Orta Doğu'da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet

Milton J. Esman & Itamar Rabinovich



avesta

Orta Doğu'da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet
Milton J. Esman & Itamar Rabinovich

ESMAN&RABINOVICH•Orta Doğu'da Etnisite
Çoğulculuk ve Devlet

avesta | SOSYAL BİLİM: 178 | 9
Ethnicity, Pluralism, and the State in the Middle East
(Orta Doğu'da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet)
Edited By
Milton J. Esman&Itamar Rabinovich
(Cornell University Press, Ithaca and London, 1988)
İngilizceden Çeviren
Zafer Avşar

Yayın Yönetmeni: Abdullah Keskin
Editör: Abdurrahim Özmen
Kapak: Genco Demirer
Tashih ve Mizanpaj: Avesta
Birinci Baskı: 2004, İstanbul
Baskı ve Cilt: Barış Matbaacılık

© Avesta, 2004
Tanıtım amacıyla yapılacak alıntılar dışında
yayınevinin izni olmadan hiçbir şekilde çoğaltılamaz

AVESTA BASIN YAYIN
REKLAM TANITIM MÜZİK DAĞITIM LTD. ŞTİ.
Evliya Çelebi Mahallesi
Aybastı Sokak 48 / 4
BEYOĞLU / İSTANBUL
Tel: (0212) 251 44 80
(0212) 243 89 74
Fax: (0212) 243 89 75

Ekinciler Caddesi
Nurlan Apt. Giriş Katı No: 2
OFİS / DİYARBAKIR
Tel-Fax: (0412) 222 64 91

ISBN: 975-8637-81-9

Milton J. Esman
Itamar Rabinovich

ORTA DOĞU'DA ETNİSİTE ÇOĞULCULUK VE DEVLET

İngilizceden Çeviren
Zafer Avşar

avesta | SOSYAL BİLİM

GABRIEL BEN-DOR: Hayfa Üniversitesi Rektörü ve Siyasi Bilimler Profesörü. Diğer birçok eseri yanında, *Druses in Israel: A Political Study and State and Conflict in the Middle East* [İsrail'deki Dürziler: Orta Doğu'da Devlet ve Çatışma; Bir Politik İnceleme] kitabının da yazarıdır.

MILTON J.ESMAN: Cornell Üniversitesi Yönetim Profesörü ve aynı üniversiteye bağlı Uluslararası Çalışmalar Merkezi eski müdürüdür. Daha çok etnik çoğulculuk üzerine yazmıştır. *Administration and Development in Malaysia: Institution Building and reform in a Plural Society* [Malezya'da Gelişim ve Yönetme: Çoğulcu Bir Toplumda Kurum Yaratma ve Reform,] ve *Ethnic Conflict in the Western World* [Batı Dünyası'nda Etnik Çatışma] kitaplarının yazarıdır.

KAIS FIRRO: Hayfa Üniversitesi Orta Doğu Tarihi Bölümü'nde okutmandır. Dürzi topluluğunun tarihi ve politikası üzerinde çalışır.

AZİZ HAYDAR: Bir Zeyit Üniversitesi ve Kudüs İbrani Üniversitesi fakültelerinde görevlidir. Georgetown Üniversitesi'ndeki Çağdaş Arap Çalışmaları Merkezi'nde Konuk Profesör olarak bulunmaktadır.

THEODOR HANF: Almanya Freiburg'daki Arnold Bergstasser Enstitüsü'nde görevlidir. Özellikle Lübnan ve Güney Afrika üzerine, etnopolitikada otoritedir. Aynı zamanda *South Africa: The Prospects of Peaceful Change* [Güney Afrika: Barışçıl Değişim Şansı] kitabının yazarlarındandır.

HANNA HERZOG: Tel-Aviv Üniversitesi, Sosyoloji ve Antropoloji bölümünde yardımcı okutmandır. *Political Ethnicity: The Image and the Reality and Contest of Symbols: The Sociology of Election Campaigns through Israeli Ephemera* [Politik Etnisite: Hayal-Gerçekik ve Sembol Çarpışması: İsrail Efemeridleri Üzerinden Seçim Kampanyalarının Sosyolojisi] kitabının yazarıdır.

FARHAD KAZEMI: New York Üniversitesi profesörlerindendir. Aynı zamanda Yakın Doğu Çalışmaları Hagop Kevorkyan Merkezi eski müdürüdür.

KEMAL KARPAT: Madison'da Wisconsin Üniversitesi Osmanlı Tarihi Profesörüdür. *Ottoman Population, 1830-1914: Demographic and Social Characteristics and The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization* [1830-1914: Arası Osmanlı Nüfusu: Demografik ve Toplumsal Özellikler ve Gecekondu: Kırsal Göç ve Şehirleşme] kitabının yazarıdır.

ELIE KEDOURIE: Londra Ekonomik Okulu'nda Siyaset Bilimi Profesörü'dür Yazdığı eserler arasında *Nationalism; The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies and Islam and Modern World* [Milliyetçilik Chatham Kamarası Versiyonu ve Diğer Orta Doğu Çalışmaları, İslam ve Modern Dünya] öne çıkar

CHARLES G. MACDONALD: Florida Uluslararası Üniversitesi'nde Uluslararası ilişkiler Bölümü Başkanı, Profesörü'dür *Iran, Saudi Arabia, and the Law of the Sea: Political Interaction and Legal Development in the Persian Gulf* [İran, Suudi Arabistan, Deniz Kanunu: İran Körfezi'ndeki Politik Etkileşim ve Yasal Gelişme] kitabının yazarıdır.

DAVID MENASHRI: Tel Aviv Üniversitesi'ndeki Orta Doğu ve Afrika Çalışmaları'nın yürütüldüğü Dayan Merkezi Araştırma üyesidir. *Iran: The Islamic Revolution and Beyond and Iran in Revolution* [İran: İslami Devrim ve Ötesi, Devrimden Sonra İran] kitabının yazarıdır

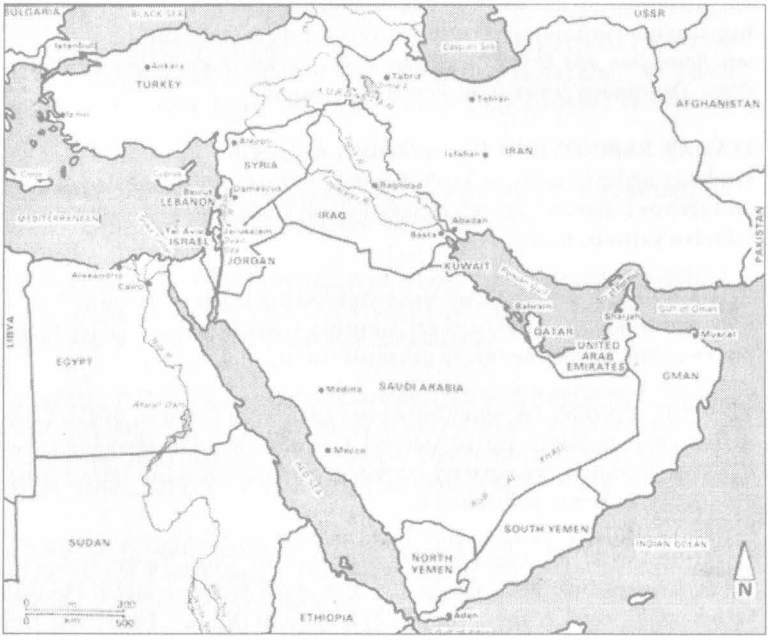
ITAMAR RABINOVICH: Dayan Merkezi Başkanı'dır. Tel Aviv Üniversitesi'ndeki Çağdaş Orta Doğu Tarihi Bölümü, Ettinger Profesörüdür. *The War for Lebanon* [Lübnan Üzerindeki Savaş] isimli kitabı Cornell Üniversitesi tarafından yayımlanmıştır.

ELIE REKHESS: Tel Aviv Üniversitesi'ndeki Orta Doğu ve Afrika Çalışmaları'nın yürütüldüğü Dayan Merkezi Araştırma üyesidir. Filistinli Arap toplumu ve politikası üzerine birçok çalışması vardır.

YEHUDIT RONEN: Tel Aviv Üniversitesindeki Orta Doğu ve Afrika Çalışmaları'nın yürütüldüğü Dayan Merkezi Araştırma üyesidir. Merkezin çıkardığı *Middle East Contemporary Survey*'in yazarlarındandır. Uzmanlaştığı alan: Libya ve Sudan politikasıdır.

HAIM SHAKED: Tel Aviv Üniversitesi'ndeki Orta Doğu Tarihi Profesörü, Dayan Center'da yardımcı üyedir. *The Life of the Sudanese Mahdi* [Sudanlı Mehdi'nin Yaşamı] kitabının yazarı, *From June to October, The Middle East and the United States* [Hazirandan Ekime, Orta Doğu ve ABD]kitaplarının da editörlerinden biridir.

P.J.VATIKIOTIS: Londra Üniversitesi, Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu Arap Politikası Profesörü'dür. Başlıca eserleri: *The Modern History of Egypt* [Mısır'ın Moden Tarihi] *Politics and the Military in Jordan: A Study of the Arab Legion, 1921-1957* [Ürdün'de Politika ve Silahlı Kuvvetler: 1921-1957 arasında, Arap Lejyonu Üzerine İnceleme] *Arab and Regional Politics in the Middle East* [Orta Doğu'daki Arap Politikaları ve Bölgesel Politikalar]



Orta Doğu siyasi haritası

İÇİNDEKİLER

Türkçe Baskıya Önsöz / 9
Önsöz / 13

BİRİNCİ KISIM
MİLLİYETÇİLİK VE ETNİSİTE / 15
1. Orta Doğu'da Etnik Politika Çalışmaları / 17
Milton J.Esman ve Itamar Rabinovich
2. Orta Doğu'da Etnisite, Çoğunluk ve Azınlık / 47
Elie Kedourie

İKİNCİ KISIM
GEÇMİŞİN MİRASLARI / 57
3. Orta Doğu'da Osmanlı Etnik ve Dini Mirası / 59
Kemal Karpat
4. Müslüman Toplumda Müslüman Olmayanlar: Müslüman Yazarların Son Zamanlarda Yayımladıkları Kitaplara Göre Sorunun Ön Değerlendirmesi / 85
P.J. Vatikiotis
5. Etnopolitikalar ve Orta Doğu Devleti / 109
Gabriel Ben-Dor

ÜÇÜNCÜ KISIM
İSRAİL OLAYI VE FİLİSTİNLİLER / 139
6. Filistin Etnisitesinin Farklı Düzeyleri / 141
Aziz Haydar
7 İsrail Komünist Partisi'ndeki Yahudiler ve Araplar / 173
Elie Rekhess
8. İnşa Edilmiş Bir Toplumsal Gerçeklik Olarak Politik Etnisite: İsrail'deki Yahudilerin Durumu / 199
Hanna Herzog

DÖRDÜNCÜ KISIM
SURİYE-LÜBNAN KARMAŞASI / 215
9. Arap Siyasi Partileri: İdeoloji ve Etnisite / 217
Itamar Rabinovich
10. Homo Ekonomikus-Homo Komunitaris:
Derinden Bölünmüş Bir Toplumda Çapraz Bağlılıklar:
Lübnan'da Sendikaların Durumu / 241
Theodor Hanf
11. Suriye, Lübnan ve İsrail'deki Dürziler / 257
Kais Firro

BEŞİNCİ KISIM
İRAN OLAYI / 273
12. Etnisite ve İranlı Köylüler / 275
Farhad Kazemi
13. Humeyni'nin Etnik ve Dini Azınlıklara İlişkin Politikası / 293
David Menashri

ALTINCI KISIM
IRAK VE SUDAN / 313
14. 1980'lerde Kürt Sorunu / 315
Charles G. Macdonald
15. Sudan Politikası'nda Etnik Faktör: Güney-Kuzey Mücadelesi / 343
Haim Shaked ve Yehudit Ronen

YEDİNCİ KISIM
SONUÇ / 361
16. Etnik Politikalar: Orta Doğu Gerçekten Özgün müdür? / 363
Milton J.Esman

Türkçe Baskıya Önsöz

Etnik çoğulculuk, Orta Doğu'da birçok çatışmanın kaynağı olan bir gerçeklik olmaya devam ediyor. Bunu görmek için Amerika'nın Irak'ı işgal ederek Baasçı Saddam rejimini devirmesinden sonra ortaya çıkan gergin ortama göz atmak yeterlidir. Orada demokratik bir anayasa taslağı hazırlayıp yeni bir hükümet kurmak, Şii çoğunluğun, en büyük azınlık olan Kürtler ve Sünnilerin, içinde Türkmenler ve Keldanilerin (Asuriler) de bulunduğu daha küçük grupların çatışan çıkarlarını karşılamayı, karşılıklı ödünler vermeyi içeriyor. Saddam yoğun asker-polis baskısıyla Sünni egemenliğini sağlamıştı. Sünniler, Şiiler ve Kürtler arasında güvensizliğin o derece büyük olduğunu ve asla barışçıl demokratik tek bir devletle bir arada yaşayamaycaklarını iddia edenler vardır. Bu iddianın sahiplerinin önerdikleri ise, sözü edilen grupların içte özerk olduğu, merkezi hükümetin dışişleri, savunma ve makroekonomik siyasette etkin olduğu bir federasyonun Irak'ta anayasayla güvence altına alınmasıdır.

Bu yazı yazılırken Irak'taki çoğulcu yapının nasıl yönetileceği açıklığa kavuşmamıştı. Türkiye'deki kültürel ve sosyal ço-

ğulculuğun önemli bir unsuru, 1920'lerin başlarında, ataları yüzyıllardır Küçük Asya'da yaşamış sayıları bir milyonu bulan Hıristiyan Rumların Yunanistan'a, sayıları daha az olan Yunanistan ve Makedonya Türklerinin de Türkiye'ye yerleştirildiklerinde ortaya çıkan mübadeleyle ortadan kaldırılmıştı. Bir zamanlar Simirna denen modern İzmir, Yunan çoğunluğun yurduydu. Daha pek yakın zamanlara kadar, Güneydoğu Anadolu'da yaşayan en büyük azınlık Kürtler ile Türk devleti arasında gerginlikler yaşanmıştı. Bu gerginlikler şiddete dönüşmüş, birçok cana malolmuştu. Kürt militanlar anadilde eğitim hakkını da barındıran bölgesel özerlik istiyorlardı. Bu talep Kemalist devletin üniter yapısını tehdit ediyordu. Türkiye'nin Kürt politikası Avrupa Birliği'ne üyelik başvurusunu da yakından etkileyen bir unsur olagelmişti.

Suriye'nin Lübnan işgali ülkenin *konfesyonal* toplulukları - Şii, Dürzi, Sünni, Maruni ve Ortodokslar- arasındaki rekabeti bastırdı. Orta Doğu'nun her bir yanında yükselen İslami militanlık, birçoğu kökeninin izini İslamiyet öncesine kadar süren Hıristiyan cemaatlerin giderek aşınması sonucunu doğurdu. Mısır'daki Kıpti kurumları ve işyerleri Müslüman fanatiklerin saldırısına uğradı. Lübnan'daki Ortodoks ve Maruni gençliği, Suriye, Irak ve Filistin'dekiler gibi ülkelerinden göç edip Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ne gitmek zorunda kaldılar. Filistin ve İsrail arasındaki kan dökmeler Amerikan başkanlarının ve Avrupalı diplomatların çabalarına karşın, dinme işareti göstermedi. Kesin bir çözüm -Batı Kıyısı ve Gazze'de bir Filistin devleti, bu bölgelerdeki Yahudi yerleşimcilerin çekilmesi, Filistinli teröristlerin Filistin güvenlik güçleri tarafından engellenmesi, Filistin devletinin başkenti olarak ayrılmış daha büyük bir Kudüs- her iki tarafın aşırı insanları tarafından hep kösteklendi. Her ikisi de tüm Filistin'i Akdeniz'den Ürdün Nehrine kadar düşünen bu aşırı uçlar, sonu gelmez intikam ve misillemelerden bıkmış, karşılıklı uzlaşmacı çözümden yana olanların istediği çözümü hep sabote ettiler.

Aynı politik yetki altında etnik cemaatlerin barış içinde ortak yaşaması mümkündür. Bu kendi yönetimi altındaki etnik

farklılığa saygı gösteren, onlara karşı herhangi bir tehlike olduğunda, haklarını korumaya hazırlıklı hükümetlerin işbaşına gelmesiyle gerçekleşebilir. Hükümet politikaları vurgulu biçimde yürürlüğü sokulduklarında ve açıkça ilan edildiklerinde kendi nüfuzu altında yaşayan halkların davranışlarını yönlendirir. Örneğin 2004 yılında görüşülen ılımlı anlaşmayı Kıbrıslı Rumların başkanının reddetmesi, Yunan ve Türk hükümetlerinden başka, Kıbrıslı Türklerin de bu planı desteklemesi Kıbrıslı Rumların plana hayır demeleriyle sonlandı. Bunun sonucu ne oldu: Kıbrıs iki ayrı etnik bölgeye bölünmüş, sınır BM Barış Gücü tarafından mühürlenmiş ve korunmuş, 1974'ten beri olduğu gibi Kuzey bölgesi de Türk ordusu tarafından işgal edilmiş olarak kaldı.

Etnik çoğulculuğun küresel boyutlarını merak eden okurlar için yakın zamanda çıkmış olan kitabımı salık veririm. *An Introduction to Ethnic Conflict* (Etnik Çatışmaya Giriş) (Polity Press Cambridge, UK, 2004)

Milton J. Esman
20 Mayıs 2004

Önsöz

Bu kitap değişik disiplinlerde çalışan akademisyenlerin işbirliği sonucu oluşturulmuştur. Hem bölgesel hem de karşılaştırmalı bakış açısıyla etnisiteyi incelerken, sözü geçen disiplinlerin ve ortak çabanın kusurları -üstünlüklerini tartışan bir sosyal bilimciyle Orta Doğu tarihi üzerine okuyan bir öğrencinin tartışmalarından çıkmıştır. Bu tartışmalar, 1984 Mayısında Tel Aviv'de, Orta Doğu etnik-politikasının değişik yönlerine dikkati çeken tarihçiler, siyaset bilimciler, sosyologlar ve antropologların görüşlerini sunduğu bir konferansa dönüştü. Onların soruna yaptıkları katkı bu cildin ortaya çıkmasını sağladı. Konferans, Tel Aviv Üniversitesi ile Cornell Üniversitesi arasında Orta Doğu alanı çalışmalarında gelenek haline gelecek bir işbirliğinin parçası olarak da görülebilir. Buradan hareketle kitabın Cornel Üniversitesi Basımevince yayımlanması da en uygun şey olmuştur.

Kitabın yapısı orijinal çıkış noktasını yansıtır. Birinci Kısım (Milliyetçilik ve Etnisite), Sonuç ve vaka incelemeleri karşılaştırmalı ve yönteme dayanan boyutların altını çizmeye çalışır. İkinci Kısım (Geçmişin Mirasları) Orta Doğu'nun bugüne ait

etno-politikalarını şekillendirmiş fikir ve yapıların tarihi köklerini inceler. Diğer dört kısım ise bölgenin çeşitliliğini, etnik unsur ile sosyal-politik davranışın diğer belirleyicileri arasındaki karmaşık etkileşimi yansıtan vaka çalışmalardan oluşur.

Bu projenin gerçekleşmesini sağlayan herkese, Arap-Yahudi İlişkileri İncelemesi Bronfman Programı, Walter ve Elise Haas Fonu, Barclay Tröst ve Tel Aviv'deki Amerikan Elçiliği USIA Ofisi'ne teşekkür etmek, büyük bir zevktir bizim için. Tel Aviv Üniversitesi Orta Doğu ve Afrika Çalışmaları Dayan Merkezi'ne, Profesör Esman'ın 1983-1984 akademik yılını Kudüs'teki İbrani Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde geçirmesini sağlayan Fulbright Programı'na, E yazmalarını toplayıp daktilo ederek 1984 Konferansı'nın toplanmasına yardımcı olan Dayan Merkezi'nden Amira Margalith, Edna Liftman ve Lydia Gareh'e teşekkürlerimizi sunmayı bir borç biliriz. Cornell'den Michael Busch ve Arline Blaker'e de değerli yardımlarında dolayı şükranlarımızı sunarız.

Milton J.Esman-İtamar Rabinovich
Ithaca, New york ve Tel Aviv, İsrail

BİRİNCİ KISIM
ETNİSİTE VE MİLLİYETÇİLİK

1
Orta Doğu'da Etno-politika Çalışmaları

Milton J.Esman&Itamar Rabinovich

Herhangi bir yerde etnik gruplar çoğunluk, azınlık, egemen veya boyuneğen konumda olabilir, üyelikleri bölgesel devletlerin sınırlarını aşabilir. Bazıları bölgelerinin kadim sakinleri, bazıları da oraya yakın zamanda göçmüş halklar olabilir. Birçok etnik grup tek-parça (monolitik) değildir. Kendi içlerinde bölünmüşlerdir. Bu bölümlerin her biri kendi etnik özelliğini taşıyabilir. Düşman komşulardan veya devletlerden gelen dış baskıyla pekişen halk olma veya ortak kaderi paylaşma duygusu onları bir araya getirebilir. Bu kitabın yazılış amacına bakarak biz etnisiteyi en geniş anlamıyla; ortak soy, dil, adet, inanç sistemi -(dini) uygulamalarına, bazı durumlarda da ırk ve renge atfedilen benzer unsurlara dayanan toplumsal kimlik ve birliktelik olarak tanımlıyoruz.

Orta Doğu'daki etnik grupların çıkarlarını savunma ve geliştirmenin kurumsal çerçevesi, dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi bölgesel devlette kendini bulur. Çağdaş Orta Doğu'da -Doğu'da İran, Türkiye Bereketli Hilal ve Arap Yarımadası'ndan Batı'da Mısır'a Güney'de Sudan'a kadar- yirmiden çok ülke, kendi toprakları altında yaşayan tüm insanlar üze-

rinde biricik egemenlik hakkı olduğunu iddiasını taşır. Orta Doğu'daki modern devletin kaynaklar üzerinde, özellikle bağımsızlık sonrası ortaya çıkan zayıf yönetimlerle karşılaştırıldığında göze çarpan eşsiz denetim gücü ve muazzam bir erki vardır. Bununla birlikte Orta Doğu toplumları tek bir devletin içinde yaşayan birden çok etnik gruba sahip çoğulcu özelliktedir. Etnisiteye dayalı politika yapmaya yol açan koşullar: (1) Yurttaşlarının refahı ve güvenliği için yaşamsal olan ekonomik ve politik kaynaklara sahip olan modern devlet denetimi, (2) toplumun çoğulculuğu ile devletin sınırları içinde yaşayan tüm insanların yaşamlarını düzenleme iddiaları arasındaki çelişkilerin sonucudur. Dış etkiler de zaman zaman önemli olduğu halde, etnik çarpışma için-atfettirici [ya da kendilerine bir şeyler atfedilmiş] çoğulculuğun politik ifadesi için- asıl arena modern devlettir.

Ama bu hep böyle olmamıştı. İran ve Güney Sudan dışında Orta Doğu dört yüzyılı aşkın bir süreyle Birinci Dünya Savaşına kadar Osmanlı İmparatorluğu tarafından yönetilmişti. Osmanlı Türkleri egemen halk, Sünni İslam devlet dini olduğu halde etnik topluluklar hoş görülmüşler hatta devlet otoritesine boyun eğdikleri sürece korunmuşlardı. Parçalanmış Osmanlı yönetimine halef olanlar Avrupa özerk devlet modeli ve Avrupa milliyetçi ideolojisini benimsemişlerdi. Devlet anavatan olmalı, tek bir halkın veya ulusun yüce amaçlarının temsilcisi olmalıydı. Bu azınlıklar için, bazı durumlarda da çoğunluklar için bir tehditti. Orta Doğu'daki çeşitli etnik topluluklar ve bu toplumlarla yeni devletler arasındaki gerilimleri arttırmıştı.

Etnik çoğulculuk yirminci yüzyılın büyük bir bölümünde Orta Doğu'daki politikaların en önemli boyutlarından biri olmuştu. Orta Doğu ilişkileri üzerine uzmanlaşmış kimi araştırmacılar tarafından tamamen ihmal edilmiş olmasa da -önemine bakıldığında- bilimsel ilgiden yeterince yararlanmış olduğu söylenemez. Diğer bir deyişle etnik çarpışma, akademik yazılarda yansıtıldığından çok daha fazlasını Orta Doğu politikalarıyla anlatabilir. Sözünü ettiğimiz ihmalin nedenini bu bölüm-

de daha sonra ele alacağız ama burada kısaca değinmeyi düşündüğümüz iki etmen var. Birinci etmen, her ikisi de sosyal tavır açıklaması olarak etnik birliğin önemini reddeden modernizasyon ve Marksizm paradigmalarına değer veren Amerikalı ve Avrupalı bilim adamlarının entelektüel duruşları. İkinci etmen: Kendi toplumlarındaki tatsız ayrılığı çağrıştırabilecek "geri kalmış" diye niteledikleri bir fenomenin önemine pek inanmayan Orta Doğu kökenli bilim adamları.

Bu kitaptaki bölümler aslında Tel Aviv Üniversitesi Dayan Center'de 1984 yılının Mayıs ayında düzenlenen uluslararası sempozyum için yazılmıştı. Sempozyumun amacı, Orta Doğu uzmanlarının ve daha teorik konularla uğraşan sosyal bilimcilerin bilgilerini bir araya getirerek, Orta Doğu üzerine yapılan araştırmalardaki etnik politikaların sistematik hale gelmesini sağlamaktı. Genel açıklamaları kabul etmeye hevesli karşılaştırmacılar ve sosyal bilimciler Orta Doğu toplumları ve hükümetlerinin anlaşılmazlıkları ve somut gerçeklikleriyle yüzleşmek zorunda kalırken, bölge uzmanları dünyanın diğer alanlarında arıtılmış ve geliştirilmiş kavramlar ve önerilerden edinilen boyutlu açıklamalara ulaşabilme konusunda cesaretlendirebilirdi. Kuram, Orta Doğu deneyimlerini aydınlatırken bölgeden gelen veriler genel önermeleri test edip zenginleştirebilirdi. Bu yaratıcı gerilimi arttırmak için biz, Milton J. Esman ve Elie Kedourie'nin teorik temelli makalelerini, Kemal Karpat, P.J.Vatikiotis ve Gabriel Ben-Dor'un bölgeye geniş bir perspektiften bakan yazılarını, Hanna Herzog, Elie Rekhess ve Azziz Haydar'ın İsrail ve Filistinlilerle ilgili makale dizilerini, David Menashri ve Farhad Kazemi'nin İran üzerine iki raporunu, Kais Firro, Theodor Hanf ve İtamar Rabinovich'in Suriye ve Lübnan üzerine iki yazısını, Sudan ve Kürtler üzerine Haim Shaked ve Yahudit Ronen, Charles G. MacDonald'ın durum incelemelerini sırasıyla bir araya getirdik. Biz bu makalelerin konu üzerindeki halihazırdaki bilginin dengeli bir yansıması olduğuna inanıyoruz.

Bu dizi makaleleri okuyucuya tanıtmak için, Orta Doğu politikaları etnik boyutuyla ilgili olduğundan, alan uzmanlaşma-

sıyla kuram temelli sosyal bilimin son tahlilde bütünleşmesiyle ilgili iki bilgi akımını gözden geçirmenin yararlı olacağını düşünüyoruz. Birincisi daha önceki bilgiye özgü etnik politikalar tavrı; ikincisi etnik politikaların teorik tavrını bilgiyle zenginleştiren büyük temaların -Orta Doğu için açıklayıcı ilgisi olabilecek temaların- bir taslağı.

Orta Doğu politikalarında etnik unsur: Özet

Geçtiğimiz altmış yıl boyunca Orta Doğu etnik politikalarında ve konuyla ilgili literatürde yer alan köklü değişimlerin izini sürmek istiyorsak, bunu dört evrede incelemek yararlı olacaktır.

Birinci Evre: Birinci Dünya Savaşı geleneksel düzenin sona ermesine neden oldu. Geçtiğimiz dört yüz yılda bölgenin büyük bölümü Osmanlı İmparatorluğu tarafından yönetiliyordu. Osmanlılar, Kemal Karpat'ın yazısında çözümlenip anlatıldığı gibi, millet sistemini geliştirmek için hem İslami hem de Bizans kaynaklı mirası kullanmışlardı. *Millet* sistemi Osmanlı devletiyle onun yöneten çoğunluğunu oluşturan çeşitli gruplar arasındaki ilişkiyi düzenlemede ana mekanizmaydı. Osmanlı İmparatorluğu, muhteşem İslam imparatorluklarının halefi, Müslüman bir devletti. Yönetici sınıfa katılabilmek için "Osmanlı tarzına" -Osmanlı-Türk kültürüne sahip Sünni Müslüman olmak gerekiyordu. Müslüman olmayan büyük topluluklar -Ortodoks Yunanlılar, Hıristiyan Ermeniler ve de Yahudiler- resmi milletler biçiminde örgütlenmişlerdi. Bu örgütlenmeleri onlara politik hak ve eşitlik statüsünü telafi edecek kadar, otonomi sağlıyordu. Heterodoks Müslümanlar gibi diğer gruplar resmi olarak tanımış milletler olarak örgütlenmeseler de benzer koşullar altında yaşamlarını sürdürüyorlardı.

Dini birleşme ve bütünlükle pekişmiş bu yönetim biçiminde, etnik kimlik marjinal bir rol oynuyordu. Ondokuzuncu yüzyıla değin "Arap" "Türk" terimleri yerleşik nüfusun karşı-

tı olarak çoğu kez göçebeleri -Bedevi veya Türkmenleri- anlatıyordu. Birinci Dünya Savaşından önceki on yıl boyunca etnik dayanışma ve farklılıklar Osmanlı İmparatorluğu'nun politik yaşamında önemli bir etmen haline geldi. Milliyetçilik hiç değilse ön-milliyetçilik -Türk, Arap ve sınırın öte yanında İran milliyetçilikleri- sahneye çıktı. Ama imparatorluk dağılana kadar (hatta bazı durumlarda ondan sonra bile) Arapların çoğu Osmanlı Sultanı'nı meşru Müslüman yöneticileri olarak görmeyi sürdürdüler.

Tekbiçimlilik şöyle dursun, dine dayandırılan "geleneksel" politik toplumdan milliyetçiliğe dayanan "modern" toplumlara ilerleyişin rotasını çizmek bile çok zordur. Ondokuzuncu yüzyıl Arap milliyetçiliğinin ataları ve Birinci Dünya Savaşı sonrası Orta Doğu'nun baskın politik ilkesi incelendiğinde bu açıklık kazanır. Laik bir yön ve Türk üstünlüğüne karşı duyulan Arap "etnik" öfkesi Arap milliyetçiliğinin ilk taraftarları arasında hissedilebilir ama bunun hemen sonrasında Arap milliyetçiliği kesin bir Müslüman Sünni özellik edinmiştir.

Ayrıca bölgenin farklı bölümlerinin tarihsel evrimi daha yakından incelendiğinde şaşırtıcı bir çeşitlilik görülür. Mısır'da 1882'den sonra İngiliz işgaline karşı bir tepki olarak gelişen Mısır milliyetçiliği zaten güçlü Müslüman etkileri, Osmanlı-taraftarı unsurlar taşıyordu. Lübnan Emirliği'nde din daha önceki yüzyılların politik kurumlarında görece daha az rol oynamış, Müslüman-Hıristiyan düşmanlığı ancak ondokuzuncu yüzyılın ortasında önemli bir etmen haline gelmişti. Sonra, 1840-1860 yılları arasındaki şiddet ve kan Lübnanlıları köklü biçimde farklı; Hıristiyan Lübnan milliyetçiliği, Laik Arap, Suriye milliyetçiliği veya Osmanlı çoğulculuğu gibi türlerde yeni bir çözüm arayışına itti. Yirminci yüzyıl Arap dünyasındaki çeşitli önemli ideolojik eğilimlerin izleri bu döneme kadar uzanır.

İkinci Evre: Savaş döneminde Osmanlı İmparatorluğunun yıkılması ve muzaffer güçlerin yerleşimi, bölgede Gabriel Ben-Dor'un bölümünde anlatılmış olan yeni bir devlet sisteminin

temellerini attı. İlk aşamada Türkiye ve İran ulus-devlet olma yolunda kendi yolunu bulmuş gibi göründü ama daha sonraki olaylar Türkiye ve İran'ın bölgesel milliyetçiliklerini İslamsız oluşturmalarının ne kadar zor olduğunu, her iki ülkedeki azınlık problemlerinin ne derece önemli olduğunu gösterecekti.

Arap dünyasında Mısır, Batı Avrupa ulus-devlet örneğine en yakın olan ülkedir ama savaş döneminde o da "politik toplum arayışı" diye uygunca adlandırılmış bir süreçten geçti. Mısır İslam öncesi kökleriyle, Akdenizli "yüzü" olan kendi başına bir ülke miydi yoksa Arap ve Müslüman dünyanın bir parçası mıydı? Konunun en çapraşık yanı bu değildi ama sorulara verilecek yanıtlar Mısır devleti içinde yaşayan görece küçük ama önemli Kıpti azınlığın durumu açısından önemli yol ayrımlarını içinde barındırıyordu.

Bereketli Hilal'deki buna denk gelişmeler daha da karmaşıktı. İyice tanımlanmış Mısırlı varlığına benzemez biçimde Bereketli Hilal'in yeni devletleri, bir parça tarihi geleneğe demir atmış olsalar da İngiliz ve Fransızlar tarafından keyfi biçimde bölünüyorlardı. Bereketli Hilal'deki yeni devletlerin nihai sınırları, coğrafi varlık, devlet ve politik toplum arasındaki ilişkilerle birlikte yeniden tanımlanmak, belirlenmek zorundaydı.

Bazı nedenlerden dolayı etnisite problemleri bu süreçte hayati ve belirleyici bir rol oynadı. Bu yeni devletlerin nüfusu parçalardan oluşuyordu. Arap milliyetçiliği öğretisiyle belirlenmiş olan yönetim Arap Sünni kurumlaşmasını diğer topluluklara karşı kışkırttı. İngiltere ve Fransa'nın bilinçli veya bilinçsiz politikaları topluluklar arası ilişkileri daha da kötüleştirdi.

Sözedilen sorunlar tüm bölgeye uyan terimlerle ifade edilebilir. Aynı zamanda Lübnan'daki dinsel (*konfesyonal*) sistemin gelişmesi, Filistin'deki Arap-Yanudi çatışması, Irak'taki Şii, Kürt sorunu ve Suriye'deki Sünni Arap çoğunluk ile çeşitli azınlıklar arasındaki ilişkilerin her biri kendi özgüllüğü içinde de görülebilir.

Üçüncü Evre: Yıl 1940'ların sonuna geldiğinde etnik meselelerin ve çatışmaların öneminin görece azaldığı yeni bir evre başladı. İngilizler ve Fransızlar gittiler, bölgedeki devletlerin çoğu bağımsızlığını kazandılar ve bölgesel statüko pekişti.

Türkiye ve İran'da yönetim politikaları üzerindeki çekişmeler sürüp gitti ama 1920'li yılların kalıplarına ciddi bir meydan okuma olmadı. İkinci Dünya Savaşının ortaya koyduğu şartlar yüzünden -Sovyetler'in İran'daki Azeriler ve Kürtlere ayrılmaları için verdiği destekler, Müslüman olmayanlara ve Türkiye'deki en büyük azınlık olan Kürtlere yapılan baskılarla- yeniden gündeme gelen azınlık sorunu bu iki ülkenin politik karmaşasını oluşturan meselelerden biri haline dönüşmekte gecikmedi.

Bu bakımdan 1950, 1960'lı yılların Orta Doğusu'nda koşullar Arap ülkeleri için hemen hemen aynıydı. Bu dönem, yoğun çarpışmalar, derin, köklü değişiklikler dönemi oldu. Etnik meseleler politik tayfı; Irak'taki Kürt ayaklanmasını, 1958 Lübnan iç savaşını, Sudan'daki güney ayrılıkçılığını, Suriye'deki Dürzi kalıntıların temizlenmesini ve Alevi otonomisini belirledi ama görece önemi azaldı. Sovyet-Amerikan rekabeti, bazı Arap ülkelerindeki politik, sosyal ve ekonomik devrimler, birlik arayışları ve İsrail'e karşı çatışmalar gibi çağın daha büyük sorunlarının gölgesinde kaldı.

Üstelik Nasır ve Baas çeşitlemeleri içinde Arap milliyetçiliği baskın konumunu sürdürdü. Mısır'ın da Arapçılığa dönmesi ve Arabistan Yarımadası'nın bölge politiğine bütünüyle girmesi, daha önceki on yılların küçük Arap dünyasında olduğundan büyük görünen Bereketli Hilal'deki azınlık sorununu azaltmış gibi göründü.

Dördüncü Evre: 1970'li yıllarda perspektif bir kez daha değişti. Etnisite problemleri göze çarpan bir önem kazanıp, hemen hemen bölgedeki bütün devletleri etkisi altına almaya başladı. Bazı durumlarda bu sorun bir ülkenin politik yaşamının tam çekirdeğini oluşturuyordu: Örneğin, Lübnan'daki dinsel sistemin çöküşü, Suriye'deki Alevi egemenliğine karşı

Sünni isyanı, İsrail'deki Yahudi-Arap ilişkileri, Sefardi-Eşkinazi gerginlikleri, Ürdün'deki Filistinlilerle Doğu Kıyısı Sakinleri arasındaki ilişki ve Irak'ta Arap-Sünni nüfuzuna karşı meydan okumalar gibi. Diğer örneklere baktığımızda da Mısır'daki Kıpti-Müslüman çekişmelerini, Türkiye'deki Alevilerin hoşnutsuzluğunu, Arap Yarımadası'ndaki Şii korkusunu ve İran etkisini görebiliriz ama bu etnik konular sözü edilen ülkelerin çekirdek problemi olması açısından marjinal kaldı.

Bu değişimlerin türlü nedenleri vardı. Bazıları doğal olarak bölgeseldi. (Dinin, -en önemlisi İslamın yaniden canlanan rolü- Pan-Arap milliyetçiliği ve sosyalizmi gibi rakip veya çakışan ideolojilerin çöküşü). 1967 yılından sonra İsrail-Filistin çatışmasının tarihsel evrimi, Lübnan devletinin üzerinde durduğu temellerin aşınması ve Suriye'deki Alevi azınlığın üyelerini iktidara taşıyan olağandışı koşullar gibi bir ülkeye veya alt bölgeye özgüydü.

Geçtiğimiz on yıl veya daha fazla bir zaman boyunca Orta Doğu politikalarındaki etnik unsurun oynadığı rol, resmi sürgitlik ile bu dönemde bölgenin birçok devletinde kişilik bulmuş altta yatan rahatsızlık arasındaki ikilik bağlamında görülmelidir. Genellikle 1950, 1960'lı yılların zayıf rejimleri, zor ve ustalıkla krizlerden geçmiş, sağ kalmayı başarmış güçlü düzenlere yerlerini bıraktı. (Lübnan ve Şah'ın İranı iki istisnadır) Bu Suriye ve Irak'taki azınlık gruplara devleti kendi amaçları için kullanma, çoğunluğun hoşnutsuzluğunu bastırma olanağı sağladı. Diğer ülkelerde azınlıklar yirmi yıl önce ortada olmayan devlet gücüyle karşı karşıya geldiler.

Orta Doğu araştırmalarında etnik boyut

Orta Doğu hakkındaki ciddi sistemli etno-politik çalışma (terimin kendisi de anakroniktir.) bölgedeki çağdaş sosyal ve politik gelişme araştırmalarına bilimsel akademik yaklaşımı oluşturma çabalarının bir sonucu olarak İkinci Dünya Savaşından hemen sonra başladı. Akademik literatürün etkileyici bir parçası çok daha önce; ayrı ayrı topluluklar, mezhepler,

azınlıklar, İslamın kendi taraftarlarına ve diğer dinlerden olanlara karşı tutumu ve benzer konuları işleyen eserlerle zaten yayımlanmıştı. Ama bu literatür çağa uygun bakış açısına sahip değildi, soruna bölgesel perspektiften bakmayı da beceremedi.

Yeni bir odaklanma ve bakış açısı, Albert Hourani'nin *Minorities in the Arab World*[1] (Arap Dünyası'ndaki Azınlıklar) ve daha sonraki "*Race, Religion and Nation-State in the Near East*" (Orta Doğu'da Irk, Din ve Ulus-Devlet) ve "*Regulative Principle*" (Düzenleyici İlke) başlıklı makalelerinin yayımlanmasıyla ortaya çıktı. Yine aynı bakış açısıyla yazılan Elie Kedourie'nin "*Minorities*" (Azınlıklar) ve "*Religion and Politics*" (Din ve Politika) veya S.V. Fisher'in *Social Forces in the Middle East*[2] (Orta Doğu'daki Toplumsal Güçler) isimli kitabında J.C.Hurewitz'in "*The Minorities in the Politicial Process*" (Politik Süreçte Azınlıklar), başlıklı bölümü, Gabriel Baer'in *Population and Society in the Arab East*[3] Orta Doğu'da Nüfus ve Toplum) isimli eserinde "*Religious and Ethnic Communities*" (Dini ve Etnik Topluluklar) bölümü Arap dünyasındaki topluluklar, mezhepler ve azınlıklar üzerine taze, yetkin veriler sunmakla kalmayıp, konuyu daha geniş bir sosyal bağlama taşıdı. Bernard Lewis ın *The Middle East and the West*[4] (Orta Doğu ve Batı) adındaki eseri etnisiteyi böyle bir yaklaşımla ele almadı ama bu gibi geçerli konuları, din ile politika veya ulus kavramı arasındaki ilişkiler olarak inceledi.

Orta Doğu politikalarıyla ilgili çalışmalarına kendi disiplinlerini uygulayan Amerikan sosyal bilimcilerinin ilk büyük incelemelerinde etnisitenin merkezi rolünü tanımakta başarısız olmaları hem ilginç hem de önemlidir. Bu, Daniel Lerner'in *Passing of Traditional Society*[5] (Geleneksel Toplumun Bitişi), Manfred Halpern'in *Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*[6] (Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da Toplumsal

1 London: Oxford University Press, 1947
2 Ithaca. N.Y. Cornell University Press, 1955
3 New York: Praeger. 1964
4 Bloomington: Indiana University Press. 1964
5 Glencoe.Ill. Free Press, 1958
6 Princeton: Princeton University Press. 1963

Değişim Politikaları) ve hatta Carleton Coon'un kapsamlı antrpolojik çalışması *Caravan: The Story of the Middle East*[7] (Kervan: Orta Doğu'nun Öyküsü) isimli kitapları için geçerlidir. Morroe Berger'in *The Arap World Today*[8] (Bugünkü Arap Dünyası) sosyolojik araştırmasındaki "*Social Groups: Economic, Religious and National*" (Ekonomik, Dini, Ulusal Açıdan Sosyal Gruplar) başlıklı bölüm kuralın istisnasıdır.

Tarihçiler ile sosyal bilimciler arasındaki farklılığın nedenlerini bazı unsurlar açıklar gibidir. Sosyal bilimciler bölgeyi -modernizasyon, empati, yeni bir orta sınıfın yükselişi- gibi, sosyal ve politik gerçekliğin üzerini örten kavramsal merceklerden bakarak görme eğilimindedir. Anketlerle, yardımcı araştırmacılarla çalışan kimi sosyal bilimciler o gerçeklikle ya bütünüyle temas kuramadılar ya da yeterince özüne inemediler. Yukarıda sözü edilen, 1950'lerde etnik unsurun öneminin görece azalmasından kısmen etkilendiler. Aynı zamanda Orta Doğuluların -özellikle entellektüellerin- modernitenin süpürüp atmış olması gereken geleneksel (hem de arkaik) bağlılıkların süregiden etkisini kabul etmedeki açık isteksizliklerinden de olumsuz anlamda etkilendiler. Bugüne kadar Orta Doğulular arasında hep, toplumlarının değişik kesimleri üzerine yapılan herhangi bir araştırmayı birliklerine karşı bölmeyi kışkırtıcı, düşmanca girişim olarak görme eğilimi ağır basmıştır.

Tarihçiler ile sosyal bilimciler arasındaki ikilik, 1960-1970'li yıllarda sosyal bilimcilerin bölgenin sosyal ve politik gerçekliklerine giderek daha fazla vurgu yapan ve meseleye doğru açıdan yaklaşan eserleri yayımlanmaya başlayınca giderek azaldı. Değişim bilimsel incelemenin geçerli alanlarındaki zihinsel ve bizzat Arap dünyasındaki güncel gelişmelerin bileşik etkisi altında gerçekleşmiş görünmektedir. 1960'lı yılların ortasında ve sonlarında Suriye ve Irak'ın politikaları üzerine araştırma yapan bir öğrenci için etnisitenin önemini anlamak, on yıl öncesine göre çok kolaydı.

Leonard Binder'in *Ideological Revolution in the Middle East*[9]

7 New York: Holt, 1958
8 Garden City, N.Y: Doubleday, 1962
9 New York: Wiley, 1964

güzel bir başlangıç noktasıdır. Ünlü sosyal bilimcinin kitabında devlet ile politik toplum arasındaki ilişkiler incelenir, din ve din temelli sistemin rolünün farkına varıldıktan sonra zekice analiz edilir. İki yıl sonra Binder, Chicago'daki uluslararası bir konferansta konuşulanlara dayanan, editörlüğünü yaptığı *Politics in Lebanon*[10] (Lübnan'da Politika) isimli bir eser yayınladı. Stratejik bakış açımıza göre bu kitap önemlidir çünkü Lübnan'ın dinsel sistemi üzerine yaptığı çalışmayı Orta Doğu araştırmalarının merkezine oturtur. Önceleri, Lübnan ve onları bölgenin geri kalanındaki olayların gidişatından ayıran toplulukları hakkında, eski, antika hatta azıcık komik bir şeyler olduğu duygusundan kurtulmak çok güç olmuştu.[11]

Bu değişim Suriye, Irak ve Filistin politikalarının sosyal temellerini keşfederek Bereketli Hilal'de etno-politikanın öneminin vurgulayan literatürün ortaya çıkmasıyla 1960-1970'li yıllarda pekişti. İsrail de bu çemberin dışında değildi. İsrail toplumundaki Arap-Yahudi ve Sefardi-Eşkinazi gerilimlerinin artması İsrail sosyolojisinin kimi temel varsayımlarının sorgulandığı akademik yazıları ortaya çıkardı. (Kitapta Hanna Herzog'un yazdığı bölüme bakın.)

1970'li yılların sonuna doğru Lübnan iç savaşından sonra, Suriye'deki Alevilere karşı Sünni isyanı, bölgede iyice göze batan Şii-Sünni ve Müslüman-Hıristiyan gerginlikleri Orta Doğu etno-politikası ile ilgili akademik yazılarda yine değişiklikler getirdi. Literatür daha da genişledi. Birçok makale ve raporlara ek olarak, Hourani'nin uzun zamandır demode olmuş kitabını yenileme amaçlı yazılmış ciltler boy göstermeye başladı. R.D.McLaurin'in *Political Role of Minority Groups in the Middle East*[12] (Orta Doğu'daki Azınlık Grupların Politik Rolü) bu eğilimin temsilcisidir.

Daha da önemli olan bölge üzerine yazılmış genel eserlerde etnik boyutun giderek ağırlık kazanmasıdır. Zaman zaman et-

10 New York: Wiley, 1966

11 Edit. L.Binder *The Study of the Middle East* (Orta Doğu İncelemesi) isimli eserde (New York Wiley, 1973) "Political Science" William Zartman'ın yorumlarına bakın, özellikle 271-276. sayfalar

12 New York: Prager, 1979

nik unsurun hiçbir rolü olmadığını iddia eden yorumlar görülse de[13] bu temel yaklaşım değildi. 1970'li yıllarda meydana gelen değişim Orta Doğu politikaları üzerine yazılmış iki ders kitabıyla iyice açığa çıktı. James Bill ve Carl Leiden 1974 yılında *The Middle East: Politics and Power*[14] (Orta Doğu: Politika ve Güç) isimli etnisitenin rolünün az da olsa tanındığı popüler bir kitap yayımladılar. Birkaç yıl sonra tamamen farklı bir odaktan meseleye bakan Michael Hudson'un *Arab Politics: The Quest for Legitimacy*[15] (Arap Politikası: Meşruiyet Arayışı) isimli kitabı boy gösterdi. Kitap diğerlerinden farklı olarak İran ve Bereketli Hilal üzerine önceden yazılmış eserlerdeki bakış açılarını da içine alıyor daha önemlisi 1970'li yılların politik gelişmelerini de yansıtıyordu.

Etnik unsurun tanınmasını önce onun bir fenomen olarak kabul edilmesi sonra da karmakarışık ayrıntılarının tanınması izledi. Hudson'un *Arab Politics* isimli eserinde etnik boyut Suriye ve Irak politikalarının çağdaş çözümlemesini içermez. Benzer bir eğilime Hanna Batatu'nun *Old Social Clases and the Revolutionary Movements in Irak*[16] (Irak'ta Eski Toplumsal Sınıflar ve Devrimci Hareketler) isimli kitabında da rastlanır. Başlığına karşı kitabın kapsamı Irak politikasının ötelerine taşar; Iraklı ve diğer politik partilerin etnik yapısı hakkında şaşırtıcı bilgiler verir. Ama son tahlilde Batatu bunun kendisine göre en önemli belirleyici olan bir sosyal sınıf olduğunu, etnik topluluk olmadığını söyler. Bu anlamda onun Irak modern ta-

13 Bkz. Malcolm H.Kerr ve El-Sayed Yassin edr. *Rich and Poor Nations in the Middle East* (Boulder, Colo. Westview,1982) (Orta Doğu'daki Zengin ve Yoksul Uluslar) Özellikle o ciltte, Mısırlı Sosyolog Saad Eddin İbrahim'in "Oil, Migration and the New Arab Social Order"(Petrol, Göç ve Yeni Arap Sosyal Düzeni) isimli makalesine bakın. Yine İbrahim'in *Al-Nizam al-Arabi al-İçtima-i al-cedid* (New Arap Social Order) (Beyrut, 1982) Her ikisinde de Arap dünyasının sosyal ve politik şekillendiricisi olarak, petrol gelirlerinin kışkırtan alt üst eden etkisi işlenir Petrol üreten ülkeler ve Mısır, Arap yaşamının iki ana kutbu olarak resmedilirken. Bereketli Hilal ve onun kendine özgü sorunları ikincil önemde görülmektedir.

14 Boston: Allyn&Bacon 1974

15 New Haven: Yale Uniiverstiy Press, 1977

16 Prinıceton: Princeton University Press 1978

rih politikası hakkındaki yorumu, Elie Kedourie'nin "The Kingdom of Irak: A Retrospect" (Irak Krallığı: Geçmişe Bir Bakış) adlı makalesinde ve Abbas Kelidar'ın "*The Integration of Modren Iraq*[17] (Modern Irak'ın Bütünleşmesi) isimli eserinde ve "*Religion and Politics in Syria*" (Suriye'de Din ve Politika) ve "*The Shi'i Imami Community and Politics in the Arab East*" (Orta Doğu'da Şii İmam Toplumu ve Politikası) başlıklı makalelerinde ortaya koyduğu yorumlardan büyük ölçüde farklıdır. Farklı bir açıdan bakıldığında, Fuad Acami'nin yorumuyla yan yana düşünülmesi gerekir. Acami, *The Arap Predicament*[18] (Arapların Durumu) ve diğer eserlerinde okuyucuları Arap dünyasındaki etnik birlik ve ayrılığın güçlü duygusal boyutuna taşır. Arap siyasi partileri ile ilgili yazılmış aşağıda belirtilen makalede, Suriye politikası üzerine Batatu'nun yazdığı eserin de mezhepsel dayanışma ve rekabete önemli bir rol atfettiğinin de eklenmesi gerekir.

Etnik politikalarda kavramlar ve konular

Sosyal bilimlerin günümüzdeki evresinde deneysel araştırmanın bir rehber gibi kullanılabildiği birleşik bir kuram yoktur. Bunun yerine sık sık birbiriyle rekabet eden bakış açıları ve çağdaş etnik çatışmanın dinamiklerini ve oluşumunu açıklama iddiasında olan kısmi teoriler çeşitliliği vardır.[19] Bununla birlikte bazı temel noktalarda araştırmacılar hemfikirdir: Etnik ve dini çatışma aslen politik bir sorundur, buna ilişkin çağdaş bağlam bölgesel devlettir, açıklanması gereken şey kendilerine atıf yapılan iki veya daha çok dayanışma grubu arasındaki ortak yaşama şartlarını, onlarla devlet-daireleri arasındaki ilişkileri belirlemektir. Burada önemli olan ise görece güç, gönenç, güvenlik ve statü gibi temel değerlerdir.

Başlangıçta, insan Orta Doğu çoğulculuğunun bazı özellik-

17 NewYork: st.Martin 1979

18 New York: Cambridge University Press, 1981

19 Bu konudaki kuramın geçirdiği evrimin iyi bir özeti için, Bak: Joseph Rothschild'in *Ethnopolitics: A Conceptual Framework* (New York, Colimbia University Press, 1981

lerinin önemli olabileceğini bekleyebilir. Bu özellikler arasında; üzerinde nüfuzu olan toplumları yönetme iddiasında olan devletin zayıflığı, bu devletlerin önemli azınlıklar arasında yararlandığı sınırlı meşruiyet, dar sınırlar, derin bölünmeler ve çatışmaları dindirme iddiası güden zora dayalı denetimin yükselen düzeyi sayılabilir. Çıkış noktası bütünleşmeden çok çatışma özelliği gösteren toplum ve politika modelleri Orta Doğu için daha aydınlatıcı açıklamalar barındırır diyebiliriz.[20] Şimdi artık doğrudan kuramın unsurlarına geçebiliriz.

Araçsallığa karşı ilkselcilik

Günümüzde en karmaşık tartışmalardan biri "ilkselciler" ile "araçsalcılar" arasında geçendir.[21] İlkselciler etnik-dini birliktelikleriin tarihi deneyim ve bireylerin toplumsallaşmasına koşut olarak kök saldığını savunurlar. İçerdiği kültürler, toplumsal yapılar ve hissettikleri sadakat duygusu bu yüzden değişmez süregelen gerçeklikler olarak görülmelidir. Ulus duygusu öylesine derin, kuşaklar arası devredilen kimlikler ve bağlılıklar öylesine köklüdür ki sönmeye yüz tuttuğunda bile kolaylıkla yeniden canlanabilir. İlkselcilere göre, komünal birliktelikler tarihi sürekliliği temsil ederler. Bu yüzden sosyal ve politik amaçlı çözümlemeler için nesnel "veriler" diye görülmelidir.

Diğer yandan, araçsalcılar komünal kimlikler ve dayanışmaların faydacı ve uyarlanabilir özelliğine vurgu yaparlar. Yalnızca sınırları değil, eğer şartlar dayatırsa unvanları bile değişebilir, kültürlerin bütün içeriği dış baskılara göre biçim alabilir. Dışardakiler cemaat içine alınabildiği gibi, cemaat üyeleri de dışarı gidebilir. Etnik birliktelikler üyelerinin malzeme, güvenlik ve statü gereksinimlerini karşılayacak şekilde kendini

20 Etnik çoğulculuğa bütüncül ve çatışmalı yaklaşım arasındaki fark için bak R.A. Schermerhorn, *Comparative Ethnic Relations* (New York: Random House, 1970) (Karşılaştırmalı Etnik İlişkiler)

21 Bu tartışma James McKay tarafından "An Exploratory Synthesis of Primordial and Mobilizational Approches to Ethnic Phenomena" *Ethnic and Race Relations 5* (Octorber 1982) da özetlenmiştir

uyarlayabilir Diğer ortak kimlikler (örneğin sınıf, meslek) pratik gereksinimlere çok daha iyi hizmet ettiğinde, etnik birliktelik körelebilir veya yok olabilir.[22] En uç araçsalcılara göre, etnik ve dinsel birliktelikler ancak yararlı oldukları zaman -daha çok güvenlik, statü, maddi ödüller sunduğu oranda yaşayabilirler. Bazıları Yahudi birliğinin Orta Çağlarda, Yahudilerin meslek uzmanlaşmasının, gerçekte birçoklarının yaptığı gibi eğer asimilasyonu seçseydi asla yapamayacağı kadar çok gelir ürettiği için sağ kaldığını savunur.[23]

Orta Doğu'dan gelen hangi kanıt bu çelişki hakkında bir şeyler verir? Kendilerine bir şey atfedilen grupların birlikteliki leri, grup dışında bireysel gelişme için ekonomik ve statü fırsatları yakaladıklarında giderek aşınma eğiliminde midir? Bu gibi fırsatlar gruplardan gidenler için Orta Doğu'da elverişli midir? Yoksa komünal bağlılıklar ve dayanışmalar bu tür fırsatları hiçe sayarak bağımsız olarak mı varlıklarını sürdürür? Gruplar örneğin dil gibi kendi kültürel belirleyicilerini adamak zorunda kalsalar bile sınırlarını,[24] üyeliklerini, toplumsal denetimlerini yine de koruyabilirler mi? Etnik ve dini toplulukların iktidarda kalışlarında fark var mıdır? Etnik ve dini farklılıkların bileşimi (Yahudiler ve Yunanlılarda olduğu gibi) özellikle güçlü ve sürekli ilksel birlikteliği sağlayabilir mi?

Çatışmaya karşı bütünleşme modelleri

Çoğulculuk en yararlı biçimde nasıl kavramsallaştırılıp, çözümlenebilir? İktidar, prestij, maddi kaynaklar için rekabet eden bir mücadeleyle belirlenmiş düzenin zora dayalı egemenlikle sağlandığı, özü gereği çatışmalı bir ilişki olarak mı? Yoksa her bir grubun sistemi yaşatmak için kendi katkısını sundu-

22 Ortak kimlikler arasındaki seçenek çeşitliliği üzerine bkz. *The Mobilization of Collective Identities: Comparative Perspectives* ed.. J.Ross (Washington, D.C. University Press of Amenca 1981) Böl.1.1-30.sayfalar

23 Orlanda Patterson, *Ethnic Chauvinism: The Reactionary Impulse* (New York: Stein&Day, 1977) [Etnik Şovenizm: Gerici Güç]

24 Sınır devamlılığı üzenne bak Fredrik Barth, ed. *Ethnic Groups and Boundaries* (Etnik Gruplar ve Sınırlar) (Boston: Little, Brown, 1969

ğu, karşılığında eşit yarar değilse bile önem kazandığı büyük ölçüde oydaşlaşmayla sağladığı karşılıklı dayanışma kalıpları olarak mı? Hangi genel modelin daha yararlı olduğu analistin, sistem sürekliliği, karşılıklı dayanışma ve değerler üzerinde oydaşlaşmaya vurgu yapan bir işlevselci ya da mücadele, çatışma ve hiyerarşiye vurgu yapan bir yapısalcı olmasına bağımlıdır. Çoğu işlevselci, bir dereceye kadar çatışmanın sistem sürekliliği açısından yararlı olduğuna veya bütünleşmeyi beslediğine inanır. Çatışma kuramcıları, egemenlik veya baskı temelli bile olsa[25] herhangi bir toplumun veya yönetimin işlevselleşmesi açısından biraz işbirliği ve karşılıklı dayanışmanın zorunlu olduğunu kabul ederler. Orta Doğu'nun etnik ve *konfesyonal* olarak bölünmüş toplumları bir arada asıl olarak zorla mı yoksa oy birliğiyle mi tutulur? Bu unsurların görece ağırlıkları nedir?

Ulusal, mezhepsel ve radikal birliktelikler aynı farkları mı temsil eder, yoksa çoğulculuğun derecesine göre mi şekillenir? Aynı modeller İsrail'deki Yahudiler ve Araplar arasındaki gibi, Eşkinazi ve Sefardi Yahudiler arasındaki ayrımları çözümlemede de kullanılabilir mi? Yoksa seçim, bizzat partilerin ve toplumun yetkin yapılarının politikada aldığı konumları, birbiriyle ilişkilerini tanımlamalarına mı bağlıdır? Acaba dini birliktelikler, ödün vermez inatçı yapılar olma eğiliminde midir, bu yüzden yoğun çatışma yaratma özelliği taşırlar mı? Gittikçe daha fazla bölünme -etnisite ve din, Yunan-Hıristiyan, Türk-Müslüman- çatışmalarını kışkırtma ve sürdürme eğiliminde midir? Bir başına ayrı yaşamaktansa barış içinde ortak yaşama daha mı büyük sorunlar getirir? Bu ayrılıklar enine kesilseydi, kimi Yunanlılar ve Türkler, hem Müslüman hem Hıristiyan olsaydı bu çatışmaları yumuşatabilir miydi? Kürtlerin Sünni Müslüman olmaları gerçeği onların Sünni Irak ve Şii İran'la olan ilişkilerini etkilemiş miydi?

25 Bkz. Schermerhorn, *Comparative Ethnic Relations* (Karşılaştırmalı Etnik İlişkiler

Modernleşmenin etkileri

Modernleşmenin toplumsal çatışmaya etkisi hakkında çok keskin bir tartışma yürütülmektedir.

Modernleşme kuramcıları endüstrileşme, şehirleşme ve laikleşmenin geleneksel bağlılıkları ve birliktelikleri kıran dönüştürücü bir fenomen olduğunu, bireyi evrensel ölçütlere göre bireysel başarıya bağımlı olan yeni istekler ve fırsatlarla karşı karşıya bıraktığını savunurlar. İnsanlar aynı amaçlara ve ödüllere ulaşmayı istedikçe, giderek birbirlerine daha çok benzeler.[26] Mesleki ve sınıfsal farklılıklar artık yararlılığını yitirmiş, zararsız kültürel kalıntılar durumuna indirgenmiş geleneksel birlikteliklerin yerine geçerek ayrıştırıcı olurlar. Bağlılıklar, bir papazın sorumlu olduğu mahalle düzeyini aşarak, geri dönüşü olmayan güçlü bir ulus-kurma sürecinin ortaya çıkardığı ulusal sembollere dönüşürler. Birey, modern ekonomi, toplum ve devletin kurumlarına ve iletişim ağlarına katılır. Kısaca modernleşme geleneksel mahalli birliktelikleri aşındırıp sonunda yok eder, etnik ve dinsel çatışmayı hafifletir giderek atıf temelli çoğulculuğu ortadan kaldırır. "Geleneksel" etnik birlikteliklerin sürüp gitmesi, sömürgeci mirasa kadar izi sürülebilen politik açıdan azgelişmişliğin bir göstergesidir. Bu 1950 ve 1960'ların Batılı sosyal bilimcilerinin arasında yaygın olan paradigmadır.

Son zamanlarda yapılan araştırmalar bu paradigmaya meydan okumakla kalmadı, karşı iddiayı da beraberinde getirdi: Modernleşme toplumsal çatışmayı arttırır.[27] Piyasaların büyümesi, iletişimdeki gelişme teması arttırır, böylece toplumsal gruplar arasında rekabet ortaya çıkar. İnsanlar aynı sosyal ve ekonomik ödülleri arzuladıkça, rekabet kızışır ve komünal

26 Politikadaki modernizasyon persfektifi için bkz. Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communication* [Milliyetçilik ve Toplumsal İletişim] (Cambridge: MIT Press, 1953)

27 Robert Melson ve Howard Wolpe "Modernization and the Politics of Communalism: A Peıspective" *American Political Science Review 64* (December 1970) 1112-1130) [Modernizasyon ve Toplumculuk Politikası Üzerine Bir Bakış]

birliktelikler özellikle şehirlerde karşılıklı destek ve teşvik için önemli -hatta çok önemli- bir araç haline gelir. Devletin genişleyen rolü, grupları, politik katılım, kültürel haklar, ekonomik fırsatlar ve kendi ortak çıkarları için birlikte eyleme geçmek için seferber olmaya davet eder, hatta zorlar. Sözü edilen tüm olanaklar bireylere, grup üyelikleri aracılığıyla ulaşabilir.

Modernleşmeyle gelen rekabet hem kazanan hem de kaybedenleri ortaya çıkarır. Eğitimsel, mesleki, toplumsal konumdan veya politik durumdan dolayı dezavantajlı olan gruplar çok geçmeden yoksunluk duygularını protestoya çevirirler. Grup üyesi olma sıfatlarına karşı, grup olarak yoksun olduklarından bireyler, kendilerini ayrımcılığa uğramış hissederler, politik eylem için etnik hatlar içinde seferber olurlar. Onların seferberliği, elde ettikleri kazanılmış konuma karşı ortaya çıkan tehdide direnmeyi düşünen avantajlı etnik grupların karşı-seferberliğini gündeme getirir. Ekonomik gelişmenin ortaya çıkardığı bu rekabet etnik çoğulculuğu politize eder ve onu daha önceki dönemlerde olmadığı kadar belirgin hale getirir. Bu perspektife göre modernleşme komünal birliktelikleri aşındırmaz, onları modernleştirir ve grup savunmasının, gelişmesinin ve çarpışmasının çok daha etkili araçlarına dönüştürür. Birey aynılaşmış yığın içinde eriyemez. Güvenlik ve gelişme gereksinimlerini en azından kısmen benzer komünal kurumlara hizmet eden rekabetçi bir çevrede bulur. Politika ve hükümet, modernleşme kuramlarına göre kaybolması beklenen örgütlü atfedilen politik hareketler arasındaki çatışmanın arenası haline gelir.

Bölgesel devletin rolü

İçinde yaşayan tüm yurttaşlarının üzerinde egemenlik iddiası olan ve onlardan politik bağlılık isteyen bölgesel devlet, en çağdaş komünal çatışmaların içinde barındığı kurumsal bir bağlamdır. Sömürgeci rejimler, birbiriyle rekabet eden çoğu zaman da düşman olan komünal gruplar üzerinde zorlayıcı bir denetimi sürdüregelmişlerdi.

İki tip devlet yapısı ortaya çıkmıştı.[28] Birincisi İsrail ve Türkiye gibi egemen etnik grubun amaçlarını kurumsallaştıran devletlerdir. Egemen gruba üye olmayanların devletle farklı bir ilişkisi olması beklenemez. Onlar, açık ve tanınmış olan azınlık haklarından yararlanabilir, birey olarak asimile olmaları yolunda teşvik edilir ya da kültürel olarak baskı altında tutulup, ekonomik olarak boyun eğmeye zorlanılır. Kimi durumlarda da göç etmeleri sağlanır. Diğer olasılıklar da söz konusu olmakla birlikte, devlet tek bir etnik grubun aracı olarak görüldüğünden, diğer gruplar kendilerini egemen grubun belirleyicisi olduğu koşullarla şekillenen ortak yaşama uydurmak zorundadır. Devlet çoğulculuğu yok etme amacıyla bireyleri asimile etmeye (Türkiye'nin Kürt azınlığı eritme çabaları) karar verebilir, çoğulculuğu kaçınılmaz bir şey olarak görebilir (İsrail'deki Araplar gibi) ya da onlara *de facto* veya meşru olarak ekonomik açıdan önemsiz rollere sahip, yönetime sınırlı katılım özelliği gösteren bağımlı statü verebilir. Bu son durumda, tebaların kendisine tam sadakatini isteyen devlet, azınlıkları arasında yasallık açısından yetersiz kalacağından zora dayalı denetim uygulamalarına bel bağlar. Acaba Osmanlı *millet* sistemi veya onun modern bir versiyonu, devletin kendine bağımlı azınlıkları kültürel otonomi ile yatıştırabildiği bir araç mıdır?

Bunun alternatifi onu oluşturan etnik topluluklardan herhangi birisi tarafından ele geçirilmekten kurtulmak için devletin yeteri derecede özgürlük veren bir yapısı olmasıdır. Bu örnekte, devlet -bazı teorisyenlerin her zaman olmalı diye iddia ettikleri gibi- baskın bir grubun acentası değildir, farklılıkları yatıştırmaya, çatışmaları azaltmaya çalışan tarafsız bir yönetici'dir. Devlet yasal veya sembolik olarak kendini oluşturan etnik bileşenlerden bağımsız, aynı zamanda onların arasında ya-

28 Sömürgecilik sonrası politikalarda farklı rollerin iyi bir özeti için bkz. *State versus Ethnic Claims: African Policy Dilemmas* ed. [Etnik İddialara Karşı Devlet: Afrika Politikası Açmazları]D. Rothchild ve V.A. Olorunsa (Boulder, Colo: Westview,1983) Ayrıca bkz. Paul Brass "*Ethnic Groups and the State*" [Etnik Gruplar ve Devlet] (New York: Barnes&Noble.1985)

tıştırma ve temsil görevi üstlenebilir, onları ortak-toplumsal bir temelde buluşturabilir. Bilim adamları, böyle-ayrıcalıklı pazarlık, orantı, karşılıklı veto ve iç otonomi gibi uygulamalara dayanan- ortak-toplumsal bir yapının onu oluşturan bileşenlerin rekabeti yüzünden ayakta kalıp kalamayacağı konusunda hemfikir değildir. Çatışmaya, bölünmeye gideceğini yada bileşenlerden birinin egemenliği[29] altına gireceğini düşünenler vardır.

Etnisite ve sınıf

Şimdilerde entelektüeller ve bilim adamları arasında Marksist görüşler yaygın ve etkilidir. Bu etnik ve diğer atfedilmiş fenomenlerin yeniden yorumlanmasını gerektirir. Marksist Weltanschauung'ta sınıf -ekonomik üretim ve denetim yapıları içinde bireyin konumu olarak tanımlanan- çıkarların ve ayrılıkların somut ana göstergesidir. Diğer birliktelikler, daha onceki çağların kalıntıları veya egemen sınıfın proletaryanın aklını karıştırmak, bölmek için onu kullandığı "yanlış bilincin" görünümleridir. Marksistler, etnisiteyi daha derindeki sınıf fenomeninin dıştaki platonik bir gölgesi olarak görme eğilimindedir. Etnik gruplar ucuz iş gücü sağlamak için boyun eğdirilirler ki artı değer egemen güç olan kapitalist sınıf tarafından paylaşılabilsin. Baskın olan gruba ait olan işçiler, boyun eğen gruptan olan işçileri desteklemeyi reddederler çünkü onlar, kendi egemen sınıfı tarafından yönlendirilir ve satın alınırlar. Sosyalist düzende uzlaşmaz sınıf farklılıkları (çelişkileri) yok olacak, etnik ayrılıklar bir zamanların halk hikayelerine dönüşecektir. Çünkü etnik çatışmalar ve anlamlı etnik farklılıkların ekonomik temeli ortadan kalkacaktır.

29 Ortak-toplumsal teori hakkında yetkin bir açıklama için bkz. Arend Lijphart, *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration* [Çoğulcu Toplumlarda Demokrasi: Karşılaştırmalı Bir Araştırma] (New Haven: Yale University Press, 1978) Ortak-toplumsal karşıtı görüş için bkz. Alvin Rabushka ve Kenneth Shepsle, *Politics in Plural Societes:A Theory of Democratic Instability* [Çoğulcu Toplumlarda Politika: Demokratik İstikrarsızlık Kuramı](Columbus, Ohio: Merrill, 1972)

Bazı Marksist araştırmacılar bu köklü önermelere katılmazlar. Komünal kimlikler ve birlikteliklerin sürekliliği çözülememiş biçimde belki de Markist kuramın açmazı olarak kalmayı sürdürür.[30] Seksen yıl önce Avusturyalı sosyalistler Otto Bauer ve Karl Renner, ulusal ve kültürel birliktelikleri sabit fenomen olarak kabul ettiler ve sosyalist hareketle kültürel otonomiyi uzlaştırmaya çalıştılar. Görüşleri Lenin ve Stalin tarafından reddedildi ama yine de bu iki lider emperyal ve Sovyet Rusya içindeki azınlıkların istemlerini karşılayacak açık ayrıcalıklar vermek, sömürgeciliğe karşı olan tüm anti-emperyalist ulusal hareketleri "ilerici" güçler diye nitelemek zorunda kaldılar.[31] Bununla birlikte Markist kuram sınıfın veya sınıf çatışmasının baş aktör olduğu görüşünü terkedemez. Irkçı ve etnik çatışmalardan kapitalizmi sorumlu tutar, komünal birliktelikler ve emeğin komünal paylaşımı için sınıf-temelli açıklamalar arar. Bu bakımdan Amerikan emperyalizmine hizmet etmesinin dışında, İsrail'in Batı Kıyısı'nı işgal etmekteki asıl amacı İsrail kapitalist ekonomisi için ucuz emek havuzu yaratmaktır.

Marksist olmayan araştırmacılar da sınıfla uğraşırlar ama bunu yalnızca kapitalist sömürünün bir ifadesi olarak görmezler. Çoğulcu toplum analistleri etnik olarak bölünmüş bazı toplumları parçalı; paralel kurumlarla birlikte var olan ve tüm ekonomik sınıflardan üyeye sahip etnik gruplar olarak niteler. Etnik olarak bölünmüş bazı gruplar katmanlara -politik ve ekonomik olarak baskın olan bir komünal toplum olduğundan- ayrılmıştır. Kimi gruplar güç, statü, servet ve gelirin dağılımında, boyun eğmiş bir konuma getirilmiştir. İkinci durumda bazı etnik gruplar "etnosınıflar" veya "etniksınıflar" gibi kültürel-ekonomik bakımdan en dipte olan sınıflar olabilirler. Genellikle tarihi deneyimin çıktıları olarak biçimlenen bö-

30 Bkz. Walker Connor, *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy* [Markist-Lenist Teori ve Stratejide Ulusal Sorun] (Princeton: Princeton University Press, 1984)

31 Joseph Stalin, *Marxism and the National Question* [Joseph Stalin, Marksizm ve Ulusal Sorun](1913, Moskova, 1950)

lümlenmenin ve tabakalanmanın dereceleri değişik bileşimlerde açığa çıkar. Bununla birlikte kültürel temelli birliktelikler, sınıf ilişkilerinden bağımsız olarak varolabilen ve işlevsellik gösteren otantik gerçekliklerdir. Onların arasındaki çatışmalar ille de kapitalist sömürünün sonucu değildir. Birbiriyle rekabet içinde olan komünal gruplar arasındaki ilişkiyi görece güç belirler. Kesin bileşimler o toplumların talep ettikleri ekonomik, teknolojik, örgütsel, politik kaynaklara ve bu kaynakları kullanmadaki ustalıklarına bağlı deneysel sorunlardır. Bu tür çatışmalar tarih boyunca olmuş, sosyalist toplumlarda da süregelmiştir. Bu çatışmalar Marksist sınıf kuramlarıyla ya da kapitalist sömürü mantığıyla açıklanamaz.[32]

Sınıf analizi gözlemcinin, komünal gruplar *içindeki* politikanın ve bölünmelerin önemini görmesini engeller. Böyle gruplar pek az durumda tek-parçadır; grup içindeki rakipler, içerideki iktidarı ve etkiyi ele geçirmeye çalışır. Farklılıklar sınıf çıkarlarına dayanabilir ama aynı zamanda, topluluğun sınırları içinde ve hatta dışında ideolojik, akrabalıktan gelen veya fraksiyonel bağlarla kesişebilir. Lübnan'da hali hazırdaki durum komünal politikanın karmaşıklığını, gruplar arasında olduğu gibi her grubun kendi içindeki ayrılıkların da önemini tanımayı yansıtan en güzel örnektir.

Seferberlik

Komünal gruplar kültürel açıdan farklılaşmış ortaklıklar olarak var olabilirler ama ortak çıkarlarını tanımlamak, teşvik etmek ve savunmak üzere örgütlenene ve seferber olana kadar politik olarak önem kazanamazlar. Komünal gruplar farklı zamanlarda -çoğu kez modern ticarete veya Batı eğitimine daha önce başlamış olma sonucuna göre- seferber olma eğilimi gösterirler. Daha önce seferber olanlar, sık sık daha sonra seferber olanların zararına, ekonomik fırsatlara, kültürel ayrıcalıklara ve politik güce erişmeye çalışırlar. Rekabete dayanan seferber-

32 Çoğulcu toplum perspektifi için bkz. *Pluralism in Africa* [Afrika'da Çoğulculuk] ed. L.Kuper ve M.G.Smith (Berkeley: University of California Press. 1969)

lik, devlet ve etnik gruplar üzerine yapılan uzlaşmaz taleplerle yetişen kuşak kendini çoğu kez komünal çatışmalarda gösterir.[33]

Komünal seferberliği başlatan nedir? En önemli unsur, önemli ötekilerin konumuyla kıyaslandığında, görece olarak veya salt, etnik olarak tanımlanmış ortak bir yoksunluk duygusunun ortaya çıkmasıdır. Diğer nedenlere gelince bunlar üst konumda olan grubun yerleşik kültürel, ekonomik ve politik çıkarlarına karşı meydan okumalar ya da benzer şekilde temel atmış gruplar tarafından sürdürülen statükoya başarılı karşı koymaların sonuçları olarak algılanabilir. Seferber olanlar kimdir? Liderliklerinin ana kaynağında ne vardır? Seferberlik için gereken koşullardan birisi, hem kendi kitlesine hem de dışarıdaki önemli kişilere ulaşacak biçimde şikayetleri, talepleri dillendirebilecek düzeyde eğitimli kişiler tarafından yönetilen bir önderliğin olmasıdır. İkinci grup arasında gündelik istemlerin ortaya koyduğu zor durumlara müdahale edebilecek yönetici elit kesim de vardır. Çağdaş teori, şikayet ve taleplerin sözcüleri[34] ve ortak bilinci harekete geçirenler olarak, entelektüellere büyük bir rol biçer. Çünkü onlar baskın kültür karşısında yozlaşmadan kendilerini kısmen de olsa koruyabilmiş aydın kimselerdir. Liderliklerinin, taktiklerinin, taleplerinin kaynağı seferber olanların göçmen bir grup olup olmadığına ya da atalarının topraklarında özel, hatta ulusal bir statü iddiasında olan bir topluluk olmalarına göre değişecektir.[35] Onların istemleri nelerdir? Genellikle ılımlı başlarlar, grupları güven kazandıkça, grup üyeleri ilk seferberlik başlatanlara meydan okumaya başladıkça hareket kızışır. Meydan okuyan-

33 Seferberliğin değişik oranlarının etkileri için bkz. R.S. Milne, *Poltics in Ethnically Biopolar States* [Etnik Olarak İki Kutuplu Devletlerde Politika](Vancouver: University of British Columbia Press, 1981) 83-105.sayfalar.

34 Entelektüellerin rolü için, bkz. Anthony D.Smith, *The Ethnic Revival in the Modern World* [Modern Dünyada Etnik Uyanış](New York: Cambridge University Press 1981)

35 Milton J.Esman, "Two Dimensions of Ethnic Politics: Defense of Homelands, Immigrant Rights" [Etnik Politikanın İki Boyutu: Yurt Savunması ve Göçmen Hakları] *Ethnic and Racial Studies* (July 1985): 438-440

lar var olan önderliğin tarzını ve taleplerini çok yumuşak bulur, onları yeteri derecede militan olmamakla suçlar. Komünal taleplerinin hep dinamik olması, hem grup içindeki rekabete hem de devlet otoritelerinden aldıkları yanıtların işlevine bağlıdır. Üç ana talepleri vardır. Bir: Egemenlik talebi; baskı altında tutulan çoğunluğun adına devletin kontrolü. İki: Ayrılıkçı, bağımsız bir yapı içinde grup otonomisi; var olan politik sistem içinde bölgesel kontrol (federasyon). Üç: Ayrımcılığın kaldırılması; ekonomik fırsatlardan eşit yararlanma, politik katılım veya kültürel statü (yani, dil tanınması) talebi. Bu talep ve istemlerin birçok bileşimi, çeşitleri vardır. Örneğin, kurumsal otonomi artı hükümetin karar verme yetkisine katılım, devlet kaynak ve hizmetlerinden adil biçimde faydalanma gibi. Grup içi çatışma, ne gibi taktiklerin izleneceği, aracı-sözcünün kim olması gerektiği gibi grubun ortaya koyduğu taleplerin çevresinde dönebilir.

Etnik grupların izlediği taktikler, politik sistem içinde -anlaşmalar, pazarlıklar, grup baskıları yoluyla- çalışmaktan, şiddet kullanma, terörle yıldırma ve devrimci savaşa kadar çeşitlilik gösterir. Politik tavrı çözümlemede ekonomik rasyonalite modelini ortaya koyanlara göre, etnik gruplar güvenlik ve maliyet açısından kendilerine en aza malolan taktikleri kullanırlar. Eğer katılımın, kendini ifade etmenin ve etkilemenin politik kanalları açıksa bunlar kullanılacak, yok eğer bunlar kapalı veya kullanılmasında bir yarar yoksa o zaman etnik eylemciler doğrudan harekete geçecekler (gösteriler, grevler) sonunda da şiddete ve hatta iç savaşa yöneleceklerdir. Bununla birlikte birçok bilim adamı, eylemcilerin ve taraftarlarının taktiklerini, amaçlarını açıklamakta kullanılan hesaplanmış rasyonaliteye pek güvenmezler.

Etnik toplulukların içindeki çatlaklar, taktikler sözkonusu olunca suyüzüne çıkma eğilimindedir. Zengin kimseler veya resmi bağlantıları olanlar sabır isteyen taktiklere başvurmayı isterler. Kaybedecek şeyi olmayanlar ise, özellikle öğrenciler ve gençler doğrudan eyleme yönelmeye, şiddet ve hatta terör kullanmaya yönelirler. Şiddet düzeyi arttıkça ılımlı liderlik,

yumuşak taktikleri savunanları ve uygulayacılarını sindirmeye başlayan silahlı militanlar tarafından boşa çıkarılacaktır. Toplum radikalleşip, otoriteler şiddete şiddetle yanıt verdikçe, etnik düşmana karşı hareket ettiğini varsayan baskıcı ve tepkisiz otoriteler yüzünden ılımlılar da -tutarlılıklarına değilse bile cesaret ve içtenliklerine- saygı duyarak teröristlere yakınlık duymaya başlar.

Etnik azınlıkların seçtikleri taktikler doğrudan rejimin politikaları ve hareket tarzına bağlıdır. Hoşnutsuz etnik grupların istemleri devleti yönetenlerin, klasik etki-tepki veya meydan okuma-karşı eylem tarzı içinde değerlendirilmelidir. Şimdi biz, devleti kontrol edenlerin etnik grupların taleplerini yönetmeye çalıştıkları uygulamalara dönüyoruz.

Çatışma yönetimi

Daha önce de vurguladığımız gibi devlet ya Amerika çoğulcu öğretisi içinde olduğu gibi halk işlerininin tarafsız yöneticisi veya Marksist veya yapısalcı örneklerde olduğu gibi bir baskı grubunun aracı olarak görülebilir. Çoğulculuk kuramında etnik gruplar, tıpkı diğer örgütlü çıkar grupları gibi kendi taleplerini karşılamak için hükümete ulaşma olanağına sahiptir. Devlet bir yandan yönetimin kurallarını güçlendirmeye diğer yandan da tarafsız biçimde toplumdan kendisine iletilen talepleri karşılamaya çalışır. Oraya ulaşabildiklerinden, etnik gruplar gereksinimlerini hükümet kurumlarının aklına sokabilecek politik araçları kullanmayı isterler, hükümet de bunun karşılığında barınma ve elverişli ayrıcalıkları sağlamayı son çare olarak da zorlayıcı tedbirler almayı taahhüt eder.[36]

Bölünmeler derin olunca yönetim biçimi daha önce gösterildiği gibi katılımlar veya ortak-toplumsal bağlara göre biçimlenebilir. Etnik veya dinsel gruplar, meşru politik aktörler olarak açıkça tanınır ve karar-oluşturma sürecine sokulurlar. Kendi ayrı kurumlarının yönetiminde hatırı sayılır bir otono-

36 Donald Horowitz. *Ethnic Groups in Conflict* [Çatışan Etnik Gruplar] (Berkeley: University of Califomia Press, 1985) özellikle 563-684.sayfalar

mi kendilerine bağışlanır; hayati çıkarlarına ters düştüğünü düşündükleri tedbirleri veto etme veya en azından erteleme gücüne kavuşurlar. Diğer yandan da etkileme konumları ve kaynaklarına erişme eşitlik veya orantılılık formülüyle yönetilebilirler. 1975'ten Önce Lübnan, görece olarak istikrarlı ve kurumsallaşmasını büyük ölçüde tamamlamış ortak-toplumsal düzenin bir örneğiydi.

Devlet egemen bir etnik veya *konfesyonal* cemaatin çıkarlarını temsil ettiği veya onun adına hareket ettiğinde o egemenliği sürdürebilmek için çok büyük tedbirlere başvurabilir. Azınlıkları cemaat olarak zayıflatma ve sonunda onları yok etme amacıyla onların haklarını reddederek azınlık toplumun bireylerini egemen toplum içinde eritmeye çalışabilir. Alt gruplara karşı ayrımcılığı, onları kitle olarak tanımamayı içerebilecek olan bu yaklaşım, eğer bireyler çoğunluk içinde emilip yutulmaya istekli, kültürel yozlaşmaya açıksa ille de uygulanacak diye bir şey sözkonusu değildir.

Asimilasyona karşıt olarak devlet, vatandaşlarının ekonomik fırsatlara, kamu hizmetlerine eşit erişim hakkını inkar ederek, onları daha aşağıda olan sosyal, kültürel ve politik statüyle sınırlayarak azınlıklara karşı dışlama, ayrımcılık kalıplarını uygulamaya sokabilir. Devletin boyun eğen toplulukların üyelerini baskı altında tuttuğu, onları sözü edilen haklardan yoksun bırakmakta kullandığı kurumsallaşmış ayrımcılığın, ihmal ve baskının sayısız bileşimi vardır. Aşağı statü Osmanlı millet sisteminde veya Güney Afrika ülkelerinde olduğu gibi doyurucu kültürel bir otonomiyle birlikte de olabilir. Devlet onları zayıflatmak için, boyun eğen gruplar içindeki, akrabalık, tarikatten olma, kentsel/kırsal ya da sınıfsal bölünmeleri işleyip kötüye kullanabilir. Ya da uysal olan bireyler atayarak, onlara, bağımlı olsa bile yine de hükümetin ayrıcalıklı kişileri olarak görev verebilir. Köleleştirme, jenosid ve sürgün gibi aşırı şiddete dayalı önlemler fethedilmiş, alt etnik gruplara ve dinsel cemaatlere karşı hükümetler tarafından uygulanmıştır.

Bir etnik grup adına egemenliğe dayalı denetimi yürürlüğe sokan devlet etnik statükoya veya özel uygulamalara karşı

meydan okumalara ilişkin baskıcı önlemler alma eğilimindedir. Böyle meydan okumalar rejimi yıkıcı etkenler olarak görülür. Barışçıl politik karşı çıkışlar yasaklanmış olduğundan, sivil itaatsizlik veya şiddet dışında, şikayetleri dile getirmek için başka çıkar yol kalmaz. Rejime kesilen maliyetleri düşürmek için hükümetler, etnik azınlık arasında bazı unsurların kabul edebileceği barındırma önlemleri ve pek istenmese de alınması gerekebilen baskıcı tedbirlere başvurabilir. Bir hükümetin, tıpkı 1972 yılında Sudan'da olduğu gibi, statükoyu sürdürmenin maliyetine katlanamadıkça rejimin yapısını kökten etkileyebilecek ayrıcalıklar verdiğine pek az rastlanır. Yabancılaşmış etnik gruplar süreklileşmiş bir şiddete başvurduklarında bile, çoğu çağdaş devletin bu meydan okumayı içinde barındıracak kapasitesi vardır. Bu kapasiteyi yitidiklerinde, tıpkı 1975 yılından sonra Lübnan'da olduğu gibi devlet parçalanır, onu oluşturan topluluklar kendi güvenliklerini ve ortak gereksinimlerini devlet çerçevesi dışında karşılamak zorunda kalırlar.

Ekonomik gelişmenin ve refahın etnik çatışma yönetiminin ideal formülünü oluşturduğu basmakalıp bir bilgidir. Çünkü buna göre büyümedeki artış, etnik hoşnutsuzluğu gidermekte avantajlı olan grupların zararına olmayacak şekilde kullanılabilir. Buna karşı olan iki hipotez vardır. Birincisi, hızlı gelişme dönemlerinde alt grupların büyük beklentiler içinde olacağını, bu beklentileri (reel ekonomik büyümeye karşı) karşılamakta başarısız kalınması halinde kızgınlık ve yoksunluk duygusunun ortaya çıkacağını, ardından militanlık ve şiddetli çatışmanın geleceğini savunur. Karşı hipoteze göre ise, komünal şikayetlerin çoğu ekonomik temelli olmadığından, ekonomik gelişmeyle bunların etkilenmeyeceği iddia edilir. Üstelik gelişme çatışmayı azaltabilseydi, o zaman kritik soru rejimin artıürünü nasıl pay edeceği olurdu. Çünkü rejim egemen grubun, artan kaynakları kendi gereksinmelerine kanalize etmeleri yönünde yoğun baskısı altındadır. Orta Doğu ülkelerinin birçoğu geçtiğimiz yirmi yıldan bu yana önemli oranda ekonomik gelişme sağlamışlar, deneyim sahibi olmuşlardır. Pekiyi bu

büyüme-gelişmelerin etnik çatışma ve bir arada yaşama modelleri üzerinde ne gibi etkileri olmuştur? Çatışmalar azalmış mı artmış mıdır, yoksa ekonomik gelişmeden hiç etkilenmemiş midir?

Dış etkenler

Etnik çatışma iç etkenlerin yanında dış etkenler tarafından da yaratılabilir veya sürdürülebilir. Dünyanın hiçbir yerinde bu Orta Doğu'da olduğundan daha doğru değildir. Yahudi diasporası Filistin'de bir Yahudi toplumu yaratmakta, devlet kurmakta ve İsrail'i ekonomik, diplomatik ve askeri açıdan güçlü tutmakta hayli etkili bir araçtı. Filistin ulusal hareketi, Arap devletlerin işe karışmasıyla hem ayakta durabildi hem de engellendi. Lübnan'ın din temelli toplulukların çatışmaları içinde çökmesi -Suriye, İsrail, Suudi Arabistan- gibi bölgesel güçlerin olduğu kadar süper güçlerin de iştahını kabarttı. Yerel, bölgesel ve dış etkenlerin garip -geçici denilebilirse- ittifaklarını ortaya çıkardı.

Etnik ve din temelli toplumlar, meselelere ilgi duyan, kendi stratejik veya ideolojik amaçlarının peşinde olduğu için bu işe karışmaya dünden hevesli dış güçlerin yardımını isterler. Etnik çatışma bölgeden çok uzakta da kullanılabilir, tıpkı Ermeni terörist lerin Avrupa'daki Türk diplomatlara yaptıkları saldırılarda olduğu gibi. Dışardakiler ya hükümetler olur ya da etnik/din temelli partilerle ilişkide olan diaspora olabilir. Onların birbirinden farklı güdüleri ve yetenekleri izleyecekleri taktikleri etkiler. Yahudi diasporası hep İsrail'i destekler ama İran Şahı Kürtlere arka çıktıktan sonra 1975'te Irak'la bir anlaşma yapınca onları yüzüstü bırakmıştı.

Literatür, birbirinden farklı çıkar ve güçlere sahip iç partilerin kendi ülkelerindeki etnik veya din temelli çatışmalara hangi şartlar altında karıştığını sınıflandırmaya başladı.[37] Dev-

37 Gabriel Sheffer, ed. *Modern Diasporas in International Politics* [Uluslararası Politikada Modern Diasporalar] (London: Croom-Helm, 1985) bkz. Özellikle, Esman'ın özet makalesi "Diasporas and International Relations" [Diasporalar ve Uluslararası İlişkiler] 333-349. sayfalar

let sınırlarının Orta Doğu'nun çoğunda olduğu gibi, gözenekli ve etnik ya da din temelli toplulukların iki devletin (veya daha çok) sınırları içinde de olduğu durumlarda, iç ve dış partiler arasındaki farklar oldukça bulanık hale gelir. Teorinin şu anki versiyonunda, tek tek olaylara ulusları aşan veya uluslararası müdahaleleri, özel motivasyonları, taktikleri ve sonuçları açıklamak veya saptamak, genel teorinin herhangi bir bölümüne ilişkin dış müdahaleyi açıklamaktan daha kolaydır.

Orta Doğu'daki çeşitli deneyimler

Orta Doğu, çoğu aynı bölgesel devletin sınırları içindeki aynı politik otorite altında, diğerleriye ortak yaşamaya yazgılı, etnik toplulukların toplanma yeridir. Bu toplulukların çoğu uzun zamandır kendini-tanımlamış toplumlar olarak varolagelmişitr. Filistinliler gibi çok azı kolektif kimlik duygusunu daha yakınlarda ancak elde edebilmiştir. Tümü -Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasının ve sömürgeci güç olarak bölgede bitmesinin ardından- yeni bir politik yapının çıkmasının sonucunda kendi grup çıkarlarını savunmak ve geliştirmek için politik çarpışma için seferber olmuşlardır.

Bu etnik toplulukların amaçları karşılaştıkları somut koşullara, liderlik için yarışan kişilerin ideolojileri ve fikirlerine bağımlı olarak değişiklik gösterir. Sudan'daki Kürtler ve siyahlar gibi bazıları bağımsızlık ve ayrı devlet isterken, Lübnan'daki Maruniler ve Irak'taki Sünniler gibi başka gruplar tehdit altında olan egemenliklerini korumaya çalışırlar. Diğerleri, -örneğin Filistinliler- yeni bir devlette hakimiyet elde etmeye çalışırken, içinde Mısır'daki Kıptilerin, Suriye ve İsrail'deki Dürzilerin de olduğu kimileri de daha büyük otonomi, tanınma ve azınlık haklarının korunmasını talep edebilir. İsrail'deki Sefardim gibi çok azı da yönetime -sivil hakların Orta Doğu çeşitlemesi- ayrımsız tam katılım hakkı isteyebilir. Bu amaçlar ve stratejiler değişen şartlara göre farklılık gösterir- Lübnan'daki ortak-toplumsal sistemin çökmesinden ve İran'da Humeyni'nin başa geçmesinden sonra artan Şii militanlığına dikkati-

nizi çekerim. Etnik istemleri yürürlüğe koymak için kullanılan yöntemler sivil eylemlerden şiddetli çarpışmalara kadar gidebilir. Devlet yetkilileri de şiddete şiddetle karşılık verebilir.

Orta Doğu'daki etnik çatışmalar ve çoğulculuk çeşitlerinin nedenlerini tek bir kuram veya açıklamaya bağlayamayız. Bu çeşitliliğin kendi nedenleri, dinamikleri ve sonuçlarından yararlanıp tek bir açıklama ortaya çıkaracağından da kuşkuluyuz. Buna karşı şu konuda tatmin olduk ki; etnik olarak tanımlanmış ortaklıklar, yasal politik oyuncular olarak kendi terimleri içinde kabul edilmeli ve açıklanmalıdır. Onlar, -peşinden koştukları ortak çıkarlar ekonomik olduğu kadar kültürel olsa bile- sınıf gibi "daha derin" gerçekliklerin bozulmuş halleri değildir. Ne bireycilik içinde erimeye yazgılıdırlar ne de modernleşme ve ulus-kurma sürecinin insafsız çarkları arasında aşınıp yok olmaya. Hatları, taktikleri hatta sınırları değişse bile, etnik dayanışmalar dünyanın bu bölümünde daha epey bir süre varolma eğilimini taşıyacak, olayların akışını etkilemeyi birçok örnekte de belirlemeyi sürdürecektir.

Orta Doğu araştırmacılarının en çok dikkat etmesi gereken şey, bölgenin işleriyle ilgili etnik gerçeklikleri tanımlama, çözümleme ve açıklamakta duyarlılıklarını ve yeteneklerini güçlendirmektir. Bu kitabın sözü geçen çetrefilli sorunun üstesinden gelme konusunda onlara yardımcı olmasını diliyoruz.

2
Orta Doğu'da Etnisite, Çoğunluk ve Azınlık

Elie Kedourie[1]

Oxford İngilizce Sözlük'e göre "etnisite" terimi eski, nadir, Putperestlik alemi veya Putperestliğe dair hurafeler anlamına geliyordu. Geçtiğimiz yüzyılın sonunda *Sözlük* yayımlandığında kelimenin kullanımı böyleydi. Bu durum şimdi tamamen değişmiştir. 1972 yılında yayınlanan O.İ.S'e (*Oxford İngilizce Sözlük*) konulan Ek'te "etnisite" etnik karakter, özellik anlamıyla kaydedilmiştir. Üstelik "etnik" sıfatı bizzat (O.İ.S. yayımlandığında kullanılmayan) anlamda olmak üzere ortak, ırksal, kültürel, dini ve linguistik karakteristiklerle ilgili veya sahip, özellikle -Ek'te yer alan- büyük bir sistem içindeki ırkı veya diğer grupları nitelemek için kullanılmıştır.

Bu son açıklama belki, hem kelimenin anlamında meydana gelen değişiklik hem de onun modern sosyal-politik yolculuğundaki geçerliliği hakkında bir ipucu verir. "Etnisite" ve "etnik" kelimeleri -kültür, dil veya fiziksel belirteçler bakımından diğerlerinden, özellikle böylesi gruplarda baskın veya çoğunluk olanlardan ayrı- çoğulcu toplum diye adlandırılan

1 Bu makalenin daha eski bir versiyonu *Archives europeé de sociologie* 25 (1984): 276-282.sayfalar Yayıncının izniyle buraya alınmıştır.

gruplarda yaşayanların sadece onlara özgü özelliklerine işaret etmek için seçilmiş gibidir. Amerika Birleşik Devletleri çoğulcu bir toplumdur ve orada ancak Siyah Güç ve benzer ideolojilerin 1960'lı yıllarda yükselmesinden sonra yazarlar etnisite problemlerini düşünmeye başlamıştır. Bu terimlere olan gereksinim bu yükselen değerlerin yani, *Roots* (Kökler) gibi eserlerin muazzam başarısı, etnik giysi, etnik mücevherat ve saç tarzı gibi aslında onlara sahip olabilecek kişilerin mülkiyetine geçmesinden doğmuştur. Ama böyle muazzam değerlerin etnisite ve etnik terimlere bağlanmasının nedenleri ondokuzuncu yüzyıldan beri milliyetçi teorinin, ulusu -teorinin tanımlandığı haliyle- ve onun kültürel ürünlerini en yüksek politik değer olarak saymasının nedenleriyle aynıdır. Etnisite ve milliyetçilik tamamen aynı ilkesel gerekçeyi paylaşır.

Etnisite de milliyetçilik gibi bir doktrinden çıktı. Bu ezelden beri var olan değişmez bir doktrin değildir. Müslümanların Doğu Akdeniz, Mısır ve Kuzey Afrika'yı fetihlerinden önce bu bölgeler tamamıyle Hıristiyandı. Tıpkı Romalıların ve Helenizmin Hıristiyanlığın gelmesinden yüzyıllarca önce kendi ethoslarını tavırlarını belirlemiş olmaları gibi. Klasik kültür Hıristiyanlıkla, Hıristiyanlık da Müslümanlıkla yer değiştirdiğinde bu bölgelerin geçirdiği devrimlerin etkisi öylesine genişti ki; biyolojik sürekliliği göz önüne alsak bile bölgede ortaya çıkan amaç ve niyetler eski atalarıyla hiçbir akrabalıkları, dini birliktelikleri ve süreklilikleri olmayan tamamıyla ayrı gruplara ait oldu. İnsan grupları işte böyle değişir ve bazan da bu değişim kendi düşüncelerine göre oldukça radikal biçimde gerçekleşir. Böylece bir grup temas içinde olduğu diğer gruplara karşı kendini bizzat tanımlar, işte bir kez daha değişimin adeta sabit bir koşul olduğu görülür. Bu akışkanlık insan gruplarını, onların düşünce biçimlerinin oluşumunu sağlar. Etnisiteyi diğer kimlik türlerinden saf olarak ayırmanın da bir yolu yoktur. Daha ilerideki aşamada etnisite ve etnik kimlikler bu akışkanlığa yapışırlar. Örneğin Mısırlılar nedir? Binlerce yıldır bu Nil ülkesinin sakinleri, Firavunların, Ptolemilerin ve Romalıların ezdiği zavallı bir teba olmuştu. Sonra sırasıyla Fati-

miler, Eyyubiler, Memlükler ve Osmanlıların yönettiği Müslüman *ümmet*in üyesi haline geldiler. Hırslı, Meşhur Osmanlı valisi Muhammed Ali otonom bir il yaptı orayı, sakinler de giderek kendilerini Mısırlı olarak duyumsamaya başladılar. Ama bugün bile Mısırlı kavramının değişmez bir anlamından söz edilemez. Bölgesel sınırları bir yana Mısır, Hıdiv İsmail'in onu görmek istediği gibi, Avrupa'nın parçası mı yoksa savaşlardan önce Mısırlı düşünürlerin inandığı gibi kendine özgü geçmişi ve biricik durumuyla ayrı bir ülke midir? Faruk ve Nasır'ın arzuladıkları gibi Arap ulusunun bir parçası mı? Bugüne kadar bu mesele çözüme kavuşamamıştır. Gerçek Mısır'ın ne olduğu Fransızların, İspanyolların, Perslerin ve diğer ulusal ve etnik grupların mutatis mutandis'idir (konunun temel yapısını etkilemeden gerekli değişikliklerin yapılmış olması), yani her bir ulusun kendi tanımı vardır. (Mutatis mutandis)

Milliyetleri ve etnik grupları akla getiren adeta onlara en büyük değerleri bağışlayan doktrin modern Batı'nın doktrinidir. Bu doktrine göre hükümetin yönetimi altında birleşmiş tek ve hakiki kitle ulus veya etnik gruptur. Yönetimin asıl gövdesi olan bu grup, ulusun her üyesine damgalanmış olan tarihi ve dilbilimsel özelliği paylaşır. Bu doktrin bilindiği gibi Orta Doğu'ya ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda yayıldı. Yayılmasına yayıldı ama öğreti bu bölgeye kendi başına değil, çekicilik bakımından ondan pek geri kalmayan Batı'nın diğer politik doktrinleriyle birlikte girdi. Bunlardan biri kaynağını ayrıcalıklı bir kralın tasarrufundan değil bizzat halktan alan hakimiyet ilkesiydi. Bu görüşe göre meşruluk hükümete halkın oyuyla bağışlanabilir bir şeydir. Her yurttaş otorite ve yasallığın biricik kaynağı olan halk kitlesinin bir üyesidir. Bu fikirler dini ve etnik açıdan aşırı derecede heterojen, yönetici otoritelerin geleneksel biçimde fetih, emir ve dini garanti yoluyla göreve geldiği bir bölgeye geldi. Oy sayılarının hükümet ve onun meşruiyetiyle hiçbir ilgisi yoktu. Bölgenin heterojen karekteri *millet* sistemi denen sistemle tanınıyordu. Bu sistem aracılığıyla baskın İslam dinine ait olmayanlar, kendi kiliselerine ait yetkililerin, dinsel başkanlarının yönetimi altında top-

lumsal ilişkilerini düzenlemekte özgürdüler. Ne zamanki bu değişti -zamanla değişti kuşkusuz- o zaman halkın oy kullanma hakkı otoritenin temeli olarak görüldü, Müslüman halk kitlesi içindeki tebalarda iyi tanımlanmış ve tanınmış statüleriyle *milletler* olarak kabul edilmiş olanlar birden "azınlıklar" haline geliverdiler.

"Azınlıklar" kavramı -kuşkusuz onun karşıtı "çoğunluklar" da- Orta Doğu'nun Batı'dan "halk egemenliği" ve "milliyetçilik" ile birlikte aldığı politik fikirler silsilesi içinde gelmiştir. Azınlık ve çoğunluk kavramı aslında çok uzun zamandır Batı'nın politik kelime dağarcığının önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Bu nasıl oldu? Bu hayli doğal bir sorudur çünkü ne onların türemiş bulundukları Latince kökler -yani *minor* ve mayor- ne de Avrupa dillerindeki versiyonları politik bir anlam veya imaya sahiptiler. Örneğin İngilizcede (ve Fransızcada) "*minority*" (azınlık) ve "*majority*" (çoğunluk) aslında bir kişinin yasal yeterliliği kullanma açısından reşit olup olmamasını ifade eder. Bir *minor* (küçük) kendi adına hareket edemez, ama zamanla, böyle hareket edebilecektir işte biz o zaman artık o "*majority*" (ergen) oldu deriz.

Pekiyi o zaman nasıl oldu da bu iki terime politik bir anlam bahşedildi? Bunun yanıtı, yeni gereksinimleri ve durumları karşılamak için Orta Çağ Batısı'nda evrilen politik kurumlarda ve kavramlarda gizlidir. Bunu yapmak için Orta Çağdaki Batılı avukatlar Roma hukukunda bulunan kavramlardan yararlandılar ve kendi amaçlarına onları uyarladılar. Canon [kilise yetkililerinin çıkardığı bir yasa] avukatları kiliselerine ait örgütlenmelerde ve işleri düzenlemede Roma'ya ait tüzel kişilik fikrini çok yararlı buldular. Roma hukukunda tüzel kişilik ortakların, onu kuranların kişiliğinden ayrı, yasal bir kişiliği olan ayrı bir varlık oluşturdukları (genellikle ticari) bir ortaklıktır. Tüzel kişilik yasal haklar ve yükümlülüklere gebe, bir *persona ficta* [uydurma kişi] idi. Eğer kiliseye özgü çalışmalar tüzel kişilikler olarak görülebilirse o zaman, mülk edinebilir, yükümlülük altına girebilir, dava edilebilir vb edimlere konu olabilirdi. O zaman tüzel kişilik adına hareket etme hakkına

kimin sahip olacağı sorunu ortaya çıktı. Örneğin bir katedral sözkonusu ise o zaman papaz ve yardımcısı *ortak kapasiteleri* içinde karar verecekler, katedrali ilgilendiren konularda kendilerini temsil edecek birini başa getireceklerdi. Böylece şehirler ve belediyeler de belediye meclis üyeleri ve belediye başkanlarıyla temsil edilen-yönetilen tüzel kişilikler haline geldiler.

Şimdi yasal bir kavram olan tüzel kişilik Avrupa Orta Çağ tarihinde politik yan anlamlara bürünmüştü. Kilise yönetimi hakkındaki tartışma ve çelişkiler tarihi boyunca, özellikle konsil hareketinin olduğu ondördüncü ve onbeşinci yüzyıllarda, kiliseyi bütün olarak ayrı bir tüzel kişilik olarak görme fikri ağırlık kazandı ve kilise adına hareket etme yetkisinin kimde olduğu sorunu ortaya çıktı. Papacı gruba göre bu yetkiye sahip olan tek kişi Papa idi. Konsilci gruba göre ise, kilisenin farklı bölümlerinin temsilcilerinden oluşan Kilise Konsili bir bütün olarak kiliseyi temsil ediyordu ve Papa'nın üzerindeydi. Kuşkusuz bu yasalarla ilgili olmayan politik bir tartışmadır. Bu tartışma yalnızca kilise yönetiminde değil aynı zamanda kendini açıklamakta gecikmeyen laik yönetimde de etkilerini hissettirdi.

Tüzel kişilik fikri diğer iki kavramın evrilmesine yol açtı; temsil ve danışma kurulu kavramları. Bu iki fikir de Batı'dan dünyanın dört bir yanına yayılmış radikal politik kavramlar haline geldiler.

Orta Çağ Avrupası'na ait diğer bir kurum feodalizmdir. Feodalizm hükümdar ve tebayı bir arada tutan yasal haklar ve yükümlülüklerin oluşturduğu bir ağ olarak görülebilir. Feodal düzenlemede tebanın öneride bulunma ve rıza gösterme hakkı vardı. Bu bakımdan -çok önemli etkileri olan- bir sorun ortaya çıkıyordu; birey katılmadığı veya içinde olmadığı kararla bağlı mıydı? Hukukçuların görüşü "herkesi ilgilendiren şeyde herkesin kararı alınmalı" ilkesiydi. Bu ilke, Polonya'ya katılımından önceki rejimin *liberum veto*'sunda ya da Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'ndeki beş daimi üyeye ait veto hakkında olduğu gibi bugüne kadar geldi.

"Herkesi ilgilendiren şeyde herkesin kararı alınmalı" özdeyişi krallar, içinde çeşitli bölgesel ve kentsel çıkarların temsilcilerinin olduğu parlamontoları göreve çağırınca işe yaramaz oldu ve zamanla bu özdeyiş yerini başka bir söze - daha geniş bölüm, *mayor değerler* daha bilge veya daha iyi yani *senyör değerlerdir*. Diğer bir deyişle bir mecliste veya temsilciler kurulunda çoğunluk, genel çıkarları ve oydaşlaşmayı temsil eder. Bu son önermeden çoğunluk kararının yalnızca kendi değil azınlık üzerinde de bağlayıcı olduğu sonucu çıktı. Bu fikir tıpkı Müsüman icma kavramına yani oydaşlaşmasına ve Müslüman topluluğun da dine aykırı bulmadığı peygambere atfedilen Hadis'e benzer. Diğer bir deyişle *mayor değerler senyör değerler* olmalıdır.

Bu noktada azınlık ve çoğunluk kavramı politik bir fikre dönüşür. Batı kökenli olan kavram, danışma ve temsil hükümetleri bileşik kavramlarından ayrılamaz. Halk egemenliğinin monarşik egemenlikle yer değiştirmesi çoğunluk, azınlık ve onların politik önemi açısından geniş kapsamlı radikal sonuçlar ortaya çıkardı. Halk egemenliği "Herkesi ilgilendiren şeyde herkesin kararı alınmalı" özdeyişinin sürdürülmesini olanaksız kıldı. Halk kitlesi ve onun seçtiği hükümet, çoğunluğun oyuyla belirlenir, kurumsallaşır. Bu fikir uygulamada iki varsayım üzerine kuruludur. Birincisi, çoğunluk ve azınlık üyesi oldukları halk kitlesinin devamı açısından ortak çıkarlara sahiptir. İkincisi, çoğunluk ve azınlık kalıcı-sabit bir nicelik oluşturmaz.

Bu varsayımlar milliyetçilik fikriyle ters yüz oldular. Eğer politik meşruiyet yurttaşların oyuyla elde ediliyorsa ve bir devletteki yurttaşların çoğunluğu, devlet içinde yerleşik bir veya daha fazla "ulustan" birisinin üyeleriyse, o çoğunluk ulusal çoğunluk -yani kalıcı-sabit bir nicelik- haline gelir, böylece daha küçük, kalıcı-sabit diğer niceliğe, sözde ulusal azınlıklara üstün hale gelir. Milliyetçilik, o zaman radikal biçimde çoğunluk ve azınlık kavramlarını değiştirir. Bu salt, çoğunluk ve azınlığın kalıcı-sabit nicelikler haline gelmesinden değil, aynı zamanda *mayor değerler*'in *senyör değerler* olarak o sağ-

lanmadan kabul edilemeyecek oydaşlaşmanın bozulup sonunda da ortadan kalkması yüzündendir. Milliyetçilik iddiasına, sabit sayısına dayanan çoğunluk, kendinden başka kimseye de meşruluk tanımayan yalnızca bir sayı gücü haline gelir. Kralların tanrı tarafından atandığına inanmadıklarından, güç de her zaman garanti olmadığından Rousseau gibi düşünürler biricik hükümetlerin halkın rızasıyla seçilenler olduğu sonucuna varmıştır. Çoğunluk ve azınlığın ulusal çoğunluk ve ulusal azınlığa dönüşmesi rıza ile yönetim fikri için öldürücü darbedir. İşte bu yönde değişip, danışma ve temsil dayanaklarından kopmuş olan çoğunluk ve azınlık kavramları -büyük bir dinamizme sahip başıboş dolaşan bir fikir olarak- Orta Doğu'ya girdi.

Halk kitlesinin çimentosu ve temeli olarak milliyetçiliğin ve halk egemenliğinin en yüksek değer tutulduğu koşullar altında *milletler* artık azınlıklar haline dönüştüler. Böyle "azınlıklar" özel ayrıcalıklar veya statüler isteyemezdi çünkü halk hükümetinin mantığı tüm yurttaşların eşitliğini gerektiriyordu. Ama onlar gerçekte böyle bir eşitlikten yararlanamıyorlardı çünkü onların "azınlık" statüleri kalıcı-sabitti. Bir yandan, bu dönüşüm milletler ve onları oluşturan unsurlar için zararlıydı. Diğer yandan Orta Doğu'nun yeni devletleri özünde olması beklenen, birleştirici-yapıştırıcı özellikten yoksun bir milliyetçilik ilkesi üzerine kuruldu. Ulus-devlet olmak isteyen yönetim gövdelerindeki heterojenite en büyük zayıflık kaynağıdır. Bu arıza o zamana kadar toplumda depolitik diye düşünülmüş yaşam tarzlarının politize edilmesine, politik çatışmaların artmasına yol açtı. Eskiden güç kaynağının halk olmadığı, son hakem olarak karar vericinin hükümdar olduğu bir devlette az çok kendine yeten bir yaşam süren gruplar arasında kuşku ve korku artmaya başladı.

Ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu geleneksel bir rejimin modern bir yönetime ve *milletlerin* "azınlıklara" nasıl dönüştüğünü gösteren iyi bir örnektir. Burada, dönüşüm gerçekleşirken, milliyetçi ideoloji önce Müslüman olmayan *milletler* arasında yayıldı ama bir kez onların arasında yayılma-

ya başlayınca, yönetici Müslüman gruba da sıçradı. Eğer Rum *milleti* kendini artık Yunan ulusu olarak görüyorsa, er ya da geç Osmanlılar da kendilerini Türk olarak görecekti. Osmanlı toplumundaki hiçbir grubun kendine yeter, bölgesel muntazam birimlere bölünmesinin yolu olmadığından, "ulusal azınlıklar" dolayısıyla da etnik seferberlik fenonemi ortaya çıktı. Yunanlılar, Sırplar, Ermeniler ve Kürtler ulusal birliğin ayrıcalığını duyumsuyorlar, artık yabancı oldukları, ulusal değerlere tehlike oluşturdukları bu devletten ayrılmak istiyorlar ve ayrılmaları yönünde güdüleniyorlardı. Bu zor, tehlikeyi içinde hep barındıran rahatsız edici durum Osmanlı İmparatorluğu'nun, diğer geleneksel rejim ve kurumların çöküşünden sonra da devam etti.

Bu yüzden Türkiye Cumhuriyeti'ndeki bütün yurttaşlar Türktür (*ex-definitione*). Ama Müslüman veya Sünni olmayan yerli bir Türk'ün Sunni Müslüman biriyle aynı olduğu düşüncesi biraz yapaydır. "Yunan Türkü", "Ermeni Türkü" vb isimlendirmeler belki yasal açıdan anlaşılır kavramlardır ama politik öz bakımından boştur. Aynı şeyi Irak, Suriye ve İsrail için de *mutatis mutandis* olarak söyleyebiliriz. Ama Irak'ın durumunda göz önüne almamız gereken bir şey vardır. Irak'ın yurttaşlarının en büyük bölümünü belki de çoğunluğunu Şii Müslümanlar oluşturur. Onlar kuşkusuz Arapça konuşurlar ama Şiilik yüzyıllardır Osmanlılarla araları açık olan Perslerin (İran) dini olduğundan Mezopotamya'nın Şiileri yüzyıllardır kendilerine bir mesafe konmuş olarak, aşağı bir konumda tutulurlar. Hükümette payları yoktu ve dini mahkemeleri resmi olarak bile tanınmamıştı. Bu durum Irak devleti kurulduğunda da fazla değişmedi. Irak bir Arap devletidir, Irak'ın Şiileri de hiç kuşku yoktur ki Araptır ama onların aşağı konumları çok değişmeden kaldı. Irak devletinin teşvik ettiği Arap milliyetçiliği Şiiler için bir şey ifade etmedi çünkü bu Irak'ta sayı olarak azınlık olan Sünni Arapların hakimiyeti ile eş anlamlıydı. Aslında Irak'ın gerçek çoğunluğu olan Şii Araplar, Arap milliyetçiliğinin mantığıyla azınlık durumuna indirgendi. Şiiler kendilerini Kuveyt, Bahreyn (orada da çoğunluk olarak)

ve petrol çıkan Hasa ilinde baskın oldukları Suudi Arabistan'da da benzer konumda buldular. Yaşadıkları rejime yönelik soğuklukları, artık İran İslam Cumhuriyeti ile ifade bulan Şii meselesine duydukları yakınlık harfi harfine etnik seferberlik denilemese de, etnik seferberlikten ayırt edilmesi olanaksız bir şeye bürünmüştür. Seferberlik bir savaş terimidir ama bu şartlar altında politika da başka bir isimle savaş demektir.

Şimdi politik düzenlemeler aracılığıya etnik seferberliği engelleme veya etkisizleştirme girişimlerinden ikisine dikkati çekmek istiyoruz. Bunlardan birincisi 1960 yılında Kıbrıslı Türkler (nüfusun yüzde yirmisini oluşturan) ve Kıbrıslı Rumların karşılıklı korkularını gidermek için bir anayasa yapan Kıbrıs'tır. Birinci grup çoğunluk tarafından boğulmaktan korkarken, ikincisi yurttaşları Türkleri desteklemek için Türkiye'nin işe karışmasından çekiniyordu. Anayasa neredeyse dört yüz maddeyi içeren, çoğunluğun azınlığa sürekli olarak zulmetmesini önleyici önlemlerden oluşuyordu. Ama bu yöntemlerin işe yaramadığı ortaya çıktı, 1963 yılında anayasa yürürlükten kaldırıldı ve iki toplum arasında *de facto* bir ayrılık oldu. Bu ayrılık Türkiye'nin 1974 yılındaki askeri müdahelesiyle geri dönülmez bir hal aldı. Kıbrıs böylece etnik seferberliğin en göze çarpan örneğini sundu.

İkinci örnek Lübnan'ın durumudur. İkinci Dünya Savaşı sonunda bağımsızlık ortaya çıkarken Lübnan, Büyük Lübnan -le Grand Liban-ı oluşturmak için 1920 yılında Fransız Mandası tarafından Lübnan Dağı'na katılmış olan kuzey, güney ve doğudaki bölgeleri de kapsıyordu. Bu bölgelerde Lübnan devletine bağlanmayı pek düşünmeyen Sünni ve Şii Müslüman çok sayıda grup vardı. Bu heterojen unsurları bir arada tutmak için 1926 Lübnan Anayasası tüm grupların parlamenter temsilciliğini, politik yönetim ve bürokrasiye oransal katılımlarını güvenceye alan birçok maddeyi içeriyordu. Bu dinsel sistem diye adlandırıldı. Ama bağımsızlıktan sonra bu sistem hızla çöktü. Dinsel sisteme önce 1958'de sonra daha ciddi olarak 1975'teki iç savaşta güçlü belki de öldürücü darbe vuruldu. Hiç kuşku yok ki Lübnan'ın Sünni ve Şii yurttaşlarının, dış

güçlerin -Birleşik Arap Cumhuriyeti, Suriye ve yakın zamanlarda da İran İslam Cumhuriyeti- etkisiyle harekete geçmesi Lübnan iç savaşının ana nedeniydi. Özellikle Pan-Arap milliyetçiliği özlemi çeken Lübnan'ın Sünnileri, dinsel sistemle artık uyuşamadılar, açığa çıktığı gibi, Lübnan'daki toplumsal dengeleri yıktılar.

Hem Kıbrıs hem de Lübnan'da Avrupa'ya ait politik dağarcık ve modern devlet kavramları bu iki ülkenin yurttaşlarına refah ve güvenlik getireceğine, açıkça güvensizlik ve yıkım getirdi.

İKİNCİ KISIM
GEÇMİŞİN MİRASLARI

3
Orta Doğu'da Osmanlı Etnik ve Dini Mîrası

Kemal Karpat

Orta Doğu ülkelerinin politik sistemleri, Batı'dan alınmış bölgesel "devlet" kavramı ve bölgenin kendi etnik-dini komünal örgüt sisteminden türemiş "ulus" fikrine dayanır. Bununla birlikte hem bölgesel devlet kavramı hem de Batı'nın anladığı gibi ulus-devlet kavramı görünüşe göre hayli iyi uyarlanmış olmasına karşın bölgenin tarihi deneyimlerine, politik kültürüne ve toplum fikrine yabancı kalmıştır. Modern görünüşleri ne olursa olsun sosyo-politik örgütün bugünlere gelmiş güçlü geleneksel kavramları Orta Doğu'ya Osmanlıların bıraktığı mirasın bir parçasıdır.

Bu bölüm din ve etnisiteyi bireysel ve grup kimliğinin kaynağı olarak varsayar, bu yazıda kullanılan "cemaat" terimi de etnik-dini kimlik ve dayanışmanın somut örgütsel ifadesini temsil eder. Bölge önemlidir ama, hem kurum hem de örgüt olarak görülen bir Orta Doğu toplumunun varlığı için olmazsa olmaz değildir. Bir toplum "kurum" olarak özelliğini yitirmeksizin kendisinden büyük yönetsel veya politik bir varlık içinde "örgüt" haline gelebilir ama aynı türden daha büyük kurumlarla karşılaşırsa o zaman değişebilir veya yok olabilir.

"Ulus" kavramı örgütten çok aslında komünal kurum tipine daha yakındır.

Osmanlıların sosyal ve politik örgütlenme ilkeleri bölgesel devlet ve etnik milliyetçilik fikrine cepheden karşıydı. Aslında şimdi iyi bilindiği gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne, toplum ve inancın iki ana bileşkesi üzerine kurulmuş sosyal örgütlenmenin geleneksel ilkeleriyle kısmen de olsa etnik milliyetçilik ve bölgesel devlet ilkelerini bağdaştırmakta, bunları asimile veya kabul etme konusundaki kısmi yetersizliği de etkili olmuştur. Ancak yine de Osmanlı devleti, kendi bölgesindeki geleneksel *ümmeti* politikleşmiş inanç kavramında kök salmış ulusal bir ideolojiyle bir Müslüman kavramı haline dönüştürmede Avrupa'ya ait olan milliyetçilik ve devlet kavramlarını kullanmakta başarılı olmuştu. Bunu başka türlü şöyle de söyleyebiliriz, 1860'lı yıllarda gelişen İslamcılık (Yanlış olarak "Pan-İslamizm" diye belirtilmiştir) Müslümanların ortak dini kimlik duygusunu, politik bir kimlik düzeyine yükseltti. Müslümanların aksine, özellikle de Balkanlar'daki Ortodoks Hıristiyanlar, bunu yapmaya pek hazır olmadıkları halde etnik milliyetçilik fikrini adeta yuttular. Politik örgütlenmenin ilkesi olarak etnisiteyi kabul etmeleri Balkanlar'daki ve Orta Doğu'daki Ortodoks Hıristiyan *milletlerin* parçalanmasına yol açtı. Bu *millet* sisteminin erimesi ardından Osmanlı politik düzenini kökünden etkiledi çünkü patriklik ve saltanat karşılıklı olarak birbirine bağımlıydı. Milliyetçi-düşünen araştırmacılar Osmanlı hükümetini ve Ortodoks Yunan Patrikliği'ni eski düşmanlar olarak görebilirler ama onlar etno-komünal sistemin yönetiminde ortaktı.[1] (Ermeni Patrikhanesi'nin gücü Yunan Patrikhanesi'nden daha azdı. Çünkü sayıca az olmaları ya-

1 Bu özellikle Orta Doğu'da yapılan komünal ortak-varolma ve etnisite çalışması için en önemli şeydir. 1985 Yılı'nın Mart Ayında Massachusets, Brookline'deki Hellenic College and Holy Cross Greek Orthodox Seminary'de düzenlenen bir konferansta ya da Hıristiyan-Müslüman diyaloğunda bu fenomen uzun uzadıya tartışıldı. İçinde yazarın "The Ottoman Views and Policies toward the Orthodox Christian Church" (Ortodoks Hıristiyan Kilisesine İlişkin Osmanlı Görüşleri ve Politikaları) ismindeki makalesinin de olduğu konferansta dağıtılan raporlar, *Greek Orthodox Theological Review* 31 No:1-2 de yayımlandı. (1986)]

nında, temsil ettiği eski Doğu kiliseleri üzerindeki denetimi sınırlıydı.)

Osmanlı dini-sosyal-politik sistemi uzun bir dönemde, üç ana evrede gelişti. Birinci evre büyüme ve gelişmeyi kapsayan epey uzun bir sürede gerçekleşti. Bu süre içinde anayasal çerçeve belirlendi, devlet etnik ve dini toplulukları kendi nüfuzu altında basit ama sağlam bir yeniden örgütleme sistemine bağladı.[2] Bu evre 1413'ten 1839'a kadar sürdü. Osmanlı yaklaşımı gerçekçi ve çağına göre birçok bakımdan moderndi. Orta Doğu'da hüküm süren inanç toplumu üzerine kurulmuş grup kimliği ve birlikteliği duygusuyla oynama yerine, Osmanlı hükümdarları dini topluluklara örgütlenme hakkı ve daha önce hiç olmamış, politik ifade seçeneği vererek, bu gevşek sistemi pekiştirdiler. Etnik-dini kimliğin ve topluluğun ilkelerini, politik örgütlenme temelini oluşturduktan sonra sultanlar, bu ilkeleri güçlendirecek etkili bir merkezi bürokrasi kurdular. Varolan toplumsal-dinsel yapıyı, bir devletin politik sistemi için anayasal temel olarak bilinçlice kullanma salt Osmanlı'ya özgüydü.

Gelişmenin ikinci evresi boyunca -1839'dan 1865'e uzanan dönem- Avrupalı güçlerden gelen dış ve toplum içindeki yapısal değişimlerden kaynaklanan iç baskılara cevap olarak Osmanlı hükümeti dini-etnik cemaatlerin yeniden örgütlenme girişimini başlattı.

Son evre, en belirgin olarak 1865'ten Birinci Dünya Savaşına kadar olan dönemde gerçekleşen ulusal dönüşümdü. Milliyetçiliğin güç kazandığı ve bölgesel devletlerin Osmanlı topraklarında kurulduğu dönem de işte bu dönemdi.[3] Geniş an-

2 Bu büyüme hakkında, daha önce basılmış eserlere göndermeleri de içeren bir yazı şu eserde bulunabilir: *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* [Osmanlı İmparatorluğundaki Hıristiyanlar ve Yahudiler: Çoğulcu Toplumu İşlevsel Kılmak] ed. Braude ve B.Lewis. (New York: Holmes&Meier, 1982) Aynı zamanda bkz. F.W Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, [Sultanların Yönetimindeki Hıristiyanlık ve Müslümanlık] ed. M.M. Hasluck, 2.Cilt. (Oxford, Clarendom, 1929)]

3 Bkz. örneğin: Roderic Davison, *Reform in the Ottoman Empire*, 1856-1876 [Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform 1856-1876] (Princeton: Princeton University Press, 1963)

lamda bu üçüncü evre -Osmanlı devletinin ulusal dönüşümü- günümüz Türkiye Cumhuriyeti ve Orta Doğu ülkelerinde halen sürmektedir.[4]

Bu bölümün ana savı tüm Orta Doğu "ulusal" devletlerindeki kimlik ve birliktelik duygusunun büyük ölçüde, etnik ve/veya dilbilimsel grup birlikteliğinden çok dini kimlik ve toplumsallık duygusundan türediğiyle ilgilidir. Belli özellikleri olan bu dini toplulukların bir emperyal politik sistemde kümelenmesi Osmanlı devletinin temeli ve sürekli gücü olan bir çeşit "ulusal birlik" yarattı. Sonunda devlet birçok parçaya bölündü ama temel, yeni politik varlıkların bölgede yükselmesinden etkilenmeden, bozulmadan kaldı. Yurttaşların kimlik duygusu bu "ulusal devletlerin" günümüzde temsil ettiği etnopolitik unvanlardan bağımsız olarak psikolojik olarak çoğunlukla eski komünal kimliklerle beslendi.

Cemaat ve sadakat: İmparatorluğun dini grupları üzerine etkileri

Cemaat fikri Osmanlı düşüncesinde yaygındı. Hatta çeşitli sosyal sınıflar ve gruplar "cemaatler" olarak varsayılırdı. Bu kavramın kökenleri Türklerin kavimsel ve göçebe geçmişlerinde kök salmıştı. Orta Asya'daki güçlü akrabalık bağları, Şaman inancı, coğrafik ve ekonomik koşullar ve kısmen yerleşik kısmen göçebe yaşam tarzı, etnisiteye çok benzeyen *soy* kavramında cisimleşen bir kimlik duygusu ortaya çıkarmak için birleşti. *Soy* liderliğe asker toplamanın temeli olması yanında aynı zamanda bireyselden çok komünal olan ittifakların-bağların kurulmasını sağlayan, grup birlikteliğini teşvik etmekte kullanılan bir kavramdı. Çoğunlukla Türkler tarafından akrabalık gruplarını adlandırmada kullanılan terim kesinlikle "nesil" ve-

4 Bu gelişmelerin sosyal temelleri üzerine yazılmış yazılar için, bkz. Kemal Karpat *An Inquiry into the Social Foundations of Nationalism in the Ottoman State: From Social Estates to Classes, From Millets to Nations* [Osmanlı Devletindeki Milliyetçiliğin Sosyal Temellerini Araştırma: Malikanelerden Sınıflara, Milletlerden Uluslara] Princeton University Center of International Studies, Research Monograph no: 39. (Princeton, NJ. 1973)

ya "ırk" anlamında da düşünülebileceği halde günlük kullanımda soy akrabalık ve aile ilişkilerine dayanan ama aslında onların yerine geçen, güçlü bağlarla birbirine bağlanmış insan gruplarını ifade eden bir sözcüğe dönüştü. Böylece hem kan bağını açıklarken aynı zamanda daha büyük aile ve toplumla olan ilişkiyi de içinde barındırdı. Sekizinci yüzyıldan onuncu yüzyılın sonuna kadar, Türk kabilelerinin ve kabile devletlerin İslamiyete dönmesiyle birlikte, İslamiyetten doğan ittifak ve kimlik duygusu eski, bir biçimde dindışı komünal-etnik kimliğin yerine geçti. Buna karşı, kimlik kazanmanın geleneksel duygusu, evrensel monoteist dinin maddi olmayan boyutunun birliktelik unsurlarına eklenmesiyle pekişmişti.

Selçuklular ve ardından gelen Osmanlılar tarafından Anadolu yarımadasında yaratılan ulusötesi veya kabileötesi devlet kavramı Cengiz Han ve varislerinin bıraktığı bir mirastı. Onikinci ve onüçüncü yüzyıllarda neredeyse tüm Türk kabileleri, Orta Asya ve Doğu Avrupa devletleri Moğol hakimiyetine girip, imparatorluk-devlet olan tek bir politik sistem altında birleştiler. Bu, yeni sistem altında uyumlu bir şekilde varolmayı sürdüren Türklerin geleneksel İslami, toplumsal kimliklerini yok etmeden merkezi politik varlığa evrensel bir devletçilik duygusu ve sadakati ortaya çıkardı. İmparatorluğun batı uçlarını yöneten Cengiz Han'ın yöneticilerinin çoğu Müslümanlığı kabul ettiler ve Türk grupları içinde asimile oldular. Moğol elitlerinin İslamiyete dönmesi kitlelere bunu kabul ettirerek, bir zamanlar Cengiz Han'ın başında olduğu şimdi ölü olan imparatorluğu yeniden canlandıracak evrensel devletçilik duygusu ve sadakati garantileyerek emperyal politik geleneği sürdürmelerine, sürekli kılmalarına yardım etti. Bu yüzden Selçuklu İmparatorluğu ve ardından Osmanlı İmparatorluğu kurulduğunda (büyük ölçüde Moğol baskısı, kısmen kendi hükümdarlıkları altında) elitleri devletçilik ilkelerine dayanıyorlardı. Model olarak da devlete geniş bağlarla bağlı yurttaşlar arasında var olan inanç ve etnisite bağlarını koruyan bir politik sisteme sahiptiler.[5] Görece olarak zayıf şecereye dayanan

[5] Bkz. René Grousset, *The Empire of Steppes: A History of Central Asia* [Boz

gelenekler, Türk kabile toplumuna kabileye dayanmayan daha karmaşık bir politik örgütlenmeye kendilerini kolaylıkla uyarlama fırsatı, kabileci bağlılığın üzerinde politik kimlik kabul etmeyi kolaylaştıran bir olanak sundu. İran monarşisinin (onaltıncı yüzyıldan sonra) ve Arap hanedanlarının aksine Osmanlı devleti kabile bağlarıyla engelli değildi, yöneticiler hanedanın ve devletin çıkarlarına en uygun biçimde davranma özgürlüğüne sahiptiler.[6] İslamiyet uygun politik örgüte sahip Türk kabilelerini birleştirip, onların etnisite duygusunu grup birlikteliğinin ikinci bir unsuru olan eski etnik bağlarla birlikte yeni bir dini kimliğe dönüştürdü. David Urquhart, "Türkler için cemaat sosyal örgütün temeli ve aslında dini bir örgüttü" derken haklıydı.[7] Bununla birlikte Osmanlıların toplum hakkındaki temel görüşü laikti; daha küçük olan cemaatin -kabile olsun etnik grup olsun-daha büyük dini-din temelli cemaatin emri altında olmasını isterlerdi. Bu büyük grup o zaman yönetimin temel birimini her zaman politik sisteme tabi kılmıştı. Sözü edilen ilke köyler ve kasaba merkezleri gibi daha küçük sosyal-sivil yönetim birimlerinde de korunmuştu. Muhtarlar tarafından yönetilen bir köy, tek tek yurttaşlar olarak değil bütün olarak devlete karşı sorumlu tutulurdu.

Görünüşe göre inancın yayılmasına adanmış olsa da gerçekte yönetici elitler kendi laik politik amaçlarını sağlama işiyle bağıntılı olan devlet otoritesini meşrulaştırmak için inançtan yararlanırlardı.[8] Ancak yine de Osmanlılar, toplumu birleştir-

kırların İmparatorluğu: Orta Asya Tarihi] (New Brunswick: Rutgers University Press, 1970) 2. bölüm ve referanslar için son notlara da bkz.)

6 Osmanlı İmparatorluğu'nun kökeninde kabilelerin rolü hakkında yeni bir yorum için bkz. Rudi Paul Lindner, *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia* (Bloomington: Indiana University Press,1983) [Ortaçağ'da Anadolu'da Osmanlılar ve Göçebeler]

7 David Urquhart, *Turkey and Its Resources: Its Municipal Organization and Free Trade* [Türkiye ve Kaynakları: Kentsel Örgüt ve Serbest Ticaret) (London: Sanders&Otley, 1833)

8 Bkz. Halil İnancık, *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, [Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ, 1300-1600) çevrn: N.Itzkowitz ve C. Imber (London: Weidenfeld&Nicolson 1973) ve Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* vol.I. [Osmanlı İmparatorluğu Tarihi ve Modern Türkiye cilt I] (Cambridge: Cambridge University Press, 1976)

me çabasında kan bağı ve akrabalıktan çok daha güçlü birliktelik duyguları yaratacağına inanarak, dine daha çok vurgu yapmışlardı. Bu yaklaşım Orta Doğu'daki Osmanlı-öncesi yönetim kalıbıyla da uyumludur. Orta Doğu'da dini-etnik toplum aslında politik örgütün temel birimiydi ama anayasal bir çerçeve içinde resmi olarak bu şekilde tanınmıyordu.

İslamiyet, Türkleri evrensel Müslüman toplumu içine sokarak, sonunda onları inancın en ateşli savunucularına dönüştürerek Türk yaşamı ve kimliğine bütün yönleriyle köklü değişiklikler getirdi. Yine de içinde Osmanlı Türklerinin de olduğu Türkler İslamiyet-öncesi örgütlenme ve liderlik kavramlarının çoğunu ve etnik anıları saklamışlardı. Bu özellikle köylüler, aşiret üyeleri arasında geçerliydi. Osmanlı İslam toplumuyla diğer Müslüman toplumları şöyle bir karşılaştırma mimari üsluptan sosyal davranış ve tavırlara kadar uzanan hatırı sayılır farkları ortaya serer.

Osmanlıların, toplumu, özellikle de idari örgüt birimi olarak dini toplumu geliştirme niyeti, Osmanlı devletinin baskın çoğunluk olarak etnik olarak Türk varlığından oluştuğu, onüçüncü ve ondördüncü yüzyıllardaki gelişme dönemi boyunca başlamamıştı. Bu politika onbeşinci yüzılda devletin, Türk ve Müslüman olmayan büyük grupların dahil olmasıyla, farklı dini inançlara sahip grupların ana kısımlarını oluşturduğu bir imparatorluğa dönüştüğü zaman ortaya çıktı. *Millet* sistemi, Hıristiyan Ortodoks milleti, (Yunan Ortodoks Patrikliği'nin yönetimi altında), Ermeni milleti (Ordokos olmayan Doğu Hıristiyanları'nın da içinde olduğu tümü) ve Yahudi milletinin sırasıyla oluştuğu onbeşinci yüzyılın ikinci yarısında yavaş yavaş gelişmeye başladı. Varolan dini toplulukların yasal statüleriyle birlikte resmi olarak tanınmasıyla meydana gelen kurumsallaşma, başlangıçtaki Osmanlı devletinin imparatorluğa dönüşmesinin belirleyicisi oldu.

Millet sisteminin kökeni, temel İslam kavramı *Zimmi*'de[9] -

9 *Christians and Jews* ed. Braude and Lewis sayfalar 37-51. 'de. C.E. Bosworth, "*The Concept of Dhimma in Early Islam*" [İslamiyetin İlk Döneminde Zimmi Kavramı]

yani, Yahudi ve Hıristiyanların "Kitap Ehli" olarak tanınma ayrıcalığı-yatıyordu. Müslüman devletler, Müslüman olmayan yurttaşları koruyabilecek güçlü dini mandalara sahipti. Müslüman olmayan yurttaşlarla hükümet denetiminin onlara bırakıldığı hakim Müslüman topluluk arasındaki ilişkileri bununla düzenliyorlardı. İşte böyle iyi-örgütlenmiş, yasaya-uyan Müslüman hükümet, Müslüman olmayanların hakları için de en iyi garantiydi. (Diğer yandan Hıristiyan devletler onlara koruma temin etmek veya haklarını tanımak konusunda Müslümanlara yönelik hiçbir İncil'e dayalı referansla bağlı değillerdi. Çünkü Hıristiyan hükmünde olan yeni bölgesel devletlerde Hıristiyan olmayanlar için hiç yer yoktu. Balkanlar'daki Müslüman topluluklar 1878 Berlin Anlaşması'nın azınlık haklarını tanımlamasından sonra bile yine de yok edildiler.)[10]

Osmanlı devleti, Hıristiyan olmayanlar için bir yer sağlamak için, en bilgece bir tutumla mandayı uyguladı. Manda çabalarını, Müslüman-olmayanların dini inançlarının üç geniş kategorisinde yoğunlaştırır ama çeşitli grupların farklı etnik karakteristiklerinden çıkan inanç bölünmelerini ortadan kaldırmaya çalışmaz yeter ki sözü edilen dini karakteristikler toplumu, özellikle de devleti birleştirmede yararlı olsun. Uygulamada görünüşe göre homojen olan dini gruplar içinde hatırı sayılır farklılıklar vardır. Ortodoks ve Ermeni milletleri sırasıyla patrikleri ve kilise meclisleri tarafından yönetiliyordu ama etnik ve dilbilimsel soyları izleyen -başpiskoposluk ve parishler* gibi alt grupları vardı. Örneğin Kanuni Sultan Süleyman'ın hükümdarlığında resmi olarak Ortodoks milletinin bir parçası olan Sırplar olasıdır ki Sokullu Mehmet Paşa'nın sayesinde kendi kiliselerini açma konusunda özgür bırakılmışlardı. Sırp kilisesi, onsekizinci yüzyılda Yunan patrikhanesinin

10 Kemal H.Karpat, *Der Berlinger Kongress von 1878: Die Politik der Grossmachte und die Probleme der Modernisierung in Sudosteuropa in der zweiten Hälfte des 19.Jahrhunderts* (Wiesbaden: Steiner, 1982) The Social Foundations of Nationalism in Southeast Europe after 1878: A Reinterpretation" [1878'den Sonra Güney Doğu Avrupa'da Milliyetçiliğin Sosyal Kökenleri: Yeni bir Yorum] 385-410. sayfalar

Parish: Bir papazın idaresindeki mıntıka (-ç.n.)

Neo-Bizans milliyetçiliğinin baskısı altında kapalıydı. Bununla birlikte taşrada Ortodoks kilise çeşitli bölgelerde oturanların etno-linguistik özelliklerine göre, dilin Bulgarca, Sırpça, Vlah olduğu parishler içinde bölünmüş olarak işlevini sürdürmeye devam etti. Yunan patrikhanesi Slavları Helenleştirmeye çalıştı ama çaba yalnızca Yunanca konuşmayanların değil, aynı zamanda cemaatin dini bir mıntıka olmasına ek olarak Osmanlı hükümetine bağlı yönetici bir birim olması yüzünden de başarıya ulaşmadı. Hükümetin çeşitli etnik grupların dini komünal örgütlenmelerine bel bağlaması bu gruplar içindeki bağlılığın sürmesine yardım etti ve Bulgarlar, Arnavutlar, Romenler vb Helenleştirmeye karşı olanlar arasındaki yerel liderlerin elini güçlendirdi. 1850'den sonra köy muhtarları resmi olarak merkezi hükümetin temsilcileri olarak tanındı. Bu da onlara Yunan patrikhanesinin planlarına karşı koymak için daha büyük bir güç verdi.

Hıristiyan milletlerin dini etnik cemaatler içinde alt bölümlere ayrılması Balkanlar'a göre Orta Doğu'da daha belirgindi. Oraya yedinci yüzyılda İslamiyetin gelişiyle Greko-Romen kilisesinin hakimiyeti sona erince, çeşitli etnik grupların kimliklerini yeniden öne çıkarmalarına ve her bir grup başlangıçta Hıristiyanlığı kabul ettiğinde kurulmuş olan ayrı kiliseleri yeniden kurmalarına izin verildi. Osmanlı yönetimi altında, Ortodoks patrikhanesine, Ortodoks Hıristiyanlar üzerinde dini egemenlik kurmalarına rıza gösterildi ama dokuzuncu yüzyılda Roma ve Konstantinopol arasındaki bölünmeden sonra ortaya çıkmış olan daha eski kiliselerin özgürlüğünü kısıtlamalarına izin verilmedi. Bu yüzden Orta Doğu'daki Osmanlı yönetimi, özellikle Kutsal Topraklar'da Ortodoks patrikliğinin ayrıcalıklı statüsüne rağmen, Doğu kiliselerinin dini bütünlüğünü ve sürekliliğini korudu.

Orta Doğu'daki Hıristiyan grupların göze çarpan özelliği etnisitenin, bazan -evde konuşulan veya sadece liturjik* kullanılan- dilin inançla olan güçlü uyumuydu. Bu özellik, dinleri büyük ölçüde Konstantinopol patrikhanesi kaynaklı, Yunan-

*Liturjik: Kilisede ayin kitabından yapılan tören kabilinden (-ç.n.)

olmayan etnik kimlikleri bu yüzden kısmen yer altına inmiş Balkan Hıristiyanları arasında daha az belirgindi. Buna karşı Orta Doğulu Hıristiyan gruplar küçük-uluslar gibiydi. Cemaat, liderleri tarafından (Müslümanlar doğrudan hükümetle pazarlık sözkonusu olunca yerel liderlerini devre dışı bırakabildiklerinden onlara benzemiyorlardı) sıkı biçimde denetleniyorlardı. Ermenilerin, Gürcülerin, Asurilerin, vb halkların *Batraları* (patrikler), *Mutanları* (başpiskoposlar) Ermeni Patrikhanesine sadakatleri (Ortodoks Patrikhanesinin en yüksek yönetici olduğu Balkanlardaki durumun aksine) sözde olan dindaşları üzerinde sınırsız yetkileri olan dini-toplumsal başkanlardı. Resmi olarak *kadı* tarafından atanmış oldukları halde bu yerel memurlar çoğunlukla kendi gruplarının sözü geçen kimseleri tarafından seçilirdi. Güçlü-sürekli bu komünal liderlik örneği anılan grupların dini-etnik bütünlüğünü, özgün kimlik duygularını korumada çok büyük bir rol oynadı. Hatta *Cizye* -yetişkin erkekler üzerine konmuş kelle vergisi- ve diğer vergilerin ödenmesinde Orta Doğulu etnik dini cemaatlerin çoğu, diğer Hıristiyan gruplardan özellikle de Ortodoks Hıristiyanlardan ayrı sayılmaları konusunda ısrar ettiler. (Balkanlar'da bu durum yine farklıydı. Burada Ortodokslar arasında vergi toplamada etnik farklılıklar genellikle önemsenmiyordu.)

Araştırmacılar, Hıristiyanların etnik-dini kimliklerine ve cemaatlerine böyle sıkı sıkıya yapışmalarının Osmanlı egemenliğine karşı onların direnme gücünü arttırdığını, benzer şekilde Müslüman toplumu içinde asimile olmalarını veya İslamiyete dönmelerini engellediğini ileri sürerler. Bunun tam zıttı onların Osmanlı hükümetiyle olan ilişkisi için de doğruydu. Çünkü Osmanlı hükümeti kendi cemaatlerinin ayrı etnik-dini varlıklar olarak yaşamalarını garanti etmişti; özerklik ve kültürel-dini otonomi bu özel gruplara bağışlanmış özel -hatta geçici- haklar değil Osmanlı yapısal ilkeleriydi. Hükümet bu daha küçük grupların sadakatini, ancak büyük grupların onların etnik bütünlüğünü ve otonomisini tehdit etmesini önleyemediği zaman yitirdi. Etnisite duygusunun daha az güçlü olduğu Balkanlar'da bile Yunan kilisesinin Slavları Helenleştirme çabası

tepkileri arttırdı. 1804 yılının başlarına kadar uzanan Sırp isyanı, özellikle 1850-1870[11] arasındaki Bulgar ulusal hareketi Helenleştirmeye karşı yapılan eylemlerin iki büyük örneğini oluşturdu. Osmanlı hükümeti kendi ilkelerini hayata geçirmekte başarısız oldu, Yunan Patrikhanesinin asimilasyon çabalarını durdurmaya çalışmadı. Bunu düşündüğünde çok geçti, etnik gruplar karşısında artık saygınlığı kalmamıştı. Orta Doğu'da onyedinci yüzyılın başlarında -Suriye'ye sızmış olan Fransa'nın da kışkırtmasıyla- Melkitlerin Roma ile birleşmesi, Osmanlı hükümetinin İstanbul patrikhanesinin otoritesini merkezileştirmek için giderek artan çabalarına karşı yerel Ortodoks cemaatinin statükosunu garanti etmekte başarısız kalmasına bir tepkiydi. (Hatta bu Suriyeli Ortodoks liderler açısından üyelerinin tek tek, onları tamamen Roma yargısına tabi kılacak böylece toplumdan tamamen ayrı düşürecek katolikliğe kesinkes dönüşlerinin önünü kesmek adına yapılmış kurnaz bir hamle olarak düşünülebilir) 1712 yılı geldiğinde, Papa ve Antakya Patriği Cyril el-Zaim de Roma'ya saygılarını sunmuştu. (Burada da yine İstanbul Fanaryotların* Doğu Ortodoks Kilisesi'nin hiyerarşisini baskınlaştırma girişiminin önünü kesme vardır.) Etnik-dini cemaatin bütünselliğinin korunması Orta Doğulu Hıristiyan grupların politikalarındaki anahtar unsurdu.

Bu ilkenin uygulanmasında kusurlar olsa da Osmanlı hükümeti için de anahtar unsurdu. Osmanlılara göre hükümet yönetilemeyeni yönetme, uzlaştırılamayanı uzlaştırma ve etnik-dini uyumsuzluktan uyum yaratma sanatıydı. Bu amaçları gerçekleştirmek için seçtiği yöntem ise tebaları arasındaki dini ve sosyal farkları, istismarı ve gruplar arası kavgaları en aza indirecek biçimde iyi tanımlanmış sınırlar yaratmaktı. Böylece her bir grubun idari yapıdaki yerini korumasına güvence vererek,

11 G.D.Todorow ve N.Zecev, "Documents ayant trait aux cultes des Bulgares pour une église et des écoles nationales en Macedonie vers le milieu du XIX siècle" *Études Historiques* 3 (1966): 173-239; ayrıca bkz. Richard J.Crampton, *Bulgaria, 1878-1918: A History, East European Monographs* [1878-1918 arası Bulgaristan: Bir Tarih, Doğu Avrupa Monografileri] (Boulder, Colo, 1983)

* Fanaryot: Bizans'ta öksüzler yurdunu idare eden din adamları (-ç.n.)

toplumsal haklarını garanti ederek bu grupların merkezi hükümet ya da diğer gruplar tarafından baskı altında olduğunu düşünmemesini sağlamış oluyordu. Hükümet kendi bilgi birikimini kullanarak hareket etme özgürlüğüne sahip oldukça bu en büyük başarıydı. Örneğin 1861 yılından sonra Lübnan'da kurulan rejim değişen koşullara karşın, zamanımıza kadar, etnik milliyetçilik etnik-dini komünal örgüt sistemini[12] ortadan kaldırana kadar yaşadı.

Özetle, Hıristiyanların kilise hiyerarşisinde bulunan otorite, dini sembollerin resmi olarak öne çıkarılması ve etnik kimlik duygusunun ikincil öneme düşürülmesiyle, hem Müslümanlar hem de Müslüman olmayanlar açısından belirleyici ana karakteristik olarak dinin görevlendirilmesi, etnik duyguyu yok etmedi, onu, ondan ayrılmaz hale geldiği dini kimlikle birlikte güçlendirdi. Bu kimliklerden hangisi şartlara göre önemli görünüyorsa gruplar onları vurgulamaktan alıkonulmuyordu. Bu yüzden ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda, Avrupa etkisi altında etnik-dini kimlik "ulusal" kimliğe metamorfik bir dönüşüm gösterdi, Hıristiyan grupların anlayışında etnisite dinsel kimlikle eşit -hatta ondan daha büyük bir önem- kazandı.

Yahudi cemaati Müslüman olmayan dini grupların yeniden örgütlenmesi işinde Osmanlılara en az zorluğu çıkardı çünkü Yahudilerde etnisite, din ve cemaat birbirinin içinde erimişti. Bu nedenle *millet* otoritesini sürdüren kendi hahambaşısı ile kuruldu. Bu hayli ilginç, Yahudi toplumu iç örgütlenme ve devletle ilişkili olduğu sürece hiçbir sorun ortaya çıkarmadığı için meydana gelmiş görünen bir düzenleme olarak görünüyordu. Aslında insan Yahudi toplumunun başlangıçtan beri onun politik bünyesinin yapı taşı olan, entisite, din ve cemaatin sentezine dayanan Osmanlı idealine yakın olduğunu düşünebilir. Yahudi toplumu içindeki çeşitli bölümler -Sefardi, Eşkinazi, Romanyot ve Qara'im- köken olarak etnik veya dinsel değildi ama çeşitli dinlerin etkilerinden ve içinde yaşadıkları kültürlerin baskısından doğdu. Yahudi milletinin birliğine

12 John P.Spagnolo, *France and Ottoman Lebanon*, 1861-1914, St. Antony's Middle East Monographs, No: 7 [Fransa ve Osmanlı Lübnanı 1861-1914]

doktrinel ve etnik açıdan en büyük meydan okumayı yapan Qara'im hiçbir zaman gerçek bir tehlike olmadı. Bunun nedenlerinden birisi, hahamlar tarafından yönetilen milletin dışında kalmış olmasıydı. Osmanlı devletindeki Yahudi topluluğunun karşılaştığı en büyük problem devlet tarafından uygulanan Müslüman hukuk ve adetler karşısında Yahudi hukukunu sürdürmekti.[13]

Müslüman cemaatin durumu Müslüman olmayanlardan daha farklıydı. Müslümanlar resmi olarak ayrı bir *millet* olarak tanınmıyorlardı ama Müslüman toplumun başı Şeyhülislamlık imtiyazının onlarda olması gibi idari ayrıcalıklar açısından diğer *milletlerle* benzerlikler gösteriyorlardı. Bununla birlikte baş müftünün görevleri doğrudan hükümet tarafından belirlendiğinden, idari ayrıcalıkları önemsizleşmişti. En çok tartışılan Osmanlı devletinde Müslümanların iktidarın biricik sahibi yönetici-ve zalim- bir grup olduğu fikri, kısmen Osmanlı hükümet sisteminden bihaber olan Batı'nın daha büyük ölçüde de Avrupalıların sevgisini kazanmak için tasarlanmış Hıristiyan çarpıtmalarının ortaya çıkardığı uydurma bir şeydir. Osmanlı hükümeti meşruiyetini İslamdan alırken ve mümkün olduğu kadar İslamiyet yasasını uygularken ondokuzuncu yüzyıla gelene kadar kendisini ideolojik ve politik olarak Osmanlı topluluğuyla özdeşleştirmedi.[14] Yönetici grup olarak

13 Bu konu uzun uzadıya Aryeh Schmuelevitz'in *The Jews of the Ottoman Empire in the Late 15 th and 16th Centuries* [15 ve 16. Yüzyıl Sonlarında Osmanlı İmparatorluğu'nun Yahudileri] (Leiden:Brill, 1984) 41-80. sayfalar

14 Yönetici eliti İslamla özdeşleştirmeyi zorunlu kılan politik değişimler Kemal Karpat'ın şu yazısında tartışılmıştır: "The Muslim Hijra from Russia, the Balkans and India: The Process of Self-definition in the Ottoman State (1850-1917) and the Subcontinent" [Rusya, Balkanlar ve Hindistan'dan Müslüman Göçü: Osmanlı Devleti'nde Kendini Tanımlama Süreci ve Altkıta] (Sosyal Bilimler Araştırma Kurulu tarafından düzenlenen, Müslümanlar arasında Kimlik Değişimi ve Kendini-tanımlama Süreci Konferansı'nda sunulan rapor. New York City, Nisan 1986) Bu kimlik değişimine eşlik eden ve bundan daha önce gerçekleşen yapısal değişimler hakkında ilginç öneriler *Land Tenure and Social Transformation: Proceedings of a Conference Held at the Amencan University at Beirut, February* 1983 [Toprak Mülkiyeti ve Sosyal Dönüşüm: Beyrut Amerikan Üniversitesi'nde Düzenlenen Konferans Sonuçlan] 1983 ed. T.Halidi (Beyrut 1983) isimli yazıda bulunabilir.

Osmanlı elitlerinin sıradan Müslümanlarla veya Müslüman olmayanlarla pek ilgisi yoktu. Hükümetin gücünün yalnızca Müslümanların rezervinde olduğu doğruydu ama bu yalnızca yönetici birimin desteklediği şeyleri ilk kabul eden -bazıları dönme olan- Müslümanlara açık olan bir şeydi. Hükümetin hizmetine girerek-dönme olsun olmasın- bir Müslüman *Osmanlı Paşaları*[15] denen yönetici sınıfı anlatan, Anodulu Türk köylüsünün özellikle terimlendirdiği *Osmanlı* tarzı yaşam, değerler ve davranışlardan oluşan bir kodu kabul etmiş sayılırdı. Müslümanlara ait dini kimlik duygusu derinleşti ve anayasal sistemin temel birimi olarak etnik-dini toplumu geliştirme programı altında diğer grup ve alt grup kimliklerinin yerine geçti. Ortalama bir Müslüman bir İslam hükümetinin otoritesi altında yaşadığının farkındaydı, aynı zamanda içinde pek az gücü olduğunun da. Ancak ondokuzuncu yüzyılda hükümet ve devletin "onun" olduğunu bilinçlice düşünmeye başladı. Sözü geçen zamanda, Batı emperyalizminin baskısıyla devlet-İslam ilişkisi politize olup, popülarite kazanınca yeni ulusal-İslami kimliğin temeli haline geldi.

Müslüman cemaati birçok etnik ve dilsel gruptan oluşuyordu. Emperyal bir varlık haline gelmeden önce ilk Osmanlı devleti bu etnik bölünmeleri tanıyordu. İslami öğreti açık biçimde etnik ve kabile farklılıklarını (Hucarat Suresi 13. ayette) tanır ama Müslümanlar üzerinde baskı kurmak için oluşan kabile veya ulus birleşmelerini yasaklar. Sırasıyla Kürt beylerine ve Türk reislerine *boz millet* ve *kara millet* diye verilen *berratlar* (atama mektupları) ve *Ulah Kanunnamesi* etnik-dini farklılıkların tanınma biçimlerinin örnekleriydi ama politik açıdan bunların bir önemi yoktu. Bosnalılar ve Arnavutlar, yeni Müslüman kimliğine bağlı oldukları halde kendi ayrı etnik-

15 Aşağıdaki anekdot aslında Türkiye'deki parti faaliyetlerinin ilk evresi sırasında ortaya çıkmıştı. Muhalefetteki Demokrat Parti'nin başkanı merhum Celal Bayar'ın (ölüm Ağustos 1986) karşılaştığı köylüler, asker olmadığı halde kendisine paşam (*paşa* unvanının daha geniş sosyal ve politik yan anlamları olduğu halde) diye hitap ediyordu. Ona niçin böyle hitap ettikleri sorulunca hükümeti eleştirmeye cesaret eden birisinin bir paşa -geleneksel olarak yöneticilere meydan okuyabilen tek grup olan yüksek görevli asker- olması gerektiğini söylediler.

linguistik kimliklerini saklı tutmaya devam ettiler. II.Mehmet'in emperyal politikası ve 1516-1517'de Mısır ve Suriye'nin fethinden sonra daha Ortodoks bir İslamiyet çizgisinin izlenmesi etnik ve dil farklılıklarının, kimlik verici karakteristikler olarak çok daha alt bir konuma gelmesine yol açtı. Uygulamada özellikle taşrada bazı gruplar etnik ve/veya dil farklılıklarını sürdürseler de cemaatin temeli olarak dine vurgu ve yönetim sistemine Müslüman aşiret reislerinin, ünlü aile başkanlarının ve komünal liderlerin seçilmesi etnik ve dil bilincinin cazibesini azalttı.

Yukarıdaki ifadeler Osmanlı hükümetine ait nüfus belgeleriyle de açıkça desteklenir. Onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda başlayan ilk nüfus sayımlarında Müslüman olmayan vatandaşlar Hıristiyan, Ermeni ve Yahudi (Kıpti-yani Çingeneler için ayrı bir sınıflandırma olması da çok ilginçtir) olarak sınıflandırıldı. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Hıristiyanlar - Örneğin Bulgarlar, Maruniler, Süryaniler- etno-dinsel kategoriler içinde sınıflandırılmaya başlandı. Buna rağmen Osmanlı devletinin her tarafında, tüm nüfus sayımlarında Müslümanlar tek bir grup olarak yazıldılar ve hiçbir zaman etnik veya dilsel farklarla sınıflandırılmadılar.

Etno-dinsel cemaatin dönüşümü

Ondokuzuncu yüzyıl etno-dinsel cemaat üzerine kurulu geleneksel Osmanlı politik sistemine, grup kimliği sembolleri ve önceliklerinden oluşan tüm sıralamaya değişiklikler getirdi. Gerçekten de Hıristiyanlar arasında etnik-dini kimliklerin yeni "milliyetin" temeli olarak etnisite ile "ulusal" kimliklere dönüşümü, esas olarak ondokuzuncu yüzyıl içinde gerçekleşti. Klasik Osmanlı *milletlerinin* dönüşümünü ortaya çıkaran güçleri ayrıntılı olarak başka bir yerde ele aldım.[16] Osmanlı sosyal yapısındaki değişimler ve merkezi otoritenin zayıflamasının, yerinden yönetime doğru bir hareket biçiminde yerel etnik ve

16 Bkz. 4, 10 ve 14. dipnotlar

partizanca eğilimlerin yükselmesini cesaretlendirdiğini söylemek yeterli olur. Avrupa ile artan ticaret, Batı'nın ekonomik, politik ve askeri üstünlüğü Müslüman olmayanlar arasında yeni tüccar ve entelektüel sınıfların yükselmesine yol açtı. Bu değişim de ardından Müslüman olmayan, özellikle de etnik ve linguistik benzerliklerin görünüşe göre kimliğin temeli haline geldiği (bu yeni "laik" kimlik dine demir atmış olarak kalsa bile) küçük gruplara bölünmüş Hıristiyan *milletlerin* yapısında, felsefesinde ve kimliğinde derin dönüşümler ortaya çıkardı. Ortodoks cemaatin lideri olarak, patrikin otoritesinin altını oyan 1821 Yunan isyanı hem *milletler* hem de Osmanlı hükümeti için bir dönüm noktasıydı. O isyandan sonra hükümetin Hristayan uyruklara bakışı değişti ve *milletlerin* bilincinde köklü bir değişiklik ortaya çıktı.

Orijinal üç millet 1862-1896 dönemi arasında yeniden yapılanmaya uğradı. Yeni sistem altında Ortodoks ve Ermeni milletlerinin patrikleri ve kilise meclisleri cemaat tarafından seçildiler, artık kilise meclisi [synod], eskiden papazlar topluluğunun üyesi olan tüccarlar, zanaatkarlardan oluşmaya başladı. Meslek dışı olan insanlardan oluşan kilise meclisi, patrikin görevleri harfi harfine belirlenmiş bazı din işleriyle sınırlı kalırken milletin yönetici kurulu haline dönüştü. Böylece bir çeşit temsilci rejim kurulmuş oldu. Yahudi milletinin değişimi yalnızca kozmetik açıdan gerçekleşti, çünkü meslek dışı olanlarla topluluğun liderleri arasındaki farklar önemsizdi. Bu arada birkaç yeni dini devlet -yüzyılın sonu geldiğinde sayı dokuza ulaşmıştı- tanındı. *Millet* (ulus) terimi artık etnisite ve dinin kaynaştığı geniş komünal bir varlıktan çok dinin en büyük ağırlıkta kimliği belirleyici bir varlık olduğu dar dinsel grubu belirtiyordu.[17] (Bugun *millet* terimi Avrupalılar tarafından bu dar anlamı içinde kullanılır. Müslümanlar özellikle de Türkler arasında halâ, -modern kullanımda güçlü, hem millet hem de

17 Bizim zamanımıza kadar Balkanlar'da kimliği sorulduğunda Hıristiyan köylü Ortodoks olduğunu söyleyecek eğitimli Hıristiyan ise etnik-milliyetçi ünvanı kullanmayı tercih edecekti. Hatta bugün bile, Müslümanlar Müslaman (ya da Balkanlar'da "Müslüman" ile eş anlamlı hale gelmiş olan "Türk") olduklarını söylerler.

kavim etnik yan anlamlarını içeren Arapça *kavime* denk "ulus" olarak tanımlanır.)

Ortodoks milletinin Balkan unsurları arasında parçalanma vardı. Sırplar, Bulgarlar, Romenler kendi ulusal kiliseleriyle kendi ayrı "uluslarını" kurdular. 1821-1829 yılları arasında Yunanistan da (daha sonra politik nedenlerden dolayı Yunan ulusal kilisesini patrikhane ile bağlamayı arzulamasına karşın) İstanbul Patrikhanesi'nden tamamen bağımsız ulusal bir kilise kurdu. Sonunda Ortodoks Patrik'in yönetimi Orta Doğu, Adalar ve Amerika kıtasında kalmış bir avuç Hıristiyan Ortodoksa hitap edecek kadar küçüldü.

Orta Doğulu Hıristiyanlar da etno-dinsel alt gruplardan oluşan bir çeşitlilik içinde bölündüler. Ama bu bölünme daha çok Osmanlı yönetimi altında korudukları eski kimliklerin yeniden onaylanmasıydı. Bunların arasında; Melkitler yani Katolikliğe (Yunan Katolikler) dönmüş Yunan Ortodoksları, Ortodoks olarak devam eden ama dil olarak Arapçayı benimsemiş hakiki Yunan Ortodoksları, Suriye Ortodokslarını (Yakubiler) ve liturjik dil olarak Süryaniceye bağımlı kalmış olan Nasturileri sayabiliriz. (Ermeni milletinin parçası olan Yakubiler Ermeni Patrikhanesi'nin asimilasyon çabalarına karşı grup birlikteliğini korumak için büyük savaş vermişlerdi; 1882'de ayrı bir millet olarak tanınıyorlardı ve İstanbul'da kendi temsilcilikleri vardı.[18]) 1882'de Osmanlı hükümetinin çeşitli etno-dinsel gruplarını ayrı olarak kayda geçirmesine de dikkati çekmek gerekir. Örneğin 1906-1907 nüfus sayımında (Bulgarlar, Protestanlar, Yunan ve Ermeni katoliklerine ek olarak) Maruniler, Süryaniler, Keldaniler, Yakubiler ve hatta Samaritanlar gibi eski etno-dinsel gruplar da yeni *milletler* olarak listelendiler ama Yunan Ortodoks, Ermeni ve Yahudi milletleri sıralamada başta gelmeyi sürdürdü.[19]

18 Sir Henry Charles Joseph Luke, *The Old Turkey and the New: From Byzantium to Ankara* [Bizans'tan Ankara'ya: Eski ve Yeni Türkiye] 2.basım.(London: Bles 1955)

19 Sınıflandırma ve sayılar için bkz. Kemal H.Karpat, *The Ottoman Population 1830-1914:Demographic and Social Characteristics* [Osmanlı Nüfusu 1830 1914: Demografik ve Sosyal Karakteristikler] (Madison: University of Wisconsin Press, 1985)

Yunan ve Ermeni milletlerinin böylesine parçalanması laik milliyetçiliğe atfedilemez. Çünkü iki koruyucu cemaatten ayrılan bu küçük grupların hiçbiri köy veya yerel bölgenin ötesinde bölgesel amaç veye devletçilik gibi gerçek bir laik duyguya sahip değildi. Bu yalnızca -gerçek veya yapay etnik karakteristiklerin göze çarpar biçimde sergilendiği- eski dini kimliklerin ondokuzuncu yüzyılda özel politik bir önem kazanmasıydı. Dil akrabalığı bu yeni tanımlanmış politik kimliklerin bazıları için pekiştiriciydi ama zorunlu hatta temel bile değildi.

Lübnan örneği öğreticidir. Ermeni milletinin parçası olmuş olan Maruni Hıristiyanlara Lübnan Dağında 1860-1861'de otonomi verildi. Kuşaklardır bu grup Arap Orta Doğu ile Hıristiyan Batı arasında bocalamıştı. Dil -duruma göre Arapça ve Fransızca- o anki yönelimin *sembolüydü* ama yönelimin *seçiminde* hiçbir rol oynamıyordu. Benzer biçimde, bölgenin ilk Fenikeli yerleşimcilerinin veya Hıristiyan Avrupası Fransız Haçlıların soyu olduğunu iddia eden uydurma Maruni sözleri etnik kökenin gerçek ifadelerinden daha çok, kendilerinin Lübnan üzerindeki egemenliğini ve Batı ile olan özdeşleşmelerini meşrulaştırmak için tasarlanmıştı. Bu iki soy iddiası karşıdaki dinleyiciye göre değişerek ileri sürülüyordu.[20] Her ikisi de hayaliydi. Aslında Maruni kimliğinin kaynağı, onların dini cemaatlerinde cisimleşmiştir. Ancak yine de Maruniler üzerinde Batılı anlamda "ulus" iddia edilebilecek temele sahip Orta Doğu'daki tek Hıristiyan gruptu. Yüzyıllardır (MS 680'de Konstantinopol Konsülü'nün Hıristiyan monofizitliği yasaklamasının ardından sığındıkları) dağlarda yaşamaktaydılar ve tıpkı Sırpların, Arnavutların vb milletlerin Avrupa'nın özel

20 Lübnan problemi yakın zamanlara kadar çok fazlasıyla tartışılmıştır ve burada uzun çözümlemelere gerek yoktur. Kısaca çatışma, bir grubun -Marunilerin- ulusal bir devlet ve olması gerektiğini düşündükleri ama tarihi gerçeklere veya toplumun var olan etnik-komünal-dini unsurlarına hiç katılmamış kendi imgelerine uygun bir kimlik yaratma çabalarından kaynaklanır. bkz. K.S. Salibi, *The Modern History of Lebanon* [Lübnan'ın Modern Tarihi] (New York: Praeger, 1965) ve özellikle bkz. Michael Hudson, *The Precarious Republic: Political Modernization in Lebanon* [Kararsız Cumhuriyet: Lübnan'daki Politik Modernizasyon] (New York: Random House, 1968)

bölgeleriyle ilgili olması gibi, sözü edilen sınırlı bölgeyle bir anılıyorlardı. Bölgelerinin coğrafi adının o zaman açık biçimde baskın grup oldukları devletlerinin de ulusal ismi haline gelmesi de önemlidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden sonra ortaya çıkan Avrupa'nın yeni bölgesel devletlerinin tümü bölgedeki baskın grup hangisi ise onun ismini almıştı. Diğer yandan, birkaç Arap devleti gecikmiş olarak etnisiteden çok coğrafyayı belirten orijinal isimlerine "Arap" terimini eklediği halde Osmanlı Asya topraklarında yaratılmış devletlerden hiçbiri -Türkiye bunun dışında olmak üzere- etnik bir isim almadı.

Sonuçlar

Ondokuzuncu yüzyılın Osmanlı devletinde yaşayan Müslümanlar diğer etno-dinsel gruplarınkine benzer bir yol izledi ama bu yolun sonu farklı bir yere çıktı. İslamiyet etnik veya kabileci kimliği (Rusya'da bazı Müslüman gruplar arasında olduğu gibi; örneğin İslamiyet Kazan Müslümanlarının etnik kimliğiyle özdeşleşti ve onların Ruslaştırma'ya karşı kültürel korunmasının aracısı haline geldi.) pekiştirmek için uygulanmadı. Osmanlılar, dini kimlik duygusunun saf etnik ve dilsel bağlılıkların yerine geçeceği düşüncesiyle kültürel açıdan homojen bir Müslüman toplumu geliştirmek için İslamı kullandılar. Dini kimliğin böyle teşviki kısmen başarılı oldu. Çünkü Araplar dışında, Osmanlı yönetimi altında yaşayan Müslüman grupların eskiden görkemli bir ulus olduklarına ve edebi başarılarına ilişkin anıları, daha geniş bir İslami kimlik içinde boğulma olasılığına karşı koyma istekleri de yoktu. Bu Türkler için geçerliydi. İslamiyet öncesi geçmişleri dönüş sonrası (bazı tarihi temellerin, milliyetçi ateşin büyüdüğü Cumhuriyet'te yeniden keşfedilmesine karşı) başarı ve konumlarıyla kıyaslandığında soluk görünüyordu. Bununla birlikte ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı devletinde meydana gelen politik ve sosyal değişimler toplumun Müslüman diliminin durumunu kesin biçimde değiştirdi.

1860'lı yıllarda başlayan 1878'de doruğa ulaşan yığınlar halinde göç Osmanlı devletini Müslümanların baskın olduğu bir varlığa dönüştürdü. Buna ek olarak, Balkanlar'da yeni uluslaın kurulmasıyla sonuçlanan aynı bünyevi, idari, politik ve demografik değişiklikler geleneksel Müslüman toplumunun bir Osmanlı Müslüman toplumuna dönüşümü için zorunlu sınıf koşullarını ortaya çıkardı. Geleneksel sosyal ve mesleki bünyenin dağılması; kitlesel göçlerin getirdiği demografik değişimler, göçebe kabilelerin yerleşimi, kırsaldan kentsel alanlara iç göç, kapitalist ekonomik sistemin girişi, yönetimde ve politik sistemlerde yapılan değişiklikler, bunların tümü birleşip Osmanlı Devleti'ni farklı sosyopolitik bir varlığa, yine de Müslüman özellik gösteren bölgesel bir devlete dönüştürdü. Modern bir devletin tüm özelliklerini gösterdiği halde, aslında İslami dayanışmanın bağlarıyla birleşmiş politize olmuş ve genişlemiş bir topluluktu. Yurttaşlarının bireysel bağlılığı ve vefası Sultan'dan bireysel olmayan ulusal Müslüman devlete geçmişti. Bu gelişmeyi sıradan insanlar bazında başlatan ideolojik güç, içinde, üyeleri hem göçmenlerden hem de yerel kişilerden oluşan Nakşibendilerin de dahil olduğu çeşitli *sufi tarikatlarından* gücünü alan, tutucu-popülist bir İslam biçimiydi. Bu gelişmelerin ışığında açıktır ki, Müslüman olmayanların konumu yeniden tanımlanmak zorundaydı. Bu yüzden inançlı özerk cemaatler değil "azınlık grupları" haline geldiler.

Eğitimde, yönetimde, fon dağıtımında ve ideolojik liderlikte politikalar bu "İslami gelişmelere" koşut bir akış izledi. II.Abdülhamit tarafından izlenen İslami politika onun halife konumu çevresinde odaklandı; iç bütünlüğü sağlamak için elitlerin Ortodoks Müslüman ideolojisiyle köktenciliği denetlemek, kapsamak ve hakkından gelmek için anılan konumunu kullandı. Sonunda izlediği politika göçmenler ve içlerinde Suriye ile Kuzey Irak'ın şehir bölgelerinde yaşayan Arapların da olduğu orta ve üst Müslüman sınıfları, dıştan bakıldığında yeni Osmanlı Müslüman devleti olarak görülen görece olarak birleştirici politik-sosyal bir birimde hem ideolojik hem de kültürel olarak kaynaştırmayı başardı.

Tek tek Müslüman vatandaşlar giderek, farklı kabilelerden ve etnik gruplardan oluşan ama bağlayıcı ideoloji olarak İslama, resmi dil olarak da Türkçeye sahip bu yeni varlıkla kendilerini özdeşleştirmeye başladı. Bu tüm Müslümanların bağlılık ve vefa ifade ettikleri anavatan, bölgesel devlet, vatandı. En üstün vatanın gelişiminde saklı olan şey, Sultan'ın iktidarından önce onun yaşaması, refahıydı. Eğer varlığı ve izlediği politikalar ulusun ve vatanın çıkarlarına zararlı hale gelirse, Sultan'a meydan okunabilecek ve o görevden alınabilecekti. Üstelik anavatan içindeki bazı şartların ulusu güçlendirecek, Müslümanlar için yaşamı daha iyi kılacak biçimde geliştirilmesi fikri kabul gördü. Bu yüzden Müslümanlar vatanı yalnızca, öbür dünya için kendilerini hazırlayacakları, meziyetlerini geliştirecekleri bir alan olarak değil, aynı zamanda dünyevi amaçlarını da gerçekleştirecekleri bir yer olarak gördüler. Dünya işlerine faal olarak katılımı savunan Nakşibendi görüş bu yeni bakışın ürünüydü. Birinin varlığındaki maddi gelişme ve değişim fikri -daha bilinen ismiyle modernleşme- II.Abdülhamit'in İslamcı politikasında saklıydı.

II.Abdülhamit, yeni ortaya çıkan Müslüman toplumun kimliğine biçim vermekte kendi "İslamcı" politikasını kullanarak hayati bir rol oynadı. Aslında yaptığı iş laik bir girişimdi ama buna tamamen saf dini terimlerle yaklaştı, politikalarını gerçekleştirmede mutlakçı güce dayandı. Böylece liberal aydınlara (yani, modern edebiyatçıların çoğuna) hatta kendi dindar taraftarlarına bile yabancılaştı. O, yeni ve olasılıkla laik bir ulus yaratmak için din ve dine dayalı kimliğin bilinçli kullanımıyla, tanrıya saygı duyan dindar uyumu birbirine karıştırdı. II.Abdülhamit'in zihinsel yeteneği sınırlıydı. Osmanlı yapı taşlarıyla kurmaya çalıştığı modern Müslüman bir devleti onaylayacak cesareti de (neler olup bittiğini anlıyor görünmesine karşı) yoktu. Belki mutlak yönetici olarak kendisinin azledilmesini gerektirebilecek modern devletçilik için gereken ekonomik ve sosyal koşulları kabul etmeye hazır değildi.

Bu dönüşmüş Osmanlı devletinde yaşayan Müslüman bireyin politik kimliği öncellerininkinden çarpıcı biçimde farklıy-

dı. Avrupa'nın hızlandırdığı dönüşüm ve Avrupa planlarına karşı savunma amaçlı girişilen yeniden örgütlenme politikası, Avrupalı benzerlerine resmi olarak benzeyen bir varlığı ortaya çıkardı. Buna karşı, yeni ulus hem Avrupalı hem de 1850'li yıllar öncesinin Osmanlı devletinin de içinde olduğu diğer daha eski İslami devletlerden çeşitli yeni İslami özelliklerle ayrılıyordu. Artı yeni devletin dili Jön Türkler, ulusal kimliğin temeli yapana kadar politik ve kültürel açıdan baskın olan grubun dili olamamış, yalnızca yönetim dili olabilmiş Türkçe idi. Jön Türkler, Türklerin ve Arapların baş oyuncular olduğu bu İslam devletini Avrupalı etnik-ulusal model temeline dayanan etnik bir Türk devletine dönüştürmeye çalıştılar. Yeni yöneticilerin hükümetteki dindar sınıfın etkilerini temizlemeyi asıl olarak amaçlayan ilk laiklik denemesi ve pozitivizmi, hem Arap hem de Arap olmayan Müslümanlar tarafından yeni ortaya çıkan Müslüman-Osmanlı ulusunun özüne yönelmiş olarak görüldü. İttihat ve Terakki Partisi laik milliyetçiliği devlet politikası olarak benimseyerek ölümcül bir hata yaptığını anladığında, diğer güçler çatışmaya başlamışlardı ve artık bu yanlışı düzeltme girişim boşunaydı. Araplar ve Türkler kesin olarak belirlenmiş sınırları olan ulus-devletleri kurmak için kendi yollarına gidince birlik de bozuldu. (Mesele tek bir devlet olduğunu iddia aden ama sadakatlerini, çıkarlarını ve politik kimliklerini tanımlayan ayrı bölgesel devletlerde yaşamlarını sürdüren Araplar arasında çözüm sunmaz.)

İki dünya savaşı sonrasındaki dönem Orta Doğu'da bir dizi bölgesel devletin ortaya çıkışına tanık oldu. Türkiye kendini ulusal bir devlet olarak açıklayan ilk Müslüman ülkeydi. Kuramsal olarak laik bir ulustu ve cumhuriyetçi liderleri dinsel olmayan dil, folklor, bazıları hâlâ yaşayan İslamiyet öncesi eski Türk geleneklerinde ulusal kimliğin köklerini bulmak için çılgınca çabalara giriştiler. Bu çabalar büyük ölçüde boşunaydı çünkü ulusal kültürün laik denen unsurları küçük bir azınlık dışında ya kabul görmedi ya da popüler değerler içinde kendi yollarını bulur bulmaz dini boyut kazandı. Türkiye'de ulus kavramının en doğru biçimi karakteristik açıdan komü-

naldi: Türklerin tanımladığı modern ulusun temel karakteristikleri bir toplumun karakteristiklerine mükemmel biçimde yanıt veriyordu -ve Türklerin bildiği tek toplum tarihi dini toplumdu (güçlü laik temelleri olduğu halde). Bu toplumun dayanışması ve uyumu kökleri tarihte ve/veya inançta olan kültürel benzerliklere dayanıyordu. Türk milliyetçiliğinin fikir adamı Ziya Gökalp kendi milliyet ve milliyetçilik teorisini kesinkes bu karakteristiklere dayandırdı.[21] Çağdaş Türk kültürü ve toplumu üzerine okuyan bir öğrencinin Türk ulusunun bazı bakımlardan ondokuzuncu yüzyıldaki Müslüman milletten çıkmış Müslüman ulusunun bir uzantısı olduğunu anlaması kesin gibidir. Aynı şey Orta Doğu'nun Arap devletleri için de söylenebilir. Gerçekten de Orta Doğu'da çıkmış olan herhangi bir devlet diğerleri tarafından sergilenen özellikleri bir dereceye kadar paylaşacaktır. Daha dobra dobra söylersek, Merhum Osmanlı devletinin Müslüman parçası, şimdi birçok bölgesel devlete bölünmüş de olsa ondokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başında gelişmiş İslami Osmanlı devletinin özelliklerini sürdürür. (Zaman ve yer başlı başına ayrı bir proje olan bu konuyu genişletmeye izin vermez. Orta Doğu'nun Müslüman devletleri arasında bugün ideolojik İslamcı bir süreklilik olduğunu iddia ederken, geçmişten miras alınmış ortak ideolojik karakteristikler üzerindeki ulusal çıkarın ve bölgesel devlet olmanın olağanüstü etkisini de kabul ederim.)

"Laiklik"in bu gelişmelerde kendine ait bir yeri vardı ama bölgedeki taraftarlarının, uygulayıcılarının tanımladığı biçimde, anlamlandırma ve kapsamını düşünürsek onu Avrupalı laiklik kavramıyla eşit tutamayız. İster istemez Müslümanların içine sürüklendiği ulusçu-bölgesel devletçiliğin bu yeni çağın-

21 Ziya Gökalp'in temel yazıları Niyazi Berkes tarafından (ama kitabın önsözünün Gökalp ve fikirleri hakkında tamamen yanlış bir resim yansıttığına inanıyorum) İngilizceye çevrilmiştir. Ziya Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization*. trans and intro. by Niyazi Berkes. [Ziya Gökalp, Türk Milliyetçiliği ve Batı Uygarlığı, çeviri ve önsöz Niyazi Berkes] (New York: Columbia University Press, 1959) ve Niyasi Berkes, The Development of Secularism in Turkey[Türkiye'de Laisizmin Gelişmesi) (Montreal: McGill University Press, 1964)

da laiklik unsuru önemli olmayı sürdürecektir. Buna karşın bu bir Müslüman tarzı -hükümet işlerinin görülmesiyle sınırlı ve "ulus" üzerinde ortak görüşe çok az etkisi olan- laiklik olmaya devam edecektir. Bu ırksal, dilsel ve kültürel farklılıklar olmadığını ya da Orta Doğu'daki Müslümanlar üzerinde hiç etkisi olmadığını söylemek değildir. Osmanlı çağında var olan farkların çoğu hâlâ yaşamaktadır ama Müslüman devletlerin uluslaşması için gereken sağlam maddi temeli sağlamaz. Hükümetlerin, bugün gerçekte Orta Doğu'da olduğu gibi, komşu ülkelerinden tamamen farklı yaşam tarzlarını ve ortak davranış kalıplarını biçimlendirme yetilerini küçümsemiyorum. Burada sorun; yapay olarak yaratılmış bu ulusların kurumsal temel geliştirmek için bir yol bulmaz, aralarındaki benzerlik/ayrımların tanınacağı ve birlikte yaşamalarına izin vereceği biçimde örgütlenmeyi sağlayamazsa uzun dönemde yaşayıp yaşayamayacağıdır.

Bu Müslüman devletler arasındaki kültürel-dinsel birleşmelerin, bunca söze karşı, onları birbirine bağlayacak bir temel olduğunu öne süremem. "Pan-Arabizm" ve "Pan-Türkizm"in hiç değilse yakın gelecekte yayılma şansları çok fazla olmayan kavramlar olduğunu deneyimler göstermiştir, Müslüman siyasi liderler, geçmişte ortak İslami çıkarlar için birleşmediler. İslamcı köktencilik zorlamadığı sürece bunu yapacaklarını da ummuyorum. (İran ve Irak arasındaki savaşın sonucu karar verdirici olabilir.) Yine de ulusal devlet olma Müslüman Orta Doğu'da tatmin eden bir deneyim olmamıştır. Servet, verimlilik, benlik tatmini insanlığın ulaşması gereken -aslında ulaştığı- zorunlu tek amaç değildir. Barış, huzur, diğer insanlarla, onların yaşadığı ortamla uyuşan kültürel-dinsel bir çevrede yaşamaktan doğan tatmin alternatif amaçlardır. İnsanlığın bildiği en etkili politik örgütlenme biçimi ulus-devlet olsa da yurttaşları için şimdiye kadar pek az devlet anılan amaçları gerçekleştirmeye yaklaşabilmiştir. Aslında ulusal devletlerin kurulma çağı, dört yüz yıllık Osmanlı yönetimi boyunca dert çekenlerinkinden kat be kat kötü yaşam şartları getirerek ve insan kayıplarına yol açarak Orta Doğu'ya bela getirmişti. Os-

manlı çağının tamamında birlikte var olmayı ve gelişmeyi sürdüren dinsel-etnik topluluklar bugün asimile olma, onları korumak için tasarlanmış yasal koruyucular olmasına karşı, hatta yönetici çoğunluk tarafından büsbütün ortadan kaldırılma tehdidi altındadır.

Osmanlı İmparatorluğu yıkılmış ve yeniden kurulamayacak olsa da bölgenin tamamında tek bir Osmanlı mirası yaşamaktadır: Karşılıklı tanıma ve benimseme temelinde gerçekleşmiş, dinsel ve etnik unsura dayanan barışçıl bir birlikte -varoluş hatırası. Bu miras takdir edilecek ve korunacak kadar değerlidir; o günlerin barışçıl birlikte varoloşu, anı olmaktan çıkarılıp Orta Doğu'da bizim yaşadığımız bir gerçeklik haline dönüştürülmelidir.

4

Müslüman Toplumda Müslüman Olmayanlar: Müslüman Yazarların Son Zamanlarda Yayımladıkları Kitaplara Göre Sorunun Ön Değerlendirmesi*

P.J. Vatikiotis

Bu bölümün başlığı Yusuf el-Kardavi'nin[1] yakınlarda yayımlanan kitabının başlığından bilerek alınmıştır. Yayıncı Mektebet Wahba'nın Kahire'de olması gerçeği yazarın Mısır'daki Müslüman Kardeşler'in üyesi veya sempatizanı olduğu konusunda insanı şüpheye düşürüyor. Ancak yine de, İslami konularda[2] çok ürün veren çağdaş bir yazar olan el-Kardavi *alim ve fakih* -yani İslamda, İslam hukuk sisteminde derin bir kişi olarak görülür. Daha da ilginci aynı yılda, 1977'de Cemal Bedavi'nin Mısır'da toplumsal rahatsızlıklar üzerine yazdığı kitabının çıkmasıdır.[3] Ondan sadece bir yıl önce de bir Kıpti olan William

* Bu makalenin bir parça değişik versiyonu, *Islam and the State* [İslam ve Devlet] (Londra, 1987) isimli kitabımın "The Obstacles to Plural Politics and a Pluralist Polity in Islam" [Çoğul Politikaların Karşılaştığı Engeller ve İslamiyette Çoğulcu Politika] başlıklı bölümü olarak orada yayımlanmıştır.

1 Yusuf el-Kardavi, *Gayri el-müslimin fi el-müçtema el-İslami* (Müslüman Toplumda Müslüman Olmayanlar) (Kahire, 1977)

2 Örneğin; *El-helal ve el-haram fi el-İslam* (İslam'da Helal ve Haram) onbir baskı; *El-hal el-İslami, farida ve dürure* (İslami çözüm, emir ve zorunluluk), iki baskı, ve *El-iman ve el-hayat* (İnanç ve Yaşam) beş baskı.

3 Cemal Bedavi, *El-Fitna el ta-ifiyye fi misr- Cudhurühe ve esbabuhe* (Mısır'da Tarikat Savaşı: Ve kökenleri ve nedenleri) (Kahire, 1977)

Süleyman *Dialogue between Religions*[4] [Dinler arası Diyalog] isimli eserini yayımlamıştı. Tarık el-Bişri'nin *El-Tali'a*'da yayımlanan "*Misr beyne Ahmet ve el-Meshi*" (Muhammed ve Mesih Arasındaki Mısır) başlıklı bir dizi makalesi 1970'li yıllarda yayımlandı ve sonunda *El-Müslimun ve el-Ekbet fi itar el-Cema el-Wataniye* (Ulusal Toplumdaki Müslümanlar ve Kıptiler)[5] isimli kitapta toplandı. Bir yanda laik Mısır milliyetçiliğini temsil eden Tevfik el-Hakim ile diğer yandan Arap milliyetçiliği taraftarı Lous Awad arasında kamu önünde yapılan tartışma Kahire'de 1981'de *El-İn'izeliyyün fi Misr* (Mısır'daki Tecritçiler) başlığı altında yayımlandı. Önde gelen bir Ezherli ve Müslüman Kardeşler'in sempatizanı Muhammed el Bahiy'in İslami düşünce, 1960'ların çağdaş toplumu üzerine yazdığı yazılar yeni baskılar yaptı.[6] Kahire Üniversitesi'nden Muhammed Şevki Zeki'nin 1980 yılında yayımladığı tez kamuoyuna duyuruldu.[7] Aynı yıl içinde Kıpti, Milad Hanna'nın *Naam Ekbet Lakin Misziyyun*[8] adlı eseri de benzer biçimde kamuoyuna maloldu. Abd el-Hamid Mütevelli'nin 1970'lerin tamamında İslami politik düşüncesinin geçirdiği krizler üzerine yazdığı kitabı geniş bir kesim tarafından okundu.[9] Bu, İslam ve top-

4 William Süleyman, *El-Hivar bayna el-edyan* (Dinler Arasında Tartışma) (Kahire, 1976)

5 Kahire, 1980

6 Muhammed el-Bahiy, *El fikir el İslami ve el muçtema el-mu'asır: Müşkilat el-hüküm ve el-tevcih* (İslami düşünce ve Çağdaş Toplum: Yönetim Sorunu) (Kahire: 1.bas.1965, 2.bas.1975, 3.bas.1982. Aynca Müşkilat el-usra ve el-tekafül (Aile ve işbirliği Sorunu) (Kahire: 1.bas. 1967, 3.bas. 1982)

7 Muhammed Şevki Zeki, *El-ihvan el-Müslimun ve el-muçtema el-misri* (Müslüman Kardeşler ve Mısır Toplumu) 2.bas. (Kahire, 1980)

8 Milad Hanna, *Akbat na'am...ve lakinne misriyyin* (Evet Kıpti ama yine de Mısırlı) (Kahire, 1980)

9 Bkz. Abd el-Hamid Mütevelli, *Azamet el-fikir el-siyasi* (İslamcı Politik Düşüncenin Çıkmazı) (İskenderiye, 1970) Aynca idare ve anayasa hukuku konusunda yazdığı (1936-1952) diğer kitaplara, *Masadir el-ahkam el-düsturiyye fi el-şeriat el-İslamiye* (Anayasal Kurallann Şeriat'teki Kaynaklan) (Kahire, 1963) *El-islam ve müşkilat el-siyada fi el-devlet* (İslam ve Devletteki Yönetim Problemi), *Mecelle el-hukuk* 1 ve 2 (1964-1965), "*Mabedi Nizam el-hüküm fi el-İslam*" (İslamda Yönetim İlkeleri), "El-İslam ve hal hüve din ve devlet" (İslamiyet: Dın ve Devlet midir?) *Mecelle el-kanun ve el-iktısat* (Kahire Üniversitesi) 4 (1964) ve 5(1965) bkz.

lum üzerine yazılmış daha bilimsel, ayrıntılı eserler külliyatının ancak küçük bir örneğidir. Mısır'ın büyük şehirlerindeki, kentlerindeki köşebaşı gazete bayilerini ve kitapçılarını dolduran, İslam üzerine yazılmış popüler kitapçıklar ve risalelerini unutmayalım.

1970'li yıllar ve 1980'lerin sonlarında ortaya çıkan bu yazılar Hasan el-Benna, Seyyid Kutub, Muhammed el-Gazali, Abd el-Kadir Avda ve Müslüman Kardeşler'in, diğer önde gelen "ustaların" daha önceki yazılarını yorumlama girişimiydi. Tanrı'nın sözü ve onun vahyedilmiş yasasıyla yönetilen İslami toplum ve politik düzenin kurulması konusunu tartışırken, bu yazarların istisnasız tümü laik politik düzenlere (*İlmaniyye*) "bilgisizlik çağına" (*Cahiliye*) ait olduğundan, Batı ve Doğu'dan kafirce kaynak aldığından karşıydı. Anılan yazarların hepsi laik politik düzenlerin kabul edilemez olduğu görüşünü taşıyorlardı. Çünkü bir Müslümanın ancak İslami devlet içinde mümin yaşamı sürebileceğine inanıyorlardı. İnsanların yaptığı yasalara veya böyle yasaları yürürlüğe koyanlara mümin bir kimse boyun eğemezdi.[10] Gerçek inançlı bir düzenle

10 Örneğin; El-Kardavi İslami toplumu "yaşamın ve tavrın temeli, hükümeti için yasa, yaşamla ilgili tüm meselelerde yasama ve yönetimin (eğitim ve rehberlik) kaynağı, bireysel-sosyal, maddi-manevi, yerel-ulusal olarak İslamı benimsemiş bir toplum olarak tanımlar. (el-Kardavi, *Gayr el-müslimin* s.5) Abd el-Kadir şöyle der: "İslami yönetim dünyanın bildiği en iyi yönetimdir" (*El-İslam ve avda'ün el-siyasiye* [Kahire,1978] s.8) Kuran'daki 3:85 numaralı sure-ayete gönderme yapar: "Allah'a [yani İslama] boyun eğmekten başka her kim başka bir dini inanırsa, ondan kabul görmeyecek, öbür dünyada hep kaybeden olacaktır." (Kuran'daki sure ve ayetler İngilizceye M.Pickthall'in *The Glorius Koran* [Yüce Kuran]'ından alınmıştır. [New York: New American Library, Mentor, 1954] Avda'ya göre Müslümanın başka seçeneği yoktur: "Allan ve O'nun Elçisi [onlar için] bir işe karar verdiğinde, onlar [o işten sonra] işlerinde mutlaka onun sözüne uymalıdır, kim ki Allah'a ve O'nun Elçisi'ne isyan eder, yoldan çıkar. (5.Sure 44.ayet, 47.ayette de tekrarlanmıştır.) Üstelik tüm bu yazarlar şu vahiye dayanıyordu: "Allah'ın vahyetmiş olduğuyla hüküm vermeyenler işte onlar kafirlerdir." [5.Sure, 44, 47. tekrarlanmıştır] Politik birliğin bağı olarak inancın hüküm sürdüğü tek toplumun İslami toplum olduğunu iddia ederken, Seyyid Kutub (*Ma'alim fi-el-tarik* [Kahire, 1964] s.146) şu ayete gönderme yapar: "Allah'ın vahyettikleriyle aralarında hüküm verin" (5.Sure, 49.Ayet) "Sız insanoğlu için kurulmuş en iyi toplumsunuz... Eğer Kitap Ehli inansaydı, onlar için hayırlı olmuş olurdu. Bazıları inançlıdır ama çoğu yoldan çıkmıştır" (3.Sure, 110.Ayet)

böyle "materyalist" fani düzenler arasındaki ayrılık mutlak ve uzlaşmazdır. Aynı zamanda tüm yazarlar, İslami politik düzende *ehl el-Zimmi* diye adlandırılan Müslüman olmayanlar konusuna dokunmak zorunda olduklarını hissederler. Kaçınılmaz olarak bu konu hakkındaki öğretisel -yani Kuran'i- vahiyleri savunup, tarihi olayların kayıtlarını görmezden gelirler. Müslüman toplum içindeki Müslüman olmayanlar gerçek konumlarının bu vahyedilmiş emirler içinde ve ilk dört Ortodoks halifenin idari kayıtlarında yansıdığını iddia ederler. Bunun İslami düzen içinde çoğulculuk olasılığının garantisi anlamına geldiğini, sağlam kanıtı olduğunu da ileri sürmekten kaçınmazlar. O yüzden, bu bölümün sonraki sayfalarında, sözü geçen yazarların formüle ettiği, öne sürdüğü ve sunduğu konumu araştıracağız. Sonra da böyle bir açıklamadan çıkarılabilecek temel ilkeler üzerine yorumlar getireceğiz.

Hamilton Gibb ve Harold Bowen, *Zimmiler* -Osmanlı İmparatorluğu'nda tanınan ve hoşgörülen etnik azınlıklar- üzerine uzun bir bölüm ekledikleri iki bölümlü *Islamic Society and the West* (İslam Toplumu ve Batı[11]) adlı çalışmalarında yalnızca öğretisel konum üzerinde durdular. Eserleri, Osmanlı devletindeki *milletin* ortak yapısı, bu topluluklar, azınlıklar ve Osmanlı hükümeti arasındaki ilişkilerin tarihiyle ilgili pek az bilgi sunuyordu. Müslüman olmayan uyrukla onların Müslüman yöneticileri arasındaki ilişki hakkında İngilizcedeki tek monografik çalışma A.S. Trittion'un neredeyse 60 yıl önce basılmış olan kitaptı. Halife Ömer'in "Sözleşmesiyle" başlayan Asıl kaynakları dikkatle inceledikten sonra Tritton şu yargıya vardı:

> Hükümet ile İslamiyete inanmayan uyruklar arasındaki ilişkileri inceleyen bu çalışma yalnızca akıl karıştırabilir. Zimmi, bir an önemsiz, istenildiği an ezilebilecek bir solucan olarak görünürken, birden çevresindeki Müslümanlara yaptığı öldürücü etkiden şikayet edilir... Hiçbir anayasal gelişme yoktur, olaylar kıvrımlar içinde ilerler, kesin-

11 Cilt 1. Bölümler 1 ve 2 (London: Oxford University Press, 1950, 1957)

likle düz bir hat üzerinde değil.. İslam yönetimi çoğu kez külfetliydi. Mısır'daki isyanlar bunu kanıtlar... Giysiler üzerinde kısıtlamalar getirildi ve onları resmi görevlerden uzaklaştırma girişimleri başladı.

Tek tek Hıristiyanların ve Yahudilerin yönetime yakın olduğunu bazan da en yüksek görevlere geldiğini kabul eden Tritton şöyle devam ediyordu: "Zimmiler refahtan büyük pay alıyor olmalarına karşı yöneticilerin kaprislerine, avam takımının hırslarına kurban oluyorlardı." İslamiyetin sonunda dini açıdan tecrit olması üzerine şu notu düşmüştü: "Dünya iki sınıfa bölünmüştü: Müslümanlar ve diğerleri, yalnızca İslamcılar sayılıyordu."[12]

Albert Hourani, *Minorities in the Arab World*[13] (Arap Dünyasındaki Azınlıklar) isimli eserini Uluslararası İlişkiler Kralık Enstitüsü'nün himayesi altında 1947'de yayımladı. Kitap asıl olarak, Mısır ve İngiliz-Fransız mandası altında görece olarak yeni kurulmuş devletlerden oluşan Bereketli Hilal'le ilgiliydi. Ama bu devletler etnik ve tarikatlar olarak bölünmüş nüfusa oranı yüksek azınlıklardan oluşuyordu. Her bir ülkedeki azınlıkların statülerini, durumlarını, dini ibadet özgürlüğü ve güvenlik teminatlarını, hem laik Arap hem İslamcı çeşitlemeler içinde görünen milliyetçilik etkisini ve çeşitli cemaatler arasında tarih boyunca varolmuş geleneksel korku, küskünlük-kuşkuyu enine boyuna inceledikten sonra, Hourani çoğunluk ve azınlıkların bu ülkelerin hiçbirinde ulusal bir toplumu tam olarak oluşturmadığı sonucuna vardı. Etnik topluluklar arası evlilikler, din değiştirmeler ve sivil-politik eşitlikle iligili sorunları sıralarken, laik milliyetçiliğin ulusal toplum ve istikrarlı hükümet için yeterli bir temel olup olmadığını anlamaya çalıştı. Böylesine çok azınlığın varoluşunun tarih-

12 A.S.Tritton, *Non-Muslim Subjects of Muslim Rulers* (Müslüman Yöneticilerin Müslüman Olmayan Uyrukları) (Cambridge: Cambridge University Press, 1930) 229-232.sayfalar. Arapça Çeviri; *El-İslam ve ehli el-zimmi Hasan Habeşi* (Kahire, tarihsiz) ve Abd el-Kerim Zeydan, *Ahkam el-zımmiyün ve el-mustamının fi dar el-İslam* (Kahire,1947)

13 London: Oxford University Press, 1947

sel, dini ve demografik nedenlerini incelerken Müslüman olmayanların (Hıristiyanlar ve Yahudiler) devlet toplumunun parçasını -yani halk kitlesini- oluşturmadığını gözlemledi. Bunların "kendilerine iktidar yolu kapatılmış, tarihi açıdan önemli kararları oluşturma sürecinden dışlanmış, tümü marjinal"[14] topluluklar olduğuna da işaret etti.

Sonra, 1950'de Gibb ve Bowen *Zimmiyi* Müslüman bir yöneticinin Müslüman olmayan uyruğu olarak tanımladılar. Yönetenle ilişkiler Müslüman olmayan cemaat İslam nüfuzuna girer girmez sözleşmeyle düzenlenir. Belirlenmiş koşullar altında sözleşme kafir *Zimmi*'nin hoşgörülmesini sağlar, dinine ibadet etmesine izin verir. Bu yüzden onlar hem İslamcı toplumda hem de tüm dünyada inananlarla kafirler arasındaki bölünmeyi vurgularlar. Bu sözleşme altında bile Müslüman olmayanlara sunulan, özel bir kelle vergisi (1855'te imparatorlukta, 1856'da Mısır'da kaldırılan *Cizye*) ve kimi kısıtlamalara tabi bir anlaşma karşılığındadır. *Zimmi* terimi Müslüman uyruğundan aşağı bir kastı işaret eder. *Zimmi* yasal açıdan bir dezavantaj olduğu gibi zaman zaman kendilerinden ayırt edici giysiler giyinmeyi isteyen yasalara tabiydi, kesin düzenlemelerle uyumlu olmadığı sürece, yeni ibadet yerleri yapmaktan da uzak durmaları gerekiyordu.[15] Böylesi bir politik düzende *Zimmiler* hükümetle, bireysel vatandaşlar ya da devletin uyrukları olarak değil seçilmiş, ayrı bir cemaatin üyeleri olarak ilişki içindeydiler. Bu yüzden Zimmilerin statüleri, hakları ve görevleri yalnızca korunmuş bir cemaatteki üyelikten ortaya çıkar. *Millet* fikri Müslümanlar veya Osmanlılara ait biricik bir keşif değildi. Romalılar ve Bizanslılar bu tür ayrımcılığı *homoioi* ile diğerleri arasında yapıyorlardı. Özellikle bu Bizanslılar tarafından Yahudilere ilişkin olarak uygulanıyordu.

Bu azınlıkların tarihini irdeledikten, devletle ilişkilerinin

14 age. s.22

15 Mısır, Khanka'da 1972'de meydana gelen toplumsal sorun bir laik Kıpti demeğinin, İç İşleri Bakanlığı'ndan izin almadan kilise veya kutsal hizmetlerden faydalanması yüzündendir. Bkz. Cemal Bedavi, *El-fitne el-Ta'ifiyye fi Mısr* (Kahire, 1977)

nasıl olduğunu uzun uzun tartıştıktan sonra, Gibb ve Bowen *Zimmi*'nin düşük bir statü olduğu sonucuna vardılar. Sonra İslamda dine göre *Zimmiler*in sınıflandırılmasının sonuçlarını incelediler. Örneğin, Osmanlı toplumunun birlikteliğini kötü biçimde etkilemiş, Sultan'a sadakati zayıflatmıştı. Çünkü böylesi politik sadakat, dini veya etnik topluluğa olan ilksel bağlılıktan çok daha aşağıya düşürülmüştü. Kırsal bölgelerde *Zimmi* ile Müslüman arasındaki farklar yavaş yavaş ortadan kalkıyormuş gibiyse de şehir merkezlerinde sözü geçen fark ve ayrım göze çarpar nitelikteydi. Sonuç olarak bütünlük sağlamak zordu ve Müslüman yönetici ya da Müslüman olmayan çeşitli cemaatlerin önderleri tarafından, ekonomik ve diğer nedenlerden dolayı teşvik edilmiyordu. Son olarak Şeriat, kitaba inanan kafirlerin hoşgörülmesini emrederken, bir yandan da onların değer bakımından aşağıda oldukları konusunda ısrar ediyordu.[16]

Bu çalışmalar birinci olarak Müslüman olmayan uyruklarla Müslüman yöneticiler arasındaki ilişkilerin orijinal olarak sözleşmeye dayandığını, ikinci olarak bu ilişkileri düzenleyecek ya da Müslüman olmayanları İslamcı politikaya bütünleyecek sistemli bir yasal gelişme olmadığını gösterir. Belirlenmiş sisteme en yakın olan, eğer *Zimmi*'nin daha büyük toplumdan ve politik düzenden ayrılığını kurumsallaştırmak ve kutsallaştırmak sözkonusuysa Osmanlı *millet* sistemiydi. Üçüncü olarak, bu ilişkinin durumu ve statüsü çoğunlukla, son tahlilde bireysel yöneticiye bağımlıydı.

1960'ların ortalarına kadar Müslüman toplumda Müslüman olmayanlar problemi, İhvan[17] liderlerinin bilinen kitapçıkları sayılmazsa, Müslüman Arap yazarların enerjilerini, ilgilerini çekmeyi başaramadı. Bu kısmen Arap milliyetçiliği, genellikle de 1950'ler ve 1960'ların Mısır'da Nasır, Bereketli Hilal'de Ba-

16 9.Sure, 29.Ayet: "Kendilerine Kitap verilenlerden, ne Allah'a ne de O'nun Kıyamet'ine inanmayan, Allah'ın Elçisiyle yasaklattığını yasak saymayanlarla ve hak dine inanmayanlarla, cizye ödeyene *düşürülene kadar* savaşın" (italikler eklenmiştir)

17 İhvan'ı Müslüman Kardeşler ile değiştirilebilir olarak kullanıyorum.

as'ın liderliği altındaki radikal öfori hali yüzündendi. Daha önce gösterildiği gibi, daha yeni tarihli literatür Orta Doğu'daki laik politik fikirlerin değer kaybettiğini, bunların gerileme içinde olduğunu, bunu savunanların geriye çekildiğini ortaya koyar. Bu yazarlardan bazıları aslında laikliğin -İslami politik düzenin tüm bölgede yeniden tanımlanmasının tek seçeneğiuğradığı bozgunu sezerler.

Benim amacım bu bölümde İslam ülkelerindeki azınlıkların özel tarihleri üzerine yorum yapmak veya dünyanın bu bölümündeki etnik çeşitlilik fenomenini tanımlamak, çözümlemek değildir. Bunun yerine benim istediğim şey, dini çoğulculuk ve onun politik inkarının -yani onu politik açıdan sağlama başarısızlığının- öğretisel boyutuna dikkati çekmektir. Bunu yaparken bir yanda kutsal kitaplara dayanan çoğulculuğun koruması ile fiili koruma arasındaki farklara, diğer yandan uygulamada bu ikisi arasında -hiç değilse tarihi deneyime bakınca- hiçbir fark olmadığına şöyle bir değineceğim. Kısaca, dinisosyal-politik çevreyi, bu dini-politik sistemin üzerinde yer aldığı ve politik çoğulculuğun yalnızca farazi olduğu oynak temeli tanımlamaya yardımcı olmaya çalışacağım.

Etnisite ile kanımca, bir devletin bölgesel sınırları içindeki etnik grupların veya "ulusların" çeşitliliğini kastediyoruz. Bu aynı etnik grupların devlet sınırları dışında olmasını engellemez tıpkı Kürtlerin durumunda olduğu gibi. Ama ben bu fenonemle ilgilenmeyeceğim. Diğer yandan çoğulculuk derken ben bunu devlet sınırları içinde dini ve kültürel çeşitlilik olarak alıyorum ama Batı politik kullanımında sözcük, özgür biçimde örgütlenmiş gönüllü derneklerin, çıkar gruplarının, siyasi partilerin alternatif hükümetlerin veya rejimlerin hoşgörüsüyle teşvik edilmiş, karşıt politik görüşlerin birey ve kamu düzeyinde kabul görmesi olarak algılanıyor. Bugün çoğunluğu Batı'da olan, bir çoğulcu toplumu ayakta tutan değerlere taraftar ancak birkaç devlet vardır. Özellikle Orta Doğu'da olan diğer birçok devlet çoğulcu politik sistemleri desteklemez en azından onları kurma yetisinde değildirler, hem de o ülkelerdeki toplum etnik çeşitlilik ve dini çoğulculukla karakterize

olduğu halde. Onlar bu çeşitliliği politik açıdan sağlayabilmekten uzaktırlar.[18]

Politik sistemini dinsel temel üzerine kurmuş Lübnan'ın sistemi yakın zamanlarda dağıldı.[19] Özel olarak o kriz, dinin bölgesel yönetime meydan okuyan ideolojik bir güç olduğu Orta Doğu'daki politik problemin daha geniş çaplı bir tezahürüydü. Orta Doğu'nun dinle kendini tanımlayan insanları milliyetçiliğin laik bütünleştiriciliğine direndiler ve bizzat politika dinin bir çeşitlemesi olarak anlaşılıp, kabul edildi. Carleton Coon'un Orta Doğu'nun dinsel ve etnik mozayiği dediği şey daha çok yakınlarda ona empoze edilen ulusal sınırları ihmal -bazı durumlarda da reddetme- eğilimi taşıyordu. Dini reform hareketleri, ithal fikirler, milliyetçilik ve meşrutiyetin kurumsallaşması; inanç sistemi, kültürel algılar ve daha eski bir çağın geleneksel kurumlarını modern Batı devlet sisteminin gerekleriyle bağdaştırmakta kullanıldı (Pek başarılı olunamasa da). Ne yazık ki çoğulcu bir toplum için öylesine gerekli olan laiklik ve onun hoşgörü, deneycilik, şüphecilik değerlerine felsefi bir teslimiyet yoktu. Bunun bir-iki istisnası olarak Orta Doğu'da kurulan devletler ulus-devlet değillerdi. Politik bir kavram olarak ulus-devlet evrensel, onun bölge dışı kavramlarıyla değil, bölgesel temelli otorite ile karakterize olur.

Ulus-devlet terimi, Orta Doğu'daki çeşitli ülkelere uygulandığında bu yüzden yanıltıcıdır, çünkü çoğunda ulus, tek tek devletlerin bölgesel sınırlarının dışında ve ötesini kapsayacak dini terimler içinde düşünülür. Modern bölgesel devletin ge-

18 Suriye, Irak, İran ve hatta Mısır-Bunların tümünde resmi devlet dini İslamiyettir. Ne Mısır'ın 1950'li ve 1960'lı yıllarda yürüttüğü radikal milliyetçilik ve sosyalizm ne de Bereketli Hilal'de Baas'çılık dini devletten ayırmayı başarabildi. Bkz. benim "*Arab and Regional Politics in the Middle East* [Orta Doğu'da Arap ve Bölgesel Politikalar] (London: Coom Helm, New York, St.Martin's Press, 1984) isimli eserimde "*Authoritarianism and Autocracy in the Middle East*" [Orta Doğu'da Otoriterlik ve Otokrasi] başlıklı bölüm. 135-151.sayfalar.

19 Bu paragrafın kalanı ve sonraki iki paragraf küçük farklarla "Crisis in Lübnan: A Local Historical Perspective. "*The World Today*, March 1984, 85-92. sayfalarda daha önce yayımlanmıştı. Özellikle 92. sayfaya bkz. Carlton Coon üzerine, bkz. *Caravan: The Story of the Middle East* [Kervan: Orta Doğu'un Öyküsü] (New York, Holt, Reinhart and Winston, 1958)

rekleri ile yakın geçmişte dini hükümlere göre yönetilen, inananlar açısından tüm evreni kucaklayan Tanrı'nın vahyedilmiş daha geniş kalıp toplumu arasında sürekli bir çatışma vardır.

İslam ulusunun en büyük değer olduğu ısrarıyla, geleneğin yükü ve modern-bölgesel laik devletin gerekleri arasında kalmış Orta Doğu'nun geçici hükümetleri kendilerini tehlikeli bir akış içinde buldular. En yeni örnekler olan Lübnan ve İran kuruldu. Din dışında bir rejim kurmakta başarısız olduğu için biri kaosa sürüklendi, diğeri Orta Çağda görülen kökten tiranlığına savruldu. Lübnan'da bölgesel nüfuz mezhepsel nüfuza ve milliyetçiliğe yol açtı. İran'a gelince, Şii taraftarlardan oluşan baskın toplum bölgesel sınırlara boşverdi ve sınırlarının ötesindeki müminler arasında da "evrensel doğruyu" yaymaya çalıştı. Böyle din ve ideolojiye dayanan iktidar-otorite fikirleri, tüm Orta Doğu'da iktidarın meşruiyetinin hâlâ büyük ölçüde tartışıldığını, otoritenini de belirsiz olduğunu akla getirir.

On yıl kadar önce Elie Kedourie "ilksel değerin örneğin, sınıf veya din değil, ulus olduğu" milliyetçilik ile ulusun diğer ideolojik kavramları arasındaki çarpışmanın altını çizmişti[20] İslamiyet Arap ulusal dehasının ifadesi haline geldiğinde, insafsız biçimde Arapçılık ile ilintilendirildiğinde ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarındaki laik eğilim daha eski -her şeyden üstün kusursuz İslam devletiyle diğer politik sistemler arasında kalan- bir ikilemin yararına terkedildi. Bu da, bir ulusun veya politik düzenin ideolojik tanımı ne kadar zorsa, onun bölgesel sınırları içindeki etnik ve dini çeşitlilikle uğraşmanın da o oranda zor olacağını ortaya koydu. Politik çoğulculuğa gelince, politik sistem, Müslüman olmayan halk kitlelerini, *Zimmi*leri yalnızca ayrı toplum üyeleri olarak, hoşgörerek ayırdığından böyle tanımlanmış bir ideolojik düzen tarafından hemen reddedilir.[21]

20 Elie Kedourie, *The Middle Esat: Oil, Conflict and Hope*, ed.A.L. Udovitch (Lexington, Mass: Heath, 1976) [Orta Doğu: Petrol, Çatışma ve Umut] isimli eserde; "Religion and Secular Nationalism in the Arab World" Arap Dünyası'nda Din ve Laik Milliyetçilik] 181-194. sayfalar

21 Müslüman Kardeşler'in yazılan bugüne değin bu gereksinmenin bol kanıtlarını

Etnisite ve çoğulculukla ilgilenmemizin nedenlerinden birini ben İslamiyet ve Müslümanların onları nasıl algıladıklarını bulma olarak varsayıyorum. Bir diğeri ne çeşit bir politik düzende onların barınabileceği, daha kesin söylersek, Müslüman öğretisel koşullarının ve tarihi algılamaların bu barınmayı kolay, zor veya olanaksız hale getirip getirmeyeceğini dikkate almaktır. Bu yüzden İslamiyet ve onu temsil iddiasında olup, İslamiyetin yasasını-kuralını insanın, toplumun ve sisteminin üzerine koymak isteyenler, diğer yasa ve yönetimin tüm biçimlerini toplam yani -herkesi kucaklayan -ideolojik saflık ve birliğinin zorunlu olduğunda ısrar ederek reddederse, o zaman kendileriyle diğer tüm sosyal politik düzenlemeler arasında köprü kurulamaz bir boşluk oluşur. Uygulamada bu politik laik düzenlemeleri benimsemek isteyenlerle yeryüzünde Tanrı'nın kuralını savunanlar arasında ve bir Müslümanın kul-yapısı yasalara dayanarak yaşamını düzenlese bile, İslami kültürün taşıyıcısı, ümmetin bir üyesi olacağına inananlarla, bir kimsenin dünyevi yaşamda tek düzenleyici olarak Tanrı'nın kanununu kurmadıkça hiçbir biçimde Müslüman diye tanımlanamayacağını savunanlar arasındaki bir çatışma halini almıştır. En azından kuramsal olarak ilk grup, Müslüman olmayanların da tam üyesi olduğu ulusal bir toplumun ve halk kitlesinin bütünlüğünü kabul eder. Halk işleri ülkenin tekbiçim yasası ile düzenlenir, otorite ve güç bölge-temellidir. Son grup ülkesel sınır tanımadığından, yalnızca inanç bağını kabul ettiğinden, bunların tümünü reddeder ve *ümmet* içindeki Müslüman olmayanlara ilişkin takdir-i ilahiye referans yapar. Tanrı yasasından başka herhangi bir şeye göre yönetilen bir toplum, kafir bir toplumdur. İslami bir devlette yaşamadığı sürece hiç kimse gerçek bir Müslüman yaşamı süremez.[22]

İslami devleti ve yönetimini savunanların dayandıkları en zorlayıcı görüş işte budur. Onlar Müslüman olmayanlar soru-

sunmuştur. Özellikle bkz. Hasal el-Benna, *Mecmuat resa'il* (Kahire, tarihsiz) Awda, *El-İslam ve avda'ün el-siyasiye* (Üstte, 10. not): Seyyid Kutub, *Nahva müçtema İslami* (Amman,1969) ve *Ma'alim fi el-tanik* (Kahire, 1964)

22 Bkz. üstteki 10 not.

nunu da işte bu bağlam içinde değerlendirip, kitleyle uzlaşır veya reddederler. Yine de fikirlerine temel olarak Kur'an'daki iktidar meselesini almalarını işaret etmek dikkate değer:

> Diyorlar ki: Eğer Medine'ye dönersek, kuvvetli zayıfı sürüp çıkaracaktır; Kudret Allah'a ve O'nun Elçisi'ne ve müminlere geçtiğinde, nankörler bunu bilmezler... ve Allah kafirlerin müminleri yenmesine izin vermeyecektir; zalimlik sona erene, din herkes için Allah'ın dini olana kadar onlarla savaşın.[23]

Aslında Hasan el-Benna şöyle iddia ediyordu: "Biz iktidarı hepimiz için istiyoruz"[24] ta ki Müslümanlar "her yerde Kuran'ın bayrağını"[25] dalgalandırana kadar. İnsanlar inananlar ve kafirler arasında bu güç üzerinde açık biçimde bölünmüştür. Sonunda "Tanrı dünyayı miras alacağına" göre, Müslüman olmayanları korurken, müminler hakiki inanca onları çağırmaktan, Tanrı'nın mükemmel yasasına onları boyun eğmekten hiç vazgeçmemelidir.[26] Çünkü dünyada başka hiçbir düzenin yapamaycağını yapacak olan İslam orada hazırdır. Her şeyden önemlisi iktidar İslamiyetin sembolüdür ve dünyevi hükümet onun direklerinden biridir. Bu yüzden böyle bir düzenin kurulması için zorunlu ilk şey toplumu, iktidarsız Müslüman bir toplumdan erkin bizzat içindeki Müslümanların tekelinde olduğu bir topluma dönüştürmektir.[27]

Kardavi, Müslüman toplumda Müslüman olmayanların yasal konumunun, onların bazı özel tanımlanmış durumlar dışında, Müslümanlarla aynı görev ve haklara sahip olduklarından aynı olduğunu iddia eder. *Zimmi* olarak onların özel konumları Tanrı'dan Peygamber'e vahyedilmiş bir sözleşmeye

23 64.Sure 8.Ayet, 4.Sure 141.Ayet, 8.Sure 7,39.Ayet

24 Mecmuat resa'il

25 age.20, 180-184. sayfalar

26 O, 9.Sure 32.Ayeti kullanır: Onlar Allah'ın nurunu söndürmek istiyorlar ama Allah, kafirler karşı dursa da nurunu tamamlamaktan başka bir şey istemez"

27 Diğer Müslüman Kardeşler'in hepsi gibi Seyyid Kutub da, *Ma'alim*'inde özellikle bu görüş üzerinde durur. Bkz. özellikle, Zeynep el-Gazali, *Ayyam min hayati* (Kahire ve Beyrut 1982)

dayanır ve toplumun (*ümmet*) onlar için koruma ve güvenlik garanti etmesini sağlar. Onlara bazı koşullara göre yurttaşlık da bağışlanır: *Cizye* ödenmesi ve din dışındaki diğer bütün konularda da Şeriat'a boyun eğine gibi. Aksi takdirde onlar İslam ülkesinin (*Dar-ül İslam*) üyeleridir. Onlar dış düşmanlara ve iç baskılara karşı korunma hakkına, güvenlik ve ibadet hakkına, çalışma ve kâr etme (ama riba'dan yani tefecilik ve faizden olmamak şartıyla) özgürlüğüne, dini olanlar hariç (bunlar, imamlık, (devlet başkanlığı) silahlı kuvvetler komutanlığı, *vakıfların* yönetimi ve Müslümanlar arasında hüküm gerektiren yargı görevleri olarak sınıflandırılmıştır) resmi devlet görevi edinme hakkına sahip olurken, daha önce olmayan yerlere kiliseler veya sinagoglar kurarak, kendi dini sembollerini açıkça teşhir ederek İslamiyete ve Müslümanlara saygısızlık etmemelidir.[28] Sorun zaten, Müslüman olmayanların sözü geçen haklarını güvence altına almayla ilgilidir. Şeriat müminlere bu haklara saygı göstermelerini emreder, İmam ve Ümmet'in de yasaya uymalarını ister. Bütün bunlara karşın sonuçta tek garanti Müslümanların vicdanıdır.

Kardavi ve diğer birçoğunun belirttiği meşru bir şey de Müslüman bir devletin Müslüman olmayan vatandaşları olarak kendi dini inanç, ibadet özgürlüğü -sivil adli ve ticari haklara ters düşmeyen tüm yasalara onların uymaları gerektiğiydi. Müslüman olmayanlar İslamiyete, devletin dinine, karşı inançlar yayamazlar. Yani muhalif veya farklı görüşleri, savunup, yayıp, sunamazlar. Bu, konu üzerinde yazan diğer tüm yazarların da paylaştığı ortak bir görüştür. Hem kuramsal hem de uygulamada özellikle Hıristiyan Avrupa'daki Yahudilere yapılan zulümden kesinkes farklı olarak hepsi Müslümanların Müslüman olmayanlara karşı eşsiz bir hoşgörü gösterdiğini kabul edip bunu göklere çıkarırlar. Bu kısmen onların İslami devlet anlayışlarının, Peygamber ve dört halife zamanındaki devlet anlayışıyla aynı olduğuna atfedilebilir. Ama Kardavi şunları söyleyerek bu durumdan yakınır: "Müslümanlardan

28 El-Kardavi, *Gayri el-Müslimin* s.20

dini görüşlerinden ve Tanrı'nın yasasından vazgeçmeleri, bunları dondurmalarını istemek.... Müslüman olmayanların hatırı için onları endişeye düşürecek, onları incitecek şekilde yaşamlarını düzenleyen dini rehberlerini yıkmak bağışlanacak bir şey olamaz".[29] Eğer imanın kuralları Müslümanı Allah'ına daha yakın hale getiriyorsa, Müslüman olmayanlar da onları ülke yasası olarak kabul etmeli, çoğunluk tarafından kabul edilmiş devlet düzenine uymalıdır.[30] Bu kuralları milliyetçilik ile değiştirmek hoşgörülemez bir şeydir çünkü milliyetçilik İslamiyete ve Hıristiyanlığa karşıdır.[31] İslamcı toplum, davranış ve ahlak kurallarının ondan çıktığı bir inanç ve ideolojiye dayanır.[32] Tanrı, Müslümanın Tanrı'nın kendi yasasından başka bir yasaya uymasını ya da onunla yönetmesini yasaklar. Başka hiçbir sosyal ya da politik "bağa" (örneğin milliyetçilik) izin verilemez veya o, dinin yerine geçemez. Müslümanın, Müslüman olmayanların denetlediği bir yönetimde veya politik düzende yaşamasına izin verilmez.[33]

Bu, yazarların çoğunun pek inandırıcı olmasa da mazur göstermeye çalıştıkları yukarıda anılan fikirlere dayanan bir şeydir. Kendilerine karşı olası isyanlar, Müslümanların *Zimmilere* karşı dönem dönem ortaya çıkan düşmanlıkları ve toplumsal farklılıkların giderilmesi için *Zimmilere* özel, duruma bağlı yasalar konmuştu. Laikliğin "Müslüman toplumu ve değerlerini yutan bir ahtapot" olduğunu söyleyerek, laik düzene düşmanlıklarını haklı çıkarırlar.[34] Aynı zamanda İslami politik bir düzendeki ısrarlarını, kafir dış dünyadan bağımsız onun zararlı fikirlerinden kurtulmuş olarak düşünürler. Muazzam potansiyel güce dayanan bir İslami devlet üzerinde hak da zikrederler. Dünyada, Süveyş Kanalı, Çanakkele Boğazı, Kı-

29 age. s.82
30 age.
31 age. s.83
32 Bkz. özellikle Kutub; *Ma'alim ve El-İslam ve avda'ün el-siyasiye.*
33 El-Gazali'nin *Ayyam mın hayati*'deki kararlılığına dikkat edin: Kadın yazar, kitabında durmadan 3.Sure, 28.Ayet'e başvurur.
34 Ahmet el-Bahiy, *El-fikır el-İslami ve el müçtema el-mu'asir: Müşkilat el-hüküm ve el-tevcih* (1982 bas.)s.371

zıl Deniz, İran Körfezi gibi stratejik yerlerde bulunan 40 (kırk) kadar bağımsız Müslüman devlet vardır. Bu ülkeler petrol rezervlerinin yüzde 60'ından, kauçuk üreteminin yüzde 70'inden, Hint kenevirinin yüzde 50'sinden fazlasını kontrol ederler. Akdenizlilerin yüzde 60 kadarı Müslümandır. Dünya nüfusunu beşte 1'i Müslümandır. Kırkbir Afrika ülkesinden 23'ü, kıta nüfusunun hemen hemen yüzde 60'ı yine Müslümandır. Diğer bir deyişle büyüme ve potansiyel güç duygusu İslami düzen için talebi cesaretlendirir.

İslami düzen fikrini destekleyen üretken, çağcıl bir yazar olan Abdülhamid Mütevelli İslami düşüncede, halk idaresinde Müslümanların Batı'yı küçültücü şekilde taklit etmelerinden kaynaklanan bir kriz olduğunu ifade etmekte ve Müslüman ülkelerin despot tiranlıklarla yönetildiğini kabul etmektedir.[35] Doktrin ve yasanın liberal tarzda yeniden yorumlanması düşüncesini gütmekle birlikte, halk egemenliği ve seçimleri fikirlerini İslami olmayan kavramlar olarak yine de reddeder. Bu düzendeki politik tercih Müslüman olmayanlar tarafından reddedilecektir, onlar halk kitlesinin dışında kalacaktır.

Müslüman olmayanlar için kendi doktrinel şartlarıyla İslami düzen bu yazarların yine birçoğu tarafından, yabancı, kafir idelojilere -yani Müslüman olanla olmayan arasında ideolojik ve politik ayrımın bir yansımasına- karşı gelmek için zorunlu olarak nitelenir. Tanrı bu dünyada başka hiç kimseyi değil yalnızca Müslümanları, onun adına yönetme ve düzen kurmaları için kendi kral naibi yapmıştır. Her şeyden öte Allah'ın dini İslamdır[36] ve başka hiçbir şey aynı görevi yapamaz.[37] Saltanat Tanrı'ya aittir; diğer tüm düzenler *kafirdir*, reddedilmelidir. Şeriat yasası evrensel, tüm dünya için iyi olan bir şeydir. İslami yönetim meşru, diğer yönetimler tiranca ve despotçadır. Kafirlik *zulüm*le eş anlamlıdır.[38] İslamın doğasında her şeyin

35 Abd el-Hamid Mütevelli, *Azamet el-fikir el-siyasi fi el-İslam* (İskenderiye, 1970)

36 3.Sure 19.Ayet: "Allah katında din Teslimeyettir."

37 3.Sure 85.Ayet: (Üstte 10.notta alıntısı yapılmıştır.)

38 Awda, *El-İslam ve avda'ün el-siyasiye*, 31.Sure 13.Ayet'e başvurur (Allah'a ortak koşmayın. Evet, Ortak koşmak [onun üzenne] en büyük zulümdür.) ve 2.Sure. 254.Ayet. (Kafirler, zalimlerdir) Bkz. ayrıca Kutub, *Ma'alım*, 200-202. sayfalar

üstünde, en baskın olma hali vardır.[39] İslami ilkeler bireyler tarafından değil devletler ve hükümetler tarafından belirlenir.[40]

Abdülkadir Avda, örneğin Müslümanlar ile *Zimmiler* arasındaki eşitlik hakkında alışıldık dindar formülleri dillendirse de İslamda sivil bir toplumun, yalnızca dini-idelolojik bir toplumun olabileceği gerekçesiyle mümkün olmadığını da vurgular. O ve kendisi gibi düşünenler için Şeriatın evrensel uygulanabilirliği varken, onun uygulamada yürürlüğe konulması ancak Müslümanların iktidarı ele geçirmesiyle -yani Dar-ül İslam'da mümkündür. Bu arada dünyada ortaya çıkan şartlar Şeriat ülkesini evrensellikten bölgeselliğe çevirdi. Dar-ül İslam vatandaşları iki sınıftadır: İslam inancını benimseyenler ve inanca bağlanmadan ona uyanlar -yani *Zimmiler*.

İslami düzenin çoğulcu bir sisteme zorunlu tek seçenek olarak ileri sürülmesi yeterince vurgulanamaz. Belki de Müslüman olmayan azınlıkların tedirgin ve endişeli kalmalarının nedeni budur. Ek olarak, geçici rejimler dinden tamamen ayrılmış (yani İslama din ve devlet olarak kesin bir seçenek sunan) politik düzenleri kurmakta başarısız kaldığından, çoğulculuk bir türlü gelişemedi, azınlıklar bakımından politik ayrılık duygusu da sürüp gitti. Çoğulcu sistem yerine İslami bir düzenin tarafını tutma eğilimi, 1950-1960'lı yıllarda İhvanlı Seyyid Kutub'un yazdığı kitaplarda en iyi örneklenmiştir. (Seyyid Kutub sonra idam edilmiştir.) Ona göre İslam, sapkınlığa düşmüş, çürümüş dünyada özgürlük getirecek tek güç olarak kalmıştı ve politik gelecek de ona aitti. O, Hıristiyan bireyciliği ve Musevi seçkinliğine karşı İslam tarafından sunulan kolekif bütünleyici sistemi hep vurgular.[41] Hatta İslamiyete Avrupa hümanizm düşüncelerini, Rönesansı esinlediği gerekçesiyle -bu eylemlerin kökenindeki Greko-Romen köklerin farkında olma-

39 Bkz. Awda, *El-İslam ve avda'ün el-siyasıye*, 65.s.

40 age.70-75.sayfalar

41 Musevilik ve Yahudiler üzerine özellikle Ali Hüsnü el-Harputlu, *el-arab ve el-yahudı fi el-asr el-İslami* (Kahire, tarihsiz) ve *El-ılakat el-sıyasıye beyna el-arab ve el-yahud* (Kahire, 1969)

yarak- pay çıkarmayı da ihmal etmez. İslami bir düzene, erişmekte tarihi deneyimin ve İslam uygulamasının başarısız kalması Kutub'a göre geçici bir sapmadan başka bir şey değildi. Kutub'a göre Hıristiyanlık İslam gibi toplumsal bir kuram değildir, bu yüzden de sosyal ve politik bir sistem için temel olamaz. Beri yandan Kutub, İslamdaki daha kalıcı ahlaksal ve metafizik ilkelerin Avrupa'da evrilen sistemi etkilediği, en azından bilgilendirici olduğu üzerinde durmaz. Aynı zamanda, İslami sosyal sistem, "Tanrısal düzen" olarak Tanrı'nın vahyiyle kurulduğundan insanoğlunun geçici düzen tasarlamak gibi bir seçeneği olmadığını iddia eder. Şimdiye kadar İslam toplumunun aldığı tarihi biçimler Kutub'a göre her kuşak için bu toplumun diğer olası biçimlerini ne tanımlayabilir, ne sınırlayabilir ne de ortadan kaldırabilir. Bu eşsiz bir sistemdir çünkü insanlar tarafından değil Tanrı'nın vahyettiği yasayla kurulmuştur (*nizam külli da'im*).[42]

Kutb Müslüman olmayanlarla ilgili olarak alışılmadık düşünceler ifade eder, dini fanatizmi (*taassub*) kabul eder.[43] Müslüman bir toplumda Müslüman olmayanların, yalnızca Tanrı'ya ibadete dayanan genel ahlak sistemine (*menhec*) Müslüman olmasalar da uymaları gerektiğini söyleyerek diğer yazarlardan ileri gider.[44] Aynı zamanda iyi (İslam) ve kötü (diğer her şey) arasındaki keskin ayrımda, ikisinin ortak varolamayacağı konusunda çok fazla Manicidir. Yalnızca tek bir dünya vardır, o da İslamdır. Bir Müslüman için üzerinde Şeriatın hüküm sürmediği ne bir ülke vardır, ne de ulus.[45] İslam ülkesi *Zimmiler* dahil herkesin Şeriatı bireysel ve toplumsal yaşam için belirleyicisi olarak kabul ettikleri her yerdir. İslamiyetin halkın denetimini elinde tutmadığı ülkeler dünya savaşına yol açarlar. Müslümanlar buna karşıdır ve savaşırlar.[46] Kutub'un Müslüman ve Müslüman olmayanlar arasında süre-

42 Kutub, *Nahva müçtema İslami* s.53
43 age. 110,130. sayfalar
44 age. 87-131 sayfalar ve Kutub, *Ma'alim* 86-89. sayfalar
45 Kutub, *Nahva müçtema İslami* 184-185. sayfalar
46 Kutub, *Ma'alim* 192-193 ve 198. sayfalar.

gelen diyalektik veya dinamik çatışma kuramı ilginçtir çünkü dünyada hakiki bir İslam düzeni kurmayan Müslümanları da buna dahil eder. Hiçbir uzlaşma yoktur. Salt hakikat vardır ve bu bölünemez.[47] İslamiyetin, Müslümanın rolü ve görevi dünyayı cahiliye-tipi önderliklerden kurtarmaktır. Kafir ve mümin, zulüm ve inanç arasında yalnızca tek bir seçenek vardır.[48]

Kutub'un ünlü kitabı *Ma'alim fi el-tarik* (Yoldaki İşaretler)'in heyecanlı bir eylem çağrısı olduğunu söylemek gereksiz sanırım. İktidarın, İslami bir devletin kurulmasına kendini adamış ve o zamanın Mısır rejimine karşı saldırabilecek bir liderin elinde olması gerektiğini cesur ve açıkça savunması, tutuklanıp öldürülmesine yol açtı. Kendisinin ve hakiki Müslümanların kurulmuş otoriteye boyun eğmediklerini açıkça söylüyor, devletin gücüne meydan okuyordu.[49]

Tüm zorluklara karşı, Müslüman olmayanlar Müslüman toplumlarda, devletlerde ve imparatorluklarda 1400 yıldır yaşamlarını sürdürdüler. Ama bu dönemin çoğunda, Müslüman yöneticileriyle özel bir ilişki içinde, ayrı toplumlar oluşturdular. Resmi olmayan bireysel düzeyde, Müslüman olmayan birçok kişi Müslüman çoğunluk içinde görece huzur içindeki kafir cemaatler olarak ortak yaşamı paylaştı. Onların arasından pek azı, elit bir kesim Müslüman yöneticilerin saraylarında yüksek konumlara erişebildiler. Bir dereceye kadar, onaltıncı yüzyıldan İkinci Dünya Savaşına kadar bu cemaatlerden çoğu özel anlaşmalarla Avrupalı dindaşları tarafından korunmuşlardı. Savaş döneminde ve milliyetçilik ateşinin yükseldiği daha yakın zamanlarda, bu cemaatlerden bazıları Türkiye, Irak ve diğer yerlerdeki etnik ve/veya dinî azınlıklara konulan kısıtlamaları yaşadı. Yeni kurulan ulusal hükümetler için eğilim yeni laik biçimleri benimsemek, en azından bölgesel ulus-devlet vatandaşları olarak, tüm yaşayanlarının bütünlüğünü sağlamaya çalışmaktı. Ama bu girişim, karmaşık, kuşkuluydu ve

47 age. 200-202. sayfalar
48 age. 200-208. sayfalar
49 Bkz. el-Gazali, *Ayyam min hayati*

toplumun geleneğe derinden bağlı olması nedeniyle zayıflamıştı. Avrupalı gücün kalıcı etkisi çoğunluk ve azınlıklar arasındaki açık şiddete karşı bir çeşit koruma görevini bir müddet sürdürdü.

Söz gelimi Mısırlılar, hem etnisiteye hem çoğulculuğa izin veren özellikle Wafd'ın liderliği altında, laik bir ulusal topluluk kurma çabalarına gururla gönderme yaparlar. Ama bu tek ve kısa girişim bile, daha az laik bir duruşun getirebileceği popülarite, iktidara dönme arzularıyla, laik bir düzen kurmayla ilintili korkular arasındaki bocalamalar yüzünden verimli olamadı. Laik bir halk düzeninin ikircikli ve politik çoğulculuk ölçütüyle kendilerini belli eden zayıf liderleri çok geçmeden İslami düzen için giderek büyüyen bir hareketin kıyısındaki geleneksel despotizmin dönüşüyle yenilgiye uğradılar. Aslında ilk laikler de böyle bir ahlak sistemine karşı duramamışlardı. Ama kılıcın laikliği kalmış, hatta serpilmişti. Laiklik kutsal olmayan, dumura uğramış, çökmüş bir yasa düzeniyle birleşmişti. İslami değerlere daha büyük bağlılık talebi ortaya çıkmış ve bu karşılanmıştı.[50]

Bu başarısız, karmaşık ve bazı açılardan karamsar koşullarda kusursuz İslami düzenin taraftarları ile laik (ama artık hiç değilse resmi çoğulculuğa izin vermeyi arzulayanlar tarafından değil ama güçlü militaristler ve diğer otokratlar tarafından kontrol edilen) düzenin savunucuları arasında keskinleşen şiddetli çarpışma yeniden canlandı. Lübnan'daki ulus-devletin başarısızlığı, İran'da ilan edilmiş İslam düzeni tarafından dini azınlıklara ve karşı politik gruplara zulmedilmesi kayda değerdir. Son otuz yıldan bu yana Mısır'daki Kıpti azınlığın güvencesiz oluşları ve korkuları 1972 yılı Ağustos ayında Ulusal Birlik Koruma Yasası'nın ilanını gerektirerek, aynı yıl devlet ve liderliği arasında açık bir yüzleşmeyi zorunlu kıldı.[51] Bazı Kıpti yazarlar, içinde çoğulcu toplumun serpilip gelişebileceği, yurttaşlığının özünün dine değil ulusa bağlılık olacağı laik bir

50 Burada ben en azından 1930'lı yıllardan beri Mısır, Suriye ve Sudan'da ortaya çıkan gelişmeleri kastediyorum.

51 Bkz. Bedavi. *El-fitne el-ta'ifiyye fi misr*, özellikle ayrıntılar için 9-17 sayfalar

düzeni ateşlice savundular. Onların istediği, bölgeye, dile, ortak yaşama ve tarihi deneyime dayanan bir bağlılıktı.[52]

İslamcı itirazlara karşın tüm bunlar, azınlıkların kaygılı kuşkulu kalacağını, mezhebe bağlı çatışmaların süreceğini gösterir. Eğer İslamcı düzen, onu savunanların tanımladığı gibi kusursuz bir düzense, politik bir çoğulculuk yaşatamaz, yalnızca politik ayrılıkçılık barındırabilir. Hiç kuşku yok ki Müslüman olmayanlar eskiden ulusal topluluk için laik çözümler bulmayı çok istediler. Bununla birlikte bugün, İslam militanlığının yükselişi ve hiç olmazsa kuramsal olarak çoğulculuğa izin veren ilkelerinin ortadan kalkması nedeniyle onlar artık kendilerini, garantiye alınmış bir statü içinde düşünmek istiyorlar.

Müslüman yazarlar azınlıklara, özellikle de Avrupa'da Yahudilere yapılan zulümlere işaret ederler. Ama libereal demorkasilerde, böyle azınlıkları özgürleştirmek, onların ülkenin laik yasası altında, halk kitlesinin tam üyesi olmalarını sağlamak için 150 yıldan daha önce karar alınmıştı. Onların hakları ve görevleri artık kendi ayrı statülerinden gelmez. Böyle bir adım İslami devleti savunanların göze alabileceği bir şey değildir. Tam karşıtı olarak onlar, Müslüman olmayanlar sözkonusu olduğu sürece, imanın öğretisel koşullarına geri dönmek isterler. Aslında bu taraftarlara göre yalnızca Tanrı'nın yasası hüküm sürebilir, toplumdaki diğer tüm otorite kaynakları yadsınmalıdır. Onlar hakiki bir Müslümanın sürebileceği dini ve politik yaşamının en azı olarak "tanrısal topluluk" ve "adil politik önderlik" üzerinde ısrar ederler. Yönetimin Şeriat altında bütünlüğü, etnisite ve çoğulculuğun politik olarak sağlanmasına dayanan herhangi bir bölgesel birliğin üzerinde olmalıdır. İslami devletin yurttaşlarına esen verecek, onlara yol gösterecek tek bir kültürel gelenek olmalıdır, o da İslam geleneği.[53]

Bazı Müslümanlar tarafından ısrarla sürdürülen halk düze-

52 Bkz. el-Gazali, *Ayyam min hayatı, el-Bahiy; El fikir el İslamı ve el muçtema el-mu'asır* (üstte, 34. not.)

53 İlginç bir sav için bkz. Tarık el-Bişri, *el-akbet ve el-müslimin fi ıtar el-cem'a el-vatanıye* (Kahire, 1980) 679-750. sayfalar

ninin adil olması görüşünün zorla dayatılmasının toplumların tarihi gelişim evresinde -örneğin İngiltere'de onyedinci yüzyıldaki Cromwell ve Püriten döneme benzer biçimde- basit bir adım olduğunu savunan ve bunun İslamiyete özgü bir görüş veya konum olmadığını iddia edenler de vardır. Ama bu analoji benim görüşüme göre yanlıştır. Cromwell'ci devrim, yasamalı parlementonun çıkışı, monarşinin yeniden yapılanması, medeni hukukun üstünlüğüyle son buldu, hemen bunun ardından, çoğulculuğa giden aşamalı politik özgürlük ve dini hoşgörü geldi. İnsani değerler bir kez daha bir halk düzeninin olmazsa olmazı haline geldi. Hıristiyanlığın insanlar arasındaki geçici ilişkileri ya da onların dünyevi işlerinin yönetimini düzenleyecek yasal veya yargısal hükümlerinin olmaması gerçeği bir avantajdı. Burada ilginç olan Müslüman yazarların bunu tanımaları, dini ibadet ve inanç meseleleri hariç, İslami düzende yaşayan Müslüman olmayanların Şeriatın hükmü altına girmesi gerektiğini iddia etmeleridir.[54] Kuramsal olarak mantıklı gibi görünen bu öneri Müslüman olmayan kitlenin gelecekte ciddi bir olasılık olarak gözönüne almak zorunda kalabileceği bir şeydir. Diğer yandan, bazı yazarlar insani değil yalnızca -kutsal- değerler vardır diye ısrar ettiklerinde çoğulculuk olasılığı uzak hale gelir, çünkü kutsal değerler ebedi-ezeli, değişmez ve kesindir.[55]

54 Avda, *El-İslam ve avda'ün el-siyasiye*, 90-92. sayfalar

55 İslami Konsey Genel Sekreteri Selim Azzam yakınlarda bana "İslami bir Anayasa Modeli"nin kopyasını gönderdi. Anayasanın önsözünde iki Sure vardır. 4.Sure 105.Ayet: "Biz sana Hakikat'li Kitabı vahyettik, Allah'ın sana gösterdiğiyle insanlar arasında hüküm veresin diye, hainleri savunma." ve 5.Sure 44.Ayet: "Allah'ın indirdiğiyle hüküm vermeyenler kafirlerdir." Önsöz şöyle devam eder: "Çağdaş İslam dünyası yaratıcı gergin bir süreçten geçiyor. 'Gergin' çünkü bireysel, toplumsal ve devlet düzeyindeki ilişkilerin gerçek hali genellikle İslami idealler ve normlarla uyuşmaz. Yaratıcı çünkü bu gerginlik bireysel ve toplumsal yaşamın yeniden kurulmasında İslamiyeti öncü ışık yapacak, Müslüman dünyasına ivme kazandırmaya yetecek güçlü ve olumlu güçler ortaya çıkarır." Müslümanlan "laik ideolojilerden hayal kınklığına uğramış, toplumlarını İslami temellere göre kurmaya kesin kararlı" olarak tanımlar "Kuran yalnızca aile ve sosyal yaşama ilişkin düzenlemeleri, kurallan veya birey için moral değerleri telaffuz etmez, sivil, ticari, suça ait, (criminal) anayasal ve uluslararası yasalar ile adlı yönetim ilkelerini de dillendirir. İslami bir devlet olmadıkça Şeriat'in yasaları askıda

Laikliğin özü -devlet ve din arasındaki ayrımdan başka- hiçbir kişi veya grubun mutlak ve bölünmez doğruya ayrıcalıklı olarak sahip olamayacağının, hiçbir tek biçimin kesin sayılamayacağı önerisinin kabulüdür. Bu önermenin doğal sonucu insanlık ve dünya ile ilgili alternatif fikirlerin olması, daha da önemlisi bu alternatif görüşlerin hoşgörülmesidir. Bu saltçı iddialara karşı kesinliği değil, kuşkuculuğu ve alternatif biçimlerle denemeyi gündeme getirir. Eğer laiklik ile kusursuz, ideolojik-kutsal düzen arasındaki göze çarpan fark buysa o zaman etnisite ve çoğulculuk sorununun özü onun, devlet ve bugüne bakarsak bölgesel olarak tanımlanmış ulus-devlet, içinde politik açıdan sağlanmasında -ya da sağlanmamasında- yatar.

Etnisite ve çoğulculuk problemleri yalnızca Orta Doğu veya Müslüman toplumlarla sınırlı değildir. Orta Doğu'nun tarihini yaratan çatışmanın özgünlüğü kısmen İslami ayrıksılıktan Tanrı'nın yasasını dünyaya indirmekte, Müslüman olanla olmayan arasındaki keskin ayrımda ısrar ediş- kaynaklanır. Ancak bu ayrım, evrensel dini bir mesajın ya da doğrunun yeryüzündeki özel bir toplulukla ve sosyal düzenle birleştirilmesine özgüdür. Kısaca söylersek, dünyevi iktidarın kutsallaştırılmasından çıkar. Bu açıdan baktığımızda, bunun tarihi bir gelişme veya evrimden kaynaklanan bir problem olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü Avrupa veya Müslüman olmayan topluluklar da bunun içinden geçmişlerdir. Bu daha çok, dünyevi iktidarın aynı inançtan olmayanlarla paylaşılamayacağına bağlı ideolojik bir inanca özgüdür.

kalacaktır." Sorumluluklar ve Haklar 2.Bölüm 14.Madde: Her Müslümanın devlet yurttaşlığı edinme hakkı vardır..." Müslüman olmayanlann vatandaşlığına ilişkin açık bir ifade yoktur. Müslüman olmayanlara ilişkin 16. maddenin c fıkrası: "Bireysel hukuk meselelerinde azınlıklar, eğer kendi istekleriyle Şeriat'in hükümleriyle yönetilmeyi istemezlerse, kendi yasalan ve gelenekleriyle yönetileceklerdir. Her iki grup arasında uyuşmazlık olması halinde, Şeriat'a başvurulacaktır" der. 18. madde (a): "Yurttaşlann, gruplar, örgütler ve -politik, kültürel, bilimsel sosyal ve diğer- dernekler kurma hakkı, sözü geçen kurumlann program ve eylemleri Şeriat'a ters düşmediği sürece vardır." Şeklindedir. Son olarak, 24. ve 26. madde, Müslüman olmayanlann devlet memuru olamayacağını ima eder

Bununla birlikte insan, Şeriat bu toplumlarda halk düzeninin tek temeli haline bir kez gelirse, o zaman Müslüman olmayanların bunu ülkenin yasası olarak, üzerlerine konan kısıtlamalarla birlikte kabul etmesi gerektiği mantığını düşünmelidir. Bu durumda, çoğulculuk ne bir seçenek ne de olasılıktır. Bu toplumlarda böyle bir düzenin kurulup kurulamayacağı da başka bir mesele, üstelik de spekülasyona çok açık bir meseledir. Böyle bir düzenin olduğu tek ülke -İran- olduğuna göre, yoruma pek gerek yoktur.

Orta Doğu'nun hükümetleri arasındaki -örneğin Mısır'dakiamansız savaşı, zorbaları, tiranları ve kafirleri devirmeye çalışanlara da işaret etmek önemlidir sanırım. Mısır'daki çatışma laik devlet otoritesi ile tam bir İslam düzeni kurmak için laik düzenin meşruiyetini yadsıyanların arasındadır. Ancak çatışma kurumsallaşmış laik düzeni işlevsel kılmakta devlet otoritesini kullanmaktaki ikircikli tavırla kendini belli eder. Bu ikircikli tavır entisite ve çoğulculuk problemlerini azdırır. Üstelik bizzat devlet çoğulculuğun uygulamada geçersiz olması konusunda etkili bir politik birliği zorla kabul ettirme eğilimi içindedir. İslamiyet taraftarları özel bir İslami politik düzen olduğu konusunda ısrar ettikçe, inanç ilkelerine dayanmayan her düzenin yetkisine meydan okumayı sürdüreceklerdir.

Son olarak, etnik-mezhepsel otonomi temelinde bölgenin Balkanlaşması denen şey uygulama şansı olmayan kanlı bir iştir. Yalnızca iki seçenek vardır: Bütünleştirilmiş laik politik düzenlerde etnisitenin politik olarak yer bulması ya da İslami toplumlarda Şeriat yönetimi altında korunma ve hoş görülme statüsünün azınlıklar tarafından kabul edilmesi.

5
Etno-politikalar ve Orta Doğu Devleti

Gabriel Ben-Dor

"Toplumlar olarak düşünülen.. yeni devletler, ilksel duygulara dayanan içinde şefkat barındırmayan bir tavırla yüzyüzedir."[1] Orta Doğu'nun politik arenası Edward Shils'in bu ifadesinin sıradışı bir örneğidir. Bugün çağdaş Orta Doğu politikalarındaki merkezi sorun eğer bölgesel devletlerin meşruiyetinin kurulması ve sürdürülmesi ise[2] o zaman Joseph Rothschild'in "Yirminci yüzyılda bazı yeni 'meseleler' ortaya çıkmış-

1 Edward Shils, "Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties" [İlksel, Kişisel, Kutsal ve Sivil Bağlar] *British Journal of Sociology*, Clifford Geert'in "The Integrative Revolution:Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States" [Bütünleştirici Devrim: Yeni Devletlerde İlksel Duygular ve Sivil Politikalar] ve editörlüğünü J.L.Finkle ile R.W.Gable'in yaptığı "*Political Development and Social Change*" [Politik Gelişme ve Sosylal Değişim] (New York, Wiley,1971) s.656 isimli kitaplarda alıntı yapılmıştır.

2 Bkz. Gabriel Ben-Dor, *State and Conflict in the Middle East* [Orta Doğu'da Devlet ve Çatışma] (New York: Praeger, 1983) Bu bölümde devlete ilişkin fikirler ve açık ifadeler bu kitaptan alınmıştır. Ayrıca bkz. Gabriel Ben-Dor: Editörleri G.R.Warburg ve U.M.Kupferschmidt olan *Islam, Nationalism, and radicalism in Egypt and in the Sudan*, [Sudan ve Mısırda, İslamiyet, Milliyetçilik ve Radikalizm] (New York, Praeger,1983)73-96.sayfalar arasında "Stateness and Ideology in Contemporary Egyptian Policits" adlı bölüm.

sa da etnik milliyetçilik -veya politize olmuş etnisite- devletlerin, rejimlerin ve hükümetlerin en büyük yasallaştırıcısı veya yasadışılaştırıcısı olarak kalmaya devam ediyor" tezi önemini korur. Rothschild, dünyanın dört bir yanında "politize olmuş etnik dışavurum.. geçerlidir ama bu çağdaş devletin yeniden ortaya çıkan yasallık bunalamını tam olarak açıklayamaz"[3] der. Orta Doğu'daki politik sürecin doğasına daha yakından bakabilmek için, Orta Doğu'nun durumuna ilişkin etno-politikalara göz atmalıyız.

Etno-politikanın temeli Clifford Geertz'in "İlkel bağlar" diye terimlendirdiği şey gibi görünüyor:

> İlksel bağ ile demek istenen toplumsal yaşamın "verileri" -daha kesin söylersek böyle meseleler kaçınılmaz olarak kültürle ilişkili olduğundan, asıl olarak yakın aile ilişkileri ve akrabalık bağı ama onların ötesinde, özel bir dil hatta şiveye sahip, kendilerine özgü toplumsal uygulamalara katılan özel bir dini toplulukta doğmuş olmaktan kaynaklanan tahmini verileridir. Kan bağı, konuşma tarzı, adet vb şeylerin birbirine benzeşmesi kutsal bir şey olarak, bazan da kendi içlerinde, zorlayıcı, her şeyi alt eden bir güç olarak kabul edilir.[4]

Daha sonra etno-politika adını alan ilkselciliğin politikası, politik çatışmanın diğer sıfatlarından nitelik açısından farklı bir boyut taşır:

> Ekonomik, sınıfsal ve entelektüel hoşnutsuzluk devrimi tehdit eder ama ırk, dil veya kültüre dayalı hoşnutsuzluk, devletin kesin sınırlarını çizerek, devletin ülkesinin yeni bir tanımını yaparak katılımı, irredentismi veya birleşmeyi tehdit eder. Sivil halkın hoşnutsuzluğu kendi doğal çıkışını, yasal veya yasadışı şekilde bu devlet aygıtlarının ele

3 Joseph Rothschild, *Ethnopolitics: A Conceptual Framework* (New York:Columbia University Press, 1981) 14,19.sayfalar. Bu kitap etno-politikaya (bu terim de oradan alınmıştır) ilişkin uzun bir bibliyografi içerir

4 Geertz "Integrative Revolution" [Bütünleştirici Devrim] s.656

geçirilmesinde bulur. İlksel hoşnutsuzluk çok daha derinden geldiği gibi, yatışması da daha zordur.[5]

Bu yüzden zayıf devletlerin birleşmesi ve güçlü ilksel duygular, yasal politik bir topluluğu sürdürme girişimini zayıflatmış olurdu ki Orta Doğu'nun pek çok yerinde mesele az çok budur.

Pekiyi etno-politika tam olarak nedir? İlkselciliğin politik renge büründürülmesi dışında, buna kesin bir yanıt verilemez. Ama ilkselcilik fikri bu fenomenin özünü, aslını kapsayacak kadar güçlüdür:

> *Politikleşmiş etnisite, etnik-politika, etnik-milliyetçilik, etnik-bölgecilik, etnik mezhepçilik* vb tüm terimler, böyle etnik varlıklar kendi toplumsal, kültürel, ekonomik çıkarlarını ya da üzüntü, iddia ve amaçları politik arenaya -devlet içi ve/veya devletler arası arenaya- çıktığı zaman olanı biteni çözümlemek için kullanılan terimlerdir. Etnik bilinç, birlik ve kendini hissettirme fikrini dinsel, dilsel, ırksal fikirlerden ayırmak ne mümkün ne de yararlı bir şeydir. *Etnisite* ve *etnik* terimlerinin bir arada yaşayan, gruba üyelikleri kendilerine miras kalmış gerçek veya farazi bağlarla belirlenen girift grupların politik eylemlerini anlatmakta kullanıldığını söylemek yeterlidir sanırım. Bu gruplar sözü geçen bağları devletleri ve toplumlarının politik ve sosyo-ekonomik yapısında onların yerleri ve kaderlerini sistemli biçimde etkileyen bağlar olarak görürler.[6]

Geertz, ilkselciliği her zaman bulunması şart *olmayan* altı olası sınıfa ayırır: Farazi kan bağı, ırk, dil, bölge, din ve âdet.[7] Bunlara, Rothschild bir dereceye kadar şaşırtıcı bir yedinciyi ekler:

5 age. s.651
6 Rothschild, Ethnopolitics, 8-9.sayfalar. (İtalikler orijinal)
7 Geertz "Integrative Revolution" 651-659.sayfalar. Rothschild, Ethnopolitics, 83-86.sayfalarda ayrıntıyla işlenmiştir.

> Bir nüfusun, ırk, din, dil, akrabalık bağları ve diğer politika öncesi ilksel belirleyicilerle başlangıçta desteksiz veya çok az destek gören sonra ortaya etnik-milliyetçiliğin politik ifadesi olarak çıkan politik kurumlar içindeki deneyimi. Diğer bir deyişle, etnik-uluslar kendi devletlerini yaratır veya yaratmaya çalışır denmesi nasıl gelenekse, devletlerin adeta demografik hammaddelerinden yani nüfuslarından etnik-uluslarını yaratmaları da bir vakadır.[8]

Burada Rothschild, etno-politikayı ilkselciliğin alanı dışına iter ama kavramsal düzeyde, sonuç çetrefil durumdan başka bir şey olmaz. Çünkü, aynı analitik düzeyde ortak bir bilince yönelen sosyal- kültürel yaşamın ve politik deneyimin "verilerini" çözümlemek çok zordur. Ancak yine de deneysel dünyada böyle bir süreç vardır. Etnik politikada "gelenek" ile "modernite"nin karşılıklı olarak seçilmiş fikirler olmadığını anımsamak işlemin ikilemini akıldan çıkarmamak gerekir.[9]

İlksel odaklanmanın genel özdeşleşmesi dışında, Geertz "farklı devletler içinde (Orta Doğu devletleri kuşkusuz bunun içindedir) bulunan ilksel çeşitliliğin somut kalıplarından" oluşan tipoloji temellerinin kurulması üzerinde de durmuştur.[10] Geertz'in terminolojisinde basit bir tipoloji beş kategoriye veya kalıba ayrılır. İlk kalıp tarihsel açıdan sorunlu, güçlü tek bir azınlık üzerinde baskın olan ve genellikle (kaçınılmaz olmadığı halde) daha büyük grup (örneğin, Orta Doğu'da Ürdün). İkinci kalıp coğrafi veya politik açıdan merkezi tek grup, birkaç orta büyüklükte grup ve hiç değilse bir ölçüde muhalif çevresel gruplar (örnek, Fas ve İran). Üçüncü kalıp, neredeyse muntazam biçimde dengelenmiş iki kutuplu kalıp: (Örneğin, Irak'taki Sünniler ve Şiiler, Lübnan'daki Hıristiyanlar ile Müslümanlar, Libya'daki "Cyrenica [aynen alınmıştır] ve Tripolitanya). Dördüncü; içinde önemlilik aşaması bakımından

8 Rothschild, *Ethnopolitics*, s.94

9 Lloyd I. Rudolph, "The Modernity of Tradition: The Democratic Incarnation of Caste in India"[Geleneğin Modernitesi: Hindistan'ta Kast'ın Demokratik Enkarnasyonu] *American Political Science Review* 59 (December 1965): 975-989

10 Geertz "Integrative Revolution" S.660

hiçbir baskın grubun, keskin ayrımların olmadığı kalıptır (Orta Doğu'da örneği yoktur). Son olarak, çoklu küçük gruplu basit bir etnik parçalanma (Orta Doğu 'da bunun da örneği yoktur).[11]

Bunlara bakılınca, Orta Doğu'da üç temel kalıp olduğunu söyleyebiliriz: Azınlığa karşı çoğunluk, çevresel gruplara karşı merkezi grup ve eşitçe eşleşmiş karmaşık gruplar. Üçü de devletin nimetleri üzerindeki politilik çatışmayı arttırıcı eğilim taşır. Orta Doğu'da olmayan iki kalıp böylesi politik mücadeleleri belli bir dereceye kadar dağıtmak için daha uygun görünür.[12]

11age. 660-661. sayfalar

12 Hacimli bir literatür olduğu halde, alternatif temel formülasyonlar bulmak kolay değildir. Bkz. Bibliyografya: Rothschild, *Ethnopolitics*. Gabriel Ben-Dor, *The Druzes in Israel, a Politicial Societies: Politicial Innovation and Integration in a Middle Eastern Minority* (Boulder, Colo:Westview, 1979). Örnek makaleler için, bkz. Ian Lustick, "Stability in Deeply Divided Societies: Consociationalism versus Control," *World Politics*, 31 (April 1979) 324-344. Nelson Kasfir, "Explaining Ethnic Politicial Participation," *World Politics* 31 (April 1979) 365-388. Astri Shurke, Lela Gemer Noble, ve Robert L. Beckman, "Ethnic Conflict and International Regulations," *Plural Societies* 9 (Winter 1978):3-22. Ekber Agacanyan, "Ethnic Inequality in Iran: An Overview" International Journal of Middle East Studies 15 (1983):211-224. Jeffrey A.Ross, "A Text of Ethnicity and Economics as Contrasting Explanations of Collective Politicial Behavior," *Plural Societies* 9 (Winter 1978):68-82.Alastair Drysdale, "The Syrian Politicial Elite, 1965-1978: A Spatial and Social Analysis" *Middle Eastern Studies* 17 (January 1981): 3-30. Cynthia A. Enloe, "The Issue Saliency of the Military Ethnic Connection" *Comporative Politics* 10 (January 1978): 267-285. D.J. Grove Ethnic Socio-Economic Redistribution: A Cross-Cultural Study" Comporative Politics 12 (October 1979): 87-98. P.C. Salzman, "The Study of 'Complex Society' in the Middle East: A Review Essay" *International Journal of Middle East Studies* 9 (1978):539-557 Aynca bkz.; Cynthia A. Enloe, *Ethnic Conflict and Politicial Development* (Boston: Little, Brown, 1973). Nathan Glazer ve Daniel P Moynihan, Ethnicity, Theory and Experience (Cambridge: Harvard University Press,1975). S.Excel, ed. *The Ethnic Dimension* (sydney: Allen& Unwin, 1981). Stanislaw Ehrlich ve Graham Woolton, *Three Faces of Pluralism* (Westmead, U.k: Gower, 1980). William C. McCready, ed. A.C. Herburn, Minorities in History (New York: St. Martin's Press, 1979). Crawford Young, *The Politics of Cultural Pluralism* (Madison:University of Wisconsin Press, 1976). R.D. Mclaurin, ed. *The Political Roles of Minonty Groups in the Middle East* (New York: Praeger,1979). Ek olarak, *Middle East Review*'in iki özel sayısı vol.4 no:1 2 (1976-1977) Orta Doğu'daki etnik ve dini azınlıklara adanmıştır

Kuşkusuz ilksel "veriler" kuramsal olarak gizli kalmış fenomendir ve açık biçimde politik hale gelmesi gerekmez. Bunların politik hale dönüşüp dönüşmemesi somut politik deneyimin ampirik bir sorunudur ve aslında bazan, hareketsiz kalmış ilksel rahatsızlıkları yapay Neo-Partikülarizme yönlendirmekte usta olan liderlere ve seçkin kimselere bağlıdır. Böyle liderler politik bağlama uygun amaçları veya stratejileri belirlemelidir.

Rothschild'e göre, böyle potansiyel amaçlar ve stratejiler beş ana sınıfa ayrılır.[13] Birincisi, tam asimilasyon meselesine çok boyutlu bütünleşim. Bu olasılığı az olan bir durum olmakla birlikte, pan-etnik ideolojik hareketlerin politika sahnesinde baskın olduğu zamanlarda özellikle, ortaya çıktığı bilinen bir şeydir. İkincisi, açıkça ilan edilmiş ve resmi olarak korunmuş kültürel özerklik ile bütünleşik "yaşama şanslarını" içine alan politik çoğulculuğu başarma eğilimidir. Üçüncü strateji kültürel özerklik kararsızlığının, etnik soylar, etnik-tarihi devirlerle bir arada gelişen federatifleşme veya kantonlaşma gibi politik bölgesel bir özerklik geliştirilmesi suretiyle aşılması eğilimidir. Bu eğilimlere, sık sık Lübnan ve Sudan'da süren çatışmalara çözüm bağlamında gönderme yapılır. Ama sözü geçen stratejilerin Orta Doğu'da denenmeleri pek mutlu sonuçlar vermemiştir. Arap meselesi, hakimiyetin azaltılması olarak varsayılan "bölgesel olmayan politik özerklik"[14] kavramını yerleştirmenin özü itibariyle ne kadar zor olduğunu kanıtlamaya yeter. Dördüncü strateji tam politik bağımsızlıktır. Orta Doğu'da bölgesel statükonun fiili bir kutsallık kazandığı çağda bu zor olmakla birlikte onun bir amaç olarak var olmadığı anlamına gelmez. Beşinci ve son amaç veya strateji devlet içinde egemenliği veya kurulu iktidar ilişkilerini tersine çevirmektir. Rothschild "etnik hakimiyet her zaman olmasa bile genel-

13 Rothschild, *Ethnopolitics*, 150-152. sayfalar

14 age. s.152. Aynca bkz. editörlüğünü D.J.Elazar'ın yaptığı, *Federalism and Politicial Integration* [Federalizm ve Politik Bütünleşme] (Ramat Gan, Israel, 1979). 191-214. sayfalar. Gabriel Ben-Dor, "Federalism in the Arab World" [Arap Dünyasında Federalizm]

likle bu iki radikal alt stratejiye direnme eğilimi gösterir" görüşündedir.[15]

Orta Doğu'ya ilişkin bu kategorilerin bazı bakımlardan köktenci bir boyut taşıdığını da insan bunlara ekleyebilir. En uç vakalar, Arap milliyetçiliğinin, bir dereceye kadar Lübnan ve hatta Suriye meselesinde görülen hakimiyet stratejilerinin ya da alt-üst oluşlarının rengini verdiği asimilasyon baskılarıdır.

Rothschild'in işaret ettiği gibi, bunlar doğal etnik grupların normal stratejileridir. Eğer devletin çok-etnikli karakteri hakını elit tarafından tam olarak kabul görmezse, yönelim örneğin jenosid, sınırdışı etme, zorla asimile etme, kültürel yozlaştırma, böl-yönetvari manipülasyonlar, etnik kültürleri "geri bıraktırıcı" hamleler vb uç ve zorlayıcı politikalardan birisiyle-[16] sonuçlanabilir. Bunlar tek yanlı stratejiler olduğundan, ne bir pazarlık sözkonusudur, ne de bir ödün. Bu durumda devleti yönetenler ve etnik grupların liderleri, etnik çatışmayı hoş görülebilir sınırlar içinde tutmak, mümkün olduğu kadar onun yanıcı etkisini dağıtacak, düzenleyici politik mekanizma ve tekniklerden bir veya daha çoğunu mutlaka devreye sokmayı isterler. Çatışma-içeren teknikler ve mekanizmaların başarıyla üstesinden gelme yetisi çok-etnikli devletlerdeki politik elitlerin en önemli özelliğidir. Sözü edilen mekanizma ve sonuçları aşağıdaki gibidir:[17]

1. Eğer politikleşseydi, etnik açıdan keskin bir hal alacak meselelerin bilinçli olarak depolitikleştirilmesi. Bu İsrailli liderlerin, Eşkinazim ve Sefardim (bu farkı kapatmak için ortaklaşa çalışan) arasındaki sosyo ekonomik yaşam-şansı farklarını nasıl yönettiğinin bir örneğidir.

2. Potansiyel olarak bozucu ve bölücü meseleleri merkezi hükümetin politik gündeminden uzak tutmak ve diğer karar-oluşturma düzeylerinde çözmek için tasarlanmış anayasal veya kurumsal düzenlemeler... Lübnan'daki federalist olsa da buna örnek olabilecek düzenlemeler, ülkenin yerel politik sis-

15 Rothschild, *Ethnopolitics*, s.153
16 age. 155-158. sayfalar
17 age. 162-167 sayfalar

teminin dıştan bastıran Filistin sorununun altında kalmasına kadar oldukça işlevseldi.

3. Seçim sonuçları ya da halkın ruh durumu ne olursa olsun koalisyon hükümetleri içinde yaşamlarını sürdürmek için çeşitli etnik liderlerin yaptıkları ön anlaşma (ortak-toplumsal biçim).

4. Calhoun'un "zamandaş çoğunluk" ilkesiyle az çok uyumlu karşılıklı veto. Bu önemli -hatta görece küçük- etnik grupların önde gelen liderlerinin politik açıdan güçsüz kalmamalarını garanti eder. Onlara etnik grupların hayati çıkarlarını tehlikeye sokacak gibi algılanan politikaları veto edecek fiili bir hak (kimi zaman resmileştirilmiş prosedürler içinde) sağlanır.

5. ve 6. "Mekanizma olarak oransal temsil ve teknik olarak kendini tutma öngörüsü benzer biçimde, daha küçük, zayıf veya uyruk olan etnik grupların liderlerinin endişelerini azaltma ve politik olarak onları devletin makro-sistemi içine bütünleştirme eğilimi taşır. İç savaş öncesi Lübnan ve çağdaş Çekoslovakya bu iki yöntemin örnekleri olarak görülebilir."

7. Çeşitli tartışmalı meseleleri ve inatçı problemleri (Chicago Okulu Daley Mekanizmasının işletim kodu içinde söylersek) 'herkesin bir şey aldığı, hiç kimsenin her şeyi almadığı, hiçbir şey almayan hiç kimsenin olmadığı' karşılıklı bir takas paketi içine koymak.

Orta Doğu'daki örnekler bu formül içinde fazla yer almazlar. İsrail'den bir yığın uzmanın tartışacağı bir model içinde bir kez söz edilmiştir, Lübnan'dan iki kez. Savaştan önceki meşhur statüko içindeki ilk başarı asla sonu gelmeyen iç savaşların çalkantıları içinde çökmüştür. Çatışma dindirme ve sınırlama bakımından bölgesel kayıt gerçekten çok zayıf görünmektedir. "Etnik liderler ve aracılar, militanca meydan okumalar veya sözü geçen planların mutlaka gereksindiği tavize karşı halkın duyduğu tiksinti yüzünden yerlerinden olmaktan tüm bu çatışma-sınırlayıcı mekanizmalar ve prosedürler sayesinde korunurlar."[18] Ama bu tür politik şartlar Orta

18 age. 164. sayfa

Doğu'da epey bir zamandır yaygın değildi, aksine halk politikasının radikal biçimi hiç değilse 1970'lere kadar revaçtaydı. Hatta sözü geçen tarihten bu yana da politik elitlere manevra yapacak yer sağlayabilecek güvenli koşullar çok az olmuştur. Diğer bir neden "çeşitli sıralanmış (ve diğer) çatışma-yönetimi mekanizma ve tekniklerinin en sulandırılmış anlamıyla elitist olmalarıdır. Sözü geçen mekanizmalar kurumsallaşmalarında kurnaz bir zamanlama isterler. Eğer bunlardan biri veya birkaçının yerleştirilmesi için uygun olan fırsat kaçırılırsa, tarih liderlere, sözkonusu koşul o bağlamda sonsuza kadar kalamayacağından bir daha şans vermez."[19]

Diğer bir deyişle etnik çatışmayı dindirme yetisi, tekniklerden, mekanizmalardan ve prosedürlerden oluşan bir çeşitlemeyi kurumsallaştırma kapasitesine bağlıdır. Bu yüzden etnik çatışmaların en zor engellenebileceği toplumlar, kurumsallaşmanın en az düzeyde olduğu (Orta Doğu'nun politik kültüründe[20] en çok göze çarpan bir özellik) toplumlardır. Kurumsallaşma "örgütlerin ve prosedürlerin onunla değer ve süreklilik kazandığı bir işlemdir."[21] Etnik çatışma ve etnik bağlılıklar kurumsallaşmanın dört bileşen-ölçütünün gelişimini engeller. "Herhangi bir politik sistemin kurumsallaşmasının düzeyi, uyarlanabilme, giriftlik, özerklik, örgütlerinin ve prosedürlerinin tutarlılığı ile belirlenir."[22] Güçlü ilksel bağlar, etnik çatışma-azaltmak için geliştirilmiş etnisite mekanizmalarının içinde olmayan yapılara izin vermez, ve burada biz tam bir -hangisi önce gelir -durumuyla karşı karşıya kalırız. Orta Doğu

19 age. 165-166. sayfalar

20 Bu konu Gabriel Ben Dor'un "Political Culture Approach to Middle East Politics [Orta Doğu Politikası'na Politik Kültür Yaklaşımı] *International Journal of Middle East Studies* 8,1. (1977): 43-46. isimli yazısında enine boyuna işlenmiştir.

21 Samuel P.Huntington, *Politicial Order in Changing Societies* (New Haven: Yale University Press, 1968) s.12 [Değişen Toplumlarda Politik Düzen]

22 age. bkz. aynca Gabriel Ben Dor, "Institutionalization and Political Development: A Conceptual and Theoretical Analysis" [Kurumsallaşma ve Politik Gelişme: Kavramsal ve Kuramsal bir Çözümleme] (*Comparative Studies in Society and History* 17 (July 1975) 309-325. sayfalar

üzerine çalışan öğrencilerin çoğu Samuel Hungtington'un savında belirttiği "ahlakdışı etnisiteyi" kuşkusuz tanıyacaklardır:

> Politik kurumların yapısal olduğu gibi ahlaki boyutları da vardır. Zayıf politik kurumları olan bir toplum kişisel veya bölgesel arzuların aşırılıklarını dizginleme konusunda yeterli olamaz. Politika, toplumsal güçler arasındaki -insanın insanla, ailenin aileyle, kabilenin kabileyle, bölgenin bölgeyle, sınıfın sınıfla- aman vermez rekabetin ve daha geniş kapsamlı kurumlar tarafından ıslah edilmiş bir rekabetin Hobbes'çu tarzda ifade edilmesidir. Banfield'in geri kalmış toplumunun "ahlakdışı aileciliği ahlakdışı kabilecilik, grupçuluk ve sınıfçılıkta kendi eşlerini bulur.[23]

Biz buna ahlakdışı etnikçiliği de ekleyebiliriz.

Bu tehlikeli döngü nasıl kırılabilir? Politik arena, etnik çatışmayı hoş görülebilir sınırlar içinde tutma kapasitesini ona verebilecek, görece olarak özerk örgütler ve mekanizmalardan (görece bağımsız bir elit tarafından kadroları oluşturulmuş ve yönetilen) oluşmuş bir düzeneği geliştirecek kurumsallaşma düzeyini nasıl elde edecek? Tarihi deneyim, bu problemi anlamanın özü olarak etnik ve diğer bütün politik çatışmaların gerçek hedefini bulmayı işaret ediyor ki bu devlettir. Etnik çatışma üzerine yazılmış, iyi bilinen bir ders kitabı şu yargıdadır:

> Anlamlı politik eylem için yeni sınırlar kurma mücadelesinin modernitenin farklı aşamalarındaki devletlerde devam ediyor olması gerçeği, ulus-devletin kaçınılmaz olduğuna veya politik gelişmenin modernliğe gideceğine fazla güvenmeme konusunda bizi uyarır. Etnik grupların seferberliği, gelenekleri koparıp atmanın travmalarını yansıttığı gibi aynı zamanda, modernitenin de ötesinde geleceğin yeni politik biçimlerinin olabileceğini haber verir.[24]

23 Huntington, *Politicial Order*, s. 24
24 Enloe, *Ethnic Conflict* (Etnik Çatışma) s.274

Kuşku yok ki modernitenin ötesinde neler olduğunu şu an bilmiyoruz. Modernitenin ne olduğunu da bilmiyoruz. Başka herhangi bir yerde olduğu gibi Orta Doğu'da da etnik-politik faaliyetin en derin amaçlı hedefinin bir bölgesel ("ulusal" değil) devlet kurma olduğunu biliyoruz.[25] Bu en büyük ödül olduğu gibi, en büyük düşman, en önemli temel kaynak, -eğer gerçek bir hakemlik yapılması gerekiyorsa- etnik çatışmanın kararını verecek en yüksek hakemdir.

Buna karşın Orta Doğu'daki gerginlikler ve soylar (etnik çatışmalar gibi) üzerinde yapılacak kayda değer araştırmalar bölgesel sistemdeki çok katlı politik değişimleri anlama çabası içinde bir ideoloji üzerine odaklanmıştır. Bazı kilit konumdaki ülkelerde böyle bir değişim akıl almaz boyutlarda olmuştur. Politikadaki ideolojik dönüşümleri inceleyen öğrenciler kuşku yok ki Orta Doğu bilmecesini çözme girişiminde "manevra yeteneğine" sahiptir. Bunların çoğu iki büyük kuramsal yönelim içindedir: Bir yanda Marksist (veya neo-Marksist), diğer yandan Weberci miras üzerinden beslenen sistemci-işlevci okul. Bununla birlikte her iki okul da en azından önemli bir eksikliği paylaşır; emperyalizm ve koloniyalizm sonrası devletin nasıl olacağına dair yeterli bir kurama sahip olmama. Ama böyle bir kuram zamanımızın Orta Doğu politikalarının iniş çıkışlarını anlamlı kılmakta bize yardım edebilecek tek teoridir.[26]

Bu muamma gerçekten ideolojik terimlerle açıklanabilir mi? Eğer Karl Mannheim'in "İdeolojiler gerçek durumun az çok bilinçli kılık değiştirmiş halleridir"[27] diyen kuşkulu görüşünü kabul edersek buna hayır demeliyiz. Eğer Geertz'in önemli formülasyonu benimsersek belki de doğrudur:

25 Bkz. Ben-Dor, bu formülasyonun alındığı, *State and Conflict* [Devlet ve Çatışma] ve yine "Stateness and Ideology" [Devlet Olma ve İdeoloji].

26 Ayrıntılı fikirler için bkz. Ben-Dor, *State and Conflict*, 1.Bölüm:" the Post-Colonial State and the Study of Middle East Politics" [Sömürge Sonrası Devlet ve Orta Doğu Politikası İncelemesi]

27 Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* [İdeoloji ve Ütopya] (New York: Harcourt Brace, 1954) s.49.

İdeoloji zora karşı bir yanıttır.. çoğunlukla doğrudan ideolojik faaliyet haline gelen yönlendirmenin ortadan kalkması, yararlı modelleri kullanma ve insanın kendisini ortasında bulduğu evrensel sivil hakları, sorumlulukları kavramada yetersiz olmadır. İdeoloji, aksi takdirde anlamlı olamayacak toplumsal durumları oluşturma girişimidir. İdeoloji, politik yaşamın dönüşmesiyle ortaya çıkmış yabancı bir ülkedeki yolculuğa benzer, "alışılmadık olan" birçok şeyle eşleşebilecek yeni sembolik biçimler ortaya çıkarır. Her durumda ideolojiler kuşkulu toplumsal gerçekliği bulma haritaları, ortak bilincin matrisleridir.[28]

"Zora yanıt" kavramı genelde Orta Doğu, özelde Mısır'daki ideolojik değişimin gel gitli doğasıyla başa çıkınada öteden beri çok etkili olmuştur. Sözü geçen "zor" veya gerilimin özü normalde "modernleşmenin diyalektikleri" diye tanımlanır. Bu yüzden James Bill ve Carl Leiden şunu ileri sürer:

Modernleşmenin ve politik gelişmenin birbiri içine geçmiş süreci arasında hüküm süren diyalektik ilişki çağdaş Orta Doğu'nun ana meselesidir. Modernleşme çeşitli politik sistemlerin karşılaşması gereken talepleri kışkırtan, katalitik bir işlem gibi hareket eder. Aynı zamanda, politik elitin modernleşme kalıplarını şekillendiren ve teşvik eden önemli kararları belirlemeleri gerekir. Bu iki dinamik arasındaki dolaylı ve karşılıklı etkileşim belirsizlikle örülüdür. Orta Doğu halklarının bugün karşılaştıkları temel problemlerin çoğu bu durumdan kaynaklanır.[29]

O, bu "temel problemler" -modernleşmenin ideolojik zorutartışması içindedir. İslamiyet politik ideolojilerin diğer bile-

28 Editörlüğünü D.E. Apter'in (New York, Free Press 1964). yaptığı *Ideology and Discontent* isimli kitap, Clifford Geertz, "Ideology as a Cultural System" 64.s

29 James A. Bill ve Carl Leiden, "*The Middle East: Politics and Power* [Orta Doğu: Politika ve İktidar] (Boston: Allyn&Bacon 1974) s.22 Bu formülasyan Manfred Halpern'in *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa* [Orta Doğu ve Kuzey Afrika'da Toplumsal Değişim Politikası] (Princeton: Princeton University Press, 1963) isimli etkili esennden ve orada sunulan fikirlerini daha da geliştiren sonraki çalışmalarından alınmıştır

şeni olarak belirtilir. "Din ve politika eleştirel olarak çoğu kez sarmaldır. Onun dini karakteristiklerine öncelikle dikkat edilmeden, bölgenin karmaşık politik kalıplarını anlamaya girişilemeyeceğini söylemek hiç de abartılı sayılmaz."[30]

Ortaya çıkan politik akıntı ve istikrarsızlık en iyi Michael Hudson tarafından tanımlanmıştır. Hudson meşruiyet sorunu ile radikal sosyalist ve milliyetçi ideolojiler arasında bağ kurar. Ona göre meşruiyet hızlı modernleşme ve hızlandırılmış politik katılım için tercih ettiği terimle "toplumsal seferberliğin" çıkardığı zorluklardan kaynaklanmıştır. Tüm Arap dünyasındaki politikacılar ve hükümet adamlarıyla yaptığı konuşmalardan ortaya çıkan "hüsran duygusu" oldu. Bu hüsran yetmezmiş gibi "Arap politikacılar, güvensizlikle ve bilinmezlik korkusuyla da kuşatılmıştı." Kuşku yok ki "Arap politikaları bugün de kararsız [ama] aynı zamanda ona katılanlar ve gözleyenler açısından da kestirilemezdir."[31]

Hudson, Arap politik sisteminin kestirilemezliğinin nedenlerinin, hızlı toplumsal seferberliğin neden olduğu politik güçsüzlüğün ideolojik sonuçlarının çözümlenmesiyle bulunabileceğini iddia eder. Weberci-işlevselci mirasa uygun biçimde o, tartışmayı meşruiyetin değişimi bağlamına oturtur: "Bugün Arap dünyasında, hükümetin baş sorunu politik meşruiyettir. Bu vazgeçilmez politik kaynağın kıtlığı, Arap politikasında görülen gel-gitlerin ve şu andaki tüm Arap hükümetlerinin istikrarsız, otokratik karakterinin nedenidir."[32]

Bu tarz düşünme -modernleşme süreciyle ortaya çıkan meşruiyet sorunlarına bir cevap olarak ideolojik değişimi savunma- neredeyse bir kuşaktan beri Orta Doğu sahnesinin politik analizini yönetmiş, ideolojik temalara ilişkin politikacıların saplantılarıyla koşut gitmiştir. Çağın moda olan entelektüel-ideolojik modaların arkasından gelen ve bölge (aralarındaki

30 Bill ve Leiden, *Middle East* s.25

31 Micheal G. Hudson, *Arab Politics: The Search for Legitimacy* [Arap Politikası: Meşruiyet Araştırması] (New Haven: Yale University Press 1977) 2-3. sayfalar. (İtalikler eklenmiştir.)

32 age

farklar gözardı edilemeyecek kadar açık olduğu zaman) ülkeleri arasındaki farkları vurgulamakta yetersiz kalan bir yaklaşım son zamanlarda ortaya çıktı ve daha yakınlarda bir "yeni" trend önem kazandı. Bu yeni trende (daha iyi bir terim bulamadığımız için) neo-klasik yaklaşım diyebiliriz. "Neo-klasik" unvan özne konunun klasik ama yaklaşımın yeni olması gereği hoşgörülebilir. Çok uzun zamandır ihmal edilmiş olan özne konu, Orta Doğu'da en kapsayıcı ve politik yapı olarak ortaya çıkan devlettir.[33]

Büyük ölçüde, entelektüel tercihler ve modalar devletin bu kadar uzun zamandır gözardı edilmesinin nedenidir. Siyaset bilimcileri arasında "süper yapılar" ve "sistemlerle" (meşruiyet gibi ilgili değişkenler ile) büyülenme hali neredeyse yasal-resmi fenomen olarak devletle muşguliyetin yerine geçti.[34] Ama yine de gerçek politika dünyasında eski kavram -devlet- ona ilgi duyan elitlerin politik bilincinde baskın olan kavram olmuştur. Bu bakımdan entelektüel modalar ya değişmeli ya da pratikte geçerliliğini yitirmelidir. Bu basit ama ikna edici fikri, üzerinde durarak ortaya koyan kişi İngiliz politika sosyologu J.P.Nettl'dir: "Devlet kavramı sosyal bilimlerde şu anda rağbet görmez. Ama yine de araştırmadaki vurgu ve ilgilerdeki tüm değişimler, *varolan ve kavramsal yeniden yapılandırma hiçbir biçimde onu çözüme uluştıramayacağından*, hayali varlığını, iskeletini korur."[35]

Ama devletin yeniden hayat bulması politik sosyoloji ile mutlaka ilgili olacak diye bir kural da yoktur. Geçtiğimiz on yıl içinde, Avrupa devlet sisteminin tüm dünyada yayılması ile

33 Her şeyden öte, bu bizi meşruiyet açısından ilgilendirmesi gereken bir yapıdır. Hükümetler ve elit tabaka çok düşük olabilecek analiz düzeyi oluşturur. "Politik sistem" çok yüksek ve soyut olabilir. İlke olarak *hükümetlerin* meşruiyeti üzerinden gelinemeyecek kadar zor bir şey değildir ama *devletlerin* meşruiyeti her zaman perişan eden bir sorundur.

34 *Daedalus*'un bu soruna ayrılmış yakınlarda çıkmış özel sayısına bakın. Vol.108 (Fall 1979)

35 J.P.Netti, "The State as a Conceptual Variable" [Kavramsal bir Değişken olarak Devlet] *World Politics* 20 (July, 1968): 559 Nettl'in buradaki hayli çabası büyük ilgiyi hakeder

ilgi derslere, canlanan bir ilgi olmuştur.[36] Tarihçiler arasında da durum böyledir. 1980'lerde Orta Doğu için politik gündemi tarif etme girişimi içinde bölgenin iyi tanınan tarihçisi Bernard Lewis şu görüşlerin sahibidir:

> Modernleşmenin İslamiyete getirdiği yeniliklerin ve modern çağın çarpıcı bir özelliği, faaliyet merkezi olarak devleti zayıflatmamakta aksine güçlendirmektedir. Müslüman dünyadaki modernleşme süreciyle ara güçler birer birer ya iyice çaptan düştü ya da yok oldular. Böylece devlete, uyrukları üzerinde geleneksel İslami toplumlarda kazandığından çok daha fazla, daha büyük bir denetim şansı bıraktı. Böylece sınırlı güçler küçülmeye ya da tümüyle ortadan kalkmaya başladı. Şimdilerde devletin kendisi, zulüm ve izlemenin modern aygıtı olma durumunun öznesi halindedir. Sonuç, İslami dünyadaki modern devlet, ilerici ve çağdaş olduğunu iddia edenler bile -hiç değilse iç işlerinde- geçmişin tiran devletleri denenlerden kat be kat güçlüdür.

Lewis bununla yetinmeyerek kesin biçimde "yakın geçmişin ve şimdinin Orta Doğu dünyasının biraz şaşırtıcı fenomenini -devletlerin bir zamanlar yaratılmış inatçı varlık sürdürme geleneğini-" işaret eder. Burada gerçekler idelojileri bastırır:

> İki dünya savaşı, Avrupa emperyal gücünün yayılması ve geri çekilmesinin sonucu olarak, büyük ölçüde kolonyal yönetim ve emperyal diplomasi ile ayarlanmış, sınırları hatta kimlikleri olan devletler kuruldu. Bunlardan bazıları gerçek tarihi varlıklar üzerine kurulurken, bazıları da tamamen yapaydı. Ancak yine de pan-Arapçılıktan kaynaklanan çok güçlü bir ideolojik birleştirme güdüsüne rağmen bu Arap devletlerden bir tanesi bile ortadan kay-

36 Bkz. örneğin Charles Tilly ed. *The Formation of National States in Eastern Europe* [Doğu Avrupa'daki Ulusal Devletlerin Düzeni] (Princeton: Princeton University Press, 175)

bolmadı. Aksine bu devletler -onlardan hiç beklenilmeyeni bile- çok kötü koşullarda bile sağ kalma, kendini koruma kapasitesi gösterdiler. Büyük Arap birliğine karşı olan engeller Arap dünyasının içinden yükselir, birleşmelerin başarısızlığı devletin bizzat politik bir faktör olarak büyüyen gücü ve hatırı sayılır sürekliliğini gösterir. [37]

Mısırlı entelektüel-diplomat Tahsin Beşir de şunu seslendirir: "Benim gördüğüm eğilim 1960'lı 1970'li yılların devletin *gücüne* tanık olduğu şeklindedir. Devlet bireylerin ve toplumun yaşamları üzerinde baskın bir gölge haline geldi."[38]

Radikal sosyal ve milliyetçi ideolojilerin zararına devletin ortaya çıkışı ampirik araştırmadan elde ettiğimiz bazı verilerle kanıtlanır. Kuveyt Üniversitesi'nde yapılmış bir araştırmaya dayanan Fuat Acemi şu görüştedir: "Pan-Arapçılığın görüşünün ortadan kalkmasının sonucu olarak geride kalan boşluk bir düzeyde dini inançla diğer yanda devlete sadakatle doldurulur. Bu veri Acemiyi "tek bir Arap ulusu" ve "Arap kardeşliği" tartışmalarının mitlere, geçerliliği kalmamış sloganlara dönüştüğü sonucuna götürdü.[39]

Acemi aklı başında bir tarzla şu yargıya varır: Devlete sadakat az çok "elverişli ideolojiyken",[40] İslami evrensellik coğrafik açıdan sınırlı olmakla birlikte, politik açıdan sorunlu pan-Arapçılık fikrinden daha güvenlidir. 48 Müslüman ülke ve 700 milyon Müslüman "devlet kaynağına bir tehdit oluşturmadan 'süper-meşruiyet' görüntüsü veren emin ve uzak bir semboldür. Militan ve popüler İslamın yükselişinin içinde ba-

37 Lewis alıntıları Bernard Lewis'in, "Loyalties to Community, Nation, and State" *Middle East Perspectives: The Next Twenty Years*, [Orta Doğu'ya Bakış: Topluma, Ulusa ve Devlet'e Sadakat: Sonraki Yirmi Yıl] ed.G.S. Wise ve C. Issawi (Princeton: Darwin, 1980) 13-23.sayfalar.

38 Tahsin Başir "İntellectual and Cultural Trends" [Entelektüel ve Kültürel Eğilimler] age.83-84.sayfalar.

39 Fuad Acemi, "The End of Pan-Arabism," [Pan-Arapçılığın Sonu] *Foreign Affairs*, Winter 1978-1979. s.364 (İtalikler eklenmiştir.)

40 Terim Clement Henry Moore "On Theory and Practice among Arabs" [Araplarda Teori ve Pratik Üzerine] 'dan alınmıştır *World Politics* 24 (October 1971): 106-126

rındırdığı iç sorunlara gelince bu "hiç değilse Arap bağlamında düşünürsek, rahatsız edici pan-Arapçılık doktrininden çok farklıdır. Çünkü *devlet sınırları içinde olan bir meydan okuma*'dır."[41]

Araplar arası ilişkilerdeki kargaşa bugün halen sürmektedir. Üstelik, ideolojik açıdan hayli gergin geçen yıllar, karşılıklı sarfedilmiş kızgın sözler, ciddi kavgalar Arap dünyasında son derece kuşkulu politik bir iklim yaratmıştır. Bu Amman ve Beyrut'ta yerleşmiş Arap Birliğini Araştırma Merkezi (ABAM)'ın yakın zamanlarda topladığı verilerle kısmen ortaya konulmuştur. Sözü edilen veriler ABAM'ın Beyrut'ta yayımlanan *El-Müstakbel el-Arabi* (Arap Geleceği) isimli aylık dergisinin Mart-Mayıs (1981) sayısında sunulmuştur.

> Araştırma başkanı Arap birliğine sunulan romantik desteğin artık bittiğini iddia eder. Arap birliğinin sözü geçen destekçileri -kısa vadede-kısmi bir birliği tercih ediyor; yüksek düzeydeki meslek sahipleri, medya çalışanları ve ünversite eğitimcileri arasında birlik için coşku eksikliği görülüyor. Dinci ve laik birlik arasındaki çatışmaların Arapları birleştirme girişimlerinin altını oyacağı tehlikesi vardır.[42]

Bu sonuçlar Acemi'nin Arapçılığın bir yanda devlete karşı diğer yandan İslamiyete karşı kaybettiği iddiasını güçlendirir.[43] Dürüst ve derin bir analiz[44] Orta Doğu sahnesinin şimdiki gerçekliğini yakalamada daha eski "geleneksel" literatürün başarabileceğinden çok daha ayrıntılı bir resme insanı götürür. Bu "devlet olma" nosyonundan, Orta Doğu politikasının önemli özelliklerinde ayrıntılı bir uygulamayı haklı çıkarması

41 Acemi, "End of Pan-Arabism" s.364 (İtalikler eklenmiştir.)

42 *El-Müstakbel el Arabi* (Arap Geleceği) (ABAM Beyrut monthly) March-May 1981 s.3. *Weekly Media Abstracts*'ın 1981 yılı 11 Mart sayısında alıntılanmıştır

43 Acemi, "End of Pan-Arabism" s.264

44 Lewis, Başir, Acemi, Farah, ABAM ve diğerlerinin görüşlerinden oluşan karmaşık resim

beklenir, çünkü böyle bir uygulamanın yararlı kuramsal ve analitik iç bakışlar ortaya çıkarma umudu vardır. Orta Doğu'da savaş ve barış yapan devletlerdir, insanların ona karşı isyan edip ayaklandıkları yine devletlerdir, kaynakları dağıtan yine aynı mekanizmalardır. Bu yüzden başka herhangi bir unsurdan çok siyaset bilimcisinin en fazla merak ettiği fenomenin içindedir. Bu faktörler kendi açılarından önemlidir ama bu aşamada bizi en çok ilgilendiren şey, aksi takdirde gözden kaçabilecek açıklamalı ve tahmini değerlerden, sözkonusu değerlendirmeler hakkında bir şeyler öğrenebilmek için "devlet olma" değişkeninden ne kadar yararlanabileceğimizdir.

"Devlet olma" değişkeni, devleti araştıran klasik ekolde modern siyaset sosyolojisinin zorunlu bir gelişimidir. "Devlet otoritenin kurumsallaşmasıdır" gibi işlevselci yaklaşımlar çok soyut ve bulanıktır. Klasik yaklaşımlar da çok resmi, yasalcı ve katıdır.[45] Tüm bu kavramlar içinde köklü bir sorun yatıyor görünmekte: Sahte ayrılık. Bir politik sistem ya devlettir ya değildir. Eğer devletse bazı kesin, resmi-yasal veya işlevsel-yapısal sıfatları vardır. Ama gerçek politika dünyasında bu ya-ya da yaklaşımı kısır sonuçlardan başka bir şey vermez. Lübnan, terime sıkı sıkıya bağlı kalırsak bir devlet midir? Eğer değilse nedir o zaman? Suriye terimlendirmeye göre yine devlet midir? Yirmi yıl önce devlet miydi? O zaman da devlet değildiyse ve şimdi daha fazla devlet gibi görünüyorsa onu bu duruma getiren sürecin dinamiklerini nasıl açıklarız?

Gereksinim duyduğumuz şey daha ayrıntıcı yani, politikayı ya devlet olma ya devlet olmama diye değil ancak az ya da çok devlet gibiyi isteyen bir devlet teorisidir. Diğer bir deyişle, sorun "[devlet] olmak ya da olmamak" değil ama az ya da çok ("devletliğin") veya politik davranışın aynı anda ortaya çıkan mantığına, belirli politik yapıya sahip olup olmamaktır. Böyle bir devlet teorisine ilişkin olarak bize sunulmuş en yeni şey, "neo-klasik" veya "revizyonist" kaynaklara dayanan Nettl'in 1968 yılındaki yazdığı "*The State as a Conceptual Variable*"

45 Bkz. Harry Eckstein "On the 'Science' of the State" [Devlet Bilimi Üzerine] *Daedalus* 108 (Fall 1979):1-20

[Kavramsal Bir Değişken Olarak Devlet] isimli kitaptan çıkmıştır. Nettl, devleti soya ait verili bir fenomen diye görmezyani devletin öneminin, politikanın gerçek dünyasında bulunduğu kesin olan analizin (eski çağlarda varsayıldığı gibi) her yerde hazır-nazır varlığında yattığına inanmaz. Tam aksine bu önemin, herhangi özel bir durumla ilgili onun varlığı (ve derecesi) hakkında araştırmaya dayalı önemli sorular sorabilme yeteneğimizde yattığına inanır: "Bu fikre göre devlet kavramına sosyal bilim içinde bizzat sosyal bilimin ilgilendiği değişik deneysel gerçekliklerin bir yansıması olarak yaklaşılmalıdır."[46]

Nettl karşılaştırmalı önemli bir analiz olasılığını oluşturmak için, önce birkaç tanımsal ve kavramsal problemin çözülmesi gerektiğini iddia eder. Bu analiz için çelişkiyi tüm boyutlarıyla incelememiz gerekir. Devletin tam da tanımı içine dahil edilmiş olan dördü "devletlik veya devlet olmanın değişken nitelikleri"[47] ile ilgilidir. Bunlar: (1) "Kabul edilebilirliği genelleştirmek için birtakım işlevleri ve yapıları özetleyecek bir ortaklık olarak devlet", (2) uluslararası ilişkiler alanında "temel, indirgenemez birim " olarak devlet, (3) "toplumsal genelliğin özetleyici kavramı olduğu gibi özerk kolektifin" yansıması olarak devlet ("Bu, bu yüzden işlevsel anlamda toplumda kesin bir arena veya sektördedir"), (4) "sosyo-kültürel fenomen olarak devlet."[48]

Devlet olmanın (devletlik teriminin) bu değişir niteliklerinden dördüncüsü Orta Doğu siyaset bilimi açısından en karmaşık, ilginç ve meydan okuyanıdır. Artı diğer yaklaşımlardan büyük bir ayrılışı ifade eder. Bu boyut üzerine Nettl, makrotoplumsal düzeydeki araştırılabilir sorunlara dikkati çeker:

> Burada tartışılan şey ulusla devletin özdeşliğinin -aslında politik ve sosyal yaşamda önemli bir unsur olarak devletin daha genel kabul görmesinin- özel bir devletin yapısına ve

46 Nettl, "State as Conceptual Variable" s. 562
47 age. s. 566
48 age. s. 563,564 (İtalikler orijinal) ve 565

faaliyetine ilişkin ampirik sorunlara değil, bir devletin kavramsal varlığını tanınır kılacak kültürel mizacına bağımlı olduğudur. Bu mizac çeşitli biçimlerde izole edilebilir. Birisi tarihi olarak: Bir devletin önceliği, özerkliği ve egemenliği var mı? Diğeri entelektüeldir: Geçmiş ya da günümüz toplumuna ilişkin politik fikirler ve kuramlar bir devlet kavramı oluşturuyor mu ve bunların bu kavramı oluşturmadaki rolleri ne? Başka kültürel bir yaklaşım daha vardır: Bireyler kendi algılamaları ve eylemleri içinde devlet kavramı ve bilincini ne derece genelleştirmişlerdir ve bu bilinç ne kadar kesindir? Bu sonuncusu belki de yaklaşımların en önemlisidir, çünkü aksi takdirde nicel ve genel devlet nosyonu tarafından içi doldurulmuş niteliksel fenomenin de rastgele bir yansıması olabilecek sistemli bir düzenlemeyi olanaklı kılan tek şey olarak görünür.[49]

Hiç değilse ilke olarak, yöntembilimsel açıdan çözülmeden kalmış ciddi sorunlar olmasına karşı[50] bu sorunlar çeşitli disiplinler içinde pekalâ araştırılmaya elverişlidir. Bu araştırma "analitik tarih" ve "ılımlı" sosyal bilimle uyuşur.

Tarihi, entelektüel ve kültürel araştırmanın, (somut sosyo-politik yapı ve) somut sosyo-kültürel bir nosyon olarak devletin dikkati çekmesine yardım etmesi gerekir. Bu dikkati çekme, tüm neo-klasik düşüncenin merkezi kavramı "devletlik" nosyonunun, en önemli tayin edicisidir. İnsanın şunu da ivedilikle eklemesi gerekir ki, bu kavramın yararlılığı bir devletin olmadığı toplumlarda bile uygulanabilirliği nedeniyle artar. Çünkü bu toplumlarda devletin olmaması, devletin işlevlerinin halâ yürürlükte olması nedeniyle devletlik nosyonunu tamamen ortadan kaldırmaz. Sözü edilen işlevler beş tanedir: Yönetim işlemi, egemenliğin kurumsallaştırılması, sektörel özerklik, hukuk uygulaması, sosyal amaç edinme ve temsil.[51]

Buna rağmen Orta Doğu'da devletlik fazlasıyla karmaşık bir

49 age. s. 566 (italikler eklenmiştir)

50 Bu sorunlar Ben-Dor'un *State and Conflict* isimli kitabının ilk bölümünde tartışılmış, belirtilmiştir

51 Nettl, "State as Conceptual Variable" 579-581.sayfalar

fenomendir. İnsan dünyanın o bölgesinde postkolonyal devletlik kavramının diyalektiklerinden söz edebilir. Bu diyalektiğin özü devlet ve ulus arasındaki gerilimler ve çelişkiler içinde yatar. Hem doğrudan yönetim hem de dolaylı kültürel sızma yoluyla Avrupalı sömürgeci güçler devlet aygıtı içinde alınan "en gelişmiş yönetme teknolojisini" Orta Doğu'ya ihraç etmek istediler. Bu yönetme teknolojisinin kendi içinde bir mantığı vardı ama öyle kolay ihraç edilir bir şey değildi. Bu yüzden Avrupalılar bunun yerine, kendi radikal tarzdaki politikalarından alınmış, (insanlık tarihindeki en büyük yıkımlardan birisini yaratmadan önce) kendi zirvesine çıkacak olan milliyetçilik mantığını ihraç ettiler. Böylece Orta Doğu halkları (çoğunluk Araplar) devlet *yapısı* ve ulus *fikrini* miras aldılar. Bu, "sömürge sonrası devletlik kavramının diyalektiklerini" ve iki kutup arasındaki amansız mücadeleyi yaratan bir mirastır.

Arap ülkelerinin yönetici elitlerinin (en güçlü, bu yüzden en çekici ve modern yapı olan) devlet iktidarındaki devasa potansiyel mirası ele geçirmek için atılmaları, devlet yapısının nakledilebilir bir mal olması gerçeğinin avantajlarından yararlanma çabaları şaşırtıcı değildir. Ama devletlik bir yapıdan daha fazla bir şeydir; onun tutuma yönelik davranışsal sıfatları vardır ve öyle çabucak nakledilip, ihraç edilemez. Böylece Arap dünyası, güçlü devlet aygıtına kavuştu; bu aygıtın kendi iç mantığına göre ayarlanması yerine onu, totaliter özellikler gösteren (kesinkes totaliter olmasa da) dini-kültürel sistemlerinden türemiş toplumsal radikalizm ve devrimci fikirlerle pekişmiş milliyetçilik duygusuyla adeta tutuşturdular. Bu çelişki, yavaş yavaş giderek ilerleyen bir çizgide ortaya çıktı. Süreç amansız, ıstıraplı oldu, şiddeti hep barındırdı. Arap dünyasındaki bu çelişkiyi çözebilme şansı devletlik düzeyi ile orantılıdır. O yüzden bir paragraf aşağıdaki Mısır sanki diğer Arap ülkelerindendir.

Mısır gerçekten de en çok devlete benzeyen Arap ülkesidir. Lewis bunu tarihi bir bakış açısında şöyle belirtir:

Birinci Dünya Savaşından önce Orta Doğu'da iki -veya ikibuçuk diyebiliriz- devlet vardı. İkisi, Türkiye ve İran'ın sağ kalmış monarşileriydi. Buçuk olan ise önce Osmanlı sonra İngiliz baskısı ve egemenliği altında kalmış olmasına karşı iç işlerinde büyük ölçüde özerk olabilmiş Mısır'dı. Osmanlılardan oldukça uzak, İngilizlerden daha az uzak bir denetim altında, Mısır'ı yöneten bir Mısır yönetimi, Mısır hükümeti vardı. Bu anlamda bakıldığında Mısır, bağımsız bir devlet olmasa da politik bir varlık olarak işlevini uzun zaman sürdürmüştür.

Diğer yandan Arap dünyasının kalanı "çok uzun zamandan beri ayrı devletlik deneyimine veya politik egemenlik tecrübesine sahip değildi... Onların tam isimleri ve sınırları sık sık değişime tabi oldu -Mısır istisna- hem de bu ülkelerin coğrafi ve tarihi önemleri pek yoktu."[52] Karşıtlık aşırı vurgulanmış gibi (yarı-devletlik veya devletsizlik gibi) görünse de analizin temel doğrusu gerçektir: Tek bir Arap ülkesi -Mısır- diğer tüm Arap "devletlerinden" çok daha yüksek bir devletlik düzeyine sahiptir. Bu Mısır'ı Arap dünyasının kalanıyla karşılaştırıldığında, daha denetlenebilir, merkezi ve homojen bir varlık haline getiren, coğrafi, demografik ve ekonomik faktörlerle pekişmiş bir gerçektir.

Karmaşık bir *problem*, rahatsız eden Arap milliyetçiliği, kendi özünde bulunan, bir arada olması çelişkiler yaratan *kavmiye* ve *vataniye* ikileminde ortaya çıktı. Bu ikiliğin modern Arap politikası üzerinde hem istikrarsızlaştırıcı hem de felç edici etkileri oldu. İslamiyetin yoğun bir şekilde savunulmasından başka, Arap milliyetçiliği on yıllar süren bir zamanda merkezi baskı altına aldı ve başka hiçbir şeye meydan vermedi. Ama Arap milliyetçiliğindeki (diğer diyalektik süreçler veya hareketlerin çoğundaki gibi) en büyük ironi, *kavmiyenin* rakip veya alternatif politik yapıların tümünü devre dışı bırakacak kadar güçlü olduğu halde, "pratik bir ideoloji" olarak yeterli derecede güçlü olmamasıydı.

52 "Loyalties" 15-17 sayfalar

Acemi, önce bir devlet olarak Mısır ve devrim olarak Mısır arasındaki farkı belirttikten ve "Arap devriminin" Arap ülkelerinin iç işlerine karışma hakkını savunduktan sonra Heykel'den alıntı yapar...

> O, Bay Kissenger'e Mısır'ın yalnızca Nil kıyılarında kurulmuş bir devlet olmadığını, "bir fikrin, tarihi hareketin ve gel gitlerin" somutlaşmış hali olduğunu söylemişti. Buna Bay Kissinger'in gelişmemiş somut güçlerle ilgilenmediği, fikirlerle anlaşma yapmadığı yolunda yanıt verdiği rapor edilmiştir.[53]

Kissinger'in yanıtı köklü bir gerçeği barındırıyordu. Fikrin siyasi olanaksızlığı yalnızca onun anlaşma tarafı olarak uygunsuz olmasından değil onun pratik bir ideoloji olarak da elverişsiz olması yüzündendi. Yıkabilirdi ama yapamazdı, iç çatışma yaratabilir ama çözemezdi, İsrail'le barışı önleyebilir ama İsrail problemine karşı bir çözüm yaratamazdı, Filistinlileri "bağımlılık diyalektiği" içinde büyüleyebilir ama Filistin meselesini hal yoluna koyamazdı. Kısaca fikir ya onu ezici bir politik gerçeklik haline dönüşterecek kadar (olmadı ve olamadı) zafer kazanmak ya da tamamen *de facto* olarak terkedilmek zorundaydı. Bu iki kutup arasındaki geçici durum bir kuşaktan daha uzun süre, Arap politikasını güçten düşürdü "normal seyrinden çıkardı."

Kuşkusuz eski düzen hiçbir zaman kolayca ortadan kalkmaz. Arap dünyasındaki milliyetçi kargaşa halen devam eder. Ancak yine de bazı önemli Arap ülkelerinde *nitel* bir değişimin olduğu görülüyor. Bunlardan en önemlisi de Mısır. Daha "normal" (tüm *devletsi yapılar* gibi -motive olmuş gittikçe güçlenen *var olma nedeniyle*) bir devletler sistemi hem Arapların kendi aralarında, hem de Arap-İsrail ilişkileriyle ilgili sayısız gizli imalarda ortaya çıktı. Ya da Acemi'nin 1979'da canlı biçimde betimlediği gibi: "Bir zamanlar yabancı ve yasadışı bir öğreti olan *var olma nedeni* giderek değer kazanıyor. Yavaş ya-

53 Acemi, "End of Pan-Arabism" s.356

vaş ve amansızca, büyük ızdırap ve şiddetle 'normal' bir devlet sistemi yaşam gerçeği haline geliyor."[54] 1980'li yıllar gelirken bu daha da görünür bir hale geldi. Kısa bir süre öncesine kadar vatana ihanetle bir tutulan "Mısır'ın savaş veya barış yapması tamamen onun kendi bileceği iştir" gibi cümleleri hayatın gerçeği haline getiren yalnızca bu evrimdir. Büyük İslami düşünür İbni Haldun'u başka sözcüklerle anlatırsak, *mülkün* (kusurlu ama gerçek güç-hali) mantığı idealin mantığı, hayali *halifelik* üzerinde zafer kazandı. *Mülk* İslami ahlaka göre işlendiğinden, onun kültürel özelliklerinin (burada Araplık) kaçınılmaz sonuçları olacaktır. Siyasi terimlerle söylersek *mülk* sahibi yalnızca kendi seçmenlerine karşı sorumlu ve yükümlüdür. Bu yüzden "Sedat'ın diplomasisinin dayanması veya çökmesi kendi yararına, Mısır için yaptığı veya yapmadığı şeyler açısından yargılanacak, Irak veya Libya'nın Sedat'a karşı yaptığı hainlik suçlamaları veya yargıları bir işe yaramayacaktır.[55] Mısır'daki devlet olma derecesinin diğer ideolojilerden öncelik hakkının olmadığının vurgulanması gerekir. Daha devletgibi Mısır radikal sosyalizmin veya pan-devlet milliyetçiliğinin sığ sloganlarından zaten vazgeçmişti ama radikal islamın kucağına düşebilirdi.

İslamiyetle ilgili can sıkıcı sorunlar devletin, hiçbir meydan okumaya fırsat vermeyecek denli güçlü olduğu noktalarda yükselişe geçmiştir. Popüler, militan İslam devlet mekanizmasına meydan okumaz. Devlet görevlilerinin sunduğundan farklı (genellikle belirsizce tanımlanmış) yeni bir toplumsal düzen yaratmaya yönelik bir dizi politika yerleştirmek için ondan yararlanmak ister. Bazı açılardan biz yine İslamiyet ve devlet arasındaki karmakarışık ilişkilere tanık oluruz; tıpkı merkezi milliyetçilik yoluyla bir çeşit ideolojik çekim yaratmış olması gibi. İslami dalgaya kapılması en olası olan milliyetçilik yoluyla kimlik arama aşamasını çoktan geçmiş olan devlet

54 age. 356

55 age. s. 370: Acemi'nin fikirleri, *The Arap Predicament: Arab Political Thought and Practice since 1967* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981) isimli kitapta ayrıntılı olarak yer alır

güçlü bir devlettir. Yerleşik kimlik duygusu üzerine bir devlet bir kez kurumsallaşınca, dağıtım ve sosyal adaletle ilişkili olduğu sürece çağın politik-yönelimli sorularını yanıtlamada etkisiz kalır.

O zaman Mısır, İslamcı köktenciliğin sonraki hedefi midir? Bu çelişkili gibi görünebilir ama Lewis 1976'da bunu doğru biçimde gözlemledi: "*Rejimler ayaktakımına yaklaştıkça*, söylemleri ne kadar sol ve ideolojik olursa olsun *daha çok İslami oldular*."[56] Bir bakıma onlar aynı nedenden -yani otantiklikten- dolayı daha İslami hale geldiler. Milliyetçilik ve sosyalizm politik iletişimler ortaya çıkaran otantik kavramlar olabilir veya olmayabilir ama İslamiyet ve etnisite kesinkes öyledir. Üstelik İslam ve etnisite -toplumsal radikalizmle birlikte devletin karşısına çıkan üç otantik güç- birbirlerine karşı özel bir durum içermez, hatta çelişkili değildir. İslamiyet hoşgörülü, çoğulcu, bütünleştirici olarak bilinmektedir, diğer sorunlarla birlikte etnik çatışmayla da oldukça iyi geçinerek yaşamıştır. Gerçekten de Orta Doğu'da birçok vakada kimliğin Müslüman ve etnik odağı, her ikisi de karizmatik topluluklar ortaya çıkardığından çok benzerdir. Bu vakaların bazılarında, İslami *ümmet*, toplulukların karizmatik topluluğu, en son toplumdur. Ama bu mutlaka diğer düzeylerde var olan, başka karizmalardan beslenen diğer toplulukların altını oyacak anlamına gelmez. Bu yüzden İslami düzenin yeniden dirilişi ve etnik iddianın, milliyetçilikle etnisitede olduğu gibi en azından soyut düzeyde araları açık değildir.

Orta Doğu'nun birçok bölümünde sorun, jeo-stratejik açıdan kolaylıkla savunulabilir bölgeleri işgal eden ve aynı bölgeye toplanmış "sıkışmış azınlıklar"[57] ile iyice karmaşık bir haldedir. Böyle alanlarda -örneğin Suriye- devletin kaynakları

56 Lewis, "The Return of Islam" [İslam'ın Dönüşü] *Commentary* 61 (January 1976): 18 (italikler eklenmiştir)

57 Bu terim P.Rondot tarafından türetilmiştir ve A.M. Hourani tarafından gündeme getirilmıştır. Bkz. Itamar Rabinovich, "The Compact Minorities and the Syrian State" [Sıkışmış Azınlıklar ve Suriye Devleti] *Journal of Contemporary History* 14 (1979):693-712

için yoğun etnik rekabetten başka bir şey ummak gerçekçi değildir. Gerçekten de modern devletin gerçek nüfuzu etnik bilincin güçlenmesine katkı sunar. Suriye devleti Aleviler açısından herhangi potansiyel bir değerden çok daha çekici bir ödüldür. Lübnanlı Şii topluluğuna gelince devletin *potansiyel* olarak seferber edebileceği kaynaklar topluluğun kabul edebileceği en düşük refah düzeyini sağlamak ve sürdürmekte gerekli olarak algılanır. Daha önceki zamanlarda Arap milliyetçiliği böyle toplulukların politize ve seferber olmasına yardım etti, onun kısmi çözülüşü ideolojik bir boşluk bıraktı. İslami duygular, toplumsal bağlılıklar öylesine değişime uğradı ki milliyetçi devrim kendi oğullarını yedi. Sırası gelince etnik elitler, milliyetçi ve diğer radikal sloganları kendi çıkarları için kullandılar ama ritüel etno-politikanın ince örtüsünün altında herkesin göreceği şekilde bunlar canlı kaldı.

Milliyetçilik ayrıca yaratıcı gerilim yoluyla, rekabetçi (iki kutuplu) durumlarda etnik bilincin güçlenmesi için zoru ortaya çıkardı. Bu da sonrasında devlete giden, kimliğin pan-devlet odağından *uzaklaşan yönelimin* güçlenmesi sonucunu doğurdu. Buna örnek olarak verilecek ülke, başlangıçtaki (İslami motiflerin eşlik ettiği) Pan-Arap eğilimlerin güneydeki Müslüman ve Arap olmayan gruplardan gelen şiddetli bir muhalefeti tetiklediği Sudan'dır. Bu muhalefetin gücü, Sudan'ın Arap federal planlarında önemli potansiyel bir ortak olarak düşünüldüğü 1970'lerde Araplar arası taahhütlerde Hartum'taki liderliği tutmada önemli bir unsur oldu.[58] Bu örnekte etnisite, devleti güçlendirmek onun yapısını sürdürmekte işe yaradı. Diğer yandan hakkın başkasına geçmesi ve özerklikle ilgili yaşayabilir bir Sudan devletinin geleceği hakkında düşünme bakımından, doğru bir referans çerçevesi çizme dışında federale benzer planlar şimdiye kadar işe yarar gözükmemiştir.

Politik yaşama ait etnik gerçekler devlet içi amaçlar için kullanılmıştır. Orta Doğu'da öne çıkan bir örnek Orta Doğu'daki herhangi bir grubunki kadar etnik politikanın özelliklerine sahip olan Kürtlerdir. Irak, İran veya başka bir yerde

58 Bkz. Ben-Dor "Federalism"

devlet yapısından kopamaz veya ayrılamazlar. Ne de devlet aygıtını ele geçirmek için etkili bir rekabet yürütebilirler, çünkü anılan ülkelerde merkezi elitlere sokulma olanakları yoktur. Diğer yandan Dürziler Suriye, Lübnan ve İsrail'de Orta Doğu'daki "yoğun azınlıkların" yakalayabileceği türden politik kaynakların çeşitlerine vurgu yapan bunları gösteren farklı politik stratejiler benimsemiştir.[59] Suriye'de Aleviler devlet aygıtının kalbini ele geçirme ve bunu tutma konusunda hatırı sayılır başarıya sahip olmuşlardır. Irak'ta ise Sünni şehir halkından çıkmış bir elit kesim kırsal alandaki Şii çoğunluk üzerinde baskındır. İran'da Farslardan oluşan baskın merkezi grup merkezkaç azınlıkların çizdiği sınırlarla yüzyüzedir. Ürdün'de söylenenlere bakılırsa Filistinliler çoğunluk haline gelmiştir ama yine de Bedevi askeri elit denetimi kesin biçimde elinde tutmaktadır. Lübnan, -devletlik düzeyinin en düşük olmasından başka bir anlama gelmeyen- etnik zararın tüm dehşetini sergiler. Ama belki de dikkate değer en önemli örnek Mısır vakasıdır; Arap milliyetçilik rüzgarına kapılmama, devlet-bilinci ile İslami çeşninin bir aradaki eğilimi, politik bakımdan fazla militan karakter taşımayan Kıpti azınlıktan gelen çok güçlü eylemsel hareketi kışkırtmıştır. Sözü edilen militan karakter Mısır'ın Araplar arasında ortaya çıkan milliyetçi heyecandan kesinkes çekilmesinden sonra, bitmeye yüz tutmuştur.

Bölgesel devlet genellikle korunmuş, etnik politikalar da aynı kaderi paylaşmıştır. Her ikisi bir aradadır ama henüz kaynaşmamıştır. Neo-"etnonasyonalizm" (*ulusunu* yaratan devlet) henüz Orta Doğu'da somutlaşmamıştır. Bölgesel literatürün tanımladığı etno-politika modellerinin *hemen tümü* bölgede vardır. İlkselcilik yaygındır, ilksel bağlar katmerli olduğu gibi karşılıklı olarak birbirini pekiştirirler. Örneğin Kürtlerin durumuna bakarsak dil, adet, bölge ve "ırk" (yani, karakteristik özelliklerle birleşmiş varsayılan soy) bunların tümü "etnik" eşsizliği güçlendirmek için birleşir. Diğer birçok durumda bel-

59 Bkz. Ben-Dor, *Druzes*, isimli kitap "Toward a Comparative Stuyd of Druze Political Behavior" [Dürzi Politik Tutumunun Karşılaştırmalı İncelemesi Hakkında]isimli bölüm.

ki bu bileşim daha az zorlu olmuştur ama etkili bir dozaj içinde hep vardır. İslami unsur birleştirici güç olarak yeterli değildir. Hatta bu kimi zaman tam aksi amaç için hizmet eder çünkü İslamiyet bizzat, her biri etnisitenin herhangi bir unsuru kadar güçlü birçok mezhebe ayrılmıştır. Üstelik İslamiyet etnik bağlılıkları içinde tutabilir, belki bir dereceye kadar onları değiştirebilir ama tamamiyle onun yerine geçemez. İbni Haldun'un terimleriyle ne İslamiyet ne de bölgesel devlet etno-politikada bulunanla kıyaslanabilir türden *asabiye* (grup dayanışması) yaratmıştır.

Bununla beraber Orta Doğu devleti yeni bir tarihi fenomendir. Onun yakın geçmişi kırılgan, saldırıya açıktır. Şimdiye kadarki en büyük başarı, böylesine sert çevrede elverişli olanaklar hiç olmamasına karşı fikrin ayakta kalabilmiş olmasıdır. Özellikle Arap çeşidinde gördüğümüz, milliyetçiliğin en büyük hücumlarına bile direndi. "Bir yandan ulusa sadakat -tüm Arapların ilgilendiği kaygılar- diğer yandan özel bir devlete sadakat ve devlet çıkarları arasındaki tutarsızlık Arap politik sahnesine yeni karışıklıklar getirir. Arapçılık -hiç değilse kestirilebilir gelecek için- Birinci Dünya Savaşından beri gelişmiş devlet siyasi sistemlerini yerinden sökecek kadar güçlü ve biricik değildir.[60] Bunun yaşamın politik gerçeği olduğu Arap siyasi çevrelerinde de daha fazla telaffuz edilmeye başlanmıştır:

> Arap devletlerinin sınırları neredeyse altmış yıldır konuşulan, bilinen bir şeydir. Yeni olan onların varlığı değil gücü ve meşruiyetidir, (bu güç modern devlet sisteminde olduğu sürece) pan-Arapçılık iddialarını sindiren, içindekilerin sadakatini etkili bir şekilde iddia eden bir güçtür - Onlar artık eskiden olduğu gibi "asılsız, geçirgen" değildir. Sınırlar içinde bulunan devletler hak iddiasında artık daha az "utangaç", öne sürdükleri iddialarda daha güvenlidir.[61]

Albert Hourani ideolojide bir değişim olduğunu yeni bir Arap politik elit ortaya çıktığını iddia eder. "Ekonomik ve top-

60 Hudson, *Arap Politics*, s.55

61 Acemi. "End of Pan-Arabism" s.365

lumsal gelişmeyi hızla sürdürme gereksinimi, devletin doğrudan araya girmesi ve ordunun elindeki etkili gücün bir yere odaklanması, en azından kuvvetli iktidar sözünü vermiş olan teknokratlardan oluşan asker-politikacı hükümetlerinin oluşumuna doğru gider." İdeolojik açıdan "ideolojik rüzgarlara daha az kapılacak tipte, tedbirli, karışık ve deneysel bir politikanın lehinde geniş bir fikir birliği ortaya çıkmıştır. Bu politika dini açıdan çatlağı olmayan, Arap ama bunu egemenlik pahasına ya da yerel çıkarları feda etme pahasına savunmayan bir Arapçılık tarzında götüren laik bir politikadır."[62] Kurulduğu zaman yeni devlet, İslami mirasın hiç değilse bir büyük karakteristiğini benimsemek zorunda kalacaktır. "Geleneksel İslamiyet bin yıldan daha uzun bir süre, çetin, belirsiz koşullara gebe bir ortamdan, süregiden gerilimleri ve çatışmaları sürekli politik yenileme ve toplumsal canlanmaya çevirebilme yeteneğinden dolayı sağ çıkmayı başarmıştır."[63] Her ne kadar soyut belirtilse de bu İslam ve etnisitenin tarihi birlikteliğinin sırrıydı.

Gördüğümüz gibi çağdaş Orta Doğu devletinde ilksel gruplar arasındaki birçok ilişki modeli vardır ama bunlar kuramsal literatürde belirtilen ortalama modellerden çok daha az kapsamlı görünmektedir. Bu nedenle türlü çatışma ve gerilim yönetme mekanizmalarını oluşturma zorunlu gereksinimdir. Bu mekanizmaların kırılgan noktalarından biri zayıf biçimde kurumsallaşmış Orta Doğu devleti içinde öne çıkar. Zayıf bir devlette cılız mekanizmaların bileşimine etnik gerilimler de abartılı olarak eklenince Lübnan'da insan ve politika maliyeti ortaya çıkardı. Eğer böyle olmasaydı dehşetli bir baskı olarak bu ortaya çıkacaktı. Zayıf devletliğin kışkırttığı etnik zarar (aynı zamanda daha güçlü komşularla sızdırılan) baskıyla birleşmiş güçlü devlet olma halinden daha az korkunç olamaz.

Devletin yeni ortaya çıkan gücü yakın gelecekte yaşamasını sağlamalıdır. Sorun giderek, bölgesel politikanın gelecekteki

62 Albert Hourani, "*Lebanon, Syria, Jordan and Iraq*" isimli kitapta 289-290. sayfalar. The Middle East: Oil, Conflict and Hope, ed.A.L: Udovitch (Lexington, Mass: Heath, 1976)

63 Halpern, *Politics of Social Change*, [Toplumsal Değişim Politikası] s.10

karakteristik yapısını oluşturacak bu müstakbel devletin özü haline geliyor.[64] Devlet hiç değilse bazıları giderek artan kendi pragmatik amaçları için onları kullanmaya çalışan kimlikler yığınıyla karşı karşıya gelecektir. Pragmatizmde potansiyel olarak başarılı olabilmek için, halkın politik açıdan ilgili olan sektörleriyle uyum içinde olunmalı, bu onların kavrayabileceği, uygulayabileceği bir şey olmalıdır. Burada ihtiyaç duyulan şey pan-devlet ideolojik saplantıların dikte ettiği kimlik problemlerinden çok otantikliğin politikasıdır. Bu İslamiyet ve etno-politikanın güçlü kurumlara dayanan güçlü devlet içinde sağlam temel olarak veya zayıf kurumları olan zayıf bir devletteki politik düzene karşı vurulan şahmerdan olarak hizmet veren ikiz direklerinin durduğu yerdir.

Resmi mantık açısından etno-politikanın birkaç kalıbı Orta Doğu sahnesindeki çatışmaları yönetme açısından çok uygun olabilir. Belki de "*sıkışmış azınlıkların*" olduğu bölge içinde hak devredici-federal modelden Sudan, Irak, Lübnan ve belki de diğerleri için daha iyi bir model yoktur.[65] Federal düşünce artık kurumsallaşmış yapısal düzen içinde, egemenliğin devlet ve diğer politik güçler tarafından paylaşılmasına doğru kayıyor. Bu devlet gücünün politik alt toplumlara geçmesidir. Ama *geçirilmesi* için önce bu devlet gücüne sahip olmak gerekir -ki bu bu istenilen nitelikte ve nicelikte şu anda yoktur- Devlet ve alt toplumlar arasında devlet gücünün paylaşılması için devlet önce ilk bakışta egemenlikle uğraşacak kadar yeterli kurumsal kuvvete ulaşmalıdır, böyle bir kuvvet (yakın zamanlarda gelişmekte olsa bile) halen kısa ömürlüdür. Eğer dünyanın diğer bölgeleri etnik sorunların üstesinden gelmede biraz daha başarılıysa bu onların daha kolay sorunlara sahip olduklarından değil daha güçlü çözümlere veya çözüm reçetelerine sahip olmaları yüzündendir. Etn0-politika ve Orta Doğu devleti arasındaki ilişkideki sorun etnisiteden daha çok az devletlik ile ilgilidir.

64 Bkz. Gabriel Ben-Dor, *State and Conflict* Middle East, Stateness and the Future of Middle East Politics" kitabının son bölümü. Bu bölüm problemi çeşitli boyutlanyla, özellike "insan yüzlü bir devlet" sorunu bakımından inceler.

65 Gabriel Ben-Dor, "Federalısm"

ÜÇÜNCÜ KISIM
İSRAİL OLAYI VE FİLİSTİNLİLER

6
Filistin Etnisitesinin Farklı Düzeyleri

Aziz Haydar

1948 savaşı ve İsrail devletinin kuruluşunun ardından Filistinliler, komşu Arap ülkelerindeki farklı coğrafi alanlara dağıldılar. Azınlıklar olarak paylaştıkları dışında farklı Filistinli gruplar farklı deneyimler geçirdiler.

Bu makale çeşitli Filistinli grupların ortak ve farklı deneyimlerinin etnik ve ulusal kimliğin birleştirilmesi üzerine olan etkilerini inceleyecek. Tartışmamız iki bölüme ayrılmıştır. Birincisi; Filistinli ve evsahibi Arap ülkeler arasındaki ilişkileri temel alır ki bu dört ana gruba ayrılır. 1. Filistinlilere bağışlanmış olan sivil haklar, 2. Ekonomik faaliyetlerden faydalanma dereceleri, 3. Örgütlenme ve politik eylem hakkı, 4. Hem bireysel hem de grup düzeyinde onların kendi aralarında ve ev sahibi ülkenin insanlarıyla aralarında gelişen ilişkilerin özü. İkinci bölüm, İsrail'deki Filistinlilerle, özellikle 1967 Haziranındaki savaştan sonra kalan diğer Filistinli gruplar arasındaki ilişkilere dikkati çekerek, farklı Filistinli gruplar arasındaki ilişkileri irdeler. Buna ek olarak grup içi ilişkiler ve gruplar arası ilişkiler arasındaki etkileşimi, uluslaşma sürecini ve etnik ilişkilerin gelişmesini de tartışacağız.

Ulusal ve etnik kimliğin sınırları

Bu bölümde bir etnik grup veya topluluk dendiği zaman anlaşılacak olan; üyeleri, onları diğer gruplardan, ayıran belli başlı (örneğin, dil, din, kültür veya tarihi deneyim[1] gibi karakteristiklerin farkında olan grup veya topluluktur. Grup üyelerinin bu karakteristiklerin bilinçlice farkında olmaları, kendilerini etnik bir grup olarak tanımlamalarında önemli bir unsurdur. Orta Doğu'yla bağlantılı olarak, Carleton Coon, etnik grupları ayırt etmede diğer önemli bir yöntem olarak geçtiğimiz yüzyılın sonuna kadar giden bir süre boyunca işgücünün etnik dağılımına dikkati çeker.[2] Buna biz coğrafi boyutu da ekleyebiliriz. Orta Doğu'da farklı etnik gruplar farklı coğrafi bölgelerde yerleştiler. Üstelik bu gruplar ister Osmanlı İmparatorluğu ister Pers İmparatorluğu olsun tek bir yönetici otorite tarafından yönetildiği halde kendi toplumsal örgütlenme ve politik biçimlerindeki kesin ayrımları sürdürdüler.[3]

Bir grup içindeki bu apaçık karakteristikler ve nitelikler etnik bir grup olarak onları tanımlamaya yetmedi. Daha çok etnik kimliklerine ilişkin grup üyelerinde var olan bilinç bizzat bu grubu tanımladı. Ulaştırma ve iletişimin hızla gelişmesi sonrasında Orta Doğu'daki çeşitli gruplar içinde etnik bilinç yükselişe geçti ve kristalize oldu. Bu gelişme çeşitli grupların ayırt edici özelliklerini bulanıklaştırsa da aynı zamanda etnik temelli çatışmalara da yol açtı.

Filistinlilerin durumu farklıdır. 1948'e kadar billurlaşmış bir etnik kimliğe sahip -kültürel, dini, topluluğa/yaşam tarzına, dile dayalı- bir toplum oluşturamadılar. Bu döneme kadar Orta Doğu'daki Arap nüfusunun ayrılmaz bir parçası oldular. Aslında Filistinlilerle bölgenin komşu halkları arasındaki fark-

1 Albert H. Hourani, *A vision of History: Near Eastern and Other Essays* (Tarihi Bakış: Yakın Doğu ve Diğer Makaleler) (Beirut: Khayats 1961) say.723

2 Carleton S.Coon, Caravan: The Story of the Middle East (New York, Holt, Reinhart and Winston, 1964) say.3

3 Iliya F Harik "The Ethnic Revolution and Political Integration in the Middle East" (Orta Doğu'da Etnik Devrim ve Politik Bütünleşme) International Journal of Middle East Studies 15 (July 1972):303-323, 307

lar, bizat Filistin nüfusu içindeki farklardan -Birinci Dünya Savaşından itibaren Filistinlilerin bir yandan İngiliz mandasına karşı, diğer yandan Siyonist harekete karşı verdikleri mücadelenin tarihi deneyimine dayanan aşırı bir politik kimliğin kesin göstergelerinin açık olarak belirmeye başlamasına karşınçok daha azdı.

1948 öncesi Filistin toplumu hem yatay hem de dikey olarak bölünmüştü. Bu en çok, kuzeyliyi güneyliden, dağlıyı ovalıdan, göçebeyi yerleşikten, şehirliyi köylüden, Hıristiyanı Müslümandan ayıran önemli coğrafi ayrımlarla kendini dışa vuruyordu.[4] Bu bölünmeler 1948 savaş hamlelerini, sonuçlarını ve Filistin toplumu içindeki gelişmeleri önemli oranda etkiledi.

Filistinlilerin göçünün ve Yeşil Hat sınırları içinde İsrail devletinin kurulmasının ardından, Filistin toplumu içinde dört ana nüfus dilimi oluştu: 1- İsrail devleti içinde kalan 160 bin Filistinli, 2- Ürdün yönetimi altında kalan ve iki yıl sonra bu ülkenin yönetimiyle birleştirilen Batı Kıyısı'nın 350 bin sakini, 3- Mısır yönetimi altındaki Gazze Şeridi'nin 70-100 bin yerleşimcisi, 4- Yukarıda sözü edilen bölgelerden başka Ürdün, Lübnan, Suriye ve Irak'a dağılmış 750 bin sığınmacı Filistinli. Bu farklı Filistinli gruplar az-çok benzer şeylere katlandılar. Ortak yaşadıklarının dışında, her farklı coğrafi topluluk farklı deneyim geçirdi. Bu yüzden benzer ve hatta bazan özdeş kimi karakteristikler korundu. Her bir grubun kendine özgü tarihi deneyimlerine göre diğerleri yaratıldı veya birleştirildi.

Bundan sonra makalemiz, çeşitli Filistinli grupların ortak/farklı deneyimlerinin etnik ve ulusal kimliğin birleştirilmesi üzerine olan etkilerini inceleyecek.

4 Don Pretez, "Palestinian Social Stratification: The Political Implications" *Journal of Palastine Studies* 7, no 1 (1977): 48-74, Aynca Bkz. editörlüğünü Roger Owen'in yaptığı 19. ve 20. yüzyıllarda Filistin'in Sosyal ve Ekonomik Tarihi üzerine incelemede, (London: Macmillan, 1982) 177-202 saylar. Salim Tamari, "*Factionalism and Classs Formation in Recent Palastinian History*" (Filistin Yakın Tarihinde Hizipçilik ve Sınıf Oluşumu)

Ev sahibi Arap ülkelerdeki Filistinliler

Ev sahibi Arap ülkelerindeki Filistinlilerin statüsü ne geçmişte ne de şimdi onların sayıları, topluma mesleki ve ekonomik bütünleşmeleri veya eğitim düzeylerinden etkilenmiştir. Somut olarak Filistinliler tanımlanmış bir etnik grup oluşturmadığı halde, kendilerine tanımlanabilir bir azınlık olarak davranıldı. Birçok düzeyde ev sahibi ülke onların eylemlerini kısıtladığı gibi toplumla bütünleşmelerini engelledi.

Sivil haklar

Bu sınırlama özellikle sivil haklar alanında kendini gösteriyordu. Yalnızca tek bir Arap ülkesi Ürdün, bireylere bütün sivil hakları bağışladı ama topluluk olarak Filistinlilere değil. Onları ülke yaşamı içine bireyler olarak çekme girişimleri vardı.

Geriye kalan diğer ev sahibi ülkelerde, özellikle Lübnan, Kuveyt ve Suudi Arabistan'da Filistinlilere yabancı gibi davranıldı. Onlara karşı resmi olarak bir ayrımcılığın olmadığı Irak ve Suriye'de de durum çok farklı değildi. Yalnızca Gazze Şeridi'nde Mısırlı yetkililer Filistinlileri açıkca politik olarak tanımlanmış bir grup olarak kabul ettiler. Orada İngiliz mandasının yasaları korundu ve bir grup olarak Filistinlilere örgütlenme hakkı tanındı. İki Arap ülkesi Ürdün ve Kuveyt Filistinlilerin içinde nispeten yüksek görevlerin de olduğu devlet dairelerinde çalışmalarına izin verdi. Suriye'de Filistinliler, Kuveyt ve Ürdün'de olduğundan çok az etkili olmakla birlikte önemli politik konumlara geldiler, hükümet görevlerinde çalıştılar. Lübnan'daki durumları bu sekteryan ülkenin iktidar merkezini ve görevlerini dağıtma biçimi yüzünden özellikle zordu. Orada Filistinlilerin hükümet görevlerine girmeleri çeşitli toplumlar arasındaki nazik dengeyi yöneten mezhebe dayanan yönetimi sarsabilirdi.

Filistinlilere mülk edinmenin tüm haklarını bağışlayan iki ülke Ürdün ve Suriye idi. Kuveyt, Lübnan ve Irak Filistinlileri yabancı olarak görüyordu, bu yüzden de onlara bu hakları vermedi. Üç Arap ülkesinde Ürdün, Lübnan ve Kuveyt'te Filistinliler ekonomik durumlarını düzeltebildiler.

Ürdün'de hem devlet hem özel sektörde ekonomik gelişmeye öncülük ettiler. Böylece sözü geçen ülkelerdeki orta sınıfın büyük çoğunluğunu oluşturdular.[5] Lübnan'da varlıklı tecrübeli Filistinliler serbest ekonomik piyasadan yararlanmayı bildiler. Genellikle elverişli ortam kapitalist ekonominin gelişmesine onların katkı yapmalarına olanak verdi. Ekonomik alandaki rolleri nüfustaki ağırlıklarını kat be kat aştı.[6] Ürdün'deki durumun aksine buradaki faaliyetleri yalnızca özel sektörle sınırlıydı. Kuveyt'te Filistinliler devletin modernizasyonunda belirleyici bir rol oynadılar. Orta-sınıf Filistinliler bu sınıf içindeki en büyük grubu halen oluştururlar. Kuveyt'teki Filistinlilerin %35'inin orta sınıfa ait olduğu tahmin edilir. Buna ek olarak, %5'i ülkenin en büyük girişimcileri arasında sayılır.[7] Suriye'de ise hükümetin hem Suriyelilere hem de yabancılara ekonomik faaliyetlerle ilgili olarak koyduğu kısıtlamalar yüzünden Filistinlilerin oynadığı ekonomik rol sınırlı kaldı.[8]

Irak'a (1948'de) varan ilk Filistinliler üç büyük şehirdeki "barınaklarda" konaklayan meteliksiz köylülerdi. Hem onların sınırlı kaynakları ve kapasiteleri hem de Irak hükümetinin politikaları devasa ekonomik çabalara girişmekten onları alıkoydu.[9] Daha 1950'lerin sonunda meziyeti olan usta Filistinli-

5 Editörlüğünü Halil Nakleh ve Elia Zureyk'in yaptığı *The Sociology of the Palestinians* (Filistinlilerin Sosyolojisi) isimli çalışmanın 112-146, 117. sayfalarında, Naseer Aruri ve Semih Farsun, "Palestinian Communities and Arab Host Countries" (Filistinli Topluluklar ve Ev Sahibi Arap Ülkeler) bölümü.

6 Yosef A.Sayig, "Toward a Theory of Entrepreneurship for the Arap East" *Explorations in Entrepreneurial History*, 10. nos 2-4 (1958) 125

7 Aruri ve Farsun, "Palestinians Communities" s.135

8 Peretz, "Palestinian Social Stratification" s.62

9 İsam Sekhını, "*El-Filistıniyun fi el-Irak*" (Irak'taki Filistinliler) Şu'un Filistiniya 13 (September 1972): 90-116

ler Irak'a gelmeye başladılar ve bu gruplar ekonomik yapıya tüccar, devlet memuru, serbest meslek sahipleri olarak sorunsuz bir şekilde katıldılar.

Gazze Şeridi'ndeki Filistinlilere ekonomik alanda tam özgürlük verilmişti ama uygulamada sığınmacılar yüksek işsizlikten dolayı sıkıntı içindeydiler. Onlara çok düşük ücret veren yerli nüfus tarafından sömürülüyorlardı.[10] O zaman da problemlerin geçici olduğu bahanesiyle Mısır hükümetinin ekonomik gelişim planlarına alınmamışlardı.[11]

Politik eylem özgürlüğü

Ev sahibi Arap ülkeler, Filistinlilerin politik olarak örgütlenmelerine izin vermedi. Filistinliler, Batı Kıyısı ile Doğu Kıyısı'nın sakinleri arasında ayrım gözeten bir devlet politikasına tabiydiler. Politik durumu değiştirme girişimleri hükümet tarafından zalimce ezildi. 1957-1971 olaylarının kanıtladığı gibi herhangi bir politik veya askeri eyleme veya partiye karşı güç kullanıldı. Suriye'de Filistinlilerin politik eylemlere katılmalarına izin verildi ama bağımsız çerçeve içinde olmamak kaydıyla. Daha sonra hükümet Filistinlilerin askeri eğitim kampları kurmalarına, politik bir temel üzerine kurulmuş mülteci kamplarını seferber etmelerine (ama devlet denetimi altında) izin verdi. Kuveyt, Filistinlilere bağımsız politik faaliyet yapma iznini veren tek ülkeydi. Bu hak özellikle o zaman Filistinlilerden vergi toplayan ve bağımsız bir eğitim sistemi sürdüren Filistin Kurtuluş Örgütü'ne verilmişti.

Lübnan'daki Filistinlilerin durumu daha karışıktı. Özel sektördeki ekonomik katkılarının hâlâ hayati olması ve liberal ortam Filistinlilerin politik ve entelektüel yaşama karışmalarını sağladı. Pan-Arap milliyetçi politik partilere ve hareketlere katıldılar. Toplum büyük bir dönüşüm geçirirken 1967-78 ara-

10 James Baster, "Economic Problems in the Gaza Strip" (Gazze Şendi'ndeki Ekonomik problemler) *Middle East Journal* 9 (Summer 1955): 323-327

11 Muhammed A. Halusi. *Ettenmiya el-iktısadiye fi kıtaa Gaza* 1948-1962) (Gazze'de Ekonomik Gelişme) (Kahire, 1967)

sında Lübnan'da var olan özel durum Filistinlilere faaliyet özgürlüğü verdi. Lübnan'daki milliyetçi Filistin hareketinin yükselişi Lübnan toplumunun bölünmesine neden olan sosyopolitik krizlerin artmasıyla aynı zamanda gerçekleşti. Bu hareket Lübnan çıkmazının ayrılmaz bir parçası, savaşan kamplar arasında da bir taraf haline geldi. 1970'lerin başından itibaren Filistinliler sol güçlerle işbirliği içinde, karşılıklı yardım temelinde politik ve askeri bir seferberliğe başladılar. Sonuç olarak Filistin sorunu-çözümü Lübnan krizi-çözümüne sıkı sıkıya bağlı hale geldi.[12]

Arap ülkelerinin, Filistinlilerin sivil hakları, ekonomik faaliyet özgürlüğü ve politik açıdan özgürce hareket etmeleriyle ilişkili politikası üzerine bu araştırma, resmi olarak Filistinlilerin çeşitli eylem alanlarında değişik derecelerde ayrıma tabi tutulduğunu ortaya koyuyor. Ayrımcı politikaların nedeni olarak Filistinli kimliğinin "korunması" neden veya özür olarak gösterildiğinde bile sonuçlar farklı değildi. Üstelik, Filistinlilere bir parça özgürce hareket etme hakkını bağışlayan ülkeler de Filistinlilerin ekonomik gücü, örgütlenme yetileri ve etkileri kimi ülkelerin (örneğin Kuveyt) kuruluşunda ve gelişiminde oynadıkları hayati rol ya da merkezi hükümetin zayıflığı, toplumu karakterize eden çatlaklar yüzünden (Lübnan) böyle davranmak zorunda kaldılar.

Ev sahibi Arap ülkelerin resmi hükümet politikası Filistinlilerin bu toplumlar içinde sosyalleşme derecelerini derinden etkiledi. Bu önemli unsur, ev sahibi ülkelerin Filistinlilere karşı olan tutumunu ve iki grup arasında kurulmuş olan ilişki tipini belirleyen unsurlardan biriydi.

Filistinliler ile ev sahibi nüfus arasındaki ilişki

Yeni sosyal gruplara alışmak her zaman zordur, ev sahibi ülkeyle bağlar kurmak da öyle kolay bir şey değildir. 1948'den önce Filistinliler Orta Doğu'da tanımlanmış etnik bir grup

12 Aruri ve Farsoun, "Palestinian Communities" [Filistinli Topluluklar] p.133

oluşturamamıştı. Bu yüzden ev sahibi ülkelerdeki sosyal gruplar içinde asimile olmuş olmaları gerekirdi. Ama olan bunun tam zıddıydı. Filistinliler ev sahibi ülkelerde ne kadar uzun kaldıysa onların yutulmaları, dönüşmeleri o kadar zor oldu. Sonunda kendi karakteristikleriyle tanımlanan ayrı bir grup haline geldiler. Etnik bir kimliğin gelişmesi belli bir süreçte bazı etmenlerle gerçekleşti.

Öncelikle şunu söylemeliyiz; 1948'den sonra Filistinliler yaşamları ve varlıkları Birleşmiş Milletler Yardım ve İş Acentası'na (BMYİA) bağımlı çoğunluk olarak meteliksiz sığınmacılardı. Arap toplumu içinde saygı ve statü kazanacak önemli kriterden -toprak sahipliği- yoksundular. Ev sahibi halklar onları "ikinci sınıf" diye niteliyor, öyle görüyordu. Aynı sosyal değerleri paylaştığından Filistinliler de kendilerini aynı şekilde gördüler böylece toplumsal buluşma ve karşılıklı alış veriş hem zor hem acılı oldu.

İkinci olarak, mültecilerin üçte ikisi fellahtı -köy kökenli- ve şimdi kendilerini ev sahibi ülkelerin en modern şehirleri içinde genellike başkentlerde bulmuşlardı.[13] Onların kırsal kökeni emek piyasasında yutulmalarını engelleyen kesin bir faktördü. Kalifiye olmadıkları için ev sahibi ülkelerin iş yapısına bütünleşmeleri zordu.[14] Görece olarak gelişmiş şehir nüfusu içinde yaşadıklarından ikinci sınıf insanların yaşayacakları şartlarda olmaları ve kırsal kökenleri yüzünden aşağı insan gibi görüldüler. Tavır öylesine küçültücüydü ki örneğin Güney Lübnan'daki Sayda şehrininin sakinleri Ayn el Hilve sığınma kampına "hayvanat bahçesi" dediler. Lübnan'da anne babalarından kendilerine "bir Filistinli" (bir köpek yavrusu gibi)[15] almasını isteyen çocuk öyküleri çoktu. Kırsal fellah bölgelerinde yaşayan fellah kökeninden olan Filistinli mülteciler

13 Rosemary Sayigh, "The Palestinian Experience: Integration in the Arab Ghourba", Arab Studies Quarterly 1 (Spring 1979): 96-110, 99

14 Halim Barakat "The Palestinian Refugees: An Uprooted Community Seeking Repatriation," [Filistinli Sığınmacılar: Yurda Dönmeye Çalışan Kökünden Kopmuş Topluluk] *International Migration Revew* 7 (Summer 1973):160

15 Sayigh, "Palestinian Experience." [Filistin Deneyimi]

bile dini engeller yüzünden ilişki kurmakta zorlandılar Sığınmacılar genellikle Sünni Müslüman, Lübnanlı fellahlar Şii, Dürzi ve Hıristiyandı.

Üçüncü unsur Filistinli sığınmacıların uzamsal ve toplumsal olarak tecrit edilmesiydi. Mülteci kamplarında veya (Irakta olduğu gibi) barınaklarda konaklıyorlardı, daha sonra gelen mülteci dalgası da aynı mahallelere yerleştirildi. Tecrit çevrede yaşayan nüfusla bağlar kurma fırsatını büyük oranda ortadan kaldırdı. Üstüne üstlük ev sahibi nüfus sığınmacılara "ikinci sınıf" diyordu. Batı Kıyısı ve Gazze Şeridi'ndeki Filistinli nüfus içinde bile sığınma kamplarında kalma aşağı statünün bir işaretiydi. En yaygın hakaret "Aynı mülteciye benziyor" du.

Sığınma kamplarının sosyal yapısı, içindekileri dış dünyadan soyutlamıştı. Her bir kampın sakinleri aile bağları, köy ve bölgeye ilişkin ortak çıkarlar etrafında bir araya geldiğinden, sosyal tecrit giderek arttı bu onların kendi köy kökenlerinden getirmiş oldukları karakteristikleri korumalarına, böylece daha da fazla izole etmeye yaradı. Lübnan mülteci kampındaki durum aşağıdaki gibi betimlenmişti:

> Toplumsal açıdan onlar [Lübnan mülteci kampları] büyük Batı şehirlerinin yoksul mahallelerine değil daha çok sosyal örgütlenme içindeki köy tipine benzerler. Aslında kamp sakinleri, kendilerinin geldiği Filistin köyleri çevresinde toplanmıştır. Büyüyen çekirdek aileler hâlâ toplumsal yaşamın temelidir. Aslında kamplar BM (Birleşmiş Milletler) yardım planına uygun olarak değil kendiliğinden yapılar biçiminde büyüdüler... Bu kalıp tüm Filistin köyleri, bölgeleri veya büyük akraba gruplaşmalarının az ya da çok sürgündeki aynı yerleşim bölgesine nakli anlamına geldi. Bu olgu onların Filistinli şivelerini, toplumsal adetlerini hatta ayrıksı folklorlerini korumalarına yardım etti. Önemli oranda Filistinliler ev sahibi ülkelerin Arapları ile değil birbirleriyle evlilikler yapılar.[16]

16 Basim Sirhan, "Palestinian Refugee Camp Life in Lebanon" [Lübnan'daki Filistin Mülteci Kamp Yaşamı] *Journal of Palestine Studies* 4, No:2 (1975):91-107

Filistinlilerin köy kökeninden aldığı onlar ve ev sahibi ülkeler arasındaki kültürel farkı yansıtan adetler, yemekler, giysiler ve şive, çok daha belirginleşti, mültecilerin yaşadığı sefil şartlardan dolayı olduğundan daha önemli görünmeye başladı.

Buna ek olarak ev sahibi ülkeler kendilerini rehabilite etmeleri konusunda onlara hiçbir yardımda bulunmadıkları gibi, düşmanca tavırlara giriştiler. Grup düzeyinde Filistinliler ev sahibi ülkelerin ekmeğini yemekle, ülkelerine ihanet etmekle, İsrail'e casusluk yapmakla ve kendi düşüşlerinden ve kaderlerinden sorumlu olmakla suçlandı.[17] Bireysel düzeyde ise Filistinli küçük görüldü, zayıflıkla, korkaklıkla kendine güvensizlikle suçlandı: "Uzun zamandan beri ev sahibi toplumlar moral bozma suçlamalarıya Filistinlileri kışkırttılar. Örneğin birine zombi dediler, diğerini adamlıktan nasip almamış maneviyatsız alçak bir yaratık olmakla suçladılar. Vatanını satıp, bir çocuk veya kadın gibi ağlayarak gittiğini söyleyerek ona dudak büktüler. Cezayirli kardeşleriyle onları kıyasladılar. Bu örneklemeyi Filistinlilerin adiliklerinin Cezariylilerin cesaretinin kanıtı olarak kullandılar."[18]

Arap hükümetlerinin resmi politikarıyla birlikte tüm bu unsurlar Filistinlilerin ev sahibi ülkeler içinde kaynaşmalarının önüne engeller koydu. Bazı Filistinliler, eğitim veya ekonomik faaliyet yapma becerileriyle berbat durumdan kaçıp kamplardan kurtulmuş hatta bazı ülkelerin ekonomik gelişimlerine önemli katkılar yapmış olsa da bir bütün olarak grup her bir ülkede "aşağı" azınlıklar olarak dışlanmayı sürdürdü.

Filistinlilerin tepkileri

Kendilerini parasal sıkıntılardan kurtarınayı başarmış ve konumlarını yükseltmiş olan küçük bir grup Filistinli ev sahi-

17 Anis El-Kasım *Men a-Sahra ile el-Kudüs* (Çölden Kudüs'e) (Tripoli: Dar a-Nasır el Libiyya, 1965)

18 Niqula Ad-Dur, *Hakaza daat ve hakaza taod: Devı a-neft ve el Müdefa fi tahnir Filasten* (Yitik olan geri de dönebilir Filistin'in Kurtuluşunda Petrolün ve Toplann önemi] (Kahire: Dar el Maarif, 1964)

bi toplumlar içinde asimile olmaya çalıştılar [19] Ama yaygın eğilim Filistin kimliğini korumak üzere harekete geçmek oldu.[20] Filistinliler genellikle ev sahibi ülkeler içinde asimile olmaya karşı direndiler, aynı zamanda ev sahibi ülkelerden iyi niyet ve anlayış bekleyerek kendi sosyal, kültürel politik kimliklerini korumaya çalıştılar.[21] Ev sahibi ülkeler bu beklentileri karşılamadı ve sonuç hem hükümetler tarafında hem de bu ülkelerin halkları tarafında tam bir hayal kırıklığı oldu.

Buna tepki olarak Filistinlilerde ait olmama ve yabancılaşma duygusu gelişti.[22] Arap hükümetlerine ve halklarına karşı besledikleri duygulara düşmanlık ve nefret egemen oldu. Hem de İsraillilere karşı duyduklarından çok daha büyük bir düşmanlıktı bu.[23] Bu yabancılaşma duygusu özellikle Gazze ve Batı Kıyısı'nda güçlüydü. Bu iki bölge Filistin'in parçaları olduğundan Filistinliler bu bölgelerdeki halktan daha destekçi olmalarını umuyordu.

Filistinlilerin gösterdiği diğer bir tepki kendi kültürel-toplumsal farklılıklarını korumaktı. 1960'ların ortalarına kadar ayrı politik kurumlar kurma gibi bir girişim sözkonusu değildi. Aksine Filistinliler pan-Arap milliyetçiliğine vurgu yapan hükümetlerde ve partilerdeydiler. Çünkü Arap halklarının birleşmesinin onların özgürleşmesinin, doğdukları ülkeye dönüşlerinin tek garantisi olduğuna inandıklarından, Arap dünyasının en güçlü birlik taraftarları Filistinlilerdi.[24] "Bütün ha-

19 Hüsam el Hatip; "Athevra el-Filistiniyye ile ayn" (Filistin Devrimi Nerede) *Şuun Filistiniyye* 4 (September 1971): 5-31

20 Arnold Hottinger, The Araps (London: Thames&Hudson, 1963)s.246

21 Ingrid Galtung ve Johan Galtung, A Pilot Project from Gaza [Gazze'den Bir Pilot Proje] (Oslo: Institute for Social Research, 1964)s.19, Fawaz Türki, *The Disinherited: Journal of a Palestinian Exile* (New York ve London: Monthly Review Press, 1972) s.54

22 A.L. Tibowi, "Visions of the Return: The Palestine Refugee in Arabic Poetry and Art" [Geriye Dönme Rüyaları: Arap Şiiri ve Sanatı'nda Filistinli Mülteci] *Middle East Journal* 17(Late Autumn 1963): 507-526, aynı zamanda bkz. Turki, The Disinherited:

23 Turki, The Disinherited. S.53

24 Anis Sayig, *Falestın ve el-kavmıye el-Arabıye* (Filistın ve Arap Milliyetçiliği) (Beyrut: Markız el-Abhat el-Filistını, 1966)

yatımı kelimenin geniş anlamıyda 'Arap ve Arapçılık' inancıyla geçirdim. Kudüs'te doğdum, Amman'da çalıştım, Beyrut'ta okudum, Lübnanlı bir kadınla evlendim, Kahire'de yaşadım. Bana göre yurttaşlık o memleketin yurttaşlığıydı ve memleketim Okyanus'tan Körfez'e kadar uzanan yerdi."[25]

1960'ların başına kadar olan ilk dönem boyunca ayrımların üstünü örten, ev sahibi toplumlarla benzeşimleri vurgulayan ve mümkün olduğu kadar onlar gibi olan (yine de asimile olmadan) tümü pan-Arap ruh halinde olan Filistinlilerdi. Ama Arap hükümetleri ve halkları "Filistin kimliğini ve Filistin sorununu korumak için bölücü unsurları vurguladılar: Her bakımdan her düzeyde Filistinlileri tecrit ettiler böylece sosyokültürel farklarını sürdürmelerine yardımcı oldular. 1960'ların ortaları gelince Filistinliler pan-Arap iskeletin çatladığını farkettiler. Filistin nüfusu içindeki şartları geliştiren değişimlerden dolayı ulusal Filistin kurumları kuruldu. Eğitim almış, meziyete sahip Filistinliler kampların dışına çıkabildiler ve Arap ülkelerinin özellikle de petrol üreten ülkelerin ekonomileri içine girmeyi başardılar. Okuma aşkı Arap toplumlarının tavırlarına karşı bir tepkiydi.[26] Bu öyle bir noktaya geldi ki eğer Filistinli öğrenci kendi yaşıtı Arap öğrencileri geçemezse bundan utanç duyuyordu.[27]

Yüksek eğitimin ve 1960'larda farkedilebilir hale gelen Arap ülkelerinin gelişimine yaptıkları katkılardan dolayı Filistinliler kendilerini yeni bir ışık altında, Araplar arasında "seçilmiş" olarak görmeye başladılar Arap dünyasında gerçekleşen ilerlemelere yaptıkları önemli katkının farkına vardılar. Bu yeni id-

25 Nasir-Adeen Naşhaşibi, *Sefir mütecevvil* (Bir Gezgin Elçi) (Beyrut: Dar el İtihat, 1970).sayfalar 14-15

26 Nebil Badıran, "*The Means of Survival: Education and the Palestinian Community*, 1948-1967): [Sağ Kalma Araçları: Eğitim ve Filistin Toplumu, 1948-1967] *Journal of Palestine Studies* 4, No:4 (1980):44-74

27 Lütuf Gentus, "*A-terkip a-tabaki Fi El-Kadıyye El-Filistiniyye*" (The influence of status composition on Palestinian problems) [Konumun Filistin Problemi Üzerine Etkisi]
Diraset Arabiye, November-December 1965; El-Kasım, *Men a-Sahra ile el-Kudüs Turki*, The Disinherited.

rak petrol üreten ülkelerin Filistinlilerin nitelikli emeğini talep etmesinden kaynaklanan bir gururun kabulü anlamına geldi. Artık eğitimli birçok insan sözü edilen ülkelerde çeşitli görevlerde çalışıyorlar, akademi ve ticaret dünyasında Filistinliler önemli adımlar atıyorlardı.[28]

1967 Haziranındaki savaş bu değişimlere ve duygulara daha çok katkı yaptı. "Devrimci" Arap hükümetlerinin başarısızlığı Filistinlilerin sosyo-kültürel-politik özel durumlarını daha fazla vurgulamalarını sağladı. Onlar, Filistinlilerin bu savaşın sonuçlarından sorumlu olmadıklarını kabul etti. Arap ülkeleri Filistin'in askeri ve politik yapısını destekledi, kendi özgürlük mücadelelerinde çarpışan Filistinlilerle gurur duydular.

Bu noktadan sonra, sosyal, kültürel, ulusal ve politik anlamda özgün Filistinli kimliği bir bütün olarak Araplar ve özelde Filistinliler için başarılmış bir gerçeğe dönüştü. Onların öz-imgeleri ev sahibi ülkelerle ilk karşılaştıkları zaman olanın şimdi tam anti tezine dönüşmüştü.[29] Ev sahibi ülkeler de kafalarındaki Filistinli imgesini değiştirdiler. Artık Filistinliler karşılıklı saygı ve eşitlik temelinde yerel halkla yeni ilişkiler kurabiliyordu.

Filistinliler arasında grup içi ilişkiler

Sosyo-kültürel-politik değişiklikler, Filistin öz-imgesindeki değişim, Arapların Filistinlilere bakışındaki dönüşüm grup içindeki ilişkileri de etkiledi. 1967 Savaşı'nın Filistinli gruplar özellikle, Arap ülkeleri ve bölgelerindeki Filistinliler ile İsrail'de olanlar arasında da önemli etkileri oldu. Filistinliler ve Araplar birden bire İsrail sınırları içinde yaşayan yüzbinlerce

28 El-Kasım, *Men a-Sahra ile el-Kudüs* s.21, Muhammed Abu-Şilbeya, *A Tarik ile el-halas el-hüriyet ve a-selam* (Kurtuluş, Özgürlük ve Barış Yolu) (Kudüs n.d)

29 Ahmet J. Dhaher, "Changing Cultural Perspectives of the Palestinians" [Filistinlilerin Kültürel Değişim Perspektifleri] *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 4 (Spring 1981): 38-64 Dhaher sürgündeki Filistinli nüfus üzerindeki sosyokültürel değişimlerden söz ediyor ve onların kendilerini "Filistinli" diye tanımlarken nasıl onurlandıklarını artık kendilerine "mülteci" demeyi bıraktıklarını bildiriyor

Arabın yaşadığını "keşletti" Bu keşif Filistinliler ve genelde Arapların İsrail'de yaşayan Filistinlilere karşı olan tutumlarında önemli bir değişim meydana getirdi. Bu hal İsrailli Filistinlilerin ulusal, etnik; politik kimliğini tanımlamada çok etkili oldu; üstelik onların öz-imgesini, diğer Filistinliler ve Araplarla olan ilişkilerini derinden etkiledi. İsrailli ve diğer Filistinliler arasındaki ilişkiler üç ana aşamadan geçti.

1. Aşama (1947-1967): Pan-Arapçılığa doğru

160 Bin kişilik küçük bir Arap azınlık İsrail'de kaldı. Onların çoğu (%75) iki bölgedeki küçük köylerde yaşıyordu. Kuzeydeki Galile ve ülkenin merkezindeki "Küçük Üçgen" Küçük bir azınlık Hayfa, Yafa, Akra, Lida ve Ramla gibi şehirlere dağılmıştı. Bedeviler Necef'te yerleşmişti.

İsrail hükümeti tarafından temsil edilen Yahudi çoğunlukla İsrail'deki Arap azınlık arasındaki ilişkiler tüm boyutlarıyla Arap kimliğinin, (özellikle etnik boyutu) sınırlarını belirliyordu. Hükümet politikası iki grup arasındaki ayrılmaya yol açtığı gibi, Araplar arasındaki soğuma duygusunun giderek artmasına neden oldu. Bu; (1) Arapların elinde olan ekonomik kaynakların kamulaştırılıp Yahudi ulusal gereksinimlerine göre yeniden dağıtılması,[30] (2)gelişme amaçlı kullanılacak ekonomik kaynakların dağıtımında Arap girişim sektörü aleyhine ayrımcılık yapılması,[31] (3) Arapları politik ekonomik konumlarla ilgilili önemli karar-verme işlemi dışında tutma,[32] (4)iki

30 Simcha Flapan "Planning Arap Agriculture" [Arap Tanım Planlaması] *New Outlook* 6, no:9 (1963): 65-73; Yitzhak Oded, "Land Losses among Israeli Arabs Villagers" [İsraillli Arap Köylüler arasındaki Toprak Kayıplan] *New Outlook* 7, no:7 (1964): 10-25, Ran Kislev "Land Expropriations: A History of Oppresssion" [Toprak Kamulaştırması: Bir Zulüm Tarihi] *New Outlook* 19, no:6 (1976) 23-32

31 Yosef Waschitz, "Commuters and Enterpreneurs," [Abonmanlar ve Girişimciler] *New Outlook* 18, no:7 (1975):48-53

32 Ian Lustick, *Arabs in the Jewish State* [Yahudi Devletindeki Araplar] (Austin:University of Texas Press, 1980) s.186; Sammy Smooha. "Arabim viyuhidim bi-Yisrael: Yachasay mioot-rov" (İsrail'deki Araplar ve Yahudiler: Azınlık-Çoğunluk İlişkileri], *Megamaot* 22, no:4 (1976): 397-423 ve "Midinioot kayyemet

nüfus arasında eşit olmayan ilişkilerin kurumlaşması ve yaşamın tüm alanlarında Arapların Yahudiler tarafından kontrol altında tutulması (onların durumunda bir değişikliğe yol açabileceğinden, Arap azınlığın kaynaklar üzerinde tasarrufuna izin verilmiyordu)[33] (5) Aranın gittikçe açılmasından dolayı azınlıklara karşı geliştirilen olumsuz çoğunluk tutumunun kurumsallaşması gibi nedenlerle kendini dışa vurdu.

İki grup arasındaki ilişkiler böyleydi ve yaşamın tüm boyutlarında kendini hissettiren giderek artan bir gerginlikle karakterize oluyordu. Bu gerilim çeşitli politik ve askeri olaylarla özellikle 1967 ve 1973 savaşlarıyla iyice arttı. Sürülen hayat tarzları açısından bu iki grup arasında hiçbir anlaşma yoktu. Yahudi çoğunluk Arap azınlığı İsrail toplumunun bir parçası olarak görmüyor, ortalarında böylesine bir azınlığın olmasından hoşlanmıyordu.[34] Bu bakımdan çoğunluk tüm alanlarda azınlıkla arasındaki mesafeyi koruyordu.[35] Bu mesafe devam etmekle kalmayıp, toplumsal ve kültürel düzeylerde kurumsallaşmış farklılıklarla yoğunlaştı. Her iki taraf kendine özgü köklü kültürel değerler (köken, dil, milliyet, din) önemli adli farklar (Seçme Yasası, Dini Topluluklar Yasası, Eğitim Yasası) ve ayrı kurumlara (okullar, medya, gönüllü örgütler) sahip olmaya dayanan bu ayrımı meşru gösterdi.[36] Tarafların coğrafi açıdan ayrı yerlerde tecrit olmaları bu eğilimi iyice kuvvetlendirdi, her kümeye ayrı sosyal bir varlık oluşturduğu duygusu verdi. Üstelik İsrail varlığının ilk onyedi yılında, iki grubu birbirine tam anlamıyla yabancılaştıracak bir askeri hükümet başa geçti.

omidiniot alternatevit klappay ha-Arabim bi-Yisrael" (İsrail'deki Araplara Yönelik Varolan ve Alternatif Politika) *Megamaot* 26, no:1 (1980): 7-36

33 Smooha, "Midinioot kayyemet omidiniot alternatevit"

34 P.Adi ve D.Freulich, *Hayachas le noseem poleetyem ochivratiyeem* (Politik ve Sosyal Meselelere İlişkin Tavır) Yayımlanma numarası:11 Eğitim Bakanlığı (Kudüs 1970, mimeo)

35 Ilyaho L.Cuttman ve Şulamet Levı, *Aravım VıAmadoot Şil HaNoar Halomed Bi-Yisrael* (Araplar ve İsrail'de Eğitilen Gençlerin Tutumu) Yayımlanma numarası: 581 (Kudüs 1976).

36 Smooha, "Arabim and Yihudim" s.418

Bu ayrılık modeli ve iki grup arasındaki mesafelerin kurumsallaşması, hem bireysel hem de grup temelinde günlük her iletişime yansıyordu. Çalışma saatlerinde Arap işçiler Yahudi işçi veya işverenle, Yahudi toplumunun kurumlarıyla temas halindeydi. Ayrıca ortak kamu hizmetleri de buluşmalarının başka bir ayağını oluşturuyordu. Bu temaslar eşit temelli değildi. Yahudiyle karşılaştırıldığında Arap düşük bir konumdaydı. Çünkü birincisi geleneksel olarak işveren, müdür, memur, öğretmen, polis ya da devlet görevlisiydi. Dostça, komşuluğa dayanan ilişkiler sık görülmüyordu. Karşılıklı evlenmeler yok denecek kadar azdı, sapma olarak niteleniyordu.[37]

Toplumsal ve siyasi engeller, coğrafi tecrit her iki tarafta önyargıları beraberinde getirdi. Yahudi çoğunluk için Arabın kalıplaşmış yaygın tipi ilkel, adi, düşman, Yahudi-nefreti taşıyan insandı.[38] Arap azınlık Yahudiyi kibirli, maddeci ve olumlu kişilik niteliklerinden yoksun olarak algılıyordu. İki nüfus arasındaki statü farkına ek olarak tüm bunlar İsrailli Arapların yabancılaşmasını arttırdı,Yahudi çoğunlukla eşitliğe kavuşma, amaçlarını gerçekleştirme umutlarını iyice azalttı.[39] İsrail'deki iki grup arasında kristalize olan ilişkiler aradaki mesafeyi derinleştirdi, etnik farkları keskinleştirdi. Böylece İsrail dışındaki Filistinlilere karşı İsrailli Arapların davranışlarını, ulusal, politik ve etnik kimliklerini belirleme biçimlerini güçlü biçimde etkiledi.

Tartışmalarla geçen bu dönemde İsrailli Arap nüfusu, dışardaki Arap dünyasından neredeyse tamamen tecrit edilmişti. Filistinlilerin Arap dünyasıyla tüm kültürel sembollerinin aynı olduğunu vurgulamak önemlidir.[40] İsrailli Arapların günlük yaşam koşulları hakkında dışarıya çok az bilgi sızıyordu.

37 age, s.404

38 Yochanan Peres, "Ethnic Relations in Israel" [İsrail'deki Etnik İlişkiler] *American Journal of Sociology* 76, no: 6 (1971): 102.1-1047

39 John E. Hofman, *Identity and Intergroup Perception in Israel* [İsrail'de Kimlik ve Grup Arası Algılayış] (Hayfa: Jewish-Arap Center 1976, mimeo)

40 Halil Nakleh "Cultural Determinants of Palestinian Collective Identity: the Case of the Araps in Israel" [Filistin Ortak Kimliğinin Kültürel Belirleyicileri: İsrail'de Arapların Durumu] *New Outlook* (1975):31-40

İsrail medyası ve Hıristiyan hacılar İsrailli Arapların standartları yüksek bir yaşamla bütünleştiği, refah içinde yaşadığı izlenimini veriyordu. Hacılar hem kendileri için türlü mallar satın alıyorlar hem de ucuz fiyatlarla İsrail'den ithalat yapıyorlardı. İsrail gizli servisleri tarafından izlenilmekten korktukları için, politik tartışmalardan geri duruyorlardı. Hacılar, İsrail'deki Arapların topluma tam olarak katıldığı, milliyetçilik sorunuyla ilgilenmedikleri gibi bir hava da estiriyorlardı.

Sınırın ötesine geçmesine izin verilen Hıristiyan hacıların içinde İsrailli Arapların durumunun gerçekten iyi olduğuna dürüst bir şekilde inananlar da vardı. Belki de istem dışı olarak, yukarıda da belirttiğimiz, sınırın öte yanından düşük fiyatla aldıkları mallar yüzünden Arap ülkelerindeki ekonomik durumun İsrail'den çok daha iyi olduğunu sanıyorlar, bu izlenimi yayıyorlardı. Arap medyası da benzer bir atmosfer yaratıyordu. Bunların hepsi İsrailli Arapların yabancılaşma duygusuna hizmet ediyordu. Siyonist yönetimden "kurtulmanın" çok uzak olmadığına inanıyorlardı. Aslında bu aşamada İsrailli Araplar kendilerini, ayrı tanımlanabilir bir grup olarak değil Arap olarak görüyorlardı (hükümetin bakışı da aynıydı). Bu aynı zamanda Filistinliler ile Araplar arasında bir farkı getirmedi, "Filistinliden" ziyade "Arap" terimini kullandılar.

İsrail hükümetiyle deneyimleri Arap ülkelerindeki Filistinli mültecilerinkine benziyordu; benzer şartlardaki mülteci kardeşlerinden haberleri yoktu. Filistinlilerin konuk oldukları ülkenin yerli vatandaşlarından daha iyi durumda olduklarını, anlayış ve sevgiyle karşılandıklarını sanıyorlardı. Bu duygu, bazı Arap ülkelerindeki devrimci, sahte-devrimci rejimlerin iktidara gelmesiyle güçlendi. Arap ülkelerindeki benzerleri gibi özgürlüklerinin en iyi garantisi olarak tüm Arap halklarının birliğine inandılar, pan-Arap milliyetçi hareketleri bütün kalpleriyle desteklediler. Özellikle de tüm Arapların lideri olarak Mısırlı Başkan Nasır'ı.

Bu aşamada onların sosyal, ekonomik, eğitimsel düzeyleri ortak bir Filistinli kimliğinin sembollerini sergilemelerine olanak vermiyordu. Askeri hükümetin kullandığı baskı yüzün-

den tam aksi bir tavır takındılar. Yinger bunu şöyle anlattı: "Zayıf bir gruba yapılan baskı grup üyelerinin moralini bozar, grup-içi çatışmaları yükseltir, kendinden nefret eğilimlerini, kaçış planlarını gündeme getirir."[41] Birkaç İsrailli Arap kendilerini Filistinli Araplar veya Filistinliler diye tanımlıyordu. Bunu yapanlar arasındaki eğilim en iyi biçimde "kendilerini Filistinli olarak gören, Filistinli kimlikleri İsrail vatandaşlığından çok daha etkili güç olan yazarların ve şairlerin eserlerinde" farkediliyordu.[42]

2. Aşama (1967-1976) Filistinlicilik leyhine pan-Arapçılığın terkedelişi

1967 savaşından sonra Filistinli Arapların hayalleri yıkıldı ama en çok şaşırdıkları, İsrail'in dışında, Batı Kıyısı ve Gazze Şeridi'ndeki hemşehri mültecilerin kaderi oldu. Savaş Filistinliler arasında yalnızca duygusul gerilimi ve kafa karışıklığını arttırdı. Onun için savaşın bitişiyle başlayan süreç şok dönemi olarak adlandırılabilirdi. İsrailli Arapların birçoğunun gösterdiği ilk tepki pan-Arap milliyetçiliğinin ve Arap birliğinin inkarı oldu. Onları diğer Araplardan ayıracak, onların "farklılığını" vurgulayacak yeni bir kimlik arayışına başladılar. Hatta bazıları İsrailliliği vurgulamaya başladı. Nasır'ın pan-Arapçılığı başaracağına dair umudu koruyan Filistinliler de vardı. Savaştan hemen sonra bu grup onun sonuçtan sorumlu olmadığının kanıtlarını aramaya başladı ama 1970 yılında Nasır'ın istifasıyla iyice afalladı.

Bu şoklar İsrailli Araplar ile Batı Kıyısı ve Gazze Şeridi sakinleri arasındaki ilk temasları gölgeledi. İlk temaslar pek iç açıcı değildi; Galile ve Üçgen'in köylerine gelen dilenci dalgası vardı. Batı Kıyısı ve Gazze Şeridi'nin zengin tüccarları, Arap köylerine mallarını satmaya gelenler ve dilenciler birbirine karışıyordu. Ne ücret verilirse verilsin çalışmaya razı düz işçiler

41 J.Milton Yinger "Social Forces Involved in Group Identification or Withdrawal" [Grup Özdeşleşmesi veya Çekilmesine Etki Eden Toplumsal Kuvvetler] *Daedalus* 90 (Spring 1961):247-262,254.

42 *Haaretz* (günlük İbrani gazetesi) 2 Kasım 1914.

tabloyu tamamlıyordu. Batı Kıyısı ve Gazze Şeridi'ne yaptıkları ziyaretlerde Galile ve Üçgen bölgesinin Arapları sabit fiyatın olmadığı, her alıcıya sunulan farklı fiyatla sömürü fırsatlarının yaratıldığı pazarlık sistemi ile karşılaşınca umutları kırıldı. Üstelik işgal edilmiş bölgelerde çalışan Dürzi ve Bedevi askerler, bu bölgelerde Filistinliler ile İsrailli yetkililerin işbirliğinden bahsediyorlardı. Bu öyküler kulaktan kulağa abartıyla yayılıyor zaten var olan olumsuz izlenimleri doğrulayan dolaylı bir ilişki yaratmaktan başka bir işe yaramıyordu.

Buna ek olarak İsrailli Araplar Arap ülkelerinden özellikle Lübnan'dan gelen akrabalarıyla da hayal kırıklığına uğradılar. Çünkü ziyaretçilerin çoğu parasal durumlarının kötülüğünden yakınıyorlar, çok sefil, muhtaç görünüyorlardı. İsrailli aile üyeleri onlara para veriyorlar, hamula üyelerinden ve diğer köy sakinlerden bu muhtaç insanlara yardım etmelerini istiyorlardı. Bu bağışlar herkes için zorunluydu. Birçok durumda ailenin İsrailli kolu, akrabalarına yardım etmek için parayı bankadan borç olarak alıyor, bazıları malını mülkünü satıyordu. Ama daha sonra İsrailli Araplar akrabalarından duydukları şeylerin doğru olmadığını, aldatılıp sömürüldüklerini keşfettiler. Aslında bu "yoksul" akrabalardan bazılarının durumu İsrailli Arap ailelerden çok daha iyiydi. Bu yetmiyormuş gibi kendilerine sunulan yardımdan hoşnut olmayan, İsrail yetkilileri tarafından kamulaştırılmamış İsrailli Arapların mallarından pay isteyen akrabalar da vardı. Aldatılma sonucu ortaya çıkan bu olumsuz duygu İsrailli Arapları yurtdışındaki ailelerine iade-i ziyaret için vize almaktan caydırdı.

Ancak yine de bazı ilişkiler olumlu duygular ortaya çıkarabildi. Tazelenmiş bu yeni ilişki biçiminde Arap bölgelerinden gelen Filistinliler, Arap yönetimi altında yaşayan Arapların kesin ulusal kimliğini taşıyorlardı. Bunun aksine İsrailli Araplar onyedi yıldan bu yana askeri hükümet yönetimi altında yaşayan yurttaş imajı veriyorlardı. Filistinli üstünlük duygusu Yeşil Hattın her iki tarafından gelen aydınlar sınıfı arasındaki buluşmalarda kendini ifade ediyordu. Bu toplantılar Arap entelektüellerinin hüsranlarını arttırdı.

İşgal edilmiş bölgelerde İsrail yönetimine karşı askeri düzeydeki direniş ve diğer protesto biçimleri, orada genç insanlara verilen ceza raporları genç İsrailli Arapların Yeşil Hattın diğer tarafındaki eş durumda olanlar için duyduğu saygıyı kat be kat artırdı. İkinci sınıf oldukları duygusu güçlenmeye başladı. Buna ek olarak, işgal edilmiş bölgelerdeki eğitim düzeyi İsrailli Arapların eğitim düzeyinden daha yüksekti. Arap ülkelerinden gelen ziyaretçiler Filistinlilerin Amerika Birleşik Devletleri ve diğer petrol üreten ülkelerdeki ekonomik ve bilimsel alanlardaki başarılarını durmadan anlatıyorlardı.

Bu olumlu izlenimler olumsuzukları yok ederek, bazı İsrailli Arapların kimlik duygusunu ve öz-imgelerini güçlendirdi. Bu insanlar "diğer" Filistinlilerle olumlu ve olumsuz temas düzeyleri arasında farkları algılamaya ve onlarla hem politik hem milliyetçi anlamda kendilerini özdeşleştirmeye başladılar. Sözü edilen temasın olumlu boyutu bu idi. Aynı zamanda İsrailli Araplar sosyo-kültürel düzey açısından da aşağı olduklarını hissediyorlardı.

İsrailli Araplar arasındaki "Filistinlileşme" süreci bazı kuvvetlerle hızlandırıldı. İlk olarak Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) 1970'lerin ortalarına kadar giden uluslararası ve pan-Arap statüyü başarılı biçimde birleştirmişti. Birleşmiş Milletler'in FKÖ'ye ve 1974'te Rabat Arap Zirvesi Konferansı'na verdiği meşruiyet bu gelişmede çok önemli bir role sahipti. İkinci olarak Arap ülkelerinin Filistinlilere karşı güttüğü siyasetin sonuçları özellikle 1970'in Kara Eylül'ünde FKÖ'nün Ürdün'de uğradığı katliam, Filistinlilerin ekonomik ve eğitim alanlarındaki başarıları, onları diğer Arap ülkelerine kıyasla Filistinlilerin üstün olduğuna inandırdı. Bu aynı zamanda İsrailli Arapları Filistinlilerin 1967 Haziranındaki savaşın sonuçlarından sorumlu olmadıkları konusunda ikna etti.

Üçüncü bir unsur, tüm İsrailli Arapları Filistinli olarak zaten tanımlamış olan Filistin Anlaşması'ydı: "Filistinliler, daha sonra orada kalsın veya göç etsin 1947'ye kadar normal olarak Filistin'de yaşamış olan Arap vatandaşlardır. Bu tarihten sonra ister Filistin'de isterse dışarıda Filistinli ana-babadan doğ-

muş her çocuk bir Filistinlidir" (6. madde). Savaştan sonra Arap medyası İsrailli Arapların İsrail yönetimine karşı direnişini, kendi kültür ve kimliklerini koruma gayretlerini övdü. Burada en çok göze çarpan medyanın Arap yazar ve şairlere ilişkin tavrıydı. Arap ülkelerindeki edebiyat eleştirmenleri "direniş" yazarlarının İsrail'de yaşadığı zor koşulları tasvir edip, bu genç insanların direniş üzerine kültürel bir yaratım ağı kurduklarını işaret ettiler.

Dördüncü bir faktör İsrailli Arapların ulusal kimlik duygularını okşayan onların İsrail devletine ilişkin tutumlarını değiştiren, onlara cesaret veren 1973 Ekim Savaşıydı. Savaş genel olarak Arapların yeteneklerine olan inançlarını, kendi güven duygularını pekiştirdi. "Araplık şerefimiz geri geldi" yaygın bir ifade oldu.[43]

İsrailli Araplar ile Batı Kıyısı-Gazze Şeridi'ndeki politik ve toplumsal unsurlar arasında gelişen temaslarla birlikte birçok İsrailli Arap, -yalnızca kötü izlenim bırakanlar değil- "diğer" Filistinlilerin de olduğuna inanmaya başladı. İsrailli Araplar onların olumsuz izlenimlerini unutmazken, bölgede yaşayan Filistinlilerin bıraktığı olumlu etkiler de büyük destek gördü, İsrailli Arapların ulusal kimliğinin Filistin olarak oluşumunu belirledi. Bu diğer Filistinliler ile ilişkilerde farklı faaliyet dereceleri arasında ayrım yapma eğilimini güçlendirdi, onlar milliyetçi temelde Filistinli olsalar bile sosyal ve kültürel temellerde farklı algılandılar.

Yeşil Hat içinde yaşayan Filistinliler hem bölgede hem de diğer yerlerdeki kardeşleri üzerinde derin etkiler bıraktılar. Batı Kıyısı-Gazze Şeridi'ndeki alış-veriş seferlerinde İsrailli Filistinlilerin satın aldığı büyük miktardaki ticari emtia, tüccarları İsrailli Arapların İsrail toplumuna tamamen entegre olduğu, rahat yaşam şartlarından faydalandığı gibi bir inanca götürdü. Bu izlenim genç Arapların oldukça akıcı konuştukları İbranice ile de güçlendi. Bazıları İbraniceyi kendi farklılıklarını ortaya koymak için kullanırken, kimileri de İbraniceyi başka türlü hiçbir zaman başaramayacakları şeyleri elde etme yo-

43 *El-Hemişmer* (günlük İbrani gazete) 6 Aralık 1974

lu olarak görüyordu. Hatta bazı Araplar Yahudilerin çalıştığı pazarlara geliyordu.

İsrailli Araplar İsrail emek piyasasında, bölgedeki benzerlerine göre daha deneyimliydi. Çünkü İbraniceyi çok iyi konuşuyorlar, bölgedeki meslaktaşlarıyla temaslarda İbranice kullanma üstünlüklerini ortaya koyuyorlardı. Diğer Filistinlileri cahil olmakla suçlarken, kendi yeteneklerine de vurgu yapıyorlardı. Aralarında onların işçilerine müdürlük yapanlar vardı. Bölgeden olan işçiler ise bu insanları kendi halklarına karşı fetih yapan Siyonistler ile işbirlikçi olarak görüyordu. Bu işçilere belki de İsrailli Araplar tarafından pek hoş davranılmıyordu. Buna ek olarak hiç değilse karşılaşmanın birinci evresinde İsrail'in gelişmesinin Arap ülkelerinkiyle kıyaslandığı, bölgeden gelen işçilerin rahatsız olduğu tartışmalar vardı. Bazı İsrailli Araplar İsrail üstünlüğünü vurguluyordu.

Re'ises (işçilerin askere alınmasına aracılık edenler) savaşın ortaya çıkardığı fırsatın avantajını kullandı. Batı Kıyısı'nın niteliksiz emeğini İsrail endüstrisi için devreye sokarak onlara ucuz işçi sağladı. İsrail iş piyasasında onların deneyimsizliğini, cahilliklerini kullanarak, her ne pahasına olursa olsun çalışmak zorunda olan bu insanları sömürdüler. Bu *re'ises* ucuz emek üzerinden bir servet yaptığından, bölgeden gelen işçilerin tüm İsrailli Arapları içine alan, "Yahudi işbirlikçileri" dediği şeyi oluşturdu.

Bölge sakinlerinin çoğunlukla ilişkide olduğu kişiler özellikle kendi iş yerlerindeki az eğitimli olan İsrailli Araplardı. Bu onlarda "eğitim üstünlüğü" duygusunun yavaş yavaş yerleşmesine neden oldu. İsrailli Arapların para kazanmak uğruna çocuklarını okula göndermek yerine çalıştırdıkları sonucunu çıkardılar. İsrail ordu yetkilileriyle, Dürzi ve Bedevi topluluklarından olan Arapça konuşan polisler aracılığıyla kurdukları temaslar sonucunda, İsrailli Arapların faal biçimde askere yazıldıklarını ve kendi kardeşlerine karşı İsrail ordusunda savaştıklarını farkettiler.

İsrail medyası bölgedeki İsrailli Arapların toplumla bütünleşmiş olduğu, politikayla ilgilenmediği Filistin probleminin

onları hiç ilgilendirmediği izlenimini veriyordu, -hâlâ öyledir.- Bölge sakinlerinin Arap tarihi ve Filistin sorunu konusunda İsrailli Araplardan çok daha fazla bilgili olduğu kişisel tartışmalar bu izlenimi daha da güçlendirdi. Biz de buna iki taraf kıyaslandığında, çeşitli forumlarda ortaya çıktığı gibi bölge sakinlerinin İsrail yönetimine karşı faal direnişte en tepeye çıktığını ekleyebiliriz.

Yukarıda sözedilen tarzda temas bölge sakinleri üzerinde olumsuz bir "İsrailli Araplar" imgesi oluşturduğundan iki grup arasında limoni ilişkiler doğurdu. Ama bazı ilişki biçimleri de işgal altındaki kendi bölgelerinde yaşayan Filistinliler arasında İsrail'de yaşayan benzerleri hakkında daha olumlu şeyler düşünmelerini sağladı.

İsrailli Araplara yapılan aile ziyaretlerinde sözü edilen grubun kimliğini, dilini, adetlerini, toplumsal ilişki biçimini koruduğu gözlendi. Üstüne üstlük, Yeşil Hatta yaşayan direniş yazarları edebiyatının çok önemli bir işlevi vardı; işgal bölgelerindeki Filistinlilerin, kendilerinden başka tüm Arapların da Filistinlilerin liderlik rolünü kabul ettiğine, 1967 savaşı yenilgisinden doğan hayal kırıklığının baskısından kendilerini kurtaracaklarına dair umudu besledi.

İsrail yönetimine karşı direniş zamanı gelince işgal bölgelerindeki Filistinliler bölgedeki genç insanlarla Yeşil Hat içinde yaşayanlar arasında sınırlı bir işbirliği olduğunu farkettiler. İsrailli Arapları Filistin halkının bir parçası olarak tanımlayan, gruplar ve liderler üzerinde yoğun politik faaliyet sürdürüldü; bazıları İsrailli Arapların kaderini diğer Filistinlilerinkine bağladı. 1975 Nasıra'daki belediye seçimlerinin sonuçları, İsrail üniversitelerindeki Arap öğrencilerinin yoğun çabaları bu anlamda çok önemliydi.

İşgal bölgelerindeki ve kırsal alandaki Filistinlilerin çoğu için bu olumlu izlenimler olumsuz olanlardan önce geldi ve bu aşamada onların İsrailli Araplar algılamalarını yeniden oluşturdu. Onlar yeni imgelerini sosyo-kültürel görünüm üzerine değil milliyetçi-politik temel üzerinde oluşturdular. Bu noktadan itibaren artık eğilim, farklı eylem alanları yaratmak,

tüm Filistinli grupların paylaştığı unsurları birleştirmek, ayrım ve çatlakları görmezden gelme yönünde oldu. Bir sonraki aşamada bu eğilimin daha çok güçlendiğini göreceğiz.

3. Aşama, 1976 Toprak Günü ve olumsuz sonucu

30 Mart 1976, Toprak Günü tesadüfi bir olay değildi. İsrailli Arapların yaşamlarındaki yıllar boyunca birikmiş değişimleri sembolize ediyor, Araplar ve genelde İsrail toplumu ile İsrailli yetkililer arasındaki ilişkilerde yeni bir aşamanın geldiğini müjdeliyordu. Bu aynı zamanda Arapların kendi öz-imgelerinde ve diğer Filistinlilere karşı olan tutumlarında da önemli bir değişiklikti.

1970'lerin ortalarına kadar gelen olayların doruk noktası olarak Toprak Günü bölgede ve diğer yerlerde yaşayan İsrailli Araplara karşı Filistinlilerin beslediği olumsuz duyguyu ciddi anlamda değiştirdi. İki taraf arasında yeni bir ilişki başlangıcının işaretini verdi. 1948'den sonra Yeşil Hattın iki yakasındaki Filistinliler arasında ilk kez ortak bir kader duygusu gelişiyordu. İki taraf da daha önce olmadığı kadar kendilerini birbirine yakın hissediyordu. İsrailli Araplar bir grev ilan ettiğinde bölgedeki tüm Filistinliler hemen destekliyordu. İsrailli yetkililerin tepkisi herkesi, özellikle Yeşil Hat'taki Arapları, tümünün aynı muameleye tabi olduğu konusunda ikna etmeye yetti.

Burada sunulan, İsrail'de, bölgede ve tüm Orta Doğu'da gerçekleşen gelişmeler Yeşil Hat'tın iki tarafındaki Filistinlileri ulusal kimlik tanımında bir araya getiriyordu. Yeşil Hat'ta kendilerini Filistinli diye tanımlayan Arapların yüzdesi artarken kendilerini Arap veya İsrailli diye tanımlayanların oranı düşüyordu.[44] Bugün onlar İsrail'deki Filistinlilerin çoğunluğunu oluştururlar.

Ulusal kimlik tanımının diğer ulusal gruplarla gerçekleşen sosyal ilişkiler üzerinde birikimli bir etkisi vardır.[45] Kuşkusuz

44 Mark A. Tessler, "Israel's Arabs and the Palestinian Problem" [İsrail'in Arapları ve Filistin Sorunu] *Middle East Journal* 31 (Summer 1977): 313-329, 328

45 age.

ulusal kimlik aynı zamanda, ulusal grup içinde onunla birleştiği bireysel ilişkileri de etkiler. Kendisini Filistinli olarak tanımlayan Yeşil Hat'ta yaşayan Arap grup içindeki bölünmeleri en aza indirgemeye başlar, kimliğinin Filistinli boyutuna odaklanır. Filistin ulusal kimlik tanımının bir karakteristiği Yeşil Hat'tın her iki yanındaki gruplar arasında var olan kültürel farklılıkların giderek artan biçimde kabulüdür.

Şeref Kanane tarafından yürütülen bir çalışma grupların -İsrail'deki Filistinliler ve Batı Kıyısı Filistinlileri- her birinin ayrı ve kesin bir varlık olarak kendini algıladığını ortaya koyar.[46] Batı Kıyısı sakinleri İsrail'de yaşayan Arapları "İsrail'in Arapları" veya "içerdeki Araplar" ya da "1948 Arapları" diye niteler. Daha sonra geçerlik kazanmış, İsrail'deki Filistinlilerin Arap halkı çerçevesi içine alınmasını sembolize eden son iki unvan bugün de kullanılır. Aynı zamanda bu unvanlar İsrail'deki Filistinliler ile sosyo-kültürel düzeyde, aynı ulus içindeki diğer grupları birbirinden ayırma gereksinimini de işaret eder. İsrailli Araplar, Batı Kıyısı sakinlerine "Batı Kıyısı'nın Arapları" veya "1967 Arapları" derler. "Ürdün Arapları" veya Gazze Şeridi için söylersek "Mısır Arapları" gibi "İsrailli Araplar" terimi için bir paralellik yoktur. Bunun, Yeşil Hat içinde yaşayan hiç kimsenin Batı Kıyısı ve Gazze Şeridi sakinlerinin (ki onlar İsrailli Arapların kimliğini sorgulasa da) ulusal kimliğinden kuşku duymadığını yansıtan bir gerçek olduğunu söyleyebiliriz. Aynı çalışma her iki grubun birbirini hem olumlu hem olumsuz algıladığını da ortaya koyar.[47] Üstelik diğer grubun üyelerine ilişkin imgeleri berraklaştırmış gibidirler. Ulusal düzey ile sosyo-kültürel temele ilişkin izlenimleri arasında kesin bir fark var gibidir.

Yeşil Hat'tın her iki kıyısındaki Filistinliler temel olarak Filistin milliyetçiliğinin sınırlarında anlaşma içindedir. Politik açıdan bu her iki grubu da içine alsa bile sosyo-kültürel dü-

46 Şerif Kanane, *A·tegayir ve -el ıstimreriye: Diraset fi tethir el-içtilal ele el muçtima el-arabi el-filistini* (Değişim ve Süreklilik: Arap Filistin Toplumunun İşgalinin Etkileri Üzerine) (Jerusalem: Arap Studies Society 1983).

47 age, 86-90. sayfalar

zeydeki olumsuzluğun varlığını ortadan kaldırmaz. Bu anlaşma Yeşil Hat'tın ötesindeki, bazıları milliyetçi sosyo kültürel boyutlar arasında fark gözetmeyen tüm Filistinlileri kapsamaz. İsrail'le İsrail-Arap birleşmesini sorgulamaz. Diğer yandan, İsrailli Araplar arasında Filistin ulusal kimliğinin berraklaşmasından sonra tek bir halk içinde var olan sosyo-kültürel çoğulculuğun kabulü giderek artan bir oranda gerçekleşti.

Bu eğilimin gelişmesini muhtemelen aşağıdaki unsurlar etkiledi. Birincisi, iki ana ve farklı grubu -Sefardi ve Eşkinazi- ve çeşitli kökenlerden diğer topluluklarıyla İsrailli Araplara benzeyen İsrail modeli. Etnik çatlağa dayanan İsrail modelinin etkisi, diğer Orta Doğu ülkeleriyle karşılaştırıldığında özellikle askeri alanda İsrail'in gücü ve üstünlüğünün tanınmasıyla birleşti. İsrailli Araplar etnik temele dayalı farklılıkların mutlaka bir toplumu zayıflatmayacağı fikrini içselleştirdiler. Kuşkusuz bu fikrin içselleştirilmesi Filistin toplumu içinde de birçok alt kültürün varolması gerçeğine dayanıyordu.

İkinci unsur Filistin toplumunun zaten daha 1948'den önce uzunluğuna ve genişliğine ayrılmış olmasıydı. İsrail tarafında kalmış olan Arap nüfusunun çoğunluğu Galile'de toplandığı için daha sınırlar ayrılmadan önce Batı Kıyısı-Gazze Şeridi insanlarıyla kendi aralarında kültürel farklılıklar vardı. Buna artı olarak, Galileli mültecilerin çoğunluğu Lübnan ve Suriye'ye kadar ulaştılar. Batı Kıyısı-Gazze Şeridi'ne gelenler ise daha güneydeki bölgelerdendi. Bu, iki tarafı ayıran coğrafi mesafenin bozulmadan kalması anlamına geliyordu. 1948'den sonra toplumsal, politik temaslarının tamamen kesilmesi gibi bir durum gündeme geldi. Galileli sığınmacılar ile Batı Kıyısı-Gazze Şeridi'nin yerlileri ve mültecileri arasında hiç iletişim olmadı. Her grubun kendine özgü deneyimleri olmuş, kendi sosyo-kültürel değişimlerini gerçekleştirmişti.

Mülteci kamplarında toplanmış Filistinli sığınmacılara karşı Batı Kıyısı-Gazze Şeridi'nın "orijinal" sakinlerinin tutumu Orta Doğu ülkeleri halklarınkinden farklı değildi ve İsrailli Araplar arasında Filistin ulusal kimliğinin gelişmesinde bu da başka bir unsur olmuş olabilirdi. Kamp sakinleri Filistin nüfu-

su içindeki en zayıf ve yoksul tabakayı oluşturuyordu.[48] Kamplardan ayrılmayı başaranlar, kendi talihlerini belirleyenler bunu ev sahiplerinin yardımı olmadan kendi başlarına gerçekleştirdiler. Bu politika İsrailli Arapların yalnızca Arap ülkelerine değil diğer Filistinlilere yönelik tavırlarını da derinden etkiledi. İsrailli Araplar, aslında kendi köylerinden (özellikle Üçgen bölgesindeki, Yafa, Ramla Lidde gibi şehirlerdeki) akrabaları olan bu sığınmacılara yardım etmediler.

İsrail Arap toplumu katmanının çok derin değişimlerle gerçekleştiğinden söz edilmelidir. 1948 başlarında İsrail Arap köylerindeki yarı feodal sınıf onları belirleyen tüm özgül sembolleriyle ortadan kalkmıştı. Sınıflar arasındaki mesafeler büyük ölçüde daralmış, varlığının ana kaynağını Yahudi sektöründe çalışan işçi sınıfından alan proletarya baskın sınıf haline gelmişti.[49] Bu derin dönüşüme sosyal katmanlaşma değişikliklerin de içinde olduğu köklü değer değişimleri eşlik etti.[50] Diğer yandan Batı Kıyısı-Gazze Şeridi'ndeki Araplar çoğunlukla, 1948'den önce Filistin toplumunu karakterize eden davranış normlarını, değerleri, sosyal katmanlaşma kalıbını korudular. İsrailli Araplar bölgedeki farklı sınıflar arasındaki geniş farkları, geleneksel statüyü belli eden sembolleri gördüklerinde "korkmuşlardı." Bu özellikle geleneksel Filistin toplumunu hiç bilememiş, İsrail devletinin kurulmasından sonra doğmuş genç insanlar için bir gerçekti. İsrailli Arap nüfusu içinde başka herhangi gruptan daha çok, bölgedeki üst sınıfın yaşam tarzından özellikle nüfusun geri kalanına karşı takındıkları tavırdan en çok tiksinenler genç entelektüellerdi. Bu entelektüeller, hâlâ hükümet ve kamu kurumlarının çoğunun denetimini elinde tutan Batı Kıyısı-Gazze Şeridi şehirlerinin burjuva aileleri tarafından reddedildikleri için en çok aşağılanmış gruptu.

48 Ahmed S.Saad ve Abdülkadir Yasin, *El-hereke el-vataniye el-Filistiniye*, 1948-1970) (Filistin Ulusal Hareketi,1948-1970) (Jerusalem, Salah A-din 1975)

49 Henry Rosenfeld, "The Class Situation of the Arap National Minority in Israel" [İsrail'deki Ulusal Arap Azınlığı'nın Sınıf Durumu] *Comparative Studies in Society and History* 20 (July 1978): 374-406

50 Aziz Haydar, *A talim el-mihenı fi el-madans el-Arabiye fi İsrael* [İsrail'deki Arap Okulları'nda Teknik Eğitim] (Birzeit. Birzeit University Research Center 1985)

Bölgedeki farklı sınıflar arasındaki ilişkiler hakkındaki öykü ve şakalar İsrailli Araplar arasında çok yaygındır. Bu öyküler kızgınlıkla, toplumsal ve kültürel düzeylerdeki farkları, Filistin toplumu içindeki çoğulculuk kavramını doğurmuş farkları ve ulusal kimlikle sosyo-kültürel kimlik arasındaki farkı vurgulamak için anlatılır.

Yukarıda söz edilen ayrımların varlığı ve iki grup arasındaki temasın farklı düzeylere bölünmüşlüğü onların aralarında geliştirdikleri karşılıklı ilişkileri etkiler. Örneğin, evlilikler tek yönlü ve azdı. Bazı genç İsrailli Araplar Batı Kıyısı kadınlarıyla veya Lübnan'daki mülteci kampından Filistinli kadınlarla evleniyordu. Batı Kıyısı'nda böyle olaylar, Batı Kıyısı'nda asla koca bulamayacak bu yüzden de İsrailli Araplar arasından koca arayan alt sınıftan genç kadınların yaptığı evlilikler olarak görülüyordu. Bu aynı zamanda İsrailli Arapların düşük sosyal konumuna işaret eden bir göstergedir. İsrailli Araplar durumu tamamen başka bir şekilde görüyorlardı; İsrail'de yaşayan, kendisiyle evlenmeye istekli "üst-sınıftan" bir kadın bulamayan genç bir Arap Batı Kıyısı'nda bir kadın bulabilirdi. Çünkü onlar kızlarını en yüksek fiyata satmaya hazırlardı.

Bu evlilikler Kanane'nin çalışmasına alınmış ilişkilerden sadece bazılarıdır.[51] Kanane bu evliliklerin çoğunun başarısız olduğuna böylece her iki gruptaki olumsuz izlenimlerin kurumsallaşmasına neden olduğuna da işaret eder.

Bu iki grup arasında gelişmiş olan ve aralarındaki kültürel ayrımları gösteren diğer bir ilişki biçimi Kudüs şehrinde bulunabilir. 1967'den beri Galile ve Üçgen bölgesinden çoğunlukla genç yaklaşık yetmiş aile Kudüs'e yerleşmişlerdir. Bunlar, erkeklerin çoğu Kudüs'te, Eski Şehir, Batı Kıyısı iş piyasasında, üniversitelerde ve Batı Kıyısı şehirlerindeki diğer öğretim kurumlarında serbest profesyoneller veya öğretmen olarak çalışan eğitimli kimselerdi. Bu aileler neredeyse tam bir tecrit içinde yaşar, sıkı bir toplumsal grup oluşturur, çevresindeki nüfustan toplumsal ve kültürel yaşam tarzıyla kesinkes ayrılır-

51 Kanane, *A-tegayir ve -el istimren'ye* s.99

lar. Bu alanda yapılacak bir araştırma bölgedeki Filistinliler ile Galile ve Üçgen'den gelenler arasındaki kültürel farklılıkları ortaya koyar. Bu farklar toplumsal örgütlenme, adet, iş ve yönetim modelleri ve hatta bakış açısı olarak kendini ifade eder. Bu kültür farklılıkları, her bir grubun diğeriyle arasına mesafe koyma, sosyal temas kalıpları ve biçimlerini sınırlama girişimini gösterir.

Yukarıda sözü edilen sosyo-kültürel farklılaştırma süreci Filistin nüfusunun tümünde görülen ulusal bilincin uyanmasıyla aynı anda gerçekleşti. Bunu Filistin milleyetçilik çerçevesi içinde varolan sosyo-kültürel çoğulculuğun tanınması izledi. Bu eğilim başka bir yerden daha çok, İsrailli Filistinlilerin birçok yıldan beri süren farklı deneyimleri ve kendi özel yaşam koşullarından dolayı İsrail'deki Filistin nüfusu içinde farkedilir bir şeydi. İsrailli Filistinlilerin büyük bir bölümü üç farklı çerçeve içinde katılım sağlarlar: Filistin ulusal kimliği, İsrail siyasi yapısı ve bir yanda İsrail nüfusu içindeki diğer etnik kimliklere diğer yandan Filistin toplumu içindeki alt kültür grupların kimliklerine karşıt olarak özel "etnik" kimlik temelinde.

Geçtiğimiz yakın yıllarda İsrail'deki Filistinli nüfus içinde birçok değişiklikler ve gelişmeler ortaya çıktı. Bu, niyeti kendilerini İsrail siyasi çerçevesinden koparma ve çeşitli Filistinli gruplar arasındaki farkların üstünü örtme veya önemlerini azaltma olan çok küçük politik grupların berraklaşma sürecini gösterir.

Bu grupların nihai amacı ise ulusal kimliğin sınırlarının etnik kimlikle özdeş veya buna koşut olduğu bir çerçevenin yaratılmasıdır. Sözü edilen eğilim Batı Kıyısı, Gazze Şeridi ve Filistin nüfusunun diğer bölümlerinde gerçekleşen benzer süreçlerle daha da güçlü hale gelmiştir: (1) Filistin emek gücünün yaşamak için İsrail'deki ücretli işlere bağımlı olan Proletarya haline gelmesi nedeniyle Batı Kıyısı ve Gazze Şeridi'ndeki davranış kalıpları ve yaşam tarzı arasındaki benzerliğin artması (2) Filistinlilerin özellikle 1976 Toprak Günü'nden sonra İsrailli Arapları anlamaya çalışmaları, hoşgörü çabaları (Bu

eğilim İsrailli Araplarınkilerle benzer deneyimler yaşayan bölgelerdeki Filistinli siyasi liderler ve politik gruplar arasında açıkça görülür). (3) yukarıda söz edilen işlemin sürekliliğinde İsrail'deki Filistinlileri, Filistin toplumundan atma ve onları özellikle politik yapının-merkezine çekme girişimi -ki bu onlara kenarda değil faaliyetin merkezinde olduğu duygusun verecekti- Bu işlemlerin ve eğilimlerin sonuçları hem İsrail hem de tüm Orta Doğu içindeki Filistinliler içindeki meydana gelen politik, ekonomik ve toplumsal gelişmelere bağlıdır.

İsrail'deki Filistinlilerin tavırlarını ve katılım çerçevelerini yeniden tanımlama sürecini etkileyen diğer gelişmeler Mısır-İsrail arasında imzalanan barış anlaşması, Arap ülkelerinin, özellikle 1982'de İsrail'in Lübnan'ı işgali sırasında Suriye'nin tavrıydı. İşte tüm bu gelişmeler İsrail'deki Filistinlilerin Filistinliciliğe vurgu yapmaları, pan-Arapçılıktan vazgeçmeleri sonucuna yol açtı.

Aynı zamanda Filistinli liderler, özgürleşme sürecinde ve Filistin sorunun çözümünde Batı Kıyısı ve Gazze Şeridi'nin merkezi rolüne artan vurgular yapmaya başladılar. Bu artan destek, onların İsrail işgaline karşı direnişi ve kararlılığı için her iki alanın halklarına özellikle finansal destek anlamına geldi. Bu gelişmeleri gözlemleyen ve üzerinde düşünen İsrail'deki Filistinliler kendilerinin bu destekten mahrum bırakıldığını, kendi mücadele azimlerinin tanınmadığını hissetmeye başladılar. Üstelik aralarında Filistin yönetiminin, özellikle Filistin liderliğinin desteği akıttığı işgal bölgelerindeki liderlerin yozlaşması hakkında çeşitli hikayeler anlatıyorlardı.

Kanımca bu gelişmeler İsrail'deki Filistinliler arasında "fark" duygusunu hızla yaydı ve geçtiğimiz yıllarda çeşitli katılım çerçeveleri ve tavır düzeyleri arasında fark yaratma eğilimini güçlendirdi. Filistin ulusal kimliğine artan vurguyla birlikte İsrail'deki Filistinlilerin devletin Yahudi vatandaşlara sunduğu haklara eşit olarak İsrail'deki haklarını almak için mücadelelerini yükselttiklerinin belirtilmesi gerekir.

Sonuçlar

Tüm Orta Doğu'da Filistinli gruplar içinde etnik kimliğin bütünleşmesinin en büyük nedeni, kendi aralarında ve bölgenin diğer nüfus grupları arasındaki kültürel farklılıklar değil temas halinde bulundukları topluluklardan edinebildikleri düşük ekonomik, toplumsal ve politik statüydü. Filistin etnik kimliğinin sınırlarını kültürel farklılıklar belirlemedi, ama onları güncel ağırlıklarının ötesinde büyük bir önem vererek diğer Orta Doğu nüfuslarından ayıran, sosyal sınırlar ve statü farklarına vurgu yaptı. Bizim bundan çıkaracağımız sonuç bir toplumun etnik kimliğini belirleyen en önemli unsur davranış kalıplarındaki ve yaşam tarzlarındaki farklar değil sosyal sınırdır.

Yaşam tarzlarında veya davranışlardaki farklar etnik sınırları belirleyemez ama daha derin düzeyde kültürel farklılıklar böyle bir temel için pekâlâ dayanak olabilirdi. Bu yüzden ancak katılım grupları arasındaki ayrımları belirlemek için kesinleşmiş, tamamlayıcı statü sistemlerinde kanun halinde toplanmış bariz farklar ve köken farklılıklarıyla desteklenen özellikler etnik sınırları kurma temeli sağlayabilir.[52] Kültürel farklılıkların kanun halinde toplanması Filistinli toplulukları Orta Doğu'daki diğer toplumlardan ayıran etnik sınırları kurmada temel oldu. Bu işlem bölgede Filistin topluluklarının azınlık statüsüyle belirlendi.

Böyle bir süreç Filistin toplumları arasında gerçekleşmedi. Bu gruplar arasındaki kültürel farklar korunmasına hatta daha da belirginleşmesine karşı farklar açık biçimde tanımlanmış etnik sınırları kurmada bir temel teşkil etmedi. Orta Doğu'daki diğer gruplara gelince, Filistinliler, aynı etnik gruba ait oldukları halde davranış kalıpları, yaşam tarzlarıyla tanımlanmış bu grupları içine alıyordu. Kimi araştırmacıların belirttiği gibi

52 Editörlüğünü Fredrik Barth'ın yaptığı *Ethnic Groups and Boundanes* [Etnik Gruplar ve Sınırlar] isimli kitapta (London: Allen&Unvin, 1969) Jan P. Blom, "Ethnic and Cultural Differentiation," [Etnik ve Kültürel Farklılaşma]74-85. sayfalar

bu bölgedeki göçebe, fellah, şehir sakini aynı etnik gruba ait olabilir.[53]

Yeşil Hat'tın her iki yanındaki Filistinli toplumlar arasında yenilenen temas kültürel farklılıklarını ortadan kaldırmadı, tıpkı Arap ülkeleriyle temasın Filistinliler ile sözü geçen ev sahibi ülkeler arasındaki ayrımları kaldırmadığı gibi. Etnik sınırları belirleyen şey karşılıklı ilişki değil, temas, bu temasın ortaya çıktığı koşullar, ilişkiye geçen gruplar arasındaki statü farkı, her bir grubun öz imgesi ve diğer grup üyelerine karşı tutumuydu. Filistinlilerin durumunda temas var olan farkların kurumsallaşmasına yardım etti, hatta Filistinlileri diğer topluluklardan ayıran etnik sınırların belirginleşmesini hızlandırıp güçlendirdi. Yine de bazı nedenlerden dolayı bu temas, Filistinli gruplar arasındaki etnik sınırların açık biçimde belirlenmesini sağlayamadı; Orta Doğu'daki tüm Filistinlilerin statüsü ve çeşitli toplulukların onlara karşı olan tavrı, kültürel farklılıkları bulanıklaştırma ya da görmezden gelme eğilimini cesaretlendiren askeri olaylar, politik yöntemler ve Filistin halkı içindeki sosyo-kültürel çoğulculuğun bilinçli kabulü gibi.

3 Fredrick Barth, "Introduction" Barth'ın *Ethnic Groups* isimli çalışması s.26

7
İsrail Komünist Partisi'ndeki Yahudiler ve Araplar

*Elie Rekhess**

Hem Filistinli hem de İsrailli komünistlerin karşılaştığı en can alıcı problem iki ulusal hareketin yıllardır birbiriyle çatışmalı olduğu bir bölgede nasıl büyüyecekleri olagelmiştir. Komünizm bu soruna kendi özgül çözümünü sunuyordu: İki halk arasındaki farklara bir köprü olarak tasarlanmış, herkesi kuşatan uluslararası birlik. Yahudi ve Arap komünistler, Marksist sosyalist sınıf mücadelesi sisteminin Filistin'deki ulusal çatışmalara toplumsal bir çözüm sunacağına gerçekten inanıyorlardı. Anti-Siyonist ve anti-emperyalist bir duruşta birleşerek, her iki halkın haklarını eşit biçimde güvenceye alacak proleter devrimci bir rejimin kurulmasını savunuyorlardı. Yahudi-Arap ulusal amaçlarının gerçekleştirileceği bir planın ayrıntıları Sovyetler'i algılamaya göre ortaya çıkan değişmelere göre ayarlanıp duruyordu.

Başlangıçtan beri komünistlerin Filistin'deki çabaları epey önemli engellere takıldı. Yerel politik ve sosyal şartlara tamamen yabancı bir kuramı aşılamaya, yabancı bir güce -Sovyet-

* Yazar, Arap-Yahudi İlişkileri İncelemesi için Bronfman Programına edindiği yardımdan dolayı minnattardır.

ler Birliği'ne- uygun bir'siyaseti yürürlüğe sokmaya çalıştılar. Bu zorluklardan daha önce komünistler bölgedeki ulusal çarpışmalarla da mücadele etmek zorunda kalmıştı. Yahudi-Arap çatışması Komünist Parti mikrokozmozunda da, geleneksel olarak yansımış, iki-uluslu bölünmeyi meydana getirip bunu sürgit kılmıştı. Parti üyeleri bir yandan enternasyonalist diğer yandan ulusal ilkelere olan sadakatlerinin çelişmesi yüzünden derin fikir ayrılıklarına düşmüşlerdi. Yahudi-Arap çatışmasının yoğunlaşarak devam etmesi ve Orta Doğu'daki sık sık ortaya çıkan politik değişimler partinin iç bağlılığını, tıpkı etnik dengesi gibi alt üst etti. Hizipçilik ve ideolojik farklılıklar beklenen sonuç oldu. Partinin tarihindeki üç ana dönemin -manda yılları (1919-1948), MAKİ[1] dönemi (1948-1965) ve RAKAH[2] (1965'ten bugüne kadar) her birine egemen olan koşullar, Komünist Parti içindeki Yahudi-Arap uyumunun derecesini belirleyegeldi.

1943 ve 1965'te iki kez Komünist Parti Araplar ve Yahudiler arasındaki milliyetçi-ideolojik çekişmeler yüzünden bölündü. 1965'ten bu yana RAKAH tek komünist parti olarak kendini örgütledi. Potansiyel gerilim ve durumsal sürtüşmelere karşın parti bütünlüğünü korumayı başardı. Resmi olarak RAKAH bir Yahudi-Arap örgütü olarak kaldı ama ortaklık böyle eşit bir temelde değildi. Önderliği içeren önemli konumlarda Yahudi bir azınlık söz sahibiyken, RAKAH'ın üyeleri, taraftarları ve sempatizanlarının büyük bölümü Araplardı. 1967 Haziran savaşından sonra, RAKAH İsrail-Arap toplumu içinde daha derin kök saldı.

Biz bu makalede, İsrail Komünist Partisi'nin kendine özgü yapısına temel olan çatışmalı güçler arasındaki karşılıklı ilişkiyi inceleyecek, partiye kendini bir arada tutma olanağı veren taktikler ve stratejilerden oluşan girift sistemi araştıracağız.

1 Hamiflaga hakomonistit hayısraelit, İsrail Komünist Partisi, kelimelerinin baş harflerinden türetilmiş kısaltma.

2 Hareşma hakomonistit hahadaşa Yeni Komünist Kadro kelimelerinin baş harflerinden türetilmiş kısaltma.

Manda dönemi

1919'daki kuruluşu izleyen yıllarda Filistin Komünist Partisi (FKP) baskın olarak Yahudi karakteri taşıyordu.[3] Markist fikirlere yaklaşımları neredeyse sıfır olan Arap yığınlar arasında başarı şansı yoktu. Dönüm noktası 1924 yılında parti, Komünist Enternasyonal'e (Komintern) kabul edildiğinde oldu. Komitern Arap çoğunluğuyla dolu olan bir bölgede FKP'nin geleceğinin "bölgeselleştirmede" yani diğer bir deyişle Araplaştırmada olduğuna inanıyordu.[4] Ama parti bu dış yönergeyi yerine getirmede başarısız oldu. Ancak birkaç Arap partiye girebilirken, Yahudiler yine çoğunlukta kaldılar.[5]

1929 yılının Ağustos ayında, Yahudiler ile Araplar arasındaki şiddetli çarpışmalardan sonra Araplaştırma hızlandı.[6] Filistin Komünist Partisi'nin Yahudilere açık sempatisi Komintern'i işe karışması konusunda harekete geçirdi. Moskova Arapları destekleme eğilimindeydi ve FKP'nin pozisyonunu eleştirdi. Sovyetler partinin etnik kompozisyon durumuna

3 PKP üzerine Bkz. G.S. Yisraeli, MPS-PKP-MAKİ. *Korot Hamiflaga hakomonistit beyisrael* (M.O.P.S- P.C.P -MAKI: The History of the Communist Party in Israel, 1919-1953) [İsrail'deki Komünist Parti'nin Tarihi] (Tel Aviv, 1953), Walter Z. Laqueur, *Communism and Nationalism in the Middle East* [Orta Doğu'da Komünizm ve Milliyetçilik] (New York: Praeger, 1956) Yoshua Porat, "Mahpekhanut veterorism bemediniyut hamiflaga hakomonistit hapalestina'it" (Filistin Komünist Partisi Politikasında Devrim ve Terörizm PKP, (1929-1939)] *Hamizrah Hehadeş 18, no:3-4 (1968) 255-267, Mario Offenberg, Kommonismus in Palestina: Nation und Klasse in der antikolonialen Revolution* (Meisenheim an Glan, 1975) Alexandre Flores, "Natinolismus und Sozialismus in arabischen Osten. Das Verhaltnis der kommunistischen Partei zur arabischen Nationalbewegung in Palestina, 1919-1948) (Ph.D. Thesis, [Doktora tezi] University of Münster, 1979) ve Alain Greilsammer, *Les Communistes israeliens* (Paris, 1978)

4 Laqueur, *Communism and Natıonalism*, s.77. Komitern, PKP'nin artık "Yahudi göçmenlerden oluşan bir parti" olamadığını bu yüzden de, Filistin koşullarına alışmış, Arapça bilen Yahudileri kabul eden Arap işçilerin partisi haline dönüşmesi gerektiğini iddia etti. (Yisraeli tarafından alıntılanmıştır. NPS, s.29)

5 Bkz. Porat, "Mahpekhanut" 258-259 sayfalar

6 1929 isyanları üzerine ayrıntılı tartışmalar için .kz. Yisraeli MPS, 7.bl. 60-73. sayfalar ve Porat "Mahpekhanut" 256-258. sayfalar

ilişkin hatalı tavrına işaret etti ve Araplaştırmanın daha gayretle olması konusunda ısrarcı oldu.[7]

Dış müdahale Yahudilerde protesto duyguları uyandırdı. Bazı Yahudiler hayal kırıklığına uğradılar, Filistin'den göç ettiler. Diğerleri partide kaldı. FKP'nin başlangıç tarihiyle ilgili yayımlanmış son çalışmalarda, Arap araştırmacılar Yahudi komünistlerinin Araplaştırmanın ilkelerini yanlış yorumladıklarını iddia ettiler.[8] Filistin'deki ulusal problemin gerçek doğasını anlamada başarısız kalınca, araştırmacılara göre, Yahudiler yanlış biçimde Moskova'nın talimatlarını şovenist olarak nitelediler veya aşırı basite indirgeyip bunu Yuhudiler yerine Arap kadroları almak için yapılmış idari emir diye algıladılar. Araplaştırma, bazılarının geçmişe bakarak vardığı sonuca göre; Marksizm-Leninizmin bilimsel ilkelerine dayanan hakiki politik bir programdı. Sosyalizm, ulusal özgürlük ve bağımsızlık mücadelesindeki tarihi adımı ifade ediyordu.

Yahudi muhalefetine karşın, o zaman Moskova'da okuyan Arap komünistler Filistin'e dönme emri aldılar ve partinin örgütlenme meselesine daldılar. 1930'da Komintern'in talimatları altında parti üyeleri çoğunlukta Arapların olduğu bir Merkez Komitesi ve Politbüro kurdular.[9] Dört yıl sonra, bir Arap üye, Rıdvan el-Hilu (Musa) FKP genel sekreterliğine getirildi. 1943 yılına kadar bu görevde kaldı. 1935 yılında Komintern Kongresi'ndeki Filistinli delegeler partinin Araplaştırılmasının sürdüğünü rapor ediyorlar, yalnızca "parti saflarında güveni-

7 Yisraeli MPS, s.79

8 Mahir el-Şerif, *El-şuiyye vel-mesele el kavmiye el-arabiye*, 1919-1948 (Filistin'deki Arap Ulusal Sorunu ve Komünizm 1919-1948) (Beyrut: 1981), 57-58.sayfalar. Benzer yaklaşımlar için, bkz. Süleyman Beşir, *El-Meşrik el-arabi fil-nazaniye vel-mümarase el-şuiyye* (Komünist Kuram ve Uygulamada Arap Meşriği) (Kudüs, 1977), Muha Halil, "*El-hizb el-şuyiyi el-filastini*" (Filistin Komünist Partisi) *Şu'un Filastiniyya* 39 (Kasım 1974), Musa Budeyri, "The Palestine Communist Party: Its Arabization and the Arab-Jewish Conflict in Palestine, 1922-1948" [Filistin Komünist Partisi, Partinin Araplaştırılması ve Filistin'de Arap-Yahudi Çatışması] (Londra Ekonomi Okulu, Doktora tezi, 1977) Alexander Flores, "Recent Studies on the History of the PCP" [Filistin Komünist Partisi Tarihi Üzerine Son Çalışmalar] *Hamsin* 7 (1980), 41-52.

9 Porat "Mahpekhanut" s.259

lir, şerefli Yahudi yoldaşların katılımına izin verildiğini" bildiriyorlardı.[10]

1936-1939 yılları arasında Yahudi-Arap çatışmasındaki keskin yükseliş komünist birliğini epeyce aşındırdı. Yahudi üyeler Yişuv'a yaklaşırken, Arap komünistler kendi ulusal hareketlerine karşı daha olumlu bir tavra büründüler. 1936 Nisanındaki genel grev ilanından hemen sonra FKP Merkez Komitesi, Arap üyelerin Siyonizm ve emperyalizme karşı yürütülen kampanyaya aktif olarak katılması gerektiğini iddia etti. Burada Yahudilerin rolü de Siyonist varlığı içten zayıflatmak olacaktı.[11] Rahatsızlığın ilk aşamalarında parti, Arap Yüksek Konseyi ile işbirliği içinde Arapların ulusal amaçlarına canı gönülden katıldı. İki Arap komünist bizzat savaşan Arap birliklerinin karargahına katıldı.[12]

Terörün ilk dalgası kesildikten sonra Yahudi üyeler partinin resmi çizgisine karşı çıkmaya başladılar. Bazıları geri çekildi, bazıları 1940 yılında ilk kez Siyonist kamp içinde ilerici unsurlar ve Filistin'de ulusal çıkarları olan Yahudiler de olduğunu kabul eden "Yahudi hizbi" adı altında ayrı bir yapı oluşturdular.[13] Arap-egemen Merkez Komite ile Yahudi fraksiyonu arasındaki çatlak iki yıl kapanmadı. 1942 yılında rakip gruplar birbirlerini uzlaştırdılar ama bu kısa ömürlü oldu.

Giderek milliyetçi olan iki grup arasındaki sürtüşme 1943 yılında FKP iki ulusal örgüte ayrıldığı zaman doruğa ulaştı. Bu daha sonra nüksedecek bir hastalıktı. Çatlamanın başlangıçtaki nedeni, İngiliz askeri kampı işçilerinin, Yahudi Genel İşçi Federasyonu, Hisdatrut tarafından ilan edilen genel grevdi.[14]

10 Martin Ebon, "Communist Tactics in Palestine" *Middle East Journal* 2 (July 1948):257

11 Yisraeli, MPS, p.120; Porat "Mahpekhanut" 263-266. sayfalar

12 Nimr Avda ve Fuad Nassır. İkinci isim Ürdün Komünist Partisi'nin genel sekreteri oldu. Bkz. Laqeuer, *Communism and Nationalism.* s.97

13 Yisraeli, MPS, 185-189.sayfalar. Porat, "Haliga"s.356 Yoşua Porat, "Haliga leşikrur liumi usbat el-taharrür el-vatani, tekumata, mahuta venitparkuta, 1943-1948" (Ulusal Özgürlük Birliği: Doğuşu, Özü ve Dağılması, 1943-1948), *Hamizreh Hehadeş* 14, no:4 (1964) 354-355. sayfalar

14 Yisraeli, MPS, 179-184.sayfalar. Porat, "Halıga" s.356

Arap ağırlıklı Merkez Komite, Siyonist hareket tarafından yapılan eyleme karşı çıkarken Hayfa ve Tel Aviv'den olan önemli Yahudi üyeler grevi destekledi. Çatlak onarılamaz hale geldi. Araplar bir Arap örgütü olmasında ısrarcı olarak Ulusal Özgürlük Birliği'ni (*Usbat el-Taharrür el-Vatani*) kurdular.[15] İslam Yüksek Konseyi'nin siyasetine uyarak birlik bağımsız Filistin'de demokratik bir hükümetin kurulmasını savundu. Ama Arap ulusal hareketi Birinci Dünya Savaşından sonra Filistin'e yerleşmiş Yahudilerin kovulmasını talep ederken Arap komünistler gelecekte kurulacak Filistin devletinin vatandaşları olarak tüm Yahudileri tanımayı kabul etmişti. Birliğin geriye kalan politik amaçları Arap benzerleriyle hemen hemen aynıydı. Yahudi komünistlere gelince onlar da boş durmamış Yahudi üyelere ayrıcalık getiren yeni bir FKP kurmuşlardı. 1943'ten sonra parti Filistin'deki Yahudi ulusal amaçlarını tanıdı. Sonra Yahudilerin nüfusu oluşturduğu coğrafi bölgeler için otonomiyi destekledi, nihayet federal devletin kurulmasını da tanıma aşamasına geldi.

Böylece beş yıl, her biri kendi ulusal çıkarlarının peşinde olan iki farklı komünist örgüt Filistin'de varoldu. Komünist Parti'nin birleşmesi ancak 1948'den sonra, 1947 bölünme planını destekleyen ve İsrail devletini tanıyan Sovyetler Birliği'nin iki hizip üzerine baskı yaparak eritmesinden sonra gerçekleşti. 1943 yılında ortadan kalkmış olan "bölgeselleştirme"yi savunan iki-uluslu çerçeve yeniden kuruldu.

MAKİ, 1948-1965

Yahudilerin İsrail'de yaşayan Arap sakinlere oranı devletin

15 Çatlak ortaya çıkmadan kısa süre önce, parti genel sekreter yardımcısı üç Arap "FKP'nin onun ulusal programını kabul eden tek tek Yahudileri içerse bile bir ulusal Arap partisi olduğunu duyuran" bir bildiri yayımladı. Bildiriye imza atanlardan birisi Emil Habibi idi. (Laquer, *Communism and Nationalism*, s.110'da alıntı yapılmıştır) Birlik üzerine bkz. ayrıca Porat, "Haliga" 354-366. sayfalar. Mahir el-Şenf, Usbat el-taharrür el-vatanı vel-mesele el-kavmiye el'arabiye fi filastin, 1919 1948" (Ulusal Özgürlük Birliği ve Filistin'de Arap ulusal sorunu, 1943-1948), *Şu'un Filistiniyye* 108 (November 1980): 66-94

kurulmasından sonra dramatik biçimde değişmişti. Manda dönemine tamamen zıt biçimde, kalan Arap nüfus Yahudi egemen devlet içinde azınlık durumuna geldi. Yeni bölünme MAKİ içinde de hemen yansıma buldu. Bağımsızlık Savaşı boyunca birçok Arap komünisti Filistin'i terkedip komşu Arap ülkelerine yerleşti. Çoğu Ürdün Nehri'nin Batı Kıyısı'nı mekan tuttu. Burada yerel komünistlere katıldılar. İsrail'deki parti üyelerinin çoğunluğu Yahudiydi.[16] Yeni elemanlar en çok İsrail'e daha 1950'lerin başında göç etmiş, *olim* (yeni gelenler)'dendi. Yahudi bileşeni 1954'te Moşe Sneh'in ve onun sol Sosyalist Partisi'nin MAKİ'ye katılmasıyla iyice güçlendi. Şimdi çoğunluğu temsil ettiğinden Yahudiler, partinin merkez kurumlarına ağırlıklarını koydular.[17] Bir Yahudi, Şimuel Mikunis genel sekreter olarak seçildi. Ayrıca Yahudiler 1951'den beri MAKİ'nin Knesset temsilciliğinde çoğunluğu oluşturmaya devam ettiler.[18] MAKİ'nin politik birimleri içindeki gücün dağıtımı Moskova'nın onayını almış görünüyordu. Komintern'in Araplaştırma üzerine ısrar ettiği manda dönemindeki politikalarına zıt olarak, 1948'den sonra Sovyetler, Arap azınlığın milliyetçi temsilcilerinin olası karşı atağını önlemek için MAKİ içindeki Yahudi çoğunluk yönetimini kabul etti.[19]

MAKİ İsrail politik sistemi içinde yasal olarak işleyen, yeni

16 MAKİ eski Yahudi lideri Berl Balti, 1948'de partinin %68 Yahudi %32 Arap oranına sahip olduğunu tahmin ediyordu. (Alain Greilsammer'in yaptığı görüşme; bkz. Greilsammer, *Les Communistes israeliens*, s.343) Benzer rakamları Laqeuer de telaffuz eder: *Communism and Nationalism*. S.118. 1961'de parti şu resmi rakamları veriyordu: %74,3 Yahudi, 25,7 Arap İsrail Komünist Partisi, 14. Kongre (Tel Aviv, 1961)s.112.

17 1957'de örneğin, Merkezi Komite ondört Yahudi altı Arap'tan oluşuyordu. 1961'de Yahudi oranı 14:5 oranında arttı. Bkz. M. Czudnowski ve J.M. Landauu, "*The Israeli Communist Party and the Elections to the Fifth Knesset*, 1961 [İsrail Komünist Partisi ve Beşinci Knesset Seçimleri, 1961] (Stanford, Calif: Hoover Institution, 1965)

18 1951'de MAKİ'nin üç Yahudi ikı Arap Knesset milletvekili vardı. 1955'te oran 6:2 şeklindeydi. 1959'da 2:1, 1961'de 3:2. (*Greilsammer; Les Communistes*, s.345)

19 Yehuda Lahav, "Hamediniyut hasovietit bamizrakh hatichon ba'aspaklariya şel yakhas brit hamo'atsot lişney haplagim hakomonistim beyisrael" (Orta Doğu'da İsrail'deki iki Komünist fraksiyona SSCB'nin tutumunda yansıyan Sovyet Politikası) Şivut 8 (1981):50

devletin parlamenter yaşamına tam katılım sağlayan meşru bir parti haline geldi. MAKİ'ye oy verenler çoğunlukla Yahudilerdi ama oy veren Arapların oranı da azımsanamayacak düzeydeydi. 1951 Knesset seçimlerinde MAKİ'ye oy veren kitlenin %32'si Araptı. On yıl sonra yani 1961'de rakam neredeyse yüzde 50'ye ulaştı.[20]

MAKİ dönemi boyunca tıpkı manda günlerinde olduğu gibi yalnızca birkaç Arap seçmen Marksist-Leninist ideolojiden etkilenmişti. MAKİ'nin Araplar arasında güçlenen bir konuma gelmesinin farklı nedenleri vardı. İlk olarak, Araplara Yahudiler ile eşit şartlarla üyelik veren tek partiydi.[21] İkinci olarak parti eylemcileri manda döneminde örgütsel deneyim kazanmış kimselerdi. Son olarak, Arap azınlık daha önce Ulusal Birlik'e üye olan MAKİ üyelerinin Arap milliyetçi fikirlerini desteklediklerini biliyordu. 1950'lerin sonuna kadar yani El Erd hareketi kurulana kadar komünistler kendilerine rakip olabilecek bir güçle karşılaşmadılar. Partinin Arap taraftarı ikirciksiz anti-Siyonist tavrı, Arap topluluklar arasındaki popülaritesinin artmasını sağladı. MAKİ İsrailli Arapların sivil ve ulusal haklarını elde etmesinde baş savunucuydu. Haksızlık, ayrımcılık gibi vakaları parti hemen propaganda aracına dönüştürüyordu. Bu yolla MAKİ, Arap kesimindeki halinden hoşnut olmayan tüm unsurları ulusal Arap platformu temelinde birleştirmeyi başardı.[22]

MAKİ'nin Arap azınlıktan aldığı oy oranı Orta Doğu'da meydana gelen siyasi değişimlerle de iyice yükseldi. 1952'deki Mısır askeri darbesinden sonra Arap milliyetçiliğinin yükselmesi, 1955 sonrası Sovyet-Mısır işbirliği, Sina Savaşı, Küfr Kasım hadisesinde 49 İsralli Arabın ölümü tamamıyla MAKİ'ye yaradı, Arap kitlelerin gözünde onu daha cazip hale getirdi. Arap ülkesüne verdiği yekpare destek, Sovyet siyasetiy-

20 Kesin rakamlar için bkz. Greilsammer, *Les Communistes israeliens*, s.345

21 MAPAM (Mifleget Hapoalim Hameuhedet) Birleşik İşçi Partisi, Arap üyelere kapısını daha 1954 yılında açtı.

22 Laqueur, *Communism and Nationalism*, s.115. El-Erd isimli bu grup 1960'lı yılların başında İsrail'de eylem geçmiş olan, radikal Arap milliyetçilerinin oluşturduğu bir hareketti.

le tam özdeşleşmesi ile birlikte İsrail'deki ulusal Arap amaçlarının bir sembolü olarak partinin verdiği imaj daha da güçlendi. Ama Sovyetler Birliği ile Arap ulusal hareketi arasındaki ilişkiler açmaza düşünce MAKİ Arap kesiminde ciddi bir gerileme yaşadı. 1950'lerin sonlarında, Birleşik Arap Cumhuriyeti'nin kurulmasından, 1958 Irak devriminin ardından Nasır ve Kasım'ın bölünmesinden sonra Arap komünistleri de bölen çatlaklar ortaya çıktı. Sovyet çizgisini izlediklerinden MAKİ'deki Arap komünistler Arap ülkelerindeki yoldaşlarını desteklerken Nasır'a şiddetle saldırdılar. Bu ani politika değişikliği MAKİ'nin popülaritesinde hızlı bir düşüşe, 1959 İsrail Knesset seçimlerinde Arap seçmenlerin oyunun %33 azalmasına neden oldu.

1959 olayları MAKİ'nin Arap oylarına olan talebini epey yükseltmekten başka partinin bölgeye ilişkin politikalarında ve izlediği Sovyet siyasetinde değişimleri gündeme getirdi. 1959 seçimi, sınıf mücadelesini savunan bir örgüt olarak Komünist Parti'nin Arap kesiminde sınırlı bir başarı kazandığını tanıtladı. Komünistlere gelen Arap desteği, bazı üyelerin geçmişe bakarak anladığı gibi, dikkat çekici bir Arap milliyetçi politikasının benimsenmesine bağlıydı.[23]

Yahudi-Arap kardeşliği için büyük bir çağrı MAKİ'nin en başta gelen sloganlarından biri haline geldi.[24] Ancak parti kurumları içinde iki etnik grup arasındaki ilişkiler kardeşlikten biraz uzaktı. İki zorunlu rakip fraksiyon 1948'de ortaya çıktığında eski birlik üyeleri Filistin sorununda "hatalı sağ sapmalarını" ilan etmek zorunda kaldılar. Alenen kabul etikleri ayrı ulusal bir örgütün kurulması, Yahudi devrimci güçler katılmasa bile Arapların kendi topraklarını bağımsız olarak özgürleştirebileceği gibi yanlış bir izlenim yarattı.[25] 1947 bölünme pla-

23 Nesya Şafran'ın anılarına bkz. *Şalom leça komonism* (Elvada Komünizm) (Tel Aviv, 1983), s.163

24 Partinin içindeki etnik ilişkilerde göze çarpan önemli bir özellik Yahudi-Arap evlilikleriydi. Emil Tuma. George Tubi ve Saliba Hamis gibi bazı Hıristiyan Arap komünist liderler Yahudi kadınlarıyla evlendiler

25 Yakov Silber, "Tubi-Habibi'nin öz eleştirisinden sonraki 25 yıl" *Israel at Peace* 12(December 1973), s.6

nına karşı olmuş olan Arap üyeler de eski konumlarını mahkum ettiler.[26]

Yahudiler ve Araplar arasında gerilimler ilişkilere egemen oldu. Örgütsel düzeyde birleşme ilkeleri tam olarak uygulanamadı. 1948'de Yahudi liderleri, karışık mahalde parti örgütlerinin Yahudi-Arap birleşik temelinde hareket edebileceklerini -daha sonra kabul ettikleri gibi- boşu boşuna tasarlıyorlardı. Ama Hayfa gibi karışık kentlerde parti hücreleri ister tamamen Yahudi olsun isterse Arap komşulardan, hep bağımsız olarak hareket ettiler. Sorun MAKİ'nin karar organlarına sıçradığında, Arap temsilcileri bölünmenin dil zorlukları, farklı çalışma saatleri, günlük yaşamdaki ayrılıklardan dolayı sürdüğünü iddia etti. Arap hücreleri, kolları ve bölgeleri hep parti merkezinden bağımsız olarak hareket ediyordu. Yoğun olarak Arapların oturduğu bir bölge olan Üçgen eski bir Yahudi lidere göre "kendi başına buyruk bir devlet"[27] gibi eylemsellik gösteriyordu.

Ara sıra Arap liderler partinin fikirlerini Arap veya Yahudi dinleyiciler için farklı sunuyordu. 1960'larda Tayyibe köyünü ziyaret eden Merkez Komiteden bir Yahudi üye, önde gelen bir Arap liderin dinleyenlerine MAKİ'nin Dönüş Yasası'na ve Yahudilerin İsrail'e göçüne karşı olduğunu söylediğini duyunca çok şaşırmıştı. Bu her iki ifade de partinin resmi çizgisine aykırıydı.[28] Zaman zaman Arap çizgisinin bu bağımsız tutumu partinin Arapça basınında da kendini belli ediyordu. Yahudilerin çoğu Arapça dilini bilmiyordu. Irak kökenli olup, Arapça okuyup yazabilen birkaç Yahudi üye Arapça yayın organı *el-ittihat* ile İbranice organ *Kol Ha'am* arasındaki çelişkileri farketti. Bunu merkezi kurumların dikkatine sunduklarında parti liderliği bu gerçekleri görmezden gelmeyi tercih etti.[29] Parti liderleri Yahudi-Arap komünist birliği imajını korumak için ellerinden geleni yaptı. İki grup arasındaki sürtüşmeyi göste-

26 Aralarında Emil Tuma da vardı.
27 Yakov Silber, yazarla görüşme 26 Haziran 1983; *Şafran Şalom*, s.171
28 Yakov Silber, yazarla görüşme 26 Haziran 1983
29 Şafran, 170-171. sayfalar

ren herhangi bir haber hemen örtbas edildi. Eski bir MAKİ üyesinin yıllar sonra kabul ettiği gibi Yahudi kadrolarından hiç kimse Arapların komünizminin onlarınkinden farklı olduğunu hayal etmemişti.[30]

İdeolojik ve politik meseleler üzerinde yapılan şiddetli iç tartışmalar, önde gelen Arap üyelerin özellikle Filistin sorunu konusunda partiyi çok yumuşak olmakla eleştirdiğinde olduğu gibi ara sıra yüzeye çıkıyordu. Örneğin 1951'de o zaman Knesset'te MAKİ temsilcisi olan Emil Habibi, Ulusal Birlik yapısının Galile'de korunması gerektiğini, çünkü 1947 BM Genel Kongresi katılım planının gelecekte kurulacak bir Arap Filistin devletine o alanı ayırdığını söyleyerek protesto etti.[31] Habibi'nin önerisi reddedildi. Ama yine de kısa bir süre sonra, 1952'de Arap üyeler, MAKİ'nin İsrailli Arapların devletten ayrılma dahil, kaderini tayin hakkını desteklediğini belirten bir önergeyi geçirmeyi başardılar. Ancak 1961 yılına gelindiğinde, Yahudiler MAKİ'nin konumunu tersine çeviren bu önergeyi reddettiler.[32]

1958'de başka bir kriz patlak verdi. Knesset üyesi ve ünlü Arap komünist Tevfik Tubi, partinin İsrail devletinin kuruluşunun hatalı Stalinist politikadan kaynaklandığı, Filistin halkına adaletsiz sonuçlar getirmesinden sorumlu olduğu görüşünü kabul etmesini istedi. Merkez Komite'deki Yahudi çoğunluk Tubi'nin talebini reddetti.[33] Bundan kısa bir süre sonra birkaç Arap lider Habibi'nin memleketi Nasıra'da gizlice toplandı. İsrail'de ayrı bir Komunist Parti kurma olasılığını,[34]

30 age. s.161

31 Shmuel Mikunis, Meir Edelstein ile bir görüşmede; "Likrat hapilug bemaki be-1965! (1965'te MAKİ'de bölünme hakkında) *Meassef* 5 (March 1973) 166

32 Jacob M. Landau, *Ha'aravim biyisrael* (İsrail'deki Araplar) (Tel Aviv, 1971) 102-113.sayfalar

33 Mikunus ve Yair Tsaban (MAKİ gençlik örgütü eski lideri) Alain Greilsammer ile görüşme: "Tisiyuney derek leşivato şel Moşe Sneh latsiyonut" (Moşe Sneh'in Siyonizm'e dönmesinin dönüm noktaları) Medina Amimşel Veheyaşim Benleumiyim, 10 (Autumn 1977), s.62

34 Şafran, *Şalom*. s.192, Dunya Habib Nahas, The İsraeli Communist Party (London: Croom-Helm, 1976).s.55

Cezayir örneğine göre yapılacak gerilla eylemleri örgütleme şansı olup olmadığını tartıştılar. MAKİ'nin Yahudi liderleri bu toplantıyı İsrail haber alma servisinden duydular.[35] Toplantıya katılan Arap üyeler iddiaları yalanlamasına karşın, bu olay parti birliğini zayıflattı. Yahudiler ile Araplar arasındaki o zaman yine meydana gelen çatlaklar, partinin ikinci büyük yarılmasının tohumlarını ekti. 1965 yılı geldiğinde MAKİ'yi kuruluşundan beri karakterize eden çelişki -yani farklı ulusal temellere aldırmaksızın Yahudi ve Arapları tek bir partide ortak amaçlarda buluşturma girişimi- artık üstesinden gelinemez oldu. Tıpkı önce 1943'te olduğu gibi parti zorunlu olarak Yahudi-Arap çizgisi arasında bölündü. Ama bu kez bazı meşhur Yahudiler de Arap hizbine katıldılar.[36]

Şimuel Mikunis ve Moşe Sneh tarafından yönetilen Yahudi fraksiyon taktiksel olarak gelecek Kasım 1965 seçimleri için daha fazla Yahudi oyu çıkarmaya çalıştı. Meir Vilner ve Tevfik Tubi tarafından yönetilen Yahudi-Arap fraksiyonu ise daha çok Arap toplumundan oy almayı denedi. İdeolojik olarak Vilner-Tubi grubu Arap kurtuluş hareketine karşı İsrail'in emperyalist siyasetleri diye tanımladıkları şeye karşı saldırdı. Sözü edilen liderler İsrail'in saldırganlık savaşları geliştirdiğini buna karşı Arap devletlerinin sosyalizme doğru gittiğini iddia ettiler. Arap şovenist eğilimleri geçici ve münferit olarak nitelediler. Onların fikrince, barış İsrail politikalarından yüzde yüz geriye dönmekle sağlanabilecekti. Arap-Yahudi fraksiyonu Yahudi rakiplerini manda döneminin İbrani ulusal sosya-

35 Mikunis ve Silber, Edelstein ile görüşme, " Likrat hapilug" p.166. Tsaban Greilsammer ile görüşme, "Tisiyoney derek" s.32 Şafran, *Şalom*, s.192,

36 Bölünme üzerine Lahav'ın (19.not) ve Edelstein (31.not) makalelerine ve aşağıya bakın: Maurice Frieldberg, "The Split in Israel's Communist Party" [İsrail Komünist Partisi'ndeki çatlak] *Midstream* 12 (February 1966): 19-28, Kevin Devlin "Communism in Israel: Anatomy of a Split" [İsrail'de Komünizm, Bir Bölünme'nin Anatomisi] *Survey*, 62 (January 1967): 141-151, Martin Slann, "Ideology and Ethnicity in Israel's Two Communist Parties: The Conflict between MAKI and Rakah, " [İsrail'in iki Komünist Partısi'ndeki İdeoloji ve Etnisite: MAKİ ve Rakah arasındaki Çatışma] *Studies in Comparative Communism*, Winter 1974, 359-374 sayfalar

lizmini canlandırmakla suçladılar. İsrail şartlarında, hiç Arap üyesi olmayan bir komünist partinin Vilner'den alıntı yaparak "göğsüne büyük bir haç asmış haham" gibi olacağını iddia ettiler.[37]

Arap milliyetçiliği nasıl Arap komünistleri için odak haline geldiyse, aynı şekilde Siyonizm de Siyonizmin otantik milliyetçi bir hareket olarak tanımlanmasında ısrar eden Yahudi Komünistler için merkezileşti.

TABLO 1: RAKAH OYLARI, 1965-1981

	6.Knesset 2.11.'65	7. Knesset 10.10.'69	8. Knesset 31.12.'73	9. Knesset 17.05.'77	10. Knesset 30. 06.'81
T. oylar	27413	38827	53354	80818	64919
Arap oyl.	20691	29375	42642	65253	54052
Arap oyl.(%)	75,5	75,6	79,9	80,7	83,2

Kaynak: Harari, Yehiel Osef Netunim: *'arviye yisrael, 1981-1982. Habkhirot laknesset ha'asirit bayişuv ha'aravi* (Veri Toplama: İsrailli Araplar 1981-1982; Arap diliminde 10.Knesset Seçimleri) (Givat Haviva: Center for Arab Studies, November 1982) 51.Tablo, s.71
Not: Rakamlar yalnızca Arapların yaşadığı bölgelerde RAKAH'ın aldığı oyları gösterir. Arap-Yahudi karışık kentlerindeki Arap seçmenler üzerine resmi bir istatistik olmadığından dolayı, rakamlar bu bölgelerdeki RAKAH'ın gücünü olduğundan az gösterir. Örneğin Harari, s.99 (bak üstteki kaynak not) 1981'de karışık şehirlerde RAKAH'a verilmiş bir ek 6781 oy daha hesapladı. Bu o yıl Arap seçmenlerin yüzdesini 93.7'ye yükseltti.

Yahudi komünistler komşu ülkelerdeki Arap liderlerin İsrail'e karşı bir savaş başlatabileceğine dikkati çektiler. Onların birinci önceliği, İsrail'in bölgedeki diğer devletler tarafından tanınması meselesi oldu. MAKİ'deki sorunlar 1965 Ağustosunda dönüşü olmayan bir noktayı geldi. Her iki hizip de ya-

37 İsraeli Communist Party, *The Fifteenth Congress* [İsrail Komünist Partisi, Onbeşinci Kongre] (Tel Aviv, 1968). s.140

sal İsrail Komünist Partisi'nin kendisi olduğunu iddia ederek kendi kongrelerini düzenledi. Daha sonra partiyi birleştirmek için yapılan girişimler başarısızlığa uğradı. Birkaç yıl sonra Yahudi MAKİ bütünüyle İsrail politik sahesinden çekilip yerini rakibi RAKAH'a bıraktı.[38]

RAKAH, 1965-1984

1965 çatlağından hemen sonra yapılan altıncı Knesset seçimlerinin sonuçları RAKAH'ın desteğinin başlıca Araplardan geldiğini kuşkusuz biçimde gösterdi. Parti 27413 oy almıtı. Bu oyların 20 binden çoğu Arap nüfuslu bölgelerde atılmıştı.[39] O zamandann beri Arap oy sahipleri parti seçmen tabanının %75-85'ini oluşturdular. (bkz. tablo 1)

RAKAH'taki alt tabakanın da çoğunluğu Araptı. 1965'ten beri RAKAH kendi saflarına çok az sayıda Yahudi almıştı. Yeni kadrolar başlıca Arap topluluklarından sağlanmıştı. Hiçbir komünist kaynak, bölünmeden önce MAKİ'nin 800'ü Vilner-Tubi grubuna katılmış yaklaşık 1700 aktif üyesi olduğunu tahmin edememişti.

TABLO 2:
RAKAH'ın Merkezi Kurumlarındaki Yahudi ve Araplar, 1965-1981

Kongre	Genel Komite			Politbüro			Merkezi			Denetleme Kom.		
	Topl.	Yah.	Ar.	Topl.	Yah.	Ar.	Topl.	Yah.	Ar.			
15. (1965)	19	10	9	7	4	3	5	4	1			
16. (1969)	21	12	9	9	5	4	7	5	2			
17. (1972)	25	13	12	9	5	4	5	3	2			
18. (1976)	31	16	15	9	5	4	5	3	2			
19. (1981)	35	17	18	9	5	4	7	4	3			

38 Bölünmeden itabaren MAKİ tarihi üzerine bkz. Alain Greilsammer, Communism in israel: Thirteen Years after the Split; [İsrail'de Komünizm, Bölünmeden Sonra Onüç Yıl] *Survey* 23 (Summer 1977-1978): 172-179.

39 1965'te MAKİ 13617 oy aldı ki bu oylardan 600'ünü Araplar vermişti.

Kaynaklar: İsrail Komünist Partisi, *Onbeşinci Kongre*, 421-442. sayfalar. *Onaltıncı Kongre* 420-421. sayfalar, *Onyedinci Kongre* 493-494.sayfalar, *Onsekizinci Kongre* 181-182. sayfalar. *Ondokuzuncu Kongre*, 215-216. sayfalar.

Bunlardan 500'ü (yüzde 69) Arap, kalan 300'ü (yüzde 31) Yahudiydi.[40] 1970'lerin başlarında ve ortalarında RAKAH üyeleri 1050-1200 arasındaydı. Bunlardan yüzde 66-75 kadarı Araptı.[41] 1970'lerin sonları, 1980'lerin başlarında RAKAH'ta kayıtlı üye sayısı 2000'di. Bunların yüzde 80'i Araptı.[42]

Arap üyelerinin sayıca ezici üstünlüğüne ve Yahudi halkının kararlı biçimde RAKAH'ı reddetmesine karşın Yahudiler, partinin merkezi kurumlarını kontrol etmeyi sürdürdüler.

Hem Merkez Komite'de hem de Politbüro'da Yahudiler geleneksel bir çoğunluğa sahiptiler. (Bak, Tablo 2'de) 1965'ten beri partideki en yüksek pozisyon yani genel sekreterlik bir Yahudi olan Meir Vilner'in elindeydi. Arap yoldaşı Tevfik Tubi'ye ise en yüksek ikinci görev bağışlanmıştı. Denetim Komitesi'nin başkanlığı da her zaman bir Yahudi başkan tarafından yönetiliyordu.[43] (Yahudi üstünlüğüne karşı Arap teslimiyeti hakkında daha fazla bilgi için aşağıya bakın).

Parti sözcüleri bölünmeden sonra üyeliklerde Yahudilerin yalnızca üçte bir oranında temsil edildiğini kabul ederken, o zamandan itibaren Yahudi-Arap sayısının eşit olageldiğini iddia ettiler.[44] RAKAH'ın üyeliğin eşit biçimde bölündüğü iddi-

40 Moşe Meisels, *Ma'arif*, November 8, 1965. Alain Greilsammer, Les Communistes israeliens s.315 benzer sonuçlara ulaştı.

41 Dan Patir ("Trubulences Frequent RAKAH, " Davar, February 7 1973) rakamı 1050 olarak, Moşe Meisels (Ma'arif, November 5, 1975) 1200. 1975'te Berl Balti (Alain Greilsammer ile görüşme; *Les Communistes israeliens* s.244) RAKAH üyelerinin yüzde 75'ni Arap olarak hesaplıyordu.

42 Alain Greilsammer, *Les Communistes israeliens* 344-360. sayfalar. Meisels, yazarla görüşme, 1983, June 23

43 1965'ten beri bu görevi Ruth Luviç üstlenmiştir. Sonra Pninah Feinhaus. 1972'den bu yana da Wolf Erlich. 1981'de Merkez Komite'nin kompozisyonundaki değişim Arap liderlik konumunun güçlendiği anlamına gelebilir.

44 Bkz. Meir Vilner'in Haviv Knaan'a ifadesi: "RAKAH üyelerinin %57'si işçidir" *Ha'aretz*, February 21, 1969 ve Uzi Burstein'in Moşe Meisels'e verdiği beyanat; *Ma'ariv* August 23 1973.

ası o zamandan beri resmi Sovyet yayınlarında da kabul edilmiştir.[45] RAKAH'ın etnik yapısına ilişkin partinin resmi rakamları elde edilemedi ve parti liderleri, üyelik üzerindeki verileri yayımlamayı reddedecek ilgisiz açıklamalar yaptılar. Örneğin Tevfik Tubi rakamların hükümetin RAKAH'a karşı getirdiği "anti-demokratik süreç" yüzünden gizlendiğini söyledi. Uzi Burstein ise "Eğer onların RAKAH'lı olduğu bilinirse yoldaşlarımız baskıya maruz kalırlardı"[46] diye görüş bildirdi. Gerçekte ise bu sürekli gizleme farklı kaynaklardan çıkmış görünmektedir. Eğer böyle rakamlar Arapların çoğunlukta olduğunu gösterseydi RAKAH'ın gayretle vurgulamaya çalıştığı ikiuluslu imaj önemli ölçüde zayıflamış olurdu. Bu rakamları yayımlama da partinin Yahudi liderlerinin konumunu Arap taydaşları karşısında aşındırabilirdi.[47]

Komünist olmayan gözlemciler, tecrübeli Yahudi liderliğinin sık sık parti örgütlenmesindeki Arap etkisini azaltmaya çalıştıklarını iddia ettiler. Böyle bir iddia 1972 yılının Şubatında Habibi, Knesset'ten istifa edip yerine Yahudi bir üye olan Avraham Levenbraun getirilince daha yüksek sesle telaffuz edildi. Bu değişikliğin ardından RAKAH'ın Knesset grubu 2 Yahudi 1 Arap üyeden oluştu. Yetenekli bir yazar, gazeteci ve şair olan Habibi, sağlık sorunları nedeniyle görevinden ayrıldığını zamanını yazmaya adayacağını söyledi. Ancak medyada bu görev değişikliğinin "partinin Yahudi profilini keskinleştirmek için" ve Knesset içinde Yahudi temsil gücünü arttırmak için yapıldığı konusunda söylentiler çıktı.[48] Parti yetkilileri bu tür iddialara şiddetle karşı çıktılar. Sonraki yıllarda bu tür adımların atılmaması gerçeği de onların iddialarına inandırıcılık kazandırdı.

Kuruluşundan beri RAKAH, partinin ideolojik ve politik

45 Bkz. 17 (March 1974) tarihli *World Marxist Review*'de İsrail Komünist Partisi üzerine rapor. 43-44

46 Haviv Knaan, "RAKAH'ın Tuttuğu Sır" *Ha'aretz*, December 12, 1976

47 age

48 *El-İttihad* ve *Ma'arif* February15, 1972) Yediot Aharonot, February 23, 1972 ve *El-İttihad*, February 18-25. 1972 sayısındaki Juhayna'nın (Emil Habibi'nın takma ismi) yanıtları.

olarak gerçek komünizmden uzak olduğu, aslında partinin nihilist Yahudiler ve şovenist Arapların bileşkesinden başka bir şey olmadığı suçlamalarını çürütmek zorunda kalmıştı. Daha çok, rakip MAKİ grupları[49] tarafından seslendirilen bu değerlendirme partinin bütün önemli liderlerine uygulanamazdı. Önderlikte bulunan Yahudiler, partinin enternasyonal yorumunun Orta Doğu'da komünizmin yayacağına ilişkin saf Leninist dogmadan derinden etkilenmişlerdi. Birçok Arap lider de benzer inançları paylaşıyordu ama onlara göre daha saldırgan bir Arap milliyetçiliğinin Marksizmle birleşmesi RAKAH'ın ideolojik temelinin harcını oluşturuyordu. Bu iki bileşenden hangisinin üyeler üzerinde daha etkili olduğunu saptamak zordur.

Sık sık olmasa da bazan komünist yazarlar Arap okuyucuları bu iki ideolojik sistemin birbiriyle uyuşma içinde olduğu konusunda ikna etmeye çalıştılar. Merkez Komitesi üyesi ve *el-ittihat*'ın yardımcı editörü Selim Cubran diyalektik olarak, Marksist-milliyetçi sentezde hiçbir çelişki bulunmadığını iddia etti.[50] Arapların partiye yönelmelerindeki temel nedenin partinin milliyetçi karakteri olduğu iddiasını kabul ediyordu ama bu partinin İsrail rejimine gerçek anlamda muhalefet yapma özelliğini ortadan kaldırmıyordu. RAKAH'ın tüm dünyada iyice tanınmasıyla birlikte Komünist Parti felsefesinin yaşamın tüm boyutlarına kapsayıcı bir çözüm sunduğunu anladılar. Cubran savını gerçek milliyetçiliğin "samimi enternasyonal tavırla" birleştiğini söyleyerek sonlandırdı.

Ancak yine de Arap seçmene yaklaşımlarında komünistler sürekli olarak ulusal boyutu vurguladılar. İlk dönemlerde olduğu gibi devrimci ilkeler -sınıf mücadelesi, sosyalist reform, proletarya diktatörlüğü gibi devrimci ilkeler fazla önemsenmedi. Böyle yaparak RAKAH'ın Arap kanadı, Arap toplumunda komünizmin yayılmasının önündeki engeller olarak kabul

49 Bkz. örneğin S.Tsirolnikov "Communism and Hypocrosy" [Komünizm ve İkiyüzlülük" Kol Ha'am September 21, 1969

50 "How Do People Become Communists" [İnsanlar Nasıl Komünist Olur] *El-Ittihad*, 9 Mayıs 1975

edilen unsurları -İslamiyete bağlılık, dindarlık, bireycilik, toplumsal fikirlerin reddi- etkisizleştirebildi.

1967'den beri Orta Doğu'da ortaya çıkan politik gelişmelerin parti içinde önemli etkileri oldu. Moskova'nın tek-yönlü siyaseti, İsrail'le diplomatik ilişkileri kesmesi ve şiddetle savunduğu anti-Siyonist kampanya, Arap ülküsüne verdiği giderek artan destekle birleşince İsrailli Yahudilerin komünizmi reddetmeleri iyice gündeme geldi. Buna tezat olarak İsrail'deki Arapların RAKAH'a yönelimi hızlandı. İsrailli Araplar için Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ)'nün yükselişi, Filistin milliyetçiliğine Soveytler'in desteği, Batı Kıyısı'nda yaşayan Araplarla yeniden başlayan ilişkiler 1973 Ekim Savaşı'nın sonuçları ve İsrail toplumundan gittikçe daha çok yabancılaşmaları, bunların tümü, ulusal duyguları güçlendirdi, politik açıdan radikalliği beraberinde getirdi. Anılan gelişmeleri, yalnızca Arap sivil haklarının baş savunucusu olmakla kalmamış, aynı zamanda Filistin'in ülküsünün açık destekçisi olmuş RAKAH kendi çıkarları için kullandı. Parti ne kadar çok Arap taraftarı haline geldiyse Arap nüfus arasında da o kadar çok büyüdü.[51] 1965 seçimlerinde Arap oylarının yüzde 22'si komünistlere verilmişti. 1969'da oran yüzde 30'a yükseldi. 1973'te yüzde 27, 1977'de yüzde 50. Tüm bunlara karşı RAKAH yine de Arap ülküsünü desteklemede bazı engellere de takılıyordu. Dünyadaki en Ortodoks komünist partilerden biri olan RAKAH harfi harfine Moskova siyasetini izlemeyi seçti. Bu yüzden örneğin parti, öyle yapması İsrailli Arap çevrelerinde partinin konumuna zarar verdiği halde, İsrail'in yanı başında bir Filistin devletini ya da BM Güvenlik Konseyi'nin 242 numara-

51 İsrail'deki Arap nüfusunun ulusal uyanışı ve bu süreçte RAKAH'ın rölü ezirene bkz. Elie Rekhess, *Arviye yisrael vehafka'at hakarka'ot bagalil: reka'eru'im vehaşlakhot* (İsrail'in Araplan ve Galile'de toprak kamulaştırmalan: Arka plan, olaylar ve bunun yankılan] (Tel Aviv, 1977) Editörlüğünü A.Hareven (Jerusalem 1983) yaptığı *Every Sixth Israeli'* [Her Altı İsrailli'den Biri] de "The Politicization of Israel's Arabs" [İsrailli Araplann Politikleşmesi] 135 142.sayfalar. "The Arabs of Israel and the Araps of the West Bank and Gaza: Patterns of Political Attachment and National Solidarity" [İsrailli Araplar. Batı Kıyısı ve Gazze Arapları: Politik Bağlanma ve Ulusal Birlik Modelleri] *Hamizrah Hehadaş*

lı kararını destekledi. Sovyet-Arap ilişkileri bozulduğunda, 1972'de olduğu gibi, Araplar arasında partinin popülaritesi sarsıldı ama bu RAKAH'ı Moskova çizgisini benimsemekten caydıramadı. İkinci bir engel, partinin yasal statüsünü korumayla ilgili liderliğin yaklaşımıydı. RAKAH liderleri eğer çok ileri giderlerse, net bir şekilde anti-İsrail siyasetleri izlerlerse kapatılacaklarının farkındaydılar.[52]

Bu ideolojik ve pratik engeller politikaların uzlaştırmacı ifadeler içinde belirlenmesini gerektirdi. Partinin duyarlı ulusal meselelerle ilgili görüşleri Arapların hoşuna gidecek şekilde dile getirildi. Ama bu görüşler Sovyet politikasından sapma olarak nitelenebilecek kadar ya da İsrail hükümetinden düşmanca bir tepki alacak kadar açık seçik değildi. Bu ustaca ayarlanmış taktik partinin FKÖ'nün terörist faaliyetlerine karşı olan tutumuna tam olarak yansıdı. Moskova'dan akıl alarak RAKAH işgal edilmiş bölgelerde askeri karargahlara yapılan eylemleri görmezden gelirken, ister İsrail'de ister dışında olsun sivillere karşı yapılan eylemleri kınadı. Potansiyel Arap destekçileri tarafından mümkün olduğu kadar az suçlanmak için, parti her zaman bu tür terör vakalarına yaptığı eleştirilerle İsrail'in resmi politikalarını kınama arasında bir fark yaratmaya özen gösterdi. Çünkü bu politikalar Filistinlilerin yaptığı terörist eylemlerin baş nedeni olarak görülüyordu. Partinin Arapça gazetesi *El-İttihat fedai* eylemlerinden hep sempatiyle *söz etti*.[53] Birçok olayda Arap İsrail komünist basın Beyrut'ta Şam'da veya Kahire'de yapılmış FKÖ'nün ifadelerinden aynen alıntı yaptılar. Örneğin 6 Mayıs 1969'da *El-İttihat* şöyle yazmıştı: "Biri subay diğeri çavuş iki İsrailli asker öldü, üçü yaralandı, *iki fedai* Golan Tepeleri'nin güneyindeki bir İsrail kara-

52 RAKAH'ın yasaklanma talepleri sık sık Herzl Rosenblum tarafından gündeme getirilmişti. (*Yediot Aharonot*, January 2, 1968), Amnon Linn (age. April 1, 1976) ve Şimuel Flatto-Şaron (age. March 1978)

53 FKÖ'nün üyelerini *muhambun* (terörist) ya da basitçe *Musallahun* (silahlı unsurlar) diye niteleyen İsrail'deki Arap taraftan komünist olmayan basının aksine Arapça basılan komünist yayın organları FKÖ'nün (yaşamlarını vermeye heveslı cihat savaşçıları için aslında kullanılan dini bir terim olan) fedai terimlendirmesini benimsiyorlardı.

koluna Arap-Fedai saldırısındaki şiddetli saldırıda öldü. *Fedailer* el-Hama'da Filistin bayrağını üç saat dalgalandırdılar. Fetih liderleri el-Hama saldırısının İsrail'e karşı Arap fedai eylemlerinde yeni bir aşamayı gösterdiğini açıkladılar. Fedailer yeni bir taktik kullandılar: Ani-şok atak." Olayların, İsrail Savunma Kuvvetleri (İSK) versiyonu tamamıyla görmezden geliniyordu. Olaylardan söz eden İbranice ve Arapça raporlar veya yorumlar arasındaki çelişkiler sık sık farkedilmekteydi. MAKİ dönemini belirleyen olaya benzer şekilde bu fenomenin eleştirisi 1972'de düzenlenen RAKAH'ın onyedinci kongresinde seslendirildi. Parti lideri Meir Vilner, *El-İttihat* ile *Zo Haderech*'in olayları ele alışındaki farkları karşılaştırıp "gösteri düzenleyenleri" alaylı biçimde gözardı ederken "Ne yapalım yani, bir milyon şey var doğru olan, üç tane yanlış. Partimizde sapma yok. Zaman zaman biri [üye] bir boyutu yazıp, üzerinde dururken diğeri başka bir şeyi [vurguluyor] altını çiziyor"[54] demişti.

Parti liderliği, Yahudi üyelerin, RAKAH'ın hem Arap hem de Yahudi toplulukları içinde aynı politikayı izlediği konusunda ikna edilmesi gerektiğini de gördüler. 1974 yılı Ocak ayında Sekizinci Knesset seçimlerinden hemen sonra partinin İbranice olarak yayımlanan organı *Zo Haderech*, İbranicedeki parti platformu içeriğinin Arapça'yla eş olup olmadığını ve Arap halkının İsrail'in kurulu egemenliğine RAKAH'ın verdiği destekten haberdar edilip edilmediğini soran bir okuyucu mektubu yayımladı. Yanıtta gazete her iki programın özdeş olduğunda ısrar etti.[55]

RAKAH'ın liderleri parti içinde politik veya ideolojik farklılıklar olduğunu sürekli inkar ettiler. 1965 bölünmesinden beri parti sözcüsü Uzi Burstein'e göre, Merkez Komite ya da Politbüro üyelerinin oyu etnisiteye göre belirlenmemiş, ilke sorunları asla tartışma konusu yapılmamıştı.[56] Ancak yine de bazı Arap üyeler zaman zaman partinin resmi programından

54 Meir Vilner, Yedinci Kongre'de "Concluding Remarks" [Son Sözler] s.250

55 *Zo Haderech*'in 16 Ocak 1974 sayısındaki B.Orly'nin mektubuna, B.Avrahamit'in yanıtına bkz.

56 Moşe Meisels tarafından "The Arap Profile is Sharpened Again in RAKAH" ta [RAKAH'ta Belirginleşen Çıkan Arap Profili] alıntı yapılmıştır. *Ma'ariv*, 23 Ağustos 1973

hoşnut olmadıklarını dillendiriyor, daha radikal-milliyetçi bir siyaset savunuyorlardı. Anlaşmazlıklar Filistin terörizmi, 1947 BM katılım planı ve Orta Doğu'daki Sovyet siyaseti gibi duyarlı konular etrafında dönüyordu. 1968 Ekiminde Lübnan haftalık dergisi *El-Muharrir*, "Toprağı işgal edilmiş her halk, tüm araçları kullanarak savaşma hakkına sahiptir" diyen Dürzi Komünist şair Semih El Kasım'ın sözlerini, buna *fedai* eylemlerinden kaçış olmadığını da ekleyerek alıntıladı.[57] Batı Kıyısı'nda Filistin silahlı mücadelesi için benzer bir destek, kapalı bir parti toplantısanda Habibi'den geldi.[58] Hem Habibi hem de el-Kasım iddiaları şiddetle yalanladılar.[59]

1969'da yapılan bir parti toplantısında Muhammed Has isimli önde gelen bir Arap üye İsrailli Arapların kendi kaderini tayin hakkı üzerinde yürüttüğü politikayı yeniden gözden geçirmesini istedi. Partinin BM 242 numaralı kararına, bunun çatışmaya ayrıntılı bir çözüm sunmadığını iddia ederek onay göstermesine de karşı çıktı. Daha da ileri giderek, 1947 sınırlarının değiştirilemez olmadığını ima etti.[60] 1972'de *Zo Haderech*, Filistinli terörist bir grup tarafından kaçırılan Sabena Havayollarına ait uçağın İSK (İsrail Savunma Kuvvetleri) tarafından kurtarılmasını destekleyen bir yazı yazınca yeni bir kriz patlak verdi. Haber partinin bazı Arap üyelerini öylesine kızdırdı ki politbüro işe karışmak zorunda kaldı. Bir hafta sonra gazete vakayı daha az onaylayan cümlelerle ifade edilmiş gözden geçirilmiş bir şekilde duyurdu.[61] 1973 Nikson-Brejnev

57 *Ha'aretz*, 17 Ekim 1968

58 Habibi'nin yorumlarını idari bir alıkoyma toplantısı üzerine yapılan bir Knesset tartışmasında İsrail savunma bakanı Moşe Dayan alıntıladı. Dayan ayrıca Altı Gün Savaşı'dan önce Habibi'nin Tiran Boğazları'nın Başkan Nasır tarafından kapatılması için de tam destek verdiğini iddia etti. (*Ha'aretz*, 30 Kasım 1968)

59 El-Kasım'ın yalanlaması yalnızca RAKAH'ın Arapça organında yayımlandı. (*El-İttihat*, 25 Ekim 1968) MAKİ'nin İbranice gazetesi Kol Ha'am'a göre

60 Hass'ın görüşleri ve Genel Sekreter Vilner'in yanıtı için, bkz. *Onaltıncı Kongre* 149-150 ve 292. sayfalar. ve Haviz Knaan, "Identification with the Arab National Movement," [Arap Ulusal Hareketi'yle Özdeşleşme] *Ha'aretz*, March 16, 1969.

61 Zo Haderech'in ilk versiyonu Mayıs'ın 10'nda, gözden geçirilmiş versiyon 17 Mayıs 1972'de yayımlandı. Politbüro'nun araya nasıl girdiğini öğrenmek için, Yakov Kujman'ın partinin *Onyedinci Kongre*'de yaptığı konuşmaya bakın. S.180. ve *Kol Ha'am* 24 Mayıs 1972.

zirvesinden sonra Sovyetler Birliği eleştirisi Batı Galile'deki RAKAH'ın bazı kollarında dillendirilmeye başlandı. Çünkü Sovyet-Amerikan ek bildirisinden Güvenlik Konseyi'nin 242 numaralı kararı çıkarılmıştı. Bu Arap üyeler tarafından Sovyetler'in zayıflığı Amerikan baskısına boyun eğme olarak yorumlandı.[62]

Partideki Araplar ile Yahudiler arasındaki farklılıklar RAKAH, Oryantal (Orta Doğu ve Kuzey Afrika) temeli olan Yahudileri temsil ettiğini iddia eden Kara Panterler'le Barış için Demokratik Cephe ve Eşitlik'i kurunca bir kez daha su yüzüne çıktı. Komünist Yahudiler için bu önemli bir başarıydı çünkü bu, İsraillli Yahudi toplumla araya girmiş olan yabancılaşmayı ortadan kaldırıyordu.[63] Ama RAKAH'ın anti-Siyonist ve Sovyet yanlısı görüşleri yüzünden hiçbir İsrailli solcu grupla birliktelik kuramayınca bu formül bir işe yaramadı.[64] RAKAH'taki bazı Arap üyeler seçmen sayısı açısından bir artı getirmeden, partinin Arap karakterine zarar vereceğinden korktuklarından cephenin kurulmasından pek hoşlanmadılar.[65] Çünkü RAKAH liderlerinin çoğunluğu, üyelerin cephenin dağıtılması yönündeki baskılarına boyun eğmedi ve çerçeve dağılmadı.

Etnik gruplar içindeki anlaşmazlıklar Arap ve Yahudiler ile sınırlı değildi. Müslüman ve Hıristiyanlar arasında da sürtüşmeler vardı.[66] 1940'lardan itibaren Arap liderlerin çoğu özel-

62 *Davar* ve *Ma'ariv* 10 Temmuz 1975.

63 Bkz. Giora Goldberg "Adaptation to Competitive Politics: The Case of Israeli Communism," [Rekabetçi Politika'ya Uyum: İsrail Tarzı Komünizm] *Studies in Comparative Communism* 14 (Spring 1981): 349-350

64 1970'lerin başındaki bu girişimler üzerine bkz. Daniel Dagan, "The Unknown of RAKAH: Israeli Borders" [RAKAH'ın Bilinmeyeni: İsrail Sınırları] *Ma'ariv*, 20 Haziran 1972, Uzi Burstein *Onyedinci Kongre*, genel tartışmalar, s.207

65 Örneğin bkz. Köy hareketinin radikal Oğulları'nın tepkileri. *El-Carmak* 30 Haziran 1977

66 Hıristiyanların MAKİ içindeki Müslüman benzerlerine karşı sözde alçakgönüllü tavırları için bkz. Sammy Michael'in *Khasut* (Sığınak) isimli romanı. (Tel Aviv, 1977) "Onlar bizi hor görürler... alay ederler. Hıristiyan entelektüelleri Yahudilere benzer. Bize budala köylü diye bakarlar. Onlar da Yahudiler ile yaşadıklarından berbat insanlardır" (s.174)

likle Yunan Ortodoks toplumundan olmak üzere Hıristiyan'dı.[67] Orta Doğu'daki Hıristiyan cemaatler geleneksel olarak yüksek eğitim düzeyleri, politik bilinçleriyle biliniyordu. Hıristiyanlar parti Merkez Komitesi ve Politbüro'daki Arap temsilcilerin çoğunluğunu oluşturuyordu. "Komünist Kızıl Haç" diye ifade edilen Hıristiyan kalesi ünlü liderlerin birçoğu arasındaki aile ilişkileriyle korunuyordu.[68] Merkezi kurumlardaki aşırı Hıristiyan temsili Müslümanların karşı koymalarına yol açıyordu.[69] 1960'ların başlarından beri komünistler etkilerini, özellikle Üçgen bölgesi olmak üzere Müslüman toplumu içinde yaymak için büyük çaba sarfetmişlerdi. Müslümanların muhalefeti RAKAH'ın Arap seçmenlerinin büyük bir bölümünün Müslümanlar olduğunu ama, onların seçim bölgelerinin merkezde doğru dürüst temsil edilmediğini ortaya koydu. Bu durum RAKAH'taki ünlü Müslüman üye Tevfik Zeyyad'ın 1973'te Knesset'te bir sandalye kazanmasıyla değişti. Deneyimli Hıristiyanların partiye egemen olma halleri sürse de parti liderliğinin Müslüman baskıya yanıt vermesini gösterir biçimde o zamandan sonra Merkez Komite'deki Müslüman oranı arttı.

1981 Knesset seçimlerinde RAKAH Arap oylarının neredeyse %13'ünü yitirdi. Halk tabanında böylesine geriye gitmesinin bazı nedenleri vardı. Bunlardan biri bazı Arapların Likud'u görevden almak umuduyla Emek Grubu'na oy vermeyi seçmeleriydi. Diğer nedenlerden biri anti-komünist olan alternatif iki Arap milliyetçi grubuydu. Bu önemli örgütler, Köy Oğulları ve ilerici Ulusal Hareket'ti. 1970'lerin ortalarından beri FKÖ'nün kendi içindeki redçi birimlerine destek sunan bu grupların üyeleri İsrail'in egemenlik hakkını kabul etmedi. Arap Filistin ulusal meselelerinde RAKAH'ın politikalarının

67 Partinin Hıristiyan liderleri arasında Tevfik Tubi, Emil Habibi, Emil Tuma, Hana Nakara, Saliba Khamis, Zahi Karkabi ve Fuat Khuri'yi vardı.

68 Örneğin Tevfik Tubi Emil Tuma'nın kızkardeşiyle evlidir. Kendi kızkardeşi Zahi Karkabi'yle evli olan Tevfik Tubi George Tubi'nin kardeşidir

69 Müslüman protestolarıyla ilgili haberler için bkz. örneğin, 19 Eylül 1969, *Davar* 7 Kasım 1969, *El-Anba*, 17 Haziran 1973, ve *Ma'anv* 21 Ağustos 1973

aşırı ılımlı olduğunu ileri sürüp, şiddetle bunlara karşı koydu.

İsrail Arap entelijensiya üyeleri arasından çıkan diğer politik eylemci grup da RAKAH'a karşı çıktı. Onlar çok daha ılımlı politikaların tarafındaydılar. Programlarının özü Marksist doğmalar hariç RAKAH'ınkine benziyordu.

Yeni milliyetçi eğilim tıpkı yakındaki Arap devletlerde diğer Komünist partilere meydan okunmasına benzer biçimde RAKAH'a meydan okumaydı. Arap komünizminin başta gelen zaaflarından biri Arap milliyetçiliğinini yükselişine karşı koyamamasıydı. İsrail'de Marksist olmayan radikal hareket hâlâ marjinalken, gelişen Arap entelijensiya politik faaliyetlerini birleştirememişti. Ama bu iki genç kuvvetin birleşik etkisi İsrailli Arapları RAKAH'ın tekelci temsilini bozmaktaydı.

1984 Temmuz seçimlerinen kısa bir süre önce Filistin ülküsünü destekleyen yeni bir Arap-Yahudi partisi; İlerici Barış Hareket (İBH) kuruldu. Yahudi katılımcıların çoğu eski, solcu marjinal bir parti olan SHELI'nin üyeleriydiler. Arap üyeler ise genellikle milliyetçi olarak adlandırıldılar. Listedeki birinci isim olarak en iyi bilinen kişi, eski el-Erd lideri avukat Muhammed Mi'ari idi. İBH'nin yükselişi RAKAH'ı tehdit etmeye başladı. Yeni parti programının özü Marksist ilkelerin yoksunluğu dışında komünist programa benziyordu. Ama yine de RAKAH'ın bariz bir avantajı vardı: Anti-Siyonist duruş. Mi'ari, Siyonist fikirleri destekleme anlamında açık bir ifade etmediği halde Siyonist Yahudi katılımcılarla, komünistlerin suçladığı gibi işbirliği içinde olması Siyonist devlete gerçekten destek verdiğinin bir kanıtıydı. Buna karşılık İBH Arap-Yahudi ortaklık kavramının RAKAH'ınkinden daha otantik olduğunu iddia ediyordu. RAKAH'ın aksine İBH'nin başkanı bir Arap'tı.

İBH Arap oylarının %18'ini kazanarak Knesset'te iki sandalye elde etti. Bu yeni kurulmuş bir parti için göze çarpan bir başarıydı. Ancak yine de RAKAH dört Knesset temsilcisini orada tutmayı başardı. Arap oylarının yaklaşık olarak %33'ü komünistlere gittiğinden bu onların anti-Siyonist politikasının, Filistin taraftarlığı imajının halen cazip olduğunu gösterdi.

1965'ten beri Komünist Parti'ye gelen destek asıl olarak İsrailli Arap dilimindendi. Knesset seçimlerinde parti seçmenlerinin % 85'ini Araplar oluşturmaya devam etti. RAKAH'taki alt tabakanın çoğu da Araptı. Yine de Arap çoğunluğa karşı Yahudi liderler, parti etkisinin önemli konumlarının çoğunu kontrol ettiler.

Yeni bakış açısıyla belirlenen dönem boyunca RAKAH'ın iç birlikteliği ciddi biçimde tehdit edilmedi. Yahudi egemenliğine Arapların rıza göstermesinin birkaç nedeni vardı. Bazı Arap liderler enternasyonal ilkelere gerçekten inanıyorlardı. Diğerleri çoğunluğu temsil edenlerin yönetimi elinde tutmaları gerektiğine ilişkin Sovyet görüşüne bağlıydılar. Aynı zamanda Araplar bağımsız hareket etmede yatan zorlukları ve tehlikeleri anlamış görünüyorlardı. Tamamıyla Arap denetiminde olan bir örgüt daha radikal milliyetçi unsurlar tarafından ele geçirilebilir, böylece bir yandan Marksist-Leninist karakterini kaybeder diğer yandan Yahudi komünistlerinin ayrılmasını hızlandırabilirdi. "Nasyonal komünizm" gibi bir kurumsallaşma Moskova tarafından tabii ki hoş karşılanmazdı. İsrailli yetkililerden ya örgütü tamamen kapatma ya da üyelerine eziyet verme biçiminde aşırı tepkiler alabilirdi. 1943 bölünmesinden sonra çıkarılan ders iyi anımsanıyordu. Yahudi liderliği açısından olaya baktığımızda RAKAH'a ortak biçimde katılımda çıkarları vardı. Yahudi halkı arasındaki zayıf duruşlarının farkında olduklarından Yahudi komünistler, Arap desteği olmaksızın partinin varolamayacağının biliyorlardı. Bu yüzden partinin çerçevesini Yahudi aşırı temsiliyle sürdürmek ortak ve pragmatik bir çıkardı.

Partinin Arap-Yahudi birliğini korumada en büyük başarısı enternasyonalist fikirlere kuramsal olarak hem Araplar hem de Yahudiler tarafından inanılması oldu. Pragmatik ve pratik fikirlere ek, ortak olarak paylaşılan bu görüşler Yahudi ve Arap grupların çelişkilerin üstesinden gelmelerini, bileşik omurgayı sürdürmelerini sağladı.

İBH'nin ortaya çıkışı RAKAH'ın Arap halkı üzerindeki hakimiyetine bir tehdit oldu. Eğer gelecekte RAKAH'ın oy gücü düşerse o zaman partinin liderleri daha radikal bir konumun belirlenmesi yönünde daha milliyetçi Arap üyelerin baskılarına boyun eğebilecektir. Giderek düşen RAKAH popülaritesi bazı Arap üyeleri birleşik Arap-Yahudi komünist hareketinin etkililiğini yeniden gözden geçirme, bağımsız Arap hareketi tarafını destekleme gibi bir arayışa yöneltebilir. Böylece 1943 bölünmelerine yol açan sürece benzer bir dönem yaşanabilir.

8

Toplumsal Bir Gerçeklik olarak Politik Etnisite: İsrail'deki Yahudilerin Durumu

Hanna Herzog

Etnik sorun İsrail toplumundaki en önemli sorundur. Çoğulcu toplumlarda etnik anlaşmazlıkların derinliğini tarif etmenin en geleneksel yolu onun politik arenada nasıl yansıdığını göstermektir. Bu bölümde biz politik etnisite örneklerine odaklanarak bu konuyu inceleyeceğiz.

Politik entisite: Kuram ve ölçüm

"Politik etnisite" terimi İsrail toplumu, farklı ülkelerden - yani etnik gruplardan- oluşan gerçek bir mozaik olduğu halde neredeyse yalnızca Asya ve Afrika kökenli halkların politik davranışlarına ilişkindir. İsrail'de baskın grup "İsrail toplumu" ve diğer tüm gruplar "etnik" diye nitelenir. İsrail'deki Yahudi nüfus arasında bulunan etnik gruplar arasındaki ilişkileri başlıca iki unsur etkilemiştir. Bunlardan biri Asya-Afrika kökeninden olan Yahudiler ile Avrupa-Amerika kökeninden olanlar arasındaki kültürel eşitsizlik, diğeri etnik soylarla yan yana gelişen sosyo-ekonomik tabakalaşma.

Kültürel mesele, ergime kâsesi ideolojisi yaratmak için bü-

yük çaba harcayan İsrail'in göçmenler toplumu olmasından kaynaklanır. Bu ergime kâsesi ideolojisi aslında tüm grupların baskın -ki Doğu Avrupalıların başını çektiği- kültür içinde asimile edilmesi anlamına gelir. Etnik terimler içinde, ülkeye yeni gelenlerden İsrail'de varolan yaşama uymayan, aykırı diye düşünülen yaşam tarzlarını, kültürel geleneklerini değiştirmeleri beklenir. Bu sosyal tanımlama Batı'ya özgü davranış kodlarını benimseme konusunda Asya veya Afrika ülkelerinden gelenler üzerinde büyük bir baskı oluşturur. Kültürel çoğulculuk hoşgörülmediğinden Asya-Afrikalı göçmenler ve onların soylarından gelenler daha düşük sosyal saygı ve statüye sahip olurlar.

1950'lerde İsrail toplumu içinde emilen bu göçmenler, merkezden uzak, kenar konumlara doğru itildiler, düşük-ücretli işlerde istihdam edildiler.[1] Akademik işlerde olduğu gibi günlük yaşamda da insanlar toplumsal uyuşmazlığın nedeni olarak etnik farklılıkları görürler.[2] Birçok çalışma sınıf farkı probleminin doğrudan etnik farklılıklardan çıkmadığını gösterse de halk sosyo-ekonomik uyuşmazlıkları etnik koşullarla açıklama eğilimindedir. İsrail'deki Asya-Afrika nüfusunun yüzde altınışı hayli aktif ve orta sınıftan olduğu halde,[3] etnik tabakalaşmadan söz etme hem yaygındır hem de herkesin kabul ettiği bir şey. Bugün İsrail'de "Oryantal" sözü "alt sınıfla" eş an-

1 Toplumcu-tarihi bir analiz için bkz. Sammy Smooha, *Israel: Pluralism and Conflict* [İsrail: Çoğulculuk ve Çatışma] (London: Routlegde&Kegan Paul, 1978) ve Şilomo Swirski, *Mizrakhim veashkenazim beisrael: Khalukat avoda adatit* (İsrail'de Oryantaller ve Eşkenazi. Emeğin Etnik bölümlenmesi) (Hayfa,1981)

2 Bkz. Smooha, Israel ve Efraim Yuçman-Yaar ve Moşe Semyonov, "Ethnic Inequality in İsraeli Schools and Sports: An Expectation States Approach" [İsrail Okullarında ve Sporlarında Etnik Eşitsizlik] *American Journal of Sociology* no:3 (1979): 576-590

3 Sammy Smooha, "Misud harivud ha'adati beisrael" (İsrail'de etnik tabakalaşmanın kurumsallaşması) Rapor Kotlar Enstitüsü'nde yapılan Yirminci Uluslararası Seminer Yahudilik ve Çağdaş Düşünce, "İsrail'de Doğu ve Batı" konulu konuşmada okunmuştur. Bar İlan Üniversitesi, Ramat Gan ve Kibutz Hafetz-Hayyum Konuk Evi, 1-5 Temmuz 1982. Efraim Yuçman-Yaar "Differences in Ethnic Patterns of Socioeconomic Achievement in Israel: A Neglected Aspect of Structured Inequealaty" [İsrail'deki Sosyo-ekonomik Başarının Etnik Modeller İçindeki Farklılıkları: Bünyeselleşmiş Eşitsizliğin Gözden Kaçmış Boyutu]

lamlı hale gelmiştir. Asya-Afrika kökenli bir kimsenin şimdiki basmakalıp tipi alt sınıfın karakteristiklerini içerir.[4]

Peter Berger ve Thomas Luckman'dan sonra, toplumsal gerçekliği etnik koşullar içinde yorumlama ve sosyo-ekonomik-politik çatışmaları etnik çatışmalar olarak açıklamaya yönelik bir eğilim olduğunu göstermek için yukarıdaki tanımı kullanıyorum.[5] Bu eğilim çoğulcul bir ideoloji eksikliğiyle iyice abartılı hale gelir. Siyonist hareketin başlangıcından bu yana sürgünlerin toplanması ideolojisi, ergime kâsesi ideolojisi ile birlikte düşünülmüştür -Aslında İsrail çoğulcu bir toplumdur.[6] Ama İsrail'deki Yahudiler arasında çoğulculuk -özellikle çeşitli kökenler arasındaki farklar- ulusun birliği adına bir tehlike olarak tanımlanmıştır. Yeni göçmenlerin emilmesi siyasetinin belirlenmesi politik odağın elinde yoğunlaşmıştır.[7] David Ben-Gurion'un "devletlik" (*mamelektiyut*) fikri türdeşlik ve birlikteliğe giden yönelimi en güzel biçimde örnekler. O ideolojik olarak ergime kâsesi fikrini gerçekleştirmenin en iyi yolu olarak kendini kanıtlamıştır. Baskın grubun gözlerinden dünyayı gördüğünden, çoğulculuğun değerine duyarlı biçimde yaklaşamadığından emme siyaseti "Oryantal" sınıflama içinde çeşitliliği ihmal etti. Bu toplumsal sınıflama içine giren tüm farklı etnik gruplar aynı olarak varsayıldı, onlara ait kültürler, yeni oluşturulan modern topluma ters düşen değerler olarak algılandı.

Çelişkili olarak iki zıt eğilim İsrail toplumunda aynı anda vardır. Bir yandan sözkonusu olan insanlar kendilerini bu temel üzerinde tanımlamasalar bile bireylerin etnik bir temel üzerinden sınıflandırılması sürerken diğer yandan ideolojik olarak veya yaşam tarzı olarak etnisite "sürgünlerin toplanma-

4 Bkz. Yakov Rofe ve Leonar Weller "Ethnic Groups, Prejudice and Class in İsrael" [İsrail'de Etnik Gruplar, Önyargı ve Sınıf] *Jewish Journal of Sociology*, 23 no:2 (1981): 101-111

5 Bkz. Peter Berger ve Thomas Luckman, "*The Social Construction of Reality* [Gerçekliğin Toplumsal Yapısı] (Garden City, N.Y: Doubleday. 1966)

6 İsrail Çoğulculuğunun çeşitli boyutları için bkz. Smooha, *Israel.*

7 Bkz. Yonathan Shapiro, *Hademokratia beisrael* (İsrail'de Demokrasi) (Ramat Gan, 1978)

sı" kavramı adına reddedilir.[8] Bu, etnisitenin toplumsal anlam ve biçimlerinin geliştiği çelişkili eğilimler bağlamında düşünülür.

Politik etnisite çalışmasına ilişkin yukarıdaki yaklaşım bu konu üzerinde yapılmış, etnisitenin doğan, gelişen, grup içi ve gruplararası ilişkilerle değişen bir mülk olduğunu vurgulayan son araştırmalara dayanır. Etnik grupların toplumsal sınırlarının tanımı-önemi sürekli, dinamik olarak şekillenir ve değişime uğrar.[9]

Etnisite tasavvuri olarak atfedici karakteri gereği toplumsal örgütlenme için eşsiz bir araçtır. İnsanları bir etnik grupla birleştirerek, grup üyeleri arasında onları geçmişe ve geleceğe ortak gelenekle bağlayan, çokboyutlu, sabit, kararlı ve uzunömürlü bir ilişki yaratılabilir. Böyle toplumsal ilişkiler duyguları uyandırır, hitap ettiği kişide ortak sembolleri kullanma güdülerini arttırır. Aslında etnik bilinç toplumsal seferberlik, örgütlenme ve bütünleşme için etkili idareli bir kaynaktır. Bu gerçekler kaynaklardaki çeşitlemeyi ve literatürün gösterdiği etnisite kullanımlarını açıklar.[10] Etnisite ilksel göründüğü halde, etnisitenin tanımı, ifadesi gibi kullanımları da bireylerin veya grupların kimliklerinin bu boyutuna verdikleri öneme ve

8 Benzer bir sav için bkz. Eliezer Ben-Rafael, *The Emergence of Ethnicity: Cultural Groups and Social Conflict in Israel* [Etnisitenin Doğuşu: İsrail'de Kültürel Gruplar ve Toplumsal Çatışma] (Westport, Conn: Greenwood, 1982)

9 Bkz. Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Differences* [Etnik Gruplar ve Sınırlar: Kültürel Farklılıkların Toplumsal Örgütlenmesi](Boston: Little, Brown, 1969) Abner Cohen, *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society* [İki Boyutlu İnsan: Karmaşık Toplumda Güç ve Sembolizmin Antropolojisi Üzerine Bir Makale] (Berkeley: University of California Press, 1974) ve William L. Yancey, E.P.Ericksen, R.N.Juliani "Emergent Ethnicity: A Review and Reformation" [Ortaya Çıkan Etnisite: Gözden Geçirme ve Yeniden Biçimlendirme] *American Sociological Review* 41. No:3 (1976): 391-403.

10 Etnisitenin farklı kullanımları için bkz. Leo Arthur Despres, ed. *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies* [Çoğulcu Toplumlarda Etnisite ve Kaynak Rekabeti] (Paris, 1975) Cohen *Two-Dimensional Man*. Yancey ve başkayerlerde "Emergent Ethnicity: A Review and Reformation ve Edna Bonaçıç "Class Approaches of Ethnicity and Race" [Etnisite ve Irk'ın Sınıf Yaklaşımları] *Insurgent Sociologist* 11. No:11 (1981): 9-23

ilgiye göre değişir.[11] Bu yaklaşımı izlediğimizde, tıpkı etnik kökenin tanımlama yoluyla bireysel kimliği belirleyememesi gibi, kimliğin bu boyutunun önemi durmaksızın değişime ve yeniden yorumlamaya tabidir.

Burada soru İsrail'de etnik bir politik kimliğin ne ölçüde var olduğu, İslamcı ülkelerdeki İsraillilerin gerçekte ayrı ve eşsiz politik bir tavrı ne kadar gösterdikleri, Asyalı-Afrikalı Yahudilerin kendi kimliklerini etnik yönelimli olarak ne kadar algılayabildikleridir. İki deneysel gösterge Asya-Afrika kökenli İsraillilerin politik etnisitesini belirlemede genellikle önerilir: (1) "Etnik partilerin" ortaya çıkışı ve başarısı (2) kökenin ülkesi ve politik tercih ya da bilim adamlarının diliyle "etnik oy verme" arasındaki korelasyon.[12] Bu iki göstergenin test edilmesi İsrail'deki politik etnisitenin varlığı hakkında çelişkili sonuçlara bizi götürür.

Birinci Delegeler Kongresi'nden (1920) Onbirinci Knesset'e (1984) kadar seçime girmiş olan partilere şöyle bir göz atış, "etnik" olarak varsayılan partilerin tüm seçim kampanyalarına katıldıklarını, sayılarının, her biri ayrı ayrı birden fazla kez seçime girmiş 54 etnik kadroya (parti) ulaştığını ortaya çıkarır. Görünüşe göre, "kadroların" sayısındaki bu artış ve ortaya ka-

11 Etnisitenin duruma bağlı kullanımları için bkz. Şilomo Deşen, "Ethnic Boundaries and Cultural Paradigms: The Case of Southern Tunisian Immigrants in Israel" [Etnik Sınırlar ve Kültürel Paradigmalar: İsrail'deki Güney Tunuslu Göçmenlerin Durumu] *Ethos* 4, No:3(1976): 271-294 ve James Friders ve S.Goldenberg, "Ethnic Identity: Myth and Reality in Western Canada" [Batı Kanada'da Etnik Kimlik, Mit ve Gerçeklik] "*International Journal of Intercultural Relations*, 6, No:2 (1982): 137-151

12 Birinci maddenin tartışması için bkz. Moşe Lissak, "Continuity and Change in the Voting Patterns of Oriental Jews" in *The Elections in Israel 1969* [1969 İsrail Seçimlerinde Doğulu Yahudilerin Oy Verme Modellerinde Süreklilik ve Değişim] ed. A.Arian (Kudüs 1972) 264-277 sayfalar. İkinci maddenin örnekleri için, bkz. Nathan Yanay ve Şilomo Aronson, "Structural and Behavioral Aspects of the 1981 Elections and Their Implications" *in the 1981 Israeli Elections*, [1981 İsrail Seçimleri'nde, "1981 Seçimlerinin Bünyesel ve Tutumsal Yönleri ve Taşıdığı Anlamlar] ed. E.Gutman, D.Caspı ve A.Diskin (London:Croom-Helm, 1983) ve Yochanan Peres ve Sara Şimer "Hagorem haetni babekhirot laknesset ha'asırıt" (Onuncu Knesset Seçimlerinde Etnik Unsur) *Magamot* 28, No:2-3 (1984): 316 393

rarlıca çıkmaları etnik politik kimliğin bir ifadesi gibi durur.

Aslında seçimde gösterdikleri başarı açısından etnik "kadrolar" İsrail'in politik manzarasında marjinal bir görüntü olarak kaldılar. Bu en çarpıcı biçimde, 1948'den beri İsrail'in Yahudi nüfusunun etnik kompozisyonunda meydana gelen değişimde ortaya çıktı. 1948'de Asya ve Afrika kökenliler Yahudi nüfusunun yüzde 22,5'unu oluşturuyorken, 1975'ten sonra yüzde 55'ten fazlasını temsil eder oldular. Yahudi nüfusunun yarısından fazlasını temsil ettikleri halde, politik alanda tamamıyla temsil edilmezler.[13] Etnik uyuşmazlık olarak tanımlanan toplumsal bir eşitsizlik varken, Asya-Afrika kökenli insanlar Yahudi nüfusunda çoğunluğu oluştururken ve potansiyel etnik seçmen diye tanımlanırken "etnik kadrolar" politik bir destek ve kimlikleşmenin merkezi haline gelmemiştir.

Etnik kadroların varlığı sabit sürekli bir fenomen olsa bile bu kadrolar örgütsel çatlaklar ve geçici özelliklerle kendini belli eder. Sosyolojik şartlar altında, etnik örgütler partileşememiş, daha çok hizipler -yani grupların veya sahte grupların politik eylemcileri arasındaki kişisel ilişkilere, sadakate bağlı çatışma grupları- şeklinde gelişmiştir. Bu etnik kadrolar geçici, durumun getirdiği politik girişimlerin birliktelikleri olagelmiştir.[14] Tüm bu gerçekler bizi, seçimsel olduğu kadar örgütsel ölçütlere göre de etnik politik kimliğin İsrail'de marjinal bir fenomen olduğu yargısına götürür.

Aynı zamanda İsrail'de oy verme modellerinin analizi politik etnisitenin varlığını gösterebilir. Michael Shamir ve Asher Aryan'ın yaptığı en son araştırma 1950'lerden beri etnik köken ile tercih edilen parti arasına artan bir korelasyon olduğunu gösterir. İşçi Partisi'nden daha çok Likud Partisi için oy verenler bir Doğu ülkesinden, Oryantal kökenli olanlardır.[15] Bu iki

13 Bkz. Smooha, Israel, 151-182. sayfalar

14 Etnik kadrolann örgütsel analizi için bkz. Hanna Herzog *'Adatyut politit: dimuy mul metziyut* (Politik etnisite: Hayal ve Gerçeklik) (Tel Aviv, 1986) 162-169. sayfalar

15 Bu çalışma, editörlüğünü E.Gutman, D.Caspi, ve A.Diskin'in yaptığı, *in The 1981 Israel Elections.* "The Ethnic Vote" [1981 İsrail Seçimlerinde: Entik Oy] isimli kitapta Michael Şamir ve Aşer Aryan'ın yazdığı bölümde sunulmuştur. (London: Croom-Nemk 1983)

çelişkili bulgu İsrail toplumunda etnisitenin var olduğu anlamıyla değerlendirilmeli ve yorumlanmalıdır. Bu anlam daha çok politik alandaki anlaşmalar sırasında gelişti. Oy verme kalıplarındaki değişimlerin ve etnik partilerin başarı şansının, bu toplumsal anlaşmaların verili bir dönem içindeki sonuçlarına karşı olarak yorumlanması gerekir.

Aşağıdaki analiz 1920'den 1984'e kadar İsrail seçimlerinde yer almış olan tüm etnik partilerin sosyo-tarihsel incelemeleri üzerine yapılmıştır. Savları göstermek için yalnızca bazı seçilmiş örnekler buraya alınmıştır.[16] Seçim öncesi gelen veriler ve Asya-Afrika kökenli insanların politik tutum ve davranışlarından elde edilen veriler kullanıldı.

Ana iddia, tarihi bir bakış içinde Asya-Afrika kökenli insanların politik tutumunun mutlaka, içerik ve yönelim olarak -kimileri böyle olduğunu ileri sürseler de- etnik olmak zorunda olmadığıdır. Bu iddia İsrail politikasında etnik faktörü devreden çıkarmaz, çünkü bu unsur birçok araştırmayla ortaya zaten konulmuştur.[17] Ama yine de bu çalışmaların yorumlarından bazı bakımlardan ayrılır. İsrail toplumundaki Doğuluların politik tutumunun üzerinde şekillendiği yolu izler.

Etnik parti denilen yapılar

"Etnik kadrolar" (partiler) öncüleri Asya ve Afrika kökenli olan, İsrail'deki politik örgütleri anlatmakta kullanılır. Buradaki soru şudur: Bunlar gerçekten etnik kadrolar mıdır?

Devlet öncesi dönemde benimsenen demokratik ilkeler, örgütlenmiş her politik grubu etnik temelli bir araya gelmiş örgütler de içinde olmak üzere, örgütlü Yahudi toplumu "Knesset İsrail" içine katılma konusunda teşvik etti. Üstelik yönetici birimlerin seçmen tabanını genişletmek için liderlik, bu etnik gruplar için bazı ayrıcalıklı düzenlemeler yapmaya hazırlandı. Örneğin, Yemen kökenli yurttaşlar için özel bir oy verme günü (1925) veya gruplara kendi mahallelerindeki seçim

16 Ayrıntılı bir analiz için bkz. Hanna Herzog, *'Adat yut politit.*
17 Örneğin, bkz. Peres ve Şimer, "The Ethnic Factor"

sandıklarında oy verme izni gibi (1931). Politik desteği seferber etmek için hem büyük partiler hem de Genel İşçi Federasyonu (Histadrut) etnik gruplarla ilgilenecek özel bölümler kurdular. Politik partiler yeni göçmenleri onların etnik kökenine göre örgütledi, açıktan veya gizlice "etnik kadroları" desteklediler.[18]

Bu gerçekler yapısal-örgütsel düzeyde etnik temelin onaylanmış olduğunu, İsrail'de politik bir araç olarak bundan yararlanıldığını gösterir. Aynı anda ideolojik temelde etnisite politik örgütlenme temeli olarak aşağılandı. Bu iki çelişkili eğilimin -örgütsel temelde etnisitenin teşviki, ideolojik temelde inkarı- bir sonucu olarak politik örgütlenme temeli olarak etnisitenin meşruiyeti ya da tersinden engellenmesi politik alanda anlaşma konusu haline geldi. Etnik düzenlemelerden yararlanırlarken bile büyük partiler etnik temele dayanan bağımsız örgütlenmelerin kurulmasını önlemeye çalıştılar. Etnik kadroları marjinal, çatışmalı gruplar diye nitelemeye ergime kâsesi ideolojisine karşı etnik temele dayanan örgüt diye tanımlamayı denediler.

En başta gelen görünen taktik, etnik bir ideolojiyi temsil edenler olarak Asya-Afrika kökeninden gelenlerin öncülük ettiği her kadroyu yasaklamaktı. İkinci taktik, devlete düşman gruplarla onları özdeşleştirerek böyle kadroları devamlı dış unsurlar olarak sunmaktı. Örneğin İsrailli Kara Panterler, Filistin Kurtuluş Örgütü gibi düşman unsurlarla işbirliği yapmakla suçlandılar. Sözkonusu oluşum, devletin çıkarlarına ve imajına zarar veren uç bir grup diye nitelendi. Etnik partilerin kurucuları kariyerist, güce-tapan politikacılar ya da liderlik meziyeti olmayan kişiler diye sunuldu. Kara Panterler'in liderleri, suçlu gençler, çocuklar diye sunuldu. Ya da daha hafif de-

18 Bkz. Rina Zamir, "Ber-şeva 1958-1959: *Tahaliçim hevratim beir pituakh* (Berşeba 1958-1959: Gelişen Bir Şehirde Toplumsal Süreç) *Hamivneh hakhevrati şel İsrael* (İsrail'in Toplumsal Yapısı) ed. S.N. Eisentadt (Kudüs 1966) 335-365 sayfalar. Erik Cohen, Lea Şamgar ve Yael Levi, *Doch mesakem: klitat olim-be'ayeret pituakh* (Yaz raporu: gelişen bir şehirde göçmenlerin yutulması) (Kudüs 1962) Herzog, *'Adatyut politit.*

yişle onlar "hoş değillerdi."[19] Bu damgalama taktikleri etnik kadroların pazarlık gücünü kırmaya yönelik çabaların bir parçasıydı. Meseleyi sağduyuyla ele almaktan daha çok, kadroların etnik ayrımcılık ve etnisite yaptığı suçlamalarını vurgulama eğilimi gözleniyordu.

Tüm etnik partilerin seçim propagandası ve programı hiçbir etnik ideoloji ortaya koymuyordu. Etnik örgütlenme politikacılar tarafından gücü elde etme veya tutma aracı olarak kullanılıyordu ama etnisitenin kendisi asla bir amaç değildi. Etnik kadroların ayrılıkçı bir ideolojisi yoktu. Birçok durumda etnik emsalsizliklerinin korunmasını talep de etmiyorlardı. Diğer birçok kadro gibi, ergime kâsesi ideolojisi lehine çalışıyorlardı.

Onların algıladığı, ortaya koyduğu çatışma İsrail toplumunda gelişmiş olan ölçüte göre politik, ekonomik, statü kaynaklarının yeniden dağıtımı üzerinde bir mücadele vermekti. Etnik kadroların eylemcileri, zaten kabul edilmiş olan oyunun kurallarını benimseyerek politik sisteme katılmayı arzu ediyordu. Farklı bir sosyal düzen peşinde değillerdi.

Damgalanmaya tepki olarak etnisiteyi geçici bir fenomen, örgütlenme için etnik temeli de duruma bağlı sunar gibi göründüler. Etnik meseleyi savunan birçok öncü ulusal birlikteliğe ya da yığınları, işçileri yoksulları temsil ettiklerine vurgu yaptılar, özellikle Asya Afrika kökenli Yahudileri değil. Meşruiyete dikkat ettiler, eylemlerinin ilkelere uymasına özen gösterdiler. Niçin böyle bir isim seçtiklerine ilişkin olarak Kara Panterler'in liderlerinden biri şunları söylemişti: "Biz çekici belki de korkutucu bir isim seçtik... ama, Tanrı korusun ki ideolojisinin değil!"[20]

Kadroların sembolik temsili olarak seçilen isimlerin incelenmesi etnik temel üzerinde doğrudan bir özdeşleşme eğili-

19 "Hoş değil" İsrail başbakanı Golda Meir'in Kara Panterleri tanımlamak için kullandığı ibareydi. "Etnik" liderlerin gazetelerde sunulma biçimleri için bkz. *Haaretz*, 30 Haziran 1961, 26 Haziran 1971, 7 Nisan 1975 ve Maariv 6 Ağustos 1971

20 Bkz. *Maariv* 25 Haziran 1971

minin giderek zayıfladığını gösterir. Genç İsrail, Adalet ve Kardeşlik İçin bunlara örnek verilebilir. Kara Panterler'den ayrılanlar kendilerine Mavi-Beyaz Panterler ya da Siyonist Panterler gibi isimler seçtiler. Bu isimler, Asya-Afrika kökenli öncüleri, İsrail toplumunun ilkeye dayalı sınırları dışına çıkarma çabalarına karşı bir tepkiydi.

1981 seçimlerinde kendini seçmenlere sunmuş olan "İsrail Hareketi Geleneği" (İHG)'nin ortaya koyduğu tarzın incelenmesi, ideolojik kalıp olarak etnisiteye ilişkin Asya Afrika kökenli Yahudilerin çelişkili tavrını açık biçimde ortaya serer. Bu kadronun temsilcisiyle yapılan ilk televizyon röportajında (29 Mayıs 1981), sunucu grup eylemcilerinden biri olan Eli Dayan'a "Niçin bir etnik parti?" diye sordu. Dayan şöyle yanıtladı: "Bu bir etnik parti değildir. Milliyetçi toplumsal idealler için birleşmiş, bu sisteme karşı olan otantik liderlerden oluşmuş, tüm ulusa yanıt veren bir kadrodur. Görüşme boyunca Dayan birkaç kez "Biz etnik değiliz, tüm İsrail'in kardeşliği için varız" şeklinde vurgulamalar yapmıştı. Aynı zamanda İHG'nin propagandası taraftalara "dimdik ayakta durmaları" çağrısını yaparak, aslında kuşkusuz etnik gururu okşuyordu. Ama bu -seçim afişlerinden birisinin gösterdiği gibi- duruma bağlı bir gurur gibi görünüyordu: "Etnik ayrımcılık artık yok, etnik kökene dayalı 'kota', bir ülkede iki ulus bundan böyle yok. Ben Harun Ebu-Hatzera bundan böyle yoldaşlarımla birlikte söz veriyorum, o gün geldiğinde bu ayrımlar artık olmayacak, Ben Harun Ebu-Hatzera bugün yükselttiğim bayrağı aşağı çeken ilk kişi olacağım."[21]

Bir yandan etnik partilerin damgalanması diğer yandan ayrımcı olmayan bir imaj vermeye çalışmaları etnisitenin anlamı üzerinde süregelen tartışmaların bir kanıtıdır. Bu tartışmalar egemen siyasi grubun Asya-Afrika kökenli nüfusu hem bir tehdit hem de politik destek kaynağı olarak tanımladığı bir siyasi gerçeklik temelinde sürdürülüyordu.

Büyük partiler etnisiteyi reddettiler ama onu kullanmaktan

21 Bkz *Yediyot Ahoronot* 2 Haziran 1981

kaçınmadılar. Asya Afrika kökenli politikacıların eylemleri politik seferberlik kaynağı olarak etnisiteyi kullanmak olurken, aynı zamanda etnik fikirlere bağlılığı reddettiler. Etnik politik kimlik asla bir amaç olmadı o her zaman bir araçtı. Hep duruma bağlı geçici bir şey olarak sunuldu. Son on yıldaki değişmeler ortaya çıktığında, İHG ve STM (Sefardi Tevrat Muhafızları)'nin temsil eşiğini aştığı zamanda bile etnisitenin kullanımı meşru sınırların -dini geleneğin- içinde kalmaya devam etti. 1981'de İHG geleneğe olan eğilimini vurguladı ve Knesset'te 3 sandalye kazandı. 1984'ün İHG'si ise etnik-sınıf idealleri adına sisteme meydan okudu ve iki sandalye yitirdi. Aynı seçimlerde STM, Tevrat'ın bayrağını çekti ve dini gelenek içinde Sefardici geleneğin meşruiyetini teşvik etti, sonuç Knesset'te kazanılan 4 sandalye oldu.

Etnik oylama

İsrail'de etnik oylama modeli olduğuna ilişkin sav köken ülkeyle tercih edilen parti arasında büyüyen bir korelasyon olduğuna ilişkin verilere dayanır. Bu istatistiki modelin ışığında sorun, ortaya çıkan tavrın önemi ve içeriği bakımından sözkonusu verilerin etnik bir temel üzerine oy verme göstergesi olarak yorumlanıp yorumlanamayacağıdır. Bazı araştırmacılar bu soruya olumlu yanıt verirler.[22] Likud'a verilen Oryantal oyları onların etnik politik kimliğinin göstergesi olarak yorumlarlar.

Kanımca, istatistiki veriler yanlış yorumlanmıştır. Ben Likud'a (Sağcı Parti) Asya-Afrika kökenli halkın verdiği desteğin etnisite ifadesi değil, daha geniş ortaklıkla özdeşleşme ifadesi olduğunu iddia ediyorum. Asya-Afrika kökenli halk arasında herhangi bir etnik anlamlandırmanın onların politik tavırlarıyla ilişkili olduğunu yadsıma eğilimi vardır. Kimlik üzerine yapılan çeşitli araştırmalar da bu iddiayı doğrular. Araştırmalar uyrukların kendi kimliklerini istediklerini, öz-imgenin onlara en çok anlamlı gelen aidiyet ölçütünün genel kabul gören-

22 Bkz. Smooha, *Israel, Swirski, Orientals and Ashkenazim*, ve Peres ve Şimer "The Ethnic Factor"

ler -Yahudilik ve İsrailllilik- olduğunu gösterir. Doğulular kategorisi gözden geçirilen topumsal ilişkilerin hiçbirinde ne komşuluk, ne uyrukların veya çocuklarının dostluğu ne de evliliklerde tercih edilen bir şeydir. Eliezer Ben-Rafael'in bulgularına göre, bu grupların hiçbirinde grup bilinci oluşturma eğilimi yoktur.[23] Diğerleriyle girdikleri ilişkilerde gördükleri düşmanlıklara karşı "kendileri için" çarpışan gruplar haline gelmediler. Üstelik Ben-Rafael'in kaynaklarına göre, varolan politik yapının dışına düşen sloganların etnik gruplar üzerinde neredeyse hiç etkisi yoktu. Etnik politikanın reddi öncelikle grubun kendini "geçici" olarak tanımlamasıyla ve gelecekte kurulacak olan topluma eklemlenebilme inancıyla ilgilidir. Sammy Smooha aynı bulguların Faslı ve İranlılar arasında da olduğunu söylüyor.[24]

Ortaokulda okuyan öğrenciler üzerinde yapılmış araştırmalar da benzer veriler ortaya koydu. Afrika-Asya kökenli öğrenciler İsrail halkı, İsrail ulusu, İsrail devletiyle özdeşliğe büyük önem veriyorlardı. Etnik grup kimliğinin azalmış olduğu da ortaya çıkmıştı. Michael Chen eğitimin, devletin toplumsal ve ulusal değerlerini olduğu gibi eşit bir toplumun da kurallarını yaratan bir mekanizma olduğunu iddia eder.[25] Okulların başarıya yönelik duruşu, öğrencileri, toplumsal konumlarının onların akademik başarılarına bağlı olduğunu hissetmelerini sağlar. Böylece yoksunluk duygularında atfettirici unsurların ağırlığını azaltır. Bu bulgular benimsenmiş kurallara -yani egemen grubun kurallarına- göre bütünleşme amacını ortaya koyar. Bu amaç da etnisitenin kristalize olmasını engeller.

Yukardaki sonuçlar benim "etnik kadrolara" ilişkin bulgularıma denk düşer. Deneklerin verdiği yanıtların, onların çevrelerini algılama ve diğerlerine sunma olarak yansıdığını varsaydığımızda resim daha belirginleşir. Asya-Afrika kökenli Ya-

23 Bkz. Ben-Rafael, *Emergence of Ethnicity*, 122-129, 150-154. sayfalar

24 Smooha, İsrail, 77-78. sayfalar.

25 Michael Chen "Politica-pa'ar khevrati hinuk, gormim, hesecim vegormim şiyuçim beyitzuv'tkhuşat kipauk" (Politika-toplumsal gedik-eğitim: Görece yoksunluk duygusunun ortaya çıkışında atfettirici unsurlar ve başarı unsurları" *Rivon l'mekhar khevrati* (Social research review) no: 12-19 (1977) 149 166

hudiler arasında toplumsal dünyalarını etnik kimlik üzerinden kurma gibi bir eğilim yoktur. Tam aksine onların kimliklerindeki birinci ve en temel unsur, onların dini geleneğiyle de doğrulanan ulusal kimliktir.

Şamir ve Aryan bu iddiayı onların 1981 seçimlerindeki tutumun analiz ettiklerinde doğruladılar.[26] Oy vermenin istatistiki modelinin ülke kökeni ile üst üstü binmesi anlamında etnik olduğunu ama, ne içerikte ne anlamlandırmada kendine ait kültürel bir karakteri olmadığını ortaya koydular. Ne sosyal sınıf ne etnik kimlik Likud Partisi'ne oy vermekten daha çok İşçi Partisi'ne oy vermeyle ilişkiliydi. Doğuluların ayrı politik bir kültürü, asıl ülkelerinden getirdikleri bir miras olduğuna ilişkin yaygın görüş de reddedildi. Onların politik tavırları Avrupa veya Amerika kökenlilerinkinden daha az İsrailli değildi. Her iki grup da İsrail'e ait gerçek şartlara göre tepki verir. Likud'a oy verme etnik kimliğin bir ifadesi ya da Asya-Afrika kökenli halka özgü bir şey değildi. Aksine Likud "etnik grupları" İsrail toplumunun parçasına dahil ettiğinden, milliyetçi bir parti olarak algılanıyordu.

Likud'a oy verenlerin giderek farklı kesimlere yayılması o partinin, sağ kanadın, ulusal ve dini duyguların güçlenmesinin meşruiyet kazandığı sürecin bir parçası olmuştu. Bu süreç, İsrail devletinin kurulmasından sonra ve o zamana kadar egemen olan İşçi Partisi'nin düşüşe geçtiği yıllarda eğitilmiş, politik olgunluğa gelmiş, hem İsrail doğumlu hem Asya-Afrika kökenli çoğunlukla genç kitlenin politik durumuyla daha da belirginleşti. Sözkonusu düşüş hayal kırıklığına uğramış gruplardan gelen politik desteğin kesilmesi, yeni oy verecek kuşaklar arasında partiye desteğin olmamasıyla birleşmişti. Buna ek olarak Altı Gün Savaşından beri ulusal değerler üzerinde hüküm süren bir vurgu vardı. Asya-Afrika kökeninin oy verme kalıbı, bu sürecin dayandığı zemine karşı biçimlenmiştir, tıpkı genç yetişkinlerin oy verme kalıpları gibi. O zaman bu tavır içerik bakımından etnik değil, bunun tam aksidir. Asya-Afrika kökenli İsrailliler alt sınıfla özdeş olduğundan, etnik çoğulcu-

26 Şamır ve Aryan. "The Ethnic Vote"

luk, etnikçilik için meşruiyet olmadığından, toplumsal marjinalite sorununu çözmek ve "Doğulu" damgasını silmenin yolu hali hazırdaki durumdan sorumlu olduğu görülen, önceki rejime karşı oy vermek, ana ilke olarak ulusal ideali açıklayan başka bir partiye oy vermektir.[27]

Aynı tutumu destekleyen bir kanıt Asya ve Afrika kökeninden olan büyük parti eylemcilerinin etnik grupların temsilcileri olarak ortaya çıkmalarının reddini içerir. Böyle ortaya çıkış tüm toplum için liderlik yapma şansını ortadan kaldırmış olurdu. Knesset'e giden yolu açmayı başarmış olan, gelişen şehirlerin Asya Afrika kökenli belediye başkanları (örneğin, David Magen veya Meir Şitrit) kendilerini, bulundukları bölgelerin, tüm şehrin temsilcisi olarak görürler, "profesyonel Doğulular"[28] etiketini reddederler. Asya-Afrika kökenli halka hangi grupların daha çok temsilci alması gerektiği sorulduğunda, genç insanlardan oluşan kategoriye, "Doğulular" ya da başka bir sosyal kategoriden çok daha fazla tercih oranı çıktı.[29]

Etnik olarak olduğu gibi etnik "kadrolar" diye de tanımlanan oy verme kalıpları aslında içerik olarak etnik değildir. Asya-Afrika kökenli insanların büyük bölümü politik tavırlarını etnik koşullar içinde algılamazlar ama diğerleri arasında bunu öyle açıklama eğilimi vardır. Politik arena ve iktidar çatışması gerçekliğin etnik koşullar içinde oluşmasında önemli rol oynar. Etnik sınırların hep tekrarlanan tanımı bu arenadaki sosyal etkileşimin temeli haline gelir. Etnik sınırlara yapılan vurgu, bu sınırları ya geçmişten miras alınan ya da hali hazırdaki sosyo-ekonomik eşitsizlikten çıkan çeşitli sembollerle seferber kılarak ona sosyal anlam verecek bir gereksinimi ortaya çıkarabilir.

27 Benzer bir iddia için bkz. Dan Horowitz, "Habekhirot beisrael, 1977" (İsrail'de seçimler 1977) *Betphutzot Hagola*, 81-82 (In the Diaspora. 81-82) (1977): 168-170.

28 Bkz. *Maariv* 21 Mayıs 1981, *Yediyot Aharonot*, 7 Haziran 1981

29 Ayrıntılı bir analiz için Bkz. Şamir ve Aryan. "The Ethnic Vote"

"Etnik kadroların" incelenmesi onların öncülerinin Asya-Afrika kökenli olduğunu ama ideolojisinin olmadığını gösterir: Bu kadrolar etnik ayrılıkçılık, çoğulculuk veya emsalsizlik iddiası taşımazlar. Etnik olduğu varsayılan oy verme kalıplarının analizi istatistiki olarak onların etnik olduğunu ama içerik açısından öyle olmadığını ortaya koyar. Geçtiğimiz yıllarda Likud Partisi'ne gelen oylar etnik kimliğin berraklaşmasının değil, ortaklıkla ve ulusla özdeşleşme isteğine artan vurgunun bir göstergesidir. Aynı şey Asya-Afrika kökenlilerden oluşan kadrolar tarafından yapılan propaganda için de geçerlidir; bu Asya-Afrika kökenli halkın farklı bir sosyal kategoride değerlendirilmesinden ve etnisite damgasından kaçma girişimine işaret eder.

Etnik kökenin ve alt sınıfın üst üste binmesi etnik-sınıf kimliği ve politik örgütler için potansiyel bir temel olabilirdi, ama Doğulular arasındaki sosyal seferberliğin yüksek dozda olması buna engeldir. Etnik terimler içinde gerçekliği oluşturma eğilimi ve bu yolla etnik sınırları zorla yüklemek politik etnisiteyi teşvik edebilirdi.

Damgalama ve politik kontrol etnik kimliğin potansiyelini sıfırlamak için kullanılan ana mekanizmalardı. Baskın gruplar gerçekliği etnik terimler içinde oluşturdular ama Doğululara bunu anlamlı bir etnik içerikle doldurma fırsatı veya onu kültürel-politik alanda örgütsel terimlere çevirme izni vermediler.

Yıllardır büyük partiler etnik temeli, politik seferberliğin bir aracı olarak gördüler. Parti içi politikalarda siyasi pazarlık için kullanıldı ama bu güç konumları ve temsilin dağıtımındaki denetlemeyle sınırlı kaldı. Önde gelen partilerin karşılaştığı en büyük problem, egemen grubun bakışıyla etnisitenin denetimi yitirmeksizin nasıl kullanılacağıydı. Burada da damgalama işe yaradı. Büyük partilerdeki birçok Doğulu politikacı kendilerini helak ettiler. Kendi iktidarlarının kaynağı olarak etnisiteyi kullandılar, aynı zamanda daha geniş çaplı ulusal çıkarları

temsil edemeyecek şekilde yalnızca Doğulu olarak nitelenmemeye çalıştılar.

İsrail politikasında etnisite yönlendirmeye çok açık politik bir araçtır. 1981 yılında Likud etnisiteyi İsrail toplumunun en büyük problemi olarak tanımlarken, 1984'teki seçim kampanyasında etnik problemi çözmüş olduklarını iddia etti. İşçi Partisi bu sorunu, Oryantal (Doğulu) adayların sayısını arttırarak Likud'dan daha pragmatik biçimde meseleye yaklaşmayı denedi.

Burada en çok göze çarpan olay Ortodoks, dini bir parti olan Sefardi Partisi'nin 1984'teki başarısı ve İHG'nin düşüşüydü. Bu başarı Sefardici ve Eşkenazici dini gelenekler arasındaki kabul edilmiş meşru farklara karşı kazanılmış olarak açıklanmalıdır. Geleneksel festivallerde ve Oryantal geleneğin diğer unsurlarında son on yılda ortaya çıkan damgalanmadan kısmi kurtuluş Şas'ın kültürel mesajlarının etnik partilere yapışmış alışıldık damgaları temizlemesini sağladı. Aynı zamanda İHG'nin 1984 seçimlerinde benimsediği radikal etnik-sınıf partisi imajı, "etnik parti"suçlamasını haklı çıkarıyor, etnisiteye ilişmiş olumsuz anlama uyuyordu.

Tüm bu bulgular bugün hâlâ etnisitenin anlamı üzerindeki tartışmaların sürdüğünü gösterir. Yaygın eğilim, etnik kimliğin inkarı yönünde olduğu halde İHG'nin 1981 seçimlerindeki başarısı ve 1984 seçimlerinin bunun tam zıddı sonuçları yeni bir değişim sürecinin başlangıcına işaret edebilirdi. Egemen grubun gerçekliği etnik terimlerle tanımlamada ısrar ettiği bir durumda çeşitli grupların buna gösterdiği tepki biçimlerini - etnisiteyi nasıl kullandıklarını, bunu yeni bir içeriğe kavuşturup kavuşturmadıklarını- incelemek yararlıdır. W.I.Thomas ve D.S. Thomas'ın iddia ettiği gibi "Eğer halk bir durumu gerçek diye tanımlıyorsa bu onun sonuçları içinde gerçektir."[30]

30 W.I. Thomas ve D.S. Thomas, *The Child in America* [Amerika'daki Çocuk] (New York: Knopf, 1928) s.572

DÖRDÜNCÜ KISIM
SURİYE-LÜBNAN KARMAŞASI

9
Arap Politik Partileri: İdeoloji ve Etnisite

İtamar Rabinovich

1976 yılının Mayıs ayında, Ermeni asıllı bir Lübnanlı olan, Lübnan Kata'ib Partisi'nin (Falanjlar) önemli üyelerinden biri ve başkan seçilen İlyas Sarkis'in sırdaşı Kerim Pakraduni Başkan tarafından, bir mesaj vermesi için Suriye Başkanı Hafız Esad'a gönderildi. Uzun tartışma boyunca Esad ziyaretçisine, kendisinden önce gelen başka bir ziyaretçiye Libya Başbakanı Abdülselam Callud'a girift Lübnan politikalarını nasıl açıkladığını anlattı. Esad, Başbakan'a: "İnsan bu tartışmaya 'milliyetçilik' ve 'tecritçilik' gibi kelimeleri tanımlayarak başlamalı" demişti. Eğer Kata'ib Partisi, Lübnan'ı Arap birliği yörüngesi dışında tutmak istediği için 'tecritçi' diye düşünülüyorsa, Lübnan'ın tam içinde Lübnan'ın yarısını izole etmek isteyen Kemal Canbulat gibilere ne demeli?" Esad, geleneksel Lübnan sisteminin sıkı bir eleştiricisiydi. Çünkü bu sistem kendini yenilemekten acizdi. Esad, hem Lübnan solunun hem de Dürzi topluluğunun en önemli adamı ve İlerici Sosyalist Parti'nin lideri Canbulat'a karşı azarlayıcı bir üslupla şöyle devam etti: "Gerçek ulusal reformlarla ulusal hareketin hizipçi talepleri arasında bir ayrım yapılmalıdır." Canbulat'a getirdiği suçlama

şuydu: "Tavrına bakılırsa Canbulat, Hıristiyanlara karşı dini bir savaş yürütüyor. Bunda Arapçılık tehlikesi yatıyor."[1]

Hıristiyan Falanjist görevliye anlatıldığı şekliyle, Suriye Baas Partisi'nin hayal kırıklığına uğramış Alevi lideriyle Libya'nın doktriner Sünni Başbakanı arasında geçen bu konuşma, Suriye'nin Lübnan iç savaşına karışmasıyla ortaya çıkan sayısız ironiden ve iç çelişkiden biridir. Bu aynı zamanda Arap dünyasındaki problemler ve etnik yapıyla Arap ideolojik partileri arasındaki ilişkileri incelemek için iyi bir başlangıç olabilir.

Arap dünyasındaki etnik politika hakkında, bir bütün olarak kapsayıcı terimler içinde konuşmak çok zordur. Özellikle Batı Avrupa modeli ulus-devlete en yakın olan Mısır'la politik toplum tanımının hâlâ tartışıldığı nüfusun dini, komünal ve etnik soylara göre bölündüğü Bereketli Hilal devletleri arasında belirli bir fark vardır. Etnisite Mısır siyasetinde bugün de önemini kaybetmekle birlikte geçerli bir unsurdur. Suriye, Lübnan, Irak, Ürdün ve Filistin Araplarında da halen önde gelen, bazan yönetici unsurdur.

Bu ayrılış, Bereketli Hilal ve Mısır'da kök salmış partiler ve politik hareketlerin ideolojisinde, yapısında ve yöneliminde kendini belli eder. Etnisite, Mısır Komünist Partisi'nin önce kuruluşunda sonra gelişiminde önemli bir rol oynadı ama daha merkezi olan Wafd, Mısır el-Fitat ve Müslüman Kardeşler'de aynı etkiyi gösteremedi. Tabi bu aynı durum Bereketli Hilal'in birçok partisi ve hareketi için geçerli değildi. Biz bunlardan beşini, Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi, Baas Partisi, Lübnan Kata'ib Partisi ve Suriye Müslüman Kardeşler ile Komünist Parti'yi aşağıda inceleyeceğiz.

Bu partilerden herhangi biriyle etnik gruplar ve sorunlar arasındaki ilişkiye işaret etmek, neredeyse sıradan bir şeydir. Ama diğer meselelerin araştırılması zorunludur. Bir partinin etnik kökleri veya bileşkesi onun ilkelerinin biçimlenmesini nasıl etkiledi? Bir hareketi şekillendiren diğer unsurlarla kı-

1 Kerim Pakraduni: *La Paix Manquée*, ikinci bas. (Beyrut, 1984). 6-8. sayfalar

yaslandığında etnik unsur ne denli önemliydi? Parti ve içinde yaşadığı devlet arasında ne gibi bir ilişki vardı? Partiyle, özdeşleştiği ya da birleştiği toplum arasındaki ilişkiler nasıldı? O toplum içindeki farklılıklar ve bölünmelerden partinin gelişmesi nasıl etkilenmişti? Son olarak 1920 ve 1930'lu yıllarda kurulduklarından bu yana sözkonusu partiler ve hareketler ne gibi dönüşümlere uğramışlardı?

Bu beş parti ve hareket uygulamayı göstermek amacıyla seçilmiştir. Bunlar konunun karmaşıklığını ve zenginliğini gösterecek kadar geniş bir çeşitliliğe sahiptir.

Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi

Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi (SSMP) gençlik yıllarını Brezilya'da geçirdikten sonra 1929'da Lübnan'a geri dönen[2] Yunan Ortodoks kilisesinden bir Lübnanlı olan Antun Sa'adeh tarafından 1932'de Beyrut'ta gizlice kuruldu. Sa'adeh laik bölgesel Büyük Suriye Milliyetçiliği doktrinini formule edip açıkladı. Coğrafi Suriye (bugünün, Suriye, Lübnan, İsrail ve Ürdün -ki buna daha sonraki bir aşamada Irak ve Kıbrıs eklenmişti) ulusal varlık olarak tanımlandı. Sa'adeh'e göre milletler ülkelerle kurulurdu bu yüzden Suriye varlığı ve ulusu Suriye toprağında biçimlenmişti. Ama Suriye ve Suriye ulusu 1918-1920 barış anlaşması sırasında bölünmüştü, bu anlaşmanın iptal edilmesi zorunluydu. İçinde Suriye ulusunun yeniden birleşeceği Büyük Suriye devletinin kurulması gerekiyordu. Sa'adeh'in fikirlerinin ve partisinin düşmanları bölgesel statükonun -Fransa ve Lübnan devletinin- savunucuları ve aynı bölge veya parçaları için can atan, Arapçılık ve Siyonizm taraftarlarıydı.

Sa'adeh'in fikirlerinin sayısız kökleri vardı: Ondokuzuncu

2 SSMP'nin ideolojisi ve tarihi için bkz. L.Z. Yamak, *The Syrian Social Nationalist Party* (Suriye Sosyal Milliyetçi Partisi) (Cambridge: Harvard University Press, 1966) Sa'adeh'in portresi için bkz. Eliahu Eylat, "Antun Sa'adeh -diokan şel mahpkan'aravi" *Şivat sıon ve'arav'* (Antun Sa'adeh-bir Arap devrimcisının portresi) Siyonizm ve Araplar (Tel Aviv,1974). 372-376.sayfalar ve Hişam Şarabi'nin anıları. *El-cemr vel-ramad* [Közler ve Küller] (Beyrut. 1978)

yüzyılın sonlarında Osmanlı Suriyesi ve Lübnanı'nda yükselen bölgesel laik-milliyetçilik, Hıristiyan-Fransız esinli Arap olmayan bir Suriye, Doğu Akdeniz'de Birinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan yerleşim sonrasındaki bölünmeden genel hoşnutsuzluk hali gibi.[3] Ama Sa'adeh aynı zamanda Yunan Ortodoks toplumunun Lübnan devletiyle olan hoşnutsuzluğunu da dile getirdi. Bu Marunilerin ağırlıkta olduğu, Fransızlar tarafından da korunan bir devletti. Büyük Suriye'de dağınık olduğu halde sayıca kalabalık olan bir cemaat olan Yunan Ortodokslar, Lübnan'da ikincil öneme sahiptiler. Aşağıda göreceğimiz gibi Doğu Akdeniz'deki Yunan Ortodoks cemaati hep coşkulu, diğer Hıristiyan cemaatlere göre Arap milliyetçiliğine daha yakın, çeşitli ideolojik partilerde de çok faaldi. Lübnan'da SSMP varolan düzenin kusurlarını göstermede toplumun baş rehberi haline gelmiş, bu düzeni dönüştürme ve aşmanın biricik aracı olmuştu.

1940'larda parti, Mandacı Filistin'e ve Suriye'ye yayıldı. Önemli üyelerinden bazıları Filistinli olduğu halde SSMP hiçbir zaman Filistin politikasında önemli bir aktör olamadı. Ama Suriye politikasındaki etkileri çok güçlüydü. Suriye politikacılardan birçoğu -iki isim vermek gerekirse Ekrem Hourani ve Abid Şişaklı- SSMP'nin alt kadrolarında politik eğitimde yerlerini aldılar. Bu parti ordunun subay birliklerini eğitmenin önemini anlamış ilk partilerden biriydi.[4] 1950'li yılların başlarında parti Suriye sağının artçısı olarak ortaya çıktı ama Baas ve komünistler karşısında yenildikten sonra etkili politik güç olarak sahneden çekildi.

Güvenilir veriler fazla değildir ama SSMP'nin üç ana dalının toplumda gördüğü ilgiyi karakterize etmek yine de olasıdır. Lübnan'da parti daha çok Yunan Ortodoks cemaatinden ilgi gördü, az da olsa Lübnan'ın siyasi düzeniyle sorunu olan,

3 Albert Hourani, "Ideologies of the Mountain and the City" *Essays on the Crisis in Lebanon* [Dağın ve Şehrin İdeolojileri; Lübnan Krizi üzerine Makaleler] ed. R.Owen (London: Ithaca, 1976) 33-41.sayfalar.

4 M.van Dusen "Political Integration and Regionalism in Syria" [Suriye'de Politik Bütünleşme ve Bölgeselcilik] *Middle East Journal* 9 (Spring 1972): 132 136. sayfalar

hoşnut olmayan diğer cemaatlerin üyelerinden -Sünniler ve Dürzilerden de destek aldı. Suriye'de Sa'adeh etkisi çok güçlü değildi. 1940'larda, Sünni İslam temeline göre açıkça veya gizlice tanımlanmış bir yönetim biçimine tam olarak katılamadığını hisseden azınlık cemaatlerin -Heterodoks Müslümanlar ve Hıristiyanların- ilgisini çeken, partinin laik bölgesel milliyetçi doktriniydi. Laik Suriye veya Arap milliyetçilik fikri aslında ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Suriyeli ve Lübnanlı Hıristiyanlar tarafından formüle edilmişti. Farklı bir politik bileşimdeki sonraki kuşaklar için, nükseden aynı sorunlar yine geçerliydi. 1940'ların Suriyesi'nde Heterodoks Müslüman cemaatlerden -Aleviler ve Dürziler- oluşan "yoğun" politize olmuş gençlik, laik politik toplum isteyenler olarak Hıristiyan azınlıklara eklendi. Bu cemaatler arasında SSMP ve Baas, (laik Arapçılık öğretisiyle) ideolojik olarak kararlı gençliğin akılları ve yüreklerini ele geçirmek için yarışan baş rakiplerdi. Bu çarpışma en iyi biçimde Alevi bölgesinde kendini göstermişti. İdeoloji bazan tek bir aileyi ikiye bölüyordu. Buna en etkileyici örnek, Cedid ailesiydi. İki kardeş Hasan ve Fuad orduda subay ve SSMP üyesi oldular. Bu iki kardeş 1955 yılında SSMP'nin Baas'ı kontrol etmek için yaptığı son çareye Adnan el-Maliki'nin öldürülmesi olayına karıştılar. 1963-1970 arasında Baas görevlisi olan üçüncü kardeşleri Salah ise rejimin en başta gelen koruyucularındandı.

Partinin Filistinli üyeleri arasında toplumsal köken ikincil mesele gibi görünmektedir: Seyyif kardeşler Hıristiyan, Hişam Şarabi Müslümandı. Şarabi'nin anılarına bakılırsa onları etkileyen şeyler, Sa'adeh'in kişiliği ve SSMP'nin kendi tarihinin erken aşamalarında yarattığı o şevk veren havaydı. Aynı zamanda partinin, Siyonistlere karşı destek elde etmekte, 1920'lerin başında Filistin'i "Güney Suriye" diye tanımlayan kısa ömürlü milliyetçi Arap hareketinden çok daha bilimsel bir ilkeye sahip olduğunu düşünüyorlardı.

1950'lerin ortalarından beri SSMP, elde edebileceği tüm amaçlar için bir Lübnanlı parti olmuştu. Partinin geçirdiği değişim ve dönüşümler de yine Lübnan'da gerçekleşmişti. İkinci

Dünya Savaşı sırasında Sa'adeh ülkede yok iken Lübnan devleti içinde tutunmaya çalışan pragmatik bir eğilim belirdi ama Sa'adeh'ın dönüşüyle bu hemen bastırıldı. Sa'adeh'in 1949'da idam edilmesinin ardından parti uzun süreli bir politik-ideolojik karmaşıklık dönemine girdi. Partinin, Batı taraftarı bir güç olarak 1950'lerin Suriye'sinde yaptığı faaliyet Lübnan devlet başkan Camille Chamoun ile yaptığı işbirliğiyle birleşti. 1961'deki zafer kazanan pan-Arap milliyetçi doktriniyle temas kurmak için yapılan bir çaba aynı yılın Aralık ayında Başkan Fuad Şihab'a karşı yapılan başarısız darbeyle tezat oluşturdu.[5]

1960'lı yılların sonunda partinin eski Filistinli üyelerine kalan mirası, Filistin Kurtuluş Ordusu'nun benimsediği, Filistin'de "laik, demokratik devlet" sloganıyla gerçekleşti.

1970'li yılların başında Hafız Esad'ın Suriye Baas rejimiyle birleşmesi ve böylece Lübnan politik sisteminden giderek çekilmesiyle, Lübnan'da parti tarihinde yeni bir aşama başladı. SSMP artık Suriye taraftarı bir güç haline geldi ve bir anlamda daire tamamlandı. Çünkü artık parti Büyük Suriye bölgesinde egemenlik arayan bir gücün hizmetinde çalışıyor, Lübnan'daki var olan düzenin değişimi için savaşıyordu.

SSMP'nin toplumsal bileşkesine ilişkin elimizde güvenilir veriler yoktur ancak genel eğilimler gözlemlenebilir. Parti halâ üyelerinin büyük bir bölümünü Yunan Ortodoks kitleden alıyor ve halen bir dereceye kadar o cemaatin çıkarlarının temsilcisi ve savunucusu olarak görülüyor. Ama geçtiğimiz on yıldır diğer cemaatler arasından da -Şiiler, Dürziler ve Sünniler- üye kaydına başladı, en azından kaydetmeye çalıştı. Onlara göre SSMP daha çok Suriye politikasıyla özdeşleşmiş revizyonist partilerden biriydi.

Şiiler arasında partinin kazandığı başarılarından çoğunun El-Emel'in yükselişiyle ortadan kalkması ilginçtir. El-Emel Şii cemaatinin gerçek ifadesiydi, meşruiyet elde eder etmez kolaylıkla SSMP'nin yerini alabilirdi. Ama partinin Şiiler arasındaki bazı kayıpları Güney Lübnan'daki Velid Canbulat'ın Dür-

5 Darbenin analizi ve tanımı için bkz. Y.Oron,ed. *Middle East Record*, 1961 (Kudüs, 1966) 398-404. sayfalar

zi rakipleri arasından telafi edildi. Devlet otoritesinin yokluğunda partinin ve milislerin korunması hayati öneme sahip hale geldi. Canbulat ve partisi PSP'nin rakipleri olarak Dürziler, SSMP'ye katılmayı istediler.

Baas Partisi

Baas Partisi 1940'larda kuruldu ama kökleri 1930'lu yıllara kadar gider. Michel Eflak ve Salah el-Bitar'ın önce komünizmle flörtleri sonra çarpışmaları, Ekrem Hourani'nin Hama'daki faaliyeti, Zeki el-Ersuzi'nin İskenderiye ve Şam'da çabaları ve önemli ama az bilinen bir partideki, Ulusal Eylem Birliği'nde kısa süreli kariyeri gibi.[6]

SSMP gibi Baas da toplumsal ve politik düzenden hoşnut olmayan geleneksel liderliğin yürüttüğü tarzı yavaş bulan, herkesi kucaklayan örgütsel çerçeve ve kapsamlı ideoloji arayan bir kuşağın ilgisini çekti. Yine SSMP gibi, parti ve doktirini değişik birkaç ülke -Suriyeliler, Lübnanlılar, Iraklılar ve Filistinliler- insanın katıldığı bir örgüt oldu. SSMP nasıl radikal sağın partisi haline geldiyse Baas da Arap ideolojik yelpazesinin soluna kendini yerleştirdi.

Baas'ın asıl ilkesi, Pan-Arap milliyetçiliğiyle sosyalizmi ve sosyal reformları Marksist olmayan tarzda birleştirecek bir laik formül arayışıydı. Bu farklı unsurlar farklı gruplar için çekim merkezi oluşturdu. Suriye'de parti, (tıpkı parti kurucularından ve baş ideologlarından biri olan Michel Eflak gibi) sorunlarına çözümü laik bir Arapçılık tanımında gören birçok Hıristiyan ve Heterodoks Müslümanı çekti. Azınlık cemaatlerden oransal açıdan hayli destekçisi olduğu halde Baas azınlıkçı bir parti değildi: Suriyeli Sünni Araplar pan-Arapçılık ideolojisinin inceden işlenmesi yüzünden bu partiye bağlandılar, diğer durumlarda komünist hareketin enternasyonalizminden ve maddeciliğinden uzak insancıl Arap sosyalizmi onlara ilginç geldi.

6 J.Devlin, *The Ba'th Party* [Baas Partisi] (Stanford, Clif: Hoover Institution Press, 1976) 1-10. sayfalar

Bereketli Hilal'in diğer bölümlerinde Baas Arapçılığı sosyalizm ve laiklikten çok daha fazla çekici olduğunu kanıtladı. Lübnan'da devlete düşman olan toplumlardan olanlar, özellikle Sünniler ve Yunan Ortodokslar parti taraftarıydılar. Irak'ta, gizlice geliştirilmiş güçlü bir parti örgütü olarak ortaya çıktığı 1960'ların başına kadar Baas, küçük bir partiydi. 1963 öncesi Irak Baas'ı ne Sünni ne de Şii Arapların özel bir ilgisine mazhar oldu, "Sünniler ve Şii 'Yoksul Arap' arasında kurulmuş bir ortaklık" diye tanımlanıyordu. Onlar partinin sosyalist ve pan-Arapçı yüzünden etkilenmişlerdi. Birçoğu Kasım rejimini Arap ana yolundan bir sapma olarak görmelerine karşın, hemen Nasırcı bir örgütlenmeye katılma konusunda da isteksizdiler.[7]

Suriye ve Irak'ta Baas'ın iktidarı, özellikle birincide ele geçirmesi, alışılmadık derecede uzun süreli tutunma başarısı, partinin etnik politika ve azınlıkçılıkla özdeşleşen bir partiye dönüşmesine yol açtı. Baas büyük ölçüde kendi başarısının kurbanıydı. İktidardaki ilk yıllarında parti karmaşık, sayısız toplumsal grubu ve fikri temsil eden bir varlıktı. Parti rejimi bağımsız bir Suriye devleti varlığını ortaya çıkardı, Suriye'de sosyal ve ekonomik devrime etkide bulundu. Ama daha sonraki yıllarda bu itici güçler harcanıp bittikten sonra, rejim iktidar ve sağ kalma mücadelesiyle uğraşır oldu. Güç yalnızca bir etnik grubun Alevilerin elinde toplandığından -aşağıda göreceğimiz gibi- 1960'ların sonlarından itibaren Suriye politikası, Alevilerin iktidarını korumaya çalışanlarla, bunu devirmeye çalışanlar arasındaki çatışmayla bir anılır oldu.[8]

1963'te Baas, Suriye'de iktidara gelince etnik veya toplumsal mesele Suriye politikasında bölünmüş çizgilerden başka

7 H.Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq* [Irak'ta Eski Toplumsal Sınıflar ve Devrimci Hareketler] (Princeton: Princeton University Press, 1979) 1077-1093.sayfalar.

8 N.Van Dam, *The Struggle for Power in Syria* [Suriye'de İktidar Mücadelesi] (New York: St. Martin's Press; London: Croom-Helm, 1979) ve H. Batatu, "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling Military Group" [Suriye'nin Yönetici Asker Grubunun Toplumsal Kökleri Üzerine Gözlemler] *Middle East Journal* 35 (Summer 1981):331-344

bir anlama gelmedi. İttifaklar, rakipçilik, hizipleşme, kişisel, ideolojik, bölgesel ve kuşaksal çizgilere, askerleri sivillerden ayıran çizgiye ve toplumsal katılıma göre oluştu.

Komünal meselenin öneminin giderek artması Baas kadrolarında, özellikle askeri kanadında azınlıkların (Hıristiyanlar ve Heterodoks Müslümanlar, Aleviler, Dürziler ve İsmaililer) aşırı temsiliyetinden kaynaklandı. Bu, rejimle Suriye'nin büyük kentlerindeki baskın Sünni nüfus arasındaki düşmanlığı büyüttü. Sünni nüfus için Baas, Suriye'nin geleneksel elit tabakasını politik iktidardan, sosyal ve ekonomik güçten mahrum eden ve hep böyle yürümeye çalışan dindar olmayan radikal bir rejimdi. Suriye'nin yeni yöneticilerinin büyük ölçüde azınlıklardan olması hakaret veya küçük düşürücü bir hareket olarak algılanıyordu.

Baas rejiminin kendi iç çatışmalarında toplumsal birlik, toplumsal kuşku ve düşmanlık diğer unsurlardan çok daha etkili olduğunu gösterdi. Üstelik bu unsur bir kez yürürlüğe girdi mi kendi dinamiğini kendisi ortaya çıkarırdı. Alevi, Dürzi ve İsmaili subaylar Şubat 1966'da Sünnilere karşı bir araya geldi. Sonra Dürzi ve İsmaililer temizlendiler, Aleviler baskın oldu. Rejim içinde diğer meseleler de önemini korumakla birlikte rejim ve nüfus arasındaki ilişki arasında komünal unsur başat hale geldi.

1970 Kasımında Hafız Esad rejiminin kurulması sorunun hem artmasına hem de geçici biçimde zayıflamasına neden oldu. Esad'ın başkanlığı, sonra göreceğimiz gibi Alevileri hakiki Müslüman olarak, rejimi de meşru bir rejim olarak görmeyen sofu Müslümanlara karşı çıkışı daha da kuvvetlendirdi. İktidardaki ilk altı yılında Esad, rejimin Alevi iç çekirdeğini gizleyen, şehirdeki Sünni nüfusla çatışmaları dindirebilen akıllı bir strateji izledi.

Bu strateji 1977'de çöktü. Rejim 1977-1980 yılları arasındaki muhalefeti bastırdı ama varlığı önceki yılların zeki stratejisine değil, güç ve caydırmadaki başarısına bağımlı hale geldi. Buna ek olarak Esad'ın hastalığı ve haleflik savaşının başlaması, Suriye'nin etnik-politikasının iki ilginç boyutunun altını çizdi.

Bu boyutlardan biri rejim, parti ve ordu içindeki Aleviler-Sünniler arasındaki ilişkilerdi. Alevi egemenliği hiçbir zaman ayrıksı bir yönetim ve denetim anlamına gelmedi. Aleviler nüfusun %12'sini oluştururlar ve olabileceklerinden daha çok temsil edilirler. Aslında rejim içinde politik ve askeri konumlarda bir çoğunluk elde etmeyi umut etmedi -hatta akıllı davranarak, bunu denemediler de- bunun yerine Alevi egemenliği Alevilerin anahtar konumlara açıkgözlükle yerleştirilmesi anlamına geldi. Suriye'deki belli belirsiz iktidar mücadelesi ille de komünal soylar aracılığıyla yürütülmeyecektir ama hepsinin toptan düşüşü ve bunun getireceği sonuçlardan duyulan korku zaten Alevi yetkililer üzerinde durdurucu bir etki yapmaktadır.

Sorun geçmişte ortaya çıkmıştır, Baas rejimini yöneten Alevi cemaatinin üyeleriyle Alevi cemaati arasındaki ilişkileri belirleyen şimdiki koşullarla daha keskin hale gelmiştir. Az da olsa bazı güvenilir kanıtlar, çağdaş Alevi iktidarının iç bünyesine ve rejimin Alevi liderlerinin verdiği kararlar üzerinde bunun etkisine işaret eder. Bu iki grubun işlevleri, birbirleriyle olan ilişkileri sır olarak kalır. Fransız beşeri coğrafyacı Jacques Weulresse'ın 1940'larda yaptığı incelemeden bu yana Alevi cemaati ve yapısı hakkında çok az şey bilinir. Weulresse'nin bulgularının birçoğuna artık cemaatin modernleşmesi, geçtiğimiz elli yılda meydana gelen politikleşme ve Alevilerin Suriye'nin halk mahallelerinden iktidara ve egemenliğe muhteşem yükselişleri nedeniyle modası geçmiş olarak bakılmalıdır. Bu, ileride yapılacak araştırmalarla aydınlatılacak bir konu, çalışma olarak görülmelidir.[9]

Aynı yirmi yıl süresince Irak'ın politik tarihi harfi harfine Suriye'de olan sürecin aynadaki yansıması olarak tanımlanabilir. İrak'ta Sünni Araplar, ülke ve devlette -dörtyüz yıllık Osmanlı yönetiminin ve İngiliz Mandacı siyasetinin sonucu olarak- fazlasıyla uzun süreli bir üstünlük sağlamış yüzde yirmilik bir azınlıktı. Baas rejiminin özellikle Tikritlilerin ve onla-

9 Batatu, "Some Observations on the Social Roots of Syna's Ruling Military Group" *Middle East Journal* 35 (Summer 1981):331-344

rın Sünni yandaşlarının iktidara geldiği ikinci (1968 sonrası) aşamadaki evrimi önemliydi.

Suriyeli Alevilerde olduğu gibi asıl tercihler öz olarak dinsel değildi. Buradaki yapı, aile bağlarına veya ortak bölgesel kökenler temelinde birlikteliğe dayanan, bunu taahhüt eden birleşik bir hizipti. Tüm bu bağlar aynı topluma katılmayı beraberinde getirdi ve zamanla rejim kendisini geleneksel Sünni egemenliğinin diğer bir koruyucusu olarak buldu. 1970'lerin sonlarına kadar rejim içindeki kişisel ve bölgesel hizipler bu gerçeği gölgeleme eğilimi gösterdi. Bu ilksel bağlarla -"Sünnilerin rejiminden çok Tikritlilerin rejimi- algılanıyordu. Ama İran'da Humeyni rejiminin kurulmasıyla bu vurgu değişti, Sünniler ve Şiiler arasındaki çatlak en önemli konu oldu.[10]

Lübnan Kata'ib Partisi

SSMP'nin diğer tarihi rakibi Lübnan Kata'ib Partisi 1936'da Maruni topluluğunun ve Hıristiyan ağırlıklı Büyük Lübnan devletinin SSMP Arap milliyetçilerine ve Sünni toplumuna karşı olan çıkarlarını korumak için kurulmuş, militan gençlik hareketiydi. Örgüt taraftarlarına, toplumun ve devletin savunmasına katılmaktan doğan hazdan çok daha fazlasını sundu. Dönemin diğer radikal partileri ve örgütleri gibi karizmatik bir lider, her şeyi kuşatan bir bakış açısı, üniforma, disiplin, dinamizm ve geleneksel toplum liderliğine karşı isyan ve protesto biçimlerini ortaya çıkardı.[11]

Bu, Kata'ib Partisi'nin kurulduğundan beri ikili karaktere -keyfi yönetim ve pragmatik politik parti- sahip olarak ayırt edici özelliğiydi. Bağımsız Büyük Lübnan devletinin oluşumuna katkı yaptıktan sonra Kata'ib milis özelliklerini azaltıp,

10 N. Van Dam, "Middle East Political Clichés "Takriti ve Sunni Rule in Iraq, Alawi Rule in Syria" [Orta Doğu'nun Politik Klişeleri, Irak'taki Tikriti ve Sünni Yönetimi, Suriye'deki Alevi Yönetimi] *Onent* 21, (Ocak 1980):42-57

11 J. Entelis, *Pluralism and Party Transformation in Lebanon*: El-Kaatib, 1936-1970 [Lübnan'da Çoğulculuk ve Parti Dönüşümü: El-Kaatib, 1936-1970] (Leıden: Brill, 1974)

Lübnan politik sistemi içine sıradan bir politik parti gibi daldı. Ama başarılı politik parti görünümünün altında Kataib'in diğer, gerçek yüzü aynen kaldı: Devleti, politik sistemi ve Maruni-Hıristiyan cemaati korumak üzere güç kullanmaya hazır militan milisler. Bunu 1958 ve 1970'lerin başında yaptılar.[12]

Kataib'in bu iki yüzü arasındaki karşılıklı etkileşim, 1936'dan beri ideoloji ve yöneliminin içinden geçtiği üç evre ile açığa çıktı. İlk yıllarda Kata'ib, toplumun refahını ve sağ salim yaşaması için gerekli görülen bölgesel-politik statükoyu korumak amacını güden politik, Maruni-Hıristiyan bir örgüttü. Maruni-Hıristiyan terimi bilinçli bir belirsizlik yansıtır. Maruni topluluğu bir ulusal grubun, hatta bir devlet talep eden, Maruni kimlikten daha çok Hıristiyan varlığı işaret eden Büyük Lübnan devletini isteyen, daha radikal Marunilerin de kendisiyle özdeşleşebileceği bir ölçütü karşılar. Onlar, Marunilerin bir devleti sürdürmek için sayıca çok az olduğunu hissetmiş olmalıydılar. Bunun yerine Lübnan, Hıristiyan bir memleket, bir kale, Lübnanlı Hıristiyanlar, bazan da tüm bölge için bir sığınak olarak görüldü ve öyle sunuldu. Bölgede, Arapça konuşan Hıristiyan liderlerin özgür olarak yaşayabilecekleri, vatandaşı olabileceği tek bir devlet olmak zorundaydı. Birinci Dünya Savaşı sonrasında Maruni cemaatinin sözcüleri -hem papazlar hem politik liderlerinin- Fransız koruması altında[13] genişlemiş sınırlarla ayrı bir devlet istedikleri zaman ileri sürdüğü savlar işte bunlardı. İlk yıllarında Kata'ib bu geleneğin varisiydi, tüm iktidar gücüyle bunu destekledi. Bu yönelime bağlı olan Maruni gruplar arasında biri Fransız yetkililere giderek artan bir düşmanlık besliyordu.

12 F.Stoakes, "The Supervigilantes: The Lebanese Kataeb Party as Builder Surrogate and Defender of the State," Tehditçiler: Kurucu Vekil ve Devlet'in Koruyucusu Lübnan Kataib Partisi] *Middle Eastern Studies* 17 (January 1981): 3-236

13-Ondokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarında Maruni politik tavırlarıyla ve Büyük Lübnan'un kuruluşuyla ilgili tam ve en iyi belgelenmiş çalışma Meir Zamir'in *Formation of Modern Lebanon* [Modern Lübnan'ın Oluşumu] (London: Croom-Helm, 1985) Zamir'in bulgularından bazıları yine onun yazdığı "Smaller and Greaater Leanon: The Squaring of a Circle" [Küçük ve Büyük Lübnan: Dairenin Kareleştirilmesi]de bulunabilir *Jerusalem Quarterly* no: 23 (Spring 1982): 215-236

Kataib'in Lübnan çoğulcu politik sistemi içinde politik bir parti olarak çalıştığı 1950 ve 1960'lı yıllarda Marunilik şöyle dursun resmi olarak Hıristiyanlıkla bile özdeşleşmiyordu. Parti artık bileşen cemaatleri aşan bir Lübnanlılığın eskiden beri var olduğu ideolojisi anlamına gelen Lübnancılığı savunuyordu. Bu kuram daha önceki yıllarda, ya Lübnan'ı tamamen birleştirmek ya da Arapçılığa karşı bir zıt-kutup sunmak için Michel Chiha, Charles Corm ve Said Akıl gibi kimseler tarafından ortaya atılmış, geliştirilmişti.[14]

Tarihi gelenek içinde kök salmış ve Doğu-Batı arasında bir köprü olarak hizmet veren Lübnan varlığı fikri muhalifleri tarafından Hıristiyan yönelimli olarak görüldü. Gerçekten de Kataib'in Lübnancılığı büyük sofistike çabalara ve ince ince işlenmesine rağmen sonuç olarak Maruni-Hıristiyan özelliği taşıyordu. Bu, partinin halka açık vitrininde de sergileniyordu. Onu çeşitlendirmek için yapılan yoğun çabalara karşın partinin üyelikleri Hıristiyan ve Maruniler arasında gidip geldi. Dürziler ve Şiiler arasından bazı üyeler kaydedildiyse bile Sünni ve Yunan Ortodoks Lübnanlılar gönülsüzce dışarda kalıp, muhalif tavırlarını korudular.[15]

Bu yıllarda partinin gösterdiği ideolojik gelişim devlet ve politik cemaat tanımıyla uğraşmayla sınırlı kalmadı. Bazı liderlerin eğer sistem sürdürülmek isteniyorsa gerekli olduğunu iddia ettikleri sosyal ve ekonomik reformlar üzerine de kafa yoruldu. Bu meseleler üzerindeki iç tartışmalar partideki muhafazakar ve radikal kanatların ortaya çıkmasına hizmet etti. Kataib'in özgül ideolojisi, geniş katılımlı üyeliği ve özenli yapısı onu diğer Maruni partileri-hiziplerinden olduğu gibi toplumun dini yapısından da ayırdı.[16]

Bu eğilimler, Lübnan'daki statükoya halktan ve dışardan gelen meydan okumaların daha da şiddetlendiği 1960'lı yıllarda sönmeye yüz tuttu. Kata'ib daha kesin biçimde Maruni karak-

14 Kemal Salibi "The Lebanese Identity" [Lübnanlı Kimliği] *Journal of Contemporary History* 6. No: 1 (1971): 76-86

15 Entelis, *Pluralism*. 101-124 sayfalar

16 Stoakes, "The Supervigilantes:

tere döndü. 1968'de Kata'ib, Chamoun'un Ulusal Liberalleri, Raymon Eddé'nin Ulusal Blok'uyla birlikte Maruni Üçlü İttifakı oluşturdu. 1970'lerin başlarında özellikle Mayıs 1973'te Lübnan ordusunun FKÖ üzerinde denetim kurmadaki başarısızlığından sonra, yönetimin keyfi bakış açısı tamamıyla yenilendi. Devlet, parti düşüncesinde daha önemli bir yer işgal etti ama cemaat devletten daha önemliydi. Eğer Lübnan, cemaat varlığını, yaşam tarzını savunamazsa bu görevi partinin üstlenmesi gerekiyordu.

Sürgit Lübnan krizleri yüzünden 1975-1976 iç savaşıyla bu eğilim hızlanmaya, ağırlığını koymaya başladı. Falanjist milisler statüko koalisyonu adına savaşan en büyük ve tek güç Kata'ib, Hıristiyan cemaatin politikalarını ayarlamak için 1976'da kurulmuş şemsiye örgüt Lübnan Cephesi'nin en önemli bileşeniydi. Cephenin liderliğini yürütenler, Camille Chamoun (başkan) Pierre Cumayyil, Şarbal Kasis (Maruni tarikatları federasyon başkanı) ve diğer (Yunan Ortodoks Charles Malik'in de içinde olduğu) politikacılar ve entelektüellerdi. Cephenin görüşü "Kurmak İstediğimiz Lübnan" başlığı altında 1980 yılında kurulan bir platformda açıklandı. Platform, Lübnan'daki Hıristiyanlar için sayısal üstünlüğe göre değil Lübnan'ın yaratılmasında ve somut ihtiyaçlara göre belirlenen özel bir konum talep ediyordu.[17]

1975-1976 iç savaşı tam da Lübnan devletinin varlığını tehdit etti, 1943-1975 arasında varolan Lübnan politik sisteminin her durumda öldüğü açığa çıktı. Böylece diğer bazı potansiyel seçenekler gündeme geldi: Suriye egemenliği, Büyük Lübnan üzerindeki Hıristiyan-Maruni egemenliğinin İsrail'den destek alarak korunması, yeni toplumsal ayarlamalarla Lübnan politik sisteminin yeniden yapılandırılması gibi.

Kata'ib bu meseleler üzerinde bölündü. Bölünme, partinin asıl ikiliğinin yeniden ortaya çıkması biçiminde görülebilir. Parti başkanı Pierre Cumayyil ve büyük oğlu Amin, hiçbir zaman Lübnan'daki diğer toplumların ince ayarlı ortaklıklarına ve Lübnan Arap ortamına bağlı *modus vivendi*'ye [yaşam tarzı]

17 The Lebanon We Want to Build" [Kurmak İstediğimiz Lübnan] Aralık 1980

bağlı geleneksel Lübnan sisteminin yeniden canlanacağına olan umudunu hiç yitirmedi. Cumayyil'in küçük oğlu Beşir daha militan bir yol izledi ve Kata'ib'le ilişkili olmakla birlikte özerk olan bir üs kurdu. Lübnan Kuvvetleri Kata'ib milisleri, Ulusal Liberaller ve daha küçük iki grup olan Tanzim ve Sedir Muhafızları'nın bir araya gelmesiyle oluşan askeri bir örgüttü. Bu kuvvetler de Lübnan Cephesi'ne bağlıydı ama orduya dahil değildi. Kata'ib milisleri, Lübnan Kuvvetleri'ne birçok adam verdi ama Lübnan Kuvvetleri'nin (sık sık yapıldığı gibi) Kata'ib ile karıştırılmaması gerekir.[18]

Kata'ib'in ilk yıllarında olduğu gibi Lübnan Kuvvetleri de milis olarak işe başlayıp, bürokrasisi, entelektüel kadrosu ve çevresiyle politik bir harekete dönüştü. 1982'ye kadar yeni örgütle Kata'ib arasındaki gerginlikler belirgindi.

Lübnan Kuvvetleri korkusuz bir Maruni-Hıristiyan örgütü oluşturdu ve bunu geliştirdi. Örgütün lideri ilk kez toplum üzerinde etkili liderlik fikrini zorla yaymayı görev edindi, bu amacı gerçekleştirmek için güç kullanmaya da hevesliydi. Ulusal Liberallere bunu kabul ettirmekle birlikte Kuzey Lübnan'da başarısız oldu. Beşir Cumayyil'in eğer suikast ile öldürülmeseydi nasıl bir siyaset izleyeceğini tartışmak boşa zaman yitirmektir ama ölmeden birkaç saat önce yaptığı konuşmayı okumak çok öğretici olacaktır. Bu Hrisitiyan vatanı olarak gördüğü bir devletin başkanı olacak Hıristiyan bir liderin sözleriydi.[19]

Beşir Cumayyil'in öldürülmesi, Amin Cumayyil'in başkanlığa seçilmesi, 1982-1984 yıllarındaki diğer gelişmeler, Kata'ib, Lübnan Kuvvetleri ve daha büyümüş Maruni cemaati arasındaki ilişkileri çapraşık bir duruma getirdi. Bu gelişmeler burada uzun uzadıya ele alınamaz ama kuvvetlerin siyasi danışmanı olan Kerim Pakraduni'nin 1984 yılının Mart ayında yaptığı bir basın toplantısında sarfettiği sözler Lübnan Kuvvetleri'nin,

18 L.W. Snider, "The Lebanese Forces: Their Origins and Role in Lebanon's Politics" [Lübnan Kuvvetleri: Kökenleri ve Lübnan Politikası'ndaki Rolü] *Middle East Journal* 38 (Winter 1984)

19 Bu konuşmanın metni Beşir Cumayyil'in birinci yıl dönümünde yayımlanan bir koleksiyondadır

Lübnanlı Hıristiyanların koruyucusu olarak bizzat görüşlerini yansıtır.

> Lübnan Kuvvetleri üç ana konuya dayanan politik bir program hazırlamıştır:
>
> 1. Bu bölgeler etrafında "kırmızı çizgiler" belirleyerek Hıristiyan bölgelerin savunması. Bu "kırmızı çizgiler" hem askeri hem politiktir -askeri çizgiler bu bölgeleri savunacak Hıristiyan nüfusun seferberliğini gösterirken, Lübnan Kuvvetleri'yle temas halinde olmayı içeren politik çizgiler bölgesel ve uluslararası düzeylerdedir..
>
> 2. Lübnan sorununun kapsayıcı bir çözümünü başarma yetisine sahip federal cumhuriyet önerisi... Hıristiyanlar reformları zorlama imtiyazlar olarak görürken, Müslümanlar yetersiz bulurlar. İşte bu yüzden biz reformların mantığının yetersiz olduğuna inanıyoruz.
>
> 3. 1943 Ulusal Pakt Maruniler ve Sünniler arasındaki bir anlaşmaya dayanırken biz Ulusal Pakt'ın Maruniler ve Şiiler arasındaki bir anlaşmayla yürürlüğe girmek zorunda kalacağına inanıyoruz.[20]

Bu ifadenin yayımlanmasından sonraki yıllarda Lübnan Kuvvetleri birbirini yok eden çatışmalara sürüklendi. Maruni-Hıristiyan cemaatinin koruyucuları olarak konumları ve etkileri ciddi kayıplara uğradı.

Suriye'deki Müslüman Kardeşler

Yirmi yıllık bir dilim içinde Müslüman Kardeşler'in Suriye kolu,kendine güvenen, halinden hoşnut bir çoğunluk hareketinden, çevresi kuşatılmış bir topluluğun militan temsilcisi haline gelerek büyük bir dönüşüme uğradı. Suriye'nin bağımsızlığının gerçekleştiği ilk yıllarda Müslüman Kardeşleri etnik politika bağlamında incelemek tuhaf görünebilirdi. Hareketin önderleri kendilerini böyle meselelerin üzerinde tavır almış olarak görüyorlardı; Sünni evrenselliği için İslam ulusu ve ce-

20 *Monday Morning* (Beyrut) March 5-11, 1984

maatinin sözcüleriydi onlar. Onlara göre Suriye, Sünni Müslüman çoğunluğun yaşadığı Müslüman-Arap ülkesiydi, Suriye devletinin de bu yüzden şeriatla belirlenmiş bir hükümetinin olması gerekirdi. Suriye'nin Müslüman olmayan vatandaşları Hıristiyan olsun Heterodoks Müslüman olsun kendilerini bu tasarlanan gerçekliğe uydurmak zorundalardı.

Kardeşlerin durumunu en güzel 1950'nin anayasa tartışmaları sırasında, Suriye'de devlet dininin İslamiyet olması gerektiğini ileri süren liderleri Mustafa el-Sibai'nin sözleri anlattı. "Her devletin dininde bir azınlık bir de çoğunluk vardır" diye yazdı el-Sibai. Böyle diyerek azınlığın kendisini çoğunluğa bırakmasını ima ediyordu. Çünkü özellikle İslamiyet, Hıristiyan ve Yahudilerin de haklarına saygı gösteriyordu.[21] 1950 tartışması bir uzlaşmayla sona erdi: İslamiyet devlet dini olarak ilan edilmedi ama devletin başkanının Müslüman olması ve İslami hukukun yasaların ana kaynağı olması gerektiği kesinleştirildi. Bu 1960'ların sonuna kadar Suriye anayasalarında standart bir formül haline geldi.

1950 tartışmasında Müslüman Kardeşler'in aldığı tavır, kendilerini saf-kan Arap olarak gören ve diğerlerinden devletin işlerine kendilerini uydurmalarını bekleyen Sünni Arapların görüşünün aynadaki yansımasıydı. Hıristiyan, Şii ve Heterodoks-Müslüman Araplar bu tavrı değişik derecelerde hoşnutsuz karşıladı. Kimisi buna içerledi, kimisi kıskandı, kimisi de boyun eğdi. Buna ilişkin olarak Arap politikası çalışan bir Arap öğrenci, yirminci yüzyıl Arap dünyasındaki Sünni Müslüman liderler hakkında acı bir üslupla şöyle yazdı: "Şimdi ulus denen yeni toplumu yönetmek için kutsal bir hakka -neredeyse Tanrı'nın verdiği bir hak- sahip oldukları gibi bir sonuca vardılar. Bunun anlamı Sünni cemaatinin Arapları yönetmek için kutsal bir hakka sahip olduklarıdır. Bu hak yeni politik elitin yalnızca Müslüman ve Sünni Müslüman değil aynı zamanda Arap da olması gerçeğiyle iyice belirginleşmiştir."[22]

21 R.B.Winder "Islam as the State Religion: A Muslim Brotherhood View in Syria" [Devlet Dini Olarak İslam: Suriye'de Müslüman Kardeşlerin Görüşü] *Muslim World* 49 (Temmuz-Ekim 1945): 215-226

22 A.R. Kelidar. "Religion and State in Syria" [Suriye'de Din ve Devlet] *Asian Af-*

Suriye bağımsızlığının ilk yirmi yılı boyunca Müslüman Kardeşler Suriye'de iktidara ve güce ulaşmaya çalışan çeşitli parti ve hareketlerden birisiydi. Hükümet, toplum ve benzer biçimde anayasalaşmış ideolojik fikir üzerindeki görüşleri örneğin Nasırcılık veya Baasçılıktan daha etkili değildi. Ama Suriye'nin yönetici birimi, geleneksel milliyetçiler ve onlardan hemen sonra gelen radikal halefler Sünni Müslümanlardı. 1960'lı yıllarda iktidar tamamen farklı sosyal bir gruba geçti. Heterodoks Müslümanlar ve Hıristiyanlar, Baas rejiminin daha yüksek kademelerinde üstün duruma geçtiler.

Geleneksel roller artık değişmişti. Şimdi Sünniler kendilerini yoksun ve küçük düşmüş hissediyorlardı. Eskiden onlar etnik terimler içinde düşünmezlerdi. Çünkü o zaman kendi toplulukları üstündü ama şimdi öyle yapmaya başladılar. Suriye'de elde edilmiş koşullarda Müslüman Kardeşler geniş ve dağınık Sünni cemaatinin şikayetlerini temsil edebilecek tek araç haline geldi.[23] Toplumsal ve politik çekişmeler, keskin Müslümanların hoş görmediği bir mezhebin (Alevilerin) baskın duruma gelmesine karşı koyuşlarla harmanlandı. Müslüman köktenciler, üyelerinin çoğu hareketin radikalizmini mutlaka benimsemese de Sünni çoğunluğun asıl ve etkili tek savunucu olarak onları kabul eden geniş bir kitleyi temsil eder duruma geldi.

Yaklaşık on yıldır Kardeşler ve müttefikleri, rejime karşı mücadeleyi geleneksel yolları izleyerek -alaşağı etmeyi deneyerek, onu bazı politikaları değiştirmeye zorlayarak ya da yalnızca grevler-gösterilerle kırgınlıklarını belli ederek- veriyorlardı. 1970'lerin ortalarında, nüfusun büyük bir bölümünün rejime karşı olduğu ilan edilirken, artık böyle geleneksel yöntemlerin onu devirmek için yetersiz kaldığı iyice açığa çıktı. Bu pata durum 1973 yılı anayasasındaki çelişkiyle sembolize

fairs 61 (Şubat 1974): 16-22. Bkz. ayrıca F.Acemi, *The Vanished Imam* [Tarihe Karışan İmam] (Ithaca, N.Y.:Comell University Press, 1986)

23 T.Mayer, "The Islamic Opposition in Syria, 1961-1982," [Suriye'deki İslami Muhalefet, 1961-1982,] Orient 24 (December 1983): 589-609 ve E. Sivan, *Radical Islam* (New Haven: Yale University Press, 1985)

edildi. Sofu Sünni göstericiler, rejimi 1950 yılında feshetmeye çalıştığı uzlaşmayı yeniden anayasaya sokmaları için zorladı. Ama bir Alevi olan Hafız Esad devlet başkanı olarak kalmayı başardı.[24]

Bu örgütün arka planına uymayan bir şey olduğu için, Müslüman Kardeşler içindeki radikal unsurlar çok korkak buldukları İsamel-Attar'ın liderliğini reddettiler. Örgütsel açıdan hareket birlik ve bağlılığını yitirdi. Sözkonusu şartlar altında radikal kanat (ya da merkez dışı güçler) rejimi Alevi-Sünni gerilimlerini kaşıyarak, terör stratejisiyle devirmenin yollarını aradı. 1973 anayasası tartışması sırasında muhalefetin parti programları titizce seçilmiş sözcüklerle, rejimin Aleviler tarafından elde tutulduğunu ve bu Alevilerin doğru Müslüman olmadıklarını ileri sürdü. Birkaç yıl sonra bu daha açık bir şekilde ilan edildi. Hem tek tek hem de grup olarak Alevilere terörist saldırılar başladı. Halep'teki harp okulunda okuyan 60 Alevi topçusunun 1979 yılı Haziranında katledilmesi, Alevilerin tepkisini çektiği gibi Sünniler ile Aleviler arasındaki savaşı da başlatmış oldu. Radikal Kardeşler'in gözünde bu olay, azınlığın çoğunluğa boyun eğdirmesine, laik ve (onlar açısından) Müslüman olmayan bir hükümet tarafından yönetilmeye göre tercih edilir bir şeydi.[25]

Politik olarak Kardeşler'in radikal kanadı Suriye İslami Cephesi'nde baş unsur haline gelerek dayandığı temeli büyütmeyi başardı. Çünkü Cephe'nin liderleri daha önce Kardeşler ile özdeşleşmemiş, onlara katılmamış olan meşhur *Ulema* (Müslüman din adamları) ile birleşmişlerdi. Cephe, Suriye ve yurtdışındaki çizgisini açıklamak için yoğun çaba sarfetti. Kapsamlı programı hareketin bakış açısını ve görüşlerini anlamada mükemmel bir rehberdi. Programda, el-Sibai'nin 1950'deki iddiasında dile getirdiği "Nüfusun yüzde 10'unun çoğunluğa hükmetmesine izin verilemez çünkü bu eşyanın mantığına aykırıdır. Bizim olayımızda mezhep savaşını kendi-

24 Kelidar, "Religion and State in Syria" ve I.Rabinovich, "The Islamic Wave" [İslamcı Dalga] *Washington Quarterly* 2 (Sonbahar 1979): 139-143.

25 Mayer, "The Islamic Opposition"

ni, azınlığın baskısından korumaya çalışan çoğunluk çıkarmamıştı. Kendini unutan kesinkes azınlıktır" görüşüyle Alevilere bir çağrı hatta yalvarış vardı. "Alevi toplumu için güvencelerle birlikte onları bu tehlikeli duruma getiren çürümüş unsurların rehberliğinden de kurtarıp atmaya karar verdik" diye süren program da bir de yemin vardı: "Bu baskıcı rejim düşene kadar önümüze çıkan engellere aldırmadan yolumuza devam edeceğiz."[26]

Kardeşler'in rejime böyle cepheden saldırıları önce Halep'te 1980 yılında, sonra çok büyük bir bedelle Hama'da 1982 Şubatında kırıldı. Muhalefetin merhametsiz baskısı, içinde yer aldıkları çevrenin ayrımsız cezalandırılması Kardeşler'in geniş Sünni cemaatiyle olan ilişkilerinde sorunun daha yakıcı bir hale gelmesine yol açtı. Kuşkusuz ki politik tavırların Baasçı Suriye'de tam olarak ölçülmesi olanaksızdı. Kardeşler'in bir sempatisi, Sünni cemaatin hatırı sayılır bölümünden pasif desteği olduğu söylenebilirdi. Ama İslami hükümetle ilgili radikal görüşlere ille de sahip olmayan bu cemaat onları çoğunluğun rejime karşı küskünlüğünün gerçek yansıması olarak görecekti. Yetkililer tarafından empoze edilen "çevresel" cezalandırma Kardeşler'in sempatizanlarının uygulamada onlardan uzak durmalarında çok etkili oldu. Politika işinin politik duygulardan ayrılması zorunluydu. Bu Kardeşler'in üstesinden gelmekte zorlandığı yeni gerçeklikti.

Komünist Parti

Arap dünyasındaki 60 yıllık komünist faaliyetlerden bize kalan kayıtlar, parti ve bölgenin etnik yapısı arasında karşılıklı, karmaşık etkiye ilişkin bol kanıtlar sunar. Bu karşılıklı etki-

26 Ayrıntılı giriş ve açıklamaların ekli olduğu programın çevirisi bu işe sıcak bakan Mizan Press tarafından Dr. Umar F.Abdullah, *The Islamic Struggle in Syria* [Suriye'de İslamcı Mücadele] (Berkeley, Calif: Mizan, 1983)başlığı altında kitap halinde yayımlanmıştı. Yazar hakkında bir şey bilinmiyor ama kitap, Kalifomiya Berkeley Üniversitesi'nde çalışan Profesör Hamit Algar'ın yazdığı önsöz ve notları da içerir

lemeyi, birkaç ülkede gerçekleştiğinden, birçok dala bölündüğünden bu makalede incelemek olanaksızdır ama dış hatlarını genel terimlerle çizebiliriz.[27]

Komünizm, Orta Doğu'da Birinci Dünya Savaşı sonrasında, disipline edilmiş, çoğu kez gizli devrimci örgüt faaliyetleriyle bilinen bir doktirin olarak ve Moskova temelli uluslararası hareketin kolu olarak yayıldı. Bir sürü insan partiye üye olarak veya liderlik yapmak üzere çeşitli nedenlerle geldiler ama onu asıl cazip kılan şey, 1920-1930'larda toplumlarını tamamen değiştirmek isteyen ulusal ve etnik kökeni savunan insanların ortaya çıkması oldu. Suriye ve Lübnan'daki Ermeniler, Irak ve Suriye'deki Kürtler, Mısır'daki Yunanlılar, Mısır, Irak ve Mandacı Filistin'deki Yahudiler partiye katılanlar arasındaydı.[28] Sonuç olarak bölgede eylemsellik içinde olan tüm komünist partiler, özellikle asimile edilmesi öyle kolay olmayan "daha sert" gruplardan liderler ve üyeler aldılar.

Burada SSMP ve Baas gibi partilerle komünistler arasında önemli bir farkın olduğunu söyleyelim. Azınlıklardan üyeler çekme dereceleri içinde iki parti, Yunan Ortodoks Hıristiyanlar veya yeniden tanımlanan politik toplum içinde eşit statü bulmayı umut eden Aleviler gibi daha "yumuşak" gruplara eğilimliydi. Bir komünist devrimden beklenen radikal sonuçlar, toplumun yığın kitlesinden yüksek ve kalın duvarlarla ayrılmış, etnik-toplumsal bölünmelerden çok milliyetçi çizgilerle toplumdan ayrı düşmüş gruplara daha cazip geldi.

Milliyetçi çatışmalarla boğuşan grupların komünizme olan ilgisi, Sovyetler Birliği'nin kendi sınırları içindeki ulusal sorunla baş etme girişimleriyle ve bazı -Ermeniler, Yahudiler,

27 Bölgede genel komünizm araştırmaları ve incelemeleri için bkz. W.Z. Laqueur, *Communism and Nationalism in the Middle East* [Orta Doğu'da Komünizm ve Milliyetçilik] (New York: Praeger, 1956) ve E. Marqus, *Tarik el-Ahzab el-Şiyuiyye fi-l-vatan el-Arabi* (Arap Vatanında Komünist Partilerin Tarihi) (Beyrut, 1964)

28 Batatu'nun *Old Social Clases ve A.Flores*, "The Early History of Lebanese Communism Reconsidered" [Yeniden İncelenen Lübnan Komünizm Tarihinin İlk Yılları] *Khamsin* 7 (1981-1982)7-19

Kürtler gibi- milliyetçi grupların hem Sovyetler Birliği'nde hem de Orta Doğu'da temsil edilmesi gerçeğiyle iyice arttı. Bu tarz eleman kaydetme, komünist partilerin savaş halinde olan Arap dünyasında liderlik ve üyelik kadrolarına kavuşmalarını sağladı. Ama sonraki yıllarda azınlıkların aşırı temsili, partinin enternasyonalizmi, laikliği, İsrail'in kuruluşuna Sovyet-komünist desteği ile birleşince partinin Arap-Müslüman çoğunluk arasında yayılmasının aleyhine oldu.

Komünistler ve komünist partiler 1950 ve1960'lı yıllarda Arap politikasındaki devrimci evrelere katkılarını sundular. Ama bazı durumlarda iktidarı ele geçirmeye çok yaklaştılarsa da milliyetçi unsurlar tarafından yenilgiye uğratıldılar. Ortaya çıkan hayal kırıklığı (ve Moskova'nın öğüdü) onları muzaffer milliyetçi unsurların hakimiyetini kabul etmeye götürdü, aynı zamanda hizipçi eğilimlerini büyüttü. Suriye deneyimi öğreticiydi ve belgelerle ortadaydı. "Suriye Komünist Partisi'nde Çatışma Sorunları" başlıklı broşür, Arap dünyasındaki (kendisi Kürt kökenliydi) en meşhur komünist olan, partinin tarihi lideri Halit Bektaş'a karşı isyanın ayrıntılı raporunu içerir. İsyancılar, Suriye Komünist Partisi'nin Arap solcularının politikalarının ana ırınağına katılmalarını daha milliyetçi bir renk alması gerektiğini iddia ettiler. Somut terimler içinde iddianın özü, Arap-İsrail çatışmasında partinin tavrı üzerine odaklanmıştı. Bektaş'a karşı olanlar İsrail varlığının Sovyetler tarafından kabulü ile partinin Arap politikasında yediği kötü damganın sürdüğüne inanıyorlardı.

Bu kuşkular açıkça ifade edildi ve anlaşmazlığı bitirmeye çalışan bir Sovyet parti delegasyonu tarafından yanıtlandı. Ama tartışma metni ayrıca belirtilmemiş gerginlikleri yansıtıyordu. Muhalefetin, partinin Arap politikası çerçevesi içinde edindiği yerle ilgili sabırsızlığı ve "çoğunluğa" katılma arzusu açıktı. Bu duygu içinde aslında gizli olan şey partinin azınlıkçı mirası bırakıp çoğunluğa katılması gerektiği fikriydi.[29] Tamamen farklı bağlamda ama benzer bir eğilim, İsrail'in Arap

29 Bu yayından alınan İngilizce alıntılar *Journal of Palestine Studies*'te yayımlanmıştır 2 (October 1972): 187-212.

komünistleri arasında da gözlenebilir. Bu kitapta Elie Rekhess'in makalesinde görüldüğü gibi İsrail'in komünist partilerinin ve Mandacı Filistin'deki onların seleflerinin tarihi, etnik faktörler yanında büyük oranda milliyetçi unsurlarla şekillenmişti. Arap-Yahudi çatışmalarını aşmak için gösterdikleri çabalar, her iki toplumda kiminin desteğini aldı, kimi bunları reddetti. Bölgenin diğer bölümlerinde olduğu gibi Araplar arasında da parti, Müslümanlardan daha çok Hıristiyanların ilgisini çekti.

Yakın zamanlarda birbiriyle ilgili iki eğilim açığa çıktı. İsrail'de yasal bir Arap ulusal partisinin yokluğunda Rakah (Yeni Komünist Parti), İsrail'in Arap azınlığının politik duygularını ifade etmelerinin çıkış noktası haline geldi. Parti ne kadar milliyetçi özelliğe büründüyse, geniş ölçüde Hıristiyan-Arap liderliği ile Müslüman-Arap seçmenler arasındaki çelişki daha yüksek telaffuz edilip, politik açıdan daha önemli hale geldi. İronik şekilde Yahudi devleti içinde, son yıllarda bölgede en etkili olan komünist partisi Arap Komünist Partisi oldu. Amu bu etkililiğin ideolojik bir bedeli oldu. İsrailli Arapların milliyetçiliğini temsil etmek uğruna parti Marksist sıfatlarının çoğundan vazgeçmek zorunda kaldı.

İşlerin böyle olması iki sorun ortaya çıkarır. Birincisi, Arap dünyasının 1970'li yıllara kadar pan-Arapçılığın oynadığı role benzer bir görev üstlenbilecek yeni ideolojik bir çerçeve ortaya koymakta başarısız kalması. Bu yüzden ortaya çıkan boşluk bir dereceye kadar İslama daha fazla bağlanma eğilimiyle dolduruldu ama insan, son onbeş yıldan fazla bir zamandır ortaya çıkan köklü değişikliklere hitap edebilecek yeni idelojik formüller beklemektedir. İkincisi, 1950-1960'lı yıllarda hüküm süren ideolojileri ortaya çıkarmakta savaş arası dönemde etnik ve toplumsal gerginliklerin oynadığı rol: Bu evrede azınlık grubun üyeleri 1919-1921 barış anlaşması ile oluşturulan politik birimleri aşmak suretiyle, kendi statü ve durumlarını değiştirmeye çalıştılar. Şimdiye değin süren bu durum aslında toplumlar arası keskin çatışma sahnelerinden başka bir şey değildir. Bu çatışmaların iktidar mücadelesi olarak zorunlu bir

şekilde yürütülüp yürütülmeyeceği veya bazı çatışmalardan tüm bölgeyi etkileyecek yeni ideolojilerin çıkıp çıkmayacağı halen yanıtı verilmemiş bir sorudur.

10
Homo Ekonomikus-Homo Komunitaris: Derinden Bölünmüş Bir Toplumda Çapraz Bağlılıklar: Lübnan'da Sendikaların Durumu

Theodor Hanf

İnsanlar ekonomik yasalara göre mi davranırlar yoksa bu davranış aslında kültürel açıdan etkilenmiş değerler ve normların bir ürünü müdür? Ekonomistlerle kültür bilimciler arasındaki bu tartışma sosyal bilimin kendisi kadar eskidir. Kültürel açıdan homojen toplumlarda akademik tartışma konusu olabilecek olan bu konu çoğulcu toplumlarda tamamen politik hatta hayati önemde bir sorundur. Bir insan eteklerdeki taşlar döküldüğü zaman, kime sadakat gösterecektir -ortak çıkarı olan insanlara mı, etnik, dini, dilsel ya da diğer kültürel özelliklerle ait olduğu gruba mı? Buna yanıt vermek öyle kolay değildir. Tek nedenli açıklamalar, karmaşık duruma bağlı ilişkileri açıklamakta çoğu zaman yeterli değildir. Burada sorunun özü ekonomik ve kültürel unsurların görece ne kadar ağırlıkta olduğudur. Buna varsayımlarla değil, deneysel araştırmayla yanıt verilebilir.

Lübnan'daki sendikaların durumu bu yaklaşımı denemek için uygundur.[1] Lübnan dilimlere bölünmenin açıkça görül-

1 Lübnan'da sendikalar çalışmasına ait tanımlayıcı bölümler ve deneysel malzemeler Theodor Hanf ve Selim Nasır'ın, *Gewerkschaftliche Konkordanz im Liba*

düğü ülkeye çok iyi bir örnektir. Çatışan grupların hepsi olmasa bile, çoğunun dini cemaat olarak karşılığı vardır. Eğer kültürel bölünmeler toplumda önemli bir rol oynamışlarsa bu günümüz Lübnan'ında mutlaka olmalıdır. Ama bu derinden bölünmüş toplumda ülkenin birçok yerinde halen aktif olan, Lübnan'daki tüm cemaatlerden üye çekebilen sendika hareketi vardır. Üstelik bu hareket devlet üniversitesinden orduya kadar, sayısız örgütler ve kurumların ayrıldığı bir zamanda bile birleşik olarak kalmayı başarmıştır.

İnsan böylesine derin kültürel ve politik çatlakların parçalayıp attığı bir toplumda sendika hareketinin bu birlikteliğini nasıl açıklamalıdır? Buna yanıt vermek için dört varsayımı incelememiz gerekir.

1. *Sınıf cemaate eşittir*: Cemaat ve sınıf üyeliği çakışır. Sendikacılar çoğu zaman özel sınıflara ve cemaatlere aittiler bu yüzden de bağlı bulunduğu sendikayla sınıf-cemaat arasında bir çatışma yaşamazlar.

2. *Sendikacılar geleneksel dilimlerin ilerici unsurlarıdır*: Sendikacılar, bireysel ekonomik çıkarlar ve kararların, sözkonusu topluluklara ilişkin geleneksel bağlılıklardan daha fazla ağırlık taşıdığı modern gruplardır.

3. *Tutumları belirleyen ekonomik çıkarlardır*: Sendika hareketi diğer sosyal alt sistemlerdeki toplumsal ve diğer davranışlara bitişiktir.

4. *Bölünmüş bir toplumda bile ortak emek çıkarları vardır*: Kültürel ve politik olarak bölümüş toplumda farklı cemaatler arasındaki tek ortak zemin ekonomik olandır. Bu yüzden hangi cemaatin üyesi olduklarından bağımsız olarak, sendikacıların ortak çıkarları algılamaları aynı biçimdedir.

non. Bestimmungsfaktoren Gewerkschaftlicher Eitheit in einer kulturell und politisch fragmentierte. Gesellschaft, eine empirische Untersuchung (Lübnan'da Ortak Topumsal Sendikacılık. Kültürel ve Politik Açıdan Bölünmüş Bir Toplumda Sendika, Deneysel Bir Çalışma) dan alınmıştır. (Frankfurt am Main: German Institue for International Education Research, 1982). Fransızca versiyonu *Syndicalisme consociatif et société segnentée: Une approche empnique du cas libanais* başlığı altında yayımlanacaktır. Şimdiki yorum bu bölüm yazarının sorumluluğundadır.

Bu varsayımlardan birincisi diğerlerini dışlarken, son üçü çelişmez. Bu varsayımlar, sendika üyelerinin temsilcileriyle, sendikasızlarla ve serbest çalışanlarla yapılmış görüşmeleri de içeren 1982 tarihli deneysel bir çalışmadan alınan verilerle test edilecektir. (Sayı=500, 350 sendikalı, 50 sendikasız işçi ve 100 serbest çalışan)

Ortak-toplumsal sendika sistemi

Resmi sendikacılık Lübnan'da 1946'dan beri vardı. Lübnan Sendikaları Genel Konfederasyonu (LSGK) ise 1970'te kurulmuştur.[2] Bu sendikanın üye sayısı sürekli bir artış göstermişti: 1950'de 14 bin, 1960'ta 26 bin, 1970'te 42 bin, 1980'de yaklaşık olarak 55 bin üyeye ulaştı. 1980'deki bu sayı yaklaşık olarak ülkedeki işgücünün %24'ünü oluşturduğundan, Amerika Birleşik Devletleri veya Meksika'daki örgütlenme düzeyiyle kıyaslanabilir.

Örgütlenme özellikle tütün, madeni yağ endüstrisinde, bankacılıkta, devlet su ve elektrik şirketlerinde (%80-90) çok güçlüdür. Demiryolları, deniz ve hava taşıma sektörlerinde olduğu gibi tekstiltde de ortalamanın üzerindedir. (%40-50) Metal endüstrisinde ve hizmet sektöründe bu oran düşüktür. Örgütlenme oranıyla şirketlerin büyüklüğü arasında doğrudan bir ilişki vardır. Buradan hareketle büyük firmalarda emeği örgütlemek görece olarak daha kolayken, birkaç kişinin çalıştığı -örneğin hizmet sektöründe- küçük işletmelerde bunu yapmak zordur. Hareketin en zayıf noktası örgütsel bölümlenme derecesi olabilir. 165 ayrı sendika, 18 sendika federasyonu vardır. Bunlardan bazıları faaliyetlerini özel endüstrilerle ve mesleklere sınırlamışken diğerleri türlü kesimlerden üyeler barındırır. Bazıları güçlü biçimde -sağ veya sol- politize olmuşlar, diğerleri apolitik sendikacılık kavramına sıkıca bağlı haldedir.

1960'lar şiddetli politik mücadelelerle anıldı. Bu mücadele-

2 Lübnan sendika sistemi üzerine seçilmiş kaynakça için bkz. Hanf and Nasır, *Gewerkschaftliche Konkordanz im Libanon*. 3.Ek.

ler içinde "soğuk savaş" sendikacılığı denen birbirine karşı olan sendika federasyonlarından hiçbirinin itibar kazanamadığı bir türü de belirtmek gerekir. Sonunda ideolojik rekabetin yalnızca bir bütün olarak işçi hareketini zayıflatmaya hizmet edeceği fikri geçerlik kazandı. 1970'te oldukça esnek olsa da, politik sistem üzerinde Ulusal Sözleşme'yi birçok açıdan yansıtan bir anlaşma yapıldı.

Lübnan Sendikaları Genel Konfederasyonu (LSGK) -sol, sağ, apolitik, büyük, küçük olduğu kadar bazı endüstriler ve sektörlerle sınırlı olanların da içinde olduğu- tüm sendika federasyonlarından oluşur. Yeni bir federasyon kurulur kurulmaz, LSGK'nin kendiliğinden üyesi haline geliyordu. Örgütteki en önemli şey eşitlik unsuruydu. Her bir federasyonun Genel Toplantı'da -büyüklüğünden bağımsız- dört oyu vardı. En önemli karar verme organı yürütme komitesinde, her federasyonun genel sekreteri ve başkanı bulunurdu. Devletin sosyal sigorta sisteminde, iş mahkemelerinde, ücret belirleme komisyonlarında vb sendika temsilcileri eşitlik ilkesine uygun olarak görevliydi. Eşitliğin önceliği, örgütün ikinci ilkesi karar vermede öybirliğini belirler.

Kural olarak en önemli kararlar oy birliğiyle verilir. Oybirliği ilkesi depolitikleşmeyi de beraberinde getirir. LSGK emek ilişkileri sözkonusu olmadığı sürece politik bir tavır almaz (Tüm sendika hareketi adına olmamak kaydıyle, sendikalar tek tek politik görüşlerini ifade edebilir). 1970'ten bu yana sendika talepleri ücretler, çalışma koşulları ve iş yasasına ilişkin konular üzerinde toplanmıştır.

Bu yüzden önemli farklara karşın Lübnan sendika sisteminin zorunlu özellikleri ortak toplumsal model bakımından işlevini sürdürür. Politik sistemin aksine, kendiliğinden olan yeni federasyonların işbirliğiyle değişim mümkündür. Yine politik sistemin aksine sendika sistemi dini cemaatler arasındaki orantılardan bağımsızdır. LSGK'nun yönetici komitesinde Hıristiyanlar çoğunluğu az farkla ellerinde tutarlarken, daha alt düzeylerde Hıristiyanlar ve Müslümanlar az-çok eşit temsil hakkına sahiptir. Ama çoğunluk veya azınlık ne olursa

olsun bu azınlık veya çoğunluk, ilk olarak dini birleşme ve politik yönelimin mutlaka kesişmediği ("Hıristiyan" sendika liderlerinin çoğu soldaki partilerin üyeleridir) gerçeğiyle, ikinci olarak da basit çoğunluk kararlarının olasılığını herhalükârda engelleyen oybirliği ilkesiyle göreceli hale getirilir. Herhangi bir ortak-toplumsal modelde olduğu gibi sendika ortak toplumsallığının da bazı sorunları vardır. Önde gelen sendika liderleri büroda kalıp, ömür tüketme eğilimindedir. Oybirliğinin zor göründüğü zaman yürütücü komite karar vermeyi ertelemeyi düşünür. Zaman zaman hareketin birliği yalnızca hiçbir şey yapmayarak sağlanır.

Ancak yine de ortak-toplumsal sendikaların başarısı etkileyicidir. 1970'ten bu yana devleti ulusal bir sağlık hizmeti vermeye zorlamış, haksız işten çıkarmalara karşı güvence almış, asgari ücretlerde hatırı sayılır bir artış koparmıştır. Ücret anlaşmalarındaki politikaları savaş döneminde bile başarılı olmuştur. 1977-1982 arasında en azından enflasyona eşit ücret artışları ekonomik duruma rağmen alınmıştır. Kısaca söylemek gerekirse en zor şartlar altında sendikalar birliklerini koruduar -Komünistlerin ve Falanjistlerin iş birliği içinde çalıştıkları başka bir Lübnan kurumu yoktur- işçilerin çıkarlarını etkili biçimde savundular.

Sınıf ve cemaat

Lübnan solcularının bir bölümü tarıfından savunulan sınıf ve dini cemaat arasında herkesi etkileyen bir rastlantı olduğu varsayımı uluslararası medyada "Yoksul Müslümanlar-Zengin Hıristiyanlar" klişesiyle yaygınlık kazandı. Elde edebildiğimiz verilerin ışığında -örneğin Lübnan endüstriyel işgücünün yapısında[3]- bu her zaman olasılık dışı göründü. Bununla birlikte, Müslümanların sendikalarda daha fazla temsil edilmiş olabileceği, ve/veya Hıristiyan sendikacıların cemaatleriyle bağla-

3 Selim Nasır ve Marlene Nasır, "Remarques sur la composition structurelle du secteur industriel au Liban" (Lübnan'da endüstn sektörünün bünyesel oluşumu üzerine yorumlar) (mimeo, Beyrut 1971)

rını kopardığı ve Müslüman cemaatlerin -bu hipoteze göre proletaryayı temsil eden- sınıf konumunu kabul ettiği olasılığı gözardı edilemez.

Tablo 1
Lübnan'daki dini cemaatlerin gelir düzeyi (1982'de Lüb. Lirası) Gelir

(Lübnan Lirası)	Sünni	Şii	Dürzi	Maruni	Yunan Ortodoks	Yunan Katolik
500-1500	27*	46	47	42	37	33
1500-2000	35	27	24	23	40	29
2000-10000	39	28	29	35	23	38

*Rakamlar tam sayıya tamamlanmıştır.
Kaynak: *T.Hanf ve S.Nasır Gewerkschaftliche Konkordanz im Libanon.*s.169

Veriler o klişeden çok ayrı düşmüş bir toplumsal gerçekliği ortaya koyar.

Şiiler, Dürziler ve Maruniler en alt gelir grubunda Sünniler ve Yunan Katolikler en üst gelir grubunda gösterilmiştir. (Bkz. Tablo 1.) Üstelik her bir cemaatin kendi içinde de gelir katmanları vardır. Sınıf ve cemaat arasında kesişme sorunu diye bir şey olamaz. Cemaat ile eğitim düzeyleri de ayrıca farklı bir resim ortaya koyar. Soruya yanıt verenlerin %10'u ilk okulu bitirmemişlerdir. Şiiler için bu oran %17'dir. Şiilerin yüzde 26'sının, Yunan Katoliklerin %38'inin, Yunan Ortodoks ve Sünnilerin %31'nin üniversite diploması vardır. Ekonomik sektörde çalışma anlamında farklı cemaat üyeleri arasında önemli bir fark yoktur. Başka bir deyişle diğer çoğulcu toplumların aksine Lübnan'da işgücünün istihdam yapısı toplumsal özellik göstermez. Son olarak sendika üyeliği açısından cemaatler arasında yine önemli bir fark yoktur. Sendikalar Hıristiyan ve Müslüman üyelikleriyle Lübnan toplumunu yansıtırlar.

Pekiyi bizzat sınıfa -yani sınıf bilincine- ilişkin tavır nedir?

Müslüman cemaatlerin üyeleri kendilerini çalışan sınıfın üyeleri olarak, ortalama-üzeri bir oranda kabul ederler. Buna karşın Maruniler kendilerini orta-sınıf olarak tanımlar. Ama son anılan grubun neredeyse beşte biri kendine işçi sınıfı, Müslüman grupların yüzde yirmi-yirmibeşlik bölümü orta-sınıf der. (Bkz. Tablo 2.) Böylece sosyal bilinç veya kendini-algılama açısından sınıf ve cemaat arasında çakışma vardır kuramına inanmak zordur.

Çeşitli cemaatlerin üyelerinin çalıştığı iş yeriyle ve iş dalıyla hoşnut olma veya olmama derecesi açısından da ciddi bir fark yoktur. Yalnızca sendikalara karşı tutumlarda bazı farklar görülür. Sendikalara en coşkuyla bakan grup Şiilerdir.

Tablo 2
Lübnan'da dini cemaatle sınıf arasında ilişki algılaması, 1982

Kendilerini görenler (%)	Sünni	Şii	Dürzi	Maruni	Yunan Ortodoks	Yunan Katolik
Orta Sınıf	18*	22	24	31	11	24
Ofis İşçileri	5	4	12	6	8	5
Mavi-Yakalı işçi	29	28	30	18	31	24
İşçiler	7	23		10	8	9
Ayak işlerinde çalışanlar	19	37	6	6	11	19
Devl. Memurları	24	18	4	30	31	19

*Rakamlar tam sayıya tamamlanmıştır.
Kaynak: *T.Hanf ve S.Nasır Gewerkschaftliche Konkordanz im Libanon*.s.203

Ilımlı olan insanların çoğu Maruniler arasından, olumsuz fikirler ortalamanın üzerinde olarak Yunan Ortodoksları arasından çıkar. Bununla birlikte bu çelişkiler ana bulguyu değiştirmez: Sınıfsal bölünmeler ve toplumsal bölünmeler hatırı sayılır ölçüde çaprazlama olarak karşı karşıya gelirler.

Cemaat ve politik yönelim

Kültürel ve politik yönelimler açısından cemaatler arasında önemli farklar vardır. Bunlardan bazıları dindarlık oranlarının karşılaştırılmasıyla ortaya konulabilir. (Bkz. Tablo 3)[4]

Tablo 3
Dini cemaatlerin, kendi ifadelerine göre dindarlık dereceleri, 1982

	Dindar değil	Biraz Dindar	Oldukça Dindar	Aşırı Dindar
Sünniler	20*	31	36	13
Şiiler	16	18	24	41
Dürziler	18	35	29	18
Maruniler	9	26	26	39
Yunan Ortodoks	6	44	25	25
Yunan Katolik	19	29	24	29
İsimsiz Topluluk	52	19	15	14

*Rakamlar tam sayıya tamamlanmıştır.

Kaynak: *T.Hanf ve S.Nasır Gewerkschaftliche Konkordanz im Libanon*.s.195

4 Aşağıdaki kalemler (ifadeler) "dindarlığı" belirlemek için seçilmiştir. İstatistiki analiz bu ifadeler ve tabii yanıtların birbirine bağımlı olduğunu göstermiştir. Aşağıdaki yüzdeler iki aşamalı ölçek üzerinde bir bütün olarak örneğin yanıtlarını gösterir. Daha sonra bu yanıtlar iki aşamalı bir ölçeğe alınmıştır. Bu ölçek 3.tabloda sunulur.

İfade	Katılıyorum (%)	Katılmıyorum (%)
Kötünün cezalandırılacağı İyiyen mükafatlandırılacağı ölümden sonraki hayata inanıyorum	72	28
Dinimin ilkelerine göre yaşamaya Çalışıyorum	70	30
Kutsal yerleri sık sık ziyaret ederim	46	54
Tanrı olmasa da mutlu olur, hayattan zevk alırım.	20	80
Mümin ruhsal ve kültürel köküne dönmeli Dini aidiyet duygusunu derinleştirmelidir.	80	20

Kaynak: T.Hanf ve S.Nasır *Gewerkschaftliche Konkordanz im Libanon*.s.193

Dindarlık derecesi ile cemaat tanımlanması derecesi arasında doğrudan ilişki var. Şiiler ve Maruniler en güçlü biçimde, Yunan Katolikler en zayıf biçimde kendilerini ilgili cemaatle özdeşleştirme eğilimindeler.

Beklendiği gibi cemaatler arasındaki en büyük uzaklaşma politik yönelimdedir. Sol görüşlü *el-Sefir*, Müslümanların %55-60, Yunan Ortodoksların %28, Marunilerin %11, Yunan Katoliklerin %9'unun tercih ettiği bir gazetedir. Buna karşın hem Maruniler hem de Yunan Katoliklerin %43'ü, Yunan Ortodoksların %19'u Falanjist günlük gazete *El-Emel*'i seçerler. Aynı gazeteyi Müslümanların tercih etme oranı %8'dir. Bu politik kutuplaşmanın dini cemaatlerin temel yönelimiyle uyuştuğunu gösterir. Bununla birlikte toplumsal üyelik ve politik yönelimin tamamen üst üste bindiğini de insanın hesaba katması gerekir. Çaprazlama olarak karşı karşıya gelen politik bölünmeler de vardır.

Kültürel, dini ve politik farklar ile sendikaya katılım arasında hiçbir bağlantı olmaması çarpıcıdır. Sendikacılar arasında dindarlık ve dindar olmama dereceleri tıpkı ait oldukları cemaatlerle özdeşleşmelerinde olduğu gibi, ortalamadır. Onların politik yönelimleriyle sendikacı olmayanların arasında fark yoktur.

Sendikaya katılmada psiko-sosyal unsurlar

Ne ekonomik ne de politik-kültürel unsurların sendikacılarla sendikacı olmayanlar arasında bir fark yaratmada yardımcı olmadığını gördük. Bunun aksine bazı psiko-sosyal unsurlar daha belirgindir. Sendikacılar daha az tutucu, toplumsal değişimlere diğerlerine göre daha açıktırlar. Toplumsal eyleme geçme ve "insanların durumuyla ilgili" bir şeyler yapabilme anlamında daha fazla alanları olduğuna çok fazla inanırlar. Kendi toplumsal çevrelerine karşı olan davranışları sendikacı olmayanlardan daha olumludur, birliğin gücüne de inanırlar. Sendikacılar ortalama-üstü eğitimin, deneyimin ve kişisel çabanın yaşamdaki başarıda çok önemli unsurlar olduğunu dü-

şünürler. Buradan hareketle sendikacı olmayanlar iyi-kötü şans veya bağımsız ilişkilere çok daha fazla inanma eğilimindedir. Başka bir deyişle sendikacılar başarıya dönük bir gruptur.

Sendikalara yönelik tutumlar: Sendikacılar niçin sendikacıdırlar?

Buraya kadar sendikalara katılma konusundaki tutumların birçok ölçüte göre değiştiği, tek bir nedene dayalı olarak açıklanamayacağı açık hale gelmiş olmalıdır. Biz unsur analizini kullanarak sendikalara katılma konusunda ortaya çıkan davranış kalıplarını tanıyabiliriz.[5] Başlangıç varsayımlarınıza bir temel oluştursun diye sendikaya karşı olan tutumu etkileyen beş kategori oluşturuyoruz.

1. *Hüsran*: İşte başarısızlık, tatminsizlik, sosyal çevre içinde emin olmama. Böyle bir kişi için sendika onun genel tatminsizliğini ve eleştirisini ifade edebileceği bir araçtır.

2. *Geleneksellik ve tutuculuk*: Hoşgörülü, dindar, az eğitimli, aile ve cemaat içinde emin: Bu kişi grevleri, saldırgan gösterileri, onun küçük, düzenli dünyasına yönelik tehditler olarak görür, bu yüzden sendikalı olmayı reddetme eğilimindedir.

3. *İş-yönelimli ve başarı-yönelimli dinamizm*: İşte kişisel başarıya hevesli, açık, dinamik, kendine-güvenli ve uyumlu: Bu tip kişi din ve politikanın ayrılmasını ister çünkü ikisinin arasındaki bağlantı iş dünyası için kötüdür. Bu yüzden işletmelere iyi olabilecek bir hükümetin olmasını arzu eder. Sendikalar özellikle işletmeler için yararlı olmadığından onlara karşı durmayı tercih eder ama bu karşı çıkış, kesin biçimde ilkesel değildir.

4. *Militan hoşnutsuzluğu*: Bu kişi, ikinci tipin şikayetlerini paylaşır ama tam aksi yönde davranır. Ona göre top-

5 Unsur analizinin sonuçları metinde açıklanmıştır. İstatistiki ayrıntılar istenirse yazar tarafından sağlanabilir.

lumda bir ikiye bölünmüşlük vardır. Cemaatleri ve merkeziyetçiliğin dağıtılmasını reddeder, ilerici sol bir gazete okur. Onun görüşüne göre sendikalar yeterince -kendileri gibi- militan değildir.

5. *Reformizm, popülizme kayış*: Bu tip kişi anne-babalarını çoktan aşmıştır, ama geleceğinin tehdit altında olduğunu hisseder, buna karşı bir şeyler yapmak ister. Cemaatler arasında birlikte var olmaya dayanan Lübnan sistemini destekler ve orta sınıf toplumuna inanır. Ama varlıklı azınlığın sömürüsünü, toplumdaki sınıf farklarını göremeyecek kadar kördür. Ekonomik durum hakkında iyimserdir ama çalışma koşullarını beğenmez. Yeni politik liderliğin daha etkili olacağına inanır. Kısaca var olan ekonomik,sosyal ve politik sistemden mutsuz olmayan ama bunun geliştirilmesi gerektiğini isteyen bir insan tipidir. Bu yüzden o da sendikalı olma taraftarıdır.

Bu araştırma Lübnan'daki kültürel unsurların özellikle aşikar olduğu ve dini cemaatteki üyeliğin en önemli belirleyici olduğu varsayımına dayanıyordu. Veriler bu varsayımı destekler. Cemaatler birbirinden "kültürel değişkenler" aracılığıyla kolayca ayrılabilir ve ölçülebilir. Tek tek cemaatler -bütünlükleri içinde Müslüman ve Hıristiyanlar değil-gelir, eğitim düzeyi ve yaratıcı tavırda önemli farklar ortaya koydular. Davranış alanında cemaatler, tutuculuğun değişik derecelerini, sosyal faaliyetler farklı olanakları, dindarlık ve toplumsal bağların farklı gelişme derecelerini ortaya koydular. Ama hepsinden önemlisi, politik açıdan gösterdikleri yönelimdi. Araştırmaya yanıt verenlerin büyük bir bölümü toplum yaşamı üzerinde hükmeden güçlü dini etkinin ruhsal açıdan yenilenmesi taraftarıdır. O halde cemaatin en ana kültürel unsur olduğu ve kültürel unsurları ayrıştırdığını belli eden bir gösterge olduğuna kuşku yoktur.

Bu hayati kültürel unsurun sendika hareketi için taşıdığı önem nedir? Verilere göre yanıt: Çok azdır. Sendika üyeliği-faaliyeti ile cemaate ait olma arasında veya sendikacılıkla politik yönelim arasında önemli bir ilişki yoktur. Sendikalı işçiler-

le örgütsüz işçiler ve serbest çalışanlar arasında çok açık bir fark vardır. Bu farklar bir yanda psiko-sosyal temellidir: Sendikalılar kendi sosyal çevrelerine karşı daha olumlu olarak konumlanmış, toplumsal açıdan daha rahat olduklarını hissederler. Üstelik toplumsal değişimleri daha çok desteklerler. Diğer yandan bunun bir de ekonomik özü vardır: Sendikalılar, eğitimin, deneyimin ve kişisel çabanın yaşamdaki başarıda çok önemli unsurlar olduğunu düşünürler. Başarıya daha dönüktürler. Dindarlık, ait oldukları toplumsal bağları veya toplum görüşü açısından sendikalılarla diğer işçiler arasında büyük bir fark gözlenmez. Hatta iş ve şirketlerine bağlılıkları açısından tutumları bile birbirine benzer.

Kısaca *homo komünitaris*, (toplumcu insan) *homo religiosus* (dindar insan) ve *homo politikus* (politik insan) olarak sendikalı ortalama bir Lübnanlıdır. O ortalama *homo ekenomikus libanikus*'tan (Lübnanlı ekonomik insan) yalnızca sayılan türlerden görece dinamik ve başarıya dönük olduğu oranda ayrılır. Kişisel ve toplumsal karakteristikler -güven, eyleme geçme arzusu, bir şey başarma isteği ve toplumsal değişimi kabul etme- belirleyici unsurlardır.

Bu bölümün başında ortaya atılan karmaşık varsayımlardan biri olan "sınıf cemaate eşittir" beklenildiğinin aksine doğru kabul edilemez. Ne gelir düzeyi ne eğitim üzerine ne de kendini algılama açısından, elimizde olan verilerde cemaatlerin sınıflara yakınlaştığına ilişkin bir gösterge yoktur. Sendikacılar hem Müslüman hem Hıristiyan, hem sağcı hem solcudurlar ve karşıt politik düşüncelere sahiptirler. Sendikalıların geleneksel sosyal dilimlerin ilerici elemanları olduğu hipotezine birazcık destek vardır. Çoğunluk reformları kabul edip, benimseyebilir. Ama bu hiçbir biçimde toplumsal bağlılıkların zayıfladığına işaret etmez. "İlericilik" ve güçlü toplumsal bağlar her zaman birbirine karşı değildir. Bu bir yandan sendika hareketinin davranışlarla bitişik olduğu varsayımının, diğer yandan, diğer toplumsal alt sistemlerde farklı davranışların uygulanabilir olduğu anlamına gelir. Lübnanlı sendikalılar arasında insan, aynı anda Hıristiyan ve Müslüman milis taraftarlarını, ko-

münisıleri, sosyalistleri liberalleri, inançlıları, inançsızları bulabilecektir, bunların tümü aktif sendikalılardır.

Dördüncü varsayım kültürel ve politik farklardan bağımsız olarak, sendikalıların ortak çıkarlarını algılama biçimlerinin aynı olduğu verisiyle doğrulanır. Bu çıkarların ortak algılama biçimi aksi takdirde birbiriyle uyuşmaz olacak davranışların bağdaşmasını da açıklar mı? Açıkladığına dair kanıtlar vardır ama bu ortak çıkarların yalnızca ekonomik olup olmadığı sorusu hâlâ geçerliliğini korur.

Ortak-toplumsal insan

1982'de farklı ideolojik inançlarından bağımsızca araştırmanın konusu olan kişiler iktidarın cemaatler arasında bölünmesine dayanan bir politik sistemi desteklediğini ifade ettiler. (Bkz. Tablo 4.) Bu, aynı ekonomik çıkarları ortak biçimde algılamanın ötesinde ve üstünde en azından belli bir dönemde, köklü politik çıkarların ortak algılaması olduğunu gösterir. Araştırmaya yanıt verenlerin %80'i kararların bütün dini cemaatlerin sözleşmesi ve işbirliğiyle alınması gerektiği fikrini destekledi. Ortak toplumsal demokrasi biçimi olarak "Lübnan modeli"nin özünü destekleyen oylar çoğunluktaydı. Ortak-toplumsal modeli destekleyenler bunu dini cemaat, gelir veya yaşa göre ayırma yoluna gitmediler. Çoğunluk sözü edilen modeli temsil eden güçlü bir devlet görmeyi de isterlerdi. Birlikte yaşama taraftarlığı en çok kendilerini kendi cemaatiyle özdeş tutanlar arasında yoğundu. Diğer bir deyişle en Sünni Sünniler en Maruni Maruniler ortak toplumsal yaşama da en inançlı olanlardı.

Yalnızca küçük bir kesim cemaatler arasında iktidarın paylaştırıldığı bir politik sistemi reddeder, tek güçlü bir devlet ister. Bu azınlık dindarlığı az olan insanlardan oluşur. Aynı zamanda içlerinde yabancı üniversitelerden mezun olma oranı ortalamanın üzerindedir. Politik Jakobenizm Lübnan'da önemli bir vakadır.

Tablo 4
İktidar paylaşma konusundaki görüşlere Lübnanlıların verdiği yanıtlar, 1982

Görüşler	Katılıyorum (%)	Katılmıyorum (%)
Lübnan toplumunun özü bakımından, en önemli politik kararlar tüm büyük toplulukların desteğini almalıdır	79	21
Birleşik ve güçlü bir Lübnan devleti ancak topluluklar kendi otantik temsilcileri aracılığıyla iktidara dahil edilirse mümkündür	68	32
Lübnan'da devlet otoritesi, ancak devletin dini topluluklarla *Zu'ama* arasındaki çelişkilerin üstesinden gelmesi halinde Güçlü ve birleşik olabilir.	84	16

Kaynak: *T.Hanf ve S.Nasır Gewerkschaftliche Konkordanz im Libanon*.s.193

Böylece 1982'de savaştan yani katliamlardan, yıkımlardan yedi yıl sonra bile birlik için hâlâ sağlam bir temel vardı. O zamandan beri krizlerle bunun sarsılıp sarsılmadığı ancak daha fazla araştırmayla ortaya konabilir. Ancak yine de 1982 bulguları vaktinden önce ortak toplumsal sistemi gömme konusunda bizi dikkatli olmaya zorlamalıdır. Kurşunlar oy pusulalarından önemli olduğu sürece, olayların kaderi parmakları tetikte olan insanlar tarafından belirlenecektir. Yakın zamanlarda meydana gelen olaylar, tetik-mutluluğunun ne kadar kısa olduğunu göstermeye yetip artmıştır.

Birlikte yaşama arzusu, bir savaş ağasının inandığı veya inanmayı istediği kendi çıkarından, yani ilan ettiği liderliğinin gücü, parası ve prestiji çatışmanın sürmesine bağlı olanların

çıkarından daha güçlü olduğunu kanıtlayabilir. Oy pusulalarının değerli olduğu sosyal kurumlarda birlikte yaşama arzusu halen başattır. Çeşitli politik fikirlere sahip olan sendikaların liderleri, sendika ortak toplumsallığını politik ortaklığın gelişmesi için bir model olarak görürler ve her ikisini de desteklerler.[6] Örneğin LSGK'nin eski başkanı şöyle söyler: "Buhran dönemlerinde sendikaların birliğini korumak gerçekten en zor işti. Ama biz bunda başarılı olmuştuk. Şimdi yalnız, Lübnanlı politikacıların kendi işlerini -yani ülkenin birliğini korumayı- başarabilecek insanlar olarak kendilerini kanıtlamalarını arzu edebilirim."

Tıpkı Lübnan eski politik sisteminin daha homojen ulusal devletlerdeki sistemlerden ayrıldığı gibi, Lübnan sendikacılık sisteminin de kendine özgü bir yapısı ve onu ideolojik karakterli Avrupa'nın Latin ülkelerinin sendikalarından ve İskandinavya veya Almanya'nın tek biçim sendikalarından ayıran özel politik-örgütsel bir kültürü vardır. İşte bu yüzden Lübnan

6 Nakliye işçilerinin lideri kendi mesleki deneyimi üzerine aynı sonuca varmıştır: "Tüm topluluklar ve partiler bizim komitemizde temsil edilir. Sendikanın başkanı bir Maruni, genel sekreteri bir Sünnidir. Firmanın işlevselliği hepsini ilgilendirir. Kanımca Lübnan Ulusal uzlaşması bizim firmamızın yolunu izlemelidir." (*Gewerkschaftliche Konkordanz im Libanon*.s.107) Sosyalist bir sendika lideri de neredeyse bunu kelimesi kelimesine tekrar eder: "Bizim dalımızda tüm cemaatlerden, siyasi fikirlerden, partilerden binlerce işçi vardır. Bu yüzden biz ortak çıkarların peşinde ve tam bir oybirliği sağlamak zorundayız. Biz işçiler ulusal uzlaşı, yerinden edilmiş herkesin dönmesini, devlet birliğinin korunmasını, barış ve uzlaşma -ama iki yüzlü politikacıların tarzında değil- istiyoruz. Eğer politikacılar biz sendikacılar gibi bir anlaşmaya varabilseydi o zaman Lübnan'daki her şey çok daha iyi olurdu." (yukarda geçen yerde) Komünist bir sendika lideri de şu görüştedir: "Lübnan politik sisteminin kaldırabileceği en uygun sistem konfederasyondur." (yukarda geçen yerde) Doğal olarak liberal-tutucu sendika liderleri de aynı görüşü dillendirir: "Farklı ideolojilerden ve cemaatlerden olmalarına karşı işçiler ortak çıkarları ve ortak gelecekleriyle birleşir. Politik fikirler ve toplumlar arasındaki farklardan bağımsız olarak bizim başarımız hepimizin yararınadır. Diğer yandan sendika liderliği halkın, ülkenin ve kurumların birlikteliğine kesinkes inanır. Kurumu ve birleşik hareketi iyi bir örnek ve kanıttır. Lübnan halkının gelecekte birleşmesi için bu en sağlıklı temeldir. (yukarda geçen yerde. s.107) Şimdilik, ortak toplumsal yaşam ile birlik ilkesi diğer tüm sözlerden ağır basmaktadır. Tutucular ve liberaller statükodan oldukça memnun, komünistler ise onu hızla değiştirmek istiyorlar

sendikalı hareketin çıkar algılaması sadece ekonomik değildir. Sendikacılıkta olduğu gibi politikadaki tarihsel deneyim başarı dereceleri değişse de ortak toplumsallığın her düzeyde ortaya çıkmasına yaramıştır. Bu tarihi deneyim *tertium comparationis* olabilirdi: Tüm bölünmelere karşı ortak yaşama arzusu, mümkün olabilecek her farklı alanda karşıt tavırların da birlikte yaşamasını sağlar. Ortak-toplumsal insan ekonomik boyuta veya etnik-dini boyuta indirgenemez. Tıpkı toplumsal gerçekliğin sık sık çelişkili olduğu gibi o da çelişki içinde olan, tutarsız hareket eden bir kimsedir.

11
Suriye, Lübnan ve İsrail'deki Dürziler

Kais Firro

Etnik politika üzerine yapılan incelemelerin çoğu söz edeceğimiz iki yaklaşımdan birine dayanmış olarak görülür. Birincisi, onun halihazırdaki kültürel özelliklerinden alınan ilksel verilerin izini sürer. Çünkü bu veriler tarihi gelişim boyunca kaybolmaz, grup kimliği ve birliği istikrarlı sürgit gerçeklikler olarak görülür. İkinci yaklaşım, kimliği ve birliği kendi ekonomik, sosyal, politik çevresi içinde meydana gelen değişikliklerle dönüşüme uğramış etnik grupların, uyarlanabilir özelliklerine vurgu yapar. Çağdaş Orta Doğu'da Dürzi azınlık üzerine yapılan bu çalışma yukarıda söz edilen yaklaşımlardan hareket etmeyecek, üç Dürzi toplumunun -Suriye, Lübnan ve İsrail'deki- karşılaştırması bu tartışma üzerine yeni ışıklar saçacaktır.

Dürzi meselesiyle uğraşan Dürzi olmayan araştırmacıların çoğu ilksel yaklaşımı kabul ederler. Dürzi meselesini *Takiyye* ilkesine[1] dayanan sosyo-politik durum olarak tanımlarlar. On-

1 Philip K.Hitti, *The Origins of the Druze People and Religion* [Dürzi Halkı ve Dininin Kökenleri] (New York: AMS, 1982) 40-48.sayfalar. H. Blanc, "Druze Par-

lara göre *Takiyye* diğer bir dine *inanıyor gibi* yapmadır. Bu ilksel prensip olmadan Dürzi tarihi ve politikası doğru biçimde anlaşılamaz. "Takiyye ile günlük oportünizmi birbirinden uygulamada ayırmak çok zordur."[2] Takiyyenin politik boyutunu açıklamak için birçok araştırmacı *Ta'lim el-Diyane el-Durziye*'den (Dürzi Dini Öğretisi)[3] ve diğer kaynaklardan alıntılar yapar. Araştırmacıların son zamanlarda alıntılar yapmaya başladığı bir diğer kitap da, Takiyye üzerine ek kaynaklara da başvurmakla birlikte el-Halebi'nin el yazmasını[4] işleyen *Bayna el-Akıl ve el-Nebi*'dir.[5] (Akıl ve Peygamber) Alıntılar takiyeyi Dürzileri yaşadıkları çevrenin baskın dinini desteklemek için teşvik eden bir ilke olarak yansıtma eğilimindedir. Örneğin: "Rabbimiz bize Hıristiyanlıkta Hıristiyanlarla Müslümanlıkta Müslümanlarla hangi din olursa olsun o dinde saklanmamızı emretti."[6]

Ama insan nasıl Dürzi olmayan bir kaynağı Takiyye varsayımını açıklarken bir temel olarak kabul edebilir? İlk isminin de tanıtladığı gibi Cebrail el-Halebi bir Hıristiyandı. Dürzi şeyhlere göre el yazması, Dürzi-Maruni çatışmasının temellerine karşı, ondokuzuncu yüzyılın ortalarında yazılmıştı. Bu, Dürzi inancının öznel bir yorumundan başka bir şey değildi. Dürzi inancına ilişkin soru ve yanıtlar diyalog içinde ele alın-

ticularism: Modern Aspects of an Old Problem" [Dürzi Taraftarlığı: Eski Bir Meselenin Yeni Boyutları] *Middle Eastern Affairs* 3 (November 1952): 315-321 G.Ben-Dor, The Druze in Israel: A Political Study [İsrail'de Dürziler: Politik bir İnceleme] (Kudüs, 1979) 37-51.sayfalar. A.Layiş, "Taqiyya amond the Druze" [Dürzilerde Takiyye] *Asian and African Studies* 19 (1985): 275-277 J.Teitelbaum, "*Ideology and Conflict in the Middle Eastern Minority: The Case of the Druze Initiavtive Commitee in Israel*," [Orta Doğu Azınlıklarında İdeoloji ve Çatışma: İsrail'deki Dürzi Girişimi Komitesi'nin Durumu] Orient 26 (September 1985): 342-343.

2 Teitelbaum, "Ideology and Conflict" s.343

3 Cubrail el-Halebi, "Ta'lim el-Diyane al-Dürziye" (Dürzi Dini'nin İlkeleri) (Basılmamış el yazması)

4 age.279-298. sayfalar

5 A. Yasin W.El-Seyyid ve B.Seyf Allah, *Bayna el-Akıl ve el-Nebi* (Akıl ve Peygamber) (Paris, 1981)

6 Bkz. H.Blanc, Hedrüzim (Dürzı((Kudüs 1928). S.137 Ben Dor, The Druze in Israel, s.41, Layış, "Takiyya" s.250

mıştı. Metinde kendi kendine çelişen yerler de vardı. Örneğin "Kuran hariç diğer [dini] kitapların hepsini niçin reddediyoruz" sorusuna yanıt olarak "Çünkü biz İslamiyet dininde gizleniyoruz"[7] deniyordu. Sadece el-Halebi'ye güvenmek bizi Takiyye'nin karmaşık bir yorumuna götürürdü.

Daha yakın zamanlarda yayımlanmış *Bayna el-akıl* ve *el-Nebi*'ye de insan tedbirli yaklaşmalıdır. Çünkü Takiyye hakkındaki bölümde yazarlar Dürzilerin İslamiyet dışı olduklarını, diğer tüm dinlere duydukları "nefreti" açıklamakta el-Halebi'nin el yazmasını ve diğer kaynakları kullanırlar.[8] Book Lübnan iç savaşının gölgesinde Dürzilerin Müslüman kampında oldukları bir zamanda yazılmıştı. Yazarların isimleri de takma isimlerdi ve kitap Paris'te değil Lübnan'da yayımlanmıştı. Kitabın yargısı yazarların isteklerini dışa vuruyordu. Gizleri Saklama Günü: Takiyye'nin Zaferi" başlığı altında okuyucuları, Dürzi liderlerle İsrail arasında Dürzi uydu devletinin kurulmasını amaçlayan "gizli anlaşmadan" haberdar eder.[9] Bu kaynaklar Dürzilerin, hep baskın çoğunlukla iyi geçinme ve kazanacak gibi görünen tarafa katılmak şeklinde açığa çıkan politik tavrının Takiyye'ye hep uyduğu izlenimini verir.[10]

Takiyye ilkesini ayrıntılarıyla tartışmanın veya konuyla ilgili çalışmaları eleştirmenin yeri değildir. Yalnızca Takiyye Dürzilerin politik tavrını açıklamaya yeterli de değildir. Böyle bir tutumu -kimisi Dürzilere özgü kimisi tüm Orta Doğu etno-politikasına- çeşitli ve karmaşık unsurlar belirler. Takiyye'ye ek olarak Dürzilerin "yabancılara" karşı tavırları *tekamül* (ruhların göçü) *hıfz-el ihvan* (dindaşları koruma) mihnet (Kıyametten önce gelen eziyet ve deneyim) ve dağlarda yerleşme geleneği ile belirlemişti. Bugün bile bu unsurlar Dürzilerin politik tavırlarını etkilemeyi sürdürür. Ama eğer Takiyye Dürzileri hep kazanacak[11] duran tarafa sonsuza kadar katılacak "kuzu gibi" tavra büründürüyorsa o zaman 1838'de Mısırlılara,

7 El-Halebi, *Ta'lim el-Diyane al-Dürziye*.
8 Yasin ve diğerleri, *Bayna el Akıl ve el-Nebi*, s.297
9 age. s.427-428
10 age. s.279
11

1890'da Osmanlılara ve 1925'te Fransızlara karşı onları isyan ettiren şey neydi diye insan kendisine soruyor. Golan Tepeleri'nde 1978-1982 arasındaki krizleri, 1982'deki Şuf Savaşı'nı ne güdülemişti o zaman?

Dürzilerin dini kitaplarında Takiyye terimine rastlanmaz. Bu ilke aslında Şii mezheplerden gelmiş ve Sünni çoğunluk ve yöneticiler tarafından uğranılan baskıdan kurtulmak için, Heterodoks cemaatler tarafından kullanılmıştı. Geleneksel bir ilke olarak İslam dininin diğer dinlere tercih edilmesinin yansıması anlamına gelir.

Osmanlı döneminde Dürziler Müslüman olarak kabul edildi ve resmi olarak Müslüm *devletine (veya ümmetine)* katıldılar. Bununla birlikte Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik ve politik yapısı cemaat farklılıklarını vurgulardı. Her bir cemaat merkezi hükümete bağlı olduğunu açıklamasına karşın kendi özel kimliklerini koruyabilirdi. Dürzi cemaati coğrafi olarak erişilmesi güç dağlık bölgelerde kendini tecrit etti ve merkezi yönetimden bir dereceye kadar bağımsız bir duruş sergiledi. Ondokuzuncu yüzyılın sonuna kadar etnik sorun toplumun ve dinin baş meselesiydi. Hatta o zaman bile yığınlar Batı'nın milliyetçilk fikrine tepkisiz, kendi toplumsal ve dini kimliklerine bağlı kaldılar. Yalnızca aydınlar dış etkilere tepki gösterdiler.

Manda rejimi altında -sonra Suriye, Lübnan ve İsrail devletlerinin rejimleri -Dürzi toplumu yeni dini ve sosyo-politik sistemlerle karşı karşıya geldi. Üç politik birimin her birinde ortaya çıkan, çıkmayı sürdüren sosyo-ekonomik ve politik gelişmeler Dürzilerin söz edilen devletlere ve halklarına karşı olan davranışlarında bazı değişiklikler açığa çıkardı. Ama biz önce Dürzilerin yaşadıkları çevre ile olan ilişkilerini belirler görünen dört tamamlayıcı bileşeni incelemeliyiz: (1) Suriye, Lübnan ve İsrail'deki yeni sosyo-politik durum ve geleneksel Dürzi taraftarlığı üzerine onun etkisi, (2) Çağdaş Orta Doğu'da ideolojik ve politik bir unsur olarak Müslümanlığın gücü ve bunun Dürzi toplumu üzerine etkisi, (3) çeşitli biçimler ve çeşitlemeler içinde ifade edilen milliyetçilik kavramı ve onun

Dürziler üzerindeki etkisi, (4) Politik kurum, toplumsal ve ekonomik güç olarak Orta Doğu devleti ve Dürziler üzerindeki etkisi.

Suriye ve Lübnan'daki Fransız yönetimi taraftarlık duygusunun çeşitli toplumlarda varolduğu varsayımına dayanıyordu. Böl-yönet taktiğiyle birleşmiş olan bu varsayım Fransızların Alevi, Dürzi ve Lübnan devletlerini kurmalarına ve her birine yerel özerklik vermelerine yol açtı. Böyle devletleri yaratarak Fransızlar Alevi ve Dürziler ile işbirliği yapmayı, bundan hareketle Suriye milliyetçi hareketiyle savaşta kullanabileceği bir silah kazanmayı umut ediyordu.

Hevran'da Dürzi özerkliği cemaatin mezhebe bağlanmasına yaradığı gibi Sünni çoğunlukla olan ilişkisini tehlikeye atmayacak biçimde gerçekleşen tecridine de uygundu. Dürziler de kendilerini Müslüman çevreden ayıracak adımları atmaktan kaçındılar. Ama özerklik otonom bir devlet anlamına gelince Sünnilerin güvensizliği arttı ve Dürzilerin de İslamiyete ve Arap-Suriye milliyetçiliğine ne kadar sadakat gösterdikleri denendi. Özerk Dürzi devleti kurulmasının ortaya çıkardığı kuşkulu durum Dürzi liderler arasındaki bölünmelerde kendini gösterdi. Hevran'daki Salim el-Etreş ve bazı tanınmış Lübnanlıların oluşturduğu fraksiyon, Hevran'daki Sultan el-Etreş ve Lübnan Dürzi liderlerden çoğunun oluşturduğu fraksiyonun karşı olduğu yeni devleti kabul etti.

Sünni Müslamanlar yanlarına aldıkları bazı Yunan Ortodoks, Şii ve Dürzi liderlerle güvenmedikleri Fransız yönetimine karşı birleştiler. Bu duyguyla Fransızların Büyük Lübnan'ı (*Le Grand Liban*) kurmak için 1920 yılında Güney Lübnan'ı Bekaa Vadisi'ni ve sahili Lübnan dağına katma çabalarına kesinlikle karşı çıktılar. Hepsi Arap birliği taraftarıydılar onlar Lübnan'ın Suriye ile birleşmesini istiyorlardı. 1940'lı yıllara gelindiğinde, ülkenin Arap özelliklerine vurgu yaparak bağımsız Büyük Lübnan fikrini benimsemeye başladılar. Lübnan ile Arap dünyası özellikle Suriye ile yakın ilişkiler talep ettile.[12]

12 K.Salibi, *Ta'nk Lübnan el-Hadith* (Lübnan'ın Modern Tarihi) (Beyrut, 1967) 212-226.sayfalar

Fransızların yeni kurduğu düzen Lubnanlı Dürzileri Suriyelilerden ayırmış olsa da karşılıklı ortak çıkarlar bu iki toplum arasındaki ilişkiyi etkilemeyi sürdürdü. Dinsel nedenler Müslümanlarla bir ittifak kurma konusunda Lübnanlı Dürzileri yöneltse de Hevran'daki Dürzi eyaleti Müslümanlar açısından hem Suriye hem de Lübnan'daki Dürzilere güvenmemeleri için önemli bir nedendi. Dürzi liderler ve aydınlar 1920 yılında onlara zorla kabul ettirilen bu yeni durumun içinde yatan sorunların pekâlâ farkındaydılar. Fransız Mandası ve Suriye'ye karşı olan tutumları yerel politika ve iç bölünmelerle bağlantılıyken birçok Dürzi lideri Suriye'den tam ayrılmayı kabul etmedi.

Bu koşullar altında Dürzi eyaletindeki Eğitim Bürosu'na doğrudan atanmış olan Lübnanlı Dürzi aydın Abdullah Naccar Suriye ve Lübnan'daki Dürzilerin kuşkulu durumlarına ilişkin düşüncelerini bir kitapta yansıttı. Kitabın asıl hedefi Dürzilerin Arapçılık ve Müslümanlığını kanıtlamak, Suriye ve Lübnanlı Müslümanların kuşkularını gidermekti. İlk bölüm Müslümanlar arasındaki farkları ele alıyordu. İkinci bölümde okullar, *din* ve *tayfa* (topluluk) ve *ümmet* arasındaki farklar işleniyordu. Naccar Dürziliği bir din veya milletten çok okul olarak tanımlıyordu.[13] Dürzilerin Müslümanlık ve Arapçılığına ilişkin yorumları, konu hakkında Dürziler tarafından yazılan neredeyse tüm kitapların temel kavramları olarak kabul edildi.

1925'te Arap milliyetçileriyle iyi ilişkiler kurmuş olan Sultan el-Etreş'in liderliğinde Suriye'deki Dürzi cemaati Fransızlara karşı ayaklandı. El-Etreş Hevran, Golan Vadi el-Tim (Bekaa'da) ve Lübnan Dağı'nda yaşayan halkı seferber etti. Suriye, Lübnan ve Filistin'deki Dürzi cemaatlerinin çoğu isyana şu ya da bu düzeyde katkı yaptı. Daha önce söz edildiği gibi "güçlü tarafı destekleme" anlamında bir Takiyye olarak açıklanamaz. Ancak mihnet zamanında *Hıfz el-İhvan*'ın yükümlülüğü böyle bir desteği ve birlik derecesini harekete geçirebilirdi. İlk baş-

13 A.Naccar, *Banu Ma'ruf fi Cebel Hevran* (Hevran'daki Dürziler) (Şam. 1924) 14-32. sayfalar

larda bu halen Dürzi isyanı diye bilinirken (Suriye isyanı haline gelmeden önce) Hevran'daki Dürzi liderlerinin çoğu Hevran'ın Suriye'ye bağlılığına vurgu yaptılar. "Dürzi dağları, diliyle ortak milliyetiyle, ekonomik çıkarlarıyla Suriye'nin ayrılmaz bir parçasıdır."[14]

Dürzilerin politik programı Suriye ve Arap milliyetçi terimleriyle açıklandı. Sultan el-Etreş, Adil Arsalan ve isyanın diğer Dürzi liderleri isyanın toplumsal boyutunu değil, milliyetçi boyutunu vurguladılar.[15] Sultan el-Etreş ile Abdül Rahman Şahbender'in başkanı olduğu Suriye Arap ulusal hareketi arasında bir ittifak kuruldu. Cebel el-Düruz (Dürzi Dağı) Suriye devletinden 1936 yılına kadar ayrı kaldığı halde 1925-1927 isyanı Dürzi cemaatinin Suriye Arap ulusal hareketine ve halkına bağlılığı konusundaki kuşkuları ortadan kaldırdı. Suriye, Lübnan, Mısır ve Irak'taki şair ve yazarlar Dürzilerin "Fransız Emperyalizmine" karşı verdiği mücadeleyi öven eserler yazdılar. Dürzi isyanından hemen sonra Cebel el Duruz ismi, Dürzilerin Suriye'ye olan bağlılığını vurgulamak, Dürzi cemaatin tarafgir eğilimlerini zayıflatmak üzere Cebel el-Arab (Arap Dağı) şeklinde değişti. Bugüne kadar Lübnan ve Suriye'deki Dürziler, Arap ulusuna sadakatlerinin kanıtı olarak Fransızlara karşı yaptıkları isyanı dile getirirler.

Dürzilerin geleneksel liderleri ilişkilerini, Şam ve Beyrut'taki merkezi hükümetlerle, Fransız Mandası'yla, Arap milliyetçileriyle, Sünni liderlerle, bağımsız Suriye ve Lübnan kurulana kadar sürdürdüler. Her iki ülkede de en başta gelen güç, ülkelerinin dış ilişkileri üzerinde hayli kesin deneyimlere ulaşmış geleneksel liderlerin ellerindeydi. Fransız yönetimine karşı birkaç yeni eğilim çıktığı halde Arap-Müslüman çevreye karşı eski siyaset sürdürüldü. Böylece Müslüman ve Arap dünyasından tecrit olmaktan kurtuldular. Hiç istisnasız tüm Dürzi liderler, Müslümanlıklarını ve Arapçılıklarını -1946 sonrası

14 Petition against the Measures of Garbillet [Garbillet Önlemlerine Karşı Dilekçe] H.Ebu Raşit, *Cebel el-Düruz* (Dürzı Dağı) (Kahire, 1925) s.239

15 Ibeyd, *El-Thavre el-Sunye el-Kübra, 1926 1927; Vathaik Lam Tunşar* (Büyük İsyan'ın Tarihi, 1926-1927, Basılmamış Belgeler) (Beyrut, 1971), ek.

Dürzi tavrını şekillendirecek eğilimlerin önemli bir göstergesiydi bu- ilan ettiler.

Bağımsızlıktan sonra Dürzi liderler, araştırmacılar ve yazarlar, kuşkusuz geleneksel Takiyye uygulamasından feyz alarak Dürzi inancının İslami özüne yeniden vurgu yaptılar. Ama bu uygulamanın yeni dönemdeki sonucu, Takiyye'nin dini bağımsızlığı sağlamak için dış dünyaya karşı İslamiyet'in yansımasının bir aracı olduğu eskiden çok farklıydı.

Dürzi cemaatinin artık tecrit olmaması ve Dürzi çoğunluğun dini inançları hakkında bilgiyi ikincil kaynaklardan elde etmesiyle Takiyye, çelişkili biçimde İslamiyete bağımlı hale geldi. Dürzi doktrini din değil okul haline dönüştü. Gelecekte Dürzi mezhebiyle Müslümanlık arasındaki ilişki kestirilebilir olmamakla birlikte şimdiki eğilimler, Müslümanlığın politikaları etkileyen ideolojik güç olarak görüldüğü bir dönemde kök salmıştır.

Heterodoksiliğini korumasına karşı Dürziler, eğer bunlar laik ulusal devletler olsaydı, Lübnan ve Suriye'nin toplumsal ve politik yaşamına katılmış olurlardı. Buradan hareketle pek çok Dürzinin, Suriye Milliyetçi Partisi (SMP) ve Arap Baas Partisi ve İlerici Sosyalist Parti (İSP) gibi laik politik partilere katılması şaşırtıcı değildir. Sözü geçen partiler halk yaşamının laikleşmesinin ve ulusal kimliğin kurulmasının ilkeleri üzerine ortak düşünceleri olan partilerdi. Anlaşamadıkları konu ise bölgesel kimliğin tanımıydı: SMP Büyük Suriye'yi destekliyor, İSP ise Arap özelliklerini koruması şartıyla Lübnan bölgesel devletini kabul ediyordu. Bu arada İSP Arap birliği için uğraşırken, Baas Partisi pan-Arapçılık peşinde koşuyordu. Lübnan'daki yeni Suriye Milliyetçi Partisi'nin de Arapçılığı benimsediğini belirtmek gerekir. Partinin Suriye ve Lübnan versiyonlarında Arap milliyetçiliği, Arap ırkından geldiklerini kabul eden Dürzilerin Arapçılık duygularını iyice besledi.

Dürzilerin İslamiyetten önce Suriye'ye göç etmiş oniki Arap kabilesinin soyundan geldikleri varsayılır.[16] Hitti'nin

16 Şakik Arsalan, "El-Nakil el-Tarihi ve-Urubut el-Mar'ruf" (Dürzilerin Arap Kökeni, Tarih ve Eleştiri) *El-Mecma il-ilmi el-Arabi bi Dimaşk* (Şam'daki Arap Bilim-

Dürzilerin Arap kökeninden gelme iddialarının Takiyye[17] olduğu şeklindeki teorisini, bunun dalıa Memlükler ve Osmanlı zamanında teleffuz edilen bir şey olduğunu, Arap olmayan hanedanların Büyük Suriye'yi yönettiği bir zamana kadar gittiğini söyleyerek kabul etmezler. Üstelik Müslüman toplumu çok ırklı bir toplum olduğundan bu anlamda *Takiyye* yapmaya gerek yoktu.[18] Dini inançlarının İslamlaşması ve Arap ırkından geldikleri iddiası Suriye ve Lübnan'da gerçekleşen toplumsal-ekonomik-politik gelişmelerle birleşince geleneksel Dürzi taraftarlığının aşınması sonucunu doğurdu. Yine de bu her iki ülkede farklı biçimlerde gerçekleşti.

1946 yılının yeni bağımsız Suriye'sinde, potansiyel tehdit yoğun azınlıkların devletin egemenliğine verebilecekleri zarardı. Dürzi ve Alevileri yeni devlet içinde asimile etmek için hükümet, Fransız Mandacılığı tarafından kışkırtılan her türlü tarafgir eğilimi kontrol etmek hatta yok etmek zorundaydı. Arap milliyetçi ideolojisinin bayrağı altında, "ulusal birlik" vurgusuyla Suriye hükümeti iç bölünme yaratabilecek toplumsal çoğulculuğu reddetti. Böylece ulusal birliğe yönelik eğilimin parçası olarak Suriye hükümetinin attığı ilk adım parlamentodaki toplumsal temsil sistemini ortadan kaldırmak oldu.[19] Bu şu anlama geliyordu: Artık Dürzi ve Aleviler geleneksel kalıplarla Suriye devletine bağlı olamayacak, yani Suriye devletine sadakatini gösterirken bir yandan da görece özerkliklerini sürdüremeyeceklerdi.

Suriye yetkilileri Dürzilerin askeri kuvvetini kırmak, merkezi hükümetin otoritesini zorla kabul ettirmek için büyük çaba sarfetti. Bunu yaparken ellerinde olan etkili araç Hevranlı

sel Akademisi) (Şam, 1931)s.455. N.Ebu İzzeddin, *The Druze: A New Study of Their History, Faith, and Society* [Dürziler: Tarihleri, İnançları ve Topluman Üzerine Yeni Bir Çalışma] (Leiden, 1984). 1-14.sayfalar. A. Tali, *Asıl el-Muvahaddin el-Duruz* (Dürzilerin Kökeni) (Beyrut, trh.y.)22-33. sayfalar. A.Ebu Salih, *Tarih el-Muvahaddin el-Duruz* (Yuniteryenlerin Tarihi, Dürziler) (Beyrut, 1980). 15-26. sayfalar

17 Hitti, Kökenler, s.14

18 İzzeddin, *The Druze*, 10-11 sayfalar

19 M.Ma'oz ve Yaniv'in. *Syria under Assad* [Esad'ın Yönetimindeki Suriye] Moşe Ma'oz *The Emergence of Modern Syria* [Modern Suriye'nin Doğuşu]

Dürzi kabileler arasındaki bölünmelerdi. Hemen hemen tüm Dürzi liderler 1946-1947'de Suriye devletine bağımlılıklarını açıkladıkları halde iki hizip vardı. Birincisi, Etreş Ailesi tarafından yönetilen hizipti. Bunlar "Arap ulusu" ve Suriye ile birleşmeyi kabul ediyor, bunun topluluğun "tarihi liderliğiyle" gerçekleşmesini tercih ediyordu. El-Şa'biyye denen aileler arası bir koalisyonla yönetilen ikinci hizip daha gönülden katılım istiyordu. Hükümetin yönlendirmesiyle Dürzi hizipler arasında 1947 yılında anlaşmazlıklar, kavgalar ortaya çıktı. Etreş Ailesi liderliğini sürdürse de El-Şa'biyye'ye bazı imtiyazlar verilmek zorunda kalındı. Tüm bu olaylar geleneksel liderlikte çözülme başladığının işaretlerini veriyordu.

1949-1967 arasında Suriye toplumunu sarsan askeri darbede Dürzi subayların oynadığı rol Dürzi cemaati için sağ kalma mücadelesini özellike Suriye'nin gelişimindeki en önemli süreçte geleneksel liderliğin durumunu çok daha zorlaştırdı. Hüsnü el-Zaim ve Abid Şişaklı'nın askeri diktatörlükleri merkezi Dürzi cemaatini hoş göremezdi. Zaim, Hevran'a, içinde yaşayanların boyun eğmelerini sağlamak, onları silahsızlandırmak için bir ordu gönderdi. Şişaklı'nın yönetimindeki yeni bölgesel devlet kendi gücünü ve denetimini güçlendirmek için daha fazla gayret gösterdi. Şişaklı Dürzilerin geleneksel olarak güçlü oldukları üsleri zayıflatarak, Suriye'nin ilk sosyo-ekonomik reformlarını zorla gerçekleştirmeye çalıştı. Toplumsal yaşamın Araplaştırılmasına ek olarak devletin ve kurumlarının İslami karakterini iyice vurguladı.[20] 1954'te baskıcı gücün tetiklediği, Etreş Ailesi'nin başını çektiği Şişaklı rejimine karşı bir isyan kıvılcımı çakıldı -modern Suriye'deki son halk ayaklanmasıydı.- Bu isyan, merkezi hükümetle merkezkaç güçler arasındaki ilişkilerde bir dönüm noktası olarak sayılır. Etreş liderliğinin düşüşü ve Suriye devletinin gücünün yükselişiyle Suriye'deki Dürzi azınlık geleneksel pazarlık gücünü yitirdi.

1954'ten 1966'ya kadar Dürzi ve Alevi cemaatlerin Suriye yaşamına eklenmesi en kolay, kabileler, toplumsal liderlikler ile değil Baas Partisi ve Suriye ordusu gibi kurumlar yoluyla

20 age. s.21

gerçekleştirilebilirdi. Ülkenin politik yaşamında ordunun üstlendiği rol Alevi ve Dürzi subayların otorite ve nüfuz barındıran görevlere gelmelerini olası kıldı. 1960 askeri darbesiyle Alevi subaylar ve politikacılar güç toplarken, Dürzi üstünlüğü Dürzi subay Salim Hatum'un 1966'daki başarısız darbe girişiminden sonra sekteye uğradı. İktidara giden her iki yolun da kapanmasıyla etnik bir varlık olarak cemaatin politik etkisi günden güne zayıfladı. Dürzilerin ülkenin sosyo-ekonomik ve politik yaşamına katılmaları artık yalnızca Baas Partisi gibi kurumlar ve yönetici elitle devlet kurumlarıyla bireysel ilişkiler yoluyla gerçekleştirilebilirdi.

Ülkenin etnik veya dinsel sorunlarını çözmekte ideolojik bir araç olarak kullanılmış olan Arap milliyetçiliğine ek olarak, Suriye'nin ekonomik gelişimi daha önceden dağlarda hisarvari yerlerde toplanmış. Aleviler ve Dürzilerin tam tecridine dayanan eski demografik kalıpları değiştirdi. Aleviler Hama, Latakya, Tartus ve Şam gibi yerlere, Hevranlı Dürziler ve diğer yerliler de Şam'a ve civarına doğru göç ettiler. İşte bu ekonomik ve politik değişiklikler, daha önce Dürzi cemaatinin birbirine bağlayan bağları gevşetti.

1920'de Büyük Lübnan'ın (*Le Grand Liban*) kuruluşu, güney, kuzey ve yeni devlete hiçbir biçimde bağlılık hissetmeyen epey Müslümanın yaşadığı doğudaki Lübnan Dağı bölgelerinin birleştirilmesiyle başarıldı. Maruni liderler gibi Fransızlar da "*Le Grand Liban*" yeni politik çerçevesinin, "Lübnanlı kimliği" ve "ulusu" kurmak için heterojen nüfusları bir araya getireceğini varsaydılar. Buna karşı 1926 Lübnan anayasası ve 1943 Ulusal Anlaşması (Pakt) Lübnan "politik konfesyonalizm"i yarattı. "Tanınmış" cemaatlerin devlet kurumlarında temsili orantılıdır. Politik yaşam hem laik, hem tutucu hatta aynı anda dinidir.

Devletin meşruiyeti cemaatlerin önüne geçemez. Her bir cemaat devlet içinde bağımsız bir varlık olarak kaldı. Cemaatlerin liderleri (*zü'ema*) devletin politik iktidarını ve kurumlarını devlet her bir cemaatin "yasal haklarını" tanıdığı sürece kabul ettiler. Devletin zayıflığına ek olarak cemaat arası ilişkiler

ve devlet organlarındaki politik temsil, 1943'ten beri 1933'te yapılmış nüfus sayımına göre belirlenmektedir. Bu Hıristiyanlara çoğunluk sağladı. Parlamenter temsilde Hıristiyanların lehine, 5/6 oranında bir çoğunluk vardır. %30 Maruniler, %24 diğer Hıristiyan cemaatler, %39 Sünniler ve Şiiler ve %6 Dürziler. 1943 Ulusal Paktı'na göre devlet başkan Maruni, başbakan Sünni, Parlamento sözcüsü de Şiilerden seçildi. Kalan devlet görevleri daha küçük cemaatler arasında dağıtıldı. Bu sistem Lübnan'ı bir ulus yapma konusunda başarısız oldu.

Suriye deneyiminin aksine Lübnan politik sistemi geleneksel kurumlarda ve Dürzi cemaatinin liderliğinde erozyona yol açmadı. Meşakat el-Akıl'in dini kurumları işlevlerini arttırdı ve devlet ve cemaat arasında aracı haline geldi.[21] Bu kurum Dürzi liderli ailelere bağımlı olsa da biraz bağımsızlık ve özerklik kazandı. Suriye'de Meşakat el-Akıl geleneksel işlevlerini ve devlet karşısındaki bağımsızlığını yitirdi ama Lübnan'da Dürziler adına pazarlık yapabilir. Suriye'de geleneksel Dürzi liderli aileler iktidardan düştüler ama politikaya katılma konusunda yeni yollar buldular. Ama Lübnan'daki Dürziler "aracı aileler" ile katılım sağladı. Liderlik görevini üstlenen aililer -Canbulat, Arsalan ve diğerleri- Lübnan parlamentosunda ve hükümette Dürzileri temsil ederler. Suriye'nin tersine Lübnan'da Arap milliyetçiliği ve hatta İslamiyet taraftarlık özelliği aşınmadan, lider aileler tarafından Dürzi cemaatine sokulmuştur.

Lübnan'da sosyo-ekonomik ve kültürel gelişmeler, yoksul ve zengin arasındaki, eğitimli ile eğitimsiz arasındaki farkı genişleterek yukarıda anlatılan sorunları büyüttü. Politik sistemle sosyo-ekonomik ve kültürel gelişmeler arasındaki karşılıklı etkileşim sosyo-ekonomik mücadelenin dinsel-tutucu hale gelmesine neden oldu. Bu durum modern veya -Batı- ile geleneksel unsurları karıştırarak ikili politik modeli yarattı.

Arsalan hizbi Lübnan politikasıyla gelenksel araçlarla baş etmeye çalışırken, Kemal Canbulat'ın önderliğindeki Canbu-

21 Bu kurumun kökeni ve gelişimi üzerine ayrıntılar için bkz. Emin Tali *Meşakat el-Akıl* (Dürzilerin Ruhani Liderliği)

latlar 1946'da politik mücadelede Batılı araçları benimsemeye başladılar. Dürzilerin yeni yeni yeşeren politik gereksinimlerine yanıt olarak İlerici Sosyalist Parti (İSP) 1948'de Canbulat tarafından kuruldu. Partinin modern fikirleri -örneğin sosyalizm, demokrasi, laiklik ve Arap milliyetçiliği- içlerinde Arsalan hizbinden olanlar dahil birçok Dürzinin ilgisini çekti. İSP, bir azınlık ülkusünü- "konfesyonal egemenliğin bir diğeriyle değiştirilmesini değil" politik tutuculuğun kaldırılmasını yansıtır.[22] Parti, 1952'den beri Dürzilere Lübnan politikasında önemli bir rol veriyordu. Kemal Canbulat 1958, 1976-1977 iç savaş yıllarında kurulmuş olan "ilerici hareket" koalisyonuna başkanlık etti. Daha sonra oğlu ve halefi Velid de parti ve cemaati aynı şekilde yönetmeyi sürdürdü. İç savaş (1976-1982) ve Şuf Savaşı (1982-1983) Canbulat'ın partisini güçlendirdi. 1976'da silahlı güç olarak ortaya çıkışı Lübnan çatışmalarında Dürzileri öncü haline getir. İSP'nin etkisi toplumun politik rolüne de büyüttü. Parti ve cemaat arasındaki dolaysız ilişki, hem geleneksel hem de modern unsurların bir sentezi olan yeni-taraftarlık yarattı.

Lübnan'da sürgit krizler onun merkezi kurumlarının aşınmasını bugün de devam ettirir. 1982'de İsrail'in doğrudan işe karışması, İsrail işgali sırasında Dürziler ile "Lübnan Kuvvetleri" arasındaki çarpışmalar Şuf Savaşı ve İsrail'in geri çekilmesi Dürziler ile devlet arasındaki kopuşu tamamladı. Bunun sonucu yeni taraftarlığın fiili özerkliğe dönüşmesi oldu. Ama bu tecrit anlamına gelmez. Özerkliğin kendisi Lübnan devletinin gelecekteki yapısı üzerinde Dürzilerin verdiği mücadeleyi güçlendirdi.

Galile ve Karmelli Dürziler Osmanlı ve manda dönemlerinde Filistin nüfusunun küçük bir azınlığını oluşturdular. Politik açıdan hiçbir zaman önemli değillerdi, Etrüşler, Canbulatlar veya Arsalanlar örneğinde olduğu gibi cemaati temsil sıfatı olan önder aileler de çıkaramadılar. Ebu Sinan köyünden Kayr Ailesi Cülis'ten Tarif ailesi ve Yarka'dan Ma'di ailesinin politik

22-El-Hızbı el-Tekaddüm el-İştiraki. *Rub Kam min el-Nidal* (İlerici Sosyalist Parti, Yirmibeş Yıllık Mücadele) (Beyrut, tarihsiz.) 1:25.

konumları olduğu halde hiçbiri cemaat ve devlet arasında aracı olamadılar.

1948'den önce Filistin'deki Dürzilerin politik tutumu çevreye yerleşmiş tipik bir azınlık tutumundan başka bir şey değildi. Halep yakınındaki Cebel el-Sumak ve Şam yakınlarındaki Ghuta gibi Filistin'deki Dürzi yerleşim yerleri, Hevran ve Lübnan Dağı gibi yerlere nazaran çok daha fazla tehlikeye açıktı. Filistin'deki Dürziler dini ve politik meselelerde bu merkezlere bağımlıydılar.

Geleneksel önder ailelerin-aydınların yokluğunda Filistinli Dürziler Arap ve Filistin milliyetçiliğine kayıtsız kaldılar. Kendi taraftarlıkları, milliyetçilik ve din arasında gidip gelen karmaşık süreçte toplumsal kimlik bulmalarının ötesinde başka bir ulusal bağımlılık edinmekten onları korudu. Bu yüzden Filistinli Dürziler için Siyonist-Filistinli çatışması bir Yahudi-Müslüman çatışmasından fazla bir anlam ifade etmedi. Beri yandan demin sözü edilen her iki grubun Dürzilere ilişkin kuşkuları ve umutları vardı. Filistinliler, Dürziler ile Yahudiler arasındaki bireysel işbirliklerini sanki bütün Dürzi cemaatinin yaptığı bir ihanet olarak gördüler; Siyonistler ise bunu, kendilerine Dürzi cemaati içinde yer açmanın işareti olarak algıladılar.

1936-1939 yılları ayaklanmalarında birkaç Dürzinin Siyonistler ile birlikte hareket etmesi Müslüman Filistinliler arasında açık bir tepki yarattı. Uzfiye, Şefar ve Daliyet el-Karmel'de Filistinli direnişçiler yalnızca Dürzi oldukları için sivil Dürzileri öldürerek "ortak ceza" verdiler.[23] Bunun sonucu olarak da köylüler Yahudiler ile işbirliğine yakın hale geldiler. Dürzilerin ulusal hareketlerle bütünleşmesinin Manda döneminde kolaylaştığı Suriye ve Lübnan'daki deneyimin aksine, Siyonist-Filistinli çatışması Filistin hareketiyle Uzfiye, Şefar Amr ve Daliyet el-Karmelli Dürziler arasında sürtüşme yarattı. Diğer köyler aynı durumla yüzyüze gelmedilerse de 1936-1938 olayları Dürzi taraftarlığını toplumsal kimlik duygusunu

23 Bu olaylar sırasında öldürülen Dürzilerin çoğu çatışmaya hiç karışmamış köylülerdi.

pekiştirdi. Suriye ve Lübnan'da ulusal fikir geleneksel taraftarlığı sarsarken, Filistin'deki Dürzi cemaati içinde bu düşmanlık ortaya çıkardı. Mandacı Suriye ve Lübnan'daki politik gelişmeler bağımsız devletlerde ortaya çıkacak Dürzilerin gelecekteki politik tavrının genel hatlarını şekillendirirken, 1936-1938 olayları ve sonrasındaki gelişmeler Dürziler ve Yahudiler arasandaki ilişkileri düzeltti ve İsrail devletinde bunun politik özelliklerini şekillendirdi. Yahudi yetkililer 1936-1938'de Siyonist hareketle işbirliği yapan liderler aracılığıyla cemaatle ilişki kurdu. Yeni kurulan devlette politik konumlarını sürdürebilmek için diğer lider aileler de aynı şeyi yapmak zorunda kaldılar. İsrailli yetkililer İsrail devletine sadakati geliştirmek aynı zamanda ülkenin Yahudi olmayan Dürzi nüfusunun desteğini elde etmek için yoğun çabalara girişti. Bunu sağlamak için de Dürzi cemaati ve dininin eşsizliğine vurgu yaptı. İsrail'in kurulmasından hemen sonra bazı aile liderlerinin de yardımıyla "İsrail Ordusu Azınlık Birliği" kuruldu. 1956'da Gizli Servis Yasası sözü geçen aile liderlerinin arzusu üzerine onları da içine alacak biçimde genişletildi. Bu olaylar Dürziler ile devlet arasındaki ilişkileri karakterize eder. Yetkililer ile ilişkide aile liderleri Dürzilerin toplumsal temsilcileriydi. İşte bu yüzden de Şeyh Emin Tarif'in otoritelerin pazarlık yaptığı bir aracı olması şaşırtıcı değildir.

İsrail'in Yahudi olmayan nüfusu "birkaç" azınlıktan oluştuğu için 1950'li yıllarda hükümet azınlıklarla ilgilendiği "Arap Bölümü" birimini kurdu. Bununla birlikte silahlı kuvvetlere yazılmaları Dürzilere diğer Arap cemaatlerinden farklı bir statü verdiği için, bu yükümlülük altına girmeyenlerle onların aynı düzeyde olduklarını beklemek mantıklı değildi. Bu yüzden Dürzilerin askere yazılma başvurularını 1957'de onların özerk dini bir cemaat olarak tanınmaları izledi. 1961'de yetkililer kimlik kartlarındaki milliyet hanesine yalnızca "Arap" değil "Dürzi" diye de yazdılar. 1967 yılı geldiğinde Dürziler, Arap Bölümleri yargı sahasından çıkarılmıştı. 1976'da hükümet Arap bölümünden ayrı, Dürzi Eğitim Bölümü'nü kurdu. Cemaat içindeki kimi gruplar buna karşı bazı adımlar attığı

halde Dürzilerin çoğunluğu, kendileri için eşit hakların böyle geleceğini umarak bunları reddetmedi.

Çoğunluk karşısındaki Dürzi tutumunu belirleyen başka unsurlar da olduğu halde modern devlet ana güç olarak kalmayı sürdürür. İsrail'in, Arap azınlıkları ayırma ve Dürzilere özel statü verme politikası cemaatin tarafgirlik politik davranışını pekiştirdi. Askeri hizmetleri Dürzileri çoğunluğun duyguların sahip, daha öncesine göre -azınlıklar içindeki herhangi bir gruptan çok daha fazla- kendine güvenen bir azınlık haline getirdi. Geleneksel taraftarlıkla birleşen İsrail politikası Dürzi kimliğini pekiştirdi, onları Arapçılık ve İslamdan ayırdı. Filistinli Dürzilerin ulusal liderliği yokken, İsrail hükümdarlığı altında hemen aracı bir liderlik konumu doğdu ve İsrail kurumlarıyla olan karşılıklı ilişkide Dürzi kimliğini ve birliğini kullandı.

Lübnan'daki Orta Doğu'nun etnik-politikalarıyla birleşmiş dinsel-tutucu politik sistem bir dereceye kadar yeni-tarafgirlik yarattı. Milliyetçilik, sosyalizm ve laiklik gibi yeni ideolojilere uyuma karşı Lübnan'daki Dürzi cemaati kendi geleneksel liderliğine ve toplumsal kurumlarına bağlı kalır. Buna karşın Suriye'de geleneksel Dürzi liderliği yoktur. Suriye politik sistemine ve devlet ideolojisine katılım artık bireysel düzeyde yapılır. Aşiret liderleri artık toplum adına pazarlıkta bulunamaz. Sosyo-politik sistem içine katılma süreci Suriyeli Dürzileri Suriye toplumu içinde tamamen asimilasyonla yüzyüze bırakabilir.

BEŞİNCİ KISIM
İRAN OLAYI

12
Etnisite ve İranlı Köylüler

Farhad Kazemi

Irka, dine veya dile dayalı farklılaştırma Orta Doğu toplumlarında hep görülen bir özellik olagelmiştir. İran da bu genel kalıbın dışına çıkamaz. Şehir, kasaba ve köylerde yaşayan insanlar, toplumsal düzen içindeki diğer gruplardan bazı farklı karakteristiklere göre ayrılmış, sınıflandırılmışlardır. Grupların bu sınıflandırılmasının içinde yatan görece önem zaman içinde değişikliklere uğramıştır. Geçerli bir politik ekonomik veya sosyal meselenin gücüne bağımlı olarak grup farklılaştırılmasının önemi de artan-azalan bir seyir izlemiştir. Bununla birlikte, ilksel duygular, eğer koşullar da buna uygunsa, hoşnut olmayan grupları seferber etmeye, şikayetlerini gidermeye yardımcı olan temel bir güç olarak kalmayı sürdürür. Bu bölümde ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından günümüze kadar gelen süreçte, İran köylü sınıfındaki etnik unsuru inceleyip, köylülerin politik tavrında etnik çeşitliliğin etkisini çözümleyeceğiz.

Kırsal Toplum: Etnisite ve farklılık

İran toplumu, ister kırsal olsun isterse kentsel her zaman önemli oranda etnik çeşitliliğe göre sınıflandırılmıştır. Bazı gözlemciler bu çeşitliliği "renkli mozaik" veya "karmaşık kaleydeskop"a[1] benzetmiştir. İnceleme boyunca dilsel ve dinsel çizgilerle ortaya çıkan farklılıklar İran'ın kırsal bölgelerinde yaygındı. Şiiler, Sünniler, Hıristiyanlar, Bahailer, Yahudiler olduğu gibi, Şii ve Hıristiyanların alt grupları da ülkenin her yanındaki kırsal yerleşim yerlerine dağılmışlardı. Dile göre farklılaşmaya gelince, Farsça, Türkçe, Kürtçe, Belucice, Gilakçe, Arapça ve diğer diller kırsal alanın karmaşıklığına ekleniyordu.

Bu farklı özellikler bir yana, köyler de onları şehir merkezlerinden ayıran diğer karakteristikler sergiliyordu. Bunları şu maddelerde inceleyebiliriz: (1) Büyük şehirlerin yanında yerleşmiş, büyük tarım-kentlerin parçası olan köylerden başka,[2] köylerin çoğu şehir merkezlerinden pek uzakta olan kırlık alana dağılmıştır. Bu tür köylerden 40-50 bin kadarı engebeli, kırsal topraklara benek benek dağılmıştı. (2) Arazinin engebeli olması, alt yapının zayıflığı veya olmaması gibi birçok faktör yüzünden bu köyler birbirinden büyük ölçüde uzakta, tecrit durumdaydı. (3) Kendine yeterli-köy ve koşullara uyan ekonomi politikası ekonomik faaliyetlerin normal seyrini belirliyordu. (4) Köyler arasındaki dinsel, dilsel ve diğer farklılıklar kırsalda yerleşenler arasındaki yatay iletişimi zorlaştırdı. (5) Bazı köyler tamamen veya büyük ölçüde aşiretlerden oluşuyordu. Bu sonuç olarak aşiretlerle bağların korunmasına, taraftarlığın pekişmesine ve bir köyün diğerinden iyice ayrışmasına neden oldu.

1 Ervand Abrahamyan, *Iran between Two Revolutions* [İki Devrim Arasında İran] (Princeton: Princeton University Press, 1982) s.11. ve James Bil and Carl Leiden. *The Middle East: Politics and Power* [Orta Doğu: Politika ve İktidar] (Boston: Allyn&Bacon, 1974) 11, 255. sayfalar

2 Tarım-kentin tanımı için Albert Hourani'nın "The İslamic City in the light of Recent Research" [Son araştırmanın Işığında Müslüman Şehir] ed. A.Hourani ve S Stern (Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1970). 16 17 sayfalar

Tipik bir İran köyü küçük, içinde beşyüzden fazla kişinin yaşamadığı bir yerdi. Köyün geçimi kendine yeterlilik ilkesiyle belirlenmekle ve köy benzer etnik geçmişe sahip kişilerden oluşuyorsa da her bir köy içinde önemli farklar da vardı. Bu farklar, 1960'ların toprak reform programı yürürlüğe girene kadar görece olarak değişmeden kalan İran tarımının yapısından kaynaklanıyordu. Tarımsal yapının içindeki hiyerarşik bölümlenmede bir yanda köy dışında olan büyük toprak sahipleri diğer yanda, toprağı işleme hakkı, ayrıcalığı olmayan, topraksız fakir köylüler vardı. Bu iki kutup arasında küçük toprak ağaları, arazi sahibi köylüler, ortakçılar sıralanıyordu. Etnik birlik ve genellikle köyün kendi içinde dönen ekonomisi, politik, sosyal ve ekonomik gücün hiyerarşik düzeniyle kesişiyordu. Bu düzen -ortakçılar olsun işleme hakkı olmayanlar olsun- yoksul köylülerin dışardaki büyük toprak sahiplerine veya onların komisyoncularına ekonomik ve sosyal açıdan sürekli bağımlı kılınması ile uygulanıyordu.[3]

Bu sistem hakkında gözlemler bu bölümün konusudur. Önce, bu köyler Barrington Moore'nin deyişiyle basit muhafazakâr birlik duygusu sergilediler. Şikayetler ve dertler sistemle bağlıydı.[4] "İçe dönük" köylüler kendi marjinal ekonomik yaşamlarının, geçimlerinin sürmesi ve sağ kalmak için onları dış dünyadan korumaları açısından toprak sahiplerine gereksinim duyuyorlardı.[5] Belki de Tawney'in Çinli bir köylünün şartları hakkındaki yerinde metaforu İranlı benzerine de uygulanabilir. Tawney köylüyü "boğazına kadar suya gömülü bir adam olduğundan, küçük bir dalgacık bile onu boğabilir"[6] diye be-

3 Bkz. Ann K. S.Lambton, *The Persian Land Reform*, 1962-1966 [İran Toprak Reformu, 1962-1966] (london: Clarendon, 1969). 25-26.sayfalar.

4 Barrington Moore, Jr. *Social Origins of Dictatorship and Democrasy: Lord and Peasant in the making of Modern World* [Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Modern Dünyada Köylü ve Efendi] (Boston: Beacon, 1967) 475-479. sayfalar

5 "İçe dönük" köylülerin daha ayrıntılı tartışıldığı kaynak için bkz. Joel Midgal, *Peasants, Politics and Revolution* [Köylüler, Politika ve Devrim] (Princeton: Princeton University Press, 1974) s.26.1

6 R.H. Tawney. *Land and Labor in China* (Boston Beacon. 1966) s.77 James

timlemiştir. Böyle bir sistemde çatışmanın çözümü köy düzeninin ayrılmaz parçasıydı. Adalet denetim mekanizmalarıyla bizzat köy sistemiyle ortaya çıkıyordu.

İkinci olarak köylerin etnik birliği dışardaki toprak sahiplerine kadar uzanıyordu. Iran'da geçerli olan yaygın kalıp köylülerin toprak sahipleriyle aynı etnik kökenden olduğu yerlere yatırım yapmaktı. Kuşkusuz bunun ayrıksı örnekleri bulunabilirdi ama genellikle etnik birlik unsuru efendi ve köylü arasındak ekonomik, sosyal ve politik farklılıkları aşıyordu.

Kırsal değişim ve etnisite

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, bazı önemli gelişmeler kırsal toplumu ve onun geleneksel sistemini değiştirdi. Bunlardan en köklüsü belki de İran'da tarımın ticari olarak başlamasıydı.[7] Ticarileşmenin etkisi ülkenin bir şehrinden ötekine geçildiğinde değişiklik gösterdi ama anında paraya çevrilir ürün yetiştiriciliği ve büyük piyasalara artık ciddi ölçüde giriş başladığından köyün kendine yeterlik ilkesi bütün olarak aşındı. Bu süreç ticarileşme öncesi ekonominin tamamen yerine geçmese de geleneksel işletim yöntemlerinin eksiklerini giderdi. Köylülerin "İçe dönük" halden "dışa dönük" duruma gelme süreci, bazı bölgelerde tamamlanamasa da başlamıştı. Köy şehir temaslarının başlaması-ticarileşen tarım ürünleri aracılığıyla etkisi genişleyen önemli bir şey- daha derin etnik ilişkileri ve karşılıklı tepkileri gündeme getirdi. Köyler şehirliler ve simsarlarla temasa geçtikçe etnik gruplar

Scott'un *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia* [Köylünün Ahlaki Ekonomisi: Güneydoğu Asya'da İsyan ve Geçim] kitabında alıntı yapılmıştır. (New Haven: Yale University Press, 1967) s.1

7 Vahid Nevşirani "The Beginning of Commercialized Agriculture in Iran" [İran'da Ticari Tarımın Başlaması] *The Islamic Middle East*, ed. A.L. Udoviç (Princeton: Darwin, 1981) 547-592: Charles Issawi, ed. *The Economic History of Iran, 1800-1914* (İran'ın Ekonomik Tarihi, 1800-1914) (Chicago: University of Chicago Press, 1971) ve Ahmed Seyfi "Commercialization of Agriculture: Production and Trade of Opium in Persia: Tarımın Ticarileşmesi: İran'da Afyon Üretimi ve Ticareti] *International Journal of Middle Eastern Studies* 16 (May, 1984):233-250

arası ilişkilerin sayısı ve alanı giderek arttı. Bu süreç 1960'lı yıllarda hükümetin yaptığı toprak reformu programıyla epey hızlandı.

Kırsal toplum üzerinde toprak reformunun etkisi derinden oldu. Büyük mülkleri bölüp bazı köylüler arasında bunu dağıtmak yoluyla toprak sahibi olma kalıbını sarsıcı biçimde değiştirdi. Toprak reformu programı uygulamada çeşitli aşamalardan geçerken kırsal toplumun çehresinin de aynı kalmayacağı açığa çıktı. Burada benim amacım toprak reformu programının meziyetlerini sıralamak veya noksanlarını tartışmak değil.[8] Bunun topraksız köylüleri, tarım işçilerini, köy proletaryasını, önceden de toprak işleme hakkı olmayan kesimleri kötü biçimde etkilediğine işaret etmek yeterlidir. Toprak, yalnızca toprak sahiplerinin mülkü üzerinde kabul edilmiş işleme hakkı (*nasak*) olan köylülere dağıtıldı. Bunun sonucu olarak yoksul köylü kitlesi toprağından ayrılıp, iş bulmak için büyük şehirlere göç etti. Benzer veye farklı nedenlerden dolayı ülkenin diğer kırsal alanlarında yaşayanlar da 1960-1970'lerdeki kent göçünün özneleri arasına katıldılar.[9]

Şehirden köye yüksek oranlarda yapılan göç etnisiteyi çok önemli biçimde etkiledi. Şehir merkezleri özellikle Tahran farklı etnik grupların düzenli biçimde birbiriyle karşılıklı etkileşimde bulundukları ergime kâsesi oldu. Yalnızca kırsal ve kentsel toplumlar birbiriyle iletişime geçmediler aynı zamanda, etnik grupların birbirine karıştığı bir ortam oluşuverdi. Ancak yine de baraka şehirlerdeki yoksul köylü göçmenler, az gelirli topluluklar, benzer etnik kökenden gelen insanların yaşadığı gecekondu bölgelerinde oturmaya devam ettiler. Başka bir deyişle, çok-etnikli bir şehir toplumunun arasında, etnik

8 Ayrıntılı bilgi için bkz. Eric Hooglund, *Land and Revolution in Iran*, 1960-1980 [İran'da Toprak ve Devrim] 1960-1980] (Austin: University of Texas Press, 1982) 36-22. sayfalar

9 Daha fazla ayrıntı için bkz. Farhad Kazemi, *Poverty and Revolution in Iran: The Migrant Poor, Urban Marginality and Politics* [İran'da Yoksulluk ve Devrim: Yoksul Göçmenler, Şehir'deki Marjinalite ve Politika] (New York: New York University Press, 1980) 32-45. sayfalar

açıdan benzer gruplar yoksul göçmen mahallelerinde korunabiliyordu. Bu durum, etnik unsurdan bağımsız olarak evlerini seçen hali vakti yerinde olan göçmenleri kapsamıyordu.

Tarımın ticarileşmesiyle aynı zamanda ortaya çıkan başka bir süreç de devletin merkezileştirilmesi yönündeki çabalardan oluşuyordu. Bu gelişme Kaçarlar tarafından başlatıldı ama tam ilerlemesini Pehlevilerin, özellikle Muhammed Rıza Şah (1941-1979) iktidarının son döneminde gerçekleştirildi. Devletin merkezileştirilmesinin hem kırsal hem de kentsel bölgelerde etnik dağılımı üzerinde önemli sonuçları oldu. Bu etki en az üç kesin biçimde görülebilir.

Birinci olarak devletin merkezileştirilmesi, etnik olarak denetlenen bölgelerle daha öncekine göre yüksek oranda temasa zorladı. Bu da etnik açıdan farklı olan gruplar ile merkezi hükümet arasındaki anlaşmazlıkları, çatışma olasılıklarını arttırdı. Örneğin Pehleviler kendilerini birden, birkaç olayda Huzistan'ın Arapça konuşan nüfusu ve İsfahan bölgesindeki Bahtiyarilerle çatışma içinde buldular. İlk Pehlevi kralı Şah Rıza, o bölgenin baskın nüfusundan farklı etnik kökeni olan valileri oraya atayarak etnik açıdan farklı olan bölgelerde denetim sağladı. Valiler aynı zamanda bu bölgelerdeki hep varolan isyanvari gelişmeleri rapor etme, gözetleme için kullanılan araçlar oldu.

İkinci olarak 1925'te Şah Rıza tarafından ulusal bir ordunun kurulması devlet faaliyetlerini destekleyecek düzenli bir askeri güç sağladı. Düzenli ordu genelde bütün erkeklerin askere yazılması ve geniş yedek birliklerin ayrılması üzerine dayanan bir programa sahipti. Askeri eğitim etnik grupların ve kişilerin tek bir ulusal bayrak altında toplanmaları sonucunu getirdi. Okuma yazma eğitimi askerlerin baskın dil olan Farsçayı öğrenmelerini sağlayarak, dil farklarını azalttı. Bütün olarak silahlı kuvvetlerde hizmet, köylü askerlerin etnik kimliği üzerinde önemli, giderek artan bir etkiye sahip oldu. Askeri hizmetin etnik farklılığı ne kadar yok ettiği varsayım yürütmekten öteye geçmez. Benzer durumlar bazan da etnik bilinci azaltmamış, tersine yükseltmiştir. Bazı gözlemcilerin işaret et-

tiği gibi "Artan etnik *politik* bilinç çoğu zaman etnik gruplar arasındaki 'somut' farklar azalırken ortaya çıkar."[10] Bununla ilişkili başka unsurlar da vardır ve bu ilişkiye karışmış olabilir. Bununla birlikte askeri hizmetin köylü askerlerin etnik tepkilerini yeni ve daha yüksek bir düzeye yükselttiği açıktır. Bu, devletin karar ve eylemlerinin etnik ilişkiler üzerinde doğrudan etkisi olduğunun başka bir örneğidir.

Devlet gücünün merkezileşmesinin etkisi, ulusal ekonomik sistem içinde belli bir etnik grubun sayıca fazla olduğu bir bölgenin iktisadi açıdan bütünleştirilmesi çabalarında özellikle görülebilir. Savaşlardan harap olmuş Huzistan ili buna bir örnektir. Yirminci yüzyılın başında Huzistan'da petrol bulunması, ulusun ekonomisinde petrolün öneminin giderek artmasıyla ilin etnik birliği yavaş yavaş aşınmaya başladı. Petrol işlerinde çalışan Arapça konuşan nüfus, çoğunlukla Fars etnik gruplara katılmıştı. Üstüne üstlük devasa petrol yataklarından petrol çıkarma talebi Farsça konuşan müdürlerin ve usta işçilerin ülkenin diğer bölümlerinden Huzistan'a göç etmelerini gerektirdi. İlin Arapça konuşan nüfusunun büyük çoğunluğunun Şii olması gerçeği bütünleşme sürecini kolaylaştırdı.[11]

Bir dereceye kadar bu Şii unsuru ve ülkenin ulusal ekonomik bütünleşmesi 1980 Eylül ayında Irak'ın İran'ı işgalinden sonra Huzistan'da beşinci kolun ortaya çıkmamasının nedenleriydi. İşgal ve ilin endüstrisinin büyük ölçüde yıkılması kuzeyde yerleşmiş birçok sığınmacı ortaya çıkardı. Savaş kaçınılmaz biçimde Arapça konuşan nüfusla Farsça konuşan halkın bütünleşmesini kolaylaştırmış olabilirdi. Bu süreç olasıdır ki

10 James Scarrit ve William Safran, " The Relationship of Ethnicity to Modernization and Democracy: A Reassesment of the Issues" [Etnisite'nin Modernite ve Demokrasi ile İlişkisi] *International Studies Notes* 10 (Summer 1983): 17 ve Cynthia Enloe, *Police. Military and Ethicity: Foundations of State Power* [Polis, Asker ve Etnisite: Devlet Erkinin Temelleri](New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1980)1-27. sayfalar

11 Huzistan'daki Şii unsurunu vurgulamak önemlidir. Ne yazık ki birçok akademik yazıda, gazete röportajında yanlış biçimde Huzistan'ın Arapça konuşan nüfusu Sünni Müslüman diye tanımlanmıştır. (Örneğin Ekber Agacanyan, "Ethnic Inequality in Iran: An Overview" [İran'da Etnik Eşitsizlik: Bir İnceleme] *International Journal of Middle Eastern Studies* 15 (Mayıs 1983): 212

devam edecek ve bir iki kuşak daha baskın etnik grup içinde bütünleşme sürecektir.

Ayrılıkçı ifadeler

İran'daki taşralılar ve köylüler geçen yüzyılda görece olarak sakin durmuşlardı. Bu dönemde köylü ayaklanmaları, toplu şiddet münferit olarak ortaya çıkmıştı.[12] Durum böyle olsa da politik baskılara, ekonomik eşitsizliğe ve adaletsizliklere karşı köylü hoşnutsuzluğunu gösteren olaylar yok değildi. Benim buradaki ilgim, etnik unsurun az da olsa rol oynadığı muhalif akımlarla sınırlıdır. İncelenmeye değer dört çeşit muhalif tavır vardır.

Eşkıyalık

Yasadışı yerli kimseleri, besleme, saklama ve koruma şeklinde köylü protestoları birkaç kez ortaya çıktı. Eric Hobsbawm'ın sözleriyle "toprak sahipleri ve devlet tarafından suçlu diye nitelenen bu eşkıyalar, köy toplumu içinde, adalet savaşçıları, intikamcılar, halk koruyucuları ve hatta özgürlük liderleri olarak dövüşen kahramanlardı. Her durumda da onlar hayran olunacak, yardım edilecek kimselerdi."[13] Bunlar genellikle, "yoksullar politik bilince erişmeden veya sosyal ajitasyon için daha iyi yöntemler bulmadan evvel" kapitalizm öncesi tarım topluluklarında bulunurlar."[14] Eşkıyalık köylü bilincinin gelişmesinde, daha adil ve eşitlikçi sosyal sistem için arzuyu yükselten bir unsur oldu. Ama bu protesto biçimi sınırlıdır çünkü eşkıyalık kurumu, "köylüler yoksul ve mazlum diye değil aşırı yoksul ve baskı görüyor diye sesini yükseltir."[15]

12 Farhad Kazemi ve Ervand Abrahamyan, "The Nonrevolutionary Peasantry of Modern Iran" [Modern İran'ın Devrimci Olmayan Köylü Sınıfı] *Iranian Studies* 11 (1978): 259-303

13 Eric Hobsbawn, *Bandits* [Eşkıyalar] (New York: Dell, 1969). s.13.

14 age. s.23

15 age. s.24

Bu süreçte İran'da köylülere ve kırsalda yaşayanlara karşı yapılan haksızlıkları düzeltmeye çalışan, kayda değer birkaç eşkıya daha çıktı. Umulduğu gibi eşkıyalar desteği yalnız değilse bile, en çok kendileriyle aynı etnik gruptan köylülerden alıyorlardı. Düşman neredeyse değişmez biçimde devlet ve onun ajanlarıydı.Sonunda eşkıyalar planlı-gayretli çabalarla devlet kuvvetleri tarafından yenilgiye uğratıldı.

Liderlerinin epey meşhur olduğu iki eşkıyalık burada kısaca anılmayı hakediyor. Birisi 1920'li yıllarda Kürt bölgesinde diğeri 1957'de Belucistan eyaletinde oldu. Kürt bölgesindeki eşkıyalık hareketini, Urmiye Gölü çevresinde İsmail Simko Ağa yönetti. Simko'nun yoksul köylerden hem bizzat silahla ona destek veren, hem yataklık eden yardımcıları vardı, faaliyet alanını başarıyla genişletmesi uzun sürmedi. Kürt beylerini kullanarak hükümetin Simko'yu durdurma çabaları sonuçsuz kaldı. Simko yerel beylerin kuvvetlerine ağır kayıplar verdirtti ve taraftarları arasında barındı. Orayı burayı talan ve yağması ta ki 1922'de merkezi hükümet kuvvetleri tarafından yenilgiye uğratılana kadar sürdü. Simko Türkiye'ye kaçtı. Faaliyetlerine zaman zaman yine devam etti. Simko'nun 1930'da öldürülmesiyle de olay sona erdi.[16]

Simko olayı, eşkıyalıkta etnik desteğin önemini gözler önüne serer. Simko'ya verilen desteğin onu, düştükleri kötü durumdan onları kurtaracak, intikamlarını alacak bir özgürlükçü olarak gören Kürt köylülerinden ve aşiretlerden geldiği açıktır. Simko'nun yıllar süren direnişine yetecek kadar derin bir destekti bu. Durum böyleyken, kendiyle aynı etnik gruptan olan Kürt beyleri ve aşiret liderlerinin de ona saldırdığı ayrı bir vakadır. Simko'nun yaptığı en kanlı çarpışmalar bu hemşehri Kürtler ile girdiği çatışmalarda olmuştu. Bundan çıkan açık sonuç eşkıyalık için genel etnik bir destek ille de bekle-

16 Simko'nun faaliyetlerini anlatan çeşitli anlatılar için, bkz. Donald Wilber, *Rıza Şah Pehlevi: The Resurrection and Reconstruction of Iran*, 1878-1944 [İran'ın Yeniden Doğuşu ve Yapılanması] (Hicksville, N.Y Exposition, 1975). 59, 61, 66 ve 100.sayfalar. ve ed. G. Chaliand'ın yaptığı, *Poeple without a Country: The Kurds and Kurdistan* [Ülkesiz Halk: Kürtler ve Kürdistan] isimli kitapta, A.R.Qasımlo "*Kurdistan in Iran*" [İran Kürdistanı] (London: Zed 1980) s.117

nemez. Diğer protesto biçimlerinde olduğu gibi eşkıyalıkta da insan aynı gruptan hem destek hem de direniş beklemelidir. Etnisite yalnız başına eşkıyalığa verilen desteği açıklamakta yeterli değildir.

Başını ünlü Dad Şah'ın çektiği Belucistan'daki eşkıyalık olayı Beluci halkı arasında kısmi bir bölünmeye işaret eder. Dad Şah ve otuz adamı 1957 Martında uzak Belucistan eyaletinde, Dört Nokta porgramının Amerikalı ve İranlı işçilerinden oluşan grubuna saldırdı ve hepsini öldürdü. Eşkıyalar İran-Pakistan sınırı yakınındaki Beluci köylüleri arasında saklanıp, barındılar. Birkaç ay İran hükümeti eşkıyaları ele geçirmeye boşuna çalıştı. Sonunda Beluci aşiretlerinden bir birlik oluşturuldu, silah dağıtıldı. 1958 yılı Ocak ayında uzun ve kanlı bir çarpışmadan sonra, Dad Şah ve kardeşi öldürüldü ve olay resmi olarak kapandı. Kürt vakasında olduğu gibi Beluci eşkıyalığında da hem destek hem ihanet aynı etnik birimden geldi.[17]

Din değiştirme ve Mesihçilik

Dini terimler içinde açık veya gizlenmiş ve bir grup veya nüfus kategorisiyle sınırlı olan muhalif sesler kimi zaman kırsal alanlarda ortaya çıkmıştı. Onların önemi hem zaman içinde yitip gitmemiş olmaları hem de bazı gruplara özgü olmalarında yatar. Yine de insan sözü geçen muhalif seslere, elde yeterli kanıt olmadan etnik fenomen diye daha büyük bir önem atfederken tedbirli olmalıdır.

Konuyla ilgili söz etmeye değer iki örnek vardır: Birincisi, İranlı Yahudilerin önce Babailiğe sonra ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Bahaizme dönmeleridir. Bir dinsel azınlıktan diğerine dönmenin altında yatan nedenler yeterince ayrıntılı olarak araştırılmamıştır. Ama yine de bu dönüş fenomeninin hem kır hem kent Yahudileri arasında belli dönemlerde olduğunu destekleyen kanıtlar vardır. İran'da Babailerin ve Bahailerin çeşitli olaylarda zulme uğraması hayli şiddetli oldu-

17 Dad Şah olayının ayrıntıları için bkz. *Ettela'at* 26-31 Mart 1957 1 Nisan 1957 ve 9-11 Ocak 1958

ğundan, dönme meselesi ileriki çalışmalar için önemli meseleleri ve sorunları gündeme getirir.[18]

Diğer örnek taşralardaki vahyi ve bin yıllık hareketlerin doğuşu ve Mesih figürü, Mehdi'nin ortaya çıkışıyla ilgilidir. Şiilerin Kıyamet Günü için dünyayı hazırlamak üzere Mehdi'nin geleceğine kesinkes inanmaları, yığınları dünyanın daha önceden belirlenmiş bir zamanda sona ereceğine inandırmakla kalmayıp, zaman zaman da Mehdi'nin gelişinin işaretlerini beklemek için toplanmalarına neden oldu.[19] Bu duygular daha çok yaşam koşulları gözle görülür biçimde kötüleştiği zaman, politik veya doğal felaketler meydana geldiğinde ifade edilmişti.

Bu bereketli konunun yayılmasının doğal sonucu olarak "onüçüncü imam" olarak ün kazanmış bir fenomenin İran köylerinde zaman zaman ortaya çıkması kaçınılmaz oldu. "Onüçüncü İmam" Oniki İmamlı resmi Şiiliğin ana yöneliminde lanetli bir eğilim olarak kabul edilse de yine de ülkenin değişik bölgelerinde cahil köylüler arasında tutunabildi. Sahte "Onüçüncü İmamlar" bir köyden diğerine gidip, "mucizeler" göstermeye, taraftar toplamaya başladı. Yerel batıl inançları besleyerek, yaygın Şii kavramlarına belli belirsiz göndermeler yapıp kendi rolünü meşrulaştırarak, "Onüçüncü İmam" yönetici sınıfa karşı olan taraftar çekirdeğini oluşturabildi. Ne zaman ki bu taraftarlar dişe dokunur bir sayıya ulaştı o zaman hükümet ve örgütlü din kurumları ele ele verip, potansiyel tehlikeyi önlemek için grubu dağıttılar.

18 Walter Fischel, " The Babai Movement and Persian Jewry" [Babai Hareketi ve İran Yahudi Halkı] *Jewish Review* I (March 1943): 47-55 ve Hayyim Cohen, *The Jews of the Middle East*, 1860-1972 [Orta Doğu'nun Yahudileri 1860-1972] (New York: Wiley, 973)162-163. sayfalar

19 Şii Mesihçiliği için bkz. Abdulaziz Sakedina, *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdi in Twelwer Shi'ism* [İslami Mesihçilik: Oniki İmamlı Şiilik'te Mehdi Fikri] (Albany: State University of New York Press, 1981)150-178. sayfalar. Ayrıca bkz. ed. von Grunebaum'un yaptığı *Unity and Variety in Muslim Civilization*, [Müslüman Uygarlıkta Birlik ve Farklılık] isimli kitapta, Vladimir Minorsky, "Iran: Oppositon, Martyrdom and Revolt"[Muhalefet, Şehitlik ve İsyan] (Chicago: University of Chicago Press, 1955)183-186.sayfalar Ayrıca, Farsça konuşan grup Usuli geleneğine bağlıyken Şiiliğin Ekberi geleneği Huzistan'ın Arapça konuşan nüfusu arasında yaygınlığını sürdürmüştü.

Radikal örgütlere üyelik

Köklü değişiklikleri destekleyen, sosyal düzenin yeniden yapılanmasını isteyen radikal örgütler ve partiler her zaman etnik-azınlık grupların ilgisini çeker. Bu örgütlerin toplumsal temeli geleneksel olarak şehir merkezlerinde üslenmişti ama kimi zaman köylüler arasında kırsal bölgelere de sızdığı olmuştu. Abrahamyan, Tudeh (komünist) Partisi'nin "kırsal kitlelerin ilgisini çekmek için sürekli çaba gösterdiğini" işaret eder. "Partinin kolları, dergileri ve gazeteleri sık sık tarım programını tartıştılar. Şehir kadroları köylüleri partiye kazanmak için taşraya gittiler, toprak sahiplerine karşı ajitasyon yaptılar."[20] Tudeh sonuç olarak taşrada örgütlenmede başarısız oldu ama özellikle Gilan ve Mazenderan illerinde bazı köylü üyeleri partiye çekebildi.[21]

Tudeh'in Hazar sahilinde köylüler arasında da görece başarılı olması, bazı etnik gruplarda bu radikal örgütün etkili olduğunu gösterir. Sınıf-temelli bir hareketi desteklediği, farklı etnik kitlelerden üyeleri olduğu halde parti, dil ve din bakımından azınlık olan gruplar için özel bir önem arzediyordu. Azeri dili konuşan nüfus, Ermeni ve Asurilerden oluşan Hıristiyan topluluklar Tudeh Partisi'nde ve eylemlerinde önemli roller oynadılar.[22] Tudeh azınlık üyeliğinin çoğu kasaba ve şehirlerde toplanmıştı ama Azerice konuşan köylüler, Asuri ve Ermeni köylüler de partiyi destekliyordu.

Bazı Tudeh kongrelerinde ve konferanslarında, azınlık üyeler İran toplumunda, ayrımcılık gördüklerini, zulme uğradıklarını dile getirerek etnik duygularını açığa vurdular. Aslında bazı Azeri eylemciler 1945'te ayrı bir komünist örgüt olan Fırka-i Demokrat'ı kurdular ve parti plan ve programlarını Azeri etnik düşünceleriyle oluşturdular.[23] O zamanlar etnik unsur İran'daki komünistler arasında kolaylıkla gözden çıkarılabile-

20 Abrahamyan, *Iran between Two Revolutions*, s.375
21 age. s.382
22 age. s.385
23 age. 398-415 sayfalar

cek bir mesele değildi. Bu tarihsel ironi, en azından kuramda etnik unsurun ötesine geçen ve ilkelerini evrensel terimler içinde ifade eden radikal bir örgüte ait bireyler arasında etnik (azınlık) meselenin hâlâ süren etkisini gösterir.

Özerklik dürtüleri ve isyan

Köylüler ve taşrada oturanlar düzene muhalefeti ayaklanmalar ve isyanlar yoluyla ortaya koydular. Yaptığımız araştırma dönemindeki bazı vakalarda, koşullara göre İran köylüleri de isyanlara katılmıştır. Örneğin 1945-1946 arasında iki bitişik eyalet, Azarbaycan ve Kürdistan'da özerklik dürtülerinde Azeri ve Kürt köylüsü yerlilerden destek aldılar. Her iki olayda da çok büyük dış destek ve merkezi devletin güçsüzlüğü hareketin başlangıçta başarılı olmasının nedeniydi. Bu tahrikler Azerice ve Kürtçe konuşan nüfusun etnik desteği üzerine kurulmuştu. Hareketin bütün propagandası etnik ayrımcılık duygusu ve şikayetlerini konu alıyordu. Etnik çekim, hareketin talep ve amaçlarını harekete geçirmek için o zaman da kulanılan bir araç oldu.[24]

Gilan ilindeki, 1915-1921 arasında Cengeli hareketinin başını çektiği isyan modern dönemin en önemli köylü isyanıydı. Cengeli isyanının ayrıntıları bu yazının sınırları içinde değildir,[25] ama İran'daki Gilaki lehçesini konuşan Gilan köylülerinin Cengelilere destek verdiklerine askeri saflarını doldurduklarına işaret etmemiz gerekir. Cengelilerin yardım aldıkları çember giderek genişleyince hükümet isyanı bastırmak için bölgeye birlikler gönderdi. İsyan sonunda 1921'debastırıldı ve kurtulmaya çalışan lideri Koçak Han, Gilan Dağları'nda kaçarken soğuktan dondu.

24 George Lenzowiski, *Russia and the West in Iran, 1918-1948* [İran'da Rusya ve Batı Etkisi 1918-1948] (Ithaca, N.Y Cornell University Press, 1949) ve William Eagleton, Jr. *The Kurdish Republic of 1946* [1946 Kürt Cumhuriyeti] (London: Oxford University Press, 1963)

25 Ayrıntılar Kazemi ve Abrahamyan'ın "Nonrevolutionary Peasantry" 284-293.sayfalarda bulunabilir Ve İbrahım Fakrai, Serdar e Cengel Mirza Koçak Han. (Tahran. 1969)

Kürdistan ve Azerbaycan'ın özerklik için kışkırtılmalarında ve Gilan köylüleri isyanında etnik unsur bilinçi olarak kullanıldı. Üç hareket de ilksel duygulara başvurdu ve saflarına köylüleri katmayı başardı. Etnik unsur seferberliği kolaylaştırdı ve harekete yönelim ve odaklanma kazandırdı.

Son sözler

Etnik unsurun işlediği geniş çevresinin ötesinde ve üstünde bağımsız bir güç olduğunu belirlemenin çok zor olduğu açıktır. Yazarın tereddütsüz olduğu tek yargı etnisite ya da daha geniş grup farklılışmasının İran köylü sınıfının yaşamını etkileyen unsurlardan yalnızca biri olduğudur. Etnisite bir çatışma kaynağı olabildiği gibi, barındırma-destekleme kaynağı da olabilir. Toplumsal sistemde etnik unsurla bitişik, yan yana işleyen diğer birçok değişken olabilir. Bundan başka, bu bölümde fazla altı çizilmemiş diğer sonuçlar ve genel ifadelerin biraz daha tartışılması gerekir.

Toplumsal sınıf ve şehir yerleşim modelleri

Şehir merkezlerinde yaşayan düşük gelirli taşralı göçmenler, az gelirli toplumlar içinde, yoksul mahallelerdeki etnik yığınlar içinde kalma eğilimindedirler. Bu semtin etnik kompozisyonundan bağımsız olarak şehrin çeşitli yerlerinde yaşayan hali-vakti yerinde olan göçmenlerin durumuna taban tabana zıttır. Bu modelin dışına çıkan ayrıksı örnekler vardır ama bütün olarak baktığımızda ekonomik ve toplumsal sınıf konumlarının şehir merkezlerinde nerede yaşanılacağına ilişkin grup kararında etnisiteden daha önce geldiği görülür. Ekonomik ve sınıf konumları etnik gruplar arası ilişkiler ve evliliklerde de etkindir. İki etnik grubun üyeleri ekonomik ve sınıf konumlarında ne kadar birbirlerine yakınsa onların arasındaki evlilik olasılığı da o kadar büyük olur. Bu ilişki biçimi özellikle daha yüksek gelirli etnik gruplar arasında geçerlidir.

Değer biçilmiş etnik altyapının akışkanlığı

Bir toplumda verili bir etnisitenin görece değeri değişime tabidir. Etnik kimlik bir zaman bir noktada diğer bir zamana göre daha değerli olabilir.[26] Kimliğin önemli bir biçimi olarak etnik altyapının öne çıkarılması, onun bireysel-toplumsal değer ve önemine göre değişir. Benzer biçimde bir insan iki veya daha fazla etnik soya bağlı olduğunu iddia ettiğinde, toplumsal düzen içinde en çok saygı görecek olan hangisiyse onu yalnızca kullanır. Ya da kişi değişen sosyal şartlara göre farklı etnik kimlikleri seçebilir.

Fredrik Barth ve diğerlerinin deyişiyle "durumsal" etnisitenin böyle kullanılması bir bireyin değişen durumlara göre etnisitesini nasıl ayarlayacağıyla ilgilidir. Etnik grupları tanımlamada sınır ölçütünü öne çıkararak Barth etnisite tanımında en önemli unsurların bir grubu diğerinden ayıran "açık, somut farklılıklar" değil "üyelik tanımlayıcı, üyelerle dışardakiler arasındaki bölünmeyi sürdürmeye izin veren"[27] "toplumla ilişkili faktörler" olduğunu söyler. Durumsal etnisite o zaman etnik kimlik bulmada taktiksel, stratejik ve rasyonel hesapları kullanmasını gerektirir. Bununla birlikte bazıları durumsal etnisitenin "somut etnik kimlik gerçeğiyle sınırlı kaldığını" iddia ederler.[28] Bunun da bir parça ilgisi olmakla beraber, John

26 Örneğin Arap etnik soyunun İran'da geçmiş birkaç onyılla kıyaslandığında daha değerli sayıldığı bir konumu vardı.

27 Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: Introduction: The Social Organization of Culture Difference*, [Etnik Gruplar ve Sınırlar: Kültür Farklılığının Toplumsal Örgütlenmesi: Giriş] ed. F.Barth (Boston, Little, Brown, 1969) 14-15. sayfalar. Barth şuna işaret eder: "Bu bakış açısına göre yapılan araştırmanın en önemli odağı, kapsadığı kültürel karakteristikleri değil grubu tanımlayan etnik *sınır* haline gelir." (s.15.) Aynı zamanda konu üzerinde göze çarpan iki yeni kitap: Donald L.Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict* [Çatışan Etnik Gruplar] (Berkeley: University of California Press, 1985) ve Ali Banuazizi ve Myron Weiner, edr. *The State, Religion, and Ethnic Politics: Afghanistan, Iran and Pakistan* [Afganistan, İran ve Pakistan'da Devlet, Din ve Etnik Politika] (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1986)

28 Bkz. Etnisite ve modernizasyoun revizyonist okul açısından tartışıldığı Scarrit ve Safran, "Relationship of Ethnicity to Modernization and Democracy" s.17

Armstrong şu yargısında öz olarak haklıdır: "Etnik sınırların baş karakteristikleri tutumsaldır. Kökenleri ve en temelden etkileri içinde etnik sınır mekanizmaları, bir haritanın çizgilerinden veya bir hukuk kitabının normlarından daha çok ona özne olanların beyinlerindedir."[29]

Etnik bütünleşme ve sınır korunması

Sınırların korunması Azerice ve Farsça konuşan grupların karşılıklı ilişkilerinde önemli bir etmendir. İran'daki Türkçe konuşan Azerbeycanlılar "çok iyi entegre olmuş dilsel bir azınlıktır."[30] Azerbaycanlılar yaklaşık olarak nüfusun üçte birini oluşturur ve yalnızca kuzeybatıda değil diğer büyük kasaba ve şehirlerde de yerleşmişlerdir. Karşılıklı etkileşimi barındıran uzun bir süreç içinde, Azerbaycanlılar (Özellikle Tahran ve diğer büyük şehirlerde oturanlar) Farsça konuşan nüfus içinde eriyip gittiler. Gruplar arası evlilikler ve diğer ilişkilerden kaynaklanan temaslar hayli yoğundu.[31] Ülkede yaygın olan Şii dini temel, bu iki ayrı dile sahip grubun asimilasyonunda önemli bir kolaylaştırıcı olarak hizmet etti. Mezhepsel kimlik önemli bir unsurdur çünkü aynı asimilasyon Türkçe konuşan (Azerice değil) Sünnilerle Farsça konuşan Şiiler arasında olmamıştır.

Bu iki grubun bütünleşmesine karşın Azerbaycanlılar, güçlü biçimde dilsel farklılıklarını korumuşlardır. Azerbaycanlılar, Türkçe konuşmayan hemşehrileri aralarında olmadığında, kendi aralarında mutlaka Türkçe konuşurlar. Bu fenomen de Barth'ın sınırlar üzerinde ısrar etme ve "üyelerle dışardakiler

29 John Armstrong, *Nations before Nationalism* [Ulusçuluk Öncesi Uluslar] (Chapel Hill:University of North Carolina Press, 1982), s.7. Barth'ın, Güney Pathanlı kimliğinin, Afganistan-Pakistan sınırındaki Beluc'a dönmesiyle ilgili yürüttüğü tartışma yukandaki tartışmayla ilgilidir. Bkz. Fredrik Barth, "Pathan Identity and Its Maintenance, [Pathan Kimliği ve Korunması] (*Ethnic Groups*, 117-134.sayfalar)

30 Patricia Higgins, "Minority-State Relations in Comtemporary Iran" [Çağdaş İran'da Azınlık-Devlet İlişkileri] *Iranian Studies*, 17 (*Winter* 1984): 59

31 İran'ı birçok kuşak boyunca yönetmiş, Türkçe konuşan hanedanlar bütünleşme sürecine katkıda bulundular

arasındaki sürekli bölünmenin" etnik kimliği analiz etmede en önemli unsurlar olduğu yolundaki gözlemini destekler.[32]

Devlet zulmü ve etnik kimliğin sürdürülmesi

Etnisite politikasında devletin rolü literatürde iki farklı açıdan değerlendirilmiştir: Toplumda düzenleyici olarak devlet ve toplumda denetleyici olarak devlet. Birinci bakış açısına göre devlet gruplar arası çatışmalarda arabulucu, etnik grupların çatışmalarının tarafsız yatıştırıcısı olarak görülür. İkinci bakış açısında devlet ve kurumları, nüfusun baskın grubunun "toplumun geri kalanına boyun eğdirmek için kullandığı" aygıt olarak nitelenir.[33] İkinci bakış -denetleyici olarak devlet- etnik politikada neredeyse İran'ın uygulamadaki rolüdür. En uç olaylarda etnik gruplara resmi düzeyde yapılan zulümler genellikle etnik temelliydi. Bu baskılar gruplararası birliği ve etnik kimliği yok etmeyi başaramadı.[34]

İran milliyetçi ülkülerine çok-etnikli katılım

Etnisite tartışmasıİran'ın ulusal olayları ve amaçlarına çok-etnikli katılım örneklerinden söz etmeden tamamlanmış olamazdı. İran ulus-devletini meydana getiren, farklı dil, dinlerden olan gruplar ortak amaçlar ve ülkülerin gelişmesine çok önemli katkılar sunmuşlardır. Devletin amaçlarında ne zaman bir oybirliği gerektiyse, etnik gruplar ortak çıkarı ortaya çıkarmak için birlikte ey!eme geçmişlerdir.[35] Bu, 1891-1892 Tütün

32 Barth, "Introduction" s.1·1

33 Editörleri, D. Rotchild ve V. Olorunsola. olan, *State Versus Ethnic Claims: African Policy Dilemmas*, [Etnik Talepler Karşısında Devlet: Afrika Politikası Açmazları] isimli eserde, Donald Rotchild ve Victor Olorunsola, "Managing Competing State and Ethnic Claims" []Rekabetçi Devleti Yönetme ve Etnik Talepler] (Boulder, Colo: Westview, 1983) s.5

34 Enloe'nin işaret ettiği gibi: "Eğer bir grup sistematik olarak seferber olabileceği alanlardan dışlanırsa, bu gruba bağlı olan tüm insanlarda ortak bir dışlanmışlık duygusu gelişir." (Bkz. Cynthıa Enloe, *Ethnic Conflict and Political Development* [Etnik Çatışma ve Politik Gelişme] [Boston: Little, Brown, 1973], s.179)

35 Bkz. Enloe'nin benzer gözlemı, age. s.183.

Tekeli, 1905-1911 Anayasal Devrimi, 1951-1953 petrol ulusallaştırılması ve 1978-1979 devrimi olaylarında hep kendini kanıtlayan bir şey olagelmiştir.

Bu yüzden etnisite bir ülkenin tarihi ve kültürü bakımından en geniş anlamıyla değerlendirilmelidir. Yaklaşık ikiyüz yıldır değişmeyen İran bölgesel devleti, uzun tarihi ve zengin kültürüyle ülkede yaşayanların şekillenmesinde çok önemli etkilerde bulundu. Sonuç olarak etnik çeşitliliği ve grup farklılıklarını aşan davranış ve duygular bu ortamda gelişti ve serpildi. Bu davranışlar etnik taraftarlık ve farklılıklara vurgu yapan tavırlarla yan yana varoldu. Bu ikiz kuvvetlerden birisi veya diğerinin ortaya çıkması dönemin politik ve ekonomik gerçekliklerine ve bununla ilgili diğer yerel ve ulusal faktörlere bağlıdır.

13
Humeyni'nin Etnik ve Dini Azınlıklara İlişkin Politikası

David Menashri

1979 Devriminden beri geçen yıllarda Ayetullah Ruhallah Humeyni doktrininin taraftarları İran İslam Cumhuriyeti'nin biricik yöneticileri haline gelmek için, kendi denetimlerini düzenli biçimde pekiştirmektedirler. Yönetimleri altında Humeyni'nin ilkeleri, Muhammed Peygamber'den kalan mirasın tek meşru yorumu olarak varsayılır. İşte bu yüzden etnik ve dini azınlıklara ilişkin meselelerin de içinde olduğu dış ve iç sorunlara ilişkin politika üretmekte tek temel olarak bu görülür. Bu bölüm rejimin azınlıklara yönelik tavırlarının ideolojik temellerini ve iktidardaki ilk sekiz yılda onlara karşı politikalar üzerinde duracak. Azınlıklar içinde özellikle üzerinde duracağımız iki kesim var. Birincisi; rejime karşı en sert ve sürekli mücadeleyi veren savaş bayrağını açmış Kürtler ve devrimle bir arada barış içinde yaşamanın yollarını arayan hoşgörülü azınlık Yahudiler.

Etnik azınlıklar

Yirmibeş yüzyıllık politik tarihiyle birlikte birleşik bir var-

lık olarak İran miti yaygın biçimde kabul edildiği halde gerçek çok farklıdır. İran her zaman -yerleşik tarımsal ve şehir birimlerinin merkezi bir platoda, göçebe ve yarıgöçebelerin çevrelerde kümelendiği- birkaç sosyo-ekonomik birime bölünmüş çok kültürlü bir toplum olmuştur. Bu birimler -birçok bakımdan emsalsiz de olan- en büyük azınlık Azeri Türklerini kuzeybatısında, batıda Kürtleri, güneybatıda Kuzistan Araplarını, güneydoğuda Belucileri ve kuzeydoğuda Türkmenleri barındırır. İran nüfusunun hemen hemen yarıya yakını azınlık gruplardan oluşur.[1] Yoğun iç göçe rağmen Kürtlerin büyük bir bölümü hâlâ Kürdistan'da, Beluciler Belucistan'da ve diğerleri de kendi ülkelerinde yaşamayı sürdürür. Bu Kaşkay, Bahtiyari, Luri ve diğer aşiret grupları için de geçerlidir. Son yüzyılın açığa çıkardığı modernleşme azınlık gruplarının yüzeyde bütünleşmesinden başka bir işe yaramamış, çevreye doğru gerilemenin önüne geçememiştir.[2]

Etnik azınlıklar tarihi gelişmeleri, özerklik elde etme çabaları, dini birleşmeleri (Sünni İslam veya Şii İslam), politik güçleri ve Humeyni'nin düzenine karşı faal mücadeleleri açısından birbirinden ayrılır. Ama bazı ortak paydalarda buluşmaları onları rejim için ciddi bir problem haline getirir. Azınlık gruplar genellikle sınır bölgelerinde toplanmıştır ve sınırın karşı tarafındaki etnik gruplarla birbirine koşut bağları vardır. (Ayrıca Araplar ekonomik açıdan hassas bir bölgede yerleşmiştir.) Tümü ayrılıkçı -Mahabad Kürt Cumhuriyeti ve Azerbaycan Türk Cumhuriyeti gibi kısa ömürlü- bağımsız devletlerin kurulmasına giden hareketler geliştirmişlerdir. Tüm bu gruplarda Humeyni'nin vaaz ettiği uluslarüstü şöyle dursun ulusal sadakati bile gölgede bırakan yerel-etnik bağlılık vardır. Hepsi toplumsal ve ekonomik yoksunluk duygusu içindedir,

1 Etnik azınlıklarla ilgili literatürde farklı, bazan da çelişkili istatistiki rakamlar bulunur. 1977'de kaba tahmini rakamlar için bkz. Patricia Higgins,"Minority-State Relations in Comtemporary Iran" *Iranian Studies*, 17 (Winter 1984): 48

2 Krallığın azınlık gruplarını devlete entegre etmekteki başarısızlığının tarihi eleştirisi için bkz. Leonard M. Helfgoot, The Structural Foundations of the National Minority Problem in Revolutionary Iran" *Iranian Studies*, No: 1-4. (1980): 195-214

gelişme onları teğet geçtiği için de hepsi kızgındır. Bu grupların büyük oranda Sünni olmaları gerçeği (Kürtlerin, Beluciler ve Türkmenlerin çoğu da dahil) onlarla Şii rejim arasındaki ilişkiyi içinden çıkılmaz hale getirir.

Şah'ın iktidardan düşmesinden sonra bütün etnik azınlık gruplar (Türk Azeriler hariç), merkezi hükümet onların bölgesinde yönetimi tutamayacak kadar zayıf hale gelince hep yaptıkları gibi otonomi istediler. Humeyni'nin yanıtı son derece açık ve kesindi. İslam toplumu içinde etnik veya Müslüman-dini azınlık olduğunu şiddetle reddetti. Bunun sonucu olarak da onlara özel bir hak vermeyi düşünmedi. O bu talepleri Müslüman dünyayı sömürmek için zayıflatmayı, bölmeyi amaçlayan "emperyalist bir tuzak" olarak niteledi. 1979 Aralık ayında yeni anayasanın onaylanmasından sonra yaptığı, böyle azınlık gruplarının varlığını reddettiği konuşma görüşlerinin tipik bir özetidir:

> Bazan azınlıklar kelimesi Kürtler, Türkler, Farslar, Beluciler vb anlatmak için kullanılır. Bu halkların azınlık olarak adlandırılmamaları gerekir çünkü bu terim bu kardeşler arasındaki bir farkı varsayıyor. Farklı dilleri konuşan Müslümanlar arasında, örneğin Araplar veya Farslar, bir fark yoktur. Böyle problemler Müslüman ülkelerin birleşmesini istemeyenler tarafından yaratılmaktadır. Onlar İslami ilkelere karşı, nasyonalizm, pan-İranizim ve buna benzer izmler yaratıyorlar. Hedefleri İslamiyeti ve felsefesini ortadan kaldırmaktır.[3]

Humeyni iktidara gelmeden önce etnik azınlıkların varlığını ihmal etmişti. *Keşf el-Esrar* (Sırların Açıklanması), *Tevzih el-Mesel* (Sorunların Aydınlatılması) ve *Hukumati-İslami* (İslam Hükümeti) isimli kitaplarında ekonomik, sosyolojik, teolojik ve politik açıdan sorunun karmaşıklığını inceledi ama bu eserlerin hiçbirinde azınlık terimini kullanmadı. Yeni rejim

3 Tahran Radyosu, 17 Aralık 1979- British Broadcasting Corporation (BBC), Summary of World Broadcast, Orta Doğu ve Afrika, 19 Aralık

kuruluşundan başlayarak azınlıkların tanınmasının hep reddedildiği bir düzen oldu.

Eğer rejim etnik azınlık sorunlarına bir gönderme yaparsa bu mutlaka azınlıkların dini katılımına -Sünniler gibi- yönelikti. Ama bu ayrım da yine onlar açısından dezavantaj oluyordu çünkü Sünniler Şii toplum içinde daha aşağı bir konumda sayılıyordu. Şiiler Sünnileri heretiklerden (*kafirun*) bir parça iyi görüyorlar, "gerçek inananlardan" (*müminun*) çok aşağı kabul ediyorlardı. Şiilerin kendileri *hassa* (seçkin insanlar) iken, Sünniler *amma*'ydı (sıradaninsanlar). Humeyni'nin ilk yazıları dikkatle okunursa Şiilerin Sünnilere duydukları nefret ve onlardan kendilerini nasıl üstün gördükleri rahatlıkla anlaşılır. *Keşf el-Esrar* isimli kitabında Humeyni "*Kerbelâ Fitnesi*" (MS 680'de Ali'nin oğullarının katledilmesiyle sonuçlanan olay) baş mesele yaparak, bunun Sünnilerin neden olduğu İslam tarihinin "en büyük felaketi" olduğunu ve İslam tarihinin akışını değiştirdiğini iddia ediyordu.[4] Yalnızca Ali'ye ait olan yönetim hakkını gaspeden ilk halifeleri lanetlemekle kalmaz aynı zamanda onları Ali'nin sülalesini komployla ortadan kaldırmakla suçlar.[5] Kitapta bir bölüm Ebu Bekir'in Kuran'a karşı olduğuna ("Muhalefete Ebu-Bekir ba Nasse Kuran") diğer bölüm aynı günahı işlediğini düşündüğü Ömer'e ayrılmıştır.[6] Ümeyye ve Abbasi sülalelerine de tarihin "en kötü [*beterin*] ve en gaddar [*zalimenterin*] rejimi" olarak saldırır.[7] Günümüz Arap dünyasının Sünni din adamları da eleştiriden payını alır.

Devrimden beri Humeyni ve yardımcıları eleştiri havalarını değiştirmişlerdir. Pan-Müslüman ideolojiye bağlı olarak, Sünni ve Şiiler arasındaki farkları değil ortak noktaları belirleme eğilimine girmişlerdir. Başkan Muhammed Ali Hamaney'in 1983 yılı Ekim ayında Horasan'dan Sünni din adamlarına gönderdiği mesaj bu tavır değişlikliğini gösterir: "Bizim Ku-

4 Ruhullah el-Musevi el-Humeyni, *Keşf el-Esrar* (Tahran, 1979) s.109 (illk basım. 1960'lı yıllar)

5 age. 285-2856. sayfalar

6 age.144-147 sayfalar ve sırasıyla, 147 150. sayfalar

7 age. 285-2856. sayfalar

ran'ımız bir, Kabe'miz bir, aynı [dini] yükümlülüklere uyuyoruz, dualarımız aynı... aramızdaki önemsiz farklar birleşmemize engel değildir."[8] Tabii kimse İran'da hâlâ Sünni-karşıtı duyguların yaygın olduğunu inkar edemez. Örneğin bu, başkanın 1983 Aralık ayındaki konuşmlarından birinde yansımıştır. Başkan önce, Sünni din adamlarına aralarında hiçbir fark olmadığını açıklamaya niyetlenmişti ama konuşmanın ilerlemesiyle mezhepçiliği başlattıkları için, Ümeyye ve Abbasi hanedanlarına şiddetli bir saldırı yapıverdi. Böyle yaptığı için bu iki Müslüman mezhep arasındaki derin ayrılığı teşhir etti.[9] Kendini kırbaçlama ve yoğun dini duyguların sergilenmesiyle ifade edilen Aşura yasına tanıklık etmiş olan herhangi biri bile Şiilerin Sünni kardeşlerine karşı duydukları nefreti kolayca anlayabilir.

Devrimden beri bu unsurlar kuşkusuz biçimde önemini korudu. Ama rejimin Sünnilere karşı tutumunu şekillendiren baş etmen etnik kimlikleri veya dini tercihlerinden çok İslam cumhuriyetinin bölgesel bütünlüğüne ve istikrarına karşı içlerinde taşıdıkları tehlikeydi. Devrimci rejime karşı faaliyetleri, iç muhalif hareketlerle bağlantıları, sürgündeki muhaliflerle ilişkileri ve bölgedeki yabancı güçlerin etkileri rejimin gözünde onları devrime bir tehdit haline getirdi. Rejim politik muhalefeti İslam düşmanı (kendilerini "İslam" diye niteledikleri rinden) olarak gördüğünden düzene karşı çıkan azınlıklar da özerklik arayanlar olarak değil "Allah'ın düşmanları" olarak damgalandı. Bu tavrı en iyi gösteren örnek rejimin propagandacılarının Kürt dini lideri İzeddin (Din'in Şanı)'e Zıt el-Din (Din karşıtı) demeleridir. 1979'da Kürdistan Demokrat Partisi'ni (KDP) yasakladığı zaman Humeyni onu "Şeytan'ın partisi" ve "İslam düşmanı"[10] diye suçlamıştı.

İslam cumhuriyetinin ilk sekiz yılında rejime karşı verilen Kürt mücadelesi en şiddetli ve kapsamlı olandı. Kürtler rejim

8 *Ettela'at* 8 Ekim 1983

9 *Kayhan*, 31 Aralık, 1983

10 *International Herald Tribune*, 20 ve 23 Ağustos, 1979, *Daily Telegraph*, 20 Ağustos 1979, *The Guardian* 20, 23 ve 25 Ağustos 1979

kendini kurumsallaştırmadan önce özerklik elde etmeye çalışıyor, hükümet ise yalnızca onların mücadelesini ezmeye değil, onları örnek alacak olan diğer azınlıkların cesaretlerini kırmak istiyordu.

İslam cumhuriyetinin ilk iki yılında Kürtler ve rejim arasındaki ilişkiler anlaşma ve şiddet dönemleri arasında değişiklik gösterdi. Yapılan her toplantıda anlaşmazlığı çözme yönündeki ilk umutlar, Kürtler rejimin verdiği sözleri tutmaya hiç niyeti olmadığını anlar anlamaz dağılıp gitti. Bu defalarca yinelenen şiddeti bir kez daha gündeme getirdi. Kürtler, Kürt bölgelerinde kendi öz yönetimlerine dayanan tam özerklik haklarından asla vazgeçmeyeceklerini açıklarken rejim çok sınırlı, kültürel bir özerkliğin ötesine geçmeyeceğini ifade etti. Üstelik herhangi bir anlaşma için hükümet Kürtlerin silahları bırakmalarının *sine qua non* (olmazsa olmaz) olduğunda ısrarcıydı. Rejime karşı sahip oldukları tek etkili kaldıracı yitirmekten korktukları için Kürtler silahsızlanmayı reddetmekle kalmayıp, Devrim Muhafızları'nın tüm Kürt bölgelerinden tamamen çekilmelerini ve bir daha Kürt kentlerine girmeyeceklerine dair söz vermelerini de istedi.[11]

Başlangıçta karşılıklı uzlaşma için Kürtlerin ve İslami rejimin umutları ne olursa olsun, böyle umutlar yeni rejim üçüncü yılına girdiğinde tamamen yok oldu. Şiddet dönemi her iki tarafın diğer bir çarpışma için hazırlık yaptığı rahatsız bir sükunetle yer değiştirdi. Hükümet devrim olduktan ve Irak'la savaş bittikten sonra otonomiyle ilgili diyalogları ertemeleye çalışıyordu. Bu arada herhangi bir ayrıcalık vermeyi de reddetti.

Kürtler ise taleplerinde ısrarlıydı. 1980'lerin sonunda, en faal Kürt grubu KDP hükümetin "ciddi olarak anlaşma yapma" isteğine artık inanmıyordu. Abdurrahman Qasımlo Kürtlerin "artık Humeyni hakkında yanılsama yaşamayacağını"[12] ifade etti. Bunun sonucu olarak 1980-1981'de KDP rejimin en güçlü muhalifi Halkın Mücahitleri'yle ortak bir cephe kurmak is-

11 O aşamadaki böyle çelişkili durumlar için bkz. örneğin *Kayhan*, 16,17,20 Nisan 1980

12 Qasımlo ile görüşmeler *Le Monde*, 13 Aralık 1980. *El-Havadis* 3 Nisan 1981

tediğini açıklayarak bağlarını sıklaştırdı.[13] Bundan daha da önemlisi 1980 sonbaharında KDP'nin rejime karşı gerilla savaşını yoğunlaştıracağını ve Irak'a karşı "ulusal kurtuluş savaşı" na katılmayacağını açıklaması oldu. 1 Ekim 1980 tarihinde yayımladıkları bildiride Qasımlo, Tahran'ı "Kürdistan için özerklik ilkesini tanımaya, birlikleri eyaletten çekmeye" çağırdı. Sonra da Kürt gerillalara "silahlarını Iraklı işgalcilere karşı çevirmemelerini"[14] istedi.

İki yıl süren şiddetli çarpışmalardan sonra tüm etnik cephelerde denge hükümetin lehine döndü. Körfez savaşının patlak vermesinden beri gerilim epey azalmıştı ama hem rejim hem de etnik azınlıklar kendi konumlarında kalmayı sürdürdü.

Güçlü motivasyon ve bölgeyi çok iyi bilmeleri rejime karşı Kürtlere askeri operasyonlarında bir avantaj sağladı ama geçen zaman onların da zayıf taraflarını teşhir etti ki bunlardan en önemlisi iç bölünmeydi.[15] Buna ek olarak birliklerin sayısında Kürt tarafın oldukça yetersiz olduğunu gizlemenin hiçbir yolu yoktu. Erzak yolları üzerinde de denetimler devletin elindeydi. Cumhuriyetin ilk iki yılında büyük şehirlerde Kürtlerin yenilmesi gelecekteki mücadelenin de nasıl olacağını ortaya koydu: Kürtlerin stratejisi dağ geçitlerini ve önemli yolların denetemini ele geçirmeye çalışmak, hükümetin stratejisi de Kürt üslerini bir bir temizlemek olacaktı. Çarpışmalar eski yoğunluğunu yitirmişti ama yine de şiddet iki tarafa da kayıplar verdiriyordu.

Kürt grupların sözcülerinin ortaya koyduğu resim kendi açılarından kasvetliydi. 1980 Kasımında, Qasımlo Kürdistan'ın Humeyni döneminde Şah'ınkinden çok daha kötü bir durumda olduğunu açıkladı. Devrim Muhafızları çocukları ve yaşlıları öldürüyor, kadınları diri diri yakıyordu. Qasımlo

13 Qasımlo'ya göre, bu iki hareket arasındaki ilişkiler 1979 Aralığındaki anayasanın onaylanmasından beri zaten yakınlaşmıştı. (*El-Havadis* 3 Nisan 1981)

14 *Le Monde*, 13 Aralık 1980.

15 Belli başlı Kürt fraksiyonları ve güttükleri farklı siyasetler için bkz. ed. Colin Legum, Haim Shaked ve Daniel Dishon, *Middle East Comtemporary Survey* 4. cilt., David Menaşri, "Iran" (New York: Holmes & Meiar, 1981) s.467

"Onlar Moğollardan ve Tatarlardan bile daha beterdi"[16] demişti. 1981 yılı Kasım ayında Qasımlo halkanın "çok zor, bitirici bir zamandan geçtiğini"[17] söyledi. Kürt dini lideri İzeddin Hüseyni, hükümetin koyduğu ekonomik yaptırımların çocukları sütsüz, tıbbi malzeme yokluğundan hasta ve yaralı, köylüleri de yakıtsız bıraktığını ifade etti. "Kürtler tarihlerindeki en zor zamandan geçiyorlar"[18] diye ekledi. Benzer bir betimleme Komela grubunun liderlerinden biri olan Cafer Şafi tarafından da yapıldı.[19] Tüm bunlara karşı, Kürt gruplar mücadele yeminlerini bozmadılar.

Rejim Kürt sorunu tansiyonununu düşürmeye çok hevesliydi şimdi. Çünkü Irak sınırına yakın yerlerde mevzilenmiş olan bazı Kürt gruplar Irak'la işbirliği yapıyorlardı. Aynı zamnda rejim savaş bitene kadar bu sorunun kökenlerine inmeyi istemiyor, bunu ertelemeye çalışıyordu. Havuç-sopa yöntemini kullanarak Kürt grupları silahlarınbırakılması konusunda ikna etmeye uğraştı. Bu amaca ulaşmak için, Kürtleri devrimin etrafında kenetlemek amacıyla Kürt ulemasından yardım istemeyi de ihmal etmedi. Hükümet sözcüleri tekrar tekrar silahlarını bırakmayanlarla sonuna kadar savaşılacağını ama kendilerini muhaliflerden ayıranlara "İslami rejimin özelliği"[20] gereği merhamet gösterileceğini, bağışlanacaklarını açıkladılar. Kısmen Kürtleri devrime yakınlaştırmayı amaçla-

16 İran Kürdistanı Radyosunun Sesi, 16 Kasım 1980, Daily Report, Middle East and North Africa Daily Report, [Orta Doğu ve Kuzey Afrika, Günlük Rapor] 19 Kasım, *Svenska Dagbladet* ile görüşme, 25 Şubat 1981, *Daily Report*, 3 Mart

17 İran Kürdistanı Radyosunun Sesi, 9 Ekim 1981, BBC, 10 Ekim

18 *Le Monde*, 14 Ocak 1982

19 *Le Monde*, 21, 22 Şubat 1980

20 Böyle yatıştıran ifadelerin tipik bir örneği Meclis sözcüsü Ali Ekber Haşimi Rafsancani'nin Kayhan'da 28 Ağustos 1983'teki konuşmasında bulunabilir. Yine kara kuvvetleri komutanı Seyyad Şirazi'nin tehdit içeren bir konuşması 1983 Haziran'ında
Ettelaat'ta yayımlanmıştır. Böyle hem "havuç" hem "sopa" ima eden konuşmalardan biri Hamza Seyyed el-Şuheda üssü komutanı Sancakı tarafından Kayhan'da 7 Mart 1983'te, bir diğeri yine age'de Seyyıd Şırazi tarafından 21 Haziran 1983'te ve Batı Azerbaycan Valisi Şeyh Attar taralından yapılmıştır.

yan varsayımlar gereği kısmen de Müslüman birliğine duydukları ilgiyi teşhir etme çabalarının sonucu olarak hükümet Sünni dini Kürt liderlerle ilişkileri sıklaştırmanın yollarını aradı. Sünni liderlerden oluşan heyetler Tahran'da en yüksek mevkiden yetkililer tarafından kabul edildi; inançlarına saygı gösterileceğine ve bölgelerinde yatırım projelerinin başlatılacağına dair kendilerine güvence verildi. Aynı zamanda onlardan halklarının devrime bağlı kalmasını sağlamaları talep edildi.[21] Bu yaklaşımın tipik bir örneği 1983 Mayısında Sünni liderlerle yaptığı bir seminerde, Batı Azerbaycan Valisi Şeyh Attar'ın sözlerinde bulunabilir: "Sizlerin yardımıyla Kürdistan'ı [harfi harfine Kürtlerin vatanı] [Gülistan'a [gül bahçesi] çevireceğiz... yoksa emperyalizmin uşakları için bir Goristan'a [mezarlık] çevirmek zorunda kalacağız."[22]

Sünni din adamlarının destek açıklamaları medyada büyük yer buldu. Farklı bir damardan da rejim tüm gelişme yatırımlarında azınlık bölgelerine öncelik verileceğine dair sözler verdi.[23]

Azınlık grupları sopayı hissediyorlar ama havucun en küçük bir işaretini bile görmüyorlardı. Rejimin ilk sekiz yılı süresince de hiçbir cömertlik görmemişlerdi. Anayasa "etnik ve aşiret kökeninden bağımsız olarak" herkesin eşit olduğunu şart koşuyor ama özerkliğin tanınma taleplerini gözardı ediyordu. Yalnızca bir Şiinin devlet başkanı seçilebileceğini, Humeyni'nin yerine geçecek liderin (rehber) de bir Şii olabilece-

21 Örneğin Başbakan Mir Hüseyin Musevi Merivanlı Sünni din adamlarıyla 1983 Şubatı'nda buluştu. (*Kayhan*, 16 Şubat). Rafsancani Kürdistanlı din adamlarıyla 1983 Haziranında (age. 11 Haziran), Devlet Başkanı Muhammed Ali Hamaney Kürt din adamlarıyla 1983 Eylülünde (age. 7 Eylül), Ayetullah Uzma Hüseyin Ali Muntazari ve Musevi, Belucistanlı din adamlarıyla yine 1983 Eylülünde (*Kayhan*, 10-11 Eylül) ve yine 1983 Ekiminde Türkmen Sünni liderlerle görüştü. (*Ette-la'at* 3 Ekim)

22 *Cumhuriye İslami*, 8 Mayıs 1983

23 Örneğin, Humeyni'nin 11 Kasımda Tahran Radyosu'nda yaptığı konuşma. BBC 11 Kasım. 1982. Rafsancani'nın Belucı liderlerle yaptığı konuşma, Tahran Radyosu, 6 Aralık, 1982. BBC 8 Aralık 1982 ve *Kayhan*'da alıntılanmış 28 Ağustos 1983'teki Kürt liderlerle yaptığı konuşması.

ğini ifade ediyordu. Qasımlo, anayasaya son halinin verilmesi için kurulan Uzmanlar Kurulu'na seçildiğinde Humeyni "Islam düşmanı" olduğunu söyleyerek onu reddetti.[24] Rejimin azınlıkların yaşadığı bölgelerdeki yoksulluğu gidermek için somut adımlar atmaması onun hep savaşır halde olmasına devrimi korumaya çalışmasına neden oldu.

Kürtlerle karşılaştırıldığında diğer etnik gruplar mücadelelerini ara sıra, sınırlı ölçekte yükselttiler. Ama hiçbiri amaçlarından vazgeçmedi. Hükümet etnik sorunu sınırları içinde tutmayı başardı ama bu sorunlara kesin bir çözüm bulmayı başaramadı. Rejimin kendini pekiştirmesi çevresel yerleşimlerde denetimini yoğunlaştırmasına, böylece dengenin kendi lehine değişmesine yaradı ama azınlıkların çoğu bir dereceye kadar *de facto* özerklik kurmayı başardılar. Azınlık bölgelerinin toprakları büyük ölçüde Devrim Muhafızları'nın destek bulamadıkları "serbest bölgeler" haline geldi.[25] Hepsinde azınlık grupları merkezi hükümete bir tehdit olmaya devam ettiler.

Dini azınlıklar

Devrimi kendilerini yönetmek için bir fırsat olarak gören etnik azınlıkların aksine dini azınlık grupları hemen Humeyni'nin himayesini kazanmaya çalıştılar ve bunun sonucunda Islami rejime desteklerini açıkladılar. Başlıcaları Yahudiler, Ermeniler ve Zerdüştiler olan bu dini azınlıklar, İslam dininin zımnilere -Müslüman olmayan korunan azınlıklara- karşı güttüğü geleneksel tutuma uygun biçimde Humeyni'nin hoşgörüsü ve himayesine bel bağladılar. "Dini azınlıklar" olarak resmi kabul elde ettiler ve mecliste (parlamento) temsil hakkına kavuştular. Dini ibadetleri büyük ölçüde kısıtlanmadı, dini

24 *International Herald Tribune*, 20, 23 Ağustos 1979, *The Guardian*, 20,23 ve 25 Ağustos 1979

25 Hamza Seyyed el-Şuheda üssü komutanı yardımcısı, 1982'nin sonuna kadar Kürt şehri Serdeşt'in yalnızca havadan ikmal edilebildiğini kabul etmişti. (*Kayhan*, 7 Mart 1983) Yerel Jandarma komutanı 1983 yazında Kürt bölgelerinden geçen yolların (yalnızca) yüzde sekseninin hükümetin denetimi altında olduğunu söyledi. (Ettela'at, 8 Haziran, 1983)

bayramları radyo ve televizyonda geniş yer buldu. Kışkırtıcı hükümet kampanyası veya sistematik bir baskı olmadı. Bu hoşgörünün istisnası dini azınlık olarak kabul görmemiş olan Bahailerdi.

Bu resmi hoşgörü bireysel olarak baskı hareketlerini hatta bazı meşhur azınlık liderlerinin öldürülmesini engellemedi. Yahudi topluluğunun başı Habip Elkanyan bunların en önde geleni oldu. Yine de eski rejimde idam edilenlerin sayısıyla kıyaslandığında, azınlık grupları Şah'ın düzenini savunmadıkları sürece ölüm cezasına çarptırılmadılar. İslami yöneticiler, Elkanyan'ın idamının rejimin Yahudiliğe karşı olduğu anlamına gelmediğini sık sık belirttiler, tıpkı eski rejimin Müslüman taraftarları öldürdüğünde bunun İslamiyete karşı gelmediğini söylemesi gibi.[26]

Aynı zamanda rejimin İslam cumhuriyeti için uygun gördüğü kişisel hareket normlarına azınlıkları da uydurma girişimleri vardı. 29 Eylül 1982'de Devrim Mahkemeleri başkanlarıyla, dini azınlıkların liderleri arasında yapılan bir toplantıda dindar hakim Hüseyni azınlık gruplardan bu normlara uymalarını istedi. Halk içinde alkollü içeceklerden uzak durulmasını talep ederek, rejimin beklentilerini şu şekilde açıkladı: "Evde azınlıklar kendi adetlerine göre davranabilirler ama... halkın yaşadığı yerlerde İslami cumhuriyetin normlarına uymaları gerekir."[27] Bu öğüde azınlıklar, Müslüman vatandaşlardan

26 *Ettela'at*, 10 Mayıs 1979; Tahran Radyosu, 11 Mayıs 1979-Daily Report 16 Mayıs. Tahran Radyosu İran'daki dini azınlıkların "en yüksek güvenceyi paylaştığı, Habip Elkanyan'ın ölümünden sonra "dini yurttaşlar için endişeye yer olmadığı" yolunda açıklamalar yapıldı. Konuşmada özellikle şuna vurgu yapıldı: "Elkanyan'ın günahının onun Yahudi olmasıyla bir ilişkisi yoktu.. O Yahudiliği Siyonizmle eşitlemeye çalışan birisiydi" (Tahran Radyosu, 11 Mayıs 1979. DR 16 Mayıs) Bu idamdan sonra Yahudi toplumunun başkanlarıyla buluştuğunda Humeyni "İslamiyet farklı inanç sahipleri arasında ayrımcılık yapmaz" dedikten sonra "Ama biz Siyonizmle Yahudi toplumu arasında bir fark gözetiyoruz. Siyonizmin dinle bir ilgisi yoktur" diye ekledi. (Tahran Radyosu, 15 Mayıs 1979. DR 16 Mayıs) Aynı zamanda medya Elkanyan'ın bir Yahudi olduğuna da vurgu yaparak "Bir Yahudi milyoneri" diye onu tanımlamayı sürdürdü. Bkz. Örneğin, *Ettela'at*, 10 Mayıs 1979

27 *Kayhan*, 30 Eylül 1982, *Ettela'at*, 23 Ekim. Aynı zamanda bkz. İslami rehberlik bakanı Abdül Mecit Madikva ile röportaj. İslam Cumhuriyeti Haber Ajansı. 29 Mayıs 1982. -BBC 1 Haziran.

bile daha sıkı sarıldılar. Çünkü varolan devrimci atmosferde yetkililere kendilerine baskı yapmalarına yarayacak bir bahane vermemeyi akıllıca bulmuşlardı.

Rejim ve dini azınlıklar arasındaki ilişkiler yüzeyden bakıldığında görece iyi gibi görünüyordu ama derinlerde olay çok daha karmaşıktı. İslamiyetin tektanrıcı inançlara karşı hoşgörülü yaklaşımıyla (Bahailer şöyle dursun), Yahudiler, Hıristiyanlar ve Zerdüştilere karşı ağır sövgüler arasında gidip gelen hissedilir bir çatışma vardı. Bu satırların yazarının görüşüne göre, böyle konuşmalar ve yazılar azınlıklara karşı rejimin gerçek tavrını sergiliyordu. Bu yüzden de rejimin kitlelerle ilgili gelecekteki tutumunun bir göstergesiydi. Yahudi azınlık saldırya en fazla açık olandır. (Devrimin arifesinde İran'daki Yahudi sayısı 80 binin üzerindeydi. 1984 yılı sonuda in iyi tahminlere göre, nüfusun yarısı ülkeyi terketti.)

Humeyni'nin iktidara gelmeden önceki yazılarını dikkatle okursak, aşırı bir Yahudi-karşıtı duruş sezeriz. *Hukumeti İslami*'nin daha birinci sayfasında o şuna işaret eder: "Kuruluşundan beri İslami hareket Yahudilerden acı çekmiştir, çünük İslam-karşıtı propagandayı ilk başlatan, çeşitli oyunlar düzenleyen ilk grup bunlardı. Şimdi bile bu eylemlerinin sürdüğünü görebilirsiniz."[28] Muhammed'in Medineli Yahudiler ile uğraşmasına gönderme yaparak Humeyni, Peygamber'in Beni Kureyşli Yahudileri "İslamiyete ve İslam devletine zarar veren, Müslüman toplumunda çürümeye neden olan rahat durmayan bir grup" olduğu için "yok ettiğini"[29] iddia eder. Kitabın başka bir yerinde şöyle der: "Bugün biz Yahudilerin (Allah onlara lanet etsin) Kuran'a burunlarını soktuklarını görüyoruz. İşgal ettikleri bölgede [Batı Kıyısı ve Gazze Şeridi] kendi bastıkları Kuran'larda bazı değiştirmeler yaptıklarını da. Protesto et-

28 Ruhullah Humeyni, *El-Hüküm el-İslamiye* (1970) s.7. Bu ve aşağıdaki alıntılar genellikle Hamit Algar'ın çevirisine, *Islam ve Revulution* [Islam ve Devrim] e (Berkeley, Calif: Mizan 1981) dayandırılmıştır. Bununlu birlikte bu makalenin yazan *übtileyet bi-el Yahud* (Arapça versiyonda) ya da gereitare yahud (Farsça versiyonda) "Yahudilerden acı çekmiştir"i "onlarla mücadele etmiştir"e (Algar'ın ifadesini) tercih etmiştir

29 Humeyni, *El Hüküme el İslamiye* s.83

meliyiz, Yahudilerin ve dış destekçilerinin İslamiyetin temellerine karşı olduklarını, tüm dünyada Yahudi hakimiyetini kurmak istedeklerini insanlara duyurmalıyız."[30]

Humeyni'nin Müslüman olmayanlara karşı tavrın bir ipucu yine daha önce yazdığı *Tevzih el Mesel*'de bulunabilir. Bu kitapta temiz Müslümanlarla Müslüman olmayan kafirler arasındaki karakteristik Şii farkını vurgular. Müslüman olmayan kafirler dini açıdan murdardır. Humeyni'ye göre "Kafir Allah'ı inkar eden biridir... Kafirin bütün vücudu, hatta saçları ve tırnakları, [bedensel] salgıları pistir." Kafir bir ana-babadan doğan bir çocuk da "pistir"[31] Kafirlerden et, sebze gibi temizlenemeyecek yiyecekler almak günahtır.[32] Humeyni, Yahudiler için çalışmanın caiz olsa bile bir utanç vesilesi olduğunu söyler.[33] Daha birçok hakaretler devrimden önce yaptığı konuşmalarda gizlidir. Bunlar yalnızca bir bütün olarak Yahudiler ve Yahudilik'e karşı değil özellikle İranlı Yahudilere karşıdır. 1973'te yaptığı bir konuşmada İranlı Yahudileri "aktif olarak İsrail'i desteklemekle" suçlar ve İran halkını "bütün olanaklarla"[34] böyle girişimleri engellemeye çağırır.

Devrimden beri Humeyni'nin Yahudilere karşı beyanlarında köklü bir değişim görülür. Zehir damlayan sözcükler gitmiş yerine daha dengeli, hoşgörülü ifadeler gelmiştir. Humeyni birkaç kez şunu yinelemiştir: "Biz Yahudiliği bir yerde İsrail ve Siyonizmi başka bir yerde değerlendirmeliyiz." Buna rağmen yalnızca kitleler arasında değil yüksek mevkideki görevlilerin konuşmalarında da Yahudi-karşıtı duygunun açığa çıktığı birçok örnek vardı. Arap dünyasında da yaşandığı gibi, bir yanda Yahudiler diğer yanda İsrail-Siyonizm arasındaki fark hep birbirine karışıyordu. İsrail'e ilişkin "bir avuç Yahudi".veya onun hükümetine "kafirler hükümeti" gibi göndermeler yapılıyordu. Örneğin İsrail'in ulusal havayolu El Al "Yahudi şirketi" di-

30 age. s.121

31 Humeyni. *Tevzih el-Mesel* (Tahran, 1962) s.18

32 age. 324-325. sayfalar

33 age s.509

34 Humeyni'nin devrimden önce Yahudi-karşıtı konuşmaları, açıklamaları ve röportajları için bkz. Algar, *Islam and Revolution*. 180. 196.sayfalar.

ye adlandırılıyordu. Yine aynı tarzda, Amerikalı Yahudilere "Siyonist" diyorlardı. Hatta "Muhammed çağının Siyonisti" örneğinde olduğu gibi karmaşa kimi zaman da geçmişe gönderme şeklinde açığa çıkıyordu.

Yahudiler ve Siyonistlerin birbirine karıştırılmasının örnekleri çoktur. Ayetullah Uzma Hüseyin Ali Muntazari, 1979'da Kum'da yaptığı bir Cuma vaazında Yahudiliğin başlangıcından beri ırkçı olduğunu, Siyonizmin "aynı Yahudiliğ"in devamı olduğunu söyledi. Ona göre dünkü Yahudiler neyse bugünkü Siyonistler de oydu.[35] Bizzat Humeyni 1982 Eylülünde yaptığı bir konuşmada araya bir şey sıkıştırdı. Konuşmasına önce İsa'nın yolunu izleyenlere ne kadar şaşırdığını söyleyerek başladı. Çünkü onlar Yahudilerden de kötüydü."Yahudilerden daha kötü bir şey olduğunu söylemek olanaksız" dedikten hemen sonra "Ben, İsrailli Yahudilerden söz ediyorum"[36] diyerek geri adım attı.

Yahudilik ve İranlı Musevilere yönelik daha dolaysız saldırılar olağan bir şey haline geldi. Örneğin *Kayhan*, 1978 yılı 8 Eylül, kanlı Kara Cuma gününde Şah karşıtı gösterileri bastırmakta, İsrail taburunun ağır yükü çektiğini bildiriyordu. Bu taburun saflarında savaşan "İranlı birçok Yahudinin, gizli, İran Musevilerini koruma örgütünün üyeleri olduğunu da ekliyordu."[37] Ya da, *Ettelaat*'ta yazan Hüccet el-İslam Mühammed Ali Allahi, İsrail'in İslamiyete düşmanlığının yeni bir şey olmadığını ifade ediyor, "Kuran'ın şahadetine göre, İslam doğduğundan beri, yoz, açgözlülüğe, tefeciliğe, ihanete, saldırganlığa, katilliğe ve nifakçılığa dayanan bir kültür [Yahudi kültürü] İslamın karşısına bir cephe olarak geçti. Kuran'dan ayetleri de alıntı yaparak, Yahudiliğin nasıl İslamın en büyük düşmanı olduğunu göstermeye çalıştı. Örneğin: "İsrailoğulları, isyan edip günahkar olduklarından Meryem'in oğlu İsa ve Davud'un diliyle lanetlendiler. Suç işlememeleri için birbirlerini uyarmadılar, şüphesiz ki onların yaptığı işler kötüydü." (Ma-

35 *Ettela'at*, 29 Aralık 1979
36 *Cumhuriye İslami*, 20 Eylül 1982
37 *Kayhan*, 12 Haziran 1979

ide Suresi: 78 ve 79. Ayetler)[38] Buna benzer bir örnek de 1984 yılındaki Körfez Savaşı sırasında yapılan bir operesyonda açığa çıktı. Operasyona MS 628'de Muhammed'in kuşattığı ve fethettiği vaha Hayber'in adı verilmişti. Her Müslüman bu ismin önemini, Yahudilerle tarihi bağlantısını bilir. Hiçbir kuşkuya yer bırakmamak için Başkan, Cuma vaazında "Hayber'in, o zamanın Yahudilerine karşı Muhammed'in verdiği mücadelede şanlı Müslüman savaşçıların anısı" olduğunu açıkladı. "Bugün bize karşı olan cephe Siyonist cephedir. Bu Hayber Yahudileri'ne karşı İslamın verdiği mücadeleyi anınsatmaya hizmet edecektir."[39] Hüccet el-İslam Ali Ekber Haşemi Rafsancani mecliste yaptığı bir konuşmada benzer bağlantıya işaret ediyordu.[40] Buna ek olarak devrimden beri, içlerinde toplumun en ünlü kişilerinin de olduğu on-oniki Yahudi idam edilmişti. Rejim Yahudi olduklarından dolayı öldürülmediğini iddia etse de onlara karşı getirilen suçlamalar son derece rahatsız edici olmuştu. Aleni, halk içinde verilen mahkeme kararları (ve İran'dan gizlice dışarı sızıp yazara ulaşan bir karar) (genellikle ekonomik olan) diğer suçların yanında bazılarının Siyonist hareket ve İsrail ile bağlantıları yüzünden idam edildiklerini ortaya koyar. Böyle genel terimlerle suçlamalar İran'daki birçok Yahudiye karşı da uyarlanabilirdi. Devrimden beri Siyonlu Alim Pirlerin Tutanakları zehir saçan Yahudi karşıtı karikatürlerle İran basınında yayımlanıyordu.[41] Yahudilik ve İran Musevilerine doğrudan atağın başka bir örneği, 1978 Haziranı'nda Tahran'daki birçok Yahudiye gönderilen ve onları oldukça endişelendiren bir uyarıydı: Kendilerini İranlı Genç Müslümanlar Ulusal Cephesi diye adlandıran grubun bildirisi şöyleydi:

Ey, biz Müslümanların tek tek kanını içen kana susamış

38 *Ettela'at*, 28 Şubat 1984
39 *Kayhan* 25 Şubat 1984
40 age. 26 Şubat 1984.
41 Bkz. örneğin. *Imam* (London) 4 (Şubat 1984): 14-15 "Siyonlu Alim Pirlerin Toplantı Tutanakları" başlıklı makale.

insanlar, bizim Musluman devletimizde toplandınız, paramızı faizle, hırsızlıkla, dolandırıcılakla aldınız, Siyonist İsrail devletine gonderdiniz.

Biz Müslümanlara ait evleri aldınız! Toprakları, dükkanları bağımızı bahçemizi aldınız! Ama artık bu pembe düşlerden uyanmanın zamanı geldi. Sizi bu bildiriyle uyarıyoruz, mümkün olan en kısa sürede ülkemizden gidin! Yoksa en gencinden en yaşlısına kadar bütün Yahudileri öldüreceğiz.

Her çağ sahtekar insanların icabına bakmak, Yahudi soyunu dünyadan süpürüp atmak için kendi Hitler'ine ihtiyaç duyar. İşte böylece Arap ülkelerindeki din kardeşlerimiz barış içinde yaşayacaktır.

Bu ideolojik -dini olarak Yahudiler ve Yahudiliğin- kararsız, güvenilmez ama günlük meselelerde çoğu kez baskın- hoşgörü ölçüsüyle birleşmiş bir reddin resmidir. Uygulamadaki yumuşamayı besleyen başlıca iki etmen vardır. Birincisi hükümetin Yahudilerin politik bir tehdit olmadığını anlamaları gelir. Aksine Yahudiler rejime sadakatlerini kanıtlamışlardı. Diğer dini azınlıklar gibi onlar da açıkça Humeyni daha Paris'teyken onu desteklediklerini açıkça ilan etmişlerdi. Daha sonra da rejimin gereklerine titizce uymuşlar, Müslüman davranış normlarına göre kendilerini ayarlamışlar savaş dönemleri dahil olmak üzere rejime parasal "katkılar" yapmışlardı. Bunlara artı olarak düzenli aralıklarla kendilerini rejimle özdeşleştiren ve muhaliflere karşı beyanatlar vermişlerdi. Böylece Yahudi toplumunun liderleri İsrail ve Siyonizmi son derece sert biçimde eleştirmişlerdi[42] ve İsrail'e İran Musevilerinin so-

42 Ömeğin, Yahudi Meclisi milletvekili Hüsrev Naki'nin temsil hakkı 21 Şubat 1982'de mecliste tartışılırken Naki, "İsrail'in varlık hakkını" reddettiğini onu "emperyalizmin bir uzantısı" olarak gördüğünü açıkladı. (*Ettela'at*, 22 Şubat 1982) Yahudi mahkemesi başkanı Haham Uriel Davudi 1982 Eylülünün sonunda İran lı Yahudilerin İsrail'i kınadığını, "İsrail bizim parçamız değildir" dediklerini ifade etti. 1982 Eylülünde yapılan Sabra ve Şatilla katliamlanna ilişkin olarak da "[İran'in] Yahudi toplumu İsaril'in tüm eylemlerini kınar" dedi. (*Kayhan*, 30 Eylül, 1982, *Ettela'at* 3 Ekim 1982) Davudi'nin de buna benzer görüşleri 25 Eylül 1982'de *Ettelaat*'ta yayımlanmıştır. Yine Yahudi öğrenciler demeğinin bir beyanatı da *Kayhan*'da 19 Eylül 1982'de yer bulmuştur

runlarını duyurmaması konusunda baskı yapmıştı.

İkincisi, muhalefetten iktidara geçişte devrimci hareketin karakteristiklerine uygun biçimde, bir devleti yönetmenin keskin gerçekleriyle yüz yüze gelir gelmez Humeyni'nin ideolojisinin değişmesiydi. Sürgündeyken, bu satırların yazarının bakış açısına göre de gerçek duygularının yansıması olan ve Yahudileri Şah rejimiyle özdeşleştirmesiyle iyice pekişen Yahudi-karşıtı görüşler besliyordu. Ama iktidara gelince Yahudi azınlığın bağlılığını tamamen gözardı edemedi aynı zamanda Müslüman bir yönetici olarak sorumluluklarının bir parçası olarak onlara karşı da yükümlü olduğunu hissetti. Humeyni hukukçu olarak yetişmiş, hukukçu mantığına sahip biriydi. Bu yüzden tüm siyasetini İslam hukuku üzerine oturtmaya çalışıyordu. Dini azınlıklarla ilişkisi de, tektanrıcı dini azınlıklara karşı hoşgörülü olmayı emreden İslami hukuk koduyla şekillenmişti.

İktidardaki birinci yılında Yahudilere karşı İslami rejimin siyaseti onlara karşı bir nefreti ortaya çıkaran, bunun şiddete dönüşmesini engelleyen, Siyonizm ile Yahudilik arasında fark yaratan ama aynı zamanda bu iki terimi sistemlice birbirine karıştıran kısaca bir yandan kışkırtan bir yandan dizginleyen bir politikaydı. Bunun yansıdığı en güzel örneği aşağıda bulacaksınız. *Cumhuriye İslami* (İslamcı Cumhuriyetçi Parti'nin resmi organı) ve *Kayhan* 1986'da, Emir Tavakol Kambuziya isimli artık ölmüş olan profesör unvanlı birinin 1971'de verdiği dersi yayımladı. Ders, (muhtemelen editörlerin bulduğu) "Siyonistlerin Sanatı" başlığını taşıyordu. Derste işlenen konu bütünüyle Yahudilere kızgınlıkla yapılmış hücumdan başka bir şey değildi. Başladığı tarihten günümüze kadar Yahudiliğe verip veriştiriyordu. Onları "murdar insanlar, insanlığın düşmanları" diye niteledikten sonra şöyle sürüyordu: "Eğer Ehriman (Zerdüşt mitolojisinde kötü ruh) hakkında söylenmiş şeyleri hayalimizde canlandırmak istiyorsak aklımıza Yahudileri getirmemiz yeterlidir. Kambuziya'ya göre onlar hile ve aldatmayla kendi tarihleri boyunca birlikte yaşadıkları halklara ihanet ettiler. Kendi amaçlarına ulaşmak için insanlığı yok et-

me (ki bu örneğin Freud kuramlarının da amacıydı) konusunda hiçbir tereddüt göstermezler. Yazar şöyle devam ediyordu: "İslamiyetin başlangıcından beri onlar Peygamber'e; Halifelere ve [Müslüman] halka karşı çalıştılar." Kuran'dan Yahudi karşıtı ayetler alıntı yaparak onların "yeni suçlarına" göndermeler yaparak İran halkına "gerçek düşmanı tanımayı" öğütlüyordu. Hitler'in 6 milyon Yahudiyi katletmesinden bahsederek, bu eylemin İslamiyetin ilkelerine ters düştüğünü açıklıyor ama yin de "idamın" bu insanları durdurmanın tek yolu olduğunu da iddia ediyordu.

Dersin ayrıntılı işlenmesinden sonra şöyle bir editör notu düşülüyordu: "Bunu söylemek bile gereksiz, çünkü içerikten de belli ki Yahudi terimini kullanan profesörün bununla, dindar taraftarları kasdetmediği açıktır. Profesör açık biçimde ve içtenlikle Yahudiler ile Siyonistler arasında fark gözetmektedir." Aslında editörler okuyuculara yalnızca Siyonistleri anarak, Yahudilere karşı yapılan suçlamaları anlamalarını öğütlüyordu. Konuşmayı okuyan herkes yazarın terimi nerede kullandıysa orada Yahudileri kastettiği konusunda kuşku duymuyordu. O, Abraham'a hayatı zindan eden, Muhammed'e karşı savaşan dik başlı Yahudiler hakkında yazarken hiç Siyonistlerden söz etmiş olabilir miydi? Siyonistlere yaptığı birkaç göndermeden Kambuziya'nin bu iki terim arasındaki farkı çok iyi bildiği ortadaydı. O yüzden Yahudi diye yazdığı yerde Yahudi demek istemişti. Üstelik editörler, Yahudi terimi metinde geçtiğinde bunu okuyucuların Siyonistle değiştirmelerini umabilirler miydi? Yapıldıktan onbeş yıl sonra bu konuşmanın yayımlanması ve editör notunun eklenmesi bizim yukarıdaki yargılarımızı doğrular niteliktedir.[43] Dini azınlıklara özellikle de Yahudilere karşı sergilenen tehlikelerin bu yüzden ihmal edilmemesi gerekir. Kendini canlı tutmak için sistemli biçimde halkın tutkularını ve devrimci ateşi kullanan (Amerikalıların rehin alınması, Şaha bağlı olanlara zulmedilmesi ve Körfez

43 Ders ilk olarak, İslamcı Cumhuriyetçi Parti'nin resmi organı, *Cumhuriye İslami* edebi ekinde yayımlanmıştı. (31.s.) haftalık dergi *Kayhan*'da tekrar yayın. (*Kayhan*, Hava'i 12 Mart 1986)

savaşı olaylarında olduğu gibi) bir rejim, Yahudilere karşı büyük bir gazabı ortaya çıkarmıştır. Böyle bir zamanda yığınlar Yahudilik ile Siyonizm arasındaki farkı anlayamazlar. Önce bizzat devrim, sonra savaş ve en sonunda da petrol fiyatlarındaki düşmeler nedeniyle ortaya çıkan ekonomik sıkıntılar insanları Yahudilere öfke duyma noktasına getirdi. Yahudi tarihi, ekonomik güçlüklerde ortaya çıkan Yahudi karşıtı olaylarla doludur. Bahailerin uğradığı zulüm uyarıcı bir örnektir. Humeyni'nin ölümünden sonra durum daha da kötüye gidecek gibidir. Bu arada kışkırtma ve dizginleme bileşkesi hükümet siyasetini belirlemeyi de sürdürmektedir.

Sonuç

Rejimin dini ve etnik azınlıklara ilişkin politikası Humeyni'nin iç ve dış sorunlara ilişkin genel politikasından ayrı tutulamaz. Her iki politika yalnızca radikal bir ideoloji ve devrimci *modus operandi* (harekat tarzı) değil aynı zamanda taktiksel ve pragmatik yaklaşımların dışavurumudur. Hem dini hem de etnik gruplara ilişkin olarak, kimin azınlık olabileceği kimin olamayacağı kararını rejim verir. Buna göre de her bir dini veya etnik grupla ilişkisinin doğasını belirleme hakkı da yalnızca kendisindedir. "Allah'ın düşmanları" diye tanımlanmış olanlar (Bahailer ve Kürtlerin bazı unsurları için) merhamet yoktur. İdeoloji onlara karşı olan her türlü şiddeti yasal kılar.

Eğer rejimin etnik azınlıklara karşı davranışı dini azınlıklara olan tavrından farklıysa bu bizzat sözkonusu azınlıkların davranışlarına atfedilebilir. Buhran anlarında günümüz İran'ında yaygın olan şey, merkezi hükümet zayıf göründüğünde etnik gruplar onunla mücadeleye ilk başlayanlardır. Çevresel yerleşimlerde yaşadıklarından ve bağımsız silahlı birliklere sahip olduklarından böyle durumları kendi konumlarını değiştirme fırsatı olarak görürler. Diğer yandan genellikle şehirlerde yaşayan ve savunmasız dini azınlıklar her zaman rejime bağımlıdır, kendi konumlarını korumak için rejimden hi-

maye isterler. İşte bu İslami cumhuriyetlerde niçin Müslüman olan ve baskı gören azınlık grupların (Bahailer hariç) görece olarak hoşgörüldüğünü açıklar.

ALTINCI KISIM
IRAK VE SUDAN

14
1980'lerde Kürt Sorunu

Charles G. Macdonald

Bugün Orta Doğu'da etnik ve dini azınlıkların içinde olduğu silahlı çatışma ve şiddetin düzeyi, hali hazırdaki devlet sistemlerinin azınlıkların özerklik ve daha fazla özgürlük taleplerine yanıt vermediğinin bir göstergesidir. Hele bazı vakalarda hükümetler azınlıkları korumak şöyle dursun oların kültürel değerlerini yok etmeye, etnik kimliklerini yok saymaya hatta soykırıma gidecek politikalar benimsemeye çalışmaktadır. Bölgede en yaygın olan çatışmalar çoğu zaman etno-dinsel rakiplikler yüzünden ortaya çıkmaktadır. Bazan da varolan çatışmalar yine aynı nedenden dolayı giderek şiddetlenmektedir. Lübnan, Suriye, Irak, İran, Türkiye ve diğer Orta Doğu devletlerinde devam eden kırıcı şiddet "bölgesel devletin" ulusal özgürlük kuvvetleriyle birleşen ve ani yükselişe geçen etnik-dini milliyetçilikle baş etmekte yetersiz kaldığına işaret eder. Buna ek, statükoya hatta bizzat devlet sistemine gelen yeni şoklar militan İslamın radikalizminden ve onun pan-İslamcı taraftarlarından gelir. İslamcı İran'ın devrim ihracı Orta Doğu ülkelerinin birçoğunun iktidarlarını ve meşruiyetlerinin altını oyan bir etkide bulunur. Çağdaş devlet sisteminin kabul edilebilir-

liği ve etkinliği hakkında ciddi şüpheler yaratır Hem geleneksel krallıklar hem de daha ilerici laik cumhuriyetler saldırı altındadır.

İslamcı militan köktenciliğin ortaya çıkması tüm Orta Doğu'daki etnik ve dini azınlıklar üzerinde değişken bir etki ortaya çıkarmıştır. Bir yanda devlet otoritesini zayıflatıp, azınlık haklarına karşı daha yumuşak başlı olan güçsüz devletle ilişkide daha fazla eylem hakkı getirdi. Diğer yandan Ayetullah Humeyni'nin devrimiyle yayılan İslamcı militan köktenciliği etnik hakları tanımakta veya daha geniş etnik otonomi vermek konusunda başarısız oldu. Aslında İslamcı İran, onların yalnızca emperyalizm ve Siyonizmin ajanları olduğunu iddia ederek etnik milliyetçileri ezmeye çalıştı. Bugün İslamcı İran tarafından beslenen ve yönlendirilen pan-İslamizm, azınlıkları yalnızca İslam Cumhuriyeti'nin denetimine boyun eğdirmekle tehdit etmekle sınırlı kalmıyor aynı zamanda boyun eğmeyi reddenlerin karşısına jenosid hayaletini dikiyor.

Devletleri olmayan, Orta Doğu'daki en büyük tek etnik grup Kürtler bu iki büyük tarihi gelişmenin kesişim kümesi içinde kalmıştır. Devletsiz Kürtler yeni örgütlenme biçimlerini deniyor. Aynı zamanda onlar büyük çoğunlukla Humeyni'nin İslamcı radikalizmine karşı duruyorlar. Kürtler yalnızca İran'da Humeyni'ye meydan okudukları için değil aynı zamanda Irak'ta, Irak-İran arasındaki Körfez Savaşında da önemli hale gelirken geleneksel "Kürt sorunu" yeni bir renge büründü. Kürtler, Körfez Savaşının sonunda, Baasçı Irak veya Humeyni İranı sonrasındaki bölünmede yeniden çizilecek Orta Doğu haritalarında önemli rolleri alacak gibi görünüyorlar. Kendilerine biraz daha geniş özerklik sözü verilmiş olan Iraklı Kürtler, hem Irak birliklerine, hem de İran'ın Müslüman askerlerine karşı Irak Kürdistanı'nı savunmak için savaşıyorlar. Türkiye'deki Kürtlerin varlığı, Türkiye ve bazı dış güçlerin Irak ve İranlı Kürtler için hoş görebileceği kendi kendine yönetimin derecesini tayin etmede önemli bir unsur olmaya devam ediyor. Sınırlar ötesi Kürt varlığı, Kürt politik grupların giderek artan politik faaliyetleri, dış güçlerin Kürt bölgelerindeki tasa-

rıları Kürtleri Orta Doğu'da çağın Makyavelist politikalarının çekirdeğine oturtuyor ve onları politik dolaplar ve entrikaların hedefi haline getiriyor. Kürtlerin geçirdiği deneyim ne kadar karışık ve belirsiz olsa da Orta Doğu'daki devletsiz aktörler için yeni ve önemli bir rolü işaret ediyor. 1980'lerde Kürt sorununun yeniden merkeze oturması, Orta Doğu'daki etnik azınlıkların yeni ortaya çıkan rollerini daha iyi anlamak ve değerlendirmek için kullanabileceğimiz eğilimleri yansıtır.

1980'lerde Kürt kimliği

Kürtler Medlerden geldiğini iddia eden bir Hint-Avrupa halkıdır.[1] Tarihi açıdan "Kürtler" ismi göçebeleri -özellikle Arap olmayan göçebeleri- belli etmek için kullanılan genel bir terimdi.[2] Ama bazı Kürtler bir halkı temsil eden "Kürt" adının Kürtçede "savaşçı" veya "yırtıcı dövüşçü" anlamına gelen benzer sesli bir kelimeyi andırdığını ileri sürerler.[3] "Kürd"ün bugünkü kullanımı her iki kavramla birleşmiş, bir dereceye kadar Kürtleri yırtıcı ve savaşçı olarak damgalamıştır.[4]

Kürtler bugün birkaç isimle bilinirler. İran'dakiler kendilerini "Kord" diye adlandırırlar bölgelerine de "Kordistan" derler. "Kurdistan" Irak'taki Kürt bölgelerini anlatan yaygın bir sözcükken aynı zamanda İran'daki Kürt bölgelerini de ifade eder. Türkiye kendi Kürtlerini yalnızca "ana dillerini unutmuş

1 Kuzey Kürt bölgelerinde Kürtler genellikle sarışın, mavi ve yeşil gözlüdür. Onların genel fiziksel görünümü için bkz. Great Britain, Naval Intelligence division, *Persia*, BR 525 (Restricted) Geographical Handbook Series, September 1945 p.323-325 [Büyük Britanya Deniz Kuvvetleri İstihbarat Bölümü, ran BR 525 (Gizli) Coğrafi Kitapçıklar Dizisi, 1945 Eylül, 323-325. sayfalar.]

2 Bkz. Richard N. Frye, *The Golden Age of Persia* [Pers Ülkesinin Altın Çağı] (London: Weidenfeld &Nicolson, 1975) 111-113.sayfalar.

3 Kürt kelimesinin nereden türediği varsayımlarında John Limbert: "Cesur veya güçlü anlamına gelen Semitik kök QRD" ile olası bir bağlantıya şöyle dikkat çeker: "Kürd ismi olasılıkla 'kahraman' anlamına gelen Farsça Gord'tan gelir." Onun Kürtlerin kökeni üzerine yaptığı özel araştırma için bkz. "İslam öncesi İran'daki Kürtlerin kökenleri ve fiziksel özellikleri" *Iranian Studies* I (Spnng 1968): 41-51

4 Kültürleri Koruma Kürt Programı Müdürü Vera Saeedpour bu anlamsız basma kalıp sözü ABD'deki sözlüklerden çıkarmak için çok yoğun çaba sarfetti.

Dağ Türkleri"[5] olarak görür. Türkiye, neredeyse memleket sınırları içinde yaşayan 8-10 milyonluk Kürt varlığına karşın Türkiye'de Kürt olmadığında ısrar ederek, onların ulusal ve kültürel değerlerini yok sayar.[6]

Kürt savaşçılara veya gerillalara, harfi harfine "ölüme önce koşan" anlamına gelen "Pêşmerge" denir. Politik örgütlerinden bağımsız olarak bütün Kürtler en yaygın olarak Pêşmerge diye bilinir. Humeyni, Pêşmergelerden "İslamcı Pêşmergelerin" desteğini alarak yararlanmaya çalıştı. Kürt milliyetçileri Humeyni taraftarı bu Kürtlerin merkezi hükümetin ajanları olduğunu iddia ettiler. Bunlar *Caştı* (hain). (Bazı Kürtler özellikle İran'daki Şii Kürtler, Humeyni'yi destekler göründüler ama küçük bir azınlıktı bunlar.)

İranlı Kürtler genellikle uzun süreli tarihi bağları nedeniyle İranlı bir halk olarak görülür. Kürt dili Farsça ile de çok yakındır. İran, Kürtleri ve diğer azınlık grupları İranlı toplum içinde asimile etmeye çalıştı ama onlara özel bir hak veya statü tanımadı. Bireysel olarak İran'da başarılı olan toplumla bütünleşen Kürtler olmakla birlikte, bir bütün olarak Kürtler ayrı kaldı.[7] Sınırlı grup hakları ve ayrıcalıklarına sahip "özerk bir toplum" olduğu halde, Iraklı Kürtler de bir dereceye kadar yine bireysel düzeyde Irak toplumuyla bütünleşmiştir.

Kürt bölgelerinde çoğu kez Kürtçenin yanında Aramca da konuşan Asuriler, Ermeniler ve Yahudiler gibi küçük azınlıklar da vardır. "Kürt Yahudileri" ifadesini duymak çok alışılmadık bir şey değildir.[8] Kürt bölgelerinde Kürt olmayan azınlık-

5 Vera Saeedpour, "A Decent Respect to the Opinions" [Fikirlere Saygı] *Cultural Survival Quarterly* 7 (Summer 1983): 39-41

6 age.

7 Nader Entessar şunu ileri sürer: "Hem Irak hem de İran'da Kürtlerin bütünleşmesi gruptan çok birey düzeyinde gerçekleşmiş görünüyor" der ve İran'da Şah sonrası ilk hükümet kabinesinde dışişleri bakanı Kerim Sancabi ile Çalışma Bakanı Daryuş Foruhar'a dikkati çeker. Bkz. Nader Entessar, "Kurdish Ethnic Nationalism in Iran and Iraq" [İran ve Irak'ta Kürt Etnik Milliyetçiliği] (Uluslararası Çalışmalar Kurumu 25.Yıllık Toplantısı'nda sunulan konuşma) Atlanta, Georgia, 31 Mart, 1984) s.7

8 Bkz. Şiftan Epstein, "The Jews of Kurdistan" [Kürdistan Yahudileri] *Anel* (Jerusalem) 51 (1982): 65-78

ların nüfusu bazan Kürt nüfusuna katılır. Kürt milliyetçiler örneğin Lurları ve Bahtiyarileri de Kürt olarak sayarlar.

Nüfus

Orta Doğu'da bir devleti olmayan en büyük etnik grup Kürtlerdir. Ondokuz milyona ulaşan nüfuslarıyla Kürtler Orta Doğu'daki en büyük üçüncü ulusal varlığı (Araplar ve Türklerden az belki Farslardan çok)[9] oluştürur. Bazıları Kürtleri, Araplar, Türkler ve İranlılardan sonra dördüncü en büyük halk olarak sayarlar. Ama eğer biri Kürtleri "İranlı" diye düşünürse böyle bir tanımlama kuşkuludur.

Kürt nüfusunun tahmini çok değişkenlik gösterir. Bazı araştırmacılara göre bu "Kürt milliyetçiliğine düşman hükümetlerin bilerek sayıyı düşürmeleri ve tam tersine Kürt milliyetçilerinin de bu sayıyı abartmalarının"[10] sonucudur. Yetersiz ve kıt nüfus sayımlarını, merkezi hükümetlerin bilinçli yanlış tahminlerini de alıntılayarak Richard Sim, Kürt nüfusunu 1980'de aşağıdaki gibi tahmin etmişti: İran'da 38,146 milyonda 4,5 milyon, Irak'ta 13,134 milyonda 3 milyon, Türkiye'de 45,182 milyonda 8,7 milyon, Suriye'de 8,534 milyonda 0,6 milyon, Lübnan'da 2,981 milyonda 0,1 milyon, Sovyetler Birliği'nde (Ermenistan, Gürcistan, Azerbaycan) 14,031 milyonda 0,2 milyon. Yani toplam olarak 17,2 milyon.[11]

Bölgesellik

Kürt nüfusunu belirlemekte ortaya çıkan güçlüklerden biri

9 Bkz. M.Charles, "The Middle East and the Kurds: Prensentation of an Emerging Nation" [Orta Doğu ve Kürtler: Bir Ulusun Doğuşu] (Rus Araştırma Merkezi, Harvard Üniversitesi tarihsiz teksir kağıdı halinde.) 1-6. sayfalar.

10 Martin Short'a göre 1970'lerde Kürtlerin sayısı en az ve en çok olarak şöyle tahmin edilmiştir: Türkiye'de 32000000-8000000, İran'da 1800000-5000000, Irak'ta 1550000-2500000, Suriye'de 320000-600000, Sovyetler Birliğinde 80000-300000, Lübnan'da 40000-70000. Bkz. Martih Short ve Anthony McDermott, *The Kurds* (London: Minority Rights Group, 1975): 5-6.sayfalar

11 Richard Sim, "Kurdistan: The Search for Recognition" [Kürdistan: Tanınma Araştırması] Conflict Studies no: 124 (Kasım 1980) 2

de Kürtlere ev sahipliği yapan her bir ülkenin içindeki Kürtlerin yaşadığı coğrafi yerlerle ilgilidir. Büyük Kürdistan beş devlet arasında bölünmüştür: İran, Irak, Türkiye, Suriye ve Sovyetler Birliği. Her birindeki Kürt toplumları kendi yaşadıkları şartlara göre tarihi gelişim göstermiş ve buna göre yaşadıkları toplumla farklı biçimde bütünleşmeye gitmiştir. Hakimiyet ve katı ulusal sınırlara vurgu yapan biçimiyle Avrupa devlet sisteminin zorlaması Kürt toplumu içinde parçalanma veya bölünmeye yol açtı. Farklı bölgesel devletler içinde zaman içinde oluşan ayrılık bölgesel farklılıkları belirginleştirdiği gibi Kürt dili, kültürü ve politik ülkülerinin gelişimine sekte vurdu. Birçok Kürdü aynı ülkede yaşayan diğer Müslümanlardan ayırmak zorlaştı, çünkü onlar konuk oldukları ülkenin dilini kullandılar, dinine uydular.

Kürt nüfusunun yaşadığı büyük bölgeler zaman zaman ev sahibi ülkeler tarafından yanlış anlaşıldı veya Kürtlerin etkisini küçümsemek için bilerek yanlış yorumlandı. Örneğin İran'da Kordistan diye bilinen eyalet "İran Kurdistanı'nın" küçük bir bölümünü temsil eder. Kordistan eyaleti İran Kurdistanı'nın tam ortasında yer alır. Kuzeyde Batı Azerbaycan'a güneyde İlam ve Kirmanşah'a doğru uzanır. Sencan, Hemedan'ın bazı bölümlerinde Kordistan eyaletinin doğusuna düşen hatırı sayılır Kürt toplulukları vardır, tıpkı Luristan ve Çarar Mahal ve Bahtiyari'de olduğu gibi. Buna ek olarak Kürt toplulukları İran Kürdistanı dışında örneğin Kürt varlığının onyedinci yüzyıla kadar gittiği Horasan gibi eyaletlerde de bulunur. Gilan ve Mezendaran gibi eyaletlerde de Kürtler vardır. Benzer biçimde 1974 Özerklik Yasası ile ayrı tutulmuş Kürt "özerk bölgesi" Irak'taki tüm Kürt bölgelerini kapsamaz. Özerk bölge Süleymaniye, Erbil ve Duhok illeriyle sınırlıdır, bu illerin de içinde bulunduğu alanı içermez. Irak'taki diğer Kürt toplulukları özellikle Kerkük bu özerk bölgeye dahil edilmemiştir.

Beş devlet arasında yapay biçimde bölünmüş, 500-520 bin kilometrekarelik bir alanı kuşatan Kürdistan coğrafyasında, devletler içindeki Kürt toplulukların da kendi aralarında bölünmesi Kürt gruplar arasında ortak amaçlar ve işbirliğinin ge-

lişmesini engelledi. Buna ek olarak, Kürtler de Büyük Kürdistan'ı tek "bütün" değil "Beş Parça" veya "beş bölüm" olarak ifade ederler.

Dil

Kürtçe Farsçayla benzerlikler taşıyan bir Hint-Avrupa dilidir. Kürtçe ve Farsça aralarında ortak kelime ve ifadeler olmakla birlikte birbirlerinden tamamen farklı iki ayrı dildir. Kürtçe'nin lehçelerine, alt lehçelerine ilişkin linguistik çalışmalar çok çeşitlidir ve bu yazının sınırları içinde değildir, ama Soranicenin baskın lehçe olarak ortaya çıktığını anmak gerekir.[12] Teknik açıdan tek bir lehçe olan Soranice tüm güney lehçelerini anlatmakta kullanılır. Soranicenin Kürtçe radyo yayınları ve yazılı basında öncelikli bir yeri vardır. Kürçe lehçelerin karşılıklı olarak anlaşılır olmadığını vurgulamak önemlidir. Aslında farklı bölgelerden olan Kürtler kolaylıkla birbiriyle iletişim kuramazlar.

Evsahibi ülkelerin kullandığı alfabeler de Kürtlerin iletişimi önünde önemli diğer bir engeldir. Türkiye ve Suriye'de Kürt cemaatler çoğunlukla Latin harflerini kullanırlar. İran'daki bazı Kürt entelektüelleri de Latin alfabesinin kullanılmasını destekler ama okur yazar Kürtlerin çoğu Arap harflerini kullanır. Sovyetler Birliği'nde Kürtler Kiril alfabesini kullanır. Farklı lehçeler ve yazılar Kürt birliği önünde büyük engeller oluşturur.

Din

Kürtler, Kuzey Kürdistan ve merkezi bölümde genellikle Sünni Müslümandır. Bunun İran'ın Kürdistan eyaletindeki Şii olan Bicar gibi bazı istisnaları vardır. Güney Kürdistan'daki

12 Kürt lehçelerinin ayrıntılı incelemesi için bkz. Martin Van Bruinessen, *Agha, Shaikh, and State: On the Social and Political Organization of Kurdistan* [Ağa, Şeyh ve Devlet: Kürdistan'ın Toplumsal ve Politik Örgütlenmesi Üzerine] (London: Luzoc, 1978), 20-22 sayfalar

Kürtler çoğunlukla Şiidir. İran Kürdistan Demokrat Partisi lideri Abdurrahman Qasımlo İran Kürtleri'nin %75'inin Sünni yalnızca %25'inin Şii olduğuni iddia eder.[13]

Kürtler arasındaki Şii Sünni bölünmesi tahmin edildiği kadar önemli değildir. Kürtler bir bütün olarak, İran'daki Azeriler veya diğerleri gibi ateşli değildir. İran Kürdistanı'nın güney menziline giren sahada yaşayan Şii Kürtler, Humeyni hükümetini destekleme eğilimindedir ama bu kendileri Şii olduğu için değil güney ile merkezi veya Kuzey Kürdistan arasındaki iletişim ve gidip gelme eksikliği yüzündendir. Güney Kürdistan'da "onikili" Şiizme inanan birkaç kabile vardır. Diğerleri de İsmaili "yedili" Şiizme yakın Aliyullahi mezhebine bağlıdır.[14] Yine zıt unsurları birleştirici (senkretik) dinleri "yedili"etkiler taşıyan ve Müslümanlar tarafından sürekli eziyet edilen Yezidiler vardır.[15] Şafii okulu benimsemiş Sünni Kürtler, Hanefi okulun peşinden giden Kürt olmayan (Türkler ve Araplar) komşularından dini açıdan ayrılırlar.[16] Bazı mistik Kürt tarikatların gizli uygulamaları da Kürtleri birleştirme çabalarının önüne devasa engeller koyduğu gibi aynı zamanda merkezi hükümetle de yakın işbirliği yapılmasının yolunu tıkar.

Kürt kimliğinin sözü edilen farklı bileşenleri, bir Kürt etnik grup bilincine temel oluşturmak için birleşir ama bu grup bilinci parçalıdır. Üstelik "Büyük Kürdistan" peşinde koşan tutarlı ulusal Kürt bilincini de açığa çıkaramamıştır. Kürtlerin bir nüfusu olduğu ortadadır. Yaşadıkları bir bölge ve kendi

13 Bkz. ed. G. Chaliand'ın yaptığı *Poeple without a Country: The Kurds and Kurdistan* [Ülkesiz Halk: Kürtler ve Kürdistan] isimli kitapta Abdul Rahman Qasımlo: "*Kurdistan in Iran*" [İran Kürdistanı] (London: Zed 1980) s.110. Bazı gözlemciler İran'daki Kürt Şiilerin sayısının daha yüksek olduğunu söyler. Bkz. Yusuf Gotlieb, "*Self-determination in the Middle East* [Orta Doğu'da Kendi Kaderini Tayin Etme] (New York: Praeger, 1982) s.73

14 Martin Van Bruinessen, *Agha, Shaikh, and State*: 31-33. sayfalar

15 Yezidiler kimi zaman Zerdüşt diniyle ilişkilidir Konuyla ilgili tartışma için bkz. Assocation Zoroastrienne Kurde de France. Remi Haaz, "Ex Orient Lux, *Lettre Persane*, March-Aprin 1983. s.17

16 Martin Van Bruinessen, *Agha, Shaikh, and State*, 31-33. sayfalar

dilleri de vardır. Çoğu da Müslümandır. Tüm bunlara karşın, Birinci Dünya Savaşının ardından Kürdistan'ın keyfi biçimde "beş parçaya" bölünmesi sonucu ortaya çıkan tarihi miras ve Avrupa devlet sistemine dayanan modern bölgesel devletlerin her birinde ortaya çıkan farklı gelişmeler, Kürtlerin ulusal enerjisini ciddi biçimde bölmüş, yaşadıkları ev sahibi devletlerde yalnızca kendi yaşamlarıyla ilgili gündelik hedeflere yöneltmiştir.

Kürtlerin karmaşık politik ortamı Kürt cemaatlerinin grup olarak ev sahibi ülkelerle bütünleşemedikleri ama amaçlarını yine de evsahibi ülkelere ilişkin gördükleri ilginç bir durum yarattı. Bu özellikle Irak ve İran'daki görece etkili Kürtlerin durumu için geçerlidir. Ayrı bir Kürt etkisi kendisini sayısal olarak Türkiye'de hissettirdi ama Suriye, Sovyetler Birliği ve Lübnan'daki Kürt cemaatleri görece olarak küçük olduklarından sözü geçen evsahibi ülkelerde pek etkili olamadı. Başka bir deyişle Kürt cemaatleri uygulamada beşe (Lübnan'ı da sayarsak altıya) bölünmüştür. Yaşadıkları modern toplumlar tarafından asimile edilmemişler, onların ayrılmaz parçası durumuna dönüşmüşlerdir. Ayrı devletlerde gelişmiş Kürt politik örgütleri ve gruplarının güttüğü politik amaçlar incelendiğinde bu açık biçimde görülür. Peşinden koşulan politik amaçlar hangi ülkede yaşanılıyorsa o ülkedeki Kürtlerin uğradıkları deneyimle sınırlı kalmıştır. İran devriminin etkisi ve Körfez Savaşıyla bu devrimin ihraç edilme çabaları Humeyni'nin İslamcı lejyonlarından kendilerini korumaya çalışırlarken Irak ve İranlı Kürtlerin politik çıkarlarını kaynaştırmış olabilirdi.

Kürt otonomisi için çalışma

Kürtler bir devlete sahip olmayan Orta Doğu'daki en büyük etnik grup olmayı sürdürüyorlar. Bağımsız bir Kürt devletine yol açabilecek Kürt otonomisi planı Birinci Dünya Savaşından sonra gündeme gelen Sevr Anlaşması'nda önerildi.[17] Osmanlı

17 Ed. J.C. Hurewitz, vol:2: *A Documantary Record, 1914-1956* [Belgeli Bir Kayıt] (Princeton: Van Nostrand, 1956) Bkz. *Ottoman Peace Treaty at Sévr; Au-*

İmparatorluğu'nun dağılmasından sonra düzenleyici olan Sevr Anlaşması diğer şeylerin yanında, Ermenistan'ı bağımsız ve özgür bir ülke olarak tanıdı. (88. madde) Anlaşma Kürdistan'a "yerel otonomi" (62. madde) ve eğer Kürt nüfusunun çoğunluğu bağımsızlık arzu ederse bir yıl içinde bağımsızlık şansı bağışladı. Bunun diğer bir şartı da Cemiyet Konseyi'nin Kürtlerin bağımsızlığı kaldırabilecek olup olmadığına karar vermesi bu yönde tavsiyede bulunmasıydı. (64. madde) Ama anlaşma TBMM tarafından hiçbir zaman onaylanmadı. Başını Mustafa Kemal'in çektiği Türk milliyetçileri İtilaf Devletlerini yeniden bir anlaşma yapmaya zorladı. Bunun sonucunda 24 Temmuz 1923 tarihinde imzalanan Lozan Anlaşması Kürdistan'dan söz etmedi.[18] Daha sonra ortaya çıkan ulusal sınırlar, Büyük Kürdistan'ın beş devlet -İran, Irak, Suriye, Türkiye ve Sovyetler Birliği içinde bölünmesi sonucunu getirdi.

İkinci Dünya Savaşından sonra Kürtler kendi devletleri kurmak için ikinci kez bir fırsat buldu. Büyük Kürdistan'ın İran'a düşen kısmı genellikle Sovyet işgali altındaydı. Kürt cemaatin tanınmış, saygıdeğer politik ve dini lideri Qazi Muhammed, İran'ın Sovyet denetimi içinde olan küçük bir Kürt yerleşim biriminde iktidara geldi. Qazi Muhammed politik açıdan faal biriydi. Sekiz-amaçlı programı olan Kürdistan Demokratik Partisi'ni 1945'te kurdu.[19] Bu programa İran sınırları içinde

gust 10 1920 [Sévr'de Osmanlı Barış Anlaşması 10 Ağustos 1920] Ayrıca bkz. Great Britain, *Parliamentary Papers, 1920,* Treaty Series No, 11, Cmdr. 964, [Büyük Britanya, Parlemento Raporları, 1920 Anlaşma Dizileri, No: 11] 16-32.sayfalar.

18 Metin için, *Diplomacy in the Near and Middle East,* [Yakın ve Orta Doğu'da Diplomasi]2:119-127'e bakın. Aynı zamanda Great Britain, Parliamentary Papers, 1923, Treaty Series No, 16, Cmdr. 1929,

19 Sekiz amaç şunlardır: (1) İran'daki Kürt halkı kendi yerel işlerini kendisi idare etmeli, İran sınırları içinde bu halka özerklik tanınmalıdır. (2) Kürtlere kendi ana dillerinde öğrenim hakkı verilmeli, Kürt bölgelerinde resmi yönetim dili Kürtçe olmalıdır. (3) Ülkenin anayasası Kürdistan bölgesi komisyon üyelerine tüm sosyal ve yönetsel konularda sorumluluğu almaları için seçilme garantisi vermelidir. (4) Devlet memurları yerel nüfus arasından seçilmelidir. (5) Genel hukukun köylüler ve toprak sahipleri arasında, her iki grubu gelecekte güvence altına alacak anlaşmalar için bir temel sağlaması gerekir. (6) KDP Azerbaycan halkı ve Azerbaycan'da yaşayan diğer azınlık halklarla (Asurîler, Ermeniler vb) tam

"özerklik" Kürt bölgelerinde Kürt dilinin resmi olarak kullanımı, köylü-toprak sahibi ilişkisine yasal bir temel ve Kürt halkının maddi gelişim istemi de alınmıştı.

Qazi Muhammed 22 Ocak 1946'da "Kürt Cumhuriyeti devletinin" kuruluşunu ilan etti. Ama onun Mahabad Cumhuriyeti'nin "otonom bölgesel hükümet" mi yoksa "tamamen bağımsız cumhuriyet" mi olacağı asla kesinlik kazanmadı.[20] (Söylentilere göre Sovyetler, Kürt Cumhuriyeti'nin ve Azerbaycan'ın Sovyetler Birliği'ne katılmasını önermişti)[21] Mahabad Cumhuriyeti bir yıldan daha az bir süre ayakta kalabildi, İran Kürdistanı'nın yalnızca yüzde otuzunu içine alabildi. Sovyet güçlerinin İran'dan çekilmesinin ardından İran merkezi hükümeti ABD ve İngiltere'nin desteğiyle Kürt Cumhuriyeti'ni askeri olarak ezdi ve liderlerini idam etti.

İran Devrimi ve Kürt amaçları

İran'daki Kürdistan Demokratik Partisi, 1945'te ileri sürülen otonomi amacını sürdürdü ama İran Devrimine kadar bu amacı gerçekleştirebileceği iyi bir fırsatı yakalayamadı. 1973'te, İran Kürdistan Demokrat Partisi'nin (İ-KDP) yeni bir programı otonomiyi gerçekleştirmek için silahlı mücadeleyi benimsedi.[22] 1978'de Şah'ın otoritesi sallanmaya başlayınca Kürtler kendi işlerinin denetimi üzerinde daha fazla söz sahibi olmak için harekete geçti. Qasımlo Paris'te sürgünden döndü ve solcu, Sünni din adamı Şeyh İzzeddin Hüseyni ile birlik-

bir kardeşlik-birlik geliştirmeye çalışır. (7) KDP, tanımda ve ticarette ilerlemeden, eğitim ve sağlıkta gelişmeden, Kürt halkının maddi manevi açıdan ilerlemesinden ve Kürdistan'ın ulusal kaynaklarından en iyi şekilde yararlanmaktan sorumludur (8) KDP İran'daki tüm halklar için politik eylem özgürlüğü talep eder ki tüm ülke gelişmeden faydalansın. Bkz. Qasımlo: "*Kurdistan in Iran*" s.118

20 age. s.119. Bkz. William Eagleton, Jr *The Kurdish Republic of 1946* [1946 Kürt Cumhuriyeti] (London: Oxford University Press, 1963) ve *People without a Country* isimli kitapta, Archie Roosevelt, Jr "The Kurdish Republic of Mahabad" [Mahabad Kürt Cumhuriyeti]

21 Gotlieb, *Self-determination*, s 87

22 Sim. "Kurdistan" s.5

te İran Kürdistanı'nı *de facto* denetimini kazanmak için çalıştı. 1979 yılı Ocak ayında askeri garnizonlar ve jandarma karakolları Kürtler tarafından ele geçirildi, yığınlarca silaha el kondu. Köylü temsilcilikleri kurulması, bunların Kürt denetimine sokulması için çabalar sarfedildi ama Kürtler ne yapılacağı konusunda tam olarak anlaşamadı.

2 Mart 1979'da gizli örgüt faaliyetlerinden otuz yılı aşkın bir süre sonra İ-KDP halka açık bir konferans düzenledi ve İran sınırları içinde özerk Kürdistan için amaçlarını şöyle ortaya koydu:

> 1. Kürdistan'ın sınırları Kürt halkı tarafından belirlenecek, bunda tarihi, ekonomik ve coğrafi koşullar değerlendirmeye katılacaktır.
>
> 2. Savunma, dış işleri ve uzun-dönemli iktisadi planlamada Kürdistan merkezi hükümetin aldığı kararlara uyacaktır. İran Merkez Bankası para tedavülünden sorumlu olacaktır.
>
> 3. Üyeleri halk tarafından seçilecek bir Kürt meclisi olacak, eyaletteki en yüksek yasama gücü onda olacaktır.
>
> 4. Eyaletteki tüm hükümet bölümleri merkezden yönetimle değil yerel olarak işletilecektir.
>
> 5. Bir halk ordusu olacak ama polis ve jandarma kuvveti kaldırılıp ulusal muhafız gücüyle yer değiştirecektir.
>
> 6. Eyalet hükümetinin resmi dili Kürtçe olacak tüm okullarda öğretilecektir. Farsça resmi dil olmaya devam edecektir.
>
> 7. Kürdistan'daki tüm etnik azınlıklar eşit haklardan yararlanacak kendi dillerini kullanmalarına, geleneklerini sürdürmelerine izin verilecektir.
>
> 8. Konuşma, basın, dernek kurma özgürlüğüyle sendikal faâliyetler serbest bırakılacaktır. Kürt halkı özgür dolaşma ve kendi mesleğini seçme hakkına sahip olacaktır.[23]

İ-KDP lideri Qasımlo, Kürdistan'ın bağımsızlık istediğini "ayrılık suçlamalarını bize karşı gerici güçler dillendiriyor" di-

23 *Times* (London) 4 Mart, 1979

yerek yalanladı.[24] Qasımlo şöyle konuştu: "Merkezi hükümet ordu, savunma, dış siyaset ve finans üzerinde denetim sahibi olsun [ama] biz de yerel yönetim ve iç siyasette yetkili olalım."[25] İzzeddin Hüseyni de benzer biçimde ifadede bulundu: "Biz İranlıyız. Federal cumhuriyet istiyoruz."[26] Qasımlo İran için Yugoslav federal cumhuriyetini öneriyordu.

28 Mart 1979'da Kürtlerin kc ıumunu formüle eden bir Kürtçe belge Humeyni'ye sunuldu. Belgede şunlar dillendirilmişti:

> Halkımız iki büyük amaç için savaştı: Birincisi, diktatörlüğün yıkılması ve bunun yerine politik özgürlüklere saygı gösteren, tüm İran'da hakları gözeten insani bir rejimin gelmesi, ikincisi özgür bir İran'da otonomi veya federasyon biçiminde tüm uluslar için hakların tanınması. İran'da baskı altında olan birkaç grup varolduğundan en uygun formül fedaral bir sistem olurdu... Otonomi veya federal yapı İran'ın bölgesel bütünlüğü veya birliği için bir çelişki değildir.[27]

6 Ağustos 1979'da *Ayandegan* (Tahran) İ-KDP Merkez Komitesi'nden Humeyni'ye ithaf edilmiş, partinin iki temel amacını tekrarlayan açık bir mektup yayımladı. "Monarşik rejimi yıkmak, Kürt halkının ulusal haklarının özerklik veya federasyon biçiminde sağlandığı bir çerçeveye sahip İran'da demokratik bir rejimi kurmak."[28] Mektup İran medyasını "yanlış haberler yaymakla" ve "Kürdistan halkını yanlış yorumlamakla"[29] suçluyordu. Mektuba verilen açık yanıt, *Ayandegan*'ın ya-

24 *Kayhan* International, 4 Mart, 1979

25 Bkz. David Menaşri, "Iran", *Middle East Comtemporary Survey*, 3:1978-1979 s.527

26 age.

27 *Le Monde diplomatique*'den yapılan alıntı için bkz. Franjo Butorac, "*Iran's Revolution and the Kurds*" [İran Devrimi ve Kürtler] *Review of International Affairs*, (Belgrade), 20 Nisan 1980, s.17

28 *Ayandegan* (Tahran). 6 Ağustos 1979, Joint Publications Research Service, Near East and North African Report, 9 Ekim, 1979.s.33

29 age. s.34

saklanması oldu. Hemen ardından, 19 Ağustos 1979'da Humeyni Kürt liderleri Qasımlo ile Huseyni'yi devrim düşmanları olarak ilan etti. İ-KDP'yi yasa dışı sayıp, tüm Kürt politik örgütlerini de yasakladı. Qasımlo'nun Uzmanlar Meclisi'ne girmesini önledi. Bunlarla yetinmeyen Humeyni İran ordusuna Kürt asileri ezme emrini verdi. Kürt kuvvetleriyle hükümet birlikleri arasındaki şiddetli çarpışmalardan sonra Humeyni ateşkes ilan etti, 2 Kasım 1979'da Mahabad'a bir anlaşma ekibi yolladı. İ-KDP buna olumlu tepki verdi, Hüseyni Kürt otonomisinden söz eden bir plan sundu. Bununla birlikte İslamcı İran, Kürt taleplerini kabul etme konusunda isteksizdi ve bir kez daha Kürt direnişini yok etmek üzere harekete geçti.

1980 yılı Ocak ayına gelindiğinde Humeyni, Sünni egemenliği olan yerlerde Sünnilerin ibadetlerine güvence verecek biçimde anayasayı düzeltme sözü verdi. Kürtlere yeni önerilerde bulundu.[30] Böyle bir düzeltme gerçekleşmedi. Onun sözleri azınlıkları başkanlık seçimlerinde avlamaya yönelik taktikler olarak görüldü. 1979 Ağustosu'ndan beri İranlı Kürtler hükümet kuvvetlerinin yinelenen saldırılarına hedef oldular. "Kürdistan'a özerlik, İran'a demokrasi" sloganını değiştirmediler ama şimdi de Şah yerine Humeyni'yi devirmenin yollarını arıyorlardı.

İslamcı dünya düzeni ve Kürtler

Eğer Humeyni'nin İslam cumhuriyeti ve dünya düzeninden ne anladığı konusuna odaklanırsanız, İslam devriminin başlarında Kürtlerin otonomi ve demokrasi konusundaki amaçlarının Humeyni'nin İslamcı dünya düzeninde yer almadığını görürsünüz. Yeniden gözden geçirilen İslamcı anayasaya yakından bir bakış Kürtler ve İranlı diğer azınlıklar için sorunlar olduğuna işaret eder.

İran'ın, 1979 Kasımında onaylanmış olan İslamcı anayasası Uzmanlar Meclisi'nin önüne konan orijinal taslaktan belli bi-

30 *New York Times*, 21 Ocak 1980

çimde farklıydı.[31] Yeni anayasa Kürt otonomisini tanımakta başarısız olmakla kalmıyor bazı kültürel ve dini hakları da sınırlıyordu. Taslak anayasanın 5. maddesi "İran İslam Cumhuriyeti'ndeki, Farslar, Türkler, Kürtler, Araplar, Beluciler, Türkmenler vb tüm halklar eşit haklara sahiptir" diyordu. Dine gelince, taslak anayasanın 13. maddesi şunları sağlıyordu:

> Devletin resmi dini İslam, mezhebi İranlı Müslümanların çoğunluğunun peşinden gittiği Caferi mezhebidir. Zeydi, Hanefi, Maliki, Şafii ve Hanefi gibi diğer mezheplere saygı gösterilir bu ekolü benimseyen Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu her yerde, mezhebe ilişkin yönetmelikler (yerel) meclislerin öngördüğü sınırlar içinde ilgili mezheple uyum içinde olmalıdır. Kişisel statüler, dini eğitim konularına ilişkin olarak her Müslüman, ülkenin hangi bölümünde yaşıyorsa olursa olsun, kendi mezhebine göre hareket eder.

Taslak anayasanın 21. maddesi okullarda dilin yerel olarak kullanılmasını garanti altına alıyor ama resmi yazışmalarda bu teminatı vermiyordu: "İran'ın ortak dili ve yazısı Farsçadır. Tüm resmi metinler ve yazışmalar bu dilde olmalıdır. Bununla birlikte yerel dillerin yerel okullarda ve basında kullanılmasına izin verilir."

Taslak anayasa halka duyurulduğunda azınlık toplumlarında büyük endişe ve korku oluştu. Bu özellikle onların aradığı otonomi ve demokratik özgürlüğün 5. maddeyle tanınmaması yüzündendi. Anayasaya nihayet Humeyni'nin Uzmanlar Meclisi tarafından son hali verilince etnik azınlıkların korkuları da haklı çıktı.[32] Özellikle Kürtler gibi büyük grupların özel olarak tanımlandığı, tüm halklara eşit hak referansı çıkarıldı.

31 İran İslam Cumhuriyeti taslak anayasasının, Hamid Algar tarafından yapılmış ve *İran Voice*'de (İran'ın Sesi'nde) 2 Temmuz 1979'da yayımlanmış İngilizce çevirisi için bkz. "Documents: Draft Constitution of the Islamic Republic of Iran" [Belgeler: İran İslam Cumhuriyeti Taslak Anayasası] *Ripeh* 3. (Fall. 1979): 20-51

32 İngilizce çeviri için bkz. *Constitution of the İslamic Republic of Iran* [İran İslam Cumhuriyeti Anayasası] çev. Hamid Algar (Berkeley. Calif: Mizan. 1989)

Müslüman olan etnik milletlerden de hiç söz edilmedi. Dini mahkemelere, kürsülere yönelik olarak yeni anayasa çoğunluk oldukları bölgelerde Sünnilerin dini haklarını gözetmedi. 1980 Ocağında Humeyni Sünni bölgelerinde Sünni ibadetlerini garantiye alacak biçimde anayasanın değiştirileceği sözünü verdi ama böyle bir düzenleme de yapılmadı.

Dile ilişkin olarak İslamcı anayasanın 15. maddesi basında, medyada ve okullarda azınlık dillerinin kullanılması hakkını veriyordu. Ama yerel diller ancak Farsça ile birlikte kullanılacaktı. Ders kitapları da Farsça basılmak zorundaydı. Şah iktidardayken Kürt dili resmi olarak yasaklanmış, hiçbir Kürt okuluna izin verilmemişti. Radyo istasyonları Kürtçe yayın yapmıştı ama Kirmanşah'ta olduğu gibi müzik yayınları haricinde, Kürtçe yayınlar Şah'ın politikalarını destekleyici tarzda olmuş ve Kürtçenin Farsçanın bir lehçesi olduğunu öne sürmek eğilimini taşımıştı.[33] Humeyni'nin rejiminde anayasadaki çift dilli okullara dair verilen kesin söz gerçekleşmemişti. 1984 Ocağında İran Ulusal Sesi Radyosu gizli bir yayınında, İslamcı hükümeti İngilizce, Arapça ve diğer yabancı dilleri "Kürdistan halkı için zorunlu" yapmakla ve "aynı zamanda onlar için kendi ana dillerinde eğitimi yasaklamakla veya olanaksız hale getirmekle"[34] suçlamıştı.

Taslak anayasanın revizyonu ve daha sonra İslamcı hükümetin azınlıklara yönelik izlediği siyasetler Humeyni'nin etnik azınlıklara ve milliyetçiliğe bakışını ortaya koyar. 1979 Aralığında Humeyni Kürtlere ve diğer azınlıklara ilişkin görüşlerini şöyle açıkladı:

> Bazan azınlıklar kelimesi Kürtler, Türkler, Lurlar, Farslar, Beluciler vb anlatmak için kullanılır. Bu halkların azınlık olarak adlandırılmamaları gerekir çünkü bu terim bu kardeşler arasındaki bir farkı varsayıyor. İslamda böyle bir

33 Qasımlo, ""Kurdistan in Iran" s.111 ve bkz. ayrıca: Eden Naby, "Rebellion in Kurdistan" [Kürdistan'da İsyan] *Harvard International Review* 2 (Kasım 1979): 29

34 İran Ulusal Sesi (Gizli) 31 Ocak, 1984. Daily Report, viii. 3 Şubat.

farka hiç yer yoktur. Farklı dilleri konuşan Müslümanlar arasında örneğin Araplar veya Farslarda bir fark yoktur. Böyle problemler Müslüman ülkelerin birleşmesini istemeyenler tarafından yaratılmaktadır. Onlar İslami ilkelere karşı, nasyonalizm, pan-İranizm ve buna benzer izmler yaratıyorlar. Hedefleri İslamiyeti ve felsefesini ortadan kaldırmaktır.[35]

Diğer bir deyişle Humeyni halkların devletlere ve milliyetçilik güden etnik alt gruplar içine alınmalarını emperyalist güçlerin böl-yönet taktiği olarak görüyordu. Bundan hareketle ulusal veya devlet sınırlarının emperyalist bir komplodan başka bir şey olmadığı sonucuna varıyordu. Irak'taki duruma ilişkin olarak da Irak halkını Saddam Hüseyin'i devirmeye, İslami cumhuriyete katılmaya çağırıyordu.[36] Humeyni'nin İslam cumhuriyeti anlayışında milliyetçiliğe ya da ulusal kaderi tayin hakkına ilişkin hiçbir hazırlık olmadığı gibi İslama inanan bölgelerin İslam cumhuriyeti içinde erimesini öneriyordu. Bir araştırmacının farkettiği gibi Humeyni, milliyetçiliği "Batı'nın İslamın altını oymak için bulduğu en büyük hile"[37] diye görüyordu.

Humeyni'nin tüm Müslümanları tek bir teokratik yönetim altında birleştiren İslami cumhuriyetinde özerklik ve demokrasiye dayanan Kürt amaçlarına hiç yer yoktur. Humeyni'nin merkezi denetimli din adamları, Kürtlerin peşinde olduğu yerinden yönetime dayanan merkeziyetçiliği dışlayan demokratik yönetimle doğrudan çatışma içindeydi. Üstelik İslamcı

35 Tahran Radyosu, 17 Aralık 1979. British Broadcasting Corporation, [İngiliz Yayın Kurumu] Summary of World Brodcasts, [Dünya Yayınları Özeti] 19 Aralık

36 Humeyni'nin yorumları için bkz. Tahran Domestic Service, [Tahran Yurtiçi Servisi] 21 Haziran, 1982 Daily Report, [Günlük Rapor] viii. 3 Şubat.

37 Bkz. Ferhang Raci, *Islamic Values and World View: Khomeini on Man, the State and International Politics*, vol.13 [İslami Değerler ve Dünya Görüşü: İnsan, Devlet ve Uluslararası Politika Üzerine Humeyni'nin Düşünceleri 13.cilt.] (Lanham, Md: University Press of America, 1983) s.72. Pan-İslamcılık karşısındaki İran milliyetçiliğine ilişkin Humeyni'nin görüşleri için bkz. David Menaşri: "Shi'ite Leadership: In the Shadow of Conflicting Ideologies" [Çarpışan İdeolojilerin Gölgesinde: Şii Liderliği] *Iranian Studies* 13 (1980): 129-132

İran'ın genişlemesi dolaysız olarak Irak'ın "otonom bölgesinde" yaşayan Iraklı Kürtlerin haklarını ve ayrıcalıklarını tehdit edecektir.

İslam Cumhuriyeti'ne Kürt tepkisi

İran Kürdistan Demokrat Partisi ve Devrimci Kürdistan İşçileri Örgütü veya yaygın adıyla Komela[38] İran'ın en önemli iki politik Kürt örgütünü temsil eder. İ-KDP daha baskındır ve Qasımlo tarafından yönetilir. Bu partinin, Barzani kardeşlerin yönettiği Irak Demokrat Partisi veya Baas taraftarı diğer KDP'lerle karıştırılmaması gerekir. İ-KDP, Şah yanlısı Rızgari[39] dahil, 4 milyon İran Kürdünün %80'inin desteğini aldığını[40] iddia eder. İ-KDP'nin yine kendi iddiasına göre, 12 bin Pêşmergesi, 60 bin silahlı köylüsü vardır.[41] İran'daki Kürt gruplar arasında rekabet olagelmiştir ama özerklik ve demokrasi üzerinde ortak amaçlarda sapma yoktur.

Hükümet kuvvetlerinin ilerlemesine karşı bölgenin ve şehirlerin savunmasını sağlamada başarısız kalınca Kürtler, gerilla savaşına döndüler ve kırsal alanların denetimiyle yetinmek zorunda kaldılar. Kürtler, Humeyni'nin teknolojik açıdan üstün kuvvetlerine karşı kendilerini savunamıyorlardı. Bu nedenle, özellikle Halkın Mücahitleri ve *Fidaiyyün Halk* (Halkın Fedaileri) gibi solcu örgütlerle işbirliği yaptılar. Hükümet yanlısı Tudeh onlara karşı çıkan örgütlerdendi. Saddam Hüseyin'in güçleri Körfez Savaşında savunmada kalmaya mecbur olunca, Celal Talabani önderliğindeki Irak Kürdistan Yurtseverler Birliği (I-KYB) İ-KDP ile işbirliğini arttırdı. İdris ve Mesud Barzani liderliğindeki (Irak KDP) İ-KDP ve Komela'ya karşı açıkça Humeyni'ye yardım etti.

38 1983'ün sonunda Komela, İran Komünist Partisi-Kürdistan Örgütü diye bilinmeye başladı.

39 Bkz. Qasımlo ile *Libaration Today*'de yapılan görüşme. Free Voice of Iran [İran'ın Özgür Sesi] 8 Nisan 1982.- Joint Publications Research Service, 29 Nisan

40 *Le Monde*, 3 Kasım 1982, Daily Report, vii. 9Kasım

41 Agence France Press (Paris), 9 Kasım, 1983 Daily Report, viii. 10 Kasım

1981 Ekiminde Qasımlo İ-KDP'nin, Ulusal Direniş Konseyi'ne katıldığını bildirdi.[42] İslamcı cumhuriyeti devirmeye çalışan konseyin başkanı Mesud Recavi'ydi. Abdullah Muhtadi önderliğindeki Komela, toplumsal devrime yaklaşımını ve Beni-Sadr'ın konseyde bulunmasını (gerçi Beni Sadr 1984 başında muhtemelen İ-KDP'nin etkisiyle konseyden çıkarıldı) eleştirerek Ulusal Direniş Konseyi'ne katılmayı reddetti. Komela halen İ-KDP ile demokrasi ve otonomi amaçları üzerinde ortak çalışıyordu.[43]

1983'ün sonlarında İ-KDP, Ulusul Direniş Konseyi ile "otonomi formülü" üzerinde bir anlaşmaya ulaştıklarını açıkladı.[44] Anlaşmaya göre "Kürtler bölgesel yasaları oluşturacak bir yasama meclisini seçme hakkına sahip olacaktı. Kürtler ayrıca bölgesel güvenliğin sağlanmasından da sorumlu olacaktı." Buna karşı merkezi hükümet, savunma, dış siyaset-ticaret, finansal işler, planlama ve doğal kaynaklar[45] üzerinde yetkili sayılacaktı ama Komela bu plana açıktan meydan okudu.[46] İ-KDP Humeyni'den sonra gelecekteki özerkliğini, hem arzu ettikleri otonominin onaylanmasını sağlayarak hem de Kürt kontrolündeki alanlarda "otonomiyi" yürürlüğe sokarak garanti altına almaya çalışıyordu. İ-KDP'nin Ulusal Direniş Konseyi ile birleşmesi uzun ömürlü olmadı ama İ-KDP'nin Halkın Mücahitleri ile işbirliği hâlâ sürüyor. İ-KDP'nin "Kürdistan'a özerklik, İran'a demokrasi" sloganı şimdiki halde geçerliliğini koruyor.

42 Abdurrahman Qasımlo, "İran Kürdistan Demokrat Partisi Beşinci Kongresine Merkezi Komite'nin Sunduğu Rapor" Aralık 1981. s.65

43 *Le Monde*, 21-22 Şubat, 1982, Daily Report, viii. 2 Mart.

44 Iraqi News Agency [Irak Haber Ajansı] (Bağdat) 7 Kasım 1983 Daily Report, viii. 9 Kasım

45 Agence France Press (Paris), 9 Kasım, 1983 Daily Report, viii. 10 Kasım

46 Bkz Abdullah Muhtadi, *The Bourgeois Opposition Are Afraid of Kurdistan Revolutionary Movement: A Look at NRC's plan for Kurdish Otonomy* (Burjuva Muhalefeti Kürdistan Devrimci Hareketten Korkuyor Kürt Otonomisi için NRC planına bir bakış) (İran Komünist Partisi, 1983 Aralık)

KYB başkanı Celal Talabani'nin de savunduğu gibi, Iraklı Kürtlerin amacı ""Kürdistan'a özerklik, Irak'a demokrasi" veya "Bağımsız Irak Cumhuriyeti'nde Kürt halkına gerçek bir otonomi hakkının tanınması"dır.[47] Bu amaç Birinci Dünya Savaşından beri Iraklı Kürtlerin kendi kaderini tayin hakkı ve kendi hükümetlerini kurma mücadelelerini yansıtır.[48] Kürtler, uzun bir isyan dönemi ardından, 11 Mart 1970'te Bağdat ile bir anlaşma yaptılar ama bunun sonucu onaylanan 1974 Özerklik Yasası, Kürt beklentilerini karşılamadı. Plana karşı Kürt muhalefeti, Irak'ın İran'la yaptığı anlaşma, İran ve Amerikan yardımının Iraklılara artık ulaşmaması yüzünden bastırıldı. İran devrimi Irak açısından yeni güvenlik meselelerini gündeme getirdi, çünkü İran artık sınır dışındaki Kürt faaliyetlerini denetleme çabalarından vazgeçmişti. Irak devleti, Irak Kürdistanı sınır bölgesi boyunca güvenlik önlemlerini arttırdı ve birçok Kürdü güneye yerleştirdi. Irak Kürdistan Demokrat Partisi gibi bazı politik örgütler devrimin onlara sunduğu avantajlardan yararlanarak Baas karşıtı çabaları canlandırdılar. Iraklı Kürtler Körfez Savaşına kadar istedikleri özerklik için silaha sarılma fırsatı bulamamışlardı.

Iraklı Kürtler kendi aralarında ikiye bölünmüşlerdi. Bir grup "Kürt" otonom bölgesinde onlara sunulacak sınırlı haklar ve ayrıcalıklar her neyse onlardan faydalanmak için Irak hükümetiyle işbirliği yapılması taraftarıydı. Diğerleri, Kürt milliyetçi güçler ise, Baas rejimini yıkıp, çok daha adil bir yönetim içinde özerklik talep ediyordu. Bu anlamda Iraklı Kürt milliyetçiler İran'daki Kürt milliyetçilere çok benzerler; her

47 Bkz. "Revolution in Kurdistan: The Essential Documents of Patriotic Union of Kurdistan"[Kürdistan'da Devrim: Kürdistan Yurtseverler Birliği Önemli Belgeleri] KYB Yayınlan. No:1 (1976)

48 Irak'taki Kürtlerin durumunu gösteren mükemmel bir araştırma için bkz. *People without a country*, 153-210. sayfalarda Ismet Sherif Wanly: "Kurdistan in Iraq" [Irak Kürdistanı] bölümü. Ayrıca Edmund Ghareeb. *The Kurdish Question in Iraq* [Irak'ta Kürt Sorunu] (Syracuse. N.Y Syracuse University Press, 1981)

ikisi de merkezi hükümeti yıkmak istiyorlar ve devlet sınırları içinde otonomi kurmak istiyorlar.

Irak'ta iki ana Kürt örgütü vardır: Irak KDP ve KYB. Baas rejimini yıkıp, özerk Kürdistan'ın sınırlar içinde olduğu demokratik bir devlet kurma amacında ikisi de hemfikir olduğu halde, sözkonusu partiler karşılıklı olarak güvensizliğin ve zaman zaman çatışmaların olduğu bir politik tarihe sahiptir. Her ikisi de Baas rejimine karşı birleşik cepheler kurmaya çalıştılar ama farklı yaklaşımlar ortadan kalkmadığından işbirlikleri hep kısa ömürlü oldu. 12 Kasım 1980, Ulusal Demokratik Yurtsever Cephe (UDYC) Şam'da kuruldu, KYB'yi içine alan örgüt, Irak KDP'sini dışladı. Irak KDP'si buna UDYC'nin iki üyesi, Irak Komünist Partisi (IKP) ve Kürt Sosyalist Partisi (KSP) ile birlikte Ulusal Demokratik Cephe'yi (UDC) kurdu.[49] Başka bir birleşik cephe, liderliğini general Hasan Mustafa el-Nakib'in yaptığı İslamcı, milliyetçi ve devrimci kuvvetlerin oluşturduğu, İslamcı-Ulusal Kurtuluş Cephesi idi. Sözkonusu cepheler hükümet karşıtı eylemlerde çok etkili olmadıkları halde, içinde mevzilenmiş Kürtler, bölünmenin karşıtı olarak Irak içinde Kürt özerkliğinin altını çizdi.

Kürtler arasında giderek daha fazla ortaya çıkan huzursuzluk ve 1982'de Hüseyin kuvvetlerinin cephede uğradığı önemli yenilgiler, Başkan Hüseyin'i Kürt milliyetçilerine karşı daha ılımlı bir yaklaşıma itti. Bağdat, hükümet karşıtı eylemlerden suçlu Kürtleri bağışladı,[50] Hüseyin Iraklı Kürtlerin yararlandığı ayrıcalıklar ve haklara vurgu yaparken bir yandan da Humeyni'nin İslamcı güçleri tarafından temsil edilen Kürtleri de tehdit etti. 5 Ağustos 1983'te Kürt Otonom Bölgesi Yasama Meclisi için seçimler yapıldı.[51] 1983 Aralığının sonunda Kürt

49 Irak Halkı'nın Sesi, 15 Haziran 1982, Joint Publication Research Service 25 Haziran.

50 Iraqi News Agency, (Bağdat) 12 Temmuz 1982 Daily Report, v. 13 Temmuz ve Radio Baghdad Voice of the Masses, [Bağdat Radyosu Kitlelerin Sesi] Daily Report, v. 9 Ağustos.

51 Bkz. *Times* (London) 6 Ağustos 1983; ve Radio Baghdad Voice of the Masses, 5 Ağustos, 1983- Daily Report, v. 9 Ağustos

taleplerine boyun eğen Hüseyin, KYB lideri Celal Talabani[52] ile geniş kapsamlı "politik güvenlik anlaşması" imzaladı. Irak hükümeti bu anlaşmayla Kürt otonom bölgesinin "yasama ve idare meclislerinin özgür ve demokratik seçimlerini" kabul etmiş oluyordu. Yine aynı anlaşmayla "düşmanlardan Kürdistan'ı korumak için yaklaşık 40 bin kişiden oluşan Kürt ordusuna" izin veriyor, "savaştan dolayı zarar görmüş Kürt bölgelerinin yeniden inşaası için devlet bütçesinin yüzde otuzunu ayırıyor", "bölgede yeni yatırım projeleri kurmayı" taahhüt ediyor, içinde Kerkük ve İran sınırındaki Xaneqin, Süleymaniye, Duhok ve Erbil'deki[53] petrol bölgelerinin olduğu yerlere kadar "Kürt özerk bölgesini genişletmeyi" tanımış oluyordu. Anlaşma Kürt kuvvetlerinin yalnızca Kürt bölgelerini korumalarını, İran işgal güçleriyle çarpışmak için Irak'ın diğer bölgelerine gönderilmemesini sağlıyordu.

KYB, Bağdat'la pazarlıklar yaptığı için UDYC ve UDC'den sert eleştiriler aldı. Türkler 1983 Mayısında Irak'a saldırınca, İran da 1983 Temmuzunda Hac Ümran bölgesine girince ve KYB kuvvetleri -Türklerle, İranlılarla olduğu gibi Irak KDP'si ve merkezi hükümet kuvvetleriyle de[54]- tam dört cephede birden savaşmak zorunda kalınca bu eleştirilerin haklı olduğu ortaya çıktı.

İran'ın pan-İslamcı yayılma tehdidi KYB ve Irak hükümeti arasında büyük bir uzlaşmayı beraberinde getirdi. Humeyni'nin İran'daki Kürt sorununa yaklaşımı, Kürt otonomisini reddetmek için askeri güç kullanımı -muhtemelen Irak KDP'si hariç- Iraklı diğer Kürtlere Humeyni'nin militan pan-İslamcı yayılmasının Hüseyin'in Baas rejiminden daha büyük bir tehlike olduğunu düşündürdü.

KYB'nin Hüseyin rejimiyle işbirliği kısa ömürlü oldu ama Iraklı Kürt gruplar arasındaki çatışmalar devam etti. 1987'de Kuzeybatı Irak'taki Kürtlerin askeri başarıları Hüseyin rejimi-

52 Ayrıntılar için bkz. Paris Radio Monte Carlo, 3 Ocak 1984- Daily Report, v. 4 Ocak.

53 age.

54 *Middle East* (London), 1984 Şubat, s 9

ni daha fazla sıkıntıya soktu. Irak'taki İranlı komandolardan aldıkları desteklere karşı, yayılmacı bir İran'dan duyulan Kürt korkusu yok olmadı.

Jeopolitik gerçeklikler ve diğer düşünceler

Özerklik ve eylem özgürlüğü elde etmeye çalışan Kürtler merkezi hükümet ve dış müdahalelerle hep engellenmiştir. Emperyalizm ve sömürgecilik suçlamaları da Kürt milliyetçileri tarafından durmadan yinelenegelmiştir. Kürt bölgelerinin içinde bulunduğu coğrafi şartlar, sayısız hizipleşme, Kürtler arasında bölünmeye neden olduğu gibi, bağımsız Büyük Kürdistan'ı fiziksel olarak neredeyse olanaksız hale getirmiş, "beş parçanın" herhangi birindeki otonomiyi de sınırlandırmıştır. Bir ülkedeki Kürt otonomisi Kürt nüfusu olan komşu devletlerin istikrarına bir tehdit oluşturabilirdi. Kürt özerkliği ayrıca, eğer ülke içindeki diğer azınlıklar Kürt başarılarına gıpta ederse evsahibi ülke içindeki istikrarı da tehlikeye sokabilirdi.

Sayı açısından en çok Kürdün yaşadığı İran, Irak ve Türkiye, Kürtleri denetim altında tutmak için geleneksel olarak hep işbirliği yapmışlardı. 8 Temmuz 1937'de imzalanan Sadabad Paktı[55] sınır ötesi Kürt faaliyetlerini denetleyebilecek bir araçtan başka bir şey değildi. Sadabad Paktı'nın her üyesi "kendi sınırı içinde, kurumları yıkacak, düzeni veya güvenliği bozacak silahlı çete, birlik veya örgütlerin eylemlerini önleme"[56] konusunda anlaşıyordu.

Türkiye'nin Irak Kürdistanı'na saldırısı

İran devrimi ve Körfez Savaşı sınır ötesi Kürt eylemlerinin artmasına neden oldu. İran'ın Iraklı Kürtleri 1975 yılında desteklemeyi kesmesinden sonra sınır bölgelerinde birçok sığınmacı kaldı. Aynı zamanda Kürtler hükümet karşıtı faaliyetleri

55 Metin için bkz. *Diplomacy in the Near and Middle East* 2:90-91'e bakın
56 age.

sınırlardan faydalanarak sığındıkları yerlerde yapabildiler. 1981'de Irak ve Türkiye arasında "devlete karşı güçleri izlemek için birbirlerinin sınırlarının içine 9 kilometre girme" hakkını veren bir anlaşmadan söz edildi.[57] Sözkonusu anlaşmanın iki ayağı vardı: Birincisi, İran'ın devrim ihraç etme çabalarını denetlemek, ikincisi hükümet karşıtı Kürt eylemlerini sınırlamak.

1983 Mayısında Türk kuvvetleri sınır boyunca yer alan Kürt kamplarına saldırarak, Irak Kürdistanı'nın bazı bölümlerini işgal etti.[58] Türkiye harekatın "bölgede barışı ve güvenliği tehdit eden saldırganlara"[59] karşı yapıldığını açıkladı. Ankara'daki Irak Büyükelçisi Türkiye'nin saldırısına Irak'ın onayı olduğunu onaylamış "ayrılıkçı maceracılara"[60] karşı yaptıkları operasyondan dolayı teşekkür etmişti. Birçok Kürt örgütü özellikle Irak KDP'si ve Ermenistan'ın Kurtuluşu için Ermeni Gizli Ordusu (ASALA) Türk harekatının kurbanlarının kendileri olduğunu iddia etti.[61]

Türk harekatı gizlilik içinde yapıldı ve birçok soruyu beraberinde getirdi.[62] Türk saldırısı Iraklıların Türk-karşıtı faaliyetlerde bulunmalarını sağlamak için mi yapılmıştı? Yoksa zayıflamış Irak hükümetine, ülkesinin isyancı Kürtlerini yensin diye yapılmış basit bir yardım mıydı? Irak KDP'sine yaptığı desteği ve Ermeni teröristlerle bağlantılı olabileceklerini göz

57 Voice of Iraki Kurdistan [Irak Kürdistanı'nın Sesi] 12 Ağustos, 1981- Daily Report, v. 14 Ağustos

58 Bkz. Raşit Gürdilek, "Turks Crossed Border into Irak to Hit Kurdish Separatists" [Türkler, Kürt Ayrılıkçılarını ezmek için sınırı geçip Irak'a girdi] *Times* (London) 28 Mayıs 1983. Sam Cohen: "Turkey's Mysterious Strike into Irak Underlines Ongoing Effort to Uproot Kurdish Nationalism",[Türkiye'nin Irak içindeki gizli operasyonu Kürt milliyetçiliğinin kökünü kazımak için çabaların sürdüğünü gösterir] *Christian Science Monitor*, 14 Temmuz 1983 ve *New York Times*, 31 Mayıs 1983

59 *New York Times*, 28 Mayıs 1983

60 Büyükelçi Taha Mahmut el-Kaysi, görüşme, *İstanbul Günlen* 30 Mayıs 1983. Daily Report, v. Haziran 1983

61 *Armenian Reporter*, 16 Haziran 1983, *Sunday Times* (London) 24 Temmuz 1983

62 Bkz. Middle East (London), 1983 Agustos, 24-25. sayfalaı

önüne aldıklarından İran'ın İslam devrimini Türkiye'ye de ihraç etme çabalarına karşı mı yapılmıştı?[63]

Başka bir senaryo da Birinci Dünya Savaşından sonra, Osmanlı İmparatorluğu zamanındaki kimi Kürt bölgelerinde Türkiye'nin hak iddia etmesiydi. New Statesman'deki bir makale Irak Kürt illerini geri almak için düzenlenen Amerikan-Türk komplosu hakkında Arap halklarındaki endişeleri kamuoyuna taşıdı.[64] Üstelik İran'ın Türkiye'de de pan-İslamcılığı kışkırtma tehdidi, Türkiye'yi Körfez Savaşının bir ganimeti olarak Irak Kürdistanı'nı İran'ın almasını kabul etmekte isteksiz kılıyordu. Türkiye bölünmüş bir Irak'taki herhangi bir Kürt devleti oluşumuyla çok yakından ilgiliydi. Çünkü kendi ülkesindeki Kürtlerin milliyetçi duygularında bunların meydana getireceği etkilerden korkuyordu. Türkiye'de Kürt milliyetçiliği İran ve Irakta olduğu derecede gelişmemişti ama Türkiye'nin hep kaçınmaya çalıştığı koşullar ortaya çıkarsa burada da büyük bir güce dönüşebilirdi.

Kürt milliyetçiliği ve Batı

Kürtler tarihsel olarak hep yaşadıkları ev sahibi ülkeleri istikrarsızlaştırmakta dış güçler tarafından bir araç olarak kullanılagelmiştir. İkinci Dünya Savaşından sonra Kürtlerin İran içinde otonomi istemelerine, Azerbaycan ile Kürt Mahabad Cumhuriyeti arasındaki kesin ayrıma rağmen Kürtler birleşmeden suçlu bulundu. Amerikalılara göre Kürtlerin demokrasi ve otonomi amaçları Sovyetler Birliği'nin Kürt hareketini yönlendirmesinin gölgesinde kalıyordu. Daha önce sınıflandırılmış belgeler, ABD Ortak Kurmaylık şeflerinin, İran Kürtle-

63 1979 Aralık'ında Humeyni şöyle konuşmuştu: "Mısır, Irak ve Türkiye'deki rejimler süngüler sayesinde ayakta duruyor. Bunlar bir kez kaldırılsın o zaman bu halklar bizim yolumuzu izlerler" Bkz. Sam Cohen "Turkey's Relations with Iran Strained after Khomeini Slur" [Humeyni'nin hakareti sonrası gerginleşen Türk İran İlişkileri] *Christian Science Monitor*, 27 Aralık 1979

64 Bkz. Claudia Wright, "Young Turks Manoeuver to Invade Iraq" [Irak'ı işgal etmeye çalışan Genç Türklerin Manevrası] *New Statesman* 14 Mayıs 1982, 13-14. sayfalar. Ayrıca bkz. *Times* (London) 28 Mayıs 1983

ri'ne verilecek bir otonominin onların Iraklı Kürtlerle birleşmesi sonucunu getireceğine, "bunun da Sovyetler Birliği'nin Yakın ve Orta Doğu'da düzeni bozma, uyumsuzluk çıkarma ve isyanda kullanabileceği gönüllü bir araca dönüşeceğine"[65] inandıklarını gösteriyordu.

Süregelen aşiret ve yeni feodal ilişkileriyle Kürt bölgelerinin sosyal gerçeklikleri[66] Kürt politik örgütlerinin çoğunu politik yelpazenin soluna sürdü. Kürtlerin büyük çoğunluğu yoksul, yirminci yüzyılın ikinci çeyreğinde gelişmiş feodal toprak sahipliği yüzünden de topraksızdırlar.[67] İran merkezi hükümeti, aşiret liderlerinin desteğini kazanmak için Kürdistan'da toprak reformu uyguladı ama bunu eşit olmayan bir biçimde gerçekleştirdi. Modernleşme aşiret yapısını kırmaya, ağaların feodal denetimini boşa çıkarmaya başladı ama İslami cumhuriyet bile toprak sahiplerinin de desteğini kazanmaya çalıştı. Ekonomik ve toplumsal eşitsizliklerin farkında oluş, eşitsizlikleri ortadan kaldırma çabaları Kürt politik örgütlerini büyük toprak sahipleriyle karşı karşıya getirdi ve Kürtlerin Sovyet ajanı, komünist oldukları suçlamaları ortaya çıktı. Bu suçlamalar İran Kürdistanı'na karşı 1979'da Humeyni'nin askeri seferberlik yapma kararı aldığı yıl daha yüksek sesle dile getirildi.

Kürtler Sovyet ajanı değillerdi ama onlardan bazı yardımlar

65 Bkz. *Foreign Relations of the United States 1946* [Birleşik Devletler Dış İlişkiler 1946] 7:531

66 Kürt milliyetçiliği üzerine aşiretçiliğin etkisi Kürt sorununun ayrılmaz bir parçası, Kürtlerin birleşememesi üzerine olumsuz etkiler yapan ve incelenmesi gereken bir konu olduğu halde, bu yazının sınırlarını aşar. Aşiretçilik üzerine çağdaş çalışmalar için bkz. Van Bruinessen *Agha, Shaikh, and State*, James Reid, "Comments on Tribalism as a Socioeconomic Formation" [Sosyoekonomik bir Oluşum Olarak Aşiretçilik Üzerine Yorumlar] *Iranian Studies* 12 (Summer-Autumn 1979): 275-281, Lois Beck, "The Tribe and the State in Revolutionary Iran" [Devrimci İran'da Aşiret ve Devlet] ve Leonard M. Helfgott, "Tribe and Uymaq in İran: A Reply [İran'da Aşiret ve Oymak] *Iranian Studies* 16 (Winter-Spring 1983):73-78

67 Qasımlo "Kurdistan in Iran" s.115. Kürdistan'daki yoksulluklan ve eşitsizlikleri gösteren bir çalışma için bkz. Ekber Agacanyan, "Ethnic Inequality in Iran: An Overview" *International Journal of Middle East Studies* 15 (Mayıs 1983):211-224

aldılar İran ve Irak'taki büyük politik Kürt örgütleri "dünya özgürlük hareketinin" parçası olmaktan, "Amerikan emperyalizmi, Siyonizm ve gerici rejimlerin amansız düşmanları"[68] olmaktan gurur duyarlar. Böyle anti-emperyalist duruşlu Kürt mücadelelerini Batı'nın taraısız, adil olarak değerlendirmesi zordur. Körfez Savaşı sürürken Irak otonom bölgesinde Kürtlerin özerklik umutlarının gerçekleşip gerçekleşmeyeceği de görülecektir. Pan-İslamcı yayılma ve İslamcı İran'dan gelen tehditler, İranlı ve Iraklı Kürtler arasında giderek artan bir işbirliğini gündeme getirdi ama yine de bu iki ülkenin Kürtleri kendi alanlarını birleştirme gibi ortak bir amaç benimsemedi. Her biri kendi ülkesinde bir özerklik aramaya devam etmektedir. Türkiye, İran ve Irak'ın güvenlik önlemleri herhangi bir Kürt bölgesinde aşırı özerklik düşüncelerine pek hoş bakmaz. 1980'lerde Kürt sorunu en iyi olasılıkla, yalnızca ev sahibi ülkelerde kendi kaderini tayin etmeyle sınırlı kalacak gibi görünmektedir. Eğer İslamcı İran, Orta Doğu haritasını yeniden çizme konusunda başarılı olursa Kürtlerin kendi kaderini tayin hakkı Büyük Güçlerin jeopolitik düşüncelerine yine kurban gidebilir. Burada kesin olan Kürt mücadelesinin ve ızdırabının sürecek oluşudur.

68 Voice of Iraqi Kurdistan, 17 Ağustos 1981 Report v. 18 Ağustos ve ayrıca Voice of Iraqi Revolution 7 Temmuz, 1982 Daily Report v. 28 Temmuz

15
Sudan Politikasında Etnik Faktör: Güney-Kuzey Mücadelesi

Haim Shaked&Yehudit Ronen

Yaklaşık otuz yıl önce Sudan merkezi hükümeti ile Güney arasında Ekvatorya'daki bir askeri ayaklanmayla başlayan kanlı savaşın bitiminden ondört yıl sonra durum yine kötüleşti ve iç savaş patlak verdi. Katliamlarla uzayan çarpışmaların ardından 1972 Addis Ababa barış anlaşması Müslüman-Arap Kuzey ile Hıristiyan-animist Güney[1] arasında işbirliğini geliştiren, olumsuz duyguları yatıştıran görece huzur dönemini başlattı. Ama 1970'li yıllarda bu anlaşma giderek derinleşen, 1956-1972 yılları arasında Sudan'daki yaşamı zehir etmiş olan kanlı ve şiddetli çarpışmaların düzeyine 1986'da bir kez daha erişen bir krizi ortaya çıkardı.

İç savaşı ortaya çıkaracak kadar kötüleşen ilişkiler çok uzun zamandan beri mayalanıyordu. Hartum'a karşı güneyde silahlı kalkışmaların gelgitini belli eden ilk işaretler 1983 yılında görüldü. 1984'ün başında Hartum'daki önde gelen akademisyen, Sudan politikasında Kuzey-Güney meselelerinde ünlü ya-

1 Sudan'ın resmi kayıtlarına ait elde edebildiğimiz tahmin, Güneyli nüfusun Sudan'ın 22 milyonluk nüfusunun %23'ü olduğunu gösterir.

zar Muhammed Ömer Beşir durumu şöyle özetledi. "Şu anda biz savaştayız."[2] 1985-1986'da silahlı çatışmalar epey artarak, önlem alınmasını gerektiren yeni boyutlar ortaya koydu. Savaşın yeniden başlaması Kuzey-Güney ilişkilerinin ciddi ve girift sorunlarını yeniden gündeme getirdi. Bu sorunlardan belki de en önemlisi Sudan kimliğinin ne olduğuydu.

Bu bölümde birbiriyle bağıntılı iki meseleyi inceleyeceğiz: Sudan kimliği ve Güney Sudan özerkliğinin evrimi. Her ikisi, çoğulculuk, etnisite ve azınlık-çoğunluk meseleleri bağlamında değerlendirilecektir.

Sudan kimliği

Sudan olayında, ülke kimliği sorunu ulusal düzeyde çok büyük önem taşır ve Sudan'ın politik tarihiyle yakından ilgilidir. Bu yüzden Sudan kimliğinin ne olduğunu açıklamaya, çözümlemeye çalışan literatürün çok olması şaşırtıcı değildir. Varolan literatürde yaygın tanımlar Sudan hakkında temel ifadeleri bize verir.

1968'de Hartum'daki bir konferansta, Afrika politikasında meşhur uzman Ali A.Mazruy'un önerdiği birinci tanıma göre Sudan, çoğulcu marjinalitenin yaşadığı bir bölgedir. Mazruy'a göre Sudan birçok kültürel ve politik bölgenin saçaklarında gezinir, merkezinde yoktur. Arapça konuşan Afrika'yla İngilizce konuşan Afrika arasında bir köprüdür. Bu köprü aynı zamanda Hıristiyan Afrika ile Müslüman Afrika, geleceğin homojenleşmiş kitle devleti ile şimdinin etnik çatlaklarla örülü devleti, son olarak da kültürel birim olarak Batı Afrika ile Doğu Afrika arasında da uzanır.[3] Literatürde birçok ayrıntı ve biçimde karşımıza çıkan ikinci bir tanım, geçmişte muazzam altüst oluşlar ortaya çıkarmış etki ve karşı etkilerin dönüm nok-

2 *International Herald Tribune*, 16 Mart 1984

3 Ali A. Mazruy: "The Multiple Marginality of the Sudan" [Sudan'ın Çoğulcu Marjinalitesi] *Afrika, Sudan'da Sudan Araştırma Birimi tarafından finanse edilen Birinci Uluslararası Konferansa Sunulan Çalışmalar* 7-12 Şubat 1968. ed. Y.F Hasan (Hartum, 1971) 240-255. sayfalar

tası olarak Sudan'ı niteler.[4] Üçüncü formül Sudan akademik politikası veya politik akademisi düşüncesini savunan Muddathir Abd el-Rahim tarafından önerildi. El-Rahim ülkenin yapısını ve kimliğini anlayabilmek için, insanın bu ülkeyi tüm Afrika'nın bir mikrokozmozu olarak düşünmesi gerektiğini iddia etti. Ona göre, fiziksel, etnik ve kültürel çeşitliliğe karşı Arapçılık ve Afrikalılığın birbirinden ayırt edilemez biçimde örülü olduğu bir ülkedir burası.[5] Bu bakış açısı Sudan hükümetinin geçerli görüşüyle ters düşmezdi. Literatürde görülen, ayrılma taraftarlarının bulduğu dördüncü tanım, Sudan'ı birbirinden kesinkes ayrı iki farklı birimin; Kuzey ve Güney'in yapay bir kaynaşması olarak görür.

Bu dört tanımın da ortak bir paydası vardır: Sudan ırk, dil, kültür, politik yapı, gelenek (ve buna insanın beklentileri de eklemesi gerekir), açısından tam bir çoğulcu ülkedir. Bu çoğulculuk birkaç temel gerçeğe demir atmıştır. Sudan sekiz komşu devletle sınırları olan bir ülkedir: Mısır, Libya, Çad, Orta Afrika Cumhuriyeti, Zaire, Uganda, Kenya ve Etiyopya. Sömürgecilik ve emperyalist süreçte meydana gelen birçok devlet gibi Sudan'ın sınırları da yapaydır. Bu ülkelerin sınırları etnik, dil, kültür veya geleneksel özelliklere göre değil, dış dünyadaki hatta kıtanın dışındaki çıkarlara, ödünlere göre çizilmiştir. Bazı topografik ve cografi etmenler özellikle Sed bataklıkları Kuzey ve Güney arasında bir doğal engel oluşturur. Diğer yandan, bu 2.505.813 kilometrekarelik engin ülkeye gelen göç dalgaları farklı insan gruplarından oluşan kalıntıları veya "azınlık" oluşumlarını meydana getirdi. Modern Sudan devletini oluşturan cografi sınırlar içinde Kuzey'de Nübyeler, Batı'da Furlar, Doğu'da Bejalar gibi önemli azınlıklardan başka, Güney'de de Afrika Siyahi kabilelerinin oluşturduğu

4 R.C. Stevenson, " The Significance of the Sudan in Linguistic Research: Past, Present, and Future, " [Dilbilimsel Çalışmada Sudan'ın Önemi: Geçmiş, Şimdi ve Gelecek] age. 11-25. sayfalar

5 Muddathir Abd el Rahim, "Arabism, Africanism and Self-identification in the Sudan" [Sudan'da Arapçılık, Afrikalılık ve Kendi Kimliğini belirleme] age 228-239. sayfalar

önemli ama bölünmüş gruplar vardı. Tüm bu çoğulculuk ve farklılıklarla birlikte düşünüldüğünde Sudan denen ülkenin sınırlarının çok farklı bir biçimde çizilmiş olması gerekirdi. Belki de bunun tek bir ülke olmaması bundan daha da önemlisi çok farklı biçimde kurulmuş olması beklenirdi.

Tarihi bakışla, "Sudan" diye adlandırılmış ülkeye ait olan bazı kesin gerçekler gözardı edilemez. İlk olarak 150 yılı aşkın bir süredir, önemli bir kesinti olmaksızın Sudan tek bir merkezi hükümetle yönetilmektedir, sınırları da üç aşağı beş yukarı bugün olduğu gibidir. İkinci olarak bu hükümet Kuzey'deydi, iki nedenden dolayı Kuzeyliydi. çünkü önce "Türk" ya da Mısır, sonra da yine kuzeyden gelen İngiliz yönetiminde kalmıştı. Üçüncü olarak Sudan içinde çekim merkezi olabilen Kuzey olmuştu. Bu birbirini izleyen dört yönetim süresince geçerliliğini sürdürmüştü: Türk-Mısır işgali (1821-1881), Mehdi devleti (1881-1898), Anglo-Mısır Kondominyumu (1889-1955) ve bağımsızlıktan (1899-1955) önce ve sonra kurulmuş Sudan yönetimi. Yıllar geçtikçe Sudan iki dünyada birden; egemen Müslüman Arap dünyası ve onun altında ise Afrika dünyasında görevi olan bir Müslüman-Arap devleti haline geldi. Sudan Afrika çemberi içindedir ama onun içinde eriyip gitmemiştir. Bunun en güzel göstergesi 1973 Mayıs ayında ilan edilmiş Sudan Daimi Anayasası'nın bir maddesidir. Anayasanın birinci maddesi şöyle der: "Demokratik Sudan Cumhuriyeti demokratik, sosyalist, bölünmez egemen bir cumhuriyettir, hem Arap hem de Afrika halklarından oluşur."[6] Sudan'ın bir Afrika ülkesi olduğunu söylemek ne kadar doğruysa onun demokratik ve sosyalist olduğunu söylemek de o kadar doğrudur. Aynı anayasa çok daha işlevsel ve önemli bir dizi başka unsuru da içerir. Anayasanın 9. maddesi açıkça "yasamanın ana kaynağı, İslami hukuk ve geleneklerdir" der ve yarım ağızla şu ifadeyi ekler: "Müslüman olmayanların kişisel meseleleri kendi bireysel hukuklarıyla düzenlenir." Üstelik

6 Bkz. C. Legum ed. *Afrıca Contemporary Record* (ACR), 1973-1974 C.107-108.

10. madde: "Arapça Demokratik Sudan Cumhuriyeti'nin resmi dilidir"[7] diye belirtir.

Sudan, kendi içinden hareket eden birkaç merkezkaç gücün olduğu heterojen bir toplum olduğu halde huzursuzluğun tarihi ekseni Kuzey-Güney biçiminde olmuştur. Bu eksen Sudan meselelerinde, Doğu-Batı ekseninden, Batı'da, Doğu'da veya Kordofan'da meydana gelen yerel problemlerden çok daha önemlidir. Kuzey-Güney probleminin tarihi gelişimi fazlasıyla araştırılmış, belgelenmiştir. Bu yüzden bu konuda fazla söze gerek yoktur. Biz burada Sudan'daki Kuzey-Güney sorununun köklerinin, köleleşme ve İslamlaştırma-Araplaştırma ikili sürecini ortaya çıkaran, Güney'i baskı altına alan Türk-Mısır yönetimine kadar gittiğini belirtmemiz gerekir. Güney'e yapılan Mehdici akınlar söz edilen baskıyı azaltmadı. Daha sonra Kondominyum yönetimi altında Kuzey-Güney arasında varolan farklar 1947'lerin sonuna kadar, Güney'i Kuzey'den ayırmak için, hatta Güney'i Afrikalı komşulardan biriyle birleştirmek için güdülen bilinçli İngiliz politikasıyla iyice belirginleşti. Sudan'a bağımsızlık verilmeden hemen önce Kuzey-Güney arasındaki sözkonusu farklar ve artan gerilimler savaşa yol açtı. Kuzey bu savaşı yasadışı şiddet olarak niteledi. Güney ise kendi kaderini tayin etme aracı olarak. Her iki taraf da 1972 yılında Addis Ababa Anlaşması yapılana kadar birbirinin enerjisinin kaynaklarını bitirip tüketti.

Onyedi yıllık savaş süresince soruna bazı çözümler önerildi. Birisi Güney'e tam bağımsızlık verilmesiydi. Hatta bağımsız devlet için, Azania[8] veya Nil Cumhuriyeti gibi isimler bile önerildi. Kuzey-Güney çatışmasını sona erdirecek başka bir teklif Güney'in Afrikalı komşu ülkelerden birisine bağlanmasıydı. Üçüncü düzenleme Kuzey'le bir fedarasyondu. Dördüncüsü, Araplaştırma-İslamlaştırmanın kılıfı olan Sudanlaştırma

7 Daimi Anayasa'nın ilginç özelliklerinden biri de onun başlangıç cümlesi olarak *Besmele*'yi kullanmasıdır. 1984 yazında, Sudan'da Şeriat uygulanınca Nümeyri İslamlaştırma sürecinin gerektirdiği değişimlerin anayasaya sokulması için bir komite görevlendirdi.

8 Azania eski Doğu Afrika krallığının ismidir.

denen tam bütünleşmeydi. Uygulamada, bölgesel otonomi olarak denenmiş bir beşinci fikir de vardı.

Bölgesel otonomi denemesi

Otonomi Orta Doğu'da yalnızca üç yerde denenmişti. Birincisi Irak'taydı. İkincisi Sudan'da, üçüncüsü de otonominin, ulusal çatışma durumuna bir çözüm olmaktan çok yalnızca önerilmiş bir düzenleme gibi durduğu Batı Kıyısı ve Gazze'deydi. Irak örneğinde, Iraklı Kürtlerin dikkatlerini yöneltebileceği bağımsız bir Kürt devleti civarda yoktur. Ama Filistin ve Sudan'da, Filistinli ve Siyahi nüfusun yaşadığı bölgeye yakın birçok Arap ve Afrikalı devlet vardır.

1972 yılında Addis Ababa Anlaşması'yla imzalanmış ve kabul edilmiş olan "Bölgesel Özerklik" Sudan'ın güney bölümü için özerklik anlaşmasının resmi adıdır.[9] Anlaşma Güney'in üç eyaletine, (Bahrü'l Gazal, Ekvatorya ve Yukarı Nil) kendini yönetme ve kendi özerk kurumlarını kurma hakkı veriyordu. Ekonomik açıdan yaraları sarma, sığınınacıların dönmesi, Güneyli, Anyana savaşçılarının da düzenli Sudan ordusuna alınmaları gibi koşullar getiriyordu. Addis Ababa Anlaşması imzalandığı zaman büyük bir çıkış olmuştu.

Bu anlaşmayla ilgili olarak önemli ve çelişkili iki gerçekten de söz edilmelidir. İlki birçok uzmanın ifade ettiği kuşkuculuğa karşı anlaşma 1972'de kabul edildi. Görece olarak uzun bir zamandır dinginlik ve barış için, Kuzey'deki hükümet ile Güney ve çeşitli Güneyli gruplar arasında işbirliği ve güven için ilk kez böyle bir ortam doğmuş oldu. Bundan daha az önemli olmayan ikincisi, Adidis Ababa Anlaşması'nın temelinin giderek oyulması sonucu ortaya çıkan problemlerden dolayı karşılıklı düşmanlık ve güvensizlik duygularının açığa çıkmasıydı. Bu problemlerden bazıları Güney'deki etnik bölünmelerden, politik farklılıklardan ve ekonomik güçlüklerden kaynaklanıyordu. Diğer bazı sorunlar ise Güney'in refah durumuyla ilin-

9 Anlaşmanın tam İngilizce metni için bkz. *Arab Report and Record* (ARR) 1972 Mart. Ek. 161 168.sayfalar

tili olan bazı meselelerde Hartum hükümetinin uyguladığı bilinçli politikanın sonucuydu. Tarihi dönüm noktası 1975-1976'da oldu. 1985'te yıkılmasına kadar Nümeyri rejiminin karşılaştığı en tehlikeli darbe olan Temmuz darbesi boyunca Güney'de bulunan radyo istasyonu kuşatılmış Numeyri hükümetinin sözcüsü oldu ve asilerin baskısını etkisizleştirmede yardım etti. 1976 yılı önemlidir çünkü o yıl Kuzey ve Güney arasındaki işbirliğinin doruğa çıktığı yıldı. Bir yıl sonra durum kötüleşmeye başladı.

Hartum ve Güney arasındaki işbirliğinin amacı neydi? Bunun altı nasıl oyulmuştu? Birçok etmen Addis Ababa Anlaşması'nı destekledi ve anlaşmanın taraflarına aralarındaki işbirliğini geliştirme ve korumada yardımcı oldu. Burada muazzam önemde olan şey doğru atmosferdi. 1970'lerin başlarında Kuzey, Güney'de başlayan ve uzayıp giden isyandan dolayı, sürekli can ve mal kaybından dolayı zayıf düşmüştü. Üstelik Güney'deki savaş ve biriken etkileri Hartum'daki merkezi hükümetin istikrarına darbe vuruyordu. Bu General İbrahim Abbud'un iktidarında (1958-1964) kendini açığa vurdu. 1970'lerin ortalarına kadar Kuzey'deki iktidar üssünün birleştirilmesi için büyük çaba harcamış olan Nümeyri, ülkede savaşın sürmesindense Güney'e verilecek ödünlerin daha iyi olacağına kanaat getirdi. Güney, savaş ve Sudan ordusunun "düşmana geçeceğine yok et taktikleri" yüzünden tükenmişti. Açlık, yetersiz beslenme, salgınlar ve bölgeye çöken diğer felaketler de daha az bitirici değildi.[10] 1970-1971'de başkanlığını Joseph Lagu'nun yaptığı güçlü bir askeri-politik liderliğin Güney'de ortaya çıkması da önemlidir. Çünkü ilk kez merkezi hükümetle anlaşma yapabilecek bir Güneyli ortak demekti bu.

Bölgede değişen politik ittifaklar Kuzey ve Güney arasında bir anlaşmaya varma ve sürdürmede önemli bir araçtı. Bunların başında, 1971 yılı sonuna doğru Uganda, İdi Amin'in poli-

10 Savaş sırasında ölen Güneylilerin tahmini sayıları 500 bin ile 1 milyon arasında gösterilir. Bkz. R. Simon, "Yahasey Memşilet el-Sudan 'İm Hadarom Be'idan Ha'azmaut" (Bağımsızlık döneminde Güney ile Sudan hükümeti arasındaki ilişkiler) Hamızrah Hehadaş 27 No: 4-3 (1978): 225

tika değişikliğine uygun olarak Güney'e verdiği desteği kesti. Eğer Sudanlı ayrılıkçılara destek verirse buna misilleme olarak, Hartum hükümetinin de (Amin'in 1971 Ocak ayında onu devirmesinin ardından) Sudan'da barınma hakkı verilmiş Milton Obote'nin taraftarlarını serbest bırakabileceğini düşündüğünden Amin, Uganda'nın Güney'e verdiği desteği kesmesinin akıllıca olacağına karar verdi. Amin'in genelde Arap dünyası özelde Libya ile olan uzlaşma politikası da Güney'in isyancı militarist örgütü Anyana'dan (o zaman İsrail'in desteklediği) yüz çevirme kararında etkili oldu. Asıl olarak Eritre'den dolayı aynı zamanda da Sudan sınırı yakınında toplanmış olan Güneyli mültecilerin ağır yüklerini hafifletmek için Etiyopya da Güneylilere verdiği desteği kesmeyi istiyordu. Anyanya bu iki dayanaktan yoksun bırakılınca dış dünyayla bağları zayıfladı ve buna uygun biçimde merkezi gücü çaptan düştü. Diğer yandan Hartum hükümeti bir anlaşmaya istekli olduğunu ifade edince birkaç ülke ona hemen yardıma koştular. Güney'i rehabilite etmekte gerekli önlemler için taahütte bulundular. Bunların arasında ABD, Suudi Arabistan, İran Körfezi ülkeleri ve Vatikan vardı.

Anlaşmaya katkı sunan diğer etmenler Güney'deki ciddi bölünme, aşiretler ve kabileler arasındaki rekabet ve Güney'in Kuzey karşısındaki teknolojik-askeri açıdan geri kalmışlığıydı. Somut olmasa da önemini koruyan bir diğer unsur Afrika kıtasının 1960-1970'li yıllardaki havasıydı. Bağımsızlık ve sömürgeciliklerin dağılmasından dolayı ortaya çıkan yerel güçlerin baskısını azaltmak için ülkelerin yeniden bölünmesine taraftar bulmak çok güçtü. (Biafra örneğinde olduğu gibi) Genel bir isteksizlik vardı. Son olarak, özerkliklerinin ilk yıllarında Güneyliler Kuzey'le yaptıkları işbirliğinin tehlikede olduğunu hissetmediler çünkü Hartum hükümeti sosyalizm ve laikliği yerleştirmeye çalışıyordu. Bu anlamda Nümeyri ile Abel Alier ve Joseph Lagu'nun başkanlık ettiği Güney arasındaki ilişkilerin kişisel düzeyde olumlu olması da buna yardımcı oluyordu. Alier savaş boyunca merkezi hükümetle işbirliği yapmış olan "içerdekileri" Lagu ise hükümetle savaşmış "dı-

şardakileri" temsil ediyordu. Onların arasında ise Güneyli politikacılardan oluşan bir sınıf duruyordu. Nümeyri'nin her iki liderle olumlu ilişkisi, Güney'deki tansiyonu indirecek olanağı ona verdi. Onların bölünmüşlüğü ayrıca Güney'in birleşik bir tehlike haline gelemeyeceğinin de garantisiydi.[11]

1970'lerin ortasına doğru bunların tümü değişmeye başladı. Bu değişim hem Kuzey hem de Güney'deki iç politikalarla ilgili unsurların bileşkesinden ortaya çıktı. Bunların arasında, ülkedeki ekonomik sıkıntı, Hartum'un Güney'e ilişkin tavrındaki değişiklik, Sudan'ın Güney tarafından geleneksel tehdit olarak görülen Mısır'la ilişkisini yeniden düzenlemesi sayılabilir. 1974[12] yılı başında Sudan-Mısır ekonomik anlaşmasının imzalanması (Güney'de daha fazla ekilebilir arazi yaratmak için tasarlanan) Jongley Kanalı'nın ortaklaşa gerçekleştirilmesi kararı, Güney'in kuşkularına tuz biber oldu. Güney'de, Kuzey'in asıl amacı Güney'i sömürmek olan yeni bir projeyi harekete geçireceğini ifade eden yayınlar dolaşmaya başladı. Bu projeye karşı Güney'in duyduğu huzursuzluğu ifade eden gösteri dalgası, Hartum hükümetinin Jongley projesi ile kazanılan topraklara Kuzeyli ve Mısırlı 2,5 milyon insanı yerleştireceği söylentileriyle epey yükseldi.

Sudan'da başarısız bir darbenin ardından 1976 Temmuzunda Sudan ve Mısır tarafından imzalanan ortak askeri anlaşma[13] Sudan-Mısır ilişkisinin Kuzey'deki Arap İslamcı özü güçlendireceği, buna karşı Güney'in politik ekonomik ve dini statüsünü zayıflatacağı kuşkusuyla Güney'in endişelerini arttırdı. 1977 yılı sonbaharında Sudan hükümetiyle Ulusal Cephe (veya gelenekçi islamcı muhalefet) arasında resmi olarak başlayan (Sudan hükümetinin sözleriyle) "ulusal uzlaşma" Güney'in şikayetlerine başka bir boyut ekledi. Hükümet tarafından atanan Müslüman Kardeşler o zamana kadar eksik kalmış

11 Bu iki taraf arasındaki çatışmalar ve Güney politikasındaki etkileri için Bkz. Nelson Kasfir, "Southern Sudanese Politics since Addis Ababa Agreement, "[Addis Ababa Anlaşması'ndan bu yana Güney Sudan Politikası] *African Affairs* 76 (Nisan 1977): 143 166

12 Anlaşmanın tam metni için bkz. ACR Sayfa: C87-90

13 Anlaşmanın tam metni için bkz. ARR Temmuz 16-31, 1976 s.472

oldukları politik nüfuza sahip oldular. Ona karşı olmak yerine Nümeyri ile birlikte çalışıp yönetici politik kuruma katılarak kendilerine bir nebze güven duyulmasını sağladılar. Çok geçmeden ülkede daha büyük bir İslamlaştırma talep etmeye başladılar. 1977 Eylülünde, Güney'e duyduğu düşmanlıkla ünlü Müslüman Kardeşler'in lideri Hasan Abdullah el-Turabi başkanlığında özel bir komite kuruldu. Komite Sudan'ın yasalarını incelemekle, bunların Şeriat yasasına uygun olup olmadığını gözden geçirmekle görevliydi. El-Turabi'nin başkanlığı ve komisyonun görevi Sudan'da büyük İslamlaştırma sürecinin başlangıcı oldu. Bu 1983 Eyülünde Şeriat'ın uygulamaya geçirilmesiyle taçlandı. Güney'in kuşkuları artık doruğa çıkmıştı.[14] Aynı zamanda, Enver Sedat'ın 1977 Kasımında Kudüs'e yaptığı geziyi Sudan'ın desteklemesi ve Mısır İsrail barış sürecinin başlaması Sudan'ın Mısır'la politik ilişkilerinin güçlenmesi anlamına geldi. Tüm bunlar Güney'de, Addis Ababa Anlaşması'nın ortaya çıkarmış olduğu ruhtan uzaklaşma hareketini ortaya çıkaran yeni şartlar olarak yorumlandı.

Bu hesabın zarar tarafını doğrudan kabartan diğer unsurlar Güney'de yaygın olan koşulların içinde saklıydı. Bu unsurları saymaya, otonomi anlaşması ilk önce Kuzey-Güney geriliminde oluşan ve sonra gelişen şartları gerçekten ortadan kaldırmadı, diyerek başlayabiliriz. Semptomları bastırdı ama hastalığı kökünden sağaltamadı. 1977'de uygulamadaki özerkliği incelemiş olan Nelson Kasfir bu durumu uygun biçimde şöyle ifade etmişti: "Sudan'da herkes iç savaşların Gordiyon düğümünün kesilmesi gibi tek bir dramatik hamleyle çözülebileceğine inanmaz hale gelmişti."[15] Bu 1970'lerin sonuna doğru iyice belirginleşti. Güney'deki mücadele, bölgenin politik denetimi üzerinde yıkıcı etkiler yaptı. Abel Alier'in yönettiği asıl olarak Dinka aşiret gruplarına dayanan "içerdekiler" ile Madi aşiretinden gelen Joseph Lagu'nun lideri olduğu "dışardakiler" arasındaki bölünmelerle bu mücadele giderek kızıştı. Belki de

14-Bkz. örneğin, Güneyli kıdemli politikacı Bona Malwal'ın *Sudanow*'da (Ekim 1977) yayımlanan makalesi.

15 Kasfir, age'de.

başka seçeneği kalmamış olan merkezi hükümet bu iktidar mücadelesine sert ve yönlendirici bir tarzda müdahele etti. Bu karışmanın iki yönlü bir sonucu oldu: Güney'deki politik sistem bütünüyle etkilendi, Kuzey-Güney ilişkisi kötüleşti. Hartum'la çeşitli politik unsurların ilişkileri daha da bozuldu çünkü hepsi birbiriyle aşırı rekabet halindeydi. Buna Güney'in geleneksel olarak ekonomik geriliği de eklenince durum içinden çıkılmaz hale geldi. Güneylilerin kaynaklara, gelişmeye olan taleplerine verilen cevap umulanın çok altında kaldı ki birçok Güneyli bunu Hartum'un bilinçli ayrıncı politikalarının sonucu olarak yorumladı. İçinde bulundukları kötü şartları düzeltmek için Hartum'un ekonomik olarak yetersiz olduğunu kabul etmediler.[16] 1980'in sonundaki şiddetli kuraklık ve Güney'e akan birçok Eritreliden başka Uganda'dan gelen yaklaşık 170 bin kişilik yeni mülteci dalgası[17] Güney'in şikayetlerinin artmasına neden oldu. Artık isyan kıvılcımının ne zaman çakılacağı bir an meselesiydi.

Beklenen kıvılcım Nümeyri'nin birkaç ay önce Güney'de bulunmuş petrol için Kuzey'de bir rafineri kurma kararıyla çakıldı. Güneyliler, ülkenin iki bölümündeki ekonomik eşitsizliği sürdürme girişiminin özü olan başka bir ayrımcılık politikası olarak gördükleri bu tavra karşı görülmemiş bir şiddetle tepki gösterdiler. Hartum'un eyalet sınırlarını Güney çıkarlarına[18] zararlı bir biçimde değiştirme girişimleri hükümet ve Başkan Nümeyri'ye karşı dalga dalga protestoları gündeme getirdi. Nümeyri eyalet sınırlarını değiştirme planını erteledi ama ok yaydan çıkmıştı bir kere. Petrolü Güney'den Kuzey'e götürme kararı özellikle "bölgenin petrolünü" çalan Hartum hükümetine karşı Güney'de öfke seli oluşturdu.

Güney bölgesinin her biri bağımsız liderliğe sahip beş alt bölge olarak yeniden bölünmesi başka bir sorunu gündeme

16 1976'dan sonra Kuzey-Güney ilişkilerinin ayrıntılı incelemesi için bkz. C. Legum, H.Shaked ve D. Dishon, eds. *Middle East Contemporary Survey* (MECS) tüm ciltler, Sudan'la ilgili bölümler Haim Shaked ve Yehudit Ronen.

17 5-6 Nisan 1980, *International Herald Tribune*'e göre, Güney'deki sığınmacıların sayısı neredeyse 1980 yılında 500 bine ulaşmıştı.

18 Bkz. MECS 1980-1981. 764-765. sayfalar

getirdi. Güney'in liderliğini yöneten Joseph Lagu 1979'da Nümeyri'nin bölgenin yeniden bölünmesi fikirlerine karşı çıktı. Ama 1980'lerin başında Güney Yüksek İdare Meclisi (bölgesel hükümet) görevinden istifa etmek zorunda kaldıktan sonra fikrini değiştirdi.[19] İstifa ettikten sonra Hartum'daki "sürgünlüğünde" Alier Dinka koalisyonunun Güney politikası üzerindeki etkisinin yalnızca yeniden bölümlenmeyle kırılabileceğini anlamıştı. 1980'de, beş alt bölgeye Kuzey'i ayırarak[20] merkezileşmeyi ortadan kaldıran bir planı yürürlüğü sokmuş olan Nümeyri Güney'deki yönetim ve ekonomik sistem için bu bölünmenin avantajlarına vurgu yaparak yeniden bölünme planını Lagu'nun onaylamasını memnuniyetle karşıladı. Nümeyri'nin asıl amacı hiç kuşkusuz şu eski "böl ve yönet" sloganıydı. Tam da bu yüzden plana Güney büyük bir direnmeyle karşı çıkıyordu.

Güneyli politikacılar bu planı Addis Ababa Anlaşması'ndan tam bir sapma olarak değerlendirdiler. Ama Hartum hükümeti bundan pek etkilenmedi, yeniden bölme planını gerçekleştirmek için bir tarafa ayrıcalık tanıyan adımlar atmaktan da çekinmedi. Bunlar önce Güney'de şiddetli bir tepki doğurdu ardından da 1972'den beri ortada görünmeyen isyan ruhunun uyanmasını sağladı. 5 Haziran 1983'te Güney'in üç bölgeye ayrılacağını resmi olarak ilan etti: Bahrü'l Gazel, Ekvatorya ve Yukarı Nil. Nümeyri'yi bu kararı almaya iten manevralar ve bunların uygulanması Hartum hükümetiyle Abel Alier'i destekleyen Güney arasındaki anlaşmazlığı derinleştirdi. Üstelik Abel Alier ile Joseph Lagu arasındaki gerilim de tırmanışa geçti. Güney'de hukukta ve düzende meydana gelen ihlaller, gösteriler-karşı gösteriler ve sokaktaki şiddet Nümeyri'yi bazı önlemler almak zorunda bıraktı. Bu önlemlerin içinde Alier'in başkanı olduğu Yüksek İdare Meclisi'nin dağıtılması ve onun yerine Kısmillah Abdullah Rasas'ın yönettiği yeni bölgesel bir hükemetin 1981 Ekiminde kurulması da vardı. Bu atama, yeni kurulan meclisin Güney'in iç işlerine haksız biçimde karış-

19 Bkz. age. 1979-1980. s.730
20 Bkz. age. 726-728.sayfalar ve 1980-1981, 766, 768-769 sayfalar

masını getirdiğinden Güney'de hiç de hoş karşılanmadı. Güneyliler bunu da Addis Ababa Anlaşması'nın ihlali olarak gördüler. Nümeyri 1981 Kasımında Hartum'da hükümeti yeniden içinde Güneyli tek bir bakan olmayacak şekilde kurunca Güney'deki öfke tekrar sel olup akmaya başladı. Güney'deki politik liderlik artık içgüdüsel olarak Nümeyri'ye karşı hareket halindeydi.

Yavaş yavaş gelişen bu krizin ne kadar ciddi olduğu 1982 Ocak ayında Sudanlı yetkililer Güney Sudan Birlik Konseyi (GSBK) isimli bir örgütün kurulduğunu açıklayınca tamamen açığa çıktı. Bu kurum, Güneyli tanınmış bir devlet adamı olan Clement Mboro'nun başkanlığını yaptığı, yerel politik liderlerden oluşuyordu. Nümeyri hükümeti GSBK'nin yurtdışından parasal destek aldığını, Afrika'nın Birliği Örgütü (ABÖ), Dünya Kiliseler Konseyi ve bazı komşu ülkelerin (Libya ve belki de Etiyopya'yı da kastederek) başkanlarıyla danışıklı dövüş içinde olduklarını iddia etti. GSBK'nin 20-30 kadar üyesi 1982 Aralık ve Ocak aylarında tutuklandı.

Nümeyri Güney'e ilişkin sert politikasını sürdürdü. 1982 Haziran ayında yeniden bölme planını destekleyen James Tumbura'nın başkanı olduğu yeni bir Güney hükümeti görevlendirdi. Abel Alier başkan yardımcısı görevinden alındı, yerine Joseph Lagu atandı. 1982 Ekiminde Mısır ve Sudan arasında imzalanan Bütünleşme İmtiyazı, Güney'deki öfkeyi bir kez daha tehlikeli boyuta taşıdı. Nümeyri 1982 Aralık ayında Bahrü'l Gazal'daki Rümbek'i ziyaret ettiği zaman artan gerilim doğrudan başkana yönelmiş kızgın gösteriler biçiminde kendini açığa vurdu. Onun ziyaretinin ardından önde gelen Güneyli politikacıların ardı ardına tutuklanması Nümeyri'nin bu gösterileri ne kadar ciddiye aldığının bir göstergesiydi.

Çok geçmeden Rümbek'in buzdağının doruğu olduğu açığa çıktı. Kuzey'in Güney'e ilişkin amaçlarına karşı 1983 yılı boyunca şiddetli saldırı dalgası isyana dönüşecek olan küskünlüklerin ne kadar derin olduğunu ortaya çıkardı. 18 Ocak 1983'te Bahrü'l Gazal'daki bir tren istasyonuna saldırı düzenlendi, onsekiz kişi öldü, yaralananlar oldu. Kendini 2 Numa-

ralı Anyana diye adlandıran, ileri silahlarla donanmış, yerel halkın desteklediği bir örgüt saldırıyı üstlendi.

Hartum hükümetiyle işbirliği yaptığından dolayı "içerdeki" diye nitelenmiş olan Bona Malwal'ın da içinde olduğu kıdemli Güneyli politikacıların tutuklanması Kuzey-Güney arasındaki güvenin bozulduğunun sembolik bir işaretiydi. 1983 baharında Güneyli bir askeri birlik Kuzey'e kaydırılma emrine uymadı. Emre itaatsizlikte, hem aileleri ve yaşadıkları doğal çevreden uzaklaştırılma korkusu, hem de Nümeyri tarafından İran'a karşı Irak cephesine gönderilen birliklere dahil edilme korkusu vardı. Güneyli askerler firar ettiler ve silahlarıyla birlikte ormana saklandılar. Çok geçmeden, 1960'ların sonunda şiddetle devam eden iç savaşı anımsatan şartlar altında Sudan askeri hedeflerine[21] saldırılar başladı. 1983 Mayısının ortalarında Güney Komutanlığı Birinci Tümen'e bağlı, Bor'da yerleşmiş olan 105. Tabur, taburu Güney bölgesinden sevk etme emrine karşı geldi. Birkaç yüz sivil de isyana katıldı. Sonunda her iki taraf yüz kadar kayıp verdi, sekizyüz isyancı tutuklandı.[22] Bu rakamlar, isyancı üsleri Sudanlı yetkililerin Mısır uçaklarıyla bombalamaya karar vermeleriyle birleşince, durumun ne kadar ciddi olduğu anlaşıldı.

Güney'deki politik sarsıntılar ve Addis Ababa Anlaşması'ndan beri görülmemiş ölçekte Kuzey'e karşı savaşın yeniden başlaması Hartum'da endişelere yol açtı. Güney'deki sorunlardan bağımsız olarak bile Nümeyri'nin rejimi, varlığını tehdit eden büyük bir baskıya maruz kalmıştı. Nümeyri harekete geçmek zorundaydı, 1983'ün ortalarına doğru yeni taktikler ileri sürdü. İlk hamlesi 1983 Mayısında kıdemli iki Güneyli politikacıyı Abel Alier ve Mary Basyuni'yi Hartum'daki merkezi hükümete atamak oldu. Bununla Güney'in yeniden bölün-

21 *Jerusalem Post*, 5 Nisan 1983, Juba'dan rapor. Gulf News Agency (Manama) 7 Nisan, DR, 7 Nisan 1983, *Newsweek* 16 Mayıs 1983, *New African* 1983 Haziran.

22 Sudanese News Agency (SUNA, Hartum) [Sudan Haber Ajansı]19 Mayıs Daily Report (DR) 20 Mayıs 1983. *Economist Intelligence Digest*, 15 Haziran 1983, 6 Haziran 1983 (Lagu ile bir röportaj) *Afnca Confidential*, 22 Haziran 1983.

mesinde kendisine yardımcı olacaklarını ummuştu. Bunu da kısa bir süre sonra resmi olarak ilan etti.

Ama Nümeyri'nin bu ilanı açık bir kargaşaya yol açmadı. Belki de yeniden bölmeye karşı çıkan baş muhalifleri Güney'de kilit konumlara atama taktiği tutmuştu. Muhalifler göreve gelir gelmez, yeni memurlar yeni yönetime entegre oldular. Güney'in yeniden bölünmesi planından vazgeçmelerini sağlayan politik olarak sağ kalma içgüdüsüydü belki de. Böylece Bahrü'l Gazal bölgesinde yeni hükümetin üyelerinin yüzde yüzü eski muhaliflerdendi. Bu oran Yukarı Nil hükümetinde yüzde yetmiş kadardı. Güney Sudan Birlik Konseyi'nin başkanlığını yapmış olan Clement Mboro sandalyesiz bakan olarak atandı. Görevi yalnızca Güney'in merkezileşmesini önlemekti. Bu onun Kenya'da sürgüne gittiğinde ateşli biçimde karşı olduğu bir politikaydı. Mboro, 1984'te kendine tattırdığı zorunlu sürgünden döndü ve hemen göreve başladı. Bu başlı başına büyük bir ironiydi.

Numeyri'nin Güney'i yeniden bölmesine karşı, süren dingin ortam çok uzun ömürlü olmadı. Nümeyri 1983 Eylülünde eyaletin artık Şeriat hukukuyla yönetileceğini ilan edince Güney bu hareketi Addis Ababa Anlaşması'nın rezil biçimde ihlali diye yorumladı. Güney'in endişe ve merak ifadelerine karşı Hartum'un tepkisiz kalması durumu daha da kötüleştirmekten başka bir işe yaramadı. 1984 yılında birçok rivayet arasında Güney'de savaşın yeniden başladığını gösteren kanıtlar vardı.[23] O zaman için düşmanlıkların sıradan mı yoksa 1972'den önce olduğu gibi tüm bölgeyi etkileyecek kadar önemli olduğu açıklık kazanmadı. Ama göstergelere önemsiz, ilgisiz denemeyeceği ortadaydı. Güney'deki duruma ilişkin bilgiler yavaş yavaş çoğalmaya, tutarlı hale gelmeye başlayınca yeni isyancı bir örgüt ortaya çıkmakta gecikmedi. Sudan Halk Kurtuluş Hareketi (SHKH) ve onun askeri kanadı Sudan Halk Kurtuluş Ordusu (SHKO). 1984 yılı boyunca SHKH ve SHKO Hartum hükümetine karşı hareket eden Güney'in ana gövdesini oluş-

23 Bkz MECS, 1983-1984

turdu. Geçmişte hep yapıldığı gibi "yalnızca" Güney'e bağımsızlık istemekle kalmadılar, aynı zamanda Nümeyri hükümetini de devirmeyi amaç edindiler. Üstelik Libya ve Etiyopya da çekişmeye taraf oldu ve Nümeyri'ye karşı maddi manevi destek sundular. Mısır, savaşı bastırmaya çalışan Nümeyri'nin çabalarına yardım ederek, Hartum'la ittifak yaptı.

1985 yılının başlarında artık Güney'de savaş ateşinin yeniden yandığı görülüyordu. Yıkıcı iç unsurlar ile en azından iki dış devletle Libya ve Etiyopya ile açığa çıkan dış unsurlar (İkincisi, Güney Sudan bölgelerindeki en kızgın bölge olan Yukarı Nil'e bitişikti) arasındaki ortak harekat Kuzey ve Güney arasında önceden çıkmış olan savaşı anımsatıyordu. Albay John Garang liderliğindeki SHKO hükümetin ordusuna karşı savaşı tırmandırdı. Nümeyri rejimine karşı, onu yerle bir edeceği sözünü vererek propaganda savaşını da yükseltti. Gerçekten de Güney'deki savaş 6 Nisan 1985'te Nümeyri'nin düşüşünde bir katalizör görevini üstlendi.

Nümeyri'nin ölümünün ardından, hem Hartum hem de SHKH-SHKO arasında ortaya çıkan kısa süreli kendini üstün görme dönemi SHKH ve SHKO tarafından kötüye kullanılmadı. Yeni rejim de onların şiddeti sürdürmelerine yol açmadı. 1985 yılının ikinci yarısında General Abd el-Rahman Muhammed Hasan Sivar el-Dahab, SHKH ve SHKO'ya karşı bazı uzlaştırıcı jestler yaptı. Bunların arasında Nümeyri'nin 1983 yılında yürürlüğe soktuğu Güney'in yeniden bölünmesinin feshedilmesi, 1972 Addis Ababa Anlaşması'nın maddelerinin geçerliliğinin ilan edilmesi de vardı. Böylece "Güney'deki bölgesel yönetimin genel çerçevesi"[24] kabul edilmiş oluyordu. Ama SHKH- SHKO tatmin olmamıştı. Garang'ın "Nümeyri'nin 11 Mayıs rejimi"[25] diye nitelediği yeni rejimle sınıfsal hiçbir teması kabul etmeme ilkelerini sürdürüyorlardı. SHKH- SHKO yeni rejimle savaşma sözlerine bağlı kalacaklarını Hartum'daki "gerici yapı tamamıyla ortadan kalkana ve onun yerine sos-

24 SUNA, 18 Nisan. DR, 19 Nisan 1985

25 R. SPLA. [SHKO] 27 Mayıs- British Broadcasting Corporation (BBC), Summary of World Broadcast, 29 Mayıs 1985

yalizm kurulana kadar"[26] mücadeleye devam edeceklerini tekrarladı. SHKH- SHKO'nun Hartum hükümetini devamlı reddetmesi ve ona karşı gerçekten savaşmasının ardında Etiyopya'nın önemli desteği vardı. Libya, Hartum'daki yeni rejimle kendisi uzlaştıktan sonra bu örgütlere desteğini kesmişti.

Savaş 1985'in ikinci yarısı boyunca tırmandı. Bir diyalog başlatmak için Hartum'un Garang'a yaptığı geçiş hükümeti önerisi SHKO'nun önkoşulları olduğunu söylemesiyle değer bulmadı. Garang ileri sürdüğü önşartlarda: "Güney Sudan problemi denen" sorunun "Sudan problemi" olması gerektiğini, Hartum'da geçen Eylülde ilan edilen acil durumun sona erdirilmesini, Geçici Askeri Konsey'in (Nümeyri'nin devrilmesinden sonraki Sudan'ı yöneten birim) ve kabinesinin dağıtılmasını, Şeriat yasasının uygulanmasının kaldırılmasını, "yabancı ülkelerle (görünüşte Mısır'ı ama aslen Libya'yı kastederek) kişisel anlaşmaların feshedilmesini" istiyordu. Şiddetli çarpışmalar devam etti. Hartum'da 1986 yılı Mayıs ayı ortalarında seçilmiş bir hükümetin göreve gelmesinden sonra bile SHKO önceden ilan ettiği önkoşullarda ısrar etmeyi sürdürdü, Hartum da reddetmeyi. Hartum SHKO'yu anlaşma masasına çekebilecek cazip bir öneri getiremedi. 1986 yılı hükümet birlikleriyle SHKH- SHKO arasında daha da yoğunlaşan çatışmalarla geçti. Taraflardan hiçbiri savaşı kazanamadı.

Bu kitabın yazıldığı zamanda (yani 1986 yazında) Kuzey-Güney çatışmasında ileride ne gibi gelişmelerin olabileceğini kestirmek olanaksızdır. Ama 1972 Addis Ababa anlaşmasının özerklik formülünün de her iki tarafın beklentilerini karşılamadığı açıktır. Bu yüzden merkezi hükümetle Güney arasında ileride yapılacak herhangi bir anlaşma, eğer özerklik ilkesi temelinde olaya yaklaşırsa yine güçlüklerle karşılaşacaktır.

İlk kez tasarlandığında formül neredeyse doğru olamayacak kadar iyi bir buluş olarak düşünüldü. Karşılıklı güven ve işbirliğinin olduğu yapıcı bir çağı, yeni umutları ortaya çıkardı.

26 R. SPLA, 11 ve 19 Nisan- American Daily Report ve Middle East and Africa (DR) 19, 22 Nisan 1985.

Gerçekten de ilk yıllarda otonomi anlaşması görece tatmin edici bir tarzda işledi. Uzun süren kanlı savaşların izleri hâlâ tazeydi, her iki tarafın da yaralarını sarması için zamana ihtiyaç vardı. Sonuç olarak otonomi formülünün mümkün olduğu kadar pürüzsüz işlemesi için tasarlanmış özel çabalara girişiler, her yerde görülen iyi niyet çabaları, iyimserlik kusurları telafi etti. Hartum'un, Güney'le olan ilişkide duyarlı tutumu, uzun savaş yılları boyunca oluşan tansiyonu düşürmeye yaradı. Yıllar geçtikçe otonomi anlaşması rutinleşti. Her iki taraf da anlaşmadaki görevlerine daha az dikkat eder oldu. Başlangıçtaki kendini aşırı derecede zinde hissetme hali günlük katı gerçeklerle yok olmaya başladı. Bu da Kuzey-Güney çatlağında kendine özgü nedenlerin ortaya çıkması sonucunu doğurdu.

Kuzey ve Güney'deki iç politikalar, ciddi ekonomik sorunlar, verimsizlik ve rüşvet, çatışan kişisel çıkarlar, bunların tümü Kuzey ve Güney arasındaki duyarlı ilişkinin altını oydu. Her şeyi hesaba katarsak, Kuzey-Güney ilişkilerine olumsuz katkıyı yapmış olan Nümeyri hükümetiydi. Geçen zamanla birlikte otonomi anlaşmasının temeli Nümeyri'nin keyfi ve ağır işleyen önlemleriyle çöktü. Nümeyri rejimi hatırı sayılır ölçüde yanlış kararlar alan, kötü bir yönetimle iş başında oldu. Nümeyri'nin din, politika ve ekonomide özerkliği sağlaması gereken öncülleri durmadan sistematik biçimde ihlal etmesi Kuzey-Güney savaşını yeniden ateşledi. Hartum ne Güney'i kendi kaderine terketmeye hevesliydi ne de hayati gereksinimlerini sağlaması için Güney'e verdiği sözleri tutuyordu.

Büyük olasılıkla -1983'te patlak veren yeni savaşa kadar- çıkarılan ders, Kuzey-Güney ilişkisinin bozulması kaçınılmaz bir süreçten ziyade kötü yönetim olayıydı. Daha genel sonuç, gerçekten yürürlüğü girdiği zaman otonominin, soyut kavramsal otonomiden çok farklı olabileceğidir.

YEDİNCİ KISIM
SONUÇ

16
Etnik Politikalar: Orta Doğu Gerçekten Özgün müdür?

Milton J.Esman

Ben bu kitaba katkı yapanlar arasında, Orta Doğu üzerine uzman olmayan ve o bölgede yaşamayan tek kişiyim. Benim alanım karşılaştırmalı politika. İşe sosyal bilim açısından bakacak olursak bu alanın uzmanları mesleki bir tehlikeyle yüzyüzedir: Çözümledikleri ve tanımladıkları sistemin farklılığını ve hatta eşsiz olma özelliğini abartma eğilimi. Onların en büyük kozu çalıştıkları özel toplumlar hakkında derin ve ayrıntılı bilgiye sahip olmalarıdır. Diğer yandan karşılaştırmacılara gelince, onlar dünyanın her yerindeki benzerlikleri zaman ve kültürler açısından ortaya koyma, gözlemledikleri farklılıklara göre açıklama bulmayı isterler. Onların gücü araştırma konularıyla ilgili elde ettikleri geniş veriler ve genel açıklamalara ulaşmadaki başarılarından gelir. Zaafları ise her şeyi alelacele genelleştirme eğiliminde özellikle -bölge araştırmacılarının onlara hep anımsattıkları- özel toplumlara ilişkin sınırlı bilgilerindedir.

Bu kitapta sunulan Orta Doğu uzmanlaşmasını gösteren etkileyici makalelere ek olarak benim yapmak istediğim şey, karşılaştırmalı bir bakış açısı ortaya koymak, Orta Doğu'nun etnik politikasını dünyanın diğer bölgelerindeki benzer dene-

yimlerle kıyaslamak böylece yakın yıllarda[1] etnik politika çalışmasında ortaya çıkmış genel fikirlere Orta Doğu deneyiminin ne kadar benzeştiği hakkında bazı yargılara ulaşmaktır. Okuyucunun merakını gidermek adına bu noktada şunu söyleyebilirim: Orta Doğu'nun etnik politikasının kendi ifade etme biçimleri ve göstergeleri Üçüncü Dünya'nın birçok yerinde gözlemlenmiş deneyimlere benzerlik gösterir. Bunun en büyük istisnası, Orta Doğu'daki toplumsal dayanışmanın çok açık biçimde kendini dinle ifade etmesidir. Bu yargının izleri, cemaatleri ve halkları esas olarak dini terimlerle tanımlayan İslamiyet ve Osmanlı mirasında sürülebilir. Laikliğe rağmen dini olarak tanımlanmış birliktelikler politikleşmekten kurtulamamışlar, tam tersine politika sahnesinin en önemli aktörlerine dönüşmüşlerdir. Bu kesin sınırların, sürgit güvensizliğin, etnik çoğulculuğun ve çatışmanın habire çağdaş Orta Doğu'da görülmesinin de nedenidir.

Bölgesel devletler ve Üçüncü Dünya karşılaştırması

Çağdaş Orta Doğu'da etnik politikanın analizinde ve değerlendirmesindeki çıkış noktası bölgesel devlettir. Avrupa sömürgeciliğinin ve Batı'nın entelektüel egemenliğinin ana politik mirası evrensel olarak makro-politik yapı diye tanınan bölgesel devletin ortaya çıkması oldu. Politik yetkiye dayanan bu yapı, işgal ettiği bölge üzerinde biricik denetim (hükümranlık) iddiası ortaya koyduğu gibi, o bölgede ikamet eden tüm insanlar ve cemaatlerin sadakatini öngörür. Başka yere bağlanmayı isteyen rakip bir yapı, yasadışı, tehditkâr ve geçici olarak görülür. Devlet, onun adına, onun yerine -bu yüzden de "ulus-devlet"[2] kavramı ortaya çıkar- hareket eden tek bir halkın politik ifadesi olarak algılanır.

1 Ana kavramlar ve önerilerin iyi bir özeti için bkz. Joseph Rothschild, *Ethnopolitics: A Conceptual Framework* (New York:Columbia University Press, 1981)

2 Bu kitapta Elie Kedourie'nin bölümü. Ayrıca bkz. Paul Brass, ed. *Ethnic Groups and the State* (New York: Barnes&Noble, 1985) ve Donald Rahchild ve Victor A. Olorunsola. *State vs Ethnic Claims: African Policy Dilemmas* (Boulder Col. Westview. 1983)

Devlet bölgesinin etnik azınlık barındırdığı yerde, böyle bölücü ve potansiyel olarak tehlikeli çoğulculuğu azaltma veya mümkünse ortadan kaldırma devlet elitlerinin sorumluluğundadır. Bunu da "ulus kurma"[3] süreciyle yapmaları tercih edilir. Ulus-kurma, etnik grupların birbirlerine duydukları sadakatin devletin sembolleri ve kurumlarına taşınmasıyla ya da azınlıkları etnik açıdan egemen grup içinde asimile olmaya teşvik ederek yapılmalı sonunda devlet ve ulusun birliği sağlanmalıdır. Modern dünyada bölgesel devletlerin çoğunluğu bu derece homojenleşmeyi başaramadı, toplumsal çoğulculuğun gerçekleriyle uyuşmak zorunda kaldı. Modernleşme ve devletin genişleyen faaliyetleriyle büyüyen bu çoğulculuk politikleşme eğilimi taşır. Buna karşı ulus-devlet modeli özellikle Üçüncü Dünya toplumlarında, ulaşmak için uğraştıkları bir amaç olarak politik elitlerin ilgisini çekmeyi sürdürmektedir.

Özellikle Asya ve Afrika'da olmak üzere Üçüncü Dünya Devletleri Orta Doğu ile karşılaştırmada bize bir temel sağlar.[4] Birçok kuşak geçirdikten sonra yüzyıllar içinde evrilerek oluşan Avrupalı devletlere benzemez biçimde Orta Doğulu yönetim biçimleri birkaçı dışında Avrupa egemenliği ve sömürgeciliğinin bölgeden çekilmesiyle, yakınlarda kurulmuştur. Ne Orta Doğu devletleri ne de içinde yaşayan etnik cemaatler, modernleşmenin ortaya çıkardığı sarsıntıları atlatmaya zaman bulmuşlardır. Bu yüzden de birlikte yaşamın kabul edilebilir kalıplarını oluşturmak için gereken deneyimi yeterince öğrenememişlerdir. Üstelik devletler azınlıkların gönüllü uyumunu sağlayacak ahlaki meşruiyeti ve idari kaynakları elde edememiştir.

Batı veya Doğu Avrupa'da etnik çoğulculuğun hiç olmadığını ileri sürmüyorum. Gerçekten de yakın yıllarda etnik duygu-

3 Karl W. Deutsch ve William Foltz, eds. *Nation Building* [Ulus Kurma] (New York: Atherton, 1966)

4 Üçüncü Dünya'daki etnik politika üzerine geniş bir literatür vardır. En yararlı çalışmalardan biri Crawford Young'un "*The Politics of Cultural Pluralism* [Kültürel Çoğulculuk Politikası] isimli kitabıdır. (Madison: University of Wisconsin Press, 1976)

larda ciddi bir uyanıştan söz edebiliriz. Coğrafi olarak toplandıkları memleketlerde yaşayan halkların -Basklar, Hırvatlar, İskoçlar, Flamanlar, Bretonlar- yeniden uyanışı, hep Batı Avrupa[5] devletlerinde yaşamak zorunda kalacak göçmen işçilerden oluşan geniş toplulukların yükselen bilinçleriyle uyuştu. Demek istediğim bu uzun zamandır kurulmuş politik sistemler, onlara etnik çoğulculukla uğraşmakta hatırı sayılır avantajlar -Üçüncü Dünya devletlerinin birçoğunda olmayan- veren deneyimleri ve maddi-manevi kaynakları yönetebiliyorlar. Sözü geçen avantajlar arasında en önemlisi dinin politika dışında kalması, toplumsal dayanışma temelindeki öneminin azalmasıdır. İşte bu anılan nedenlerdendir ki Orta Doğu ile karşılaştırmada uygun olacak olan Avrupa'nın daha yaşlı devletleri değil, Afrika ve Asya'nın postkolonyal daha yeni politik yapılarıdır.

Aralarındaki farklara rağmen Üçüncü Dünya'nın yönetim birimleri etnik politikayla başa çıkma yeteneklerini derinden etkileyen bir dizi özelliği paylaşırlar. Bu özelliklerin hepsi daha az veya çok sıklık-yoğunlukta tek tek devletlerde görülen değişken unsurlardır. Ben bu unsurlardan Üçüncü Dünya devletlerinde yaygın olanları açıklayacağım ve genel terimlerle bunları tartıştıktan sonra onların Orta Doğu'ya nasıl uygulanacağını ele alacağım.

Etnik cemaatlerin çokluğu

Bu unsurlardan birincisi, Sri Lanka'nın iki büyük grubundan, yedisinin nüfusu 20 milyonu bulan etnik ve dil açısından farklı onüç büyük ulusun varlığıyla karmakarışık olmuş, Hindu-Müslüman bölünmesine uzanan bir aralıkta, etnik cemaatlerinin çok olmasıdır. Afrika devletleri daha da hetorojen bir

5 Anayurt halkları üzerine bkz. J.Esman, ed. *Ethnic Conflict in the Western World* [Batı Dünyası'nda Etnik Çatışma] (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977) Göçmenler üzerine bkz. Stephen Castles (Heather Booth ve Tina Wallece ile birlikte) *Here for Good: Western Europe's New Ethnic Minorities* [Bitmeyen Sorun: Batı Avrupa'nın Yeni Etnik Azınlıkları] (London: Pluto, 1984)

yapıya sahiptir. Biri Müslüman ikisi Hıristiyan seberferlik derecesi yüksek üç büyük "aşiretten" oluşan Nijerya'dan, politik seferberliğin çeşitli derecelerine sahip bir düzine kadar etnik topluluğun barındığı Zaire'ye kadar hem dinsel hem dilsel farklılıkları barındırır.

Bu demografik çoğulculuk kısmen emperyal politikaların; sömürgeci güçlerin çıkarlarına uyacak biçimde tarihi veya demografik sınırlarla hiç ilgisi olmayacak biçimde sınırların çizilmesinin sonucudur. Bu sömürgeci dönemden kalan sınırlar, politik bağımsızlıktan sonra hatırı sayılır biçimde kendini korumuştu. Sömürge devletlerin mirasçıları demografik gerçekliklere onları daha fazla uydurmak üzere sınırları gözden geçirmeyi pek düşünmediler. Bölgesel devlete ve ulus-kurmanın gereklerine verdikleri önem, devlet sınırlarının dokunulmazlığı konusundaki uluslararası oybirliği ve eğer sınır değişikliğine izin verilirse karmaşa çıkabileceği korkusuyla pekişti. Pakistan'ın 1971 yılında ayrılmasıyla yeni bir etnik devlet olan Bangladeş'in ortaya çıkmasını bunun dışında tutarsak, sömürge dönemi sınırları aynen kaldı.

Üçüncü Dünya'nın birçoğundaki yerleşim kalıplarında olduğu gibi, eğer bu sınırlar ulus ve devletleri daha iyi eşitlemek için yeniden çizilmiş olsaydı sonuç küçük devletçikler ya da bugün olanlardan pek farklı olmayan etnik çoğulculuğa dayanan yeni devlet modelleri olurdu. Birinci Dünya Savaşı sonrasında Doğu Avrupa'da halkların kendi kaderlerini tayin etme ilkesine dayanan hakiki ulus-devletlerin kurulma çabalarının başarısız olması, bunun yüzünden azınlıkların katlandığı eziyetler, sömürge sonrası Üçüncü Dünya'nın geçirdiği benzer deneyimlerden kaynaklanmış gibidir.[6]

Çağdaş Orta Doğu'nun devletleri çeşitli derecelerde çoğulcudur ama bu çoğulculuk Burma, Etiyopya, Zaire ve Malezya'da olduğundan fazla değildir. En büyük azınlığı Kürtler olan ("Dağ Türkleri") Türkiye, önemli dini azınlığı Kıptiler

6 Alfred Cobban. *The Nation-State and National Self-Determination* [Ulus-Devlet ve Ulusal Olarak Kendi Kaderini Tayın] (New York: Crowell, 1969)

olan Mısır, Üçüncü Dünya normlarına göre çok daha homojendir. Diğer uçta ise küçük olmasına karşı, Müslüman-Hıristiyan ayrımının ağır baskısını taşıyan her bir dini grup içinde birbirine düşman üç mezhebin olayı içinden çıkılmaz hale getirdiği, 1970'ten sonra ülkenin kimi bölümlerini Filistinlilerin işgal ettiği, bu yetmezmiş gibi İsrail ve Suriye gibi komşuların da askeri müdahalelerde bulunduğu Lübnan vardır. Orta Doğu'nun bütün devletleri çoğulcudur ama Üçüncü Dünya ülkeleri kadar çoğulcu değildir. Gerilimler hiçbir zaman, etnik azınlıkların durmadan talan edilip sürüldüğü Uganda ve Vietnam'da, insanı korkutan ölçekte katliamlara tanık olunan Burundi ve Doğu Timor'da (şimdi Endenozya'ya bağlı) veya bir kuşaktan daha uzun bir zamandır bedeli ağır ama başıboş isyanların sürdüğü Burma ve Etiyopya'da olduğu kadar sert değildir. Orta Doğu devletlerindeki etnik çatışma örnekleri Üçüncü Dünya'nın herhangi bir yerindekilerle eş tutulabilir ya da onlardan daha yoğun değildir. Çoğulculuk derecesi ya da içerdiği şiddet açısından Orta Doğu'ya özgü yalnızca orada görülen bir çatışmadan söz edilemez.

Maodernleşme

Üçüncü Dünya devletlerinde ortak olan diğer bir unsur hızlı ama dengesiz ekonomik gelişme ve modernleşmedir. Artan okur yazarlık, kitle iletişiminin yayılması, halkın sağlık olanaklarının gelişmesi, hızlı artan nüfusla ortaya çıkan yaşam süresi, tüketimin artması, özellikle şehirlerde, yaşam-tarzlarının ve amaçlarının laikleşmesi gibi sayılan tüm bunlar Üçüncü Dünya'nın her yerinde çeşitli derecelerde gözlemlenir. Sayılan bu gelişmeler kapitalist girişim, ekonomik-askeri dış yardım ve Batı medyasının küresel yayılmasıyla kolaylaşmıştır. Ekonomik gelişme ve modernleşme göstergelerine bakıldığında Orta Doğu Asya ve Afrika'nın çoğundan ileri bir noktadadır.[7] Avrupa'ya coğrafi açıdan yakın olan, Orta Doğu'nun ço-

7 Kişi başına düşen gayri safi milli hasılada hiçbir Orta Doğu ülkesi Üçüncü Dünya'nın "düşük gelirli" en yoksul 34 ülkesi arasında değildir. "Orta gelirli" 37 ülke-

ğuna Batı eğitimi, ticareti Üçüncü Dünya'nın diğer bölgelerinden çok daha önce ve yoğun şekilde girmişti. İkinci Dünya Savaşından beri, özellikle 1973 yılından sonra petrol gelirleri, ekonomik ve toplumsal modernleşmeyi kolaylaştıran, olağanüstü bir serveti bu ülkelere taşıdı. Ama yine de bu genelleştirme yapılırken tedbirli olunmalıdır. Bereketli Hilal ve Mısır'a Batı önce girmişken, İran Körfezi ülkeleri ve Libya petrolden dolayı refaha kavuşmuşken Yemen ve Sudan gibi diğer ülkeler neredeyse Üçüncü Dünya standartlarından bile geri kalmıştır.

Bu noktada literatürde görülen iki öneriyi karşılaştırmak ve Orta Doğu'nun deneyiminde onların geçerliliğini denemek yararlı olacaktır. Bu önerilerden birincisi modernleşmenin etnik çoğulculuğu inceltiği, sonunda da yok ettiğini belirtir. İşlevselci sosyolojinin, klasik liberalizmin ve de Marksizmin elde olan bilgilerine göre modernleşme dar birliktelikleri kırar, sadakat duygusunu ulus-devlet veya mesleki sınıflar gibi daha modern yapılara taşır, böylece, başarının bir yere atfedilmiş üyelikten çok bireysel başarıya bağlı olduğu ekonomi piyasasındaki geleneksel bağları yok eder. Orta Doğu'da bu fikre uyan tek bir ülke yoktur. Aksine modernleşme ve ekonomik gelişme etnik dayanışmayı yükseltmiş, etnik çatışmaları arttırmış gibi görünmektedir. Ekonomik gelişme etnik grupları ekonomik kaynaklar için rakipler, politik avantaj elde etmek için yarışan kimseler haline dönüştürmüştü. Modernleşmeyle devletin rolü genişlerken etnik yapılar ortak seferberliğin elverişli araçları haline gelir. Bu yapılar aracılığıyla kaynakların dağıtımına ilişkin talepler teşvik edilebilir, toplumlar özellikle farklı etnik yapılardan olanların bunu denetlediği durumlarda devletin yayılan kurumlarının yaptığı istenmeyen müdahalelere karşı direnebilirler. Orta Doğu'da Üçüncü Dünya'nın başka

nin içinde Orta Doğu'dan yalnızca beş ülke vardır (Sudan, Güney Yemen, Kuzey Yemen, Mısır ve Türkiye) Diğer Orta Doğu ülkelerinin hepsi "üst gelirli" grubun içinde "petrol ihraç eden yüksek gelirli" ülkelerdir. Sağlık, eğitim ve işçi başına düşen değer vb konulardaki istatistiklerde de aynı sıralama görülebilir. Orta Doğu ülkeleri Üçüncü Dünya ülkeleri normlarının çok üzerindedir (World Bank, *World Development Report*, 1984) [Dünya Bankası ve Dünya Gelişim Raporu, 1984] [London: Oxford University Press, 1984]

bir yerinde olduğu gibi modernleşme etnik dayanışmayı etkinleştirdiği gibi onu taze-hayati işlevlerle donattı.[8]

Orta Doğu deneyimi, sınıf bilincinin modernleşme sonrası etnik dayanışmanın yerine geçeceğini iddia eden Marksist beklentiyi[9] de desteklemez. Her etnik grup ekonomik ve sosyal durumuna göre farklı sınıflar oluşturur. Etnik çoğulculuğun ortadan kalktığı durumda politik açıdan önemli ayrıştırıcılar olarak sınıf unsurları ortaya çıkar. Ama Orta Doğu'da hiçbir yerde toplumsal sınırları aşan sınıf dayanışması etnik çatışmanın derin baskısından kurtulabilmiş değildi. Bu kitapta sunulan Theodor Hanf'ın anlattığı, Lübnan'daki, farklı etnik grupların içinde olduğu kurumlarını korumak için iç savaşın girdabında, sendikacıların verdiği cesur mücadele denetimleri dışında kalan güçler tarafından yenilgiye uğratılan yerel çabaların acıklı bir öyküsüdür. İnsanlar etnik ve sınıf sadakatlerini bölebilerler veya bunlar birlikte var olabilir ama ancak görece olarak gerçekleşen barış ve huzur ortamında. Etnik gerilimler kutuplaşmaya gittiği zaman ya da şiddete meylettiğinde, sınıf dayanışmaları dağılır ve etnik çatışmaların gereklerine boyun eğer. Ne Orta Doğu'da ne de Üçüncü Dünya'da, ikisi çarpıştığında melez-etnik sınıf yapılarının etnik dayanışmanın yerine geçtiği bir örnek vardır.

Sınırlı kaynaklar ve olanaklar

Üçüncü Dünya ülkelerinde yaygın olan üçüncü unsur, kendi yargı sahaları içindeki toplumlara ilişkin olarak büyük güçlere sahip olma eğilimi ama bu güçlerin çoğunu kullanmak için gereken kaynak ve ustalıktan yoksun olmalarıdır. Parasal kaynakların kıtlığı, idari ve askeri açıdan yetersizliklerinden

8 Bu konu üzerine bkz. Robert Melson ve Harold Wolpe, "Modernization and the Politics of Communalism, [Modernizasyon ve Komünalizm Politikası] *American Political Science Review* 64 (1970 Aralık): 1112-1130

9 Marksist bakış açısı için bkz. Walker Connor, *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy* [Marksist-Leninist Kuram ve Strateji'de Ulusal Sorun] (Princeton: Princeton University Press, 1984)

dolayı söz verdikleri hizmetleri toplumlarına götürmekte acizdirler. Emirleri geniş şehir yerleşimleri dışında rutin biçimde uygulanamaz ve devlet memurları yerel düzeyde gözardı edilir veya satın alınabilir.

Postkolonyal devletler bürokratik araçlarını geliştirir, parasal kaynaklar biriktirirken politikaları ve kaynak dağıtım kararları ülkeyi oluşturan çıkar grupları açısından giderek önemli hale geldi. Politik çarpışma için kolaylıkla seferber olabilenler etnik cemaatlerdir. Onların adına konuşarak, politik girişimciler, politik iktidar, ekonomik kaynaklar ve kültürel ayrıcalıkların rakip grupları[10] tatmin edeceği şekilde dağıtıldığı koşullar altında kendi toplumları için "eşit paylar" elde etme savaşı verirler.

Devleti kontrol eden etnik grubun veya birliğin üyeleri büyük avantaja sahip görünürler. Kendilerini kurban edilmiş, mahrum bırakılmış ya da eşit pay alamamış hissedenler hükümetlerin kabul etmeyi pek istemedikleri bölgesel ya da kültürel otonomi isterler. Hükümetler onların arzularını yerine getirmek, toplumsal faydaları dağıtmakta yetersiz kaldığında, kapasitesini aşan talepler içinde boğulur duruma gelir. İşte bu gibi nedenlerden dolayı Üçüncü Dünya devletlerinin çoğu "zayıf devletler"[11] diye nitelenir.

Üçüncü Dünya'nın herhangi bir yerinde olduğu gibi Orta Doğu'nın çağdaş devletleri de kendi hükmündeki bölgelerdeki toplumlara verdikleri hizmette değişik dereceleri temsil ederler. Bu kitaptaki kimi iddialara karşı eğer "zayıf" ile kastedilen yetersiz yönetim kapasitesi, yetki uygulamadaki acizlik ise Orta Doğu devletlerinin tümü "zayıf" diye tanımlanamaz. Türkiye, Mısır ve İsrail gibi hükümetler, vergiler ve borçlanmalarla oluşturdukları kaynaklarının büyük bir bölümünü seferber edip, geniş bir kamu hizmeti sunabilir, sınırlarını etkin

10 Etnik çatışmalar üzerine bkz. Donald Norowitz, *Ethnic Groups in Conflict* (Berkeley: University of California Press, 1985)

11 Bu kavramı ilk kez geliştirip yayan kişi Gunnar Myrdal'dır *Asain Drama: An Inquiry into the Poverty of Nations* [Asya Dramı: Ulusların Yoksulluk Nedenlerinin Araştırılması] (New York: Pantheon, 1968)

biçimde koruyabilirler. Üstelik kendi politika ve düzenlemelerini, farklı etnik gruplara bile kabul ettirme kapasiteleri vardır. Afrika ve Asya'nın birçok devletiyle kıyaslanırsa, yönetme yetenekleri oldukça iyidir.

Diğer yandan Orta Doğulu yönetimlerin çoğu devlet ve toplumun kusurlu bütünleşmesinin sancılarını çeker. Başka bir deyişle, yöneticiler kendilerini politik iktidardan dışlanmış ya da ayrımcı uygulamalara kurban gitmiş gören etnik gruplar arasındaki sınırlı meşruiyetten rahatsızdır. Toplumsal olarak duyulan bu dertli. olma hali benzer biçimde Üçüncü Dünya'nın çoğulcul toplumlarındaki devletin meşruiyetini de sakatlar. Bu özellikle devlet aygıtını kendi etnik grupları adına elinde tutan ama diğerlerinin çıkarlarını sağlamakta beceriksiz kalan hatta buna pek yanaşmayan politikacıların olduğu Orta Doğu'da göze çarpar.

Dışlanmış, yoksun, güvencesiz ve kendini incinmiş olarak duyumsayan dışardakiler hiçbir ödüne yanaşmazlar, uzlaşmazlar. Bu yüzden hükümeti etkin kılabilecek olan meşruiyete karşı çıkar, böyle rejimlere bağlanmayı reddederler. Nüfusun büyük kesimlerinin, çoğunluğunun etnik ayrımcılık yüzünden kendilerini hükümete karşı yabancılaşmış hissetmesi anlamında, hatta Irak ve Suriye gibi devletlerde azınlık rejimler en önemli kaynakları elinde tutsa bile bazı Orta Doğu devletleri zayıf olarak varsayılabilir. Yine de bu anlamda Orta Doğu rejimleri geçtiğimiz on yıl boyunca, devlet ile önemli etnik azınlıklar arasındaki çatlak yüzünden etnik temelli şiddet hatta isyanlar yaşayan birçok Asya ve Afrika devletinden daha zayıf değillerdir.

Birkaç sorun yüzünden Orta Doğu'daki Arap devletlerinden bazıları zayıfladı hatta varlıkları tehlike altına girdi. Kendi içindeki etnik cemaatlerin iddialarına yanıt verilmemesine ek olarak, bu devletler özellikle pan-Arapçılık ve daha yeni olan pan-İslamiyet gibi devleti-aşan ideolojilerle de başa çıkmak zorunda kaldı. Bu hareketler bölgesel devletin yasallığına meydan okuduğu gibi, aksi durumda sadakatlerini onların denetimi altındaki bölgesel devletlere vermeleri umulan egemen

Arap ve Müslüman üyelerin desteğini de bitirir [12] Arap devletlerine alttan ve üstten gelen bu rekabetçi baskılar onları Üçüncü Dünya'ya özgü biçimlerde zayıflatır Bu soruna daha sonra tekrar döneceğiz.

Dış müdahalelere kapılabilirlik

Üçüncü Dünya ülkelerinde görülen dördüncü unsur dış müdahalelerin birçok biçimine hedef olma eğilimleridir Askeri açıdan zayıf, teknolojik açıdan geri, ekonomik olarak bağımlılığın doğal sonucu olarak bu ülkeler, kamu politikalarını şekillendirmede yabancılara önemli haklar veren, uzun vadede kendilerine zararlı olan koşullarda ekonomik yatırımlara, ticari girişimlere ve -teknik, ekonomik, askeri- dış yardımlara bel bağlamak zorundadır. Düşman komşular tarafından ya da bölgesel-etnik iç muhalifler yüzünden tehdit edildiklerinde Üçüncü Dünya ülkeleri, özellikle de kendi düşmanları da diğer dış güçler tarafından destekleniyor veya kışkırtılıyorsa bölgeleri dışındakiler de dahil olmak üzere dost güçleri yardıma çağırırlar. Bu biçimde süper güçler yerel çatışmalara katılmaya davet edilmiş olurlar.

Böyle katılım yerli hükümetlerin iç işlerine dış güçlerin acımasızca karışması sonucunu doğurur. Üçüncü Dünya ülkelerinin kimi liderleri, dış müdahaleden en fazla yararı sağlarken, kendi özerkliklerini koruma konusunda bağımsız çabaları idare etmede hayli ustadırlar. Yardım kaynaklarında çeşitlendirmeye gitme böyle bir stratejidir ama dış baskıya açık olmaktan

12 Pan-Afrikacılık, pan-Turancılık, pan-Malayancılık veya diğer "pan"lı hareketlerden hiçbiri dünyanın diğer bölgelerinde, bölgesel devlete böylesine meydan okuyan bir duruş sergileyemedi. John Armstrong İslamiyet'in politik otoriteye temel olması için hiçbir zaman bölgeselliği kabul etmediğini ileri sürer. Çünkü İslamiyet, göçebe toplumlarda ortaya çıkmıştır, bu yüzden yerleşik toplumlarda olduğu gibi bölgesellik değil akrabalık bağları yönetim için yasal meşruiyeti oluşturur. Bu tayin edici İslami mitı ile müminlerden oluşan bütün ulusu kapsayacak biçimde genişletilmişti Bkz. John A. Armstrong, *Nations before Nationalism* [Milliyeçtilik Öncesi Milletler] (Chapel Hill: University of North Carolina Press. 1982)

kurtulamayan, bağımlılık sergileyen bir strateji. Dış müdahalenin kaynağı genellikle diğer devletler olmakla birlikte bu, uluslararası girişimler, politik hareketler, kurumlar veya diaspora örgütlerinden de olabilir.[13]

Dış müdahale geçtiğimiz yüzyıl boyunca ve özellikle İkinci Dünya Savaşından sonra Orta Doğu'nun başat özelliği olmuştur. Arap-İsrail çatışması, Orta Doğu petrollerinin küresel stratejik önemi, birbiriyle rekabet eden Batı ve Sovyetler'in çatışan çıkarları dış güçlerin ilgisini çekmeye yetecek kadar nedeni ortaya çıkarır. Bu ya sözü geçen dış güçlerin inisiyatifiyle ya da yerel grupların davetiyle gerçekleşir. ABD'de yaşayan Yahudi cemaatinin, ABD hükümetinin İsrail'e yaptığı geniş ölçekli askeri, ekonomik ve diplomatik desteğe çok büyük katkısı olmuştur. Bazı Arap devletleri buna Sovyetler Birliği'nden askeri ve diplomatik yardım talep ederek yanıt vermiştir. Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) ile Sovyetler arasındaki ilişkiden korkan diğerleri ABD'den ve onun Avrupalı müttefiklerine başvurmuşlar, FKÖ'nün tehdidine, isyanına karşı onlardan koruma satın almışlardır. FKÖ'nün işgaliyle başlayan Lübnan etnik iç savaşı bölgesel güçlerin (Suriye, İsrail, Suudi Arabistan) ve Avrupalı devletlerin (Fransa ve Yunanistan) önemli oranda askeri ve politik müdahalesini beraberinde getirmiştir.

Orta Doğu politikasına yapılan dış etkiler hadisesini ayrıntılarıyla burada incelemeyeceğiz kuşkusuz ama bunun önemli ve sürekli bir etmen olduğunu da vurgulamak gerekir. Güney Afrika'daki ırkçı çatışma hariç tutulursa, hiçbir etnik çatışma Orta Doğu'dakiler kadar fazla sınırlar ötesi dış müdahale çekmemiştir. Üçüncü Dünya'daki etnik çatışmalar da dış müdahalelere eğilimlidir ama İkinci Dünya Savaşından beri Orta Doğu'nun tanık olduğu derece ve yoğunlukta böyle bir müdahele orada hemen hiç görülmemiştir.

13 Diaspora olayının çözümlemesi ve değerlendirmesi için bkz. ed.G. Sheffer'in yaptığı *Modern Diasporas in International Politics* [Uluslararası Politikada Modern Diasporalar] Milton J. Esman. "Diasporas and International Relations" [Diasporalar ve Uluslararası İlişkiler] (London: Croom-Helm, 1985)

Etnik stratejiler ve taktikler

Şimdi Orta Doğu'daki etnik grupların stratejileri ve amaçlarını, bölgedeki rejimlerin genişletmiş oldukları çatışma-yönetme uygulamalarını kısaca tartışacağız. Orta Doğu'daki etnik gruplar da dünyanın başka yerlerindeki etnik gruplar gibi sınıf, ideoloji, bölge, dağılmış akrabalık bağları gibi temellerle içten bölünme eğilimi taşırlar. Örneğin Filistin'deki Yahudi cemaati başlangıçtan beri dinci ve laik olarak ikiye ayrılmıştı. İkinci grup da sosyalistler, liberaller ve aşırı milliyetçiler olarak bölünmüştü. Ünlü düşmanları Filistinliler de benzer biçimde bölünmüştü ve bu bölünmeler (1983'te Kuzey Lübnan'da olduğu gibi) büyük ölçüde rakip Arap devletleri arasındaki farklı hiziplerin parasal olarak desteklediği kanlı ölümcül savaşlara yol açtı. İç bölünmeler etnik cemaatlerin hem amaç hem de taktiklerini derinden etkiledi. İç rekabetteki ödül etnik grupların elde edebileceği kaynakları denetleme gücü ve dışardakilerle görüşmelerde grubu temsil etmek için lider olma hakkıydı.

Yine de etnik grupların stratejileri ve amaçlarında ortak kalıplar vardır.[14] Yeni göçmenler yönetime, ekonomiye eşit katılım, resmi olarak tanınma ve kültürel farklılıklara saygı beklerler. İsrail'deki Sefardim buna bir örnektir. Coğrafi olarak atalarının topraklarında sıkışmış olan gruplar eğer devleti kontrol edemezlerse bağımsızlık, hiç değilse kendi vatanlarında resmi olarak tanınmış bölgesel otonomi isterler. Buna örnek olarak da Kürtler ve Güney Sudan halkı gösterilebilir. Bu, devlet elitleri arasında hep bir bölünme korkusunu uyandırır. Dinsel veya hiziplere bölünmüş azınlıklar, kendi eğitim kurumlarının ve kendi dinlerinin kutsal saydığı yasal kodları uygulayacak mahkemelerin denetiminin de içinde olduğu kültürel bir otonomi arzular. Bu uygulamayı kurumsallaştırmış olan Osmanlı *millet* sisteminin mirası yüzünden Orta Doğulu

14 Bu kalıpların kısa özeti için bkz. Milton J.Esman, "Two Dimensions of Ethnic Politics: Defense of Homelands, Immigrant Rights" *Ethnical and Racial Studies* (July 1985): 438-440

devletler, Üçüncü Dünya rejimlerine göre, hizipçi gruplara bu sınırlı özerkliği tanımaya daha fazla isteklidir. Orta Doğu dışındaki yerlerde böyle otonomi arzuları devletin egemenliğine karşı kabul edilemez tehdit ve ulus-kurma süreci önüne dikilen engeller olarak görülürler.

Orta Doğu'daki etnik cemaatlerin taktiksel mücadeleleri, halkın gündemine taleplerini sokmaya, kendi grup çıkarlarını koruyup, geliştirmeye çalışan bölge dışındaki benzer grupların kullandıkları taktiklerden farklı değildir. Şiddet dışı politik araçlar varsa -ikna etmeden dilekçe yazmaya, oy kullanmaktan lobi faaliyetlerine- böyle yöntemler kullanılır. Bunlar elverişli değilse seferber olmuş etnik gruplar sivil itaatsizlikle başlayıp terörizmden isyana kadar uzanan aralıkta şiddete başvurmaya kadar çeşitli yöntemler seçebilir. Amaçlar büyüdükçe ve bu amaçlar kösteklendikçe militan hizipler etnik cemaatler içinde yükselişe geçer, karşı şiddet içeren taktikler kullanma eğilimine girerler. Orta Doğu'nun çoğundaki etnik azınlıkların da içinde olduğu karşı gruplar sistem içinde kendi çıkarlarını, bölünme çoğu zaman dini etmenlere dayandığından, elde etme fırsatı bulamadıklarından etnik şiddet kullanma arzusu başka yerlere göre Orta Doğu'da çok daha güçlüdür.

Hükümetlerin çatışma yönetimi

Hükümetlerin ana işlevlerinden birisi, kendi yargı alanları içindeki grupların birbirleri arasında, böyle grupların devletle aralarında çıkan anlaşmazlıkları yönetmektir. Etnik çatışmayla başa çıkabilmek için rejimlerin uyguladığı kavramsal olarak iki çeşit strateji vardır. Birincisi çoğulculuğu ortadan kaldırma veya azaltma, ikincisi onu yasalaştırma ve yönetme. Üçüncü Dünya'nın herhangi bir yerinde kullanılan çatışma-yönetme uygulamalarının çoğu Orta Doğu'da da vardır.[15]

15 Etnik çatışma yönetimi üzerine bkz. Horowitz, *Ethnic Groups*, 563-680.sayfalar. Bkz. ayrıca Milton J.Esman, "The Management of Communal Conflict in Divided Societies," [Bölünmüş Toplumlarda Toplumsal Çatışma Yönetimi] Pub-

İstenmeyen azınlıkların sürülmesi ve jenosidinden ayrı olarak çoğulculuğu azaltmak için kullanılan en yaygın rejim stratejisi, kültür aşılamayı teşvik, ödüllendirmek ve bireyleri giderek baskın toplum içinde asimile etmek ve böylece daha homojen bir ulus kurmaktır. Birinci Dünya Savaşı sırasında Türkiye'deki Ermenilerin katliamından beri, Orta Doğu'da başka bir jenosid örneği bilmiyorum. İsrail'in denetlediği bölgelerde yaşayan Arapların 1948'deki bağımsızlık savaşında bu ülkeden kaçınalarında ne gibi olayların olduğu tartışmalıdır. Hiç değilse bu kaçışlardan bazılarında İsrail askerlerinin payı olduğu kesindir. Ateşkesten sonra bunlardan bir avuç denebilecek kısmının dönmesine izin verildi. İsrail'in bağımsızlığı birçok Arap ülkesinde Yahudilere karşı, bunları durdurmak için Arap hükümetlerin bir şey yapmadığı öfke patlamalarına yol açtı. Bunların ardından da Orta Doğulu Yahudilerin İsrail'e kitle halinde göçleri geldi. Arap dünyasının çoğunda uzun zamandır yaşayan Yahudi cemaatlerinin giderek yok olması İsrail toplumundaki etnik çoğulcuğun yükselişini ortaya çıkardı.

Orta Doğu'daki asimilasyon politikası, dini farklılıkların etnik sınırların aşılmasına engel oluşturmadığı yerlerde etkili biçimde uygulanır. Türk rejimi kendi en büyük azınlığı Kürtleri, Kürt milliyetçiliğinin ifade edilmesini yasaklayarak, Türk dilini kullanmaya teşvik ederek, Kürtlerin Türk kültürü ve politik kurumları içine katılımını ödüllendirerek asimile etmeye çalışır. Fas ve Cezayir Berberi çoğunluklarını açıkça Araplaştırmaya çalışır. İsrail'deki baskın Eşkinazim (Avrupa kökenli Yahudiler), şimdilerde İsrail'in çoğunluğunu oluşturan Orta Doğu ve Kuzey Afrika'dan gelen daha yeni göçmenleri, modernleşmeyi (Avrupalılaşmayı) uygulamada ödüllendirerek, etnik politik hareketlerin cesaretini kırarak "absorbe" etmeye dayanan asimilasyon politikasını izledi. Bu asimilasyon stratejilerinin etkilerini burada incelememize gerek yoktur. Burada önemli olan Orta Doğu asimilasyonunun rejimler tarafından,

lic Policy 21 (Kış 1973) 49-78 ve Eric Nordlinger, *Conflict Regulation in Divided Societies* Occasional Papers no: 29 (Cambridge: Harvard University Center for International Affairs, 1972)

yalnızca dini sınırların engel olmadığı yerde etnik çoğulculukla uğraşmanın mümkün stratejisi olarak algılanmasıdır. Arap rejimleri Berberileri asimile etmeye çalışabilirler ama Irak'taki Sünni hükümet Şiilere karşı bu stratejiyi uygulayamaz. Ya da Mısır'daki Müslümanlar Kıpti azınlığa karşı bunu kullanamaz. Hizipçi dayanışmalar ve sınırların yaygınlığı nedeniyle, çoğulculuğun giderek inceltilmesi ve sonunda yok edilmesini amaçlayan asimilasyoncu stratejiler Orta Doğu'da birkaç örnek hariç yaşam şansı bulamaz.

Çoğulculuğu yok etmenin başka bir yolu onu yönetmektir. Çoğulculuğu yönetmenin dört yöntemi vardır: Bunlardan üçü Orta Doğu'da uygulanır. Bu yöntemlerin ilk üçüyle -sınırları içindeki etnik cemaatlerin hiçbiri tarafından kontrol edilmeyen- rejim devletin kurumlarına, etnik olmayan sembollerine bağlılık geliştirmeye, etnisitenin politik açıdan ortaya çıkmasını engellemeye çalışır. Bu bölgede hiçbir yönetim etnik cemaatlerinden yeterli derecede özerk -onların arasında tarafgir dayanışmaları aşarak politik kurumlara sadakat oluşturarak tarafsız bir arabulucu olacağı- bir devlet oluşturamamıştır. Etnik birliktelikler Orta Doğu'da bu devlet-kurma stratejisine izin vermeyecek kadar göze çarpar.

Ortak toplumsal politikalar -bizzat devlet yapısının içine etnik örgüt etmenlerinin dahil etme uygulaması- önemle üzerinde durulacak biçimde Lübnan'da denenmiştir.[16] Orada 1942 Ulusal Paktı, titizce hazırlanmış oransal temsil formülüne göre, devletin yasama ve yürütme kurumları içine her mezhebi alarak etnik çoğulculuğu yasallaştırdı. Ortak-toplumsal Lübnan içindeki politika, üç büyük Hıristiyan ve iki büyük Müslüman toplumun elitleri arasında sürekli diplomasi sürecini gerektirdi. Hıristiyanların aleyhine olduğu, Hıristiyanlar arasındaki Maruniler baskıya maruz kaldığı ve güçlü bir devlet kurmakta yetersiz olduğu halde Lübnan'ın ortak-toplumsal

16 Ortak-toplumsal fikrin ayrıntılı biçimde açıklandığı Arend Lijphart'ın *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration* [Çoğulcu Toplumlarda Demokrasi: Karşılaştırmalı Bir Araştırma] isimli esere bakın. (New Haven: Yale University Press 1977)

düzenlemeleri bu aşırı parçalı idari yapıyı yönetmekte başarılı oldu. Hatta otuz yıldır, Urdün'den 1971'de kovulduktan sonra FKÖ'nün akınıyla sistem saldırıya uğrayana kadar görece bir huzur ve barış ortamı getirebildi.

Etnik azınlıklara özerklik tanınması, çatışma yönetiminde üzerinde oybirliği sağlanmış diğer bir yöntemdir. Coğrafi olarak aynı yere toplanmış etnik cemaatler için bölgesel özerklik federal devletlerde yaygın bir uygulamadır ama Orta Doğu'da hiç federal devlet yoktur. Federal gibi düzenlenmiş, merkezden uzak Güney'de yaşayan siyah-Hıristiyan cemaatlerin Hartum'da konumlanmış yönetim merkezindeki Arap-Müslüman rejimine karşı direndiği, onyedi yıl süren yıkıcı kanlı savaşı sona erdiren bir anlaşma 1972'de Sudan'da yürürlüğe sokuldu. Güney için bölgesel otonomi Sudan'a on yıldan fazla bir süre için barış getirdi. Ülkenin 1983'te başlayan İslam devletine dönüştürülme çabası Güney isyanını yeniden alevlendirdi.

Dini ve kültürel özerklik Kuran'daki "Ehl-i Kitab"ın korunması ilkesine dayanan Orta Doğu'da uzun zamandır, Osmanlı millet sistemiyle de yürürlüğe girmiş bir şeydir. Dini uygulamaya ve kişisel konuma ilişkin meselelerdeki bu özerklik biçimi Orta Doğu'nun çoğunda yürürlükte kalmıştır. Batı Kıyısı ve Gazze'deki Filistinliler için eski Başbakan Menahem Begin'in Kamp David anlaşmalarıyla önerdiği otonomi, millet fikrinin çağdaş bir ifadesidir: Politik iktidarı olmayan kültürel otonomi. Etnik milliyetçilik, halkların kendi kaderini tayin hakkı nosyanlarıyla dolu olduğu ve yabancılar tarafından yönetilmenin yasa dışı olarak görüldüğü bir çağda, Begin'in önerileri en uysal Filistinliler için bile kabul edilemezdir. Onlar bu planı gerçek bir otonominin karikatürü, rejimin devlet aygıtını kontrol ettiği, bağımlı etnik cemaatin rızasını çok ucuza satın almaya çalıştığı bir egemenlik yöntemi olarak gördüler.

Orta Doğu'da çatışma yönetiminin uğradığı süreç, Üçüncü Dünya'nın herhangi bir yerindeki gibi dördüncü -elitlerin bölgesel devlet aygıtını zora dayalı egemenlikle denetledikleri- yönteme gebedir. Etnik bölünmelerin tüm tarafların gözüyle bakıldığında sabit olarak görüldüğü yerde bunların artık kül-

türel aşınma ya da asimilasyonla ortadan kalkacağına dair bir beklenti olamaz. Devlet aygıtının kontrolü onun cebri araçlarıyla sağlanır. Bu cebri araçlardan anlaşılan askeri güç, polis gücü ve bağımlı grupların fiilen dışlandığı hukuk kurumlarıdır. Politik gücün kendisi sona erebilir ama baskın grup üyelerinin hem kültürel egemenliğini hem de ekonomik ayrıcalıklarını teminat altına alır. Baskın grup bir çoğunluk olabilir -İsrail'de Araplar üzerindeki Yahudiler, Mısır'da Kıptilere karşı Müslümanlar gibi- veya bir azınlık olabilir. Irak'taki Sünni Araplar Şii çoğunluk ve Kürtler üzerinde hakimdir, Suriye'de küçük, heretik Alevi mezhebi Sünni çoğunluk üzerinde on yıldan fazla bir süredir hakimdir, Ürdün'de Haşimi rejimini oluşturan Bedevilerin Filistinli çoğunluk üzerinde yönetimde olması bunlara örnek olarak verilebilir. Orta Doğu'daki otoriter politika tarzından dolayı bir etnik gruba dayalı baskın yapı ancak şiddetli devrimler ya da dış müdahalelerle aşılabilir.[17]

Orta Doğu'nun aynı etnik gruptan olan elitlerinin kendilerine bağımlı olan grupları, işbirliğiyle giderek zayıflatıp asimilasyonla yutma yerine sürekli boyunduruk altında onları tutarak egemenlik sağlamalarının birkaç nedeni vardır. Örneğin Suriye'deki nüfusun %12'sini oluşturan baskın Alevi azınlık yüzde 70'lik Sünni çoğunluğu yutmayı umut edemez. İran Körfezi devletlerindeki varlıklı ama sayı ve politik bakımdan zayıf Sünni Arap otokratların, kalabalık sayıda olan Asyalı konuk işçilerin statüleriyle ilgileri yoktur hatta devrimci fikirler besleyen Filistinli yurttaşlardan da korkarlar. Ama asıl neden Orta Doğu'daki çoğulculuğun ve grup birlikteliğinin dini açıdan tanımlanır olmasıdır. Toplumsal iç denetim ve karşılıklı kuşku mezhepsel sınırların ötesine geçilmesinin en büyük engelidir. Hızlı laikleşmeye karşı, dini terimlerle tanımlanmış grup dayanışmalarının bireylere göre önemini yitirdiğine, bunun sonucunda da dinin depolitikleşebileceğine dair kanıt yoktur. Orta Doğu'da dini olarak tanımlanmış gruplar sınırlarına saygı gösterilmesini bekler, Osmanlı yönetimi sırasında

17 Irak'la yaptığı savaşta İran'ın zafer kazanması Irak'taki Şii çoğunluğun üstünlüğüne yol açabilecekti.

alışmış oldukları iç özerkliği uygulamakta da ısrar ederler. Egemen gruplar asimilasyon politikalarının dini azınlıklarının isyan duygularını tutuşturmaktan başka bir işe yaramadığını hiçbir biçimde anlamıyorlar. İktidar-paylaşımı devletin yapısal temeline aykırı -örneğin bir Yahudi devleti olarak İsrail kavramı- ya da Suriye'deki Alevi azınlık, Irak'taki Sünni azınlık örneğinde olduğu gibi, baskın grupların süregelen egemenliğine bir tehdit olarak algılanır.

Dini temeli olmayan bir etnik çatışma da Orta Doğu'da Kürtler ve Irak devleti arasında uzun zamandır süren mücadelenin kanıtladığı gibi yine keskin ve kanlı olabilir. Asıl hakikate yalnızca kendilerinin erişebileceğini iddia eden dışardakileri Tanrı iradesine karşı olarak gören ama iç işlerinde kendilerini yönetmeye alışkın gruplar arasındaki dini dayanışma çoğulculuğun teminatıdır. Gruplar arası güven duygusunun zedelenmiş olması, egemen ve uyruk olan grupların sözcüleri açısından kabul edilebilecek anlaşmaların ortaya konmasını engeller. Liderler hakimiyetlerini kendilerinden daha militan ve uzlaşmaz rakiplere karşı yitirmeyi göze alma eğilimindedir. Elitler ve seçmenleri iktidar-paylaşma riskini ya da akla yatmayan asimilasyon fikrini kabul etmektense devleti tamamen kontrolleri altında tutmak isterler. Bu yüzden Orta Doğu'daki daha çok din eksenli çoğulculuk tanımı, etnik politika ifadesine uzlaşmaz, sert bir ton verir.

Orta Doğu'yu diğer yerlerden ayıran şey nedir?

Karşılaştırmalı etnik politika okuyan bir öğrenciye göre Orta Doğu'daki etnik çoğulculuk ifadesi ve boyutlarının, Asya ve Afrika'daki diğer postkolonyal devletlerin deneyimlerinden çıkmış aynı kavramsal çerçeve içinde anlaşılması ve çözümlenmesi gerektiği şaşırtıcı değildir. Postkolonyal bölgesel devlet, şimdiki adıyla politik otorite için evrensel makro-yapı, toplumsal-ekonomik açıdan modernleşmiş rekabetçi bir ortamda politik olarak seferber olmuş önceden varolan etnik cemaatlerin sorunlarıyla karşı karşıya gelir. Modernleşme ve

bölgesel devletin giderek belirginleşmesi etnik politikanın çağdaş olarak gelişip-serpilmesi için yeni arenalar, durumlar ortaya çıkarır. Dünyanın diğer yerlerinde olduğu gibi Orta Doğu'da da büyük değişkenlik vardır. Coğrafi konum, İslamcı Osmanlı mirası, devlet sınırlarını aşan kültürel, dini ve hatta ulusal paydaların Orta Doğu'nun büyük bir bölümünde yaygın olması bu bölgedeki etnik politika üzerine çok büyük etkiler getirdi. Tüm bu etkiler de sonuç bölümünde inceleyip değerlendirmeye çalıştığım ayırıcı unsurların gelişmesine katkı yaptı.

Rejimlerin sınırlı meşruiyeti

Mısır dışındaki Arap devletleri görece olarak halen zayıftır. Üçüncü Dünya devletlerinin çoğu gibi bu rejimler kendi sınırları içindeki etnik çoğulculukla baş etmek zorunda olduklarından, yasallıkları azınlıkların egemenliği yüzünden ödün verir (Suriye'de Aleviler, Irak'ta Sünniler, Ürdün'de Bedeviler). Bu yüklere ek olarak Arap ulusuna aşırı bağlılık adına, uzun süredir düdüğünü öttüren pan-Arapçılık da bölgesel devletin meşruiyetini sarsmaktadır. Pan-Arapçılığın vaatleri giderek sönükleşirken bu kez Arap devletlerinin laik yöneticilerin yatıştırması gereken, duygusal olarak daha çok güçlü, daha çok ilgi çeken pan-İslamiyet ve İslamcı köktencilik bölgesel devletin altını oyar. Böylece politik otorite için gereken bölgesel temel, bölgesel devletin meşruiyetinin altını oyan, zor kullanma dışında, Arap politik elitlerinin elini kolunu bağlayan içteki çoğulculukla ve azınlık baskısıyla birleşmiş ulusları aşan güçlü mitler tarafından, yerinden edilme tehlikesiyle yüzyüzedir.

Dışsal müdahale

Orta Doğu etnik politikalarında Üçüncü Dünya ülkelerinde olduğundan çok daha geniş ölçekli bir dıştan karışma görürüz. Osmanlı yönetiminin son yüzyılının ikinci yarısında Avrupalı güçler bölgeye ticari ve kültürel açıdan sızmak için ra-

kip mezheplerden yararlandılar. Bu müdahale kalıpları Birinci Dünya Savaşının ardından Osmanlı İmparatorluğu'nun paylaşıldığı dönemdeki sömürgecilik için temel oluşturdu; aynı zamanda sömürgeci güçler eski ölü-sömürge çağını yeniden canlandırdılar. Arap-İsrail çatışmasını başlatan Siyonist göç, Yahudi diasporasını Orta Doğu politikasında faal bir taraf haline getirdi. Orta Doğu petrollerinin önemiyle birleşince bu çatışma küresel süper-güçlerin dikkatini bu bölgeye çekti ve onların müdahaleleri de etnik yerel rekabetin gidişatını derinden etkiledi.

Bu arada bölgesel devletler kendi çıkarlarının bağımsız olarak peşinde oldukları gibi kimi zaman dış güçlerle sözsüz ittifak halinde hareket ettiler. Orta Doğu devletlerinin birçoğunun politikasında etnik çoğulculuk o kadar belirgindir ki dış aktörlerin niyetlerinden bağımsız olarak, yabancı müdahalesi ülke içindeki kesimler tarafından kendi çıkarlarını elde etmelerini sağlayan fırsatlar olarak algılanır. Sovyetler ABD destekli İsrail'in baskılarına karşı Suriye'yi silahlandırdığında, mecburen Alevi azınlığın egemenliğini destekler ve dolaylı olarak Suriye'nin İsrail-destekli Marunilerine karşı Lübnan'daki Dürzi ve Şii müttefikliğinin çıkarlarını koruma politikasında Suriye'ye yardım eder. Fransa Irak'a silah sattığında Şii çoğunluk ve Kürt azınlık -ikinci grup İsrail tarafından az da olsa desteklenmişti- aleyhine azınlıkta olan Sünni rejimi kuvvetlendirir. Dış güçler etnik iç çatışmada bu müdahalelerin ortaya çıkardığı etkiler konusunda bazan suçsuz da olabilirler ama etnik grupların kendileri bu konuda çok fazla bilgi sahibidir.

Orta Doğu'nun jeo-politik önemi ve Arap-İsrail çatışması çıkarları çatışan dış güçleri bölgeye çekti. Yoğun ve süregelen dış müdahale Üçüncü Dünya'dan çok daha fazla Orta Doğu'daki etnik çatışmaların sonuçlarını ve akış yönünü etkilemeyi sürdürüyor.

Açığa çıkan dini birliktelikler

Orta Doğu'da çatışan taraflar farklılıklarını kabul etmeye

pek eğilim göstermezler Sanırım bu topumsal dayanışmanın dini tanımına atfedilebilir. Çünkü din ödün verilmesi zor, karşılıklı anlayışı kısa ömürlü ve istikrarsız yapan sınırlar çizer. Osmanlı *millet* sisteminin yüzyıllardır bıraktığı miras dini cemaatlere, dini dayanışmayı yeniden yürürlüğe sokan, özellikle laik bölgesel devlet gibi diğer rakip politik otoritenin altını oyan proto-ulusal bir karakter bağışlamıştı. İsrail'deki-amansız düşmanlarla kuşatılmış bir ülkede bölgesel milliyetçi Siyonist ülküyle birleşmiş-Yahudi toplumu içinde bile Ortodoks ve laik cemaatler arasındaki bölünme gerilim nedeni olmayı sürdürür. Orta Doğu'daki dini cemaatler üyelerine yalnızca bir inanç sistemi sunmakla kalmaz aynı zamanda onların yaşamlarını düzenleyen, güvenlik sağlayan onları dışardakilere -hatta kendileriyle aynı dili konuşan dışardakilere- karşı yabancılaştıran yasa ve kurumların kodlarını da verir. Bölgesel devletin normal ilkesi olan milliyetçilik bu daha ilksel dayanışmaları aşabilecek nitelikte değildir. Diğer dini topluluğu temsil edenler tarafından uygulanan politik otorite gerçekte kuşku ve çoğu zaman da yasadışıdır. Bu laikleşmesini büyük ölçüde tamamlamış olan cemaatler içinde bile böyledir. Heretikler veya kafirlerle iktidar-paylaşımı yalnızca son çare olarak düşünülür. Asimilasyon ise farklılıklar dini terimler içinde tanımlanmadığı zaman ikna edici bir strateji olabilir.

Dini dayanışmalar toplumsal sınırlara özellikle katı özellik verir, herhangi bir politik otoriteyi yasadışı ilan etmeye hep hazırdır yeter ki sözkonusu politik otoriteden kendi dinleri dışındakilerin aleti diye kuşku duyulsun. Yahudi ve Filistinli milliyetçiliği arasında aynı bölgenin denetim için verilen rekabette ödün vermek çok zor olurdu ama her bir grup kendi talepleri için dini kutsallığa yapışınca karşılıklı kabul olanaksız hale gelir. Bu kitapta Rabinovich'in işaret ettiği gibi birçokları bunu denedi ama grup dayanışmasını dini tanımlardan kurtarmak, böylece ulusal sadakatin onun yerine geçmesini hiç değilse bölgesel devletteki ortak yurttaşlık temelinde bir arada yaşamasını sağlamak Orta Doğu rejimleri için henüz olanaksız görülmektedir Dini tanımlanmış sınırların ve dayanışmaların

devam etmesi bu bölgeye özgü olmasa da, çatışmanın en önemli nedenidir ve çağdaş dünyanın herhangi bir bölgesine göre burada devlet-kurmanın önündeki en önemli engeldir.

Bu kitaptan çıkacak, Orta Doğu etnik çoğulculuğu konusundaki en göze çarpan özellik işte budur. Bu özellik karşılaştırmacılara, etnik çatışmaların yoğunluğu onların somut bağlamı içinde olmakle birlikte, din temelli tanımlanmış birliktelikler politik açıdan seferber olduklarında katı sınırlar, keskin düşmanlıklar, politik diplomasi sanatına ya da toplumsal değişime karşı direnen aşırı iddialar ortaya çıkarabileceğini anımsatır. Onlar din veya ortak köken temelli bölünmelerden çok daha amansızdırlar. Orta Doğu'daki çoğulculuk çalışmasına yapılan en özgün katkı, din temelli çoğulculuğun, başarılı biçimde politikleşmekten kurtarılamadığı sürece, diğer hatlar üzerinden ayrılmış çoğulculuktan çok daha şiddetli ve yoğun çatışmalar ortaya çıkaracağının kabül edilmesidir.

"Konuyla ilgili alana sağlam bir katkı sunan, Orta Doğu'da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet isimli çalışma, birçok temayı özlü biçimde sunmaktadır. İşlediği asıl konu çok önemlidir: Çoğu kez başka isimlerle anılan, aşiretsel yapılar olan Orta Doğu devletleri modern milliyetçi ve siyasi kisve altında daha eski ilksel kimlikleri taşırlar."
Prof. Fouad Ajami, Johns Hopkins Üniversitesi, Uluslararası İleri Çalışmalar Okulu, Orta Doğu İncelemeleri

"Bu kitapla, Orta Doğu hakkında şimdiye kadar bildiklerimizin çok ötesine geçeceğiz. Karşılaştırmacı bilim adamı daha ayrıntılı verilere kavuşurken, alan uzmanları da sistematik karşılaştırmayla ufuklarını genişletebilecekler."
Manfred Halpren, Princeton Üniversitesi, Uluslararası Çalışmalar ve Siyaset Bölümü

Orta Doğu'ya özgü yerel siyasetin merkezinde etnik gruplar arasındaki politik ilişkilerden kaynaklanan çatışmalar vardır. Ulus devlet fikri -politik sınırlar içinde tanımlanmış tek ulusun vatanı- bölgede hiçbir yerde gerçekleşmemiştir. Orta Doğu'daki bütün devletler kendi başına buyruk, etnik veya dini açıdan örgütlü iki (ya da daha çok) topluma sahiptir. Hem dış müdahale hem de her bir etnik grubun kendi kimliklerinden vazgeçmeme konusundaki geleneksel eğilimi Orta Doğu hükümetlerinin çatışmaları dindirme, barış-uyum içinde ortak yaşamı sağlama çabalarına ciddi darbeler vurmaktadır. Orta Doğu'da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet, bölgede uluslararası ilişkiler, politika, devlet yönetimi ve toplumsal yaşamdaki önemli boyutun gözler önüne serildiği ilk sistematik araştırmadır.

Editörler Milton J. Esman ve Itamar Rabinovich, Orta Doğu üzerine uzman akademisyenlerin yazdığı, alan çalışması ve sosyal bilimi birleştiren bir seçki olan onbeş makaleyi bu kitapta toplamıştır. Orta Doğu'da Etnisite, Çoğulculuk ve Devlet, bu karmaşık bölge üzerine yapılmış çalışmalardaki boşlukları ciddi biçimde doldurmaktadır. Başta siyaset bilimciler, sosyologlar ve Orta Doğu'yla ilgilenen tarihçiler olmak üzere geniş bir okuyucu kitlesine seslenmektedir.

Milton J.Esman: Cornell Üniversitesi Yönetim Profesörü
Itamar Rabinovich: Dayan Merkezi Başkanı, Tel Aviv Üniversitesi Çağdaş Orta Doğu Tarihi Bölümü, Ettinger Profesörü
Yazarlar: Gabriel Ben Dor, Milton J.Esman, Kais Firro, Aziz Haidar, Theodor Hanf, Hanna Herzog, Kemal Karpat, Farhad Kazemi, Elie Kedourie, Charles G.MacDonald, David Menashri, Itamar Rabinovich, Elie Rekhess, Yehudit Ronen, Haim Shaked, P.J.Vatikiotis.

ISBN 975-8637-81-9
9 789758 637812



avesta