoğlu H Yılmaz B E Susam N (2006). Maliye Teorisinin Çıkmazı: Küresel Kamusal Mallar (Kalkınma Yardımı İçinde Küresel Kamusal Malların Finansmanı), *Maliye Dergisi* Sayı: 150, Ocak-Haziran 2006, ss: 25-52.

Kovel J (2005). *Doğanın Düşmanı – Kapitalizmin Sonu mu, Dünyanın Sonu mu?*, Çev.: Gürol Koca, İstanbul: Metis Yayınları.

Marx K (2011). *Kapital* Birinci Cilt, Çev.: Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam Yayıncılık.

Klein N (2010). *Şok Doktrini: Felaket Kapitalizminin Yükselişi*, Çev.: Selim Özgül, Agora Kitaplığı.

Perelman M (2007). Primitive Accumulation from Feudalism to Neoliberalism, *Capitalism, Nature, Socialism*, 18 (2), 44-61.

Ponting C (2001). *Dünyanın Yeşil Tarihi*, Çev.: Ayşe Başcı Sander, İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.

Roberts A (2008). Privatizing Social Reproduction: The Primitive Accumulation of Water in an Era of Neoliberalism, *Antipode*, 49:4.

Shiva V (2006). *Çalınmış Hasat – Küresel Gıda Soygunu*, Çev.: Ali K. Soysel, Boğaziçi Gösteri Sanatları Topluluğu İstanbul: (Bgst) Yayınları.

Stalin J (1979). *Tarihsel ve Diyalektik Materyalizm*, Çev.: Zeynep Seyhan, Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Tanuro, D (2011). *Yeşil Kapitalizm İmkansızdır*, Çev.: Volkan Yalçıntoklu, İstanbul: Habitus Yayıncılık.

Teber, S (1982). *Doğanın İnsanlaşması*, İstanbul: Öncü Yayınları.

Kılavuz H (2015). Çevre Krizinin Nedenleri ve Çözüm Arayışları. *Mülkiye Dergisi*, 39 (1), 277-296.

TMMOB (2012a). *Enerji Verimliliği Raporu*. EMO Yayınları, Ankara.

TMMOB (2012b). *Türkiye'nin Enerji Görünümü*, Oda Raporu, 2. Baskı, Nisan 2012, Yayın No: MMO/588.

Yorkan A (2009). Avrupa Birliği'nin Enerji Politikası ve Türkiye'ye Etkileri, *Bilge Strateji*, 1 (1).

“Benim Milletim...”: AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik¹

Elçin Aktoprak, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi,
e-posta: aktoprak@politics.ankara.edu.tr

Büke Koyuncu'nun “*Benim Milletim...: AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik*” kitabı gündemi tam zamanında yakalayan ve AKP'nin her geçen gün yoğunlaşan “Yeni Türkiye” vurgusunun “ulus” ayağının nasıl inşa edildiğine dair milliyetçilik literatürü dışından milliyetçiliğe katkı sunan önemli bir çalışmadır.

Koyuncu'nun çalışmasının dikkat çeken ilk boyutu, kendi ifadesiyle eserinde Bourdieu'cu bir ulusal kimlik okumasına girişmesi ve ulus-devlet bağlamındaki iktidar ilişkilerinin analizini ulusal kimlik üzerinden açıklamaya çalışmasıdır. Bourdieu sosyolojisi bağlamında ulus-devleti toplumsal eyleycilerin iktidar mücadelesini sürdürdüğü bir alan olarak tanımlayan Koyuncu'nun bu alandaki kültürel, ekonomik, sosyal ve sembolik sermayeler üzerinden ulusal kimlik analizi Türkiye'de ulusal kimliğe dair yapılan çalışmalar içerisinde taze bir kan olarak karşımızdadır. Koyuncu'ya göre ulusal kimlik hem vatandaşların habitusunun bir parçası hem de ulus devletin sembolik sermayesidir; ve tam da bu nedenlerle özgül bir sermaye olarak iktidar mücadelelerini çözümlemenin önemli bir anahtarıdır. İlginç olan kitabın geri kalanında girişteki iddiaların altı doldurulsa da, çalışmanın ana hatlarının farklı sermaye biçimleri içinde İslamın yükselişine denk düşecek şekilde oluşturulmamış olmasıdır. Koyuncu İslamın sembolik sermaye olarak düşünülen ulusal kimlik içindeki yükselişini AKP politikaları üzerinden ele aldığı için önce AKP iktidarının devlette kurumsallaşmasına, daha doğrusu AKP'nin “devlet” olmasına yer vermiş, ardından ulusal kimliğin önemli bir bileşeni olan tarih'e yer ayırmıştır. Bir sonraki bölüm yine ulusal kimlikle organik bağı olan vatandaşlık etiğine ayrılmış, son bölümde de uluslararası konumlandırma unsuru olarak İslam'a değinilmiştir. Bu bölümler hem Koyuncu'yu ulusal kimliğin milliyetçilik üzerinden değerlendirildiği bir perspektife yaklaştırmaktadır; hem de –mesela üçüncü bölümde- kendi iddialarından koparmasa da uzaklaştırmaktadır. Öte yandan bu tespit Koyuncu'nun Bourdieu üzerinden ulusal kimlik analizinde eksik kalması anlamına da gelmemektedir; sonuçta eser bütünlüklü olarak bakıldığında baştaki iddiasını kanıtlayarak sona ermektedir. Söylenilmek istenen, çalışma milliyetçilik literatürü içinden yazılmasa da milliyetçiliğe ilişkin temel hatlardan uzaklaşmadığı ama bu uzaklaşmama halinin de milliyetçilik literatürüne ilişkin referanslarla doldurulmadığıdır. Belki de çalışmanın tek önemli eksiği de bu noktadır.

Koyuncu'nun çalışmasının dikkat çekilmesi gereken ikinci boyutu, çalışma boyunca AKP döneminde İslam'ın alanı şekillendiren tüm sermaye biçimleri içinde yükselişi ele alınırken, Kemalist ulusal kimlik okumasının eksik bırakılmamasıdır. Bu katkı da kitabın basit bir Kemalizm-AKP ikiliği üzerine kurulmuş olmaması sayesinde. Koyuncu da zaten çalışmasının başında bu tip bir sabitlemeden kurtulma aracı olarak Bourdieu sosyolojisini tercih ettiğini belirtmektedir. Bu minvalde yazar seçkin-mağdur ikiliğini reddederek, ulus-devlet alanındaki oyunun kuralları sermayeler hiyerarşisindeki dönüşümlerle birlikte değişirken seçkinliğin ve mağdurluğun değişkenliğine de vurgu yapmaktadır. İstanbul'un fethi kutlamaları örneğinde bu kutlamaların "mağdur"un şenliğinden "seçkin" in kutlamasına nasıl evrildiği gösterilerek aslında eserin başında açıklanan "nöbetleşe seçkinlik" kavramının da altı doldurulmaktadır. Öte yandan AKP döneminde din üzerinden yeniden ulusallaştırılan Mehmet Akif Ersoy'un veya Türkçe Olimpiyatlarının muhalefet aktörleri tarafından sahiplenilmeye başlanmasının sembolik sermayedeki dönüşümün kabulü olarak karşımıza konulması da oldukça önemlidir.

Çalışmanın mutlaka değinilmesi gereken bir üçüncü boyutu da günümüzde sadece Türkiye üzerinden değil, dünya genelindeki gelişmeler üzerinden siyaset ve din ilişkisinin yeniden değerlendirilmesine dair duyulan ihtiyaca denk düşmesidir. Bu minvalde din ve milliyetçilik ilişkisine dair derinlikli bir analizden malul olsa da, çalışma İslam'ın kültürel, sosyal ve ekonomik sermayedeki yükselişini ve yükselişin bağlamını analiz edebilmek için de önemli bir çerçeve sunmaktadır. Özellikle Türkçe Olimpiyatları bağlamında ele alınan AKP-Gülen ittifakı bu bağlamda öne çıkmaktadır. İslam medeniyeti vurgusunun AKP söylemindeki rolü ve önemi de etkin bir şekilde açıklanarak, ulusal kimliğin ötesinde AKP'nin kendisini konumlandırışına dair de ipuçları sunulmaktadır.

"Benim Milletim...": AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik kitabının AKP üzerine düşünen, kafa yoran herkes için önemli bir veri deposu olduğunu da eklemek gerekir. Koyuncu'nun eseri müthiş bir gazete arşivine dayanmaktadır. Özellikle Erdoğan'ın ulusal kimliğe ilişkin söylemleri en öne çıkanlarından en arka planda kalanına kadar artık elimizin altındadır.

Özetle, Büke Koyuncu'nun çalışmasının son dönemde öne çıkan "Yeni Türkiye"nin ulusal kimliğinde dinin rolüne ilişkin tartışmalar ve çalışmalar içinde önemli bir yeri olduğunu ve olacağını belirtmek gerekir. Koyuncu bir ulusal kimliğin vazgeçilmezleri olan ulusal tarih, ulusal kahraman, ulusal bayram, ulusal değerler gibi tüm unsurları Bourdieu üzerinden farklı bir bakış açısıyla ele almakta ve tüm bu unsurlar bağlamında İslamın ulusal kimlik içinde yerleştiği merkezi konumu çarpıcı örneklerle desteklemektedir. Çalışmanın AKP

iktidarı ve milliyetçilik çalışanlar için bir başucu kitabı olacağı aşikârdır.

Sonnot

1 Koyuncu B. (2014). *“Benim Milletim...”: AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.

İdari Reform ve Politika Transferi¹

Barış Övgün, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi,
e-posta: bovgun@hotmail.com.

Reform, kamu yönetiminin en önemli çalışma alanlarından biridir. Reformun kamu yönetiminde bu kadar önemli bir yer tutması kamu yönetiminin değişen iktisadi, toplumsal ve siyasal koşullara uygun olarak yeni bir yapı ve işleve sahip olması gerektiğindedir. Bu anlamı itibariyle bir değişmeyi ve yeniliği barındıran reform mevcut görünüm dışına çıkmayı anlatmaktadır. Ancak bu görünüm, sanılanın aksine her zaman olumlu ya da iyi olmak zorunda değildir. Önemli olan sadece mevcut düzenin değişmesidir. Olumluluk ve iyilik kişisel bir değerlendirme olduğundan reform içerik olarak subjektifliği barındırır. Subjektifliği nedeniyle de politik bir kavramdır. Peki, kazananları ve kaybedenleri barındıran reformu kim istemektedir? Bir başka ifadeyle reform neden yapılmakta ve nasıl yapılmaktadır?

Reform, kamu yönetiminde her ne kadar önemli bir yer teşkil etse de kavram genellikle teknik bir içerikle ele alınmakta ve reformun nedenleri ve nasılları ihmal edilmektedir. Oysa reformun neden yapıldığı ve bu nedenin kim ya da kimler tarafından nasıl gündeme taşındığı, üzerinde durulması gereken çok önemli hususlardır. Mehmet Zahid Sobacı tarafından kaleme alınmış olan İdari Reform ve Politika Transferi adlı çalışma da bu iki önemli sorunun ikincisine yani reformun nasıl yayıldığına odaklanmaktadır. Bu odakta reformun gelişmiş dünyadan gelişmekte olan dünyaya taşındığı ve bu taşıma sürecinin tam anlamıyla bir politika transferi olduğu öne sürülmektedir. Tezini reform sürecinin bir politika transferi olduğuna dayandıran çalışma, zamansal olarak da bakış açısını 1980 sonrası uygulanan reformlarla sınırlandırmakta ve 1980'den günümüze kadar olan süreci kamu yönetimini işletmeci bir anlayışa sokmaya çalışan yeni kamu işlemeciliği perspektifinden analiz etmeye çalışmaktadır. 1980 sonrası uygulanan reformları politika transferi penceresinden ele alması dışında çalışmanın belki de en önemli özelliği Türkiye'nin de içinde bulunduğu çeşitli ülke örnekleriyle bu görüşünü kanıtlamaya çalışmasıdır.

İdari Reform ve Politika Transferi kitabı içerik olarak da tam anlamıyla adını yansıtmakta ve toplamda 267 sayfadan oluşan kitap, idari reformun analiz edildiği ilk bölüm, reformun yayılmasının politika transferi penceresinden ele alındığı ikinci bölüm ve ülke örneklerinin yer aldığı üçüncü bölümle birlikte toplam üç bölümden oluşmaktadır. Kendi içinde iki temel alt bölümden oluşan birinci bölümde temel olarak idari reformun ne olduğu ve reform sürecinin temel düşünce anlayışı olan yeni kamu işletmeciliği yaklaşımı ele alınmaktadır.

Kavramsal inceleme şeklinde beliren bu bölümün en çarpıcı özelliklerinden biri, reform kavramının tek bir tip olarak değil; gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde reform olarak ikili bir ayrıma tabi tutulması ve kavramın bu bakış açısıyla ele alınmasıdır. Buna göre gelişmekte olan ülkelerde reform, egemen devletin talepleriyle gündeme gelmekte ve reformun temel amacını da devletin artan rolüne uygun güçlü bir idari mekanizmanın kurulması oluşturmaktadır. Gelişmiş ülkelerde ise reform politik ihtiyaçlarla gündeme gelmekte ve reformla kurumsal iyileştirmelerin gerçekleştirilmesi amaçlanmaktadır. Bu yönleriyle kavram dar bir perspektifte sadece yürütme organının uygulayıcı gücü olarak ele alınmaktadır. Uygulayıcı güç olarak kamu yönetimini reforma sokan en önemli neden ise 1980'li yıllardan sonra küreselleşme olgusu olarak gösterilmekte ve kamu yönetiminde küreselleşmenin temel taşıyıcı anlayışının yeni kamu işletmeciliği olduğu belirtilmektedir.

Sobacı, yeni kamu işletmeciliğinin 1980'lerden sonra doğan ve özel sektörün yönetim anlayışının kamu yönetimine aktarıldığı bir anlayışa dayandığını belirtmektedir. Yeni kamu işletmeciliğinin bu temel özelliğine katılmakla birlikte bu yönetim anlayışının aslında 1990'lı yıllarda egemen olduğunu ve kendisinden önce 1980'li yıllara kamu işletmeciliği anlayışının damga vurduğunu düşünmekteyiz. Oysa yazar, süreci kesintisiz olarak 1980'li yıllara kadar götürmekte ve bu çerçevede kamu işletmeciliği anlayışıyla yeni kamu işletmeciliğini eşdeğer gören bir bakış açısı sunmaktadır. Kanımızca önde büyük paralellikler taşımakla birlikte bu iki anlayış arasında birtakım farklılıklar da bulunmaktadır. Öncelikle, kamu işletmeciliği yaklaşımı ekonomik başarısızlığın temel nedenini devlette görmekte ve bu nedenle devletin özellikle de ekonomi alanından çekilmesi gerektiği üzerinde durmakta ve deregülasyon (kürsüleştirme) olarak nitelendirilen bir formül çerçevesinde piyasanın ancak piyasa tarafından yönetilmesi gerektiğine dayanmaktadır. Bu politikaların başarısızlıkla sonuçlandırılması ise 1990'lı yıllarda farklı bir yaklaşımın doğmasına yol açmış ve piyasanın başarılı olabilmesinin en iyi yolunun girişimci/etkin devletin yaratılması gerekliliğini savunan yeni kamu işletmeciliği önem kazanmıştır. Bu çerçevede yeni kamu işletmeciliği temelde kamu işletmeciliği ile aynı ilkelere sahip olmakla birlikte hem zamansal olarak hem de birtakım özellikler bakımından farklılıklar taşımaktadır. Bu özelliklerin nasıl bir arka plandan doğduğuna ilişkin kitapta verilen yanıt ise yeni sağ düşüncesidir. Bu noktada yazar, kanımızca çok olumlu bir tespitle yeni sağ homojen bir politika olarak görmemekte ve yeni sağın, kamu tercihi, işlem maliyetleri, asil-vekil teorisi ve işletmecilik yaklaşımlarının bir sentezi olarak yeni kamu işletmeciliği anlayışını beslediğini belirtmektedir.

Kitabın ikinci bölümü ise yeni kamu işletmeciliği anlayışının dünyaya nasıl yayıldığını açıklayabilmeye temel cevap olarak görülen politika transferi kavramına odaklanmaktadır. Türkçe literatürde oldukça az işlenen bir konunun kapsamlı bir şekilde ele alınması kitabı daha da önemli kılmaktadır. Çünkü kamu yönetimi reformlarının genellikle nedenleri ve nasılları üzerinde durulmamakta ve bu çerçevede reformun yapılmasında en çok başvurulan yollardan biri olarak politika transferi de görüş alanına alınmamaktadır. Oysa Sobacı, temel tezi çerçevesinde politika transferine önemli oranda değinmektedir. Bu önem doğrultusunda ilk önce politika transferiyle yakın ilişkisi olan ancak farklılıklar da içeren politika yayılması, politika yakınsaması ve ders çıkarma kavramlarına değinilmekte ve daha sonraki aşamalarda da politika transferinin nedenleri ele alınmaktadır. Politika transferi alanında çalışan en önemli isimlerden olan David Dolowitz ve David Marsh'tan yararlanılarak kaleme alınan bu alt başlık, bize kamu yönetiminde reformun nasıl gerçekleştiğini görmemiz bakımından önemli ipuçları sunmaktadır. Zaten bu alt başlıktan sonra politika transferinin aktörlerinden bahsedilmesi de başlıklar arasındaki uyumu gözler önüne sermektedir.

İkinci bölümün diğer alt başlıkları ise okuyuculara politika transferi hakkında derli toplu bilginin aktarıldığı transferin kopyalamadan esinlemeye kadar varan derecelerine, politika transferinin hangi koşullarda daha kolay ya da zor olduğuna ilişkin koşullara ve en son olarak da özelde yeni kamu işletmeciliği yaklaşımının transfer edilmesine ilişkindir. Özellikle yeni kamu işletmeciliğinin transfer sürecinin yapı ve aktör temelli olarak analiz edilmesi dikkati çekmekte ve özellikle de transfer sürecinde dışsal faktörlerin önemi vurgulanmaktadır. Bu dışsallık durumu birçok ülkenin uygulamaya soktuğu kamu yönetimi reformlarında yaşanan benzerliklerin kaynağını göstermesi bakımından da önem taşımaktadır.

Çalışmanın son bölümünü oluşturan üçüncü bölüm ise hem kendisinden önceki iki bölümün uygulamalarını yansıtmaları bakımından hem de reform sürecinde birbirinden farklı ülke örneklerini göstermesi bakımından belki de kitabın en ilginç bölümünü oluşturmaktadır. Kamu yönetimi reformuna odaklanan az sayıdaki çalışmada hemen hemen hiç görmediğimiz bu yöntem işletmecilik düşüncesinin bütün dünyada kamu yönetimine nasıl sızdığını göstermesi bakımından oldukça çarpıcıdır. Sobacı, bu bölümde Türkiye'nin de içinde bulunduğu birbirinden oldukça farklı beş ayrı ülkeyi incelemeye almaktadır. Bu ülkelerin farklı kıtalarda olmaları, farklı sosyo-kültürel geleneğe sahip olmaları ve farklı yönetim yapıları arz etmeleri bu incelemeyi daha da ilgi çekici kılmaktadır.

Örneklerden ilki federal bir yapıya sahip olan ABD'dir. ABD'nin ele alınan diğer örneklerden temel farkı, yeni kamu işletmeciliği düşüncesinin doğmasına da katkı sağlamasıdır. Bu aşamada özellikle 1990'lı yılların hemen başında hazırlanmış olan ulusal performans değerlendirmesi girişimi (NPR) ve danışmalık görevi de icra etmiş olan Osborne ve Gaebler tarafından kaleme alınmış olan Devletin Yeniden İcadı: Girişimci Ruh Kamu Sektörünü Nasıl Dönüştürüyor? adlı kitap gerek ABD'de gerekse de tüm dünyada yeni kamu işletmeciliği anlayışının yerleşmesinde ilk önemli çalışmadır. Özellikle NPR bünyesinde hazırlanan raporlarda yetki devri, personelin alımında ve değerlendirilmesinde merkeziyetçilikten uzaklaşma, müşteri memnuniyetinin sağlanması, kırtasiyeciliğin en aza indirilmesi, faaliyetlerde sonuca odaklanma yeni kamu işletmeciliğinin de temel ilkeleri arasında yer almaktadır. NPR bağlamında atılan en önemli adım, 1993 yılında hazırlanmış olan devlet performansı sonuç kanunudur. Kanunun kamu yönetimi reformu açısından en önemli özelliği, tüm dünyaya yayılmış olan stratejik planlama ve performans programları uygulamalarını kamu yönetimine taşımasıdır.

Ülke örneklerinden bir diğeri ise reformun içsel taleplerle değil de dışsal ekonomik baskılar sonucu gündeme geldiği ve İşçi Partisi iktidarında hayat bulduğu Yeni Zelanda'dır. Yeni Zelanda yeni kamu işletmeciliğinin uygulama sahasının belki de en çarpıcı örneği olarak özelleştirme, ticarileştirme, sözleşmecilik, stratejik yönetim, esneklik ve hesapverebilirlik alanında önemli adımlara tanıklık etmiştir.

Kitapta incelenen bir diğer örnek olan Fransa ise özellikle Türkiye'de gerçekleşen reform sürecini kavrayabilmek noktasında çok önemli saptamaları barındırmaktadır. Türkiye gibi üniter bir devlet olan Fransa'da kamu yönetimi reformunun ilk ayağı yerel yönetimlerin güçlenmesini amaçlanmış ve bu yönde merkeziyetçiliğin azaltılması yönünde adımların atılmasına tanıklık edilmiştir. Bu amaçla Türkiye'de de örnekleri görüldüğü gibi il genel meclislerinin başkanlığından vali alınmış ve il genel meclisinin seçilmiş biri tarafından yönetileceği belirtilmiş, valinin idari vesayet denetimine ilişkin yetkileri azaltılmış ve yerel yönetimler yetki ve görev bakımından güçlendirilmiştir. 2000'li yıllardan sonra ise yeni kamu işletmeciliği yönünde güçlü adımlar atılmış ve bu amaçla özelleştirmelere hız verilmiş ve şeffaflık, etkinlik, yetki devri ve hesapverebilirlik yönünde adımlar atılmıştır. 2000'li yıllar ise Türkiye uygulaması açısından tam bir paralellik göstermekte ve sonuç odaklı yönetime ulaşabilmek için performans yönetimi ve kamu mali yönetimi reformun en önemli sacayağını oluşturmaktadır.

Politika transferi aracılığıyla yeni kamu işletmeciliği reformları etkisini sadece Batı dünyasında değil; dünyanın birçok ülkesinde de hissettirmiştir. Kitapta ele alınan örneklerden biri olan Malezya da bu saptamayı doğrulamaktadır. Malezya'nın kamu yönetimi reformu serüveni Türkiye ile büyük paralellikler göstermektedir. 1980'li yıllara kadar kalkınma yönetimi anlayışı çerçevesinde ekonomik ve toplumsal hayatta yoğun devlet müdahaleciliği ve buna uygun bir örgütlenme ve işleyiş düzeni görülürken; 1980'li yıllardan sonra devletin konumunun sorgulandığı, kamu ve özel sektör ortaklığının gündeme taşındığı ve yeni kamu işletmeciliğinin ilkelerinin kamu yönetimine empoze edilmeye başlandığı görülmektedir. Verimlilik, benchmarking (kıyaslama), kalite, stratejik planlama, müşteri, toplam kalite yönetimi, performans temelli bütçeleme ve e-devlet 1990 sonrasında kamu yönetiminin en önemli kavramları haline gelmiştir.

Kitapta ele alınan son ülke ise Türkiye'dir. Türkiye'nin dört ülke örneğinden sonra incelenmesi oldukça çarpıcıdır. Çünkü kendisinden önceki ülke örneklerinde yaşanan kamu yönetimi reform sürecinin birebir Türkiye'de de gerçekleşmiş olması reformun kaynağını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Merkezi yönetimin sınırlandırılması, yerel yönetimlerin yetki ve görev bakımından güçlendirilmesi, kamu mali yönetiminin performans odaklı yeniden kurgulanması kamu yönetimi reformlarının temel amaçları olmuş ve gerek merkezi yönetimde gerekse de yerel yönetimler düzleminde yapılan yasal düzenlemelerde hep bu amaçlar öncelikli kılınmıştır.

Ele alınan bu beş örnek de göstermektedir ki dünyanın birçok bölgesinde son dönem kamu yönetimi reformları arasında bir benzerlik bulunmaktadır. Birbirinden farklı coğrafyalarda, farklı sosyo-ekonomik yapılarda, farklı siyasi parti iktidarlarında ve farklı yönetim kültürlerinde bulunan ülkeler kamu yönetiminin reforma tabi tutulmasında aynı ortak hedef doğrultusunda benzer uygulamalar sahneye koymaktadırlar. Çeşitli düşünce kuruluşları, danışmanlık şirketleri ve uluslararası örgütler tarafından inşa edilen bu politika gönüllükten zorlamaya kadar geniş bir yelpaze içinde çeşitli araçlarla ülkelere transfer edilmektedir.

İncelemeye aldığımız Sobacı'nın İdari Reform ve Politika Transferi adlı bu kitabı da bu durumu çok net bir şekilde gözler önüne sermekte ve özellikle de Türkiye'de kamu yönetiminde gerek merkezi yönetim gerekse de yerel yönetimler ekseninde gerçekleşen reformların uluslararası sistemde yaşanan gelişmelerle ne kadar iç içe olduğunu anlamamıza yardımcı olmaktadır. Kanımızca dünyanın birçok ülkesinde benzer yönetsel yapıların kurulmasını amaçlayan bu süreçte politikanın "nereden" ve "nasıl" transfer edildiğini

belirledikten sonra yapılması gereken en önemli şey birbirine benzer yapıların “neden” istendiğini saptayabilmektir.

Sonnot

- 1 Mehmet Zahid Sobacı (2014). İdari Reform ve Politika Transferi. Bursa: Dora.

Hrant Dink ile Söyleşi: Düşünce ve İfade Özgürlüğü Üzerine¹

Olaylar ve Yorumlar: AİHM *Handyside* örnek kararında yer alan ifade özgürlüğü tanımında "...ifade özgürlüğü, toplumun ilerlemesi ve her insanın gelişmesi için esaslı koşullardan biri olan demokratik toplumun ana temellerinden birini oluşturur. İfade özgürlüğü, salt lehte olduğu kabul edilen ya da zararsız veya ilgilenmeye değmez bilgi ve düşünceler için değil; ayrıca devletin veya halkın bir bölümünün aleyhinde olan, çarpıcı gelen, rahatsız eden bilgi ve düşünceler için de uygulanır. Bunlar, çoğulculuğun, hoşgörünün ve açık fikirliliğin gerekleridir. Bunlar olmaksızın demokratik toplum olmaz" denilmektedir. Bu bağlamda, Türk Ceza Kanunu'nda yer alan 301. maddenin anayasaya uygunluğunu ifade özgürlüğü açısından nasıl değerlendiriyorsunuz?

Hrant Dink: İfade özgürlüğü tüm mücadelelerin temelini oluşturmaktadır. Avrupa tarihi boyunca krallar ve kilise ifade özgürlüğünden hoşnut olmamıştır. Yani yöneten her kimse, yönetilenin yaptığı eleştiriden bazı ifadelerinden rahatsızlık duymuştur. Bu durum, devlet-toplum ilişkileri açısından önemli bir yer tutmaktadır. Diğer taraftan, toplum içerisinde ifade özgürlüğü nerede durmaktadır? Aslında toplum içerisinde konuşulmayan herhangi bir konu kalmamıştır. Bu o kadar pervasız bir noktada oluşur ki maraza da doğmaz. İfade özgürlüğü bu anlamda toplum içinde zaten mevcuttur. Ancak devlet-toplum ilişkisine gelindiğinde ifade özgürlüğü alanında daralma görülmektedir. 301. madde de devletin bireye karşı kendini koruma maddelerinden biridir. Bu ve benzer hukuki düzenlemeler "refleks düzenlemeler"dir. İfade özgürlüğü, devletin korku ve tedirginlikle yaklaştığı bir olgu olduğu için 301. maddeyle devletin kurumları korunmak istenmektedir. Devleti oluşturan kimlik korunmaya çalışılmaktadır. Ancak çağdaş demokrasilerde devletin aksine bireyin devlet karşısında korunmasına ihtiyaç vardır. Yapılması gereken de bireyi koruyan hukuki düzenlemeler geliştirilmesidir. Anayasaya uygunluk konusuna gelince, bu haliyle zaten anayasa demokrasiye ve topluma uygun değildir. Toplumumuza layık olmayan bu anayasanın Ceza Kanunu'nda yer alan maddelere uygun olup olmamasının tartışılması bu bağlamda gereksiz olur. Zira topluma uygun olmayan bir anayasanın ceza maddeleriyle uygunluğu toplum açısından önem teşkil etmez.

OvY.: Söz konusu 301. maddenin içeriğine değinmek gerekirse, 1889 tarihli İtalyan Ceza Kanunu'nda yer alan ilgili maddede İtalyan milletine yönelik bir aşağılamadan söz edilirken, Türk Ceza Kanunu'nda Türklük kavramı kullanılmıştır. Bu durum alt kimlik-üst kimlik- anayasal yurttaşlık gibi kavramların ülke

gündeminde tartışıldığı bir ortamda, bilinçli bir tercih mi yoksa teknik bir hata mıdır?

H.D.: Öncelikle söylemek isterim ki orada bahsedilen Türklük, ifade edilen diğer kavramlar içerisinde en üstte yer alır. Çünkü bahsedilen diğer kurumlar değişebilen ve hatta bazen kaldırılabilen kurumlardır. Değişmeyecek tek kavram ve kurum Türklük kavramıdır. Eğer “Türklük nedir?” diye sorarsak o da cumhuriyetle birlikte oluşturulan bir kimliktir. Türkiye Cumhuriyeti’nin tanımladığı Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin kimliğidir.

OvY.: Peki bu durumu devletin bir millet olması şeklinde tanımlayabilir miyiz?

H.D.: Daha ziyade devletin bir kimlik oluşturması diyebiliriz. Ben, devletin millet oluşturması fikrine katılmıyorum. Devletin bir kimlik oluşturması ve herkese bu kimliği giydirmeye çalışması söz konusudur. Böyle bakınca sürekli olarak dile getirilen bir sorun ortaya çıkmaktadır. Mesela Ermeni Sorunu’nda bana yöneltilen soruların genelinde Türkiye’nin neden soykırımı kabul etmediği, neden inkâr ettiği yer alıyor. Üretilen çeşitli cevaplarda bu durumun sebebi, toprak kaybı ve tazminat taleplerinden korkulması şeklinde ifade ediliyor. Ben bu sebeplerden çok daha önemli olmak üzere Ermeni Sorunu’nda da asıl ele alınması gerekenin –az önce de belirttiğim üzere- oluşturulan yeni kültür, tarih ve bilincin yeni bir kimlik oluşturması olduğunu düşünüyorum. Barındırdığının aksine görüşler karşısında, Ermeni Sorunu’nda yaratılan kimlik tehlikeye düşmektedir. Devlet eğer söz konusu iddiaları kabul ederse, yaratılan kimlik gerçekten derinden sarsılır, büyük bir deprem geçirir. Kimliğin yıkılması devletin yıkılması anlamına gelir ki bu da tüm unsurları tehlikeye atar. Bu nedenle, devlet burada kimliği Ceza Kanunu’yla korumaya çalışıyor; ancak yanlış yapıyor. Bunu da anlamak lazım. Gerçekten de bu kimlik sarsıntı geçirmemeli, onu yıkmak yerine değiştirmeliyiz. Bu çerçeveden bakarsak, ben 301. maddenin temeline karşıyım ve tamamen kaldırılması gerektiğine inanıyorum.

OvY.: Bahsetmiş olduğunuz kimliğin, devletin inşasıyla bir bağı var mıdır?

H.D.: Türklük kimliği devletin bizzatı kendisidir. Başka ulus-devletler teklik kavramından birlik kavramına geçiş yapıp ortaklaşmayı amaç edinirken bu durum bizde *aynılaştırma* olarak alınmıştır. Farklılıklara karşı hissedilen korkunun haklı görülebileceği de düşünülebilir. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu dönemine bakıldığında İmparatorluğun toprak kaybı hep Bulgarlar, Yunanlılar gibi farklı unsurların ayrışmasıyla gerçekleşmiştir. Bu açıdan devletin farklılığa tahammülü bulunmamaktadır. Aksine farklılığa verilen tahammülün ayrışmaya yol açabileceği yönünde bir endişe mevcuttur. Bu durum kimilerince haklı

görülebilmek; ancak, elimizde zaten başarısızlığa uğramış bir Kürt Sorunu varken, Türkiye'nin sorunlarını çözmek için doğru bir anlayış değildir.

Ben bir yurttaş olarak şunu söyleyebilirim ki benim iki tane silahım var: Bunlardan biri oy hakkım. Dört yılda bir bu hakkımı kullanabilirim. Bu dört yıl içinde kullanabileceğim tek silahımsa eleştiri yapabilmemdir. Ben bu eleştirinin dozunun gerekirse aşağılamaya kadar gidebileceğini düşünenlerdenim. Çünkü o kurumların zaten bir parçasıyım. Benim bir başka devletin kurumlarını eleştirmem, aşağılamam her şeyden önce ayıptır. Ahlaken doğru olmaz. Ancak bizzat bir parçası olduğum kurumlarımı, yurttaşlığımı aşağılama hakkına sahip olmalıyım. Bu bir özeleştirmedir. Ben özeleştirmeyi yaparken gerekirse kendimi aşağılayabilmeliyim. Bu tip eleştirilerin hukuki yollara taşınması ceza yasalarıyla değil ahlak yasalarıyla ilgilidir. Eleştirirken üslubun ve dilin bozulması durumunda toplum gerekeni yapar. Gerekirse ayıplar, kınar. Eleştirinin cezası bu ayıplama ve kınamayla sınırlı kalmalıdır. Yurttaşlıktan bahsettik. 301. maddede geçen "Türklük" kavramı yurttaşlık değildir. Etnik anlamda kullanılan bir kavramdır.

OvY.: Zaten maddenin 3. bendinde Türklüğü aşağılamanın yabancı bir ülkede bir Türk vatandaşı tarafından işlenmesi halinde verilecek cezanın üçte bir oranında arttırılacağından bahsedilmektedir. Bu hukuki düzenlemenin amacından bahsetmek gerekirse neler söylemek istersiniz? Bir de tahammülden ve 301. maddenin kaldırılmasından söz ettiniz. Söz konusu tahammülün sınırları nelerdir? Nasıl genişletilebilir?

H.D.: Ben aşağılamanın bir noktada hukuki düzenlemelerde yer alması ve yapılabilecek bazı saldırılarda hukuki düzenlemelerin etkin rol oynamasından yanayım. Bu zaten 216. maddede sağlanmaktadır. Her türlü kimliği aşağılamak suç niteliğindedir.

OvY.: 301. madde ve benzer nitelikler taşıyan hukuki düzenlemeler toplumdaki samimiyeti ve şeffaflığı korumaya yönelik maddeler midir?

H.D.: Bu noktada tam olarak temel milli yararlar devreye girmekte. Konuya bu açıdan bakmak gerekmektedir. Ancak neyin temel milli yarar, neyin zarar olduğunu saptamak oldukça güç ve görecelidir. Bugün milli yarar olarak görülen Türk askerinin Kıbrıs'ta bulunması yarın farklı bir şekilde tanımlanabilir. Dikkat edilmesi gereken en önemli husus Türklük kimliğinin korunmasının Ceza Kanunu'nda yer alan hükümlerle yapılmamasıdır. Kimliği Ceza Kanunu'nda yer alan maddelerle koruyorsanız dayatmayla koruyorsunuz demektir. Kimlik, gönülle korunur, korkuyla değil. Bir yurttaş kimliğe gönülden bağlanır, bağlılığın zorla yaratılması söz konusu olamaz.

Ayrıca 301. maddede bahsedilen Türklük etnik bir kavramsa, onu aşağılamak bir suç olmalıdır. Çünkü bir etnik kökeni aşağılamak ırkçılığa girer. Bu noktada itirazım, neden sadece Türklük'ten söz ediliyor? Niçin sadece Türklük korunup diğer unsurlar göz ardı ediliyor? Burada daha kucaklayıcı olunması gerekir. Eğer Türklük kavramını yurttaşlığa indirirsek bu tamamen yanlış olur. Yurttaşlık kavramı, az önce de belirttiğim gibi ceza yasalarıyla belirlenemez. Dahası, bir yurttaşın kendi yurttaşlığını eleştirebilme hakkı vardır. Çünkü parçası olduğu bir yurttaşlıktan bahsediyoruz. Fakat tutup da Alman yurttaşlığını eleştirmesi hem ahlaken ayıptır hem de ırkçılıktır. Aşağılama ve hakarete ilişkin hukuki düzenlemelerde bulunması gereken en önemli hususlardan biri sanığın verdiği beyandır. Diyelim ki bir kurum bir yurttaşı hakaret sebebiyle dava etti. Sanık suçu kabul etmemesi halinde sanığın beyanı dikkate alınmalıdır.

Dünya demokrasilerinde ahlak yasalarının, ortak yaşamın bir parçası olduğu çıkarımı yapılamamaktadır. Hukukta ceza normu varken ahlak normu da bulunmalıdır. Bu benim kişisel önerimdir ve kanaatimce bazı suçlar ahlak yasalarına göre yargılanmalıdır. Neyin ahlaki olup olmadığının ayırımını ancak toplumun kendisi yapabilir. Ahlak alanı, ceza ve asliye gibi teknik bir hukuk alanı olmaktan çok toplumsal kanaatle oluşan bir alandır. Teknik ve hatta matematiğin geçerli olmasından ziyade kanaatin geçerli olması ve o kanaatin de aslında daha toplumsal bir ahlak algılamasından oluşması gerekmektedir. En önemlisi de ahlak hukukunda devletin doğrudan bir müdahalesinin olmaması şarttır. Ahlak, tamamen toplum tarafından üretilmelidir. Bu genel olarak dünya demokrasilerinin sorunudur.

OvY.: 301. maddede silahlı kuvvetlerin de korunmaya alınmasına ilişkin bir düzenleme yer alıyor. Söz konusu düzenleme sizce ne sebeple yapılmış olabilir?

H.D.: Bu madde ve benzeri maddeler devletin bizatihi kendisini vatandaşından, kendi bireyinden koruma çabası üzerine hazırlanmış maddelerdir. Fakat Sayın Büyükanıt geçtiğimiz günlerde çok güzel bir davranış örneği sergiledi. Bir şehit cenazesinde şehit annesi çok ağır ithamlar içeren bir feryatta bulundu. Sayın Büyükanıt "O annenin başımızın üzerinde yeri vardır" dedi. İşte bahsettiğim ahlaki yaklaşım tam da bu. Orduya hakaret nedeniyle 301. madde kapsamında yargılanmak yerine ahlaki bir yaklaşım gösterilerek o eleştirinin başımızın üzerinde yeri vardır denildi. Aksi halde halkın vicdanı zan altında kalma tehlikesiyle karşı karşıya olurdu. Devletin her canı yanandan kendini ceza mahkemesi yoluyla koruması mantıklı olabilir mi? Aynı şekilde meclis kürsüsünden yurttaş olan insanlara, azınlıklara yönelik çok ağır aşağılamalarda bulunuldu. Şimdi, bir milletvekili, kürsüden aşağılamada bulunabilirken benim yapabileceğim bir eleştirinin 301. madde kapsamında değerlendirilmesi

mantıklı değil. Benim de yöneten üzerinde eleştirme hakkım olmalı. Elbette ki yöneten biri yönetime talipse, iyi bir yönetici olamadığı takdirde aşağılanmaya hazır olmalıdır. Bir başka örnek vermek gerekirse benim mahkememde bir yurttaşın kalkıp da “senin varlığını beni tahrik ediyor” demesi ırkçılıktır. Ancak bu aşağılamanın adresi 301. madde değil 216. maddedir.

OvY.: Geçtiğimiz dönemde katıldığınız bir televizyon programında, sizin düşüncelerinizle uyuşmayan “Türkler değil asıl Ermeniler mezalim yaptı” şeklindeki ifadelere oldukça hoşgörülü ve tahammüllü yaklaşmıştınız. Aslında tartıştığımız konuların temelinde de bu tahammül gediği yok mudur?

H.D.: Ben onların anlattığı, bana göre doğru olmayan tarihi yıllardır dinliyorum bu ülkede. Fakat kimsede bir kusur bulmuyorum. Aksine haklı görüyorum. Ben, Türkler gerçeği biliyor da inkâr ediyor diyemem. Türkler ne biliyorsa onu savunuyorlar. Ancak ben tek bir şey söylemek istiyorum. Diyorum ki, Türkiye’de size öğretilmiş olan tarih doğru bir tarih değil. Lütfen bunun doğrusunu öğrenmek için çaba gösterin. Ülkemizde öncelikle özgür konuşabilme, araştırabilme, bilgiye ulaşabilme hakkımız olmalı. Tüm alternatif bilgiler eşliğinde tartışılıp bir sonuca varılabilmeli. Aynı şekilde ben “özür dile” baskısının da yanlış olduğunu düşünüyorum. “Kabul et” baskısının da “inkâr et” baskısının da yanlış olduğunu düşünüyorum. Ne inkâr ne ikrar, idrak söz konusu... Bunun için de bilginin özgürlüğüne ihtiyacımız var.

OvY.: Siz de 301. madde kapsamında yargılanmıştınız. Yargılanma nedeniniz ve yargı süreci hakkında bizi bilgilendirebilir misiniz?

H.D.: Benimle ilgili açılan davada 6 ay hüküm giydim. Sonrasında Yargıtay bu kararı bozdu. Ocak (2007) ayında dava tekrar devam edecek. Ben Ermeni kimliğinde yer alan Türk’e yönelik nefretin Ermeni kimliğini zedelediğini söyledim. 6 aylık mahkûmiyet kararı netleşirse bu ülkeyi terk ederim demiştim. Bu benim açımdan çok samimi ve duygusal bir ifade. Tamamen kendi yazdığımı olan inancımın ötürü duyduğum bir samimiyet. Ben bu samimiyetten eminim. Mahkûmiyet kararı çıkarsa gerçekten giderim! Çünkü ben onurlu bir insanım. Ben senin kimliğini aşağılıyorsam ve halen seninle beraber yaşıyorsam bu ahlak dışıdır! Verdiğim bu karar tam anlamıyla bir yurttaşlık dersidir. Ben sizden biriyim. Ama siz beni sizden biri olarak görmüyorsanız o zaman benim burada yerim yok diyorum.

OvY.: Konuyu biraz farklı bir alana taşımak gerekirse, “ne inkâr ne ikrar, önemli olan idrak” sözü dahilinde Fransa’nın Ermeni Soykırımını hususundaki yasa tasarısı çabalarını ve Hollanda’da parlamentoda yer almak isteyen Türk asıllı

parlamentar adaylarının önce Ermeni Soykırımı'nı kabul etmelerinin şart koşulması nasıl değerlendirilebilir? Burada bir çifte standarttan söz edebilir miyiz?

H.D.: Bunları “kabul et” baskısı olarak görüyorum. Bu tür zorlamalara birçok nedenden karşıyım. Tarihte yaşanmış en büyük trajedi Ermenilerin yaşadığı trajedidir. Ama Ermenilerin bu trajedilerinin uluslararası alanda siyasi bir kart olarak kullanılmasına bir Ermeni olarak karşıyım. Fransa ve Hollanda’da yaşanan olaylara tekrar dönersek ben ifade özgürlüğünün bu şekilde engellenmesine ilke olarak karşıyım. Elbette ki soykırım yoktur diyen bir kişinin ifade özgürlüğü engellenemez. Ayrıca yarar-zarar açısından yaklaşmak gerekirse –ki böyle bir yaklaşımı sevdiğimi söyleyemem- düz mantıkla baktığımda, Dünya ve Ermeniler, Türklerin değişmesini istiyorlarsa değişimin tek yolu vardır: Konuşmak! İnsanın kafasının içerisindeki düşüncelerin boşalacağı tek yer ağızdır. Ancak ağızımızdan boşalır düşünceler. Kafamızın içindekiler boşalmadıkça yeni düşüncelerle dolamayız. Batılılar Türkiye’nin değişmesini istiyorlarsa konuşmasına da izin vermeliler.

OvY.: Son olarak eklemek istediğiniz bir şey var mıdır?

H.D.: Tekrar söylüyorum: Devlet kendisini bireye karşı korumaktan vazgeçmedikçe bu tür refleks maddeler kapıdan kovsanız bacadan girer. Unutmamak gerekir ki devleti bir yabancından koruyabiliriz ama kendi yurttaşımızdan asla. Son olarak düşünce ve ifade özgürlüğünü ayırarak bitirmek istiyorum. Bence Türkiye’de asıl problem düşünce özgürlüğü. Kafamızın içinde özgürce düşünme kapasitemiz iğdiş ediliyor. Düşünce doğurganlığımız bize verilen tek tip düşünme alışkanlığıyla iğdiş ediliyor. Kafalarımız bu tek tiple öyle doluyor ki sonunda ancak belirli bir kısmı düşünüp o kadarını ifade ediyoruz. Devletin de bizden istediği tam olarak bu zaten. Kendi yarattığı “tip”in kendi istediği şekilde ifade etmesi... Bizim gibi aradan sıyrılan, o eğitim sistemiyle tam olarak dolmayanlar çıkınca bizler için de 301 ve türevleri getiriliyor. Özetle, Türkiye’de asıl olmayan şey düşünce özgürlüğüdür. Aslında ifade özgürlüğü var, ancak, “parayı veren düdüğü çalar” misali biraz zahmetli oluyor. İşte bizler bu zahmeti, bu bedeli mahkemelerde ödüyoruz. Böylece iki tip insan oluşturulmuş oluyor. Ya düşünmeyen ya da onlarla beraber düşünen...

OvY.: Sayın Hrant Dink, zaman ayırıp bizleri yanıtsız bırakmadığınız için çok teşekkürler.

H.D.: Ben teşekkür ederim.

Sonnot

1 Bu söyleşi, A.Ü. S.B.F. Uluslararası İlişkiler öğrencileri tarafından hazırlanan Olaylar ve Yorumlar Dergisi adına Metin İnanç Ünaltekin tarafından 29.11.2006 tarihinde Hrant Dink'le gerçekleştirilen ve derginin 46. Sayısında (Güz, 2006) yayımlanan söyleşinin yeniden basılmış halidir. Söyleşiyi kullanmamıza izin veren sevgili öğrencilerimize teşekkür ediyoruz.

Mülkiye Dergisi 39 (2)

İsyan, Direniş ve Toplumsal Hareketler

Michael Foucault, “iktidar her yerdedir, direniş de” demişti. İktidar üzerine bu kadar fazla sayıda ve sistematik çalışma varken niçin direniş üzerine çok az düşünüyoruz? Bir toplumsal ilişki biçimi olan iktidarı önceleyen, harekete geçiren ve onun üzerinde basınç uygulayan bir *karşı-oluş* olarak direniş, kurucu tarzları içerisinde nasıl düşünebilir, kavrayabilir ve onu hem makro hem de mikro formları içerisinde nasıl tartışabiliriz? Arap Baharı’ndan Gezi’ye yaşadığımız coğrafyayı sarsan ve basmakalıp fikirleri yerle yeksan eden bir isyan dalgasının ardından, isyanın ve direnişin yeni biçimleri, toplumsal hareketler ve yeni muhalif oluş tarzları üzerine neler söyleyebiliriz?

2000’lerin başından bu yana yeni bir dalga halinde yükselen toplumsal hareketler, farklı deneyimleri ve sonuçlarıyla yakından değerlendirmeyi hak ediyor. Küreselleşme karşıtlığından karşı küreselleşmeye dönüşen Sosyal Forum süreci, temsili demokrasilerin eleştirildiği 15M ve Öfkeli hareketleri, finansal sermayenin göbeğinde doğan İşgal Et hareketi, Arap halklarının değiştirilemez sanılan kaderlerini sorguladığı Arap İsyancıları, Türkiye’de Gezi Parkı eylemleri ve daha birçok örnek 21. yüzyılda isyanın, direnişin ve hareketlerin gücünü bize hatırlatıyor. Bu bağlamda dergimizin yeni sayısında farklı coğrafyalardan deneyimlerin, hem kendi içinde hem birbiriyle ilişkisi üzerinden teorik ve pratik açılardan nasıl anlamlandırılacağını konu ediniyor ve yukarıda değindiğimiz sorular ışığında, siyaset biliminden medya ve kültürel çalışmalara geniş bir alan içerisinde, isyan, direniş ve toplumsal hareketler sorununu tartışmayı hedefliyoruz. Makalelerinizin tam metnini 10 Nisan 2015 tarihine kadar bekliyoruz.

Editörler

Zafer Yılmaz, zyilmazsbf@gmail.com

Yavuz Yıldırım, yavuz82@gmail.com

Mülkiye Dergisi Yayın İlkeleri ve Yazım Kuralları

Mülkiye Dergisine gönderilecek yazıların daha önce yayımlanmış ya da başka bir dergide yayımlanmak üzere değerlendirme aşamasına girmiş olmaması gerekmektedir. Yazıların dergiye www.mulkiyederigi.org adresi üzerinden gönderilmesi gerekmektedir.

Mülkiye Dergisinde yayımlanan tüm yazıların sorumluluğu yazarına aittir. Gönderilen yazıların yayımlanması yayın kurulunun kararına bağlıdır. Dergide yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar yayımlanmasa da yazar(lar)ına iade edilmez. Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı Mülkiye Dergisine aittir. Yayımlanmış yazının tamamının tekrar yayımlanması Mülkiye Dergisinin iznine bağlıdır. Mülkiye Dergisinde yayımlanan yazılardan kaynak belirtme koşuluyla alıntı yapmak serbesttir.

Mülkiye Dergisi, yılda dört kez yayımlanan ve çift kör hakemlik sistemine göre çalışan eleştirel bir sosyal bilimler dergisidir. Dergi, 2012 yılından itibaren COPE (*Committee on Publishing Ethics*) üyesidir. Bu nedenle, yazarlar ve dergide görev yapanlar COPE'un belirlemiş olduğu etik standartlarla bağlıdır. Söz konusu standartlara ilişkin detaylı bilgiye dergimizin internet sitesinden ulaşılabilir.

Genel Kurallar

i. Tüm yazılar (makale, kitap eleştirisi, vb.), MS Word programında, Calibri karakterinde, 11 punto ve 1,5 aralıkla yazılmalıdır. Yazının kapak sayfasında sadece yazının başlığı, yazar(lar)ın ad(lar)ı ve kurum bilgileri yer almalıdır. Yazışmaların yapılacağı adres belirtilmeli ve yazar(lar)ın açık posta adres(ler) i yanında, varsa faks numarası ve elektronik posta adres(ler)i de verilmelidir. İkinci sayfada özet ve anahtar sözcükler bulunmalıdır.

ii. Genel yazım kuralları için Türk Dil Kurumu'nun internet sitesinde (www.tdk.org.tr) yayımlanmakta olan esaslar benimsenmelidir.

iii. Makaleler, özet, anahtar kelimeler, sonnotlar ve referanslar da dâhil olmak üzere 7000-12000 kelime; kitap eleştirileri 1000-3000 kelime; diğer yazılar (vaka incelemesi, etkinlik değerlendirmesi, yorum vb.) 3000-6000 kelime arasında olmalıdır.

iv. Makaleler için 300-400 kelimelik Türkçe ve 300-400 kelimelik İngilizce özet ile her iki dilde beşer anahtar sözcük hazırlanmalı, 10 punto ve tek aralıkla yazılmalıdır.

v. Yazılarda en fazla dört düzeyde başlık kullanılmalıdır. Bu başlıklar hiyerarşik olarak şu biçimde yazılmalıdır:

Birinci Düzey Altbaşlık : **XXXXXXXXXXXX** (ilk harfi büyük ve koyu)

İkinci Düzey Altbaşlık : *XXXXXXXXXXXX* (ilk harfi büyük ve italik)

Üçüncü Düzey Altbaşlık : i) XXXXXXXXXXXX (i, ii, iii, vb. ile başlar)

Dördüncü Düzey Altbaşlık : - XXXXXXXXXXXX (Tire işaretiyle başlar)

vi. Yazılarda, paragraf başı içeriden olmamalı, iki paragraf arasında bir satır boşluk bırakılmalıdır.

vii. Yazılarda, açıklama notu dipnot olarak değil sonnot biçiminde verilmelidir. Yazarların açıklama notu sayısını asgari düzeyde tutmaya özen göstermeleri beklenmektedir. Makalenin sonuna eklenecek sonnotlar, 10 punto ve tek aralık yazılmalı, iki sonnot arasında bir satır boşluk bırakılmalıdır.

viii. Yazılarda kullanılan grafik, fotoğraf, tablo vb. görseller, metin içerisinde uygun yerlere yerleştirilmelidir. Bu tür görseller Tablo1, Tablo2, Şekil1, Şekil2, Ek1, Ek2 biçiminde sıralanmalıdır.

ix. Kapak sayfası dışında, metin içerisinde yazar(lar)ın adı yer almamalıdır. Kaynakçada yazar(ar)ın kendi çalışmalarına referans verilmişse, yazar(lar)ın adı yerine yalnızca "Yazar" ifadesi yazılmalı ve yıl belirtilmeli, yazar(lar)ın çalışmalarına dair başka hiçbir bilgi (makale başlığı, kitap adı, vb.) yer almamalıdır. Yazar(lar)ın adı ayrıca Word formatındaki metnin 'Özellikler' seçeneğinden de silinmelidir (Bu seçeneğe Microsoft Word programının 'Dosya' bölümünden ulaşılabilir).

x. Alıntılar çift tırnak (" "), vurgulama için ise tek tırnak (' ') kullanılmalıdır.

Referans Kuralları

Makalelerdeki referanslar Harvard sistemine göre yazılmalıdır. Buna göre;

i) Bir kaynağa genel olarak referans verilecekse ve yazarının adı metinde geçiyorsa, parantez içinde sadece eserin yayın yılı yer almalıdır.

Örnek: Özbek (1999) bu konuda daha eleştirel bir tutum sergilemektedir.

ii) Bir kaynağın belli bir sayfasına (veya sayfa aralığına) referans verilecekse ve yazarının soyadı metinde geçiyorsa, parantez içinde yayın yılı ve sayfa numarası/ sayfa aralığı yer almalıdır.

Örnek: Sömürgecilikle emperyalizmi karşılaştıran Ferro (2002: 48) ...

iii) Bir kaynağın belli bir sayfasına (veya sayfa aralığına) referans verilecekse ve yazarın adı metinde geçmiyorsa, parantez içinde yazarın soyadı, yayın yılı ve sayfa numarası yer almalıdır.

Örnek: Savaşın örgütlenmesi, devletlerin karakterinde belli bir farklılaşma yaratmıştır (Tilly, 2005: 40-44).

iv) Birden çok yazarlı bir kaynağa atıf yapılırken yazarların soyadları arasına “ve” konmalıdır. Şayet yazar sayısı üçten fazlaysa ilk yazarın soyadından sonra “vd.” yazılmalıdır.

Örnek: Komünist Manifesto’da da belirtildiği gibi (Marx ve Engels, 1998: 55), ...

Örnek: 20. yüzyıla ilişkin bir diğer önemli çalışmada (Best vd., 2006), ...

v) Bir konuda birden çok kaynağa aynı anda referans verilecekse, bu kaynakları ayırmak için “;” işareti kullanılmalıdır.

Örnek: Bismarck’ın kurduğu ittifaklar sistemi (Armaoğlu, 1975: 184-212; Ülman, 2002: 144-157) ...

vi) Bir yazarın aynı tarihli birden çok kaynağı kullanılmışsa, bu kaynakların yayın yıllarına bitişik olarak a, b, c ... harfleri konulmalıdır.

Örnek: Çetin Altan, son altı ay içinde bu konuyu üç kez ele almıştır (2012a; 2012b; 2012c).

vii) Bir yazarın farklı tarihli kaynaklarına aynı anda referans verilecekse bu kaynakların yayın yılları arasına virgöl konulmalıdır.

Örnek: Osmanlı tarihiyle ilgili çalışmalarında Timur (1994, 1996, 1998), ...

viii) İkincil kaynağa referans verilecekse önce ikincil kaynağa ait bilgiler verilecek, bunun ardından “aktaran” ifadesi yazılarak ve aktaran kaynağa ait bilgiler belirtilecektir.

Örnek: 1983-1986 döneminde Fransa’nın Bask bölgesinde GAL tarafından

yapılan eylemlerde, 10'u ETA'yla hiçbir bağı bulunmayan Fransız olmak üzere 27 kişi hayatını kaybetmiştir (Roller, 2002: 116 aktaran Aktoprak, 2010: 382)

ix) Bir kurumun yayınına referans verilecekse kurum adı, yayın yılı ve varsa sayfa numarası sırasıyla yazılmalıdır.

Örnek: Konuyla ilgili veriler (TÜİK, 2011: 7) ...

x) Süreli yayınlara referans,

- Köşe yazısı/makale: Yazarın soyadı, yılı ve sayfa numarası.

Örnek: Balyoz davasıyla ilgili eleştirilerin dile getirildiği bir yazıda (Çetinkaya, 2012: 5) ...

- Yazarı belli olmayan haber: Yayının adı (*İtalik*), tarihi ve varsa sayfa numarası.

Örnek: Düşürülen uçakla ilgili olarak ortaya atılan bazı iddialar (*The Economist*, 2012: 16) ...

xi) Elektronik kaynaklar:

- Bir internet sitesinde yazarı belli olmayan bir kaynağa verilecek referanslar sonnotlarda, Belgenin başlığı, (belge tarihi). İnternet adresi. Son erişim tarihi, GG/AA/YYYY biçiminde yazılmalıdır.

Örnek: The Monnet Plan. <http://www.cvce.eu/recherche/unit-content/-/unit/5cc6b004-33b7-4e44-b6db-f5f9e6c01023/4802c240-1497-4127-9b14-f7b6896d6fd9>. Son erişim tarihi, 15/10/2012.

- Süreli yayınlarda yazarı belli olan kaynağa referans: Yazarın soyadı ve yayın yılı.

Örnek: Balyoz davasıyla ilgili eleştirilerin dile getirildiği bir yazıda (Çetinkaya, 2012) ...

xii) Metin içerisinde yer alan alıntılarını kısaltmak için üç nokta şu şekilde kullanılmalıdır:

Örnek: Günümüzde devletin içine düştüğü zor duruma ilişkin şu saptama yerindedir:

Devlet şimdi çok daha sorunlu bir konumdadır. Bir yandan ulusal çıkar adına büyük sermayenin faaliyetlerini düzenlemesi talep edilmekte, öte yandan ise, yine ulusal çıkar adına, ulusötesi ve küresel finans kapitali cezbetmek ve daha

çekici ve kârlı iklimlere doğru sermaye kaçışını... engellemek için “iş hayatı açısından çekici bir ortam” yaratmaya zorlanmaktadır. (Harvey, 1999: 195)

Örnek: Bu açıdan bakıldığında “paradoksal biçimde, köylü devriminin nihai zaferi... köylülüğün sonunu getirir” (Hardt ve Negri, 2004: 140).

xiii) Dört satırı geçecek alıntılar için bir satır atlanarak içeriden paragraf başı yapılmalı ve alıntı, tırnak içinde olmaksızın, 1 satır aralığında ve 10 punto büyüklüğünde yazılmalıdır.

Örnek: Günümüzde devletin içine düştüğü zor duruma ilişkin şu saptama yerindedir:

Devlet şimdi çok daha sorunlu bir konumdadır. Bir yandan ulusal çıkar adına büyük sermayenin faaliyetlerini düzenlemesi talep edilmekte, öte yandan ise, yine ulusal çıkar adına, ulusötesi ve küresel finans kapitali cezbetmek ve daha çekici ve kârlı iklimlere doğru sermaye kaçışını... engellemek için “iş hayatı açısından çekici bir ortam” yaratmaya zorlanmaktadır. (Harvey, 1999: 195)

Örnek: Günümüzde devletin içine düştüğü zor duruma ilişkin Harvey (1999: 195) şu saptamayı yapmaktadır:

Devlet şimdi çok daha sorunlu bir konumdadır. Bir yandan ulusal çıkar adına büyük sermayenin faaliyetlerini düzenlemesi talep edilmekte, öte yandan ise, yine ulusal çıkar adına, ulusötesi ve küresel finans kapitali cezbetmek ve daha çekici ve kârlı iklimlere doğru sermaye kaçışını... engellemek için “iş hayatı açısından çekici bir ortam” yaratmaya zorlanmaktadır.

xiv) Kişisel görüşmelere verilecek referanslar şu şekilde yazılmalıdır:

Örnek: Bu konuya kuşkuyla yaklaştığını belirten Çelenk (Kişisel görüşme, 10.12.2012)...

Kaynakça Yazımı

Makalenin sonuna eklenecek Kaynakça, 10 punto, tek aralık ve Harvard sistemine göre yazılmalıdır. Buna göre;

i) Tüm kaynaklar, yazarların soyadlarına göre alfabetik olarak sıralanmalıdır.

ii) Yazarların soyadları, sadece baş harfleri büyük olacak şekilde yazılmalıdır.

iii) Bir yazarın birden çok eserinden yararlanılmışsa, yazarın adı her eser için yeniden yazılmalı ve sıralama eserlerin tarihlerine göre eskiden yeniye doğru

yapılmalıdır.

iv) Kaynakça yazımı için gerekli olan bilgilerin eksik olması halinde aşağıdaki işaretler kullanılacaktır:

tarih yok	t.y.
basım yeri yok	y.y.
yayıncı yok	yay.y.

v) Kitap şu şekilde yazılmalıdır:

Örnek: Kurlansky M (2005). *1968: The Year That Rocked The World*. London: Vintage.

Örnek: Marx K ve Engels F (1998). *Komünist Manifesto*. Çev. M Erdost, Ankara: Sol Yayınları.

Örnek: Oran B (der) (2001). *Türk Dış Politikası*. Cilt I, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Örnek: Best A vd. (2008). *Uluslararası Siyasi Tarih: 20. Yüzyıl*. Çev. T U Bilge ve E Kurt, İstanbul: Yayın Odası.

vi) Derleme kitapta bölüm şu şekilde yazılmalıdır:

Örnek: Ferrarotti F (1997). Bir Karşı Kültürün Doğuşu: Kropotkin'den Sakharov'a. İçinde: F Mayor ve A Forti (der), *Bilim ve İktidar*, Çev. M Küçük, Ankara: TÜBİTAK, 107-123.

Örnek: Akdevelioğlu A ve Kürkçüoğlu Ö (2001). Orta Doğu'yla İlişkiler. İçinde: B Oran (der), *Türk Dış Politikası*, Cilt I, 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 357-369.

vii) Dergiden makale (söz konusu dergide aksi belirtilmedikçe) şu şekilde yazılmalıdır:

Örnek: Okay M O (2003). Modernleşme ve Türk Modernleşmesinin İlk Dönemlerinden İnanç Krizlerinin Edebiyata Yansıması. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 3, 53-64.

Örnek: Cooke P (1988). Modernity, Postmodernity and the City. *Theory, Culture and Society*, 5(2-3), 475-492.

Örnek: Türel O (2011). 2011 Yazında Orta Doğu'yu Düşünürken. *Mülkiye Dergisi*, 35(3), 9-60.

viii) Tez şu şekilde yazılmalıdır:

Örnek: Albayrak Ö (2003). Refah İktisadının Teorik Temelleri: Piyasa Refah İlişkisi. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Ankara Üniversitesi.

ix) Süreli yayınlar şu şekilde yazılmalıdır:

- Yazarı belli olan haber/köşe yazısının yazımı

Örnek: Zeyrek D (2012). Savaş Değil Barış. *Radikal*, 19 Ekim, 7.

- Yazarı belli olmayan haber şu şekilde yazılmalıdır:

Örnek: *Radikal* (19/10/2012). Yüksekova'da bir okul kundaklandı. 12.

x) İnternet kaynakları şu şekilde yazılmalıdır:

- Süreli yayında yazarı belli olan haber/köşe yazısının yazımı

Örnek: Zeyrek D (2012). Savaş Değil Barış. *Radikal*, 19 Ekim. Son erişim tarihi, 21/10/2012.

- Süreli yayında yazarı belli olmayan haber şu şekilde yazılmalıdır:

Örnek: *Radikal* (19/10/2012). Yüksekova'da bir okul kundaklandı. Son erişim tarihi, 21/10/2012.

- Yazarı belli olmayan kaynakların yazımı

Belgenin başlığı. internet adresi. Son erişim tarihi, GG/AA/YYYY.

Örnek: The Monnet Plan. <http://www.cvce.eu/recherche/unit-content/-/unit/5cc6b004-33b7-4e44-b6db-f5f9e6c01023/4802c240-1497-4127-9b14-f7b6896d6fd9>. Son erişim tarihi, 15.10.2012.

- Yazarı belli olan kaynakların yazımı

Yazarın soyadından sonra adının baş harfi (varsa tarih). Belgenin başlığı. internet adresi. Son erişim tarihi, GG/AA/YYYY.

Örnek: Chomsky N (06.10.2012), Issues That Obama and Romney Avoid. <http://>

www.zcommunications.org/issues-that-obama-and-romney-avoid-by-noam-chomsky. Son erişim tarihi, 19.10.2012.

x) Kurum raporu şu şekilde yazılmalıdır:

Kurum adının kısaltması (Kurumun tam adı) (belge tarihi). Belgenin başlığı.
Yayın yeri: Kurum adı/yayıncı.

Örnek: TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumu) (2011). İstatistiklerle Türkiye 2011.
Ankara: TÜİK.

xi) Kişisel görüşme şu şekilde yazılmalıdır:

Örnek: Taner Timur'la kişisel görüşme, 27.09.2012.

xii) Yazı içinde referans verilen ikincil kaynaklar Kaynakça içinde gösterilmemelidir.