SAMİM AKGÖNÜL

AZINLIK

TÜRK BAĞLAMINDA AZINLIK KAVRAMINA ÇAPRAZ BAKIŞLAR



bgst YAYINLARI

AZINLIK

Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar

Samim Akgönül

bgst Yayınları

bgst Yayınları-44
Düşünce Dizisi-16
Azınlık
Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar
Samim Akgönül
Türkçesi: Deniz Töreli Esnault, Samim Akgönül

Birinci Basım
İstanbul, Ekim 2011
© bgst Yayınları

Yayına Hazırlayan: Taner Koçak
Türkçe Düzelti: Şilan Hazar, Burcu Yankın
Kitap Tasarımı: Rauf Kösemen
Kapak Tasarımı: Punto Baskı Çözümleri
Mizanpaj: Savaş Yıldırım

Baskı: İmak Ofset
Yenibosna / İstanbul
0212 656 49 97

ISBN: 978-975-6165-43-0
Boğaziçi Gösteri Sanatları Topluluğu
Tomtom Mah. Kaymakam Reşat Bey Sok. 9/3
Beyoğlu/İstanbul
0212 251 19 21
www.bgst.org
bgstyayinlari@bgst.org

AZINLIK

Türk Bağlamında Azınlık Kavramına Çapraz Bakışlar

Samim Akgönül

Türkçesi: Deniz Töreli Esnault, Samim Akgönül

bgst Yayınları

Samim Akgönül: Prof. Dr. Samim Akgönül tarihçi ve siyaset bilimcidir. Strasbourg Üniversitesi, Türk Etütleri Enstitüsü'nde ve Uluslararası İlişkiler Enstitüsü'nde öğretim üyesidir. Ayrıca Syracuse Üniversitesi'nde ve Türkiye'de Galatasaray, Bahçeşehir ve Yeditepe Üniversitelerinde dersler vermektedir. Dinsel ve etnik azınlıklar, göçmenler, din-devlet ilişkileri, Türkiye'nin dış politikası üzerine birçok kitap yazmış; Fransızca, İngilizce, Türkçe, Yunanca, Almanca bilimsel dergilerde ve derleme kitaplarda birçok makalesi ve kitap bölümü yayımlanmıştır. Türkiye'de, *Türkiye Rumları* isimli kitabı 2007 senesinde İletişim Yayınları'ndan çıkmıştır.

MAYA'MA

İÇİNDEKİLER

9 *ÖNSÖZ: Baskın Oran*
Biz Azınlık Kavramını Pek Bilmeyiz ve Sevmeyiz

13 *SUNUŞ*

16 *GENEL GİRİŞ*

29 *AZINLIKLAR/AZINLIK DİNLERİ:*
Türk Bağlamı Üzerine Düşünceler

29 *Giriş*

30 *a) Azınlık Dinleri*

48 *b) Dinî Kimlik ve Azınlık Kimliği: Aidiyetin Kullanımı*

59 *c) Aslına Uygunluk ve Yenilik:*
Yeniden Biçimlendirilmiş Dinî Hafıza

77 *d) Türkiye'de Dinler Arası Girişimler*

101 *e) Dinî Azınlıklar ve Devletler: Bir Egemenlik Rekabeti*

107 *Sonuç*

110 *TÜRKİYE'DE AZINLIKLAR:*
Azınlıklar ve Türk Kimliğinin İnşası

110 *Giriş*

114 *a) Osmanlı Toplumu ve Azınlık Kavramı*

125 *b) Cumhuriyet'in Kuruluşu ve Türklük Kavramı*

140 *c) Ulus İnşaları ve Karşıt İnşalar: Kimlik Enflasyonu*

159 *Sonuç*

164 *DİNÎ AİDİYET VE ULUSAŞIRILIK: Yunanistan Müslümanları*

164 *Giriş*

167 *a) Müftüler Meselesi: Dinî Bir Kurumun Ulusal Çıkarlarla Savaşı*

172 *b) Fizikî Ulusaşırılık*

182 *c) Dinî Azınlık mı Ulusal Azınlık mı?: Nitelendirme Tartışmaları*

185 *Sonuç*

187 *TEKİL DİNÎ AİDİYET, ÇOĞUL ULUSAL AİDİYET: Fransa'da Türkiye Kökenliler*

187 *Giriş*

190 *a) Fransa'da Türkiye Kökenliler: Kimliksel Stratejiler*

212 *b) Fransa'da Türkler* Kimdir? *Sürekli Birinci Nesil Stratejisi*

229 *c) Meşruiyet ve Pazar Stratejileri*

246 *d) Fransız Bağlamı ve Türkiye Kökenliler*

258 *Sonuç*

262 *KAYNAKÇA*

ÖNSÖZ

Biz Azınlık Kavramını Pek Bilmeyiz ve Sevmeyiz

Bizim memlekette azınlık mazınlık pek bilinmez. Bütün bildiğimiz, üç kelimeyi bir araya getirmekten ibarettir: "Rumlar, Ermeniler, Yahudiler". Bugün 60'ını geçmiş, bilgi ve tecrübe dünyası cidden geniş iki arkadaşımdan, çok ünlü bir tarih profesörü ile çok ünlü bir gazeteciden kulaklarımla işittiğim için kesin konuşuyorum.

Bunun iki sebebi vardır: 1) Okullarda eleştirel düşünceden bîhaber yetiştirilmişizdir. Devlet Baba okullarda bize bu üç kelimeyi ezberletmiştir, biz de ezberlemişizdir; 2) Milletinin "imtiyazsız sınıfsız kaynaşmış bir kitle"den ibaret ve etnik-dinsel bakımdan kaya parçası gibi bir bütün olduğunu iddia eden devlet türü, yani "ulus-devlet" bunun aksini düşünmeyi yasaklamış, her fırsatta cezalandırmıştır. İnsan hapsederek ve parti kapatarak. Anayasa'da bin kere geçen "Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmezliği" ilkesini ulus-devlet mantığı içinde şiddetle uygulayarak ve Siyasi Partiler Kanunu md. 81'in meşhur "*azınlıklar yaratarak millet bütünlüğünü bozmak*" kavramını kullanarak. Sanki azınlık kendiliğinden olmayan ve sonradan yaratılabilen bir şeymiş gibi.

Durum böyle olunca, azınlıkları yalnızca "resmî" yani Lozan Barış Antlaşması'nda zikredilen azınlıklar olarak kabul ettiğinizi ileri sürseniz bile kendinizi kurtaramazsınız. Çünkü sadece bu üçü değildir Lozan'dakiler. Bu da iki sebepten:

Birincisi, Samim Hoca da söylüyor elinizdeki kitapta, Lozan'da bunların hiçbirinin adı bir kere bile geçmez azınlık olarak. Sadece "TC vatandaşı gayrimüslimler" terimi geçer. Ama bizde insanlar, en bilgilileri dahil, bunu dahi bilmezler. Söyleyince de inanmazlar. Çoğu, Süryanilerin adını şöyle bir duymuştur, ama Süryanilerin en kadim gayrimüslim olmak hasebiyle Lozan'a göre en hasından azınlık olduğunu bilmez. Köylü olmalarından yararlanarak devletimizin onları ekarte ettiğini duymamıştır.

İkincisi, bizde sanıldığının aksine, dünya bilim literatüründe azınlıklar sadece din bağlamında düşünülmez. 1789 yapılalı ve literatüre "ulusal" azınlıklar terimi gireli epey olmuştur ve azınlıklar Birinci Dünya Savaşı'nın sonundan başlanarak meşhur bir üçlüyle tanımlanmıştır: "Irksal, dilsel, dinsel azınlıklar". İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren bu tanımlama hafifçe değişmiştir, o kadar: "Etnik, dilsel, dinsel azınlıklar". Fakat Türkiye, Milli Mücadele'den muzaffer çıkmanın getirdiği avantajla, Lozan'da yalnızca "gayrimüslimler"i azınlık kabul ettirmeyi başarmış ve örneğin Kürtler ve Alevilere bu statüyü tanımaktan ve bu konudaki uluslararası yükümlülükten kurtulmuştur.

Sadede Gelelim: Kitabın Önemi

İsterseniz artık sadede gelelim ve bir geçiş cümlesiyle elinizdeki kitaba girelim: Eğer azınlıklar konusunda Türkiye'deki bu vahim bilgisizliğin bir üçüncü sebebini istiyorsanız, o da şudur: Bu konuda çalışma yok denecek kadar azdır. Bir elin beş parmağını geçmez.

İşte, Profesör Samim Akgönül'ün çalışmaları ve bu çalışması bu noktada önem kazanıyor. Bu zor ve netameli konuyu bin bir yönüyle ele alıyor. Önce, azınlık kavramını Giriş ve Birinci Bölüm'de "kirlenmiş" bir kavram olarak takdim ediyor. Bu tatsız durum hem taa 1454'te kurulan Millet Sistemi'nden, hem de ulus-devletin azınlıkları

kanserli bir ur ve bir Beşinci Kol olarak görmesinden gelmekte. Bu iki kısımda Samim Hoca işin teorik yanını ve kendi tezlerini ortaya koyduktan sonra, geri kalan üç bölümde azınlıkları (Türkiye'nin gayrimüslimleri, Yunanistan'ın Müslüman Türkleri ve Fransa'nın Türkiyelileri) özellikle din açısından ele alarak anlatıyor. Öğretici olmak açısından, karşılaştırmalı incelemelerin üzerine yoktur.

Yalnız, dinsel azınlık sorunu Din Savaşları bitince bitmemiş miydi? Bitmişti; Avrupa'da bitmişti. Ama Balkanlar ve Ortadoğu'da henüz alabildiğine sürmekte. Bu iki bölgede ulusal kimliğin en önemli unsuru soy veya dil falan değildir; dindir. Onun için din açısından anlatıyor. Türkiye'de Türkler ile Kürtler farklı dinden olsalardı halimiz ne olurdu, herhalde düşünmüşsünüzdür. Bizde Müslüman olmayan Türk'e Türk mü derler yoksa "gayrimüslim vatandaş"ın kısaltması olarak "vatandaş" mı? Her şeyi bir yana bırakın, Türk adliye sisteminin zirvesi olan Yargıtay bu gerçeği tam üç kere (1971, 74 ve 75 yılları) açıkça ilan etmiştir ve bunlardan biri de koskoca Hukuk Genel Kurulu kararıdır: "*Türk olmayanların meydana getirdikleri tüzel kişiliklerin taşınmaz mal edinmeleri yasaklanmıştır*" derken Yüce Mahkeme, Balıklı Rum Hastanesi Vakfı'nın tümü TC vatandaşı olan Rum mütevellilerinden bahsediyordu (08.05.1974 tarih, 1971/2-820E ve 1974/505K sayılı karar).

Tabii, devletimizin diğer kurumları ve büyükleri Yargıtay'ı bu açıdan hiç yalnız bırakmamışlardır. Bu iş taa 24 Anayasası'nın 88. maddesinden başlamıştır. Oradaki "*Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle Türk denir*" cümlesindeki "vatandaşlık itibariyle" ibaresi, ünlü Türkçü Hamdullah Suphi'nin kalkıp "Onlar vatandaş olabilir, ama Türk olamazlar" demesi üzerine bulunmuş bir formüldür.* Arkasından devlet organlarının ve

* Bkz. Mesut Yeğen, *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa*, İstanbul: İletişim, 2006, s. 102-103.

adamlarının buna sadık kararları sökün etmiş, bugüne kadar da devam etmiştir. 1942 Varlık Vergisi'nde yapılanlar bellidir. 1988 Sabotajlara Karşı Koruma Yönetmeliği "*Memleket içindeki Yerli Yabancılar (Türk tebalılar)*"ı başlıca şüpheli ilan eder. İstanbul 2 no'lu İdare Mahkemesi'nin 17.04.1966 tarihli kararı bir Rum vatandaş için şu tabiri kullanmıştır: "*Yabancı uyruklu TC vatandaşı*"; bu yargıç Mülkiye'de benim talebem olsaydı birinci sınıftan ikinci sınıfa azıcık zor geçerdi çünkü bir insan ya vatandaştır ya yabancı. 1965 tarih ve 625 s. kanunun 24/2 maddesi, gayrimüslim vatandaş okullarına "*Türk soyundan ve TC uyruklu başmüdür yardımcısı*" atanmasını istemiştir. Milli Savunma Bakanı Vecdi Gönül 10 Kasım 2008'de "Rumlar ve Ermeniler devam etseydi, bugün acaba böyle milli bir devlet olabilir miydik?" demiştir. Hepsini unutun, bu ülkede bir İçişleri Bakanı (Meral Akşener) Öcalan'a "Ermeni dölü" demiş ve hakkında bugünkü 301'e göre soruşturma bile açılmamıştır. Çünkü gayrimüslim TC vatandaşlarının Türk Milleti dışında tutuldukları artık "resmîyet kesbetmiştir". Türklere hakaret suçtur, onlara hakaret serbesttir. Kitap bütün bu tartışmaların bilimini yapıyor.

Samim Hoca'nın azınlıkları niye esas olarak din kategorisinde incelediği sanırım açık. Ama ben azınlık deyince kaptırdım gidiyorum; siz bu kitabı beni okumak için almadınız herhalde. Başbaşa bırakayım. Veya, Türkiye'nin çok nadir azınlık öğreten kitaplarından çok seçkin birisiyle, karşı karşıya.

Baskın Oran

SUNUŞ

Bu metin, on yılı aşkın bir süredir üzerinde çalışmakta olduğum konularla ilgili düşüncelerimin kapsamından ortaya çıktı. Doğal olarak bu araştırmalar, başta tarih, toplumbilim ve siyaset bilimi olmak üzere, çeşitli üniversite bilim dallarının kesiştiği noktada yer aldılar. "Bütüncül bir Toplumsal Olgu"[1] olan "azınlık" kavramının bütün çalışmalarımın ortak noktasını teşkil etmesi, sorunun özünü, yani geniş anlamıyla "Türk" bağlamında kolektif ötekilik meselesini kavrayabilmek için, beni bu konuya farklı açılardan yaklaşmaya itti. Bu amaçla, düşüncelerimi birbiriyle etkileşimde olan dört alanda yoğunlaştırdım. İlk olarak "azınlık", "dinî azınlık", "çoğunluk" gibi kavramlara yüklediğim anlamlara açıklık getirmeye çalıştım. Bu kavramsal düşünüş, aşağıdaki giriş bölümünde, özellikle de azınlık olgusunu Türk bağlamında incelemeye çalıştığım birinci bölümde ele alınmıştır. Ardından, Türklerde ve Türkler için azınlık sorununun karmaşıklığını sergilemeyi amaçlayan üç bölüm gelmekte.

İkinci bölüm, Türkiye'deki azınlıklar sorununu inceleyen bir sentez çalışmasına ayrılmıştır. Uzmanlık alanım olan gayrimüslim azınlıklara odaklandığı için kısıtlı bir yaklaşım sunmakta. Ancak Kürtlerin

---

1 Fransız toplumbilimci Marcel Mauss tarafından geliştirilen "Bütüncül Toplumsal Olgu" toplumsal durumları inceleyebilmek için kullanılan yöntemsel bir araçtır. Kavrama göre, toplumsal olguyu kavrayabilmek için olguya her açıdan yaklaşmak gerekir. Bu açılar, siyaset, din, ekonomi, tarih ya da sanat gibi alanlar olabilir. Bütüncül Toplumsal Olgular bireye toplum tarafından empoze edilmiş ancak içselleştirilmiş, bireyin hayatının her yönüne etki eden olgulardır.

ve Alevilerin teorik açıdan azınlık olarak kabul edilip edilememeleri hakkındaki düşüncelerimi bu bölümde dile getirdim. Aleviler konusuna Fransa-Türk azınlığını ele aldığım dördüncü bölümde tekrar değindim.

Üçüncü bölüm, oldukça özel bir durum teşkil eden, kimlik arayışları, dinî aidiyet, etnik aidiyet ve ulusaşırılık arasında bocalayan Yunanistan Müslüman Türkleri ile ilgili düşüncelerimden oluşan bir sentezdir. Bu azınlık, geleceğini sadece bu çoğul aidiyetten yola çıkarak inşa etmekte, bunu aynı zamanda Türkiye'deki Rum azınlığın durumuyla sıkı sıkıya bağlantılı biçimde, karşılıklılık kavramının olumsuz uygulanışından nasibini alarak yapmaktadır.

Dördüncü ve son bölüm, özellikle dinsel ve etnik azınlık olarak ele aldığım, Fransa'daki Türkiye kökenliler hakkında son sekiz yıldır yaptığım çalışmaların neticesidir. Elbette, bu dinî azınlık nitelendirmesi, toplumbilim ve tarih açısından çok sayıda sorun içermesi nedeniyle idealtip bir kategori olarak kabul edilmelidir.

Bu metnin ana iskeleti, gitgide daha sık kullanılan, ama bütünüyle algılanmasında güçlük çekilen "azınlık" kavramından oluşmaktadır. Gerçekten de azınlık kavramına herkesin hemfikir olabileceği bir tanımlama getirmek çok zordur. Uluslararası hukuk metinleri, hem herhangi bir topluluğu ihtiyaç duyabileceği bir korunmadan yoksun bırakmamak için, hem de muhalefet ve engellemelere yol açabilecek olan Devlet hassasiyetini incitmemek amacıyla, bu kavrama kısıtlayıcı bir tanım getirmemeyi uygun görmüştür. Bu metinde kullanılan "azınlık" kavramı çok daha geniş bir perspektifte algılanmalıdır.

Bu metnin aslı Fransızcadır. Metni Türkçeye eski öğrencim sevgili Deniz Töreli Esnault çevirdi. Türkçe metnin üzerinde ben çalışmaya devam ettim. Deniz'e itinalı çalışması için teşekkür ederim.

Metnin olgunlaşmasında ve özellikle bazı toplumbilim terimlerinin Türkçe karşılıklarının bulunmasında sevgili Anne, Fikret ve Gül'ün çok önemli katkıları oldu. Burada hepsine yardımlarından dolayı teşekkürü borç bilirim. Son olarak Maya'mın her zamanki gibi hep yanımda olduğunu belirtmem gerek. İlham kaynağım olmakla kalmadı, son düzeltmeleri de o yaptı. Kitap, diğer her şeyim gibi elbette ona ithaf edilmiştir.

Samim Akgönül
Strasbourg / İstanbul
17 Ekim 2010

GENEL GİRİŞ

Azınlık/çoğunluk ilişkilerinin, her şeyden önce "ötekiliğin farkındalığı" ve "başat olma ilkesi" üzerine kurulu olması nedeniyle "dinî azınlık" kavramı, "azınlık" kavramının temelini oluşturur. Roma döneminden bu yana dinî aidiyet, hissedilen ilk aidiyet şeklidir ve Orta Çağ hükümdarları egemenlikleri altına aldıkları topluluklara kendi dinlerini dayatmışlardır. Diğer bir deyişle ilk azınlıklar dinsel gruplardı ve ilk "ötekilik" hisleri, kutsal olana yaklaşma şeklinden doğdu. Bununla birlikte, siyasî açıdan dinî azınlık kavramının ortaya çıkış tarihini "aykırı bir din yapılanması"ndan yola çıkarak saptayabiliriz.

En basit anlamıyla kullandığım bu "dinî yapılanma" ifadesi, yani ortak bir dine sahip olduklarına inanan bireylerden oluşan dinsel grubun kendi denetimini kendisinin üstlenmek istemesine yönelik kolektif hareketlenme, aynı zamanda "azınlığın çoğunluğa karşı bir tepkisidir".[2] Bir tehlike olarak görülen, yanılgıda olduğu düşünülen ve yayılma politikası güttüğüne inanılan çoğunluk dininin içinde dinsel azınlığın yapılanması tek varoluş yolu olarak görülür.

Böylece, sadece çoğunluk ve dinî azınlık arasında değil, ama aynı zamanda meşruiyete ulaşmak için çekişme halindeki birçok dinî azınlık arasında da, konjonktürel ittifakların yer yer kesintiye

2 Louis Favreau, Laval Doucet (ed.), *Théorie et pratiques en organisation communautaire*. Québec: Presses de l'Université de Québec, 1991.

uğrattığı bir rekabet durumu süregitmektedir: "Aynı toprağı paylaşan, ama farklı kültürel değerlerin temsilcisi kişilerin tek ortak noktasını farklılık duygusu teşkil ediyorsa, bu bireyler er ya da geç birbirlerine düşman olma tehlikesiyle karşı karşıyadırlar... çok kültürlülük, tek kültürlülüğün savunucusu milliyetçi savın üstünlük arzusuna karşı haklı bir protesto şekli olabilir... ama daha adil bir topluma açılan yolu da temsil etmez... Uzun vadede, tamamıyla kasıtsız olarak, farklı renklerden, farklı kültürlerden gruplar arasında yeşerecek anlaşmazlık tohumlarını ekecektir."[3]

Bu ötekilik kavramını ve sonucu olan rekabet duygusunu aydınlatabilmek için, "azınlık" ve "çoğunluk" kavramlarına getirilen tanımlama sorunu üzerinde durmak gerek. Maalesef bu sonu olmayan bir tartışmadır ve hiçbir tanım, her duruma uygunluk gösteremez. Yine de konuyu daha anlaşılır kılabilmek amacıyla ilerdeki sayfalarda "azınlık" kavramına yüklediğim anlam hakkında birkaç şey söylemek isterim.

Bu kavram bana göre iki alanı kapsayabilir:

Toplumbilim açısından yaklaşırsak azınlık, bir ortak aidiyet bilincine sahip bireylerden oluşan bir gruptur. Sayıları, başka bir bilince sahip bir çoğunluğa göre daha azdır. Toplumsal açıdan baskı altındadırlar ya da en azından kendilerini öyle hissederler.

Geniş bağlamda, azınlıkların çoğu iki "nesnel" niteliğe sahiptir. Bunlar, topluluk kimliğinin başlıca yapılandırıcısı olan dil ve dindir. Serge Moscovici'nin deyimiyle "minorité nomique" yani aktif

3 Harry Goulbourne, "New Issues in Black British Politics", *Information sur les sciences sociales*, 31. cilt, no.2, 1992, s. 355-378, Michel Giraud'un alıntısı ve çevirisidir, "L'éthnicité comme nécessité et comme obstacle", Gilles Ferréol (ed.), *Intégration, Lien social et citoyenneté* içinde, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1998, s. 137-165.

azınlık[4] kendisi için vazgeçilmez olan, kimliğinin bu iki temel direğini ne pahasına olursa olsun korumaya çabalar. Ancak, başka bir kültürün egemenliği altında kalınan azınlık durumunda, anadilin muhafazası çok büyük çaba gerektirir. Bu durum, özellikle azınlıkla çoğunluk arasındaki etkileşimin sürekli olduğu çağdaş toplumlarda daha da keskinleşir. Bu nedenle, topluluğun ikinci temel direğini oluşturan, aktarmayı ve toplumun geri kalanından koparak kendi içine kapanmayı kolaylaştıran, daha söylemsel olan azınlık dinine öncelik tanınır. Dinî azınlığın tanımı, çoğunluk kültürünün benimsenmesine engel oluşturan bu ikinci temel direği dikkate alır. Artık klasikleşmiş olan Capotorti'nin tanımından[5] ilham alarak genelde azınlık kavramına ve özellikle dinsel azınlığa aşağıdaki tanım getirilebilir:

a) Farklı bir gruba aidiyet duygusuyla olduğu gibi, davranış şekliyle de **çoğunluktan farklı olmak.** Genel olarak, bu söz konusu "farklılıklar" günümüz belgelerinde etnik, dinsel ve dilsel olarak belirtilir. Buradan yola çıkarak bir azınlığı, coğrafî olarak daha geniş bir grubun (ulus/toplum/halk) içinde bulunan fertlerinin, kendilerini çevreleyen çoğunluk grubundan farklılık gösteren nitelikleri paylaştığı bir alt grup olarak kabul edebiliriz.[6]

b) Devlet olarak tanınmış bir ülkenin sınırları içerisinde **sayıca az olmak.** Azınlığın ülkenin şu ya da bu bölgesinde çoğunlukta olmasının bir önemi yoktur. Üniter ulus-Devletler söz konusu olduğunda

4 Serge Moscovici, *La Psychologie des minorités actives*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

5 Francesco Capotorti, *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, Nations-Unies, 1979.

6 Henry Fairchild (ed.), *Dictionary of Sociology*, New York: Philosophical Library, 1944, s. 134.

kolayca uygulanabilen, ama sıra federal Devletlere geldiğinde kullanımı zorlaşan bu kriter de, bu tip nedenlerden dolayı, birkaç sorun içermektedir. Bununla birlikte, ikili ve çok taraflı uluslararası belgelerin neredeyse hepsi, bir azınlığın spesifik haklardan istifade edebilmesi için sayı ya da oran şartı koşmadan coğrafî bir alanda belirli bir yoğunlaşma göstermesini talep eder. Modern Devletlerde ibadet özgürlüğü coğrafî yoğunlaşma kriterini göz önünde bulundurmadan bütün vatandaşlara sağlandığı için, genel olarak bu spesifik haklar dil ile ilgili konuları dikkate almaktadır.

c) Kültürel olarak **başat olmamak**. Başatlık kavramına bir açıklama getirmek gerek. "Başat çoğunluk" ve "baskı altında azınlık" terimleri, Amerikan ve Avrupa toplumbilimlerinde farklı anlamlar içermektedir.[7] Amerikan toplumbiliminde "minority" terimi, hangi bakımdan olursa olsun, kendilerini bir ya da birçok başat çoğunluğun baskısı altında hisseden bütün gruplar için kullanılırken, aynı terim Avrupa'da, bir ayrımcılığa yol açan "nesnel" farklılıklar gösteren gruplar için kullanılır. Baskı altında olma/başat olma ilişkisi en iyi Bourdieu'nün çalışmalarında ortaya çıkar.[8] "Azınlık" dahil incelediğimiz *alan* hangisi olursa olsun, toplumun işleyişi, hep rekabetin ve *başatlığın* yapısal mekanizmalarına dayanır. Bu mekanizmalar, toplumsallaşmaların bir kısmını oluşturduğu bireyler ve gruplar tarafından bilinçli ya da bilinçsiz olarak tekrarlanır ve özellikle okul ve aile vasıtasıyla aktarılan *habitus*ler haline gelir.[9] Böylece başatlık, azınlıkta olma halinin en önemli kriterle-

7 Charles Marden, *Minorities in American Society*, New York: American Book Co., 1952, s. 26.

8 Laurent Mucchielli, "Pierre Bourdieu et le changement social", *Alternatives économiques* içinde, 175, 1999, s. 64-67.

9 Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Minuit, 1970, s. 19.

rinden birini teşkil eder. Dolayısıyla başat bir din, inananları belirli bölgelerde sayıca azınlıkta olsalar bile, bir azınlık dini olarak kabul edilemez.

d) **Söz konusu olan Devletin vatandaşı olmak**. Eğer bir grubun fertleri vatandaş değillerse "yabancılar" kategorisine girerler. Vatandaşlık kriteri hukukçuların tümü tarafından kabul görse de, uygulanışı sorunlar içermektedir. Sosyolojik açıdan bakıldığında, bir azınlığı nitelendiren bütün şartları yerine getirmelerine rağmen azınlıklara tanınan haklardan faydalanamayan çok sayıda topluluk mevcuttur. Sosyolojik açıdan azınlıkta olan, ama yaşadıkları Devletin vatandaşlığına sahip olmayan gruplar, çeşitli tarihî, siyasî ve toplumbilimi ile bağlantılı olguların bir sonucunu teşkil edebilirler. Bu konuda en sık üç duruma rastlanır: Eski Yugoslavya'da[10] meydana geldiği gibi, bütünüyle bir nüfus tehciri ya da mübadelesi yapılmadan gerçekleşen Devlet değişimleri; zorunlu nüfus göçleri ve son olarak da, çağımızda yaşanan göç hareketleri. Bu son noktayla ilgili olarak, Avrupa'da göçmen kökenli bir grubun içerisinde, vatandaş olanlarla olmayanlar arasında hukukî bir ayrım sıkça gözlemlenirken; grup, toplumbilimi açısından incelendiğinde böyle bir ayrıma rastlanmaz. Toplumbilimi açısından yaklaşıldığında, çoğunluğun dininden farklı bir dine ait bir grup, bulunduğu Devletin vatandaşlığına sahip olmasa bile, dinî bir azınlık olarak ele alınmalıdır. Zaten, genel olarak göçmen kökenli topluluklarda, vatandaş olanlarla olmayanlar, kendilerini aynı grubun bir parçası olarak görmekte ve aynı ibadet yerlerini paylaşmaktadırlar.

e) Bu dört "nesnel" kritere "öznel" olan beşinci bir tane daha eklemek gerekmektedir: **azınlık bilinci**nin mevcudiyeti. "Sınıf

10 Emmanuel Decaux, Allain Pellet (ed.), *Nationalité, minorités et succession d'États en Europe de l'Est*, Paris: Montchrestien, 1996.

bilinci olmadan toplumsal sınıflar olamayacağı gibi, azınlık bilinci olmadan azınlıklar olamaz".[11] Bu bilinç, bir grupla özdeşleşme şeklinde ortaya çıkabilir ya da bazen oluşturulur. Hatta kimi zaman bu oluşum çoğunluk tarafından dikte edilir. Her iki koşulda da, dinî azınlık, azınlık halinde olduğunun bilincindedir. Bu özel durumun farkındalığı, kimliğin oluşma sürecinde farklı şekillerde kendini gösterir. Bu süreci hâkimiyeti altında tutan çoğunluğun bu bilincin etkilerini önemsememe, oluşumunu engelleme yönünde çaba sarfettiği gözlemlenebilir. Bir ülkedeki azınlık dininin çoğunlukta olduğu diğer ülkeler ise aksine, dinî azınlıklar söz konusu olduğunda, bu bilinci koruma hatta teşvik etme yönünde çalışırlar. Örneğin güçlü Müslüman ülkeler, Müslüman olmayan ülkelerde azınlıkta olan İslam'ı korumak ve güçlendirmek için çabalarken, Katolik çoğunluğu olan ülkeler Müslüman ülkelerdeki Katoliklerin durumu için endişe duyarlar, vs.

Daha da geliştirilmesi mümkün olan bu "dinî azınlıklar" tanımı, ikinci bir tanımlamanın, yani "azınlık dinleri" kavramına verilen anlamın temelini atar. Azınlık dini, kimliğinin tehlikede olduğuna inanan bir grubun kendini kimliksel olarak ispatlamasını sağlayan bir *inanış* olarak açıklanabilir.[12] Aynı zamanda, azınlık dini, bir grubun kimliksel oluşumunu çoğunluğa bir tepki olarak geliştirmesinin ürünüdür.

Ama Durkheim, dinin her şeyden önce bir güçler sistemi olduğunu ifade eder. Dinin gereklerini yerine getirerek yaşayan kişi, içinde

11 Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar. Kavramlar. Teori. Lozan. İç Mevzuat. İçtihat. Uygulama*, İstanbul: İletişim, 2005, s. 26.

12 Burada kullanılan *inanış* kavramı Marcel Mauss'un incelediği antropolojik inanıştır. Diğer bir deyişle üstün bir varlığa inanmanın ve bu inancın gereklerini yerine getirmenin kimliksel ve sosyal boyutunu öne çıkarmaktadır. Bu konuda bkz. Marcel Mauss, *Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

günlük hayatında hissetmeye alışkın olmadığı bir kudret hisseder. Durkheim işi iyice ileri götürerek, bu kişilerin "kolektif bir teşvikin etkisi altında, bazen kendilerini sonradan yaptıklarına inanamadıkları eylemleri gerçekleştirmeye iten bir çılgınlığa [tutuldukları-nı]" açıklar.[13] Bu içedönük tanım azınlıklar için de kullanılabilir. Azınlık dini, azınlık grubunun dış tehlikelere karşı dayanışma içinde kalabilmek için fertlerinin güç aldığı kaynaklardan biridir.

Azınlık dinlerinin görgüle dayalı gözlemi, yapısalcı incelemelerin ortaya çıkaramadığı birkaç özelliğin su yüzüne çıkmasını sağlar. Araştırmaların azınlıkların kendine özgü tarihi çerçevesinde yapılmasıyla iki çelişkili gidişat gözlemlenebilir.

İlk olarak, azınlık dini, kimliksel bağların en rağbet görenlerinden biridir. Bu nedenle, bir azınlığın mensuplarının dine olan aşırı bağlılığı, bazı durumlarda inancın yeniliklere kapanmasına, radikalleşmesine ve hatta şiddetlenmesine katkıda bulunur. Bir azınlık dininin inananlarının, haklı ya da haksız olarak kendilerini güçsüz konumunda hissetmesiyle, dinin değişmezliği, kimliği oluşturan etmenlerden biri haline gelir. Bu, bazı gözlemcilerin, dinin uygulanışının ve dinî bakış açısının her şeyden önce muhafazakâr "bir dünya görüşünü" beslemeye katkıda bulunduğunu düşünmesine yol açar.[14] Çoğunluk konumundaki dindaşların, sıkça enerjilerini azınlık köktenciliğinden aldığını saptamak şaşırtıcıdır. "Dinî olandan çıkış",[15]

13 Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France, (1912) 1968.

14 Bkz. Erwan Dianteill, Michael Löwy, *Sociologies et religion, 2: Approches dissidentes* Paris: Presses Universitaires de France, 2005.

15 Fransız felsefeci Marcel Gauchet'ye ait olan "Sortie de religion" kavramı dinden çıkıştan çok bireylerin inansalar da dinsel inanışlardan bağımsız ve rasyonel olarak davranışlarına yön vermelerini betimler. Bu konuda bkz. Patrice Bergeron, *Sortie de Religion. Introduction à la Pensée de Marcel Gauchet*, Montreal: Athéna, 2009.

özerklikten yana meşruiyet arayışı süreci içinde dinî olguyu bütünüyle diriltmekte olan azınlık dinleri için geçerli değildir.

Bu ilk tespitle çelişkili olarak azınlık dinlerinin, tam da bu konumda bulunmalarından dolayı, başka dinlerle, özellikle de kendilerini çevreleyen çoğunluk diniyle sürekli temas içinde bulunduklarını belirtmek gerekir. Azınlık dini hep muhalefet halinde değildir. Çoğunluk diniyle olan temasları, dinler tarihinde senkretizmden[16] Yahudi kıyımlarına kadar varan çeşitli sonuçlar doğurmuştur. Bu iki aşırı ucun dışında, azınlık dinlerinin daha büyük bir uyum yeteneğine —ya da uyum zorunluluğuna— sahip olduklarını ve istem içi ya da istem dışı olarak çoğunluk dininin davranışlarını, hatta bazen ritüellerini kendi bünyelerine kattıklarını belirtmek gerekir. Küçük tarihî olgular olsun, ideolojik savlar olsun, asimilasyon yanlısı savlar olsun, bu konuda göstergeler çoktur. Bu az ya da çok zoraki temaslar, *dinler arası diyaloğa* —içerdiği anlam gereği dinin değişimini reddeden bir kavramdır— duyulan büyük hayranlığın doğuşunu sağlamıştır. Bu dinler arası yakınlaşma alanında azınlık dinlerinin ana mezheplerden daha ileride olduğunu gözlemlemek de şaşırtıcıdır.

Azınlık için dinin kimliksel anlamı hakkında hemfikir olmayan kişilerin eylemleri doğrultusunda, bu iki olasılık ya bir arada var olabilir ya sırasıyla gündeme gelebilir ya da birbiriyle çatışma haline girebilir.

Anlaşılabileceği gibi gerek dinsel gerek etnik azınlıkların var olmaları, azınlık kimliğinin bilinciyle ve bu kimliğin ifadesiyle doğrudan bağlantılıdır. Diğer bir deyişle Foucault'cu yaklaşım azınlığın varoluşunu bu varoluşun dile getirilmesine koşullandırır.

16 Thomas Wilson, Hastings Donan, *Border Identities. Nation and State at International Frontiers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, [Türkçesi: *Sınırlar/Kimlik, Ulus ve Devletin Uçları*, çev. Zeki Yaş, Ankara: Ütopya Yayınları, 2002].

Varlığını isimlendirmeyen azınlık yoktur.[17] Dile getirme konusu ve dolayısıyla görünürlük sorunsalı özellikle tekilci ve yekpareci ulus-Devletlerde her zaman birer tehdit olarak algılanmıştır. Görünürlük düşünce ya da ifade özgürlüğünden de öte varoluş özgürlüğü, hatta meşruiyeti olarak algılanabilir. Bu meşru görünürlük Türkiye'de Kürtçe konuşmak, Yunanistan'da Türk etnik kimliğini ifade etmek ya da Fransa'da başörtüsü takmak gibi değişik alanlarda Devletsel ya da toplumsal engellerle karşılaşabilir.

Çağdaş demokrasilerde, düşünce suçu olarak nitelendirilen kavram aslında elbette düşünceyi ifade suçudur. Düşünce özgürlüğü, bir kişinin, içinde yaşadığı grupta yaygın olarak "doğru" kabul edilen bilgilere aykırı düşen bilgiler veya geçerli olan "genel" düşüncelere aykırı düşünceler savunduğu zaman, o kişinin temel ve diğer haklarına zarar verilmemesidir. Aynı çerçevede düşünceyi ifade özgürlüğünün ilk basamağı özgün düşünceye ulaşabilme kapasitesidir ki bu da haberleşme özgürlüğünün bir parçası olarak görülebilir. Sonuç olarak BM İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin 19., Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi'nin 19., Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 10., Amerikan İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 13. maddeleri ile düzenlenen, 1975 tarihli Helsinki Sonuç Belgesi ve onunla başlayan AGİT süreci içinde yer alan (Kopenhag İnsanî Boyut Toplantısı Belgesi, Yeni Bir Avrupa İçin Paris Şartı, Moskova Belgesi gibi) tüm belgelerde, demokrasinin temel unsurlarından biri olarak anılan ifade özgürlüğü üç basamaklı bir özgürlükler silsilesi olarak görülmelidir: her türlü haber ve bilgi alma özgürlüğü, bu bilgi ve haberlerden bireysel düşünceyi oluşturma özgürlüğü ve düşünceyi her yolla ifade edebilme özgürlüğü.

17 Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1990, [Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1994].

Konu sadece düşünceyi değil, kimliği ifade olduğunda, hatta toplumsal algılama açısından gayrimeşru olduğu düşünülen kimliksel aidiyeti ifade olduğunda, karşımıza gene üç kademeli bir ifade şekli çıkmakta.[18]

- Pasif (edilgen) ifade: Bu tip ifade şeklini içe dönük olarak nitelendirebiliriz. Başka bir deyişle azınlık kimliğinin imleriyle günlük hayatta varlığını ifade etmek ve bu özgürlüğe getirilen hukuksal ve toplumsal kısıtlamalar.
- Aktif (etkin) ifade: Bu ifade şekli hem içe hem de dışa dönük olarak görülebilir. İçe dönük olarak azınlığın kimlik imlerinin kaybolmaması için bireyler aktif olarak çalışırken, dışa dönük olarak azınlık kimliğinin tanınmasına, anlaşılmasına, korunmasına yönelik fikir, düşünce ve istekleri özgürce, kamusal alanda ve kamuya yönelik ifade etmek olarak betimlenebilir.
- Reaktif (tepkisel) ifade: Sadece dışa dönük kullanılan bu ifade şekli, sert şekiller alabilir. Amaç çoğunluk söylemine karşı çıkmak, ve azınlık kimlik imlerini öne çıkaran, çoğunluk söyleminin tersi söylem geliştirmektir.

Bu üç ifade şeklinin arasında bir hiyerarşi, bir organik bağ olduğunu *idealtipik* bir kural olarak belirtmek gerekir. Başka bir deyişle, pasif ifadeye getirilen hukuksal ve/veya toplumsal sınırlama ve yasaklamalar, aktif ifadeyi doğurmaktadır. Aktif ifadenin gayrimeşru, bölücü, tehlikeli ve dolayısıyla "yasak" sayılması durumlarında reaktif ifade doğmakta, toplumun gerginlikleri daha da artmakta, kısır döngü yeni radikal ifade şekilleri ve yeni yasaklar yaratmaktadır.

Bu kitabın konusu Türk bağlamında azınlıkları incelemek olduğun-

18 Samim Akgönül, "Seni Bir Tek Sessizliğin Kurtarabilir". Azınlık Kimliğinin İfadesi: Türkiye'de Toplumsal ve Hukukî Engeller, Taner Koçak, Taylan Doğan, Zeynep Kutluata (ed.), *Türkiye'de İfade Özgürlüğü* içinde, İstanbul: bgst Yayınları, 2009, s. 212-230.

Azınlık Kimliğini İfade, Tepkiler ve Sonuçlar					
	Örnek	Yön	Çoğunluk tepkisi	Devlet tepkisi	Sonuç
Edilgen ifade	• Azınlık dilini günlük hayatta kullanma • Azınlık sembollerini kullanma	• Azınlığın içine dönük	• Azınlık imlerini tehlike olarak görme • Toplumsal mahkûmiyet • Azınlık imlerinin utanç verici algılanması	• Azınlık imlerinin kullanımının yasaklanması • Toponimi değişiklikleri • Patronimi yasağı • Azınlık dilinin kullanılmasının yasaklanması	• Çoğunlukta ötekileşme • Azınlıkta marjinalleşme ⇒ • Azınlığın etkin ifadeye yönelmesi • Radikal kısımda tepkisel ifadeye yönelme
Etkin ifade	• Medya yoluyla kamuoyunda meşruiyet aramak • Mahkemeler yoluyla hak aramak • Azınlık imlerinin kullanımı için azınlık bireylerine baskı	• Azınlığın içine dönük • Çoğunluk kamuoyuna dönük • Devlet mekanizmalarına dönük	• Hak arayışını bölücülük olarak görmek • Kamuoyu kampanyaları • Komplo teorileri	• Açılan davalar • Muhalif liderlerin "ibret" cezalara çarptırılması • Azınlığın siyasî ifade imkânlarını sınırlamak ya da yok etmek	• Azınlık ve çoğunluk arasında iki karşıt söylemin oluşması • Düşmanlık ⇒ • Tepkisel ifade
Tepkisel ifade	• Çoğunluk söylemine aykırı söylem geliştirmek • Tabu karşıtlığı • Şiddet	• Rejimin değişmesine dönük • Yasaları etkilemeye dönük • Çoğunluk kamuoyuna dönük	• Devleti ve meşru şiddeti baskı altına almak • Nefret söylemi • Azınlığın kategorize edilmesi	• Güç kullanma • Sınırdışı • Etnik temizlik	• Ayrılıkçı hareketler • Terör ⇒ • İç savaş

dan elbette yukarıda kuramsallaştırmaya çalıştığım etki tepki dizini öncelikle azınlıktaki Türkler ve Türkiye'deki azınlıklar üzerine kurulmuştur.

Adı geçen bağlama semantik olarak bakıldığında azınlık terimi dahi masum değildir. İlk defa Tanzimat döneminde, Türkçenin siyasi kelime haznesine dahil olan Ekalliyet / Ekseriyet kavramları 1930'larda Türkçenin saflaştırılması çalışmaları kapsamında azlık/çokluk olarak kullanılmış, 1950'lerden itibaren azınlık/çoğunluk terimleri dile yerleşmiştir. Her üç durumda da kavramlar dinî aidiyet üzerinden üretilmiş ve böyle algılanılagelmişlerdir. Diğer bir deyişle Türkiye *algılama açısından* iç azınlıklarda gayrimüslimleri görürken, Türkiye dışında yaşayan "Türk" azınlıklarda da sadece Müslümanları görmektedir.

Azınlık yaratılır, kendiliğinden doğmaz. Bazı durumlarda bir grup sayısal olarak azlaştırılır. Bu katliamlarla, sürgünlerle, mübadelelerle olabilir. Sayısal olarak azlaştırılan grup hâkim grup tarafından azınlıklaştırılır, yani ezilir ya da haklarından mahrum edilir. Başka durumlarda bir grup bir bölgeden göçer. Bu savaşlardan, baskılardan, fakirlikten, katliamlardan kaçma olabilir ya da en basitinden daha iyi bir hayat söz konusu olabilir. Gelinen ülkenin kendilerini "sahip" olarak gören çoğunluğu, gelenleri azınlıklaştırır, ezer ya da haklarından mahrum bırakır. İki durumda da, çoğunluk, her hakkı olduğunu düşünen topluluk, azınlığı eğreti görür. Diğer taraftan çoğunluk, azınlıktan sürekli sadakat belirtisi, ispatı, hatta kendi bireylerinden istemediği kadar sadakat bekler. Ta ki azınlık çoğunluğun isteğine uyup kendi kimlik imlerini bırakana kadar. Ama bu durumda, yani asimilasyonun başarılı olduğu durumlarda bile azınlık bireylerine azınlık durumları zaman zaman hatırlatılır. Zira yakın başkalık, yakındaki başkalık çoğunluğu çok korkutur. Dinsel ya da etnik çoğunluk gayrimeşru saydığı bireyleri içine almak

istemez; zira kaybolmaktan, bozulmaktan ya da en azından "dejenere olmaktan" korkar. Kısacası sosyolojik olarak azınlık olma durumu varoluş meşruiyetiyle ilgilidir. Bu meşruiyet kazanılana kadar azınlık kendini bu şekilde gördüğü gibi, çoğunluk tarafından da bu şekilde algılanır.

AZINLIKLAR/AZINLIK DİNLERİ

Türk Bağlamı Üzerine Düşünceler

Giriş

Azınlık kavramı, Türk bağlamında *kirlenmiş* bir kavramdır. Kavramlar dinamik bir hayata sahip olduklarından, doğar, gelişir, değişir ve ölürler. Azınlık kavramı da Türkiye'de hayatının *kötü* bir durumu ifade eden aşamasındadır. Algılamadaki *kirlenmişlik* Türk bağlamının iki yönünü de kapsar. Bu iki yön elbette Türkiye içindeki Türk olmayan, Türk kabul edilmeyen, kendini Türk hissetmeyen azınlıklar ve Türkiye dışındaki Türk oldukları ya da Türklüğe yakın oldukları düşünülen topluluklardır.

Bu bölüm Türkiye'deki azınlıklardan çok azınlık dinlerini konu almaktadır. Başka bir deyişle bu çalışma, inananlarının sayıca ve toplumbilim açısından azınlıkta olduğu bir dinin uygulanışının ve dogmalarının değişimlerini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu metnin savunduğu ve çeşitli gözlemlerle doğrulanması gereken sav, bir dinin toplumsal ve tarihî işlevinin, azınlıkta olma durumunda farklılıklar gösterdiği ve bu değişimlerin, İslam, Hıristiyanlık, Musevilik ve hatta Budizm gibi yaygın dinler çerçevesinde benzerlikler içerdiğidir.

Dikkatimizi son derece karmaşık olan düşünce, inanç ve davranış sistemleri üzerinde yoğunlaştırırken, holizm tuzağına düşmemeye özen göstermek ve davranışlarla etki/tepkileri biçimlendiren toplu koşulları dikkate almak gerekir.

Weber'in rasyonalist çözümlemesi dinleri, gerçeğin şu ya da bu olgusunu ifade etmeye yarayan fikirler ve betimlemeler sistemi olarak görür ve buradan yola çıkarak dinin, dünyevî ve ruhanî hedeflere ulaşmak amacıyla kullanılan bir araç olarak benimsendiğini savunur.[19] Azınlıkta olma durumunda, dinî aidiyetin de, etnik aidiyette ve/veya dış bir topluma bağlılıkta gözlemlendiği gibi, kendini doğrulamaya ve sembollere ihtiyacı vardır. Bu göz önüne alındığında, dine yapılan göndermelerin araç olarak benimsenmesi, aktörler için kaçınılmazdır; bundan öte, bünyelerinde sadece ruhanî işlevler değil, aynı zamanda bütün toplumsallaşma işlevlerini de barındıran kimliksel dinler yaratmaya yaramaktadır.

Danièle Hervieu-Léger, çok fazla konu içermesi nedeniyle konuyu dağıtan "işlevsel" tanımla; aksine "tarihî" dinlerin mahkûmu olduğu için, fazla dışlayıcı "adsal" tanım arasındaki çatışmayı aşmaya çalışmıştır.[20]

İtiraf etmeliyim ki bu metin, tanrıbilimsel ve felsefî yönlere fazla değinmediği için, azınlık dininin yararcı ve işlevsel tanımına ağırlık vermekte ve hak etmediği halde işin ruhanî boyutunu ikinci plana atmaktadır.

a) Azınlık Dinleri

"Azınlık dini" kavramını iki anlamda kullanıyorum:

1. İnananlarının, kendilerini, geniş bir topluluk bünyesinde, mensuplarının sayıca daha az olduğu kabul edilen ya da kendini öyle gören bir grupla özdeşleştirdiği bir din. Bu

19 Michael Löwy, Heinz Wismann, "Max Weber, la religion et la construction du social", *Archives de sciences sociales des religions*, no 127, Temmuz-Ağustos 2004.

20 Bkz. Danièle Hervieu-Leger, *La religion pour mémoire*, Paris: Cerf, 1993.

durumda, Régis Debray'in deyimiyle, dinin rolü "bir yığını bir bütüne dönüştürmek[ten]"[21] oluşuyor ya da bir bütünün bir yığın haline gelmesini engellemekten, yani mekân ve zaman içerisinde bir yandan grubun sürekliliğini sağlarken öbür yandan bireysel varoluşa bir anlam getiriyor.

Bu tanımlamadan yola çıkarak, Türkiye Ortodoksları, Yunanistan ya da Fransa Müslümanları, farklı derecelerde, bir azınlık dinine mensuplarmış gibi incelenebilirler. Türkiye Ortodoksları ya da Yunanistan Müslümanları gibi "tarihî" azınlıklar söz konusu olduğunda, bu "aidiyet" birkaç sorun içermektedir. Bu azınlıklar resmî olarak "dinîdirler". Ayrıca, her iki ülkede de çoğunluk grubunun, dil ya da tarih kriterleri gibi çeşitli nitelikler arasında, kendilerini tanımlamak için "dinî aidiyet" kriterini de kullandıklarını unutmamak lazım. Bu demek oluyor ki, Türkiye Rumları ve Yunanistan Türkleri, ancak dinî bir varoluşun ürünü olarak hukukî ve toplumsal bir mevcudiyete sahip olabiliyorlar. Bu dinî aidiyetin, bahsettiğimiz azınlıklara mensup bireylerin kimliğini oluşturan bütün kriterleri kapsamadığı bir gerçek. Kaldı ki, kolektif kimliği korumak amacıyla, dinle ne ruhanî ne de ibadete dayalı bir bağı olmayan bireyler bile, bu kategorilere ayrılma şekline karşı çıkmadıkları gibi, bazen bunu hak olarak dahi talep edebiliyorlar. Yani, dinî bir azınlık, yalnızca fertlerinin dine olan imanı dikkate alınarak tanımlanamaz. Dinî nitelik *sui generis*'tir[22] ve bireylerin davranışlarından ya da inanışlarından bağımsızdır. Bu özellikle de dinî sınıflandırmanın toplumun ana kategorilere ayırma şeklini teşkil ettiği Osmanlı sisteminden çıkan toplumlar için geçerlidir. Bu toplumlarda, azınlık dininin kolektif kimliksel aidiyet niteliği, diğerlerine

21 Régis Debray, *Les communions humaines: pour en finir avec 'la religion'*, Paris: Fayard, 2005.

22 Sui generis: Kendine özgü, nevi şahsına münhasır.

nazaran daha kuvvetli bir şekilde hissedilir. Azınlık dini, çoğunluk nezdinde eriyip yok olma tehlikesine karşı bir korunma aracı, yitirilmemesi ve geliştirilmesi gereken bir farklılık belirtisi olarak algılanır.

"Yeni azınlıkları" oluşturan, göçmen kökenli Batı Avrupa Müslüman topluluklarında da durum çok farklı değildir. Tuhaf bir şekilde, dinî düzeni terk etmiş ve/veya dinî inancın kişisel boyuta taşındığı Batı toplumlarında yaşayan bu topluluklar, iki yönlü, kolektif bir kimlik arayışına girişmişlerdir. Bir yandan, talep edilen var olma meşruiyeti bireysel boyuttadır. Başka bir deyişle, bu gruplardan gelen bireyler, yaşadıkları bölgede varlıklarının tanınmasını ve hukuken vatandaş olsunlar olmasınlar, yaşam alanlarını paylaştıkları diğer kişilerle bireysel anlamda eşit tutulmayı isterler. Diğer yandansa, güçlü bir kolektif hareketlenme içindedirler. Azınlık bireylerine göre aranan hukukî ve sosyolojik tanınma aynı zamanda Müslüman topluluğun tümünü kapsamalıdır. Avrupa İslam'ını kurma çabalarının hâlâ önemli etnik, dile dayalı ya da sosyolojik engellerle karşılaşmakta olduğu doğrudur, ancak "Müslüman camiasına" aidiyet; artık yaşanılan ve/veya vatandaşı olunan ülkeye aidiyet durumunun etmenlerinden biri haline gelmiştir. Bu durum en azından azınlığın bakış açısı göz önünde bulundurulduğunda böyledir. Dinî farklılık, üçüncü nesil tarafından yabancı olarak algılanmaz ve farklı olma hakkı meşruiyet mücadelesinin bir parçasını teşkil etmektedir. "Müslümanlar" olarak yapılan kolektif meşruiyet arayışı da iki yönlüdür. Söylemleri, her şeyden önce İslam'ın toplumsal ve kültürel varlığının kabul görmesi ve içselleştirilebilmesi açısından, azınlık tarafından "Hıristiyanlar" olarak sınıflandırılan çoğunluğu hedef almaktadır. Bununla beraber, hem Batı ülkelerinin okullarında, hem de mahalle camisinde eğitim gören yeni bir nesle sahip azınlığın, kendi içerisinde de bir meşruiyet arayışı mevcuttur. Bazen

bu yeni nesil, anne-babalarının ve büyükanne-babalarının dini yerine getirişini çok çekingence bulmakta, dışa vurmama çabaları içerdiğini, dinin aslından uzaklaşarak yapıldığını düşünmekte ve kendi için "kökenlerine daha bağlı" olduğuna inanılan bir dindarlık geliştirmektedir. Bazen ise, tam tersine, bu dine yeni yaklaşma biçimi, dine bağlı davranışların her birine akılcılık getirme çabalarıyla, Batı'nın pozitivist bireysel düşünce şeklinden esinlenmektedir. Bu bağlamda, dinsellik, sadece, "düşmanca" bir ortamda var olmayı sürdürebilme yöntemi haline gelmektedir. Stéphane Lathion'a göre, Müslüman gençler, "sık olarak dinlerini, Avrupa sahasına entegrasyon seyirlerini zorlaştıran bir engel olarak görmektedirler."[23] Benim bakış açım ise, sürekli ve bağlamsal bir tekrar yapılanış olarak görülen azınlık dindarlığının, entegrasyona –hangi şekli olursa olsun– bir engel olarak algılanmadığıdır.

Avrupa'daki Türkler, din kapsamında etnik faktörün (ve etnik kapsamda dinî faktörün) hâlâ ağırlıklı bir şekilde var olmaya devam etmesi nedeniyle, daha da farklı bir dinî yapılanma halindedirler. Niemonen'in[24] çalışmalarının ortaya koyduğu gibi, etnik gruplar arasındaki ilişkileri inceleyen Amerikan toplumbilimi, dinî aidiyet konusuna pek de önem vermemiştir. Anthony Smith'in[25] ve Michael Banton'un[26] incelemeleri de bu tespiti destekler. Avrupa toplumbilimine değinecek olursak, etnik grupların incelenişine dinî

23 Stéphane Lathion, *Musulmans d'Europe: l'émergence d'une identité citoyenne*. Paris: L'Harmattan, 2003, s. 24.

24 Jack Niemonen, "The race relations problematic in American sociology: A case study and critique" *The American Sociologist*, 1997, 28. cilt, no.1, s. 15-54.

25 Anthony Smith, *The Ethnical Revival in the Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

26 Michael Banton, *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

boyutu katan Albert Bastenier'dir.[27] Bertheleu gibi toplumbilimciler de, dinî gruplar arasındaki ilişkilerin bütünüyle, etnik gruplar arasındaki ilişkilerin bir parçasını oluşturduğunu düşünmektedirler.[28] Özellikle Bastenier'nin fikirlerinden yola çıkarak, Avrupa'daki Türklerin dininin "portatif" olma özelliğinden rahatlıkla bahsedebiliriz. Başka bir deyişle, tarikatlardan siyaset ve dini harmanlayan topluluklara, ideolojik örgütlerden kişisel inanışlara, Türk toplumunun dinini oluşturan katmanların tümü, 1960'lı yıllardan itibaren Avrupa topraklarına taşınmış, orada gelişmiş, ardından çoğalmış ve hatta Türkiye'deki seyri bile etkilemiştir. Yani, azınlık dinlerinin özelliklerinden birisi, çoğunluğu oluşturan toplulukla olan temasların neticesinde değişim göstermesidir. Bu değişimler hem dinin uygulanışında hem de dogmatik yapısında gözlemlenebilir. Ardından, hem aynı dinin çoğunlukta olduğu ülkelerde değişime yol açarlar hem de bulundukları ülkedeki çoğunluk dininin gelişimini yönlendirirler. Görgüle dayalı incelemeleri, sonucunun illa bir topluluğun diğeri tarafından hazmedilerek yitip gitmesini teşkil etmediği, farklı toplulukların iç içe geçişi ve bu çevrelerin karşılıklı etkileşim şekilleri üstünde yoğunlaştırırsak, Türkiyeli azınlıklar söz konusu olduğunda, Fredrik Barth'ın[29] çalışmalarında geliştir-

27 Albert Bastenier, *Qu'est-ce qu'une société ethnique*, Paris: PUF, 2004.

28 Hélène Bertheleu, "Idéologie urbaine et relations interethniques: quelques remarques" *les Cahiers du CERIEM*, 9, 2002, s. 79-92.

29 Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference*, Londra: Allen&Urwin, 1969, [Türkçesi: *Etnik Gruplar ve Sınırları*, çev. Ayhan Kaya, Seda Gürkan, İstanbul: Bağlam, 2000]. Özellikle de Vermeulen ve Govers'ın yapıtında yer alan çalışmalarında yazar, dinî aidiyetin ve sergilenişinin, etnik incelemeler kapsamında yeniden önemsenmesi gerektiğini düşünmekte: Fredrik Barth, "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity", Hans Vermeulen, Cora Govers (ed.), *The Antropology of Ethnicity. Beyond "ethnic groups and boundaries"* içinde, Amsterdam: Het Spinhuis, 1996.

diği etnik grup sorunsalından nispeten uzaklaşıyoruz. Türkiyelilerin, din de dahil olmak üzere, kendilerini diğerlerinden ayırt etmeye yönelik girişimleri hem "Hıristiyanlara", hem de diğer Müslümanlara, özellikle de Araplara nazaran sergiledikleri farklılıklarla biçimlenmektedir. Bunun bir sonucu olarak, hem Türklerle Hıristiyanlar, hem Türklerle diğer Müslümanlar, hem de Avrupa'da yaşayan Türklerle Türkiye'de yaşayan Türkler arasında farklılaşmalar ve etkileşimler meydana gelmektedir. Bu üçlü etkileşimin en güzel örneğini türban tartışmaları teşkil eder. Fransa'da, okullarda başörtüsünün yasaklanmasını desteklemek amacıyla ortaya iki neden sürülmüştür: Bunlardan birincisi okulla din arasındaki bağdaşmazlık, ikincisi ise genç kızların büyüklerine/erkeklere boyun eğmek zorunda kalmasıdır. Yani bu yasaklamayla amaçlanan, Müslüman kadınların dinin ve erkeklerin boyunduruğu altından çıkarak özgürlüklerine kavuşmaları olmuştur. Güdülen amaca göre dinin uygulanışı ve erkeklerin yaklaşımı esneklik kazanacaktır. Halbuki, başörtüsü takmak isteyen genç kızları bu yönde teşvik eden nedenler arasında, kolektif bir arzu, yani "kendi toplulukları içine kapanma" isteğinden çok bireysel kimliklerini vurgulama arayışı ağırlıktaydı.[30] Yani, başörtüsünün algılanışı büyük ölçüde çoğunluğun algılayışını temsil etmemekte, çoğunluk, camianın kendi içine kapanmasını kınayarak genç Müslüman kızların bireysel özgürlüğünü talep etmektedir. Kaldı ki bunu yaparken bu genç kızlara, topluluklarına uygulanan aynı muameleyi göstermektedir. Fransa Müslümanları arasında azınlıkta olmalarına rağmen, Türklerin, —özellikle de Süleymancılar cemaati aracılığıyla— bu yasak karşısında ilk teşkilatlanan grup olması, Fransa Müslüman camia-

30 Khadija Mohsen-Finan, Vincent Geisser, "Enjeux et sens de l'affichage de son 'Islamité' dans le champs scolaire français", Remy Leveau, Khadija Mohsen-Finan (ed.), *Musulmans de France et d'Europe* içinde, Paris: CNRS, 2005, s. 122.

sının tümünü ve hatta Türkiye'yi bile çeşitli yönlerden etkilemiştir. Böylelikle, bu üçlü etkileşim çerçevesinde, iki yönden azınlık durumunda olan Fransa Türklerinin tutumu, Türkiye'deki başörtüsüne olan yaklaşımın değişmesinde önemli bir rol oynamıştır.

2. Başat olan ya da öyleymiş gibi algılanan bir inanç sistemi tarafından azınlığa indirgenmiş başka bir inanç sistemi. Bu bakış açısından yola çıkarak, 19. yy sonu ve 20. yy başı Fransa'sında "Katolikliğin" bir azınlık dini olduğunu gözlemleyebiliriz. Bu, inananlarının (ya da ibadet edenlerin) sayısının az olmasından değil, usçu ve laiklik yanlısı olanlar tarafından azınlığa indirgenmiş olmalarından kaynaklanır. Bolşevik Devrimi'nden, Stalin döneminde kaldırılmış dinî hakların halka iadesine kadar, Rus Ortodoksluğunu da aynı kategoriye katabiliriz. Aynı şekilde, 1930'lu yıllarda ve ardından 1980'li yıllarda Türkiye'de, Kemalist ve laik elit kesim, sayıca açık ara çoğunlukta olan Müslümanları azınlığa indirgemiştir. Dinin, siyasî bir sistem ya da "modernlik" yanlısı bir ideoloji tarafından azınlığa indirgenmesi, Türkiye'de ve Fransa'da genellikle, idealtipik ve çok dinamik bir kavram olan "laiklik" çerçevesinde incelenmektedir.

Kavramlar ve olguların birbiriyle karşılaştırılması, aynı kavram ve olguların içerdiği anlamı kavrayabilmek açısından en etkili yöntemlerden biridir. Simiand "benzeri olmayan vaka örnek teşkil etmez" der.[31] Belirli bir durumu, ister istemez başka bir duruma nazaran gözlemleyen araştırmacının incelemelerine bulgusal bir değer katan, karşılaştırma metodudur. Bu metodun iyi taraflarından biri, yaratılan şablonların kötüye kullanılmasına engel oluşturmasıdır. "Belirli bir coğrafî alanın içerisinde bir sorunu inceleyip

31 François Simiand, *Méthode historique et science sociale*, Paris: Archives contemporaines, 1987 [1903], s. 148.

sonuçlar çıkarttıktan sonra, aynı fenomene başka bir yerde rastlamak, bizi genellemeler yapmaya daha tereddütle yaklaşmaya iter.[32]" Devletle olduğu kadar toplumla da bağlantısı olan "laiklik" kavramını, Türk ve Fransız bağlamlarında karşılaştırmak oldukça zahmetlidir. Bunun sebebi hem Türk araştırmacıların Fransız laiklik tarihinin ne derece çalkantılı olduğundan habersiz olmaları, hem de, Fransız laikliğini bir model olarak, "hakikî" olan olarak benimseyen ve her türlü bağlamsal değişikliğin ve uyarlamanın kavramın doğasını bozduğuna inanan Fransız araştırmacıların Türkiye'deki durumu kavrayamamasıdır.

Türkçe ve Fransızcada, siyasî, hukukî ya da sosyolojik alanlarda bu kavramın farklılıklar gösterdiği bir gerçektir. İşte tam da bu nedenle "... sadece aynı kurumların, geleneklerin, fikirlerin başka yerlerde de rastlanılan daha eksiksiz, daha belirgin, daha tipik olgularla karşılaştırılması, kavramın saptanmasını ve sınıflandırılmasını kolaylaştırdığı gibi anlamını da kavramayı mümkün kılar".[33] Laiklik gibi bir kavramın zaman içerisindeki gelişimi, anlamının dinamizmi ve etkileşim halinde olma özelliği, uygulandığı alanlar ve hatta toplum(lar) tarafından içselleştirilişi, elbette ki aynı olamaz. Bu sadece tarihî ve sosyolojik bağlamların birbirinden farklı olmasından değil, aynı zamanda "eş zamanlı toplumların"[34] mevcudiyetinin, düşüncelerde yol katedebilmek amacıyla yaratılmış sadece düşünsel bir inşadan ibaret olmasından kaynaklanmakta.

Gözlemcilerin karşılaştırma yöntemine başvurduklarında düşmemeleri gereken tuzaklardan iki tanesi "etiketlerle" ilgilidir. Gerçek-

32 Nancy Green, *Repenser les migrations*, Paris: PUF, 202, s. 9.

33 François Simiand, *age*, s. 146.

34 Marc Bloch, "Pour une histoire comparée des sociétés européennes", *Mélanges Historiques* içinde, Paris: EHESS, 1983 [1928], s. 16-40.

ten de, bazen, benzer toplumsal ve siyasî anlamlar içeren aynı bir kavram, aynı ismi taşımıyor olabilir. Bu nedenle inceleme süreci boyunca karışıklıklar meydana gelebilir ve karşılaştırma araçlarının sayısında azalma olabilir.[35] Bazen de, karşılaştırma isteği uyandıran aynı adlandırma, farklı bir bağlamda kullanılıyor olabilir. Sıkça laiklik kavramıyla beraber kullanılan sekülarizm kavramı buna güzel bir örnek teşkil eder. Bu kavram, Gino Germani'nin Güney Amerika'da eski çağdan modern olana geçişin doğasını incelemekte kullandığı şekliyle, siyasî sistemden aile hayatına, toplumsal reformlardan nüfus bilimine çok çeşitli alanları kapsar.[36]

Bu farklı toplumlarda aynı ismi taşıyan, ama farklı gerçekleri temsil eden kavramlar sorununa, bir de kavramsal dinamizm problemi eklenmektedir. Çünkü söz konusu olan anlam değişimlere kapalı değildir, dinamik ve esnektir. Yani bu çok anlamlılıkla beraber, bir de belirli bir kavramın belirli bir toplumda geçirdiği anlam evrelerini de –olgunlaşma, dejenere olma ve hatta yok olma– dikkate almak gerekir. Max Weber, örneğin sekülarizmin yerini kutsal olanla olmayan arasında sınırlayarak ya da toplumsallaşmanın yerini (*Vergesellschaftung*) toplulukla (*Gemeinschaft*) toplumun (*Gesellschaft*) arasında belirleyerek birkaç devingen kavrama ayrıcalık tanımıştır. Türk bağlamında ise, "modernleşme" kavramı, "Batılılaşma" ya da "gelişme", "zenginleşme" ile eşanlamlı tutularak bu kavramsal evrime güzel bir örnek oluşturmaktadır.

Bütün bunlar, genel olarak Avrupa'da, ama özellikle de Fransa ve Türkiye'de kullanılan laiklik kavramı için de geçerlidir. Bu aynı

35 Mattei Dogan, Dominique Pelassy, *Sociologie politique comparative*, Paris: Economica, 1981, s. 28.

36 Gino Germani, *Politique, société et modernisation*, Paris: Duculot, 1972, s. 64.

sözcüğün çeşitli Avrupa dillerinde var olmasından dolayı doğabilecek bazı yanılsamaları da göz önünde bulundurmak gerekir. Laikliğin iki ülkede geçirdiği evreleri incelemenin nihai amacı, zorla laikleşmeyle Fransa'da Katolikliğin, Türkiye'de Sünni İslam'ın bir "azınlık dini" kategorisine indirgenip indirgenmediği sorusuna cevap aramaktır.

Bütün dillerde "sekülarizm", "din karşıtlığı", "dinsizlik" ya da "kiliseye bağlı olmama hali", vs. gibi deyimler arasında kavramsal ve anlamsal bir karışıklık vardır. Bu yanılsamalar Türkçede de mevcuttur. Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk meclisin kuruluşundan bu yana yüz otuz yılı aşkın bir zaman geçmesine rağmen, siyasî terimlerin büyük çoğunluğunun hâlâ Fransızcadan ya da İngilizceden gelen kelimelerden oluşması ilginçtir. Ve bu 1930'lu yıllarda harcanan önemli dili "arındırma" çabalarına rağmen böyledir. Halbuki, belki de Osmanlı aydınlarının parlamenter demokrasiyle 1867 yılında tanışıp, onu Osmanlı bünyesine katma ve uyarlama süreci boyunca kavramlar üzerinde yeterince düşünmemiş olması nedeniyle, sistemli bir politika izlenerek, bu terimlerin yerlerini alması planlanan yüzlerce yeni sözcük üretilmiştir.

Bazı kavramların Türkçe-Osmanlıcaya uyarlanışına yönelik tartışmalar ilk defa Tanzimat döneminde gündeme geldi. Bunun sebebi, Türkçe, Farsça, Arapça karışımı olan, içinde Yunancadan da izler taşıyan bu dilin, dil bilimsel olarak tutarlılık gösteremiyor olmasıydı.

Örneğin, 19. yüzyılın sonu boyunca, "özgürlük" kavramını ifade etmek için üç olasılık mümkündü: *serbesti* (Farsça: Reşit Paşa), *azad* (Farsça: Şinasi) ve *hürriyet* (Arapça: Rifat Paşa). Türkçe "özgürlük" kelimesinin yaygınlaşması ve benimsenmesi için ta 1960'lı yılları beklemek gerekti. Aynı şey "kültür" kavramı için de geçerli. Osmanlılar bu kavram için ilk olarak *maarif* sözünü kullandılar.

Fakat sonradan bu sözcüğün anlam değiştirip "eğitim" kavramını ifade etmeye başlaması üzerine *irfan* kelimesi yürürlüğe girdi. Ardından, 1910'lu yıllarda, toplumbilimci Ziya Gökalp'in yazılarıyla yeni bir kelime ortaya çıktı: *hars*. Bu terime o dönemden itibaren dolaylı anlamlar yüklenmeye başlandı ve milliyetçi sözcük dağarcığında yerini aldı. *Kültür* kelimesi ise Cumhuriyet'in ilanından bu yana kullanılmakta ve oldukça belirsiz bir anlam içermektedir.

"Laiklik" kavramı için de olaylar bu şekilde gelişmiştir. İlk önce, Arapçadan gelme, "dinî olmayan" anlamına gelen *ladini* kelimesi kullanıldı. Ama bu sözün aynı zamanda "dinsiz" anlamına geliyor olması nedeniyle, Cumhuriyet döneminde yerini Fransız tarihindeki anlamı dikkate alınmaksızın *layik* sözcüğü aldı. Bu terim siyasî ya da toplumbilimsel olmaktan çok, süratle ideolojik bir terim haline geldi. Şimdilerde Türkiye'de laik olmak, tamamıyla Batılılaşmış, dinle arasındaki bütün bağları koparmış bir birey olmak anlamına gelmektedir. Gerçi bu kelime, "Müslüman demokratların" yönetime gelmesiyle yavaş yavaş anlam değiştirmektedir.

Türkiye'de de laiklik kavramı iktidar olgusuyla yakından bağlantılıdır. Bu ilişkiyi iki alanda gözlemlemek mümkündür. İlk olarak iç etkenden bahsedebiliriz: 1924 yılında Kemalistler hilafeti kaldırarak, genç cumhuriyet için bir tehlike oluşturabilecek her türlü monarşi yönetimine geri dönüş arzusunu söndürmüş oldular. Ne de olsa Halife, eski ayrıcalıklarından mahrum bırakılmış Osmanlı hanedanlığının son padişahından başkası değildi. İkinci etken ise dış olandı: Amaç yeni Türk ulusunun etnik karakterini dinî niteliğinden çok daha fazla öne çıkartarak radikal bir şekilde genç Arap uluslarıyla olan farklılığını sergilemekti. Bu farklılığı belirgin kılmakta dil faktörü de önemli bir rol oynuyordu. Arap kimliğinden uzaklaşma çabaları, Balkanlardaki ya da Kafkasya'daki gibi Osmanlı döneminde Müslümanlaştırılmış diğer topluluklara karşı gösterilmedi. Bunun

başlıca nedeni yeni Türkiye'nin 1920'lerdeki nüfusunun 19. yy boyunca Anadolu topraklarına sığınmış çok sayıda Balkanlı ve Kafkasyalıdan da oluşuyor olmasıydı.

Ama ne Türkiye'de ne de Fransa'da laiklik sadece bir iktidar kavgasıyla özetlenemez. Türk laikliği, ulusal bir proje kapsamında yer alan büyük ve iddialı toplumsal bir tasarıydı: Yaratılan ulus elbette Müslüman olacaktı; ama aynı zamanda Batılı da olacaktı, yani din sadece kişisel ruhanî bir rolle kısıtlanacaktı. Çoğu zaman Kemalistler, Türk İslam'ının en halka özgü yanlarını, modern bir toplumda yeri olmayan batıl inançlarla bağdaştırdılar: "Birtakım şeyhlerin, dedelerin, seyyitlerin, çelebilerin, babaların, emirlerin arkasından sürüklenen, kaderlerini ve hayatlarını falcılara, büyücülere, üfürükçülere, muskacıların ellerine bırakan insanlardan meydana gelmiş bir topluluğa bir millet gözüyle bakılabilir mi?"[37]

Bu din ile "gelişmekte geç kalma" arasındaki özdeşleştirme, birbiriyle etkileşim halinde olan iki alanda kendini göstermekteydi. Bir yandan, hilafetin kaldırılmasıyla birlikte, seküler ya da dinî, 19. yy boyunca kurulmuş bütün eğitim sistemlerini aynı çatı altında toplayan bir yasa yürürlüğe girdi. Ama Fransa'nın aksine, eğitimin tekliğini amaçlayan bu yasayla bütün dinî okullar, en azından dinî görevlilerin ihtiyaçlarının karşılanması gereği öne sürülerek İmam Hatip Okullarının açıldığı İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar ortadan kalktı. Fransa'da Katolik Okulları varlıklarını sürdürmeye devam ederken Kemalistlerin bir çırpıda bütün dinî okulları kapatabilmelerinin sebebi, Türk rejiminin otoriter olmasından kaynaklandığı gibi, Katolik Kilisesi'nin Fransa'daki yerleşik yapısal kuvvetinden de gelmekteydi. Elbette bir ulus yaratmak amacıyla eğitimi

37 Mustafa Kemal, *Nutuk*, http://www.ataturk.com/nutuk/buynutuk/bolum19/index13.htm çevrimiçi 17.02.2010/.

seküler kılma isteği Fransa'da da söz konusuydu ve bu 1850 sonrası eğitim tartışmalarında ortaya açıkça çıkıyordu. Kaldı ki, "[Fransa'da] Cumhuriyet, eğitimin temelleri üzerine kuruluy[ken]",[38] Türkiye'de Cumhuriyet okullarının Kemalist temeller üzerine kurulmuş olmasıyla durum farklılık kazanmaktadır.

Öbür yandan, bu eğitim reformundan bir sene sonra, 1925 yılında, Türk popüler İslam'ının ana iskeletini oluşturan bütün tarikatlar ve bağlı oldukları tekkeler kapatılmış, hem kamu alanından hem de özel kesimden dışlanmıştır. Bu tarikatların yasaklanmasıyla Fransa'da Katolik cemaatlere yönelik yasaklama arasında bir benzerlik görülebilir, ama Türkiye örneğinde şaşırtıcı hatta rahatsız edici olan Fransa'da, Jean Baubérot'nun deyimiyle, "ilk laikleşme aşamasıyla" sonraki "dinle Devletin birbirinden ayrılması aşaması" arasında yüzyılı aşkın bir zaman geçmişken, Türkiye'de bu iki aşamanın eşzamanlı olarak gerçekleşmiş olmasıdır.

Bununla birlikte, Türk laikliğinin dine karşı olduğunu düşünmemek gerekir. Tam tersine, burada bahsi geçen şey doğmakta olan bir Devletin, tıpkı 1789 yılında Fransız devrimcilerin yaptığı gibi, kendini mevcut dinî yapıyı kontrolü altına almak zorunda hissetmesiyle bağlantılıdır. 1790 yılında yürürlüğe giren Kilise Anayasası, kiliselerin mal varlığının kamulaştırılmasını, din adamlarının Anayasa'ya sadık kalacaklarına dair ant içmelerini ve aynı din adamlarının görevlerini bundan böyle Devlet memuru statüsüyle sürdürmelerini öngörüyordu. Bu durum 1924 yılında Türkiye'de alınan önlemlerle çok sayıda benzer noktalar içermektedir. Fakat 1920'li yıllar Türkiye'sinde, Osmanlı İslam'ının düzenleniş biçimi nedeniyle, Fransa'da söz konusu olduğu gibi, bir din adamları

38 Jean-Paul Burdy, Jean Marcou, "Introduction", *Laicité/Laiklik*, *CEMOTI* içinde, 19, Ocak-Temmuz 1995, s. 6.

sınıfı yoktu. Böylece, hilafetin kaldırılmasıyla kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı'yla teokratik bir dinî otoriteden (hilafet) siyasî bir dinî otoriteye (diyanet) geçildiğine tanık oluruz. Bu sayede köy imamı, Fransız köy papazı gibi saldırılara maruz kalmamış, tam tersine tamamıyla Devlet bünyesine katılmış, deyim yerindeyse Devlet tarafından neredeyse evcilleştirilmiştir. Eğer, Fransız laikliğinin koruyucuları öğretmenlerse, Türkiye'de aynı amacın savunucuları olarak, isteseler de istemeseler de ikinci sırada imamlar gelmektedir.

Fransa ve Türkiye'deki iki laiklik şekli de, benimsenebilmek amacıyla, hızlıca günlük hayatta sembollere ve kendini göstermeye ihtiyaç duymuştur. Bu simgeleştirme süreci Fransa'da daha radikal ama şüphesiz daha başarılı bir şekilde, son derece örgütlü bir "deist ve rasyonalist" öğretiye dayanan neredeyse yarı mistik bir yaklaşımla gerçekleştirilmiştir ki, bu Buisson'u "laiklik imanından" bahsetmeye itmiştir.[39] Türkiye içinse, antropolog Altan Gökalp üç dinin mevcudiyetinden bahsetmiştir. Bunlar Türk Sünniliği, Alevilik ve laikliktir. Türkiye'de de, Fransa'da olduğu kadar kavramlaştırılmış olmasa da, laikliğe bağlı sembolizm, devrimcilerin azimli çabaları sayesinde yaratılmıştır. Ama Kemalistler için, mekânın ve zamanın laikleştirilmesi ancak "İslam'dan arınma" yoluyla, yani Batılılaşma yoluyla mümkündü. Tuhaf bir şekilde bu süreç, görünüşte bir "Hıristiyanlaşmaya" yol açtı. Öyle ki zamanın laikleştirilişi, her günü temsil eden azizlerin isimleri göz ardı edilerek Gregoryen takviminin kabulüyle gerçekleşti. Öte yandan, pazar gününün haftanın tatil günü ilan edilmesiyle, cuma günü dinî niteliğini biraz kaybetti. Tatil günü olarak haftanın herhangi başka bir gününün değil de pazar gününün seçilmiş olması "Avrupa

39 Buisson'un "la foi laïque" kavramı için bkz. Vincent Peillon, *Une religion pour la République: La foi laïque de Ferdinand Buisson*, Paris: Seuil, 2010.

zamanına" uyma arzusunu açıkça ortaya koymaktaydı. Son olarak da, Türkiye'de 31 Aralık kutlamalarının yavaş yavaş gelişmesine vesile olarak 1 Ocak günü tatil ilan edildi. 1970'li yıllardan itibaren televizyonun yaygınlaşmasıyla bu gelişim hız kazandı. Türklerin büyük bir çoğunluğunun bu günün Aziz Sylvestre günü olduğunu bilmemesine rağmen, Noel Baba yine de 31 Aralık akşamı şehirli Türk çocuklarına hediyeler dağıtmaya devam etmekte!

Okullar ve Halk Evleri[40] aracılığıyla mekânın laikleştirilmesi (ya da İslam'dan arıtılması) ise Fransız köylerinde, modern toplumun hakiki simgeleri olarak kabul edilen okulların ve belediyelerin üstlendiği rolden esinleniyordu. Türkiye'de, 1920'li yıllarda cami inşaatlarının durdurulmasıyla (bu 1950'li yıllara kadar sürmüş ve 1980'li yıllardan sonra cami inşaatlarının sayısında büyük bir artış yaşanmaya başlanmıştır) amaçlanansa seküler bir mimarinin klasik dinî mimarinin yerini alabilmesiydi. Son olarak da, her iki ülkede de elit kesim, kişilerin görünümüyle yakından ilgilendi. Hiç kuşku yok ki Fransa'da rahip cüppesine duyulan düşmanlıkla başörtüsüne karşı duyulan endişe farklı koşullarda gelişmiştir, ama yakından bakıldığı takdirde, her ikisinin de dindarlığın kamu alanında görünmez kılınmasını arzulayan bir toplum görüşünü temsil ettiği gözlemlenebilir.

İşte en başlarda Kemalistleri yönlendiren de bu dinsel kimlik imlerinin *gizlenmesi* ve bunun bir sonucu olarak da dinin önemini kaybetmesi isteğiydi. Türkiye'de dinî kıyafetler giyme yasağının (1934) ve "şapka devriminin" (1925), alfabenin değiştirilmesinden daha fazla muhalefetle karşılaşmış olması ilginçtir. Her ne kadar bu "kıyafet devrimi" kafaların içini, yani düşünce tarzını ve yakla-

40 Kemal Karpat, "The Impact of the People's Houses on the Development of Communication in Turkey (1931–1951)", Kemal Karpat, *Studies on Turkish Politics and Society: Selected Articles and Essays* içinde, Leiden: Brill, 2004, s. 401-417.

şımları değiştirmeye yönelik olarak yorumlansa da, Kemalistlerin, sokaklardaki eski halkın yerini, sihirli bir değnekle yeni Avrupaî görünüşlü bir halkın alması arzusu göz ardı edilemez. Böylece, *Müslümanlar azınlıklaştırılmış* ve "türban" bir muhalefet aracı, Türk toplumuyla Batı toplumları arasındaki görünür farklılıkları saklama isteğine karşı girişilen bir tepki olarak algılanmaya başlamıştır. İlginç bir şekilde, bir yandan komünist ve dinî akımların benimsenmesini önleyici bir tedbir olarak Türk-İslam sentezi[41] yaklaşımını doruklarına ulaştıran 1980 askerî darbesi generalleri, diğer yandan da kamusal alanda başörtüsü takılmasına karşı alınan önlemleri arttırmıştır. Amaç, İslam'ın etkisinin artması ancak görünümünün silinmesi olarak yorumlanabilir. Bu yönde, 1981 ila 1982 yıllarında yayımlanan bir dizi kararname, memurlardan öğretim görevlilerine bütün Devlet çalışanlarının, ilkokuldan yükseköğrenime kadar bütün öğrencilerin giysilerini ve üniformalarını sıkı bir şekilde kurallara tabi tutmuştur. Bu düzenlemelerin yürürlüğe girmesinden bu yana "başörtüsü kullanımının masumca bir davranış olmadığı" düşünülmeye başlanmıştır.

Fransa'da da ilk ve ortaöğretimde başörtüsü sorununun gündeme gelmesi neredeyse aynı döneme rastlar. Amaç, Müslüman olgusunun demokrasi ve laiklik kavramlarıyla ne derece bağdaşma içinde olduğunu tesbit edebilmektir. Ama o dönem için ne Fransız kamuoyunun ne de elit kesiminin böyle bir yüzleşme için hazırlıklı olduğu söylenebilir. İşte bu nedenle, Fransız resmî makamlarının tepkileri de Türkiye'dekilerle büyük benzerlikler gösterir: okullarda başörtüsü yasağı; Devletin, dini gözetimi altında tutma isteğiyle bağlantılı temsil edici bir makamın kuruluşu (CFCM); Fransa'da

41 Türk-İslam sentezi tezinin kitlelere empoze edilme süreci için bkz. Etienne Copeaux, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, çev. Ali Berktay, İstanbul: İletişim, 2006.

görev yapacak imamların Fransa için özel olarak yetiştirilmesi arzusu; İslam'ın yorumlanışının ülke topraklarıyla uyumlu bir hale getirilmesi isteği (buradan yola çıkarak bir Fransız İslamı'nın varlığını savunma) vs. Son tahlilde, Fransız merkeziyetçi Devletinin tutumu Türk merkeziyetçi Devletininkinden çok da farklı değildir. Zira İslam'ın kamusal alanda açıkça sergilenmesi, uzun vadede iki ülkenin de yönetiminin temellerinden birini oluşturan laiklik kavramı için bir tehlike olarak algılanmaktadır.

Türban meselesi, Fransa'da olduğu gibi Türkiye'de de endişeleri ve şüpheleri bu çerçevede güçlendirmekte, sürekli bir tartışma ve muhalefet atmosferi yaratmaktadır. Fransa'da laiklik kavramının uyarlanışı ve uygulanışı, tutucu Müslüman çevreler tarafından olduğu gibi, bu önlemleri inanç özgürlüklerine yapılan bir saldırı olarak yaşayan bazı Protestan çevreler tarafından da tepki görmektedir. Bununla birlikte, Devlet okullarıyla özel (Katolik ve Protestan) okullar arasında da; uygulanan eğitimin içeriği, okullara kabul edilme yöntemi ya da finansman konularında sürekli gerginlikler meydana geldiği gözlemlenilebilir. Türkiye'de de bu uygulamalar toplumun çeşitli kanatlarından tepkiler görerek tartışmalara yol açmaktadır. Liberal demokratlar, Türk laikliğini fazlasıyla güdümcü ve müdahaleci bulurken, Aleviler bu laikliği dinlerini tanımamakla ve Sünnilere üstünlük sağlamakla suçlamaktadır. Hatta tutucu Sünni kesimler bile Türk laikliğini sadece Kemalist bir laiklik olmasından dolayı eleştirirler. Bu tartışmalar elbette Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana hiç dinmemiştir, ancak 1960'lı yıllarda siyasî İslam'ın doğuşuyla iyice alevlenmiştir. Ama 2010'da bu siyasî-dinî oluşum ilk defa yasal olarak hükümetin başına geçerek tek başına iktidarı elinde tutmakta ve istimal etmektedir. Bu nedenle tartışmalar, bu durumun yavaş yavaş laikliğe zarar vererek onu yok etmesi endişesini taşıyan Batılılaşmış seçkinler

sınıfı bünyesinde büyük önem kazanmaktadır. Laiklik tartışmalarının bir uzantısı olarak, kamusal ve hatta özel hayat, Devlet okullarında dinî eğitimin yerinden, ordunun politika hayatındaki yerine kadar çeşitli konular da gündeme taşınmaktadır.

Laiklik kavramının kullanımları, çoğunluk dinine ait olmayan bir grup söz konusu olduğunda kendine özgü bir nitelik taşır. Her şeyden önce, özellikle Fransa ve Türkiye gibi üniter tektipleştirici Devletlerde, azınlık gruplarıyla Devlet makamları arasındaki ilişkiler daha sorunlu bir içeriğe sahip olmakta ve bununla beraber laiklik kavramı da farklı anlamlar kazanmaktadır. Olaya dinî azınlıklar açısından yaklaşacak olursak, laiklik kavramı iki türlü tepki toplar: Bazı azınlıklar laikliği inanç ve ibadet özgürlüğünün garantisi olarak görüp desteklerken, bazılarıysa laikliği başat çoğunluğun sinesinde kendi kimliklerini kabullenmeyen bir sınırlandırma olarak yaşamakta ve eleştirmektedir. Bu iki tepki de, hem Türkiye'de hem de Fransa'da gözlemlenebilir.

Fransa'da, şematik olarak, laikliğin temelinde ve uygulanışında bir değişim gerçekleştiğini söyleyebiliriz: Devlet ve Kilise'nin temsil ettiği iki kuruluş arasındaki "mücadele laikliğinden" kurumsallaştırılmış bir laikliğe, ardından da yerleşik durumunu sağlamlaştırmış olmasına rağmen geleceği için kaygı duyulan, karşı çıkılan bir laikliğe geçiş vardır. Benzer bir şekilde, Türkiye'de laikliğin dayatılmış cumhuriyetçi bir laiklikten zorlayıcı ama kurumsallaşmış bir laikliğe, ardından da kurumsal niteliğini korumasına rağmen bir "mücadele laikliğine" dönüştüğünü gözlemlemek mümkündür. Her iki örnekte de dördüncü aşamayı oluşturan "laikliğin laikleşmesi" süreci tamamlanmamış durumdadır.

Laiklik kavramının sistemsel, sekülerlik kavramının ise toplumsal olduğunu varsaydığımız halde dahi, bu iki kavramın işleyişinin ve

algılanışının azınlıklar söz konusu olduğunda değiştiğini gözlemleyebiliriz. Özellikle ulus-Devletlerde, adı geçen Devlet toplumsallaşmanın her yönüne hâkim olmaya, her yönünde bir egemenlik tekeli kurmaya yatkındır. Bu tekel, ulus-Devletlerde Devletin başat grubu tarafından, yani ulusu oluşturan inanç grubu tarafından kabul edilir, ancak dinî azınlık Devletin kendi din işlerine karışmasını, azınlık kurumlarının yerine dinin işleyişini normatifleştirmesini kabul edemez. Bu anlamda azınlık, Devleti kendine rakip görür ve Devlet de azınlığı kendi egemenliğinden taviz vermek zorunda kaldığı bir grup olarak algılar. İki taraftan da din unsurunun toplumsal işleyişi ve özellikle de görünürlüğü ruhanîliğin çok ötesinde –kelimenin etimolojik anlamıyla– *Politik* bir hal alır. Laikliğin, Devletin bütün dinsel kurumlara eşit mesafede durduğu bir sistem olduğu kabul edilirse, Devlet hiçbir dini tanımasa da (Fransa örneği), bütün dinleri tanısa da (Belçika örneği), sadece bazı kurumsallaşmış dinleri tanısa da (Almanya örneği) son tahlilde en azından meşruiyetini kazanmamış, yani ulusa dahil edilmemiş azınlık grupları sistemin dışında kalır.

Sekülerleşme açısından da azınlıkların özel bir yeri olduğu yadsınamaz. Kimlik imleri arasında en önemlilerinin dil ve din olduğu bilinir. Bu tip bir durumda din, kendini her zaman tehdit altında hisseden azınlık kimliğinin en önemli dayanağı haline gelir. Diğer bir deyişle azınlıklar, aynı grupların başat olduğu bağlamlara kıyasla, kuramsal olarak daha az sekülerdirler. Bu ikinci veri, azınlık-Devlet ve azınlık-çoğunluk ilişkilerinde haliyle önemli bir rol oynar.

b) Dinî Kimlik ve Azınlık Kimliği: Aidiyetin Kullanımı

Dinî kimlikle azınlık kimliği arasındaki bağ iki alanda aranabilir: ilk olarak çoğunluk durumunda olan bir grubun kendi içinde birbiriyle olan ilişkileri alanında (ulusal aidiyet duygusuna paralel olarak var

olan, Benedict Anderson'un deyimiyle "hayalî" duygusal bağlar kapsamında[42]), ikinci olaraksa azınlıklarla çoğunlukların birbirleriyle olan ilişkileri alanında (Georg Simmel'in yaklaşımıyla meşrulaşma mücadelesine paralel olarak var olan coğrafî, ama anlaşmazlıklar içeren bağlar çerçevesinde[43]). Bahsettiğimiz ilk alan, yani etnik kimlikle dinî kimlik arasındaki bağları kapsayan saha, Dominique Schnappner'in çalışmalarından bu yana, günümüzde oldukça iyi tanınmaktadır. Schnappner'a göre dinin "dikey" üstün bir varlığa yönelik boyutu gitgide "yatay", insanlar arasındaki dayanışma idealini temsil eden bir boyuta dönüşmektedir.[44] Gerçekten de, ulusların inşa süreci boyunca, yani 19. yüzyılın ikinci yarısı ve 20. yüzyılın birinci yarısında, dinî aidiyet etnik aidiyeti oluşturan başlıca etmenlerden biri olmuştur.[45] Ulusların temelinde dinin yatıyor olmasıyla, etnik-millî kimlik, grubun bütünlüğünü sağlamlaştırmaya da yarayan dinî sembolleri, "yakındaki ötekinden" farklılığını sergilemek için bir araç olarak kullanmaya devam etmektedir. Bu Hervieu Léger'nin "dinî belirtilerin simgeleştirilmesi" olarak adlandırdığı fenomendir: "Etnik olanla dinsel olanı bağdaştırmaya duyulan özel eğilim, her ikisinin de diğerinin sahip çıktığı bir soyağacından (bir yandan kana ve toprağa gönderme yaptığı için doğal bir soyağacı, öte yandansa bir efsane ya da kurucu bir

42 Bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra, New York: Verso, 2000, [Türkçesi: *Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis, 2009].

43 Pierre Noreau, "Le droit comme forme de socialisation: Georg Simmel et le problème de la légitimité", *Revue Française de Science Politique* içinde, 1995, 45 (2), s. 282-304.

44 Dominique Schnappner, "Le religieux, l'Ethnique et l'Ethnico religieux", *Archives des Sciences Sociales des Religions* içinde, 81, 1993.

45 Bkz. Gabriel Audisio(ed.), *Religion et identité*, Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1998.

öyküye duyulan inançtan oluştuğu için simgeleştirilmiş bir soyağacı) yola çıkarak toplumsal bağlar yaratıyor olmasından kaynaklanır."[46]

Bu iki sistem sık sık kesişmekte, millî aidiyetle dinî aidiyet bir bütün oluşturmakta, çoğunluk durumunda olan karşıt gruba ve azınlık durumunda olan çevreleyici gruba karşı dikilmiş çoğu zaman etkili bir siper görevi görmektedir. Millî kimliğe olan bağlılık, Yahudiler, Ermeniler[47] ve hatta Türklerde[48] de gözlemlendiği gibi, diaspora halindeki gruplarda daha da yoğunluk kazanır.

Çoğu zaman, bu keskinleşen bağlılık İrlanda'da ve Balkanlar benzeri çok dinî bölgelerde gözlemleyebileceğimiz gibi, ulusal semboller yerine dinî sembolleri kullanmayı seçer. Alexandre Popovic'in çalışmalarının tümü, İslam'ın dilden ve etnik kökenden çok daha önemli bir kolektif özdeşleşme aracı olduğunu gösterir.[49] Aynı doğrultuda başka araştırmacılar, Balkanlar'da dinî yenilenişin etnik yenilenişe eşlik ettiğini, hatta öncelikli olduğunu ortaya koymaktadır.[50] Dinî aidiyetle etnik aidiyet arasındaki sıkı bağ sadece Avrupa'ya özgü değildir. Amerikan kimliğinin kabulü yönünde yapılan genel söyleme rağmen, Amerika Birleşik Devletleri'nde, Katolik ve Yahu-

46 Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris: Cerf, 1993, s. 228.

47 Bkz. Martine Hovanessian, *Le lien communautaire, trois générations d'Arméniens*, Paris: Armand Colin, 1992, s. 194-199.

48 Bkz. Samim Akgönül, *Religions de Turquie, Religions des Turcs: nouveaux acteurs dans l'Europe élargie*, Paris: L'Harmattan, "compétences interculturelles" koleksiyonu, 2005, s. 97-108.

49 Bkz. Alexandre Popovic, *Les musulmans des Balkans à l'époque post-ottomane. Histoire et politique*, İstanbul: İsis, 1994.

50 Bkz. Xavier Bougarel, Nathalie Clayer (ed.), *Le nouvel Islam balkanique: les musulmans acteurs du post-communisme. 1990-2000*, Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.

di[51] gruplarda olduğu gibi Müslümanlarda[52] da dinî aidiyet etnik aidiyetin korunmasında son derece önemli bir rol oynar.

Bu dinî kimlikle etnik kimlik arasındaki kaynaşma fenomeni, Batı Avrupa üniter Devletlerinde de gözlemlenebilir ve buna çoğunluk grupları da dahildir. Hervieu Léger'ye göre bu "etnik-dinî yeniden fethin" doğrudan doğruya "modernleşmeden" kaynaklanan sebepleri vardır:

> "Batının demokratik toplumlarındaki etnik yenilenmelerle dinî yenilenmeler arasındaki karşılıklı rekabet, bu iki fenomen arasındaki muhtemel bağlantının analizi için en az diğerleri kadar uygun bir alan sunar. Bu analizin başlangıç noktasında, her iki yenileniş şeklinin de, kişisel varoluş nedenini anlama ve kabul görme arzularına, aslında aynı tarzda, sevgiye dayalı ve duygusal bir karşılık verdiklerini belirtmek gerekir. Bireylerin kişisel çaba ve başarılarına göre sınıflandırılmalarıyla yönetilen modern toplumların soyutluğu, bu yanıtı, gitgide aciliyet kazanan bir biçimde su yüzüne çıkartmakta: Din ve etnik faktör birbirlerine paralel olarak ya da bir arada, modernleşmenin paramparça ettiği, ama çelişkili bir şekilde onlara duyulan ihtiyacı kuvvetlendirdiği "*bi*zin" ödünleyici yeniden inşasına katkıda bulunur".[53]

Bu analize, azınlık dinlerinin bir ölçüde yerleşik dinle olan rekabetini gözler önüne seren, gitgide artan –ve insan haklarının savunduğu değerler çerçevesinde gitgide daha çok kabul gören– görünürlüğünü

51 Nathan Glazer, Daniel Moynihan. *Beyond the Melting Pot. The Negroes, Puertoricans, Jews, Italians and Irish of New York City*. Cambridge: MIT Press, 1963.

52 Malika Zeghal, "L'Islam aux Etats-Unis: une nouvelle religion publique?", *Politique Etrangère* içinde, 1, 2005, s. 49-60.

53 Danièle Hervieu-Léger, age, s. 203.

de eklemek gerekir. Buna karşılık kendisini meşru konumda hisseden çoğunluk dini, kendini savunma stratejileri geliştirir. Bu yönde, Fransa'da yetişkinlerin vaftiz sayılarında gözlemlenen artış,[54] sadece dinin bir yeniden doğuşu olarak açıklanamaz. Bu aynı zamanda, Katoliklikten başka kendilerini vurgulayan dinlere (buna İslam da dahil) verilen bir cevap şeklidir. Bunun bir sonucu olarak, din ile etnik olan arasındaki yeni ortaklık çerçevesinde, modernleşme sürecine girmiş çoğunluk dininin değişimler geçirdiğine tanık oluyoruz. Artık sanayileşme sonrası Batı toplumlarında, din "modernliğin" bir parçası haline gelmiştir.[55]

Azınlık konumunda olma durumunda, sosyal bağların kuruluşunda, korunmasında ve güçlendirilmesinde kullanılan dinî öğeler de, azınlıklara özgü birkaç farklılık içermesi dışında, benzer bir mantık izler. Göç ya da nüfus tehcirlerinden kaynaklanan azınlıklarda olduğu gibi, varoluş meşruiyetleri yerleşim tarihlerinin eskiliğine dayanan tarihî azınlıklarda da (Türkiye Rumlarında olduğu gibi kimi zaman bu yerleşim tarihi çoğunluğunkinden daha eski olabilir[56]) kimliksel dayanaklar üç unsurdan oluşur: Bunlar azınlık dili, azınlık dini ve başka bir yerde çoğunluk konumunda bulunan aynı gruba duyulan bağlılıktır. Azınlık grubunun tutarlılığını koruyabilmesi, grubun elit kesiminin bu üç unsuru kullanma becerisine bağlıdır. Kaldı ki azınlıkta olma halinde, çevreleyen çoğunluk dilinin üstünlüğü nedeniyle, ama aynı zamanda dil haklarının daha az kutsallaştırılma-

54 1980'lerde sadece 2000 yetişkin vaftiz edilirken bu sayı 2005'te 10.000'e ulaşmakta, http://www.eurel.info/EN/index.php?RuBintialeSS=Religious participation&intrubrique=Religious practice&pais=5&rubrique=219&nompais=France.

55 Bkz. Antony Smith, *The Ethnic Revival*, Londra: Cambridge University Press, 1981.

56 Bkz. Samim Akgönül, *Türkiye Rumları: Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci*, çev. Ceylan Gürman, İstanbul: İletişim, 2007.

sı nedeniyle de azınlık dilinin aktarımı çok büyük zorluklar içermektedir. Bu, Yunanistan ya da Bulgaristan Müslümanlarında olduğu gibi kendi eğitim sistemlerine sahip azınlıklar için de geçerlidir.[57]

"Anavatanla" olan bağlar iletişim/ulaşım yollarının son zamanlardaki gelişmesiyle birlikte oldukça kolaylaşmıştır. Fakat bu ilişkiler, çoğunluk grubu tarafından azınlık grubunun başka bir Devlete ya da başka Devletlere, çifte ya da çoğul bağlılıkla suçlanmasına sebep olmakta ve kuşkuyla karşılanmaktadır. Bu yaklaşım örneğin Avrupa Yahudileri için de geçerlidir.

Böylece dinî aidiyet, aktarması en kolay (ve dokunulmaz) en önemli dayanak halini almakta ve birbiriyle özdeşleşme etkeni olma rolünü bütünüyle üstlenmektedir.

Hak Talepleri/Kategorilere Ayrılmalar

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü*'nde, "kimlik" kavramının tanımı bölümünde "bu terim aslında sadece 'aynılık' anlamına gelmekte. Fransızcada aynı anlam 'aynılık' kelimesiyle de verilebilirdi... Sonuç olarak kimliği, yani şahsiyetinizin aynılığını yaratan tek şey sadece hafızadır" der. Dinî aidiyet bu "aynılık" belirtisini yaratan öğelerden birisidir. Bir "ötekilik" ortamında, yani azınlıklarda güçlenmesiyse gayet normaldir. Ama dinî kimlik elbette topluluğu topluluk yapan tek etken değildir. Çünkü kimlik, tek değildir ve anlamlarının değişkenlik gösterdiği karmaşık bir bütünden meydana gelmektedir. Ne bir tanedir, ne değişmezdir, ne tek biçimli ne de tek anlamlıdır.[58] Ama azınlıklar söz konusu olduğunda, din ruhanî ve zamana değgin

57 Bkz. Samim Akgönül, *Une minorité, deux États: la minorité turco-musulmane de Thrace occidentale*, İstanbul: İsis, 1999.

58 Amin Maalouf, *Identités meurtrières*, Paris: Librairie Générale Française, 1998, s. 16.

rolünün ötesinde bir işlev görmektedir. Bu özellikle de üç ana dinin kökenlerinin uzandığı bölgeler için geçerli.[59] *Kimliksel bir dine* dönüşüm, Hıristiyanlar, Müslümanlar ve Yahudilerin bir arada yaşamalarının, kolektif topluluk hareketlerinin kolaylaşmasıyla olağan bir hal aldığı başka bölgeleri de etkilemektedir. Felsefeci Pierre Million'un deyimiyle "dinin kimliksel çekirdeği",[60] azınlık durumunda, bütün aidiyet katmanlarını istila etmektedir. Din sadece bir aidiyet değildir aslında, ama haklı ya da haksız olarak, bir grubun farklılıklarının yok olmasından ya da değişmesinden endişe duymasıyla, bu yönde gelişmektedir.

İşte tam da bu noktada, çoğunluğun anlamakta güçlük çektiği, azınlığın iki yönlü hak talebi gelmektedir. İlk olarak, "aktif azınlıklar" toplumun bütününe aidiyet meşruiyetlerini talep etmekte, yani yasalarda aynı haklara, toplum nezdindeyse aynı statüye sahip olmayı arzulamaktadırlar. Bu "aynılık" talebi hem "tarihî" azınlıklar için, hem de göçmen azınlıklar için geçerlidir. Öte yandansa, çelişkili bir biçimde, aynı "aktif azınlıklar" şiddetle farklılıklarını savunmakta ve korunması yönünde çaba harcamaktadır. Bu iki yönlü hak talebi ("aynılık" ve "farklılık"), toplumda gerginlikler yaratır. Çoğunluk, bir yandan, din farklılığı en önemli ötekiliklerden birini teşkil ettiği için, azınlığı sınırları belli kategorilere hapsederek bu aynılığı reddederken, öbür yandan azınlığın kendisi gibi olmasını yani davranmasını talep eder. Yani, Schnapper'in düşüncelerinden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Belli başlı aidiyetlerle ve dinî kurumların denetimi altındaki davranışlarla bağlarını

59 Bkz. Bernard Lewis, *The Multiple Identities of the Middle East*, Londra: Phoenix, 1999, [Türkçesi: *Ortadoğu'nun Çoklu Kimliği*, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul: Sabah Kitapları, 2000].

60 Yves Lambert, "Noyau identitaire du religieux face à l'analyse comparatiste", *Philosophie, Langages et Cognition* içinde, 1998, 19, s. 17-44.

kopartarak bir işaretler ve değerler deposu haline dönüşmüş olan din, son derece esnek, grupların çıkarlarına göre çeşitli yeniden şekillendirmelere maruz kalan sembolik bir hammaddeye dönüşmüştür. Bahsi geçen gruplar, bu hammaddeden hareketle, kişisel bir Tanrı'ya göndermeler yapmadan, inanç nesnelerini gitgide metaforik kılmaktadır.

Gelenek ve Tutumlar: Davranışların Kullanılışı

Bir dine bağlı olarak doğan davranışlar ve yaşayış biçimi, bireylerin grup bünyesinde toplumsallaşmasını sağlarken bir yandan da gruba, farklılığını korumasını sağlayan bir tutarlılık getirir. Bu bağlamda, bahsettiğimiz hareket ve davranışların son derece kodlanmış olduğu tektanrılı semitik dinlerin, en azından Batı toplumlarında özel bir yeri vardır. Azınlık durumundaysa, bu katı kodlama kurallarına uygunluk göstermeyen her davranış, grubun bireyi dışlamasına yol açar, hatta bir ihanet olarak algılanır. Tarihî dinlerin sembolik mirası, sadece bireylerin varoluşlarına bir anlam katmalarını sağlayan mânâlar dünyası yaratmakta özgürce kullanabilecekleri şekilde hizmetlerine sunulmakla kalmamış, aynı zamanda, çok çeşitli biçimlerde başta dinle ilgili sembollerin kimliksel hareketlenmede kullanılmasının yer aldığı yeni kolektif kullanışlara vesile olmuştur.

Çoğu zaman ibadet, bir inancın sergilenmesinden daha öte bir anlam ifade eder. Otoriter rejimler altında, dinin gereklerini yerine getirmek, otoriteye karşı koymak sayıldığı için, çok sayıda kişi "inanmadan ibadet ettiklerini" ileri sürmekteydi![61]

Azınlık dinlerinde de "inanmadan ibadet edenler" mevcuttur. Daha doğrusu sosyal, ekonomik ve entelektüel profillerinin, çoğunlukta

61 Bkz. Patrick Michel, *La société retrouvée, politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Paris: Fayard, 1988.

olma durumunda dinden uzaklaştıracağı bireyler, azınlıkta olma durumunda, aksine azınlık grubunun bir araya geldiği mekânlarla yakınlık kurarlar. Dinî ibadet ise bu alanda ilk sırada gelir.

Bunun bir sonucu olarak, en azından azınlık dinleri söz konusu olduğunda ibadet, inancın ya da imanın bir ölçütü olarak kabul edilemez. Bununla beraber, bu metinde yer alan tezlerden birinin azınlıkta olma durumunda dinin artan önemi üzerinde duruyor olması nedeniyle, ibadetleri göz ardı edemeyiz. Le Bras: "Madem ki ruhların barınaklarının kapıları bizlere sıkı sıkıya kapalı, öyleyse en azından davranışları incelemekle yetinelim"[62] der.

Stark ve Glock'un "dindarlık" olgusuna getirdiği —artık eleştirilen— kavramsallaştırma beş boyut içerir:[63]

- İnanç
- İbadet
- Bilinç
- Deneyim
- Aidiyet

Birbirlerinden nispeten bağımsız olarak kabul edilen bu faktörler, istatistikî araştırmalarla desteklenmelidir. Ayrıca bütün "dindarlık" olgusunun sadece bu beş noktayla özetlenemeyeceğini de unutmamak gerekir. Dinî inancın ve ibadetin niceliğe dayalı incelenmesi, öncelikle imanın ne olduğunun ve araştırmacının neleri ibadet olarak kabul ettiğinin tanımını gerektirmektedir. Eğer inanç, bireylerin kendilerinden üstün bir varlıkla ya da yüce veya gizemli olarak algılanan bir güçle bağlantılı olarak geliştirdikleri davra-

62 Bkz. Gabriel Le Bras, *Études de sociologie religieuse*, Paris: Presses Universitaires de France, 1956.

63 Rodney Stark, Charles Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Los Angeles: Press of California University, 1970, s. 57-64.

nışlardan oluşuyorsa, her şeyden önce "boyun eğmeyi, sınırlandırılmayı ve insanoğlunun güçsüz olduğunun kabul edildiğini gösteren bir ilişkiyi temsil etmektedir."[64]

Buna karşılık, azınlıkta olma durumunda iman, dinî endişelerle olduğu kadar dünyevî endişelerle de şekillenir. Bir azınlığa mensup bireyler, yaşam tarzlarının ve varoluş şekillerinin, geldikleri kültürün "aslına uygunluğundan" kaynaklanan "resmiyetine" dayanarak, hareketlerine yararcı bir anlam yüklerler.

Dinî deneyimle bağlantılı olduğu durumlarda, bireylerin, çoğu zaman iki yönteme başvurarak inanca resmiyet kazandırmaya çalıştığına tanık olmaktayız.[65] Bu öncelikle söz konusu inancı rasyonel kılıp gündelik hayatın önemli, hatta olağan bir parçası haline getirerek ve ardından bu inancın zaman ve mekân içerisinde devamlılığını ve varlığının anlamlılığını güvence altına alan az ya da çok istikrarlı kurumlar kurarak ya da bu gibi kurumlara katılarak yapılır.

Birey kendisini azınlık durumunda hissettiğinde "varlığının anlamlılığı ve sürekliliği" yok olma tehlikesi altında olduğu düşünülen hayati değerleri korumayla başlar. Bu koşullar altında, bir yapılanmaya katılmak üç işleve birden yarar: Bunlardan ilki, bireyin yalnız olmadığını ve grubun varlığını sürdürdüğünü tespit ederek kaygılarından sıyrılıp kendini güvende hissetmesi; ikincisi, grubun sürekliliğini tehdit eden diğer bireylere karşı kolektif olarak harekete geçilmesi; son olarak da grubun varlığını ve azınlık dininin meşruiyetini tehdit ettiği düşünülen çoğunluğu hedefleyen bir güç ve meşruiyet mesajı verilmesidir.

64 Sabino Acquaviva, Enzo Pace , *La sociologie des religions*, Paris: Cerf, 1994, s. 82.

65 Bkz. Jean-Pierre Deconchy, *Orthodoxie religieuse et sciences sociales*, Paris: Mouton, 1980.

İbadet seviyesini ölçmek kolay değildir. Azınlıkların ibadetlerini inceleyen bilim alanının, aktörlerin hareketlerine verdikleri hem kişisel hem de kolektif anlamı göz önünde bulundurması şarttır. İsa'nın vaftizini anmak amacıyla 6 Ocak'ta düzenlenen denizden haç çıkarma töreni (Fota), aynı zamanda Türklere, sayılarının azlığına rağmen Türkiye'de Rumların hâlâ varlıklarını sürdürmekte olduklarını göstermeyi amaçlar. Haçı Haliç'in dibinden çıkartacak kişinin bir genç olması, azınlığın hâlâ diri bir kudrete sahip olduğu anlamına gelir. Benzer bir şekilde Haguenau'da İslamî bayramların kutlanması, Türkiye'den gelen diğer kimselerle, hatta dünyadaki bütün Müslümanlarla bir birlik içinde olunduğunu ve bu sayede çok daha geniş bir ümmete ait olunduğunu göstermeye yarayan bir vasıtadır. Dinî bir azınlık **yerel** olarak hareket eder, ama dünyanın başka bir bölgesinde başat çoğunlukta olan bir gruba ya da en azından sayıca daha önemli olan bir gruba ait olduğunu ispatlamak amacıyla, diaspora durumuna uygun bir şekilde de hareket etmeye ihtiyaç duyar.[66] Herzhaft-Marin, Londra gibi kozmopolit bir şehirde, Yahudi topluluğunun dinî gerekleri titizlikle yerine getiriyor olmasının, kendisini dünya üzerindeki diğer bütün Yahudilerle ne derece bağlı hissettiğinin bir göstergesi olduğunu kanıtlar.[67]

Gabriel Le Bras'nın açtığı yolu izleyerek ibadet edenlerin sayısını belirlemek, kuşkusuz faydalı olduğu gibi gereklidir de. Ama azınlık/çoğunluk ilişkisi söz konusu olduğunda, azınlık grubuna mensup bireylerin ibadetinin sıklığının ve yoğunluğunun, hem çoğunluk tarafından hem de azınlığın kendisi tarafından yaratılan kategori-

66 Bkz. Christian Bromberger, Pierre Centlivres, Gérard Colomb, "Entre le local et le global: les figures de l'identité", Martine Ségalen (ed.), *L'Autre et le Semblable* içinde, Paris: Presses du CNRS, 1989, s. 137-145.

67 Yvette Herzhaft-Marin, "Les Juifs de Londres", Maurice Blanc, Sylvie Le Bras (ed.), *Les Minorités dans la Cité: Perspectives Comparatives* içinde, Paris: L'Harmattan, 1993, s. 53-68.

ler üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Türkiye'de bir Ortodoks, ibadet ediyor olsun olmasın, bir Ortodoks'tur. Bu Arnavutluk'taki Ortodokslar için de geçerlidir, Fransa'daki Müslümanlar için de.

Mensuplarının dinle olan bağlarını daha kolaylıkla kopartabildiği çoğunluk grubu, bu yerli olmayan, ülkeye sonradan gelip yerleşen farklı yaşam tarzından yola çıkarak, dinî azınlık gruplarını kemikleşmiş bulmakta ve çoğu zaman çağdışı uygulamalarda ve davranışlarda bulunduklarını düşünmektedir. Öbür yandansa, aktif azınlıklar, hem kurucu bir efsaneye, hem de başka yerlerde uygulanan göreneklere uygun bir "resmîyeti" ayakta tutabilmek amacıyla, dinî hafızayı sürekli sınamadan geçirmeye devam ederler.

c) Aslına Uygunluk ve Yenilik: Yeniden Biçimlendirilmiş Dinî Hafıza

Dinî azınlıkların incelenmesi açısından, Halbwachs'ın yaklaşımı iki yönden işlevseldir:[68] Çağdaş toplumlarda "değişimin gitgide hızlanıyor olması, hızlı iletişimin egemenliği, malların, insanların, sermayelerin, bilgilerin ve sembollerin yaygın dolaşımıyla, hafıza ve unutma sorunları, çağdaş dünyayı anlama çabalarının tam merkezinde yer almaktadır".[69] Yerleşik dinî azınlıklar söz konusu olduğunda, dinî hafıza, kimliğin korunmasını sağlayan başlıca savunma araçlarından birisi haline gelir. Bu bahsettiğimiz dinî azınlıklar için zaman, çoğunluk kültürünü benimseme etkeni olduğu için bir tehlike olarak algılanmakta; yeniden keşfedilen ve aktarılan hafıza, en iyi korunma sistemini oluşturmaktadır.

---

68 Aşağıdaki satırlarda Maurice Halbwachs'ın iki eseri kullanılmıştır: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Presses Universitaires de France, 1925 ve *La mémoire collective*, Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

69 Danièle Hervieu-Léger, Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religions: approches classiques*, Paris: PUF, 2001, s. 196.

Halbwachs'a göre bireysel hafıza, kolektif hafızadan bağımsız olarak gelişemez. Bugünün sosyal ve kültürel koşulları, anıların kolektif hareketlenmesini yönlendirir ve dinî azınlıklarda güçlü ve dışlayıcı bir dinî hafızanın yaratılmasına yol açar. Bu yaratılış, ister istemez yeni bağlamsal öğeleri de bünyesine katmak durumundadır. Fakat bu yeni unsurlara, eskiliğin ve aslına uygunluğun tarihî meşruiyetinin temsilcileri tarafından son derece katı tavırlarla yaklaşılması, bir fosilleşme tablosu doğurmaktadır.

Halbwachs, zaman ve mekân içerisinde çoğullaşan hafızalardan bahseder. Bu ikili gelişme, kolektif hafızanın, sadece birey sayısının az olduğu küçük toplulukları ilgilendiren, bir sürü küçük hafızacıklara parçalanmasına neden olmaktadır. Ama bu tespit azınlıklar için geçerli değildir. Azınlıkta olma durumu, aksine bu parçalanmaların meydana gelmesine engel oluşturur. Hafıza, özellikle de dinî hafıza, titizlikle korunur, aktarılır ve çoğu zaman değişimlere kapalıdır. Kaldı ki bu fosilleşme, geleneğin sadece en basit ve en görünür yönlerini kapsar. Bu sayede, aynı din için, çoğunlukta olma durumunda artık kullanılmayan, yürürlüğü kalmamış gelenekler bile, azınlıkta olma durumunda ya muhafaza edilerek ya da bir tepki şeklini temsil ederek, yabancı çoğunluk bünyesinde kendi konumlarını belirlemeye yarayan dayanaklar haline gelirler.

Halbwachs'a göre, dinî hafıza karmadır: "Her dinin, az ya da çok sembolik bir şekilde, göçlerin, ırkların ve kavimlerin birbirine karışmasının ve ibadet eden toplumların kökenini oluşturan önemli olayların, savaşların, kurumların, buluşların ve reformların tarihini çizdiğini söyleyebiliriz".[70] Yani dinî hafıza sürekli yeniden yapılanma halindedir. "Eski kurumların düşünüş ya da en azından

70 Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Albin Michel, 1994, s. 178.

oluşum biçimlerini saptıran bir yorumlama mitolojisi uğraşı [içerisindedir]".[71] İşte bu şekilde, dinî azınlıklara mensup bireyler, çoğunluk nezdinde geleneklerine meşruiyet kazandırabilmek amacıyla çoğu zaman, çareyi onlara rasyonel açıklamalar getirmekte bulurlar. Müslümanlarda oruç tutma eylemi, hazım için sağlıklı olduğu gerekçesiyle savunulur, Mısır Kıptilerindeyse sünnet, cinsel sağlık için bir önem teşkil ettiği için vs. Böylece bir gelenek, hiçbir zaman geçmişte içermiş olduğu anlamla yeniden gündeme gelmez. Bir dinin köklerine dönüş aslında hiçbir zaman doğru bir şekilde gerçekleşmez.

Dinamizm ve Yenilenme: Azınlık Dinlerine Özgü Nitelikler

İşte bu şekilde, atalardan yadigâr kalmış gibi sunulan gelenekler, aslında uyarlamalardan oluşan bir yeniden yapılanmadır. Bu yeni oluşum, sürekli olarak yeniden yaratılmaya devam eden bir hafızayı kendine mal eder ya da var olan hafızaya yeni açıklamalar ve doğrulamalar getirmeye çalışır.

Muhafazakârlıkla harmanlanmış geleneklerin modern çağa uymasına yönelik eğilim, azınlık durumunda olan dinlerden üç örnek alınarak açıklanabilir. Örneğin 18 Mart 2005 tarihinde, Amina Wadud isimli Amerikalı Müslüman bir kadın imam, New York şehrinin camilerinden birinde, müminlerin bir arada yer aldığı, yani erkeklerle kadınların yan yana oturduğu bir cemaatin önünde, cuma namazını yönetip ardından da alışılmış olduğu gibi bir vaaz vermiştir.[72] Her ne kadar bu girişim, tutucu kesimin de dile getirdiği gibi, perde arkasından düzenlenmiş olsa bile, ilginç olan böyle bir teşebbüsün, azınlıkta olma durumunda, hele İslam'ın hem sayıca

71 *Age*, s. 182.

72 *New York Times*, 19.03.2005.

hem de 11 Eylül'den sonra yansıttığı kötü imaj nedeniyle iki kat daha fazla azınlığa indirgendiği bir ortamda meydana gelmiş olmasıdır. Kurulmuş düzeni bu derecede alt üst eden bir ilerleme, bence İslam'ın çoğunluk konumunda olduğu ya da en azından bireylerinin sayıca çok olduğu bir ortamda gerçekleşemezdi.

Azınlıkta olma durumunda, gelenekleri modern çağa uydurma gereksinimini ortaya koyan ikinci örnekse, Alexandre Caeiro'nun incelediği, Avrupa Fetva Konseyi'nden çıkan, evrimsel ama bazen çelişkili fetvalardan oluşmaktadır. İslam'ın azınlıkta olma durumunun gitgide önemsenerek dikkate alınmasıyla, fetvaların çağdaş bağlama uyum göstermeye çalıştıklarını gözlemleyebiliriz. Örneğin, gayrimüslimlerle evlenen Müslüman kadınlar konusu sık sık gündeme gelmektedir: Bundan kısa bir süre öncesine kadar bu tip evlilikleri şiddetle kınayan fetvalar, gitgide çözümü bu birliktelikleri hoşgörüyle yaklaşmakta bulmuştur. "[Ne de olsa] Avrupa'da erkekler kadınlara hükmetmiyorlar, yani bu demek oluyor ki kadınların dinin gereklerini yerine getirmelerine engel oluşturmuyorlar".[73]

Tutumların değişime olan bu yatkınlığını, üçüncü bir örnekle destekleyebiliriz: Günümüzde, Türkiye Ortodoks makamları, dinler arası diyaloğu, bu yönde sık sık girişimlerde bulunarak desteklemektedir. Bu dinler arası diyaloğa Hıristiyan mezhepler arası diyalog da dahildir. Ancak "Yunan Kilisesi", hem bir İslam-Hıristiyan diyaloğuna, hem de Cenevre'nin bütün Hıristiyan kiliselerini birleştirmeyi amaçlayan çağrısına muhalif bir pozisyon almaktadır.

73 Alexandre Caeiro, "The European Council for Fatwa and Research", *The Production of Islamic Knowledge in Western Europe* içinde, 4th Mediterranean Social and Political Research Meeting, Centre for Advanced Studies, European University Institute, Floransa, 19-23 Mart 2003. http://www.iue.it/RSCAS/RestrictedPapers/conmed2003free/200303Caeiro03.pdff.

Burada belirtmek istediğim şey, "dogmanın" değişime uğramış olması değildir. Aslında değişim geçirmekte olanlar dinî tutumlardır. Fakat bu gidişat, en nihayetinde, dogmanın yavaş yavaş evrim geçirmesine de yol açabilir. Halbuki dogmanın başkalaşmasına gerekyoktur. Müminler, aslında hiçbir esneklik içermeyen, değişime kapalı dinî kuralları sahiplenerek, çoğunluğu da göz önünde bulundurarak, onları yeniden yorumlarlar.

Belki de azınlık dinlerinin, dinler arası diyaloğa bu kadar sıcak yaklaşması bundan kaynaklanmaktadır. Şu sıralar, dinler arası diyalog kurma isteği gerçekten de çok revaçta. Bu yönde girişimlerde bulunan grupların sayısı gitgide artmakta, bu konuda yazılan kitaplar çok ilgi görmekte, konferanslar çok sayıda dinleyici toplamakta ve müminler kadar, siyaset ve din adamları da bu konuya gitgide daha çok ilgi göstermektedir.

Özellikle de Avrupa'da, 1990'lı yılların başından bu yana, dinler arası diyalogların sayısında bir artış gözlemlenebilir: Farklı dinlerden yetkililer ortak demeçler vermekte, o dönemin konjonktürüne bağlı olarak gündemdeki şu ya da bu olayı anmak ya da kınamak amacıyla, aynı savı savunmak için çeşitli dinler bir araya gelmekte, farklı dinlere ait müminler arasında düzenli olarak çeşitli faaliyetler düzenlenirken, çeşitli mezhepleri bir araya getiren ve sayıları gitgide artan dernekler, dinler arası hoşgörünün gelişebilmesi yönünde büyük çabalar harcamaktadır.[74]

Elbette toplumlarda, dinî bir oluşumun temsilcilerinin en önemli mücadelesi, ateizmle bağdaştırılan sekülerizme karşı verilendir. Bununla birlikte, dinsizlik veya din karşıtlığı[75] hakkındaki tartış-

74 Anne-Sophie Lamine, *La cohabitation des Dieux: pluralité religieuse et laïcité*, Paris: PUF, 2004, s. 2.

75 Dinler arası diyalog, "her çeşit din karşıtlığına" karşı savaşmak amacıyla bü-

malara, gitgide daha çok, diğer dinleri de içine alan, çoğulluklarını, çeşitliliklerini, birbirleriyle olan rekabetlerini ya da ortaklıklarını konu alan çok daha geniş bir tartışma eşlik etmeye başlamıştır. Bu tartışmalarda diğer dinleri kabul etmenin ve hoş görmenin önemi üzerinde durulmaktadır. Göç hareketleri, gelişmiş ülkelerin dinsel manzarasını geri dönüşü olmayan bir şekilde değiştirmiştir. Bu yeni olgunun, çeşitli dinlerden gelme kişilerin, son otuz yıldır daha barışçıl bir ortamda bir arada yaşamalarını sağladığı inkâr edilemez. Elbette ki çok dinli yapılanmalar önceden de mevcuttu, fakat dinî gruplar birbirlerine aldırmadan, müşterek bir ilgisizlik içinde hayatlarını sürdürüyorlardı.

Bu arada, diğer dinlere olan ilginin ve dinler arası diyaloğun artışına paralel olarak, çok büyük bir açılımın tehlikelerine dikkat çeken, tereddütlerini ve ihtiyatlarını dile getiren, önlemler alınması gerektiğini savunan, uyarı hatta itiraz sesleri de yükselmektedir.

Müslümanların bakış açısından olaya yaklaşacak olursak, çok sayıda köktenci akımın, bu diyalog girişimlerini, aslında Hıristiyanların kötü emellerine hizmet eden yandaş edinmeye yönelik misyonerlik faaliyetlerine yorduklarını ve bu teşebbüslerin böyle bir amaca hizmet ettiğini lanse ederek sertçe kınadıklarını gözlemleyebiliriz.

Protestanlara değinecek olursak, Protestan ve Lüteryen (Reforme) kiliselerin bu konuya temkinli bir şekilde yaklaştıklarını, fakat Evanjelik olarak tanımlanan akımların açıkça muhalif ve kınayıcı bir tavır takındıklarını söyleyebiliriz.

---

tün güçleri bir araya getiren "uluslararası bir din parlamentosunun" toplanmasıyla, 1893 yılında doğmuştur, Jean-Claude Basset, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Paris: Cerf, 1996, s. 409-410.

Katolik camiasındaysa, 2000 yazında yayımlanmış olan *Dominus Iesus* isimli bir belge, diğer dinlerle diyalog kurma yolunu seçenlere, aşılmaması gereken sınırları katiyetle hatırlatmıştı. Bundan bağımsız olarak Cezayir olayları, birçok Arap ülkesindeki istikrarsız durum, 11 Eylül saldırıları gibi çeşitli vakalar, bazı çevrelerin zihninde, İslam diniyle herhangi bir diyalog kurulmasının mümkün olmadığı izlenimini uyandırmıştır. Hatta bu bağlamda kimi zaman, kendileriyle aynı kanıları paylaşmayan diğer dinlere, sadece düşmanca ve şiddetle yaklaşan (hoşgörüsüzlüğün cinayetlere hatta katliamlara varacak derecede kol gezdiği) bazı dinlerin varlığından bahsedilmektedir.

Bütün bu problemler ve güçlüklere rağmen, dinler arası diyalog, Batı toplumlarında, yine de yadsınamaz bir biçimde, pozitif bir imaja sahip olmaya devam etmekte.

Kaldı ki, dinler arası diyaloğun bu olumlu imajının yaratılması ve korunması gerekmektedir. Bu diyaloğun her aktörü, çeşitli duygular arasında çekişme içindedir. Bir yandan muhataplarının gerçek niyetleri hakkında kuşkular beslemeye devam ederken, diğer yandan apaçık bir içtenlik sergilemekte ve böyle bir ortaklığı, iki tarafın da çıkarlarına hizmet edebileceği için arzulamaktadır. Dinler arası olarak tanımlayabileceğimiz faaliyetlerin motivasyonlarına ve doğurması beklenen sonuçlara kısaca değinmek istersek, öncelikle bu diyaloğun aldığı çeşitli formları sınıflandırmamız, aktörleri iyi bir şekilde tanımamız ve yapılan somut girişimlerin sayımını yapmamız gerekir.

Dinler arası diyalog çeşitli şekillerde gerçekleşir. Bazı girişimler küçük seviyede oluşurken, bazıları büyük önem teşkil edebilir. Doğurdukları sonuçların getirisi de, az ya da çok önemli olabilir. İlk olarak, en belirgin olanlardan söz ederek başlayabiliriz, yani

dinlerin üst yetkilileri arasında gerçekleşen görüşmelerden. Bu noktada dikkatli olmakta fayda var.

Dinler arası diyalog, çeşitli dinlerin tanrıbilimsel açıdan araştırılması, incelenmesi ve anlaşılmaya çalışılması değildir. Elbette ki böyle bir diyaloğa girişen dinî yetkililerin "karşı" dinler hakkında az ya da çok bilgileri vardır. Ama görüşmeler, karşı taraf hakkında daha çok tanrıbilimsel veri toplamayı hedeflemez. Bununla birlikte, Hıristiyan yetkililer, İslam'ı araştırmak ve tanımak için büyük bir merak ve istek gösterirken, Müslüman yetkililerin böyle bir teşebbüste bulunmadıklarını belirtmekte fayda var. Bu nedenle, dinler arası faaliyetler esnasında, karşı tarafların birbirleri hakkında bilgi sahibi olması konusunda, çoğu zaman bir asimetri olduğunu gözlemleyebiliriz. Her şeye rağmen, somut bir diyaloğun kurulabilmesi için, diğer dinler hakkında, asgari de olsa, bilgi sahibi olmak önem içermektedir. Hangi konudan (ve tabii kiminle) konuşulduğunu bilmek gerekmektedir! Bazen karşı tarafı tanıyamama, onu küçümseme tavırlarına yol açabilir. Dinler arası diyaloğun amacıysa, işte tam da bu önyargıları ve uyuşmazlıkları aşmayı sağlamaktır.

Dinler arası diyalog bir müzakere değildir. Kendinin haklı olduğunu, doğru olana inandığını savunmaya yarayan bir araç ya da "diğerlerini" hatalı düşüncelere, yanlış bir inanca sahip kişiler olarak tanımlayan bir yaklaşım değildir. Her bir grubun, karşıdakilerin inançlarına zıt olarak geliştirdiği inanışların bir karşılaştırması da değildir. İnanışların karşılaştırılması feci sonuçlar doğurabilir, çünkü imanların çoğu dogmatiktir ve diğerlerini yanlış bir inanca sahip olduklarına ikna etmek imkânsızdır. Dinler arası diyalog, diğerlerini, din değiştirip kendi dinine katılmaya ikna etmeyi hedefleyen bir çaba da içermez.

Dinler arası diyaloğu ekümenizmle de karıştırmamak gerekir. Ekümenizm, çeşitli Hıristiyan mezheplerini (Katolik, Protestan, Ortodoks, Anglikan...) bir araya getirmeyi amaçlar. Emeli, temelleri aynı inanca dayanan mezhepler arasında belli bir birlik sağlamaya çalışmaktır. Bunun yanı sıra ekümenizm çabaları, çeşitli Hıristiyan akımlarında, daha büyük bir açılım düşüncesi uyandırmıştır.

Dinler arası diyalog, aslında ana dinler arasında ya da daha doğrusu, ana dinlerin mensupları arasında gerçekleşir. Yani diyalog, örneğin Hıristiyanlık ve İslam arasında değil, ama Hıristiyanlar ve Müslümanlar arasında kurulmaktadır. Güttüğü amaçsa ne bu farklı dinlerden bir birlik yaratmak ne de yeni bir çeşit "süper-din" icat etmektir.

Bununla birlikte, dinler arası diyalog, "inançsızlar" olarak tanımlanan şahıslardan oluşan seküler bir dünyaya muhalif dinlerin bir araya gelerek oluşturdukları bir siper de değildir. Aksine, "laiklerle" inananlar arasında müzakereler ihmal edilmemektedir.

Bu diyaloğun ikinci sırasında rol alan aktörler, özellikle yerel çapta etkin olan, sıradan müminlerden oluşmakta. Bu tarz girişimler, yerel olarak diğerleriyle iyi geçinmeyi hedefler: Yani çoğunluk ve azınlık(lar), başka dinlerin getirileriyle zenginleşmek amacıyla değil, ama gerginlikleri önlemek gayesiyle, farklılıklarını aşmaya çalışırlar.

Üçüncü bir diyalog çeşidiyse, bireyler (ister dinî yetkililer olsun, ister sıradan müminler olsun) nezdinde değil, ama topluluklar, gruplar ya da "Hıristiyan çevreler" seviyesinde meydana gelir. Özellikle Batı'da, bu tarz girişimlerin dinler arası diyaloğun en somut örneğini oluşturduğu bir gerçektir. Hele Fransa'da, en küçük yerleşim beldelerinde bile, her bir dinin hiyerarşisinin somut bir müdahalesi olmaksızın, yerel, dinler arası diyalog gruplarına rastlanılabilir. Bu tip inisiyatiflerin, özellikle Müslüman toplulukların bulunduğu beldelerde alındığını görmek, sıkça rastlanılan bir

olgudur. Başka bir deyişle, "gayrimüslim ülkelerde" (bunlar zaten sorunlu terimlerdir) Müslümanların bulunması, Hıristiyanların onları anlayabilmeye yönelik çabası, ortak yaşamdan doğan gerginlikleri yatıştırma arzusu, dinler arası diyalogta, hatta ondan da öte, kültürler arası diyalogta bir katalizör etkisi yaratmaktadır. Bana öyle geliyor ki, Müslüman toplulukların varlıkları "sorunlu" olarak algılanmasaydı, en azından dinler arası diyaloğun bu üçüncü seviyesi var olma sebeplerinden birini yitirirdi.

Bulunulan konuma bağlı olarak, dinler arası diyaloğun koşulları değişkenlik gösterebilir. Ne de olsa çeşitli aktörlerin ulaşmak istedikleri amaçlar farklıdır: Bu diyaloğun iki zıt ucunu, "senkretizm" ve "yalnızca açılım yanlısı olma isteği" oluşturmaktadır. Bu iki uç arasında koşulları aktörlerin gerekçeleri belirlemektedir. Bu motivasyonlar elbette ki sınıflandırılabilirler. Yalnız, çeşitli dış faktörlere göre değişkenlik gösterebileceklerini ve aynı aktörün, çok net bir açıklaması olmaksızın, birçok farklı motivasyona sahip olabileceğini de belirtmek gerekir. Basit bir entelektüel meraktan, samimi olarak barışçıl koşullar altında bir arada oturma arzusuna, gündelik hayat koşullarının kişileri diğer dinlerin mensuplarıyla iletişime itmesinden, din değiştirme arzusuna, mistisizm arayışından, kendi topluluğu adına ya da kişisel olarak çıkar arayışlarına kadar, kişileri motive eden nedenler çok çeşitlidir.

Aynı şekilde, bulunulan konuma göre, ulaşılmak istenen emeller de farklılık gösterir. Şunu da itiraf etmek lazım ki bu gayeler arasında, dinle bağlantılı somut taleplerin, ruhanî dogmalarla bağlantılı tartışmalardan çok daha önemli bir yeri vardır. Hiçbir din, dinler arası diyalog yoluyla ne dininin özünü, ne de kendi kültürüyle, gelenekleriyle ve de çeşitli yorumsal açıklamalarıyla harmanlanmış görenek-lerini değiştirmeyi hedeflemez. Amaç, karşılıklı olarak farklı dinî

grupların birbirini tanımasıyla ve anlamasıyla[76] sınırlıdır, neredeyse hiçbir zaman, en azından kısa ya da orta vadede, karşı tarafın ruhanî dünyasından etkilenerek, onun bünyesine katılmakla sonuçlanmaz.

Dinler arası diyaloğun "sivil" emellerinden bahsederken, çoğu zaman çağdaş toplumun küresel bir niteliğe sahip olduğu öne sürülür. Bu yaklaşım, dünyanın artık tüm gezegeni kaplayan, herkesin bir arada yaşadığı bir yerleşim yeri haline geldiğini savunur. Yine bu yaklaşıma göre dinler arası diyalog, sadece gerekli olmakla kalmaz, aynı zamanda, tüm insanlığın birbirine karışmasıyla, kaçınılmaz olmaktadır. Bu bakış açısından yola çıkarak dört senaryodan bahsedebiliriz:[77]

- İlk olarak "çatışma" senaryosunu irdeleyebiliriz. Her grup, konumunu güçlendirip üstün gelebilmek amacıyla mücadele verir. Diğer grupları alt edebilmek için köleliğe indirgeme ya da yok etme yollarına bile başvurarak, toplulukların tümüne, kendi yasalarını, geleneklerini, kültürünü ve dinini empoze eder. Bu ilk senaryoda dinler arası diyaloğa yer yoktur. Max Weber'in deyimiyle *"tanrılar savaşının"* tam ortasındayızdır. Gerçi *"tanrılar adına savaş"* demek daha doğru olurdu.
- İkinci olarak "laiklik" senaryosundan bahsedebiliriz. Farklı kültürlere ya da dinlere aidiyeti gözetmeksizin, bireyler arasında hiçbir ayrım yapmadan herkes için aynı düzen, yasalar ve kuralların uygulanmasını öngörür. Özgünlüklerini veya farklılıklarını korumayı arzulayanlar olduğu takdirde, bunu umuma açık alanlarda değil, ya evlerinde ya da bunun için özel olarak ayrılmış yerlerde sergilemeleri gerekmektedir. Amerika'da "liberal" olarak, Avrupa'daysa

76 Ekim 1999'daki dinler arası Meclis'in Roma ve Asiz toplantılarında yapılan açıklamaya göre dinler arası diyalog bir "keşif yolculuğu"dur.

77 André Gounelle, "Le dialogue interreligieux", Fransa'nın Vannes kentindeki Protestan Kilisesi'nde verilen konferans, 01.12.2001.

"laik" olarak adlandırılan bu senaryo, kilisenin veya dinin Devletten ayrıldığı çoğu Batı ülkesinde ya da Batılılaşmış ülkelerde, oldukça iyi işlemiştir. Ancak bu senaryo çeşitli problemler içermektedir. Her şeyden önce, ortak kurallar, ister istemez gruplardan birinin değerlerini temsil etmektedir. Bundan dolayı da, bu değerler sahte bir evrensellik, tarafsızlık ya da yansızlık barındırmaktadır.

- Üçüncü olarak "senkretizm" senaryosundan söz edebiliriz. Bu yaklaşım, dinlerin birbirleriyle yakınlaşması, farklılıklarının ortadan kalkması, büyük ve tek bir halk oluşturulabilmesi için birleşip kaynaşması gerektiğini savunur. Bu, her bir dinin getirilerinin herkes tarafından kabul görüp, ortaklaşa olarak uygulanması anlamına gelmektedir. Böylece, her bir grubun değerlerini, göreneklerini, hatta doktrinlerini göz önünde bulunduran ve bu öğeleri birbirlerine katıp sentezini çıkaran, senkretizm içerisinde harmanlayarak bir araya getiren, tek bir kültür ve tek bir din ortaya çıkacaktır. Bu görüşü ana hatlarıyla, Amerikalı filozof Emerson ve İngiliz tarihçi Toynbee ileri sürmüş ya da önceden sezinlemiştir.
- Dördüncü ve son olaraksa "diyagonal" olarak adlandırabileceğimiz senaryo, diğerlerinden daha mütevazı, daha programsız ama daha pragmatiktir. Yukarıda bahsettiğimiz ikinci senaryonun aksine, "farklılıklardan" kaçınılmaz ya da "ötekilik" toplum tarafından dışlanmaz. Birinci ya da üçüncü senaryolarda söz konusu olduğu gibi "farklılıklar", şiddete başvurularak ya da karşılıklı anlaşma sağlanarak ortadan kaldırılmaya çalışılmaz. Yani "ötekiliğe" önem vermek gerekir: Çeşitlilikleri, gizleme ya da yok etme yoluna gitmeden onları kabul etmek, bunu da farklılıkları anlamaya, birbirini tanımaya ve birbiriyle iletişim kurmaya çalışarak yapmak gerekmektedir.

Günümüzün, dinler arası diyaloğu destekleyen en önemli iki örgütü, dördüncü senaryonun çizgisindedir: Bunlar *Uluslararası*

Din Özgürlüğü Derneği (IARF) ve *Dinler ve Barış Dünya Konferansı*'dır. Adlarından da anlaşılabileceği gibi bu örgütler, kelimenin kısıtlı anlamıyla dinî bir amaç değil, ama medenî ya da sosyal bir amaç gütmektedirler.

Bu farklı dinler arası diyalog üsluplarının gözle görülür neticeleri oldukça çelişkilidir. Belirli bir hedefi olmamasına ve hatta bütün dinler tarafından kınanmasına rağmen, senkretizm yanlısı akımlar mevcuttur. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde, Amerikalı evrenselciler, sırasıyla İncil'den kesitlerin, Budist buyrukların, Kuran'dan ayetlerin okunduğu ve başka dinî geleneklerin ve hatta dinsel olmayan geleneklerin bile bir araya geldiği ayinler düzenlemekteler. Bu ayinlerde ardı ardına ya da sırasıyla, Japon çay töreninden, Hıristiyan ekmek bölme ve şarap sunma ayinine kadar çeşitli törenlerin gerçekleştirildiğine tanık oluruz. Günümüzde, gitgide daha çok sayıda insanın, şu ya da bu dinden alıntılar yaparak, kendi ruhanî dünyasını yarattığına sık sık rastlamaktayız. Örneğin reenkarnasyona inanışla, şu ya da bu Hıristiyan ayin veya doktrinini karıştırarak, bu oluşuma herhangi bir Budist geleneğini de katarak, sağdan soldan öğeler toplayıp bir araya getirmekteler. Böyle bir durumda, bir menüden, hoşuna giden ya da işine gelenleri seçerek, bir topluluğu kapsayan bir din değil, ama sadece kendileri için bireysel bir din yaratan kişilerden bahsetmek daha doğru olur. Halbuki, senkretizm farklı bir yol izler. Amacı, dinler arası diyalogtan, bütün fikirlerin birleştiği bir monolog yaratmaktır. O kadar ileri gitmeden, başlangıçta dinî olan bazı davranışların, artık kültürel bir nitelik kazandıklarını gözlemleyebiliriz. Bu geleneklerin, bazen ortaya çıkışlarıyla hiçbir bağlantısı olmayan gruplar tarafından, hatta bazense bahsi geçen geleneği yaratan dinle rekabet içerisinde olan gruplar tarafından benimsendiğine bile tanık oluruz. Örneğin Müslüman ülkelerin büyük kentlerinin sokaklarında Noel Babaların dolaştığını görmek artık

olağan karşılanmaktadır. Aynı şekilde, Müslüman ya da Yahudi topluluklar barındıran çoğu Batı ülkesinde, sünnet âdeti gibi çeşitli gelenekler, alışıldık davranışlar haline gelmiştir.

Tabii, bu sahip değiştiren geleneklerin direkt olarak dinler arası diyalogtan ileri geldiğini iddia etmek oldukça zordur. Ruhanî bir yakınlaşmadan çok, sosyal ve kültürel bir açılımın sonucudur. Kaldı ki çok ender de olsa, bazı tanrıbilim uzmanları, dinler arası diyaloğun, ruhanî sebepleri olduğuna da inanırlar. Örneğin, Gérard Reynal'e göre, "Müslümanlar sayesinde, Hıristiyanlar, Tanrı'nın yüceliğine, ululuğuna ve tartışılmaz tekliğine dair daha doyumsuz ve titiz bir inanç besleyecek ve Hıristiyanlar sayesinde de, Müslümanlar, Allah'ın bu ululuğuyla, fanilere olan yakınlığı arasında bir bağ kurmaları gerektiğini keşfedecekler... Budistlerse, bazı Hıristiyanların tekrar iç dünyalarını keşfetmelerini ve tekrar meditasyondan zevk almaya başlamalarını sağlamışlardır."[78] Elbette, bu Hıristiyan bakış açısı herkes tarafından kabul görmemekte ve senkretizm içeren davranışlar doğurmamaktadır. Türk Aleviliği gibi bazı dinlerse doğaları gereği, senkretizmden meydana gelir.

Tarihî bir açıdan yaklaşacak olursak, "senkretizm"[79] kavramı, öncelikle, çeşitli felsefî ya da dinî doktrinler arasında sağlanan uzlaşmayı ifade etmek için, ardındansa bu doktrinler arasındaki kaynaşmayı (ya da yanılsamayı) anlatmak amacıyla kullanıldı. Daha sonraları din tarihçileri bu kavramı, başlangıçtaki özgünlüklerini koruyarak süregitmeyi başaramayan ve bu nedenle de gerilemekte oldukları düşünülen dinleri nitelendirmek için kullandılar: Antik Roma Çağı'nda,

78 Gérard Reynal, "le dialogue interreligieux ou l'art de la rencontre", http://ict.iscam.net/.

79 "Senkretizm" kavramı Yunanca συνκρετισμος kelimesinden gelmektedir ve tam anlamıyla "Giritliler birliği" demektir.

özellikle de MS 2. yüzyıl boyunca, Helenler tarafından yeniden uyarlanan Doğu tapınışlarının (İsis'e, Serapis'e, Mithra'ya, vs. tapınma), "senkretizm" ürünü dinler olarak tanımlanması bundan kaynaklanmaktadır. Günümüzdeyse "senkretizm" kavramı, dinlerin birbirinin içine geçme fenomenine gönderme yapmaktadır. Dinlerin birbirine karışmasıyla, yeni karma oluşumlar doğabileceği gibi bu fenomen, sadece belli bir dinî grubun, kendisine yabancı olan öğeleri bünyesine katmasıyla da sınırlı kalabilir. Organik bir kaynaşma fikri doğuran "sentez" kavramının aksine "senkretizm" kavramı, ucu karma bir dine açılan, mezhep dışı bir harmanlama olarak algılandığı için, genellikle olumsuz bir kavram olarak düşünülür. Örneğin, günümüzde, reenkarnasyona inanışın Hıristiyanlar arasında yaygınlaşması gibi, çeşitli inanışların genelleşmesi, senkretizm fenomeniyle bağlantılıdır. Birbiriyle bağlantısı olmayan dinî öğeleri (Batı'ya özgü okültizmi, bazı Doğu'ya özgü dinî öğretileri ve çağdaş psikolojik teorilere göndermeleri) bir araya getiren "New Age" fenomenini de, senkretizme bir örnek olarak gösterebiliriz. Dinî yetkililerin büyük çoğunluğu, birlikçilikten yana bir emelin meyvesi olarak algıladıkları ve bu nedenle de sahte buldukları senkretizmi kınamaktadırlar.[80] Halbuki bu yaklaşım yanlıştır, çünkü senkretizm içeren davranışlar, daha çok kendiliğinden, yani doğal bir şekilde gerçekleşiyor gibi görünmektedir. Dinler arası diyaloğun bu fenomene katkısı, uzun süre bir arada yaşamış dinlerin getirisinden çok daha azdır.

Dinler arası diyaloğun, üç ana dinin müminleri tarafından senkretizm kadar kınanan, ama senkretizm fenomeninden daha yaygın olan ikinci bir neticesi de din değiştirmedir. Başlarda bu kavram,[81]

80 "Syncrétisme", *Théo, l'encyclopédie catholique pour tous*, Paris: Droguet-Ardant/Fayard, 1992, s. 533.

81 "Conversion" kavramı, Latince, dönmek, değişmek anlamını taşıyan "convertere" kelimesinden gelmektedir. İlginç bir şekilde Osmalıcada bu

inanmayan bir kişinin inanmaya başladığını ifade etmek amacıyla kullanılıyordu. Ama günümüzde, daha çok bir dinden öbürüne geçişi tabir etmek için kullanılmakta. Tahmin edilebileceği gibi din değiştirme her zaman, bırakılan din tarafından kınanmaktadır. Kaldı ki, yeni geçilen dinin (doğuştan) "hakiki" temsilcileri de, dinlerine katılan yeni mensupları, samimiyetlerine güvenemedikleri için, kuşkulu bir şekilde karşılamaktadırlar. Osmanlı İmparatorluğu döneminde, 17. yüzyılda, din değiştirip İslam'ı kabul eden Yahudi grubunun –*dönmeler* ya da *Selanikliler*–, günümüzde bile hâlâ sahte Müslümanlar olarak algılanmaları ve inançlarının içtenliğinden şüphelenilmesi dikkat çekicidir.[82]

Günümüzdeyse daha çok bireysel din değiştirmeler gerçekleşmektedir. Bu kişisel din değiştirmelerin, başka bir dini keşfederek ona samimi olarak bağlanmaktan, farklı dinlerden kişilerin evlilikleri gibi dünyevi gerekçelere kadar çeşitli motivasyonları bulunmakta. Her koşulda, din değiştirme fenomeni, dinler arası diyaloğun ve diğer dinlerin mensuplarıyla bir arada yaşamanın istem dışı bir neticesi gibi görünür. Dinlerini, başka bir dine geçmek için bırakanların topluca kınanıyor olması ister istemez, Türkiye'de çok tartışılan ve dinler arası diyalog karşıtları tarafından ayıplanan "prozelitizm" sorununu da gündeme getirmektedir. "Prozelit" ve "prozelitizm"[83] kavramları, yüzyıllar boyunca, sıkça anlam değiştirmiştir. Yahudiler-

olaya "hidayete ermek" yani Müslüman olmak anlamında "ihtida" denmiştir. Diğer bir deyişle dil Müslümanın Hıristiyan olması durumunu göz önünde bulundurmamıştır. "İhtida"nın tersi dinden çıkma anlamında "irtidat"tır ki bu da reddetmek anlamındadır.

82 Bizim işlemekte olduğumuz konuyla pek ilgisi olmayan *dönmeler* meselesi, günümüzde bile büyük bir tartışma konusudur. Bu konuyla ilgili bkz. Ilgaz Zorlu, *Evet, Ben Selanikliyim*, İstanbul: Belge, 1998.

83 "Prozelitizm" kavramı, Yunanca "bir ülkeye yerleşmiş yabancı" anlamını taşıyan *προσελυτος* kelimesinden gelmektedir.

de "prozelit" terimi, paganizmi bırakıp Museviliği kabul eden kişiler için kullanılıyordu. Uzun bir süre boyunca Yahudiliğe özgü kalan bu terim, ancak çok zaman sonra, Hıristiyanlığı benimseyen paganlar için de kullanılmaya başlandı. Henüz o sıralar olumsuz bir imaj içermiyordu. "Prozelitizm" kavramı, yavaş yavaş, Hıristiyanlaştırma misyonuyla özdeşleştirilmeye başlandı. Günümüz Müslümanlarınca da bu anlamıyla algılanmaktadır. Türkiye'de de her türlü gayrimüslim girişim (gayrimüslim okullar, dinler arası diyalog, yayınlar, insani yardım amaçlı eylemler, vs.), Müslümanları inançlarından koparmaya yönelik misyonerlik görevinin bir parçası olmakla suçlanmaktadır. "Prozelitizm" terimi, genel olarak yeni mensuplar arayışında olan dinler ya da fikir akımları için kullanılmaktadır ve olumsuz bir imaja sahiptir. Bu olumsuz imaj, Hıristiyanlık dininin kendi içerisinde de mevcuttur. Bazı Hıristiyan mezhepleri, diğer Hıristiyan mezheplerini "prozelit" tutumlar takındıkları için eleştirirler. Diğer bir deyişle, başka mezheplerden müminleri kendi taraflarına çekmeye çalışmakla suçlarlar. Örneğin, Rus Ortodoks Kilisesi, 1990'dan sonra, uzun bir süre boyunca, Protestan Kilisesi'ni, kendi coğrafi alanını işgal etmeye başlamakla suçlamıştır. Yine aynı kilise, Fener Rum Patrikhanesi'ni, Balkan ülkelerinde "prozelit" davranışlarda bulunduğu için kınamaktadır. Yani, aynı dinin sinesinde gerçekleşen mezhepler arası diyalog (Katolikler, Ortodokslar ve Protestanlar arasında veya Sünniler, Şiiler ve Aleviler arasında, vs.) diğer dinlerle kurulan diyaloğa nazaran, daha zor ve problemli geçmektedir.

Bu iki aşırı ucu bir kenara bırakacak olursak, doktrinleri kapsayan alana dokunulmadığı sürece, dinler arası diyalog, ucu ortak etkinliklere açılabilen, gitgide büyüyen karşılıklı bir anlayışın doğmasına vesile olabilir. Sürekli olarak düzenlenen görüşmelerden, kısa süreli inisiyatiflere kadar (konferanslar, dinler arası ayinler, bir arada organize edilmiş insani yardım amaçlı girişimler, vs.) geniş bir yelpazeyi kapsayan bu

etkinlikler, başka dinî inanışların varlığına hoşgörüyle yaklaşmak ve açık olmak şartıyla, şüphesiz bütün dinler için yararlıdır.

Dinler arası bir diyaloğun gerçekleşebilmesi için, Serge Moscovici'nin deyimiyle, dinamik ve aktif dinlere ihtiyaç duyulmaktadır. Buradaki "aktif" kavramı, illa ki negatif bir imaj içermemektedir. Aktif dinlerden bahsederken vurgulamaya çalıştığımız şey, dogmanın tartışılmaz öğretilerine bağlı kalmalarına rağmen, gözle görülebilir bir dinamizmle dıştan gelen katkılara bazen gönüllü olarak bazense zorunluluktan açık olan, bunun da ötesinde, bilinçli bilinçsiz, zaman içinde değişim gösteren dinlerdir. Genellikle bu bahsettiğimiz fenomeni, ana dinlerin belli bir kesimi gerçekleştirmektedir: Başta olumlu aktif girişimlerde bulunan bu kesim, değişimler yavaş yavaş kabul görmeye başlayınca, ana dinin bütününü etkisi altına almaktadır. Çoğu zamansa, dıştan gelen etkilere en eğilimli gözüken dinler, azınlık dinleridir.

Azınlık için dinin kimliksel anlamı hakkında hemfikir olmayan kişilerin eylemleri doğrultusunda, bu iki olasılık ya bir arada var olabilir ya sırasıyla gündeme gelebilir ya da birbiriyle çatışma haline girebilir. Peki, dinî kimlik başka bir kimlikle çatışmaya girerse ne olur? Hangi parametrelere dayanarak din egemen olup da ilk sırayı alır ya da önemini kaybedip de ikinci plana atılır? Arnavutluk'ta, Ortodoks Arnavutlarla Ortodoks Yunanlıların durumu, bu konuya oldukça açıklık getirmektedir. Türkiye Gregoryenleri ve Yunanistan Müslümanları, hüviyetlerden din aidiyetinin silinmesine en şiddetle karşı çıkan grupları oluşturmaktalar. Tarihte ya da günümüzde din değiştirmiş gruplar ya da bireylere değinecek olursak, seçilen yeni dinin, vatan, dil, köken gibi olguların pabucunu dama atarak yerlerini aldığına ve yeni mensuplarına yepyeni hakiki bir kimlik[84] verdiğine tanık olunur.

84 Bkz. Bartholomé Bennasar, *Les chrétiens d'Allah, histoire extraordinaire des renégats aux 16è et 17è siècles*, Paris: Perrin, 1989.

d) Türkiye'de Dinler Arası Girişimler

Katolik İnisiyatifleri

Türkiye'de dinler arası diyaloğun uyanışının, 1963-1965 yıllarında gerçekleşen İkinci Vatikan Konsili'nin ardından, Katoliklerin dünyaya bakış açısının yenilenmesiyle bağlantılı olduğu söylenebilir. Katolik dünyasının çok sayıda yüksek rütbeli din adamını bir araya getiren konsilde ele alınan metinlerden biri olan *Nostra Aetate*, yani *Çağımız* isimli beyanname, Kilise'nin, Hıristiyan olmayan diğer dinlerle kurması gereken ilişkiler üzerinde durmaktadır. Metinde şunlar belirtilir:

> "Kilise, fanilere seslenen, ezeli ve ebedi, merhametli ve kadiri mutlak, yerin ve göğün yaratıcısı tek Tanrı'ya inanan ve tapan Müslümanlara da saygıyla yaklaşmaktadır. Müslümanlar, bazen gizli anlamlar taşıyan Tanrı'nın buyruklarına, İslam dininin sık sık itaatine göndermeler yaptığı Hazreti İbrahim gibi, bütün benlikleriyle boyun eğmeyi arzuluyorlar. İsa'yı Tanrı olarak kabul etmeseler bile, bir peygamber olarak ululuyorlar; bakire Anası Meryem'i kutsuyor ve hatta bazen ona sevgi ve inançla yakarıyorlar. Dahası, bizim gibi Tanrı'nın yeniden dirilen bütün fanileri yargılayacağı kıyamet gününü bekliyorlar. Ve unutmamak lazım ki, ahlaki değerlere önem veriyor ve Tanrı'ya, özellikle dualar, bağışlar ve oruç aracılığıyla ibadet ediyorlar.
>
> Yüzyıllar boyunca, Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında çok sayıda anlaşmazlık ve düşmanlık yaşanmıştır. Konsil, her iki tarafı da geçmişi unutmaya ve karşılıklı anlayışı geliştirme yolunda samimi çabalar harcamaya davet etmektedir. Bununla birlikte, bütün insanların hakkı olan sosyal adaletin, ahlaki değerlerin, barışın ve özgürlüğün korunma-

sı ve sağlanması yönünde de bir arada faaliyet gösterilmesini arzulamaktadır."

İslam dininin kabul gördüğünün bu şekilde dile getirilmesinin temelinde, Katoliklerin, dinler arası diyalog kurma arzusu yatmaktadır. Aynı Konsil, Hıristiyanlar arasında ekümenik diyaloğu ve Yahudilerle olan ilişkilerini iyileştirmeye yönelik metinlere de imza atmıştır. Bu İkinci Vatikan Konsili inisiyatifini alan XXIII. Jean'ın, önce Kardinal, ardından Papa seçilmeden önce, uzun yıllar boyunca, İstanbul'da ayinler yönetmiş, Türkiye'yi çok yakından tanıyan bir din adamı olduğunu belirtmekte fayda var. Hazır bu konudan söz açılmışken, 2000 yılında, XXIII. Jean'ın Vatikan tarafından "ermiş" ilan ediliş törenine, o zamanın Türkiye Kültür Bakanı'nın da katıldığını ve bu vesileyle eski Papa'nın isminin, Vatikan Büyükelçiliği'nin bulunduğu sokağa verilmiş olduğunu da hatırlatabiliriz. 2001 yılının Şubat ayında, Papa II. Jean Paul, Türkiye piskoposlarının "*Ad Limina Apostolorum*" ziyareti kapsamında bir araya geldikleri konferansta yaptığı konuşmada, şunları dile getirmişti: "*Kısa bir zaman önce İstanbul'da, ermiş XXIII. Jean onuruna düzenlenmiş şenlikler süresince, siz papazların ve bütün Hıristiyan halkının neşesine dualarımla katılmak beni çok mutlu etti. Tarihi bir yapı olan eski Vatikan delegasyon binasının bulunduğu sokağa ismini vererek ve bu hadise çerçevesinde kapsamlı kültürel faaliyetler düzenleyerek "Türk dostu Papa'nın" anısını onurlandıran Türk makamlarının jestini takdir ettim.*"

İkinci Vatikan Konsili'nin ardından, metinlerin öngördüğü bütün dinler arası diyalogların gerçekleşebilmesi amacıyla, Vatikan hükümetinde, her biri için özel bir makam kuruldu: Amaç ekümenik (çeşitli Hıristiyan mezhepleri arasındaki) diyaloğu, başta İslam ve Musevilik olmak üzere Hıristiyan olmayan diğer dinlerle olan diyaloğu (Hıristiyanlığın esinlendiği tek Hıristiyanlık dışı din olarak

kabul edilmesi nedeniyle Museviliğe özel bir yer tanıyarak) ya da ateistlerle olan diyalogları destekleyebilmekti.

Müslümanlarla kurulmak istenen iyi ilişkilere değinecek olursak, Hıristiyan Olmayan Dinler Sekreteryası'nın kurulduğu 1964'lü yıllardan itibaren, ilişkilerin hız kazandığını gözlemleyebiliriz.[85] Bu yönde, 1974 yılından bu yana, Vatikan'a bağlı Arap-İslam Dünyası Araştırma Enstitüsü,[86] her sene *Islamochristiana, Dirasetun Islamiyyetun Masihiyye* isimli bir dergi yayımlamaktadır. 1970 yılındaysa ana dinlerin yüksek rütbeli din adamları, bir ilki gerçekleştirerek Japonya'nın Kyoto kentinde, "Dünya Dinleri Barış Konferansı" kapsamında bir araya geldiler. Bu konferansın ana fikri "ortak noktalarımız farklılıklarımızdan daha önemlidir"[87] düşüncesiydi. Yine 1974 yılın-

85 1988 yılında, bu Sekreterya, "Papalık Dinler Arası Diyalog Konsili" ismini aldı (*Pontificum Consilium pro Dialogo Inter Religiones*).

86 *Pontificio Istututo Di Studi Arabi e D'Islamistica.*

87 Bu bakış açısı, Mircéa Eliade ve Şikago Okulu'nun çalışmalarından esinlenmektedir. Bu araştırmalar, belirgin farklılıklar sergilemelerine rağmen, çeşitli dinler arasında, derin bir benzerlik hatta bir akrabalık bağı olduğunu savunmaktadır. Örneğin, kutsal olana yüklenilen anlam, mitlerden yola çıkarak oluşturulan söylev, ritüellere verilen önem, ahlaki olana gösterilen özen gibi ortak noktalar paylaşmaktadırlar. Buradan yola çıkarak, başka bir dinle iletişim kurmak, kendi dinimizle paylaştığı ortak noktaları keşfetmek ve kendimizi onda tanıyabilmek anlamına gelmektedir. Böylece, dinleri birbirinden farklı kılan ve ayrıştıran niteliklerden öte, inananlar arasında, benzerliklerinin farkına varmayı ve bir araya gelebilmelerini sağlayan, derin ve kuvvetli bir ortaklık bağı vardır. Ama, bu bakış açısının yanı sıra, bütünüyle farklı olan ikinci bir yaklaşım daha mevcuttur. Buna göre dinler, bir önceki görüşün aksine, kökten, radikal olarak ve tamamıyla birbirlerinden farklıdırlar. Budizm, İslam, Afrika animizmleri, Kızılderililerin ruhanî dünyasıyla Hıristiyanlık arasında hiçbir ortak nokta yoktur. Bütün bu bahsi geçenlerin bir din olduğunu kabul etmek, aralarında bir akrabalık kurmak anlamına kesinlikle gelmez. Bu defa, başka bir dinin mensubuyla iletişim kurmak, bir türdeşiyle değil, ama bir yabancıyla bir araya gelmeyi ifade etmektedir. Çünkü söz konusu olan şeyler farklıdır, karşı taraftan öğrenilecek hiçbir şey yoktur, onunla paylaşılacak herhangi bir şey de mevcut değildir. Önemli olan, beraberce, barışçıl bir şekilde bir arada yaşayabilmek için girişimlerde

da, Müslüman-Yahudi-Hıristiyan Konferansı Teşkilatı kurulmuştur. Bu organizasyon, 1975 yılında İtalya'da, "Gıda/Enerji ve Büyük Dinler"; 1977 yılındaysa Portekiz'de, "Yeni Dünya Düzeni ve Dünya Dinleri" başlıkları altında, uluslararası konferanslar düzenlemiştir.

Özellikle 1981 yılında, Türkiye'deki Katolik girişimlerinin iyice hız kazandığını gözlemleyebiliriz. Bu tarihte, Monsenyör Pierre Dubois, Vatikan büyükelçisi olarak Türkiye'de göreve başlamış ve dinler arası diyaloğa yeni bir enerji katmıştır. 1983 yılında İstanbul'da, "Aristo ve Akdeniz Kültürü" başlığı altında bir dinler arası toplantı düzenlemiş, toplantıda gündeme gelen konularsa, Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü tarafından, 1985 yılında yayımlanmıştır.

1990'lı yıllardan bu yana Türkiye'deki Katolik makamları, Ortodokslar da dahil olmak üzere, diğer dinlerle yakınlaşma çabalarını arttırmış, bu gayede önemli girişimlerde bulunmuşlardır. Bu tarihlerde, Fethullahçıların da çok ilgi gösterdiği, düzenli olarak ortak ayinler, konferanslar, vs. düzenleyen Noel Baba Vakfı'nın kuruluşuna tanık olmaktayız. Aynı zamanda 1987 ila 1990 yılları arasında, ilahiyat fakültelerinde ve Ankara, İzmir ve Konya üniversitelerinde eğitim vermiş Katolik Cizvit papazı Michel Thomas'nın[88] çabalarından da bahsetmekte fayda var. 2000 yılındaysa, yine Vatikan ve Fethullahçılara bağlı "Gazeteci ve Yazarlar Vakfı'nın" inisiyatifi ve Türk Kültür Bakanlığı'nın da desteğiyle "Uluslararası Hz. İbrahim Sempozyumu" düzenlenmiştir.

---

bulunmaktır. Böylece herkes rahatça, sükûnet içerisinde, tercih ettiği dinin gereklerini yerine getirebilmelidir. Yani bu sefer dinler arası diyalog, medenî ve sosyal olanla sınırlı kalmakta, ruhanî boyutu dikkate almamaktadır.

88 Michel Thomas'nın kitaplarından biri halen Türk ilahiyat fakültelerinde okutulmaktadır: *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş. Dinler Tarihine Katkı*, İstanbul: Ohan, 1992.

Son olaraksa 2002 yılında, Vatikan Devleti ile Türk hükümeti arasında, dinler arası diyaloğu desteklemek amacıyla bir anlaşma imzalanmıştır. Katolik basın ajansı Zenith (28 Nisan 2002) bu gelişmeyi bir ilk olarak nitelendirmiştir. Türk tarafını temsilen, bu "niyet beyannamesini" —gerçekten de bir anlaşmadan çok böyle bir beyannameyi andırıyordu— Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz imzalamıştır. Katolik makamları, muhatap olarak bir hükümet kurumunun seçilmiş olmasının pek de alışılmış bir durum olmadığının farkındaydı. Papalık Dinler Arası Diyalog Konseyi sekreteri Monsenyör Michel Fitzgerald, bu girişimin sebebini, Müslüman ülkelerdeki (laikliği göklere çıkaran Türkiye de dahil olmak üzere) dinî makamlarla hükümet yetkilileri arasındaki çetrefilli ilişkilere yorarak, doğrulama ve açıklama ihtiyacı duymuştu: "*Türkiye'deki Müslümanlarla diyalog kurmak için bir muhatabımız olması gerekiyorsa bu resmî muhatap, hükümet temsilcilerinden biri olmalıdır.*" Vatikan'la çeşitli Müslüman ülkelerin dinî kurumları arasında bazı anlaşmalar mevcuttu, ama bu gelişmeyi yeni kılan, böyle bir anlaşmanın ilk defa bir Devlet kurumuyla imzalanmış olmasıydı. (Aynı dönem gerçekleşmiş olan diğer anlaşmalar arasında, 2002 yılının Mart ayında, Libya World Islamic Call Society ile imzalanan anlaşmayı örnek gösterebiliriz.) Monsenyör Fitzgerald, "*İslam dünyasında merkezi bir yetkinin, yani Papa'nın bir denginin, bir hiyerarşinin bulunmaması nedeniyle kendilerini, İran, Türkiye, Libya, Mısır, vs. gibi ülkelerle de diyalog kurabilmek amacıyla, ayrı ayrı görüşmelerde bulunmak zorunda*" hissettiklerini de belirtmişti. Bu anlaşma, dinlerin karşılıklı olarak birbirlerini daha iyi tanıyabilmelerini, aynı zamanda da inanç ve vicdan özgürlüğünü korumayı öngörmektedir.[89]

Vatikan'ın Türkiye'deki faaliyetlerinin, Türkiye'deki Katolik toplulu-

89 http://www.religioscope.com/info/notes/2002_048_actu05.html.

ğunun çok küçük olması nedeniyle, Müslüman çevrelerin dikkatini çektiğini ve çeşitli soru işaretleri uyandırdığını da belirtmekte fayda var. Örneğin, Papa II. Jean Paul, 2001 yılında yaptığı konuşmada, özellikle Türk gençlerinin, Katolikler tarafından yönetilen ve çok beğeni toplayan 26 enstitüde yetiştirilmesi yoluyla, sosyal hayat ve iş hayatında girişimlerde bulunma yoluyla ve bütün bunların yerel yetkililerle iyi bir ilişki kurarak gerçekleştirilmesi koşuluyla, Türkiye'de dinler arası diyaloğun 'mutlak bir öncelik' taşıdığını hatırlatmıştır. Papa, Katoliklerin Türkiye'deki misyonundan bahsederken 'evrensel Kilise ile inanç birliği' kurulmasının önemi üzerinde de durmuştu.[90] Bu beyanat, Müslümanları Hıristiyanlaştırma arzusu olarak algılanmış ve bu nedenle de şiddetle kınanmıştır.

Ortodoks İnisiyatifleri: Bartolomeos'un Faaliyetleri

(Ekümenik)[91] Fener Rum Patrikhanesi Patriği Bartolomeos, girişimlerinde, çevre sorunları ve dinler arası diyaloğa öncelik tanımaktadır. Bu iki alanda ilerlemeler kaydedilmesini amaçlayan, ama aynı zamanda, Patrikhane'nin bu inisiyatiflerin sahibi olduğunu ve bu sayede tartışmasız üstünlüğünü kanıtlamaya yarayan çok sayıda resmî eylem düzenlenmiştir. İlk defa 1992 yılında, Heybeliada Ruhban Okulu'nda, Edinburgh dükü Prens Philip'in de katıldığı, çevre sorunları konulu bir konferans düzenlenmiştir.

1994 yılının Şubat ayında, Yugoslavya'da bir savaş ortalığı kasıp kavurmaya başlamaktayken, İstanbul'da Swissotel'in şatafatlı ortamında, Patrikhane (ve merkezi New York'ta bulunan Vicdana Çağrı Vakfı) tarafından "Barış ve Hoşgörü" isimli bir konferans

90 http://www.zenit.org/french/arcives/0102/ZF010219.html.

91 Patrikhane'nin Ekümenik özelliği konusunda Türkçedeki ilk yayına bakınız: Cengiz Aktar (der.), *Tarihi, Siyasi, Dini ve Hukuki Açıdan Ekümenik Patrikhane*, İstanbul: İletişim, 2011.

organize edilmişti. Konferansa gösterilen yoğun ilgi ve katılım oldukça şaşırtıcıydı. Üç tektanrılı dinin temsilcilerinin yanı sıra, iş dünyasının da toplantılara iştiraki dikkat çekiciydi. Bu buluşmanın tertip edildiği güne kadar Bartolomeos, az da olsa en azından ilerici çevrelerin gözünde, Patrikhane'nin imajını değiştirmeyi başarmıştı. Böylece, ılımlı Türk basınının zirveye olan yaklaşımı oldukça olumlu olmuştu.[92] Milliyetçi basın ise, bu buluşmayı, özellikle kendini Türk Ortodoks Patriği ilan eden, aslında herhangi bir cemaati olmayan Papa II. Eftim'in suçlamaları vasıtasıyla kınamıştı. Papa II. Eftim'e göre bu konferans, "Fener'de, Vatikan usulü bir Devlet kurulması yolunda atılmış adımlardan" birini teşkil etmekteydi.[93] Toplantılar, basına kapalı olarak gerçekleştirilmesine rağmen, İstanbul azınlık basınında büyük yankı uyandırdı.[94]

Türkiye'deki çeşitli dinî toplulukların liderleri de bu buluşmaya katıldılar. Sadece, Türkiye Ermeni Patrikhanesi, kendine söz hakkı tanınmadığını öne sürerek, konferansa iştirak etmeyi reddetti. Toplantıya katılmamalarının asıl nedeninin, zirveye gelmek isteyen Ermenistan delegasyonuna vize verilmemiş olmasından kaynaklandığı düşünülmekteydi.[95] Zirvenin en dikkat çekici yanı, Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz'ın etkin katılımı oldu. Türkiye'nin çeşitli Müslüman kesimleri bu iştirake farklı tepkiler verdiler. *Milli Gazete* herhangi bir rahatsızlık duymuş gibi gözükmezken,[96] *Zaman*

92 "Dinî Liderlerden Barışa Destek", *Cumhuriyet*, 09.02.1994, ya da "Dinler İstanbul'da Buluştu", *Milliyet*, 09.02.1994.

93 *Türkiye*, 09.02.1994.

94 *Apoyevmatini*, 10.02.1994.

95 *Iho*, 09.02.1994.

96 *Milli Gazete*, 10.02.1994.

gazetesi Patrik'in aleyhinde pozisyon aldı.[97]

Ayrıca, Birleşmiş Milletler Genel Sekreteri Boutros Boutros Ghali, ABD Başkanı Bill Clinton ya da Azerbaycan Cumhurbaşkanı Haydar Aliev gibi, Türkiye Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel de dahil olmak üzere, dünyanın dört bir yanından önemli politikacılar, bu inisiyatife destek mesajları gönderdiler. İş dünyasıysa, başta Rahmi Koç olmak üzere, birçok Türk işadamının katılımıyla temsil edildi.

Sorunların başlama sebebi, beyannamenin aldığı son şekil oldu. Türk kamuoyu, bildirgenin içeriğinden çok şekline önem veriyordu. İlk olarak, deklarasyon, alışılageldiği gibi zirvenin gerçekleştiği şehrin (İstanbul) adını taşımıyordu. Onun yerine "Boğaziçi Deklarasyonu" olarak adlandırılmıştı. Bazıları için bu, ne İstanbul ne de Konstantinopolis isimlerini kullanmamak amacıyla bulunmuş ortak bir anlaşma yoluydu. Bu bildirgenin eleştirilere maruz kalan ikinci noktasıysa daha karmaşıktı. Deklarasyonun asıl metni İngilizceydi ve imzaların arasında, birinci sırada "Ecumenical Patriarch" unvanıyla, Bartolomeos'un ismi yer alıyordu. Oysa metnin Türkçe versiyonunda Bartolomeos, "Fener Rum Patriği" sıfatıyla beliriyordu. Bu bir kurnazlık olarak algılandı, çünkü Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz, İngilizce bilmediği için beyannameyi imzalamış ve bu böylece Türkiye Devleti adına, Patrikhane'nin talep ettiği evrenselliği, bir şekilde kabul etmiş olmuştu.[98] Bu bildirge çerçevesinde, Türk kamuoyunun aşırı derecede duyarlı olduğu sembolleri teşkil eden yer ve şehir adlandırma ve unvanlar konusuna dokunmuş oluyoruz. Türk kamuoyunun reaksiyonunun, aşırı olduğu kesindir, zira Fener Rum Patrikhanesi'nin

97 "Patriğin Cihan Rüyası", *Zaman*, 09.02.1994. Fethullah Gülen hareketine ait olan *Zaman* gazetesi, daha sonra yaklaşımını tamamıyla değiştirmiştir.

98 *Türkiye*, 10.02.1994.

İngilizce olan internet sitesine[99] bağlanıp, "Ecumenical Patriarch" hitabının zaten sıkça kullanılmakta olduğu rahatlıkla görülebilir. Ayrıca Bartolomeos, bütün yurt dışı gezilerinde de, bu unvanı kullanmaktadır. Türk politikacılarsa bundan büyük hoşnutsuzluk duymaktadır. Örneğin, 1994 yılının Nisan ayında, görkemli bir şekilde karşılandığı ve meclis oturumunun açılış konuşmasını yaptığı Avrupa Parlamentosu seyahatinin ardından[100] yurda dönen Patrik, Strasbourg ve Brüksel'de de temsilcilikler açma arzusunu dile getirmişti.[101]

Bu dilekçe, Türk Dışişleri Bakanlığı tarafından geri çevrilmekle kalmadığı gibi birkaç ay sonra, bir soruşturma açılması talebiyle, TBMM'nin sağcı partilerine mensup parlamenterlerinden oluşan bir grup, hükümete şu soruları yöneltmiştir:[102]

- Lozan Antlaşması'na göre, Patrikhane'nin eylemlerinin sadece dinî faaliyetlerle sınırlı kalması şart koşulmuşken, neden Patrikhane siyasî etkinliklerde de bulunmaktadır?
- Patrikhane *Megalo Idea* (sic.)[103] saplantısının merkezini mi oluşturmaktadır?
- İstanbul'da, 7-9 Şubat tarihlerinde gerçekleştirilmiş olan "Barış ve Hoşgörü" konferansının gerçek amacı nedir? Patriğin, deklarasyo-

99 www.patriarchate.org (çevrimiçi 12. 05.2010) 2008'den itibaren site, Türkçe sayfalarında da Ekümenik Patrik unvanını kullanmaktadır.

100 *O Politis*, 04.1994.

101 *Anatoli*, 06.1994. Türk makamlarının olumsuz yaklaşımına rağmen, Patrikhane'yle Avrupa Birliği arasındaki ilişkilerde bir durgunluk yaşanmadı. Bu olayların ardından, Avrupa parlamenterlerinden oluşan çok sayıda delegasyon, Fener Patrikhanesi'ni ziyarete geldiler. Örneğin, bkz. *Episkepsis*, 30.06.1998.

102 *Zaman*, 03.11.1994.

103 Sic.: Orijinal kaynakta aynen yazıldığı gibi. Genellikle yanlış yazma durumlarına işaret etmek için kullanılır. Nitekim, terimin doğrusu *Megali İdea*'dır.

nu "Evrensel Ortodoks Patriği" unvanıyla imzaladığı doğru mudur?

- Cross TV henüz yeni yayına başlamışken Bartolomeos, Türksat uydusunun infilakında bir rol oynamış olabilir mi?
- 02.04.1994 tarihinde, Bartolomeos, Avrupa Parlamentosu tarafından "Evrensel Ortodoks Patriği" olarak mı takdim edilmiştir?
- Bartolomeos'un, bütün dünya Ortodokslarını Fener Rum Patrikhanesi'nin çatısı altında toplamaya çalıştığı bir gerçek midir?
- Patriğin, Türk pasaportuyla, Saraybosna Müslümanlarını katleden Sırpların kilisesine ziyaret amaçlı gittiği doğru mudur?
- Ayasofya'yı çevreleyen 500 m^2'lik alanda bulunan mülkler ve arsalar satıldı mı? Satıldıysa, bu hangi nedenle gerçekleşti?
- Bosna Patriği'nin, katliamların başlangıcında İstanbul'a gelip Fener Rum Patriği'nden komutlar aldığı doğru mudur?
- Fener Rum Patriği, diğer Ortodoks kiliselerini yönlendirebilmek amacıyla, Hıristiyan ve Yahudi ülkelerindeki iktisadî siyaseti takip etmekte midir?

Açıkça görüldüğü gibi, kullanılan üslup, endişelerin içeriği, güven eksikliği ve Patrikhane'nin düşman casusluk örgütü olarak algılanması, geçmişten bu yana, pek de farklılık göstermemiştir.

Ertesi sene, 1995 yılında Patrikhane, 1992 yılında Heybeliada'da ilki düzenlenmiş olan toplantıların bir devamı olarak, bu defa Türk kıyılarına yakın Yunan Batnaz (Patmos) adasında, "Vahiy ve Çevre" konulu bir sempozyum düzenledi. Dünyanın dört bir yanından din, politika ve iş dünyasından önemli isimlerin katılımıyla, buluşma tekrar büyük bir uluslararası başarı elde etti.[104] Sempozyumun

104 Katılımcılar arasında, Bill Clinton'un çevre danışmanı, Prens Philip, Rahmi

açılış töreninden hemen önceki gün, Rahmi Koç, Temiz Deniz Derneği TURMEPA'nın kuruluşu onuruna bir tören düzenlemiş, kutlamalara Bartolomeos da katılmıştı.[105] Ertesi gün, Bartolomeos "Preveli" isimli bir geminin güvertesinde, Batnaz adasına doğru yola koyulmakta ve azınlık gazetecileriyle kendisini endişelendiren iki konuyu paylaşmaktaydı. Bu konulardan ilki, "Evrensel Ortodoks Patriği" unvanını kullandığı için, milliyetçi Türk gazetelerin aleyhinde başlatmış olduğu propagandaydı. Bartolomeos, Patrik seçildiği günden bu yana bu imajı iyileştirebilmek için çok çaba harcamış olduğunu, ama "bu olumsuz imajın kendisine seleflerinden yadigâr kaldığını" ve bunun kolay bir iş olmadığını belirtti. İkinci endişesi ise, Yunan Başbakanı Andreas Papandreu'nun skandal yaratmış yeni eşi Liani Papandreu ile bağlantılıydı. Bartolomeos'a göre Liani Papandreu, Fener Rum Patrikhanesi'nin yönetimi altında bulunan kiliselere Yunan Kilisesi'ne yakın kişiler atanması için baskı yapmaktaydı. Bunlarla beraber, Bartolomeos "faaliyetlerinin sadece dinî girişimlerle sınırlı kaldığını ve siyasî bir amaç gütmediklerini"[106] de belirtti. 25 Eylül'de, katılımcıları Batnaz adasına götüren gemi, program çerçevesinde düzenlenmiş bir konsere katılabilmeleri amacıyla, Efes'te mola verdi.[107] Türk basını, konseri Ortodoksluğu ve Yunanlılığı yücelten bir gösteri olarak yorumladı.[108] Vatikan'dan gelen bazı din adamlarıysa, iş adamlarının da konferansa katılmış olmasından duydukları rahat-

Koç, Mehmet Dülger, Kriton Curi, Orhan Uslu, vs. gibi önemli isimler bulunmaktaydı. Ama bu defa, Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan hiçbir temsilci sempozyuma iştirak etmedi. *Apoyevmatini*, 23.09.1995.

105 *Iho, Cumhuriyet*, 23.09.1995.

106 *O Politis*, 09.1995.

107 *Apoyevmatini*, 26.09.1995.

108 *Cumhuriyet*, 26.09.1995.

sızlığı dile getirdiler.[109] Sempozyumun son günündeyse Türk gazeteleri, Bartolomeos'u, üstünlüğünü sağlamlaştırmak amacıyla, buluşmayı "kişisel bir şova" çevirmiş olmakla suçladılar.[110]

Çevreye adanmış bu toplantılar zincirinin en akıllarda kalan aşaması, 20-28 Eylül 1997 tarihlerinde, Karadeniz'de gerçekleşti.[111] "Din, Bilim ve Çevre Sempozyumu", Giritli bir armatör tarafından toplantı süresince katılımcıların kullanımına sunulan (ve bir iletişim hatası nedeniyle, "Elefterios Venizelos", yani Türklerin gözünde Anadolu'yu işgal etmiş olan kişinin ismini taşıyan) bir gemide düzenlendi.[112] Organizatörlerin arzusu, bütün Karadeniz'i bu gemiyle dolaşıp, her şehirde kısa molalar vermekti. İş adamı Rahmi Koç ise, katılımcıların, Karadeniz yolculuğunun başlangıç şehri olan Trabzon'a aktarılmalarını sağlamak amacıyla, kişisel uçağını hizmetlerine sunmuştu.[113] Yolculuk için seçilen istikamet (Trabzon, Batum, Novorossisk, Yalta, Odessa, Varna ve İstanbul, sempozyumun kapanış töreni Selanik'te gerçekleşecekti), Türk milliyetçileri tarafından sert bir şekilde eleştirildi. Milliyetçiler, seyahat süresince "Pontus Rum İmparatorluğu'nun"[114] bütün şehirlerine uğramayı planlayan Patrikhane'yi, bu eski imparatorluğu tekrar canlandırma peşinde olmakla suçluyorlardı. Sempozyumda dağıtılan

109 *Apoyevmatini*, 28.09.1995.

110 Sempozyumun sonunda imzalanan deklarasyon, yine "Evrensel Ortodoks Patriği" hitabını taşıyordu. *Türkiye*, 29.09.1995.

111 Önceden, Patrik, Selanik'te düzenlenmiş bir Ortodoksluk zirvesine de katılmıştı. *O Politis*, 12.1996.

112 *Iho*, 22.09.1997.

113 *Apoyevmatini*, 21.09.1997.

114 Trabzon İmparatorluğu (1207-1461).

eski bir harita, bardağı taşıran son damla oldu ve milliyetçi[115] basın ile İslamcı[116] basın için işleri çığırından çıkaran son nokta oldu.

Karşılaşılan bütün bu zorluklara rağmen sempozyum, uluslararası alanda büyük bir başarıya ulaştı. İlk olarak, buluşmanın gerçekleşmesi, Avrupa Komisyonu Başkanı Jacques Santer ile ABD Başkan Yardımcısı Al Gore tarafından büyük destek görmekteydi. Finansal açıdan yardım ise, Dünya Bankası, Birleşmiş Milletler Çevre Programı ve Yunanistan Ticaret Bankası tarafından sağlanmış, bir araya getirilen toplam miktar 1,5 milyon doları bulmuştu.[117] Sempozyuma katılan 400 kişi arasında, Patrikhane'nin faaliyetlerinin daimi destekçisi Yorgo Papandreu (Yunanistan'ın günümüzdeki başbakanı), Birleşmiş Milletlerin eski genel sekreterlerinden Boutros Boutros Ghali, Kerim Ağa Han IV, Ürdün Prensi El Hassan, Amerikalı senatör John F. Kerry, Batı Musevilik dünyasının temsilcileri, vs. gibi önemli kişilikler yer almaktaydı. Buna karşılık, Patrikhane'nin ısrarlı davetlerine rağmen, ne Vatikan ne de Moskova temsilci göndermeyi kabul etmişti. Sempozyum, dünyanın dört bir yanından 107 muhabir tarafından takip edilmişti.

Geminin İstanbul'da verdiği mola da oldukça hareketli geçti. Sembolik açıdan büyük önem taşıyan diğer yerlerden birini temsil eden Ayasofya gezisi, İslamcıların büyük tepkisiyle karşılaştı.[118]

Sempozyumun kapanışı da Türk milliyetçilerinin saldırılarına maruz kaldı. Yunanistan'ın Bartolomeos için Selanik'te hazırladığı resmî

115 *Türkiye*, 23.09.1997, *Ortadoğu*, 24.09.1997.

116 *Milli Gazete*, 23.09.1997, "Bu ihanete izin veren hükümet istifa etmeli. Karadeniz'i 'Pontus Gölü' olarak adlandırmaları bu hainliğin bir kanıtıdır."

117 *Iho*, 23.09.1997.

118 *Milli Gazete*, 28.09.1997.

kabul töreni, Atina ile Fener Rum Patrikhanesi arasındaki sıkı ilişkiler ve "suç ortaklığının" bir kanıtıydı.[119]

Bartolomeos, Patrik seçildiği günden bu yana, Türkiye'deki diğer dinî azınlıklarla da ilişkileri canlandırma yönünde büyük çabalar harcamıştır. 1991'den beri her Ortodoks, Ermeni ya da Musevi bayramında, bu üç topluluğun liderleri, kutlamalar için bir araya gelmektedirler. Örneğin, Hilton otelinde gerçekleşen Ermeni Patrikhanesi'nin kuruluşunun 539. yılı kutlamalarına, Ermeni Patriği Mesrob II'nin yanı sıra, Rum Ortodoks Patriği Bartolomeos'un, Musevi Hahambaşılık Temsilcisi Hayim Kohen'in, Vatikan Büyükelçisi Luigi Canti'nin, Süryani Patrik Vekili Yusuf Çetin'in, İstanbul Katolikleri Ruhanî Reisi Louis Pelatre'ın, Süryani Katolik Ruhanî Reisi Yusuf Sağ'ın, Heybeliada Metropoliti Apostolos'un, Fener Metropoliti Yakovos'un, Alman Protestan Ruhanî Reisi Gerhard Duncker'in ve Amerikan Protestan Kilisesi Ruhanî Reisi Douglas Anderson'un da katıldığı anımsanabilir.[120] Aynı şekilde, çeşitli dinlerin temsilcilerinin, Hamursuz Bayramı'nı kutlamak amacıyla, İstanbul Hahamlığı'na gittiklerini de hatırlatabiliriz. Örneğin, 2000 yılının 23 ve 24 Nisan tarihlerinde, Türkiye Musevilerinin Hahambaşı David Asseo, "Ekselansları" Bartolomeos'u, Louis Pelatre'ı, Yusuf Sağ'ı, "Ekselansları" Yusuf Çetin'i, İstanbul Ermeni Patrikhanesi Sekreteri Çolakyun'u, Türkiye Keldanileri Ruhanî Reisi Paul Karataş'ı konuk olarak ağırlamıştı.[121] Fener Rum Patrikhanesi'ndeki Paskalya kutlamaları için, neredeyse aynı kişilerin bir araya geldiğini gözlemleyebiliriz.[122] Bütün bu nezaket ziyaretleri, diyalog kurma faaliyetlerine ortak katılımlar, konferanslar, vs.

119 *Sabah*, 29.09.1997.

120 *Agos*, 08.06.1999.

121 *Şalom*, 26.04.2000.

122 *Apoyevmatini*, 28.04.2000.

Türkiye için büyük bir yenilik teşkil etmekte ve çeşitli topluluklar arasındaki ilişkileri gitgide daha barışçıl kılmaktadır. Bu çabalar, geçmişte Türkiye tarafından tanınmış olan üç ana azınlık arasındaki yüzyılların rekabeti göz önünde bulundurulduğu takdirde, iyice saygıdeğer bir nitelik kazanmakta.

Müslüman İnisiyatifleri

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Türkiye'de, dinler arası diyaloğu desteklemek amacıyla gerçekleşen Müslüman inisiyatiflerinin neredeyse hepsi, ülkenin resmî dinini temsil eden Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından üstlenilmektedir. Diyanet'in girişimleri, resmî olarak, 1993 yılında gerçekleşen 1. Din Şûrası ile başlamıştır. Şûrada, dinler arası diyaloğun önemi üzerinde durulmuş ve bu yönde toplantı ve etkinliklerin gerçekleşmesine olumlu yaklaşıldığı ifade edilmiştir. 1998 yılında Ankara'da toplanan 2. Din Şûrası ise, Diyanet'in dinler arası diyaloğu destekleme yönünde harcadığı çabaların, somut bir nitelik kazanmasını sağlamıştır. 1991'de yayımlanan bir makalenin de altını çizdiği gibi,[123] o zamanlar bile Katolik rahipler, Türk dinî yetkililerinin, İslam ve Hıristiyanlık dinleri arasında kurulmak istenen diyaloğa daha sıcak bakmaya başladığını ve bu yönde son senelerde, söylevlerinde ve davranışlarında kökten değişiklikler gerçekleştirdiklerini fark etmişlerdi. 2. Din Şûrası, bir "Diyalog Komisyonu" kurulmasına vesile olmuştur. Türkiye'nin çeşitli ilahiyat fakültelerinden akademisyenlerle, İslam, Hıristiyanlık ve Musevilik dünyasından önemli din adamlarını (32 farklı ülkeden toplam 235 temsilciyi) bir araya getiren bu konseyin sonunda alınan kararlar, oldukça şaşırtıcı olmakla beraber, 2. Vatikan Konsili'nde varılan yargılarla büyük benzerlikler göster-

123 Xavier Jacob, "L'enseignement religieux dans la Turquie moderne", Paul Dumont, François Georgeon (ed.), *La Turquie au seuil de l'Europe* içinde, Paris: L'Harmattan, 1991.

mektedir: Örneğin, Türk İslamı'nın resmî yetkililerinin, İslam kadar saygı görmeyi hak eden başka dinler de olduğunu ve kendi dinini yayma çabası gütmeyen bir dünyada, barışçıl bir şekilde, farklı dinlerin bir arada geçinebilmeleri için, dinler arası diyaloğun zorunlu olduğunu kabul etmesi gibi. Konseyin sonunda yayımlanan sonuç bildirisinde şu satırlara rastlamaktayız.[124]

> «...Diğer taraftan, her geçen gün küçülen dünyamızda, dinler ve kültürler arası diyalog ihtiyacı kendini hissettirmektedir. Bu doğrultuda farklı din mensupları, dünya barışına katkı sağlayacak ortak inanç ve düşünceleri geliştirmek, dinler arası diyalog çalışmalarına hız vermek, din ve milliyet farkı gözetilmeden insan haklarına gereken saygıyı göstererek, özellikle de din ve vicdan hürriyeti konusundaki haksızlıklarla mücadele etmek zorundadır. Semavi dinlerin dünü, bugünü ve geleceğiyle ilgili toplantılar düzenlemek, farklı din mensuplarının birbirlerinin dinleri hakkında doğru bilgi edinmelerini sağlamak, dini çoğulculuk ve bir arada yaşama anlayışını geliştirmek ihtiyacı doğmuştur. Bu maksatla, Şûra gündemine 'Dinler Arası Diyalog' konusu da dahil edilmiştir".

Sonuç Bildirgesi'nin 3. bölümü, tamamıyla dinler arası diyaloğa adanmıştır:

> III. DİNLER ARASI DİYALOG[125]
>
> 26. Farklı din mensupları, dünya barışına katkı sağlayabilecek ortak inanç ve düşünceleri geliştirip yaygınlaştırmak için çalışmalıdır.

---

124 "II. Din Şurası Sonuç Bildirisi", *Diyanet*, 97, Ocak 1999, http://www.diyanet.gov.tr/DIYANET/ocak1999/sura3.htm.

125 http://www.diyanet.gov.tr/dinsurası/sura/default.asp.

27. Dinler arası diyalog çalışmaları, herhangi bir dinin propagandası görünümünden kurtarılmalıdır. Diyaloglarda gizli, siyasî ve başka gayeler güdülmemesi için gerekli titizlik gösterilmeli ve bu tutum eğitim çalışmalarına yansıtılmamalıdır.

28. Farklı din mensupları; a) kendi dinleri dışındaki dinleri taassuptan ve ön yargıdan uzak olarak tanımaya çalışmalı ve bu yönde gayret sarfetmelidir. b) Kendi görevlilerine diğer dinler konusunda sağlıklı bilgiler verecek eğitim programları düzenleyerek bu konuda karşılıklı yardımlaşma yoluna gitmelidir.

29. Her din mensubu, uyuşturucu ve terörizmle mücadelede birbirleriyle yardımlaşmalıdır.

30. Din ve milliyet farkı gözetilmeden, insan hakları özellikle de din ve vicdan hürriyeti konusunda, haksızlığa uğrayan milletlerin ve toplulukların yanında yer alınmalı ve bu konuda ortak girişimlerde bulunulmalıdır.

31. Farklı din mensuplarının özellikle eğitim kurumlarındaki derslerde ve ders kitaplarında, ayrıca bilgi iletişim araçlarında dinler hakkında açık ve sağlam bilgiler verilmelidir.

32. Dinî yaşayışta tarihî tecrübeden yararlanarak bu konudaki olumlu örneklerin hayata geçirilmesine çalışılarak tarihî tecrübeler ortaya konulmalıdır.

33. Yaşayan dinler ve özellikle Yahudilik ve Hıristiyanlık konusunda, bu dinlerin kaynak dillerini bilen elemanlar yetiştirilmesi ve bu amaçla ilgili kurumlardan karşılıklı ihtisas burslarının sağlanması için Diyanet İşleri Başkanlığı gerekli girişimlerde bulunmalıdır.

34. İlahî dinlerdeki tebliğ ve irşat hizmetleri, dinî çoğulculuk ve bir arada yaşama anlayışı içinde yeniden gözden geçirilmelidir.

35. Dinler arasındaki diyaloğun, sadece bilim adamları düzeyinde değil, daha geniş tabanlara yayılması konusunda çalışmalar yapılmalıdır.

36. a) Önümüzdeki yıllarda Türkiye'de İbrahimî dinlerin dünü, bugünü ve geleceği ile ilgili bir toplantı düzenlenmelidir.

b) T.C. Turizm Bakanlığı'nın yürütmekte olduğu "İnanç Turizmi" projesine ilgili dinler hakkında sağlam bilgiler verilmek suretiyle katkıda bulunulmalıdır.

37. Dinler arası diyalog çalışmalarının daha etkin şekilde yürütülebilmesi için T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde "Dinler Arası Diyalog Genel Sekreterliği" kurulmalıdır.

a) Bu sekretaryaya bağlı olarak "Dünya Dinleri Araştırma ve Dokümantasyon Merkezi" oluşturulmalıdır.

b) Ve bu merkez dünyadaki benzer kurumlarla ortak çalışma projeleri geliştirerek araştırmalar yapılmasına ve bu araştırmaların yayımlanmasına imkân vermelidir.

38. Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı elemanları, özellikle müftü, vaiz ve imamlar yurtiçinde ve yurtdışında diğer dinler konusunda hizmet içi kurslarına tabi tutulmalı ve bu konuda seminerler düzenlenmelidir.

Konsey süresince alınan kararların, dinler arası diyalog ile ilgili bölümü, tutucu Türk kesiminin şiddetli muhalefetiyle karşılaşmıştır. Radikal İslamcıları kızdıran hususların başında, resmî İslam'ın

kapılarını gayrimüslim dinlere açıyor olması gelmekteydi. Ama aynı zamanda, Konsey'e davet edilmemiş oldukları için de şikâyetçiydiler.[126]

Yine 1998 yılında, siyasî İslam akımına yakın çevrelerin yönettiği İstanbul Büyükşehir Belediyesi, "Kültürler Arası Diyalog" konulu uluslararası bir sempozyum düzenlemişti. Katılımcılar, Müslümanlardan, Katoliklerden, Ortodokslardan, Protestanlardan, Yahudilerden ve Zerdüştlerden oluşmaktaydı. Konuklar arasında, Bartolomeos, Yusuf Çetin, Vatikan temsilcisi Khalid Akeshes gibi, Türkiye dinî azınlıklarının temsilcileri de bulunmaktaydı. Aynı sene, Roma'da Papa ile görüşmelerde bulunmuş Fethullah Gülen de davetliler arasındaydı. Ertesi yıl, 1999'da ise II. Din Şûrası'nın öngördüğü gibi, bir "Dinler Arası Diyalog Merkezi" kuruldu. Resmî İslam'ın bu girişimleri, daha önce bahsi geçmiş olan, 2002 yılında Vatikan'la Türk hükümeti arasında imzalanan anlaşmaya vesile olan, Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Nuri Yılmaz'ın 2000 yılında, Papa II. İoannes Paulus'la görüşmesiyle zirvesine ulaştı.

Bu resmî görüşmelerin yanı sıra, bazı akımlar tarafından gösterilen yakınlaşma ve diğer dinler hakkında kanı değiştirme eğilimleri, dinler arası diyalog konseptinin bazen bir araç olarak kullanılmaya başlandığı fikrini doğurmaktadır. Örneğin, bu akımlar arasında, Fethullah Gülen etrafında toplanmış gayri resmî cemiyetin inisiyatiflerinden bahsedilebilir. Eski bir imam olan Fethullah Gülen, bugün, ılımlı bir İslam güttüğü ileri sürülen "Fethullahçı" akımının lideri olmakla beraber, bir medya ve özel okullar imparatorluğunun başında yer almaktadır. Bahsi geçen özel okullar, Balkanlarda ve Orta Asya'da faaliyet göstermekteler. Çok sayıda siyasî yetkilinin

126 "Diyanet İşleri Başkanlığı, Şûra'ya radikal İslamcıları davet etmemişti. Yani, 'Radikal İslamcılar' Ermeniler, Rumlar ve Yahudiler kadar bile diyaloğa layık görülmemişlerdi! İşte dinler arası diyalog buydu!", http://www.beyt.de/kavramlar.

desteğini görmesine rağmen, Fethullahçı akımı, hâlâ Türkiye'de yavaş yavaş yeni bir rejime, yani bir İslam Cumhuriyeti düzenine geçiş planları yapmakla suçlanmaktadır. 2010'da Türkiye'de süregiden tartışma, Gülen hareketinin eğitim ya da emniyet gibi kurumların içinde yer etmeye çalıştığı yönündedir.[127] Hukukî olarak Türkiye'de bulunmasına bir engel bulunmayan Fethullah Gülen, ABD'de yaşamaktadır. Özellikle, onursal başkanlığını üstlendiği Gazeteci ve Yazarlar Vakfı aracılığıyla, Fethullahçıların faaliyetlerinin iki yönde gayret gösterdiğini gözlemleyebiliriz: Katolik Dünyası ve Fener Rum Patrikhanesi'yle iyi ilişkiler kurma. Bu yakınlaşma çabalarının kesin olarak hangi tarihte başladığını kestirmek pek mümkün değildir. Bununla beraber, İstanbul Çırağan Sarayı'nda, 1995 yılında düzenlenen görkemli bir toplantıda "Hoşgörü ve Diyalog" anlayışının lanse edilmesi ya da *Zaman* gazetesinde, 1996 yılında, Bartolomeos karşıtı üslubun radikal bir şekilde değişmesi,[128] bu çabaların 1990'lı senelerin ortalarında ortaya çıkmış olabileceğini düşündürmektedir. Örneğin, yine 1996 yılında Fethullahçıların, Katolik makamları ve bir Türk Musevi örgütü olan 500. Yıl Vakfı'yla beraber, Noel Baba Vakfı'nın faaliyetlerine katıldığına tanık olmaktayız.[129] 1997 senesinin Haziran ayındaysa, Gazeteci ve Yazarlar Vakfı, İstanbul Hilton otelinde, "Medeniyetler Arası Diyalog Kongresi'ni" düzenlemiş,[130] aynı senenin Aralık ayında da, yine aynı

127 Bu konuda birçok polemik yayın yapılmıştır, örneğin bkz. Hanefi Avcı, *Haliçte Yaşayan Simonlar. Dün Devlet Bugün Cemaat*, Ankara: Angora, 2010.

128 1996 yılının öncesinde ve sonrasında, Fener Rum Patrikhanesi hakkında yayımlanmış olan makalelerin karşılaştırılmasıyla ortaya çıkan sonuç. Samim Akgönül, "Les activités du Patriarcat 'oecuménique' du Phanar dans les années 1990 et l'opinion publique turque" *CEMOTI* içinde, 33, 2002, s. 195-216.

129 *Zaman*, 26.12.1996.

130 *Zaman*, 12.06.1997.

otelde, birçok barış ödülünün dağıtıldığı "Ulusal Uzlaşmayı Teşvik Gecesi'ni" organize etmiştir.[131] Aynı vakıf Abant'ta, dinlerle bağlantılı konuların tartışıldığı ("İslam ve Laiklik"; "Küreselleşme", "İslam, Laiklik ve Demokrasi – Türk Tecrübesi"; "Cumhuriyet, Kültürel Çoğulculuk ve Avrupa", vs.) yıllık toplantılar düzenlemektedir.[132] Fethullah Gülen'in Katolik dünyasıyla yakınlaşma çabaları, 1998 yılında, Papa'nın ne dinî, ne de resmî bir unvanı olmamasına rağmen kendisiyle görüşme isteğini kabul etmesiyle ödüllendirilmiştir.[133]

Fethullah Gülen ile Bartolomeos arasındaki ilişkiler, ikisinin de ABD'de bulunduğu 1997 yılında başlamıştır. Bazılarına göre bu yakınlaşma, bir yandan Ortodoks dünyasında Fener Rum Patrikhanesi'ne arka çıkan, öbür yandansa Gülen'in güttüğü İslam'ın Türkiye'deki daha radikal İslamcı akımlara engel oluşturabileceğine inanan Washington tarafından desteklenmiştir. Bartolomeos'la Gülen arasındaki yakın ilişkileri izleyen gözlemciler, Gülen'in iki amaç peşinde olabileceğinden şüphelenmektedirler. Bunlardan ilki, Gülen'in, Heybeliada Ruhban Okulu'nun tekrar açılmasından yana pozisyon alarak, Türkiye'de, kendi dinî okullarını açabilmek için zemin hazırlıyor olabileceğidir. İkincisi ise, Selanik'te bir okul açmayı arzuluyor olabileceğidir: Gülen, Heybeliada Ruhban Okulu'nun açılışına destek olması karşılığında, Bartolomeos'tan, Yunan yetkilileriyle kendisi arasında aracılık etmesini rica etmiştir. Kendisine ait "Diyalog, Sevgi, Hoşgörü" isimli internet sitesine verdiği bir röportajda da, böyle bir istekte bulunduğunu doğrulamıştır.[134] Sitenin isminden de anlaşılabileceği gibi, Gülen'in kendini savunma aracı tam olarak da budur.

131 *Zaman*, 26.12.1996.

132 www.abantplatform.org/index.php/main/menu/menuid/148.

133 "Papa ile görüşmeye yeşil pasaportla gitti", *Hürriyet*, 09.02.1998.

134 http://www.m-fgulen.org/hayati/gayrimus/gulenbartho/08.htm.

Bu öyle bir boyut kazanmıştır ki bugün Türkiye'de, bu kelimelerden birini kullanan herhangi bir şahıs, hemen Fethullahçı muamelesi görmektedir.[135] Fethullahçıların Bartolomeos'a olan yaklaşımlarındaki değişim, ani olduğu kadar şaşırtıcıdır da. Sanki 1996 yılında, bunu birden tetikleyen bir neden ortaya çıkmıştır.

Zaman gazetesi dışında, aynı yayın grubuna bağlı, *Aksiyon* dergisi gibi, başka yayın organları da bu ani tutum değişikliğini yansıtmaktadır. *Aksiyon* dergisinde yayımlanan makaleler, örneğin "Patrik Çizmeyi Aştı"[136] şeklinde isimler taşımaktaydılar. Bahsettiğimiz bu yazıda, Bartolomeos'un nasıl "kurnazca" Bizans'ı diriltmek için çabalar harcadığının, Türkiye için ne derece zararlı bir şahıs olduğunun ve durdurulması gerektiğinin altı çizilmekteydi. Bu makalenin üzerinden henüz bir yıl bile geçmemişken aynı dergide, şu ismi taşıyan bir yazı yayımlandı: "Diyaloğa Doğru".[137] Bu defa yazar, hem Bartolomeos'un hem de Fethullah Gülen'in, hoşgörü yolunda verdikleri emeklerin ne derece saygıdeğer olduğundan bahsetmekteydi. Hatta iki dini liderin, 2004 yılı Olimpiyat oyunlarının İstanbul'da gerçekleşebilmesi için kol kola, işbirliği içinde çalışacaklarını savunmaktaydı! Diğer yandan, Fethullahçıların gayrimüslimlerle olan bu ilişkileri, bunu bir hainlik olarak algılayan Türk İslamı'nın daha radikal akımları ve milliyetçiler tarafından büyük hoşnutsuzlukla karşılanmakta.[138]

Türkiye gibi dinin, toplumun ve Devletin, üçlü karmaşık ilişkiler içinde bulunduğu bir ülkede, dinler arası girişimlerin çok sayıda

135 Bu konuyla ilgili, bkz. Emre Öktem, "Le dialogue Islamo-chrétien: un signe de la fin des temps? ", *Les Annales de l'Autre Islam* içinde, 6, 1999, s. 169-181.

136 *Aksiyon*, 01.-07.07.1995.

137 *Aksiyon*, 13-19.04.1996.

138 Örneğin, bkz. www.hakikat.com.

(olumlu ya da olumsuz) tepkiye sebep olması normaldir. Katolik inisiyatifleri, bazen Türkiye'nin, Müslümanlar arasında sahip olduğu özgünlüğün samimi olarak kabul görmesi olarak algılanmakta ve övülmekte, bazen ise Katoliklerin ülkeye sızarak, dolaylı bir şekilde Müslümanları Hıristiyanlaştırma teşebbüsü olarak yorumlanmakta ve kınanmaktadır. Ortodoks inisiyatifleri ise, sadece Patrikhane'nin İstanbul'da bulunuyor olması nedeniyle bile, şiddetli kınamalara maruz kalmaktadır. İslamcılar kadar milliyetçiler de Patriği, İstanbul'da, Vatikan tarzında bir Devlet kurma çabası içinde olmakla suçlamaktadır. Diyanet ve Fethullahçıların girişimleri de laik ve Kemalist çevreler tarafından, faaliyetleriyle gerçek emellerini saklayarak ülkeyi fark ettirmeden İslamlaştırma amacı gütmekle eleştirilmektedir. Bütün bu muhalif kesim için, dinler arası diyalog, Kemalist ve laik Türkiye'ye sokulmak istenen bir Truva atını temsil etmektedir.

Bununla beraber, olumlu tepkilerin sayısı da çoktur. Katolik dünyasıyla sürdürülen iyi ilişkiler, Türkiye'nin Avrupa'yla yakınlaşma çabalarında önemli bir rol oynamaktadır. Patrikhane'yle bağlantılı faaliyetler, Türkiye'nin yurtdışındaki imajını iyileştirdikleri için destek görmektedir. Son olaraksa, başka dinlerin mensuplarıyla diyalog içinde bulunan Türkler, "laiklikle" yoğrulmuş Türk İslamı'nın ılımlı ve hoşgörülü yüzünü sergilemekte ve imajını olumlu bir şekilde değiştirmektedir.

Bu çerçevede, Müslüman olmayan ülkelerde yaşayan Müslüman Türklerin, dinler arası diyalog girişimlerine verdikleri tepkileri incelemek ilginç olabilir. Bu satırların yazarı, bu tutumlara doğrudan doğruya şahit olmuş, hatta bazen, "inançsız" biri olarak iki yerel girişimi desteklemiştir.

İlk olarak, Alzas'ın küçük bir yerleşim yeri olan Bischwiller'den bahsedebiliriz. 2000 yılından bu yana, bu beldenin bütün dinî

yetkilileri (Katolikler, Protestanlar, Ortodokslar, Yahudiler, Müslümanlar), bir dizi dinler arası diyalog etkinliğinde bir araya gelmektedirler. Bu kentte yaşayan Müslümanların neredeyse hepsi Türk'tür ve camileri, Türk Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlıdır. Türk hükümeti tarafından gönderilmiş olan imam, bu dinler arası diyaloğa bütün benliğiyle katılmaktadır ve açık bir kişi olmasının yanı sıra, dinler arası diyalog lehine talimatlar aldığı da ortadadır. Bischwiller'deki dinler arası diyalog grubunun inisiyatifleri, şehrin çeşitli topluluklarının bünyesinde saygıyla karşılanmaktadır. Bu girişimler, (örneğin Irak'taki savaşın başlamasıyla) Dünya barışı için ortak ayinlerden, çeşitli konularda düzenlenen konferanslara ve hatta Müslüman ailelerle Hıristiyan aileler arasında, Noel bayramı ya da Ramazan Bayramı vesilesiyle, karşılıklı pasta börek ikramına kadar çeşitli etkinlikler içermektedir. Böyle "basit" bir dinler arası diyalog girişiminin, Türkiye'deki "seçkin" dinler arası diyalog inisiyatifleriyle pek de benzerlik göstermediği bir gerçektir. Ancak Bischwiller Türklerinin bu faaliyetlere yaklaşımı, genel olarak oldukça olumludur. Bu arada, bu dinler arası diyalog grubunun "sivil" etkinliklerinin (pasta börek, vs.) dinî faaliyetlerden (ortak ayinler) daha çok ilgi gördüğünün de altını çizmek gerekir.

İkinci olaraksa Loren bölgesindeki Metz şehri, her sene belediye binasının görkemli ortamında, "Dinlerin İlkbaharı" adını taşıyan, önemli dinler arası toplantılar organize etmektedir. Türklerin de bu etkinliğe katılıyor olmasına rağmen, bu buluşmada Müslüman camiası, ağırlıkla Mağrip asıllılar tarafından temsil edilmektedir. Türkler bu buluşmayı aktif bir rol oynamadan, oldukça uzaktan takip etmektedirler. Hatta bazıları böyle bir etkinliğin varlığından haberdar bile değildir. Bu şehirde yaşayan Türkiye asıllılar, hem dinî hem de ideolojik açıdan oldukça bölünmüş durumdadırlar. Toplam yedi siyasi-dinî dernek, Metz'de faaliyet göstermektedir, ama aralarında

çok az ilişki bulunmaktadır. Bunun bir sonucu olarak da, Metz'deki Türklerin, ruhanî, karizmatik, birleştirici ve şehrin diğer topluluklarıyla diyaloğa yönlendirici bir lideri mevcut değildir.

Bundan da öte Avrupa'daki radikal İslamcı Türk toplulukları, genç Türklerin, çoğunluk dini tarafından baştan çıkarılması korkusuyla yaşamaktadır. Bu nedenle, sürekli olarak insanî yardım derneklerini, ihtiyaç içinde olanlara yardım sağlayan örgütleri, Hıristiyan öğrenci derneklerini, göçmenlere eğitim desteği veren dernekleri, kendi dinlerini Türk gençlerine yaymaya çalışmakla suçlamaktadırlar. Bu cemaatler için, topluluk dışından gelen her girişim, bir Hıristiyanlaştırma teşebbüsü olarak algılanmaktadır. Böyle bir ortamda, azınlıklar içinde bir azınlık oluşturan Avrupa Türklerinin en radikal kesimlerinin, dinler arası diyaloğa kuşkucu bir şekilde yaklaşmaları gayet normaldir.

e) Dinî Azınlıklar ve Devletler: Bir Egemenlik Rekabeti

Kamu erkiyle dinî azınlıklar arasındaki ilişkiler, iki yönden çatışma halindedir. Bu, özellikle de etnik ve dilsel olduğu kadar dinî bütünlük mitinden yola çıkarak kurulmuş ulus-Devletlerde yoğunlukla hissedilmektedir. Bir yandan, 19. yüzyıl boyunca, yani ulusların inşa edildiği dönem süresince, modern, merkeziyetçi ve egemen Devlet kavramı ortaya çıkmış ve dinî kuruluşlarla sürekli bir çatışma/işbirliği diyalektiği içine girmiştir. Dinî aidiyeti, ulusun birleştirici güçlerinden birisi olarak sayan Devlet, yavaş yavaş, dinî kurumlara tanınan siyasî hatta sosyal ayrıcalıkları yürürlükten kaldırmaya başlamıştır. Bu sadece Hıristiyan ülkelere özgü bir davranış değildir. Bu durum, Devletin dinleri egemenlik mücadelesinde bir ***rakip*** olarak gördüğünün ve bu nedenle de devre dışı bırakmayı istediğinin bir göstergesidir. Ama aynı zamanda, dinî bir oluşumun tamamıyla ortadan kalkması da, Devlet makamlarınca potansiyel bir tehlike olarak görülmektedir. Çünkü bu dinî teşkilatlar, hem Devlet erkiyle inananlar arasında bir aracı görevi görmekte hem de özellikle Dev-

letin dine kuşkuyla yaklaştığı durumlarda, dinî içeriği gözetim altında tutmasını kolaylaştırmaktadır. Azınlık dinleri söz konusu olduğundaysa, duyulan şüpheye bu defa ikinci bir boyut daha eklenir: İlki, az önce bahsettiğimiz gibi bir "din" olmasından kaynaklanmaktadır, ikincisiyse bir azınlık olmasından, yani çoğunluk grubuna ait olmadığı, farklı olduğu için güvenilemez olmasından kaynaklanır. Devlet, azınlık dinlerini, hem siyaset dünyasından uzaklaştırma ihtiyacı duyar hem de bir muhatabı olabilmesi ve bu dinleri gözetimi altında tutabilmesi için, var olan hiyerarşik kuruluşları korumak ya da yenilerini kurmak zorunluluğunu hisseder. Bununla birlikte egemen Devlet, azınlık dinini yerelleştirerek, ait olduğu ana dinden koparmaya çalışır. Yani başka bir deyişle 1923 yılında, Türkiye Cumhuriyeti için bir "Türk Ortodoksluğu" yaratmak ne derece acildiyse, aynı şekilde nasıl bir "Yunan İslamiyeti" kurmak gerektiyse, 1990'lı yılların Fransa'sında da, bir "Fransız İslam'ı" yaratmak aciliyet kazanmıştır. Aslında bu yerelleştirme girişimi, başta çoğunluk dinlerine de uygulanmıştır. 19. yüzyılın sonlarında Fransız Katolik Kilisesi'ni Vatikan'dan uzaklaştırma çabaları, 1920'li yıllarda Türkiye'de yeni bir din adamları kadrosu kurma çabaları, 19. yüzyıl boyunca, özellikle de 20. yüzyılın başlarında Yunan Ortodoks Kilisesi'ni destekleme girişimleri, Fransız Cumhuriyetçi Devleti'nin artık Vatikan'ın müdahalelerine sıcak bakmamaya başlamasından, yeni Türkiye Devleti'nin eski teokratik rejimin tekrar meşrulaşmasından korkmasından ve Yunan Devleti'nin, kendini, Türkiye'nin gözetimi altında bulunan Patrikhane'den sakınmasından kaynaklanmaktaydı. Bu noktada, inşa edilmekte olan toplumsal projeye paralel olarak gelişen, Devletin dine baskın çıkmak için verdiği mücadeleye parmak basmaktayız. Çoğunluk dinlerinin, rakip olarak görülen ana merkezlerinden koparıldıkları takdirde, belirli bir bağımsızlığa kavuştuğuna ve özerkliklerinin güven altında olduğuna inanılırken, azınlık dinleri için bu geçerli değildir ve "rekabet" niteliği süregider.

Bu nedenlerden dolayı, cumhuriyet rejimini benimseyen Devletler, hiyerarşik bir düzen sayesinde muhataplar bulabilmek amacıyla çoğunluk dini müesseselerine tanınan ayrıcalıkları belirleme hususunda, hassas bir denge tutturmaya çalışırlar. Aynı şekilde, genelde "yabancı" yapılanmalara bağlı azınlık dinleri de ülkenin kendi "sistemine" dahil olarak, çifte ya da çoğul aidiyetle suçlanmadan Devlet mekanizmasında meşru bir yer edinebilmek için söz konusu Devletin topraklarında bir örgütlenme ihtiyacı duyar.

Chicago Okulu'nun çizgisindeki, özellikle de Talcott Parsons'un işlevselci teorisinden yola çıkan bu yaklaşımım, belirsizlikler içermesi nedeniyle eleştirilebilir. Gerçekten de Parsons'un teorisi, olayların içinde bulunan bireyin bakış açısını anlamaya çalışma (sosyal davranışların iradeci üstünlüğü) ile karmaşıklığına rağmen sosyal sistemin nasıl düzenli bir şekilde işleyebildiğini keşfetme (sistemin üstünlüğü) arasında gidip gelmektedir.[139] Her iki koşulda da, "aktör birey" ile "sistemin yönlendirdiği birey" arasındaki ayrım, sistemi oluşturan kişisel motivasyonlarla sistemin biçimlendirdiği davranışlar arasındaki diyalektiği anlamaya engel oluşturur. Bu nedenle Barth'ın, ama özellikle de Mead'in[140] karşılıklı etkileşim teorisi, azınlıkta olma durumunun getirdiği karmaşıklığı açıklama yönünden daha elverişlidir. Bu düşünceye göre birey, sürekli hesaplaşma içinde olduğu ortamı kontrol altında tutabilmek amacıyla devamlı olarak semboller kullanır. Yani herhangi bir davranışta bulunmak, aslında simgesel betimlemelerden yola çıkarak karşılıklı etkileşime girmek anlamına gelmektedir. Bu bakış açısı, hem aktörlerin davranışlarının toplumun yapısı tarafından yönlendirildiğini hem de aynı zamanda, aynı davranışların bu yapının mimarları olduğunu savunmaktadır.

139 Bkz. Talcott Parsons, *Action Theory and the Human Condition*, New York: Free Press, 1978.

140 George Herbert Mead, *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Şikago: University of Chicago Press, 1934.

Böyle bir yapıda, Devlet kurumlarıyla azınlık kurumları, sürekli etkileşim halinde bulunmaktadır. Azınlık kurumları özel bir konuma sahiptir. "Kurumlaşma" kavramını kullanırken, kendi içinde az ya da çok işlevsel olan ve belirli bir düzen içeren bir hiyerarşiye sahip insanlar topluluğundan bahsetmek istiyorum. Her şeyden önce bu insanları bir araya getiren şey, ortak emellerdir. Azınlık örgütü bir otoriteye gereksinim duyar, ama bunun iç bir otorite olması şart değildir. Herkese özgü kurallar olmasını ister, ama azınlığa özgü kurallar da talep eder, aynı zamanda örgütün kendi iç kuralları olması da gerekmektedir. Bunların yanı sıra, bulunduğu ülkenin Devletinin ve kamuoyunun huzurunda olduğu kadar, kendi nezdinde de meşrulaşma mekanizmalarına ihtiyaç duyar. Son olarak da, örgüt içerisinde, izlenecek yol ve ulaşılacak hedefler konusunda az ya da çok hemfikir olunması gerekmektedir.

Bu noktada da azınlıklara özgü bir çelişkiyle karşılaşmaktayız. Genel olarak azınlık mensupları, özerkliklerini korumak için çaba harcarlar. Bir din ne kadar kurumlaşırsa ve ne kadar meşrulaşırsa, aktörlerin bağımsızlık arzusu bir o kadar artar. Çoğunluk nezdinde, bir azınlık ne derece var olma meşruiyeti kazanırsa, kurumlaşması o derece sağlamlaşır, mensupları o kadar özerkliğe özenir ve çoğunluk grubuna bu yönde talepte bulunur. Dinî azınlıklardaysa, dini reddetme ya da dinin kurallarına aykırı davranışlar, grubun kişiyi bünyesinden çıkarmasına sebep olur. Grubun, bütünlüğünü koruma yönünde baskısı o kadar yoğundur ki, çoğunlukta olma durumunda kolayca dinden uzaklaşabilecek bireyler, azınlıkta olma halinde, gruba aidiyetlerini sürdürebilmek amacıyla, topluluğun belirlediği kurallara uymak durumunda kalırlar.

Azınlık örgütlerinin tipolojisi, kavramlaştırılmış iki tipoloji şeklinden esinlenebilir. Bunların başında elbette Max Weber ya da Ernst Troeltsch'inki[141] gelmektedir. Ardından, azınlık durumunda olan

141 Bkz. Ernst Troeltsch, *Systematische Christliche Religion*, Berlin, Leipzig:

dinler için çok işlevsel olan tarikat fenomeni gelmektedir.[142] Çünkü azınlık dinleri örgütleri, tarikatlar gibi, hem çoğunluk tarafından benimsenen "dinî kurallar" nezdinde meşruiyet arayışı içinde, hem de kendilerine yeni mensuplar arayışı içindedirler. Bunun yanı sıra, tarikat tarzı oluşumlar, gitgide ana dinler tarafından kabul görmekte ve Katoliklikteki mezhepler ya da İslamiyetteki siyasî-dinî hareketler gibi, ana dinler tarafından bünyelerine dahil edilmektedir. Kiliseyi bir selamet kurumu ve tarikatlarıysa inananların kendi istekleriyle bir araya geldikleri topluluk grupları olarak sayan Weber'in yaptığı ayrım, bahsi geçen ilkelerin koruyucusu kilisenin azınlık durumunda kalmasıyla doğruluğunu biraz yitirmektedir.

Weber'e göre dinî bir örgüt, kaçınılmaz olarak ana bir dinî otoriteye bağlıdır. Bu dinî otoritenin egemen Devletin topraklarının dışında olması, dinî azınlıklar bünyesinde çeşitli sonuçlar doğurmaktadır. Her şeyden önce, Devlet erkanı bu dinî otoriteyi yadsır, hatta Avrupa İslam'ı, Yunan İslam'ı ya da Arnavutluk Ortodoksluğu örneklerinin de ortaya koyduğu gibi, bir tehlike olarak algılar. Bunun üzerine Devlet, dışarıdan gelen dinî komutlardan bağımsız, ulusal bir otorite kurma çabasına girer. Kaldı ki, söz konusu olan dine ve siyasî gündeme bağlı olarak, dört sosyal-dinî otorite modeli Devletle farklı ilişkiler içine girebilir:

- Otoritenin Tanrı'dan esinlendiği teokrasiye dayanan model (örneğin Papalık),
- Seçim yöntemiyle işleyen meclis modeli (örneğin Ortodoks Sen Sinod Meclisi ya da Fransa Müslümanlar Konseyi),
- Karizmaya dayalı model (örneğin Dalai Lama ya da Fethullah Gülen),

B.G. Teubner, 1909.

142 Bkz. Bryan Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

- Geleneksel model (örneğin Mısır El Ahzar Üniversitesi'nden gelen fetvalar).

Devletin, dışarıdan gelen geleneksel ya da karizmatik otoriteye direnmesi kolaydır, ama bahsi geçen otoritenin meşru bir niteliğe sahip olması durumunda, yani teokratik ya da seçimli meclis modelini temsil etmesi halinde, Devletin bu iki dış otorite modeline karşı koyması güçleşir. Devletin, dışarıdan gelen yetkiye duyduğu güvensizlik duygusu, her şeyden önce, din adamlarıyla ilgili izlediği politika kapsamında ortaya çıkar. Fransız makamları, uzun zamandır, "Fransız" imamlar yetiştirme konusunu gündeme getirmektedir.[143] Bu imamlar en azından Fransızca konuşabilmeli ve Fransa'da eğitim görmüş olmalıdır. Türkiye ise, bünyesinde Türk olmayan bir din adamları kadrosunun yetiştirilmesinden korktuğu için, Heybeliada Ruhban Okulu'nun tekrar açılmasına sıcak bakmamakta ve Türkiye vatandaşı olmayan Ortodoks ya da Ermeni papazların görev yapmasına izin vermemektedir. Bulgaristan da, uzun zamandan beri, Türkiye'nin göndermekte olduğu imamları geri çevirmekte, Arnavutluk ise aynı şeyi Yunan din adamlarına uygulamaktadır, vs. Bu noktada, daha önce bahsetmiş olduğumuz yerelleştirme arzusunun başka bir boyutuna değinmiş oluyoruz. Başlıca azınlık dinleri nedeniyle, üniter Devlet ve merkezi meşru dinî örgütler, sanayileşme sonrası toplumlarında, iki gidişattan endişe duymaktadırlar:

- Hervieu-Léger'nin çalışmalarından yola çıkarak, toplumbilimcilerin kişisel dinî yamalama olarak adlandırdığı *kurumlar-altı* çapta inanışın bireyselleşmesi ve
- Debray tarafından bir inanç birliği arzusu olarak kavramlaştırılan *kurumlar-üstü* çapta, evrensel bir aidiyet duygusunun gelişmesi. Bu iki gidişat, Devletin azınlık dinleri politikasını yönlendirmektedir.

143 Franck Frégosi, *La formation des cadres religieux musulmans en France: approches socio-juridiques*, Paris: L'Harmattan, 1998.

Sonuç: Dinsel Çoğulculuğa Dair

Toplumsal gruplar, bireyler gibi devamlı olarak sadakat teminatları arayışındadırlar. Genellikle azınlıklara mensup bireyler, özellikle de dinî azınlıklara ait olanlar, sürekli olarak çoğunluk tarafından çoğu zaman çelişkili güvence taleplerine maruz kalmaktadırlar. Kendisini tehlike altında hisseden çoğunluk grubu, entegrasyon, asimilasyon, uyum ya da çoğunluk grubuna katılım gibi fikirlerin sık sık dile getirildiği bir söylemle, azınlıklardan, kendine ihanet etmeyeceklerine dair güvenceler beklemektedir. Kaldı ki dil, evlilik, kültür, vs. ile bağlantılı alanlarda, bu "uygunluk" talepleri çoğunluk kamuoyuna haklı istekler gibi gelse de, konu din değiştirmeden açılınca, çoğunluk böyle bir talepte bulanamayacağının bilincindedir. Bu nedenle, en kolayca değiştirilebileceklerine, en azından adapte edilebileceklerine inanılan en dikkat çekici dinî davranışlar hedef alınır. Kaldı ki, azınlıkta olma durumuna özgü davranışlardan biri de, azınlık grubunun da kendi mensuplarından sosyal grubun bütünlüğünü koruma kaygısıyla, sürekli olarak sadakat teminatları beklemekte olmasıdır. Dine aykırı her davranışın azınlıktan bağımsız olarak geliştirilen her dayanışma biçiminin, azınlık kültüründen uzaklaşıp çoğunluğunkini benimseme işareti olmasından şüphelenilmekte ve böyle bir tutumda bulunan birey, azınlık grubu tarafından reddedilmekte ve bünyesinden atılmaktadır. Üniter Devletler gibi, dinî azınlıklar da çoğul aidiyetleri güçlükle kabullenmektedirler. Halbuki, bu çoğul aidiyetlerden her biri yan yana koyuldukları takdirde karmaşık kimliksel yapının parçalarını oluşturmaktadırlar.

Bahsettiğimiz, çift, hatta çoğul aidiyete karşı geliştirilen muhalefet refleksi, günümüzün sanayileşme sonrası toplumlarında yani doğaları gereği çoğulcu olmaları gereken toplumlarda alevlenen dinî çoğulculuk ya da çokkültürlülük üzerine tartışmaların başlıca

sebebini oluşturmaktadır. Çünkü, çoğunluk grupları bilinçli olarak olmasa da bu çoğulculuk politikasının ileride bütün grupların azınlığa indirgendiği ve ne başat ne de hükmedilen bir grubun kalmadığı bir topluma yol açacağını hissetmektedirler. Diğer yandansa, azınlıklar da bütünüyle bilincinde olmadan söz konusu çoğulculuğa tamamıyla ulaşılması halinde "kayıplarının", yani gruplarını terk eden çok sayıda mensubun olacağını ve hatta bunun topluluğun yok olmasına sebep olabileceğini bilmektedirler. Toplumun bütün gruplarının azınlığa indirgenmesi durumunda, azınlık mücadelesi var olma sebebini kaybedecek ve azınlık grubunun kendi mensupları üzerindeki sosyal baskısının seyrelmesine de sebep olacaktır. Bu nedenle, Moscovici'nin ardından Gilbert Vincent'ın[144] da ortaya koyduğu gibi, kendilerine hükmedildiğini hisseden dinî azınlıklar, toplum nezdinde meşruiyete ulaşabilmek amacıyla işbirliği yaparlar. Örnek olarak, Fransa'da Protestanlarla Müslümanlar arasındaki dayanışmayı, Türkiye'de Ortodokslarla Gregoryenler arasındaki işbirliğini ya da daha geniş bir bağlamda, Yunanistan'da Türklerle Makedonyalılar arasındaki ortaklığı gösterebiliriz. Bu meşrulaşma kolay kolay elde edilmez. "Uzun süreli bir mücadelenin"[145] meyvesidir. Zaman, sayı ve imaj gibi çeşitli faktörlerin rolü de büyüktür. Kaldı ki azınlıklardan birisi, meşrulaşma kademesine yaklaştığı takdirde azınlıklar arasındaki bu işbirliği hemen bir rekabete dönüşmektedir. Çünkü grup meşrulaştığı andan itibaren, diğer azınlıklar için başat gruplardan biri haline gelmektedir.

Dinî çoğulculuğa gösterilen direnç, "dinler arası" girişimler fikrine

144 Gilbert Vincent, "Du statut de minorité du protestantisme français", Jean Bauberot (ed.), *Pluralisme et minorités religieuses* içinde, Louvain, Paris: Peeters, 1991, s. 115-125. Bkz. Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris: Cerf, 2002.

145 *Age.*

gösterilen tepkiden kaynaklanmaktadır, çünkü monoteist dinler, doğaları gereği "dinler arası" olana karşıdır: "... mezhepler arasında, öğretisel uzlaşmaya dayalı bir denetim alanı olan, yeni "dinler arası" sahası, monoteist dinler tarafından fazlasıyla damgalanmış kimliksel değerlerden ve fanatizme varacak derecede kesin olduklarına inanılan, farklı dinlerden topluluklar arasındaki düşmanlığın süregitmesine vesile olduğu düşünülen dinî hakikatlerden uzaklaşmanın, başka bir yordamı olarak algılanmaktadır."[146] Yani genel olarak –ama bu azınlıkta olma durumunda daha çarpıcı bir şekilde ortaya çıkmaktadır– , din bir güç meselesidir ve bu güç, gerçek bir çoğulculuk sisteminin yerleşirse, kuvvetini kaybetme tehlikesiyle yüz yüze kalır. Diğer bir deyişle dindarlık, azınlığın azınlık olarak kalabilmesi için kaçınılmaz olan özel bir varoluş yapısına enjekte edilen bir *eneregia*'dır.

İşte bu *enerjiyi* koruma, arttırma ve kullanma arzusu, yeni dindarlık şekillerinin, azınlık dinleri bünyesinde ortaya çıkmasını sağlamaktadır.

146 Pierre Million (ed.), *Religiosité, religions et identités religieuses*, Paris: Recherches sur la Philosophie et le Langage, no. 19, 1998, s. 9.

TÜRKİYE'DE AZINLIKLAR

Azınlıklar ve Türk Kimliğinin İnşası

Giriş

Uluslar, tarihlendirilebilen ve incelenebilen yapılardır ve kendilerini çevreleyen dünya, diğer uluslar ve onların gelişimleriyle devamlı etkileşim halinde olduklarından, sürekli bir yeniden yapılanma halindedirler. Başka bir deyişle, bir ulusa aidiyet koşullarının belirlenmesi, o anki genel bağlamla yakından bağlantılıdır. Bu tespit, 20. yüzyıl başlarında, aidiyet kriterleri pek de net olmayan ve kararsızlıklar içeren bir şekilde belirlenen Türk ulusu için de geçerlidir.

Türk ulusunun inşası, Osmanlı İmparatorluğu'nda ortaya çıkmaya başlayan benzeri oluşumlara nazaran oldukça geç gündeme gelmiştir. Başta, İmparatorluğun toplumsal yapısını oluşturan "millet" sistemi sayesinde,[147] dinsel özelliklerini korumuş gayrimüslim topluluklar, uluslaşan etnik ve dinî gruplara dönüşmeye başlamışlardır. Her biri, İmparatorluğun bünyesinde farklı özerklik kümeleri oluşturan bu gruplar, "Türklerle" bağdaştırdıkları iktidara karşı mücadeleye girmiş ve ulus kategorisine yükselmeyi böylelikle başarmışlardır. Aslında "Türklük" kavramı, 13. yüzyıldan beri yani

147 Burada bir not düşüp her zaman dile getirilenin aksine, Osmanlı toplum yapısının SADECE millet sistemi çevresinde kurulmadığını belirtmek gerekir. Osmanlı toplumunda coğrafi hiyerarşiden mesleki gruplaşmalara kadar, millet sistemi ile kesişen birçok sosyalleşme yapısı mevcuttur. Diğer bir deyişle millet sistemi mekanik ve piramidal bir sınıflandırma sistemi değildir.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan beri kullanılmaktaydı. Ancak İmparatorluğun klasik çağlarında (15-17.yy) Türkler, seçkin kesim için, kaba saba ve cahil köylü sınıfını temsil etmekteydi. Osmanlı İmparatorluğu'nun hükümdarlar sınıfı, Türklerle birlikte, din değiştirip Müslümanlığa geçmiş kimselerden ve bütün dinî toplulukların önemli din adamlarından oluşmaktaydı.

Önce dinî, ardından da ulusal temellere dayanan bağımsızlık "ayaklanmalarının" meydana gelmesiyle, Osmanlı seçkinleri ve düşünürleri, kendilerini, bağımsızlık davalarına kenetlenmiş bir halkın karşısında buldular ve başta İmparatorluğu ya da daha doğrusu bazen anayasal, bazen despotik olan monarşiyi kurtarabilmek amacıyla, çeşitli çözüm arayışlarına giriştiler. Ağırlıklı, olarak üç yola başvurulmuştur. Bu üç ideoloji, 20. yüzyıl Türkiyesinin düşünce yapısını da şekillendirmiştir.[148]

Osmanlıcılık akımı, dinsel ya da hem dinî hem etnik farklılıklara dayalı Osmanlı toplumsal yapısının baştan ele alınıp, bu farklılıkların var olma sebeplerini kaybedecekleri tek bir "ulusun", yani Osmanlı ulusunun kurulmasını öngörüyordu. Yeni Osmanlı ulusunun temellerinin, bireylerin dinî/etnik bir topluluğa aidiyetlerine değil, Osmanlılığa ait olduğu toplumsal bir sisteme dayanması arzulanıyordu. Bunun için de, Osmanlı tarihinin iyice *Osmanlılaştırılması* ve bu sayede Osmanlı ulusunun, Batı uluslarından farklılığının ön plana çıkarılması isteniyordu. Birçok sebepten dolayı bu projenin başarıya ulaşması güç gözükmekteydi: Her şeyden önce, İmparatorluğun gayrimüslim toplulukları çoktandır gruplarını etnik yönden özerkleştirme ve bunun doğal bir gidişatı olarak da kurumsallaştırma girişimini başlatmışlardı. Yani, bütün farklılıkların

148 Üç tarz-ı siyaset konusunda bkz. François Georgeon, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri. Yusuf Akçura(1876-1935)*, çev. Alev Er, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.

ortadan kalktığı Osmanlıcılık davasını savunmak için çok geç kalınmıştı (ki zaten bu, pek de yürekten yapılmamıştı). İkinci olaraksa gayrimüslim grupların, başta din adamları olmak üzere önde gelenleri, milletlere dayalı toplumun yok olmasına doğal olarak sıcak bakmıyorlardı, çünkü böyle bir değişim, siyasî, hukukî hatta iktisadî ayrıcalıklarını kaybedecekleri anlamına gelmekteydi. Belki de en önemlisi, Osmanlı elit kesiminin, Batı uygarlığının "modernleşme" alanında Osmanlı İmparatorluğu'ndan çok daha ileride olduğu ve bu sayede önemli bir üstünlük gösterdiği fikrini paylaşıyor olmasıydı. Buradan yola çıkarak, Osmanlı ulusunu, Batı toplumlarına karşıt olarak yaratma düşüncesi riskli bir hal alıyordu.

İkinci bir akım ise Hıristiyanlığa karşıt bir yapı geliştirmek isteyenleri bir araya getiriyordu. İslamcılık olarak adlandırabileceğimiz bu hareket, sadece Batı Hıristiyanlığına karşıt değil, aynı zamanda zaten kendi farklılıklarını (kısmen) dinî temellerden yola çıkarak oluşturan, İmparatorluğun gayrimüslim nüfusuna da karşıt olacak bir ümmet-millet kurulmasını amaçlıyordu. Bu akımın yandaşlarınca, Osmanlı Padişahı'nın aynı anda Halife görevini de üstleniyor olması, bu girişimin hedefine ulaşmasını sağlayabilir, bütün Müslümanların işbirliğiyle Osmanlı monarşisi kurtarılabilirdi. Ancak bu teşebbüs de engellerle karşılaşmaktaydı: Türk olmayan diğer Müslümanların da (başta Yakın Doğu Arapları olmak üzere) Osmanlı egemenliğine karşı kendi uluslarını kurma çabasına girişmiş olmaları Müslümanlar arasında bir birliğin kurulmasını imkânsız kılıyordu. Zaten, dinî bir aidiyetten çok bölgesel bir aidiyete dayanan seküler bir toplum kurma fikri yol katetmeye başlamıştı.

Geriyeyse üçüncü ve son akım kalıyordu: oldukça geç olarak, aidiyet kriterleri pek de net olmayan bir Türk ulusunun kuruluşu. Bir Türk ulusu yaratma fikri ilk olarak Jön Türkler tarafından çekingence denenmiş, ardındansa Kemalistler tarafından sağlamca oturtulmuş-

tur. Bunun için, Osmanlı dönemi boyunca önemini kaybetmiş "Türklüğe" aidiyet duygusunu, çeşitli yollara başvurarak, yeniden canlandırmak gerekmiştir: Kimliksel unsurları yeniden yaratmaya, Osmanlı ve Anadolu tarihini bir kenara bırakarak, Orta Asya Türk tarihini yüceltmeye ihtiyaç duyulmuştur. Bu uluslaşmanın, büyük bir çelişkiden doğduğu söylenebilir, zira bağımsızlık savaşı, başta İngiltere ve Fransa olmak üzere, Batı emperyalizmine karşı verilmiş, ardındansa toplumsal model olarak Batı modeli seçilmiştir. Ancak Batı ülkeleriyle direkt olarak savaşılmamış, göğüs göğüse mücadele, aslında düşman kardeşlere karşı, yani İngilizlerin yardımıyla ve Anadolu'da yaşayan Rum nüfusunun desteğine güvenerek Küçük Asya'ya giren Yunan kuvvetlerine karşı verilmiştir. Bunun bir sonucu olarak Türk ulusu benliğini imrenilen ve sonradan da taklit edilen uzaktaki Batı toplumlarına tepkiyle değil; ama başta Rumlar olmak üzere, çok daha yakın, yüzyıllar boyunca aynı toprakları paylaştıkları yerel toplulukların üzerinde bıraktığı başkalıkla inşa etmiştir. Yani Türk ulusunun yaratılışı, daha şiddetli, daha gözle görülür ve daha kolayca yönlendirilebilen, en yakınında olana karşı duyulan ötekilikten yola çıkarak oluşturulmuş ve başta Rumlar olmak üzere, diğer gayrimüslim toplulukları da hedef almıştır.

Bununla beraber, Türk kimliği görünüşte rafa kaldırılmış gibi gözüken diğer iki akımdan da kopmamıştır. Türkçülük akımı, elbette 1920'li ve 1930'lu yıllarda, eski rejimin ortadan kaldırılması arzusunu saklamadan üstünlük kazanmıştır: Hedefi, sadece Osmanlı monarşisini ve millet sisteminden oluşan toplumsal yapıyı değiştirmek değil, aynı zamanda, hilafetin kaldırılması, Türk Kanunu Medenisi'nin ve laikliğin kabulü, vs. gibi reformlarla İslam Devleti'nden uzaklaşmayı da kapsamaktadır. Ancak, 1950'li yıllardan itibaren, diğer iki akımın kalıntıları Türk kimliğinin tanımında yeniden yer edinmeye başladı. Bu özellikle, Osmanlı tarihinin yavaş

yavaş yeniden saygınlığa kavuşturulması ve kimliksel kriterler arasına, İslami değerlerin de katılması vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bu karmaşık seyrin bir sonucu olarak Türkler kendilerini, Türk uyruklu olmasalar bile eski Osmanlı toplumsal yapısındaki Müslüman topluluklarla bağdaştırmaktadırlar (örneğin Boşnaklar, Çerkesler...). Bu da azınlıkların hukukî tanımıyla ulusal tanımı arasında büyük farklılıklar olduğunu göstermektedir.

Fakat çağdaş Türkiye'nin gayrimüslim azınlıklarının durumunun anlaşılması, tarihin derinliğini dikkate almadan, çağdaş bağlamı ve Türkiye'nin Osmanlı sisteminden çıkan yakın komşularıyla olan ilişkilerini mercek altına almadan mümkün değildir. Bu metin, başta Osmanlı toplumunda filizlenmiş, ardından Türkiye Cumhuriyeti'nin izlediği azınlık politikalarıyla değişimler geçirmiş, son olarak da Avrupa Birliği'ne giriş sürecinin gündeme gelmesiyle yeni bir konum kazanmış azınlıkların, zaman içinde ne çeşit evreler geçirdiğini anlatmaya çalışmaktadır.

a) Osmanlı Toplumu ve Azınlık Kavramı

Azınlık Kavramı

Azınlık kavramının tek ve evrensel bir tanımı olmadığı bilinen bir gerçektir. Tanım arayışları, ulus-Devlet kavramının doğuşundan bu yana, yani 18. ve özellikle de 19. yüzyıldan beri, uluslararası hukuk ve uluslararası siyaset dünyasında, içinden çıkılamaz bir konu haline gelmiştir.

Birtakım nüanslar içeren, çok sayıda tanım denemesi elbette mevcuttur. Bu nüanslar, halkların kaderini belirlemektedir. Kullanabileceğimiz en öz ve en siyasî tanım, ana giriş bölümünde detaylı olarak ele aldığımız tanımdır. Önemli noktalarını, Türk bağlamına uygulayabilmek amacıyla, burada tekrar kısaca özetlen-

mesi gerekir: Kanımca, toplumbilimsel ve siyasal açıdan, bir grubu azınlık olarak sayabilmemiz için, bu grubun başlıca beş kritere uygunluk göstermesi lazımdır.

- **Birçok alanda, çoğunluğa kıyasla farklılıklar sergilemek.**[149]
- Devlet olarak tanınmış bir ülkenin sınırları içerisinde **sayıca az olmak**.
- Bourdieu'nün tanımından yola çıkarak,[150] siyasî ya da iktisadî [151] olarak **başat olmamak**.
- **Söz konusu Devletin vatandaşı olmak**.
- **Bir azınlık bilincine** sahip olmak.[152]

Bu kriterler oldukça yenidir ve bir gruba "azınlık" niteliğini kazandırabilmek amacıyla, 19 ve 20. yüzyıl süresince, yavaş yavaş ortaya çıkmışlardır. Gerçekten de, "azınlık" kavramının ortaya çıkışı, başta dinsel kimliklerin ortaya çıkışıyla aynı zamana denk gelmiş, ardından bu gidişatı, grupların ulusal bir bilinç kazanması takip etmiştir. Bizi ilgilendiren coğrafî bölgenin incelenmesi için, Batı güçleriyle Osmanlı İmparatorluğu arasındaki, 17. yüzyıldan itibaren başlamış olan "Hıristiyan azınlıkları koruma" ilişkilerini tarihi zemin olarak kullanabiliriz. Batılıların, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan

149 Henry Fairchild (ed.), *Dictionary of Sociology*, New York: Philosophical Library, 1944, s. 134.

150 Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Minuit, 1970, s. 19 ve bkz. Laurent Mucchielli, "Pierre Bourdieu et le changement social", *Alternatives Economiques* içinde, 175, 1999, s. 64-67.

151 Charles Marden, *Minorities in American Society*, New York: American Book Co., 1952, s. 26.

152 Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar, Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İstanbul: İletişim, 2005, s. 26.

Hıristiyan toplulukları "koruma altına alma" girişimleri, özellikle 19. yüzyılda, Babıâli'nin izlediği politikaları gözetim altında tutmak için iyi bir vasıta haline gelmişti.[153]

İşte bu "koruma altına alma" yöntemi, Osmanlı yapısına azınlık kavramının fiilen girmesini sağlamıştır. Kaldı ki buna rağmen, Batı Devletlerinin aksine, Osmanlı düzeninde hızlı bir değişim gerçekleşmemiştir. Hatta yakından inceleyecek olursak, Tanzimat dönemini (1839-1878) takip eden Meşrutiyet rejimlerine rağmen, Osmanlı sisteminin özü değişmemiştir. Kimi gözlemciler bu süreç boyunca, *millet* rejiminden "azınlıkların koruma altına alınması" sistemine geçildiğini düşünse de,[154] etnik ve dinî cemaatler üzerine kurulmuş Osmanlı toplumsal yapısı bozulmamış, kısacası Osmanlı tebaası bireyleşememiştir.

Millet Sistemi

Günümüz Türkçesinde "ulus" anlamına gelen "millet"[155] kelimesi, Osmanlı sisteminde özel bir tanıma sahipti. Osmanlı bağlamında, ne sömürgeci imparatorlukların "nationalité" tabiriyle ne de federatif Devletlerin, az ya da çok eşit gruplarından bahsetmeye yarayan "nation" kavramıyla bir bağlantısı vardı. Bu kavram daha çok, özerklikleri mekâna, zamana ve hangi grubun söz konusu olduğuna bağlı olarak değişen, özerk dinsel grupları nitelendiriyordu. *Millet-*

153 Salahi Sonyel, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*, Ankara: The Historical Society Printing House, 1993, s. 109-111.

154 Paul Dumont, "La période des Tanzimat", Robert Mantran (ed.), *Histoire de l'Empire Ottoman* içinde, Paris: Fayard, 1989, s. 497 ve izleyen sayfalar.

155 Kuran'da "söz" anlamına gelen Arapça *milla* kelimesinin Türkçeleştirilmiş hali. Ardından, "bir sözü ya da dinî bir kitabı benimseyen insanlar topluluğu" mânâsını almış ve bu haliyle Osmanlıcaya geçmiş, dinî temeller üzerine kurulu ve Osmanlı yönetimi tarafından da bu şekilde kabul görmüş bir topluluğu tabir etmekte kullanılmaya başlanmıştır. Xavier De Planhol, *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale*, Paris: Flammarion, 1997, s. 413.

ler, mensuplarının davranış ve hareketlerinden, merkezî yönetim nezdinde sorumlu olan kendi dinî liderlerinin yetkisi altındaydılar. 19. yüzyıla kadar bu kavram, dinî aidiyetlerden bahsetmeye yararken daha sonraları, etnik ve dilsel nitelikler de kazanmaya başladı. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Bulgarlar, kiliseleri Rum Patrikhanesi'nden ayrılana kadar, uzun bir süre boyunca, dinsel aidiyetleri nedeniyle *Rum Milletinden* sayılıyorlardı. Aynı şekilde, dinî aidiyetleri nedeniyle, Katolik Ermenilerle Gregoryen Ermeniler ise, ayrı ayrı milletlerin mensubuydular.[156]

Güncel bir prizmadan bakarak yapılmaya çalışılan analizler, Osmanlı toplumunu inceleyen çağdaş yazarların, sık sık azınlıklardan söz etmesine yol açmaktadır. Türk tarih yazımının, birçok alanda, Batı'nın metotları ve yaklaşımlarından esinlendiği bir gerçektir. Bu saptırma, maalesef bazen Osmanlı toplumunu incelemek söz konusu olduğunda da devreye girmektedir: *Milletler* azınlık değildir ve çok özgün ve dinamik olan *millet sistemi*, bir azınlıkları koruma rejimi değildir. Böyle bir şeyi savunmak, anakronizm yapmaktan başka bir şey değildir. Ayrıca, Osmanlı İmparatorluğu'nu başlı başına bir blok olarak algılamak, bu İmparatorluğun şu ya da bu özelliğinden, sanki yedi yüzyıl boyunca hiçbir değişiklik göstermemiş gibi bahsetmek, yanılgıya düşmekten ibarettir. Osmanlı nüfusunu oluşturan çeşitli toplulukların, ne konumları ne yaşam koşulları ne de onlara olan yaklaşım 15 ila 19. yüzyıl arasında aynı kalmıştır.

Elbette, Osmanlı İmparatorluğu'nda çeşitli *kültür*ler[157] mevcuttu, ama bu kesinlikle bir çokkültürcülük sistemi olduğu anlamına gelmiyordu.

156 Gülnihal Bozkurt, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*, Ankara: TTK, 1989, s. 181-186.

157 Stefanos Yerasimos, "Ethnies et minorités en Turquie: quelques réflexions sur un problème insoluble", *Les Temps Modernes* içinde, 41 (456-457), 1984, s. 96-122.

Osmanlı İmparatorluğu, bir etnik topluluklar federasyonu da değildi. Daha çok, başat bir grubun, sosyal barışı elde edebilmek ve İmparatorluk topraklarında egemenliğini sürdürebilmek amacıyla, çeşitli özgünlükleri kabul etmesinden ibaretti. Zaten, Osmanlı İmparatorluğu'nun nüfusunu oluşturan dinsel topluluklar aynı statüye sahip değillerdi. Hukukî, iktisadî ve sosyal statüleri, bir gruptan diğerine, bir dönemden öbürüne değişiyordu. Kaldı ki, söz konusu olan başat grup, günümüzde olduğu gibi, dominant etnik bir grup değildi. Bu kurucu grubun kahramanlıklarla dolu geçmişine ve Türk kökenlerine göndermeler yapıldığı ve bunların yüceltildiği doğrudur, ama gerçekte "Türklük", prestij hiyerarşisinin en altlarında bulunan kaba saba köylülerle ya da uygarlıktan uzak göçebelerle bağdaştırılmaktaydı. Bu başat grup hakkında kesin olan tek şey mensuplarının Müslüman gruba doğuştan ya da mühtedi ait olmalarıydı. Üstelik, bir yandan Rum soylular sınıfını oluşturan Fenerli Rumlar gibi, gayrimüslim nüfusun bazı kesimleri hiyerarşinin en üstlerinde bulunurken öbür yandan, Kürtler ve Arnavutlar (ve belli bir ölçüde Araplar) gibi bazı Müslüman topluluklar, bu saygınlık sıralamasının sonlarında yer almaktaydı.

Sonuç olarak *milletler sistemi*, Osmanlı toplumunu, birbirlerinden neredeyse bağımsız çekmecelere ayırmaktaydı. Her grup, kendine ait dinî bir hukuk alanına sahipti. Fethedilen bölgelere göre, bu gruplar, beş ila altı yüzyıl süren bir Osmanlılık döneminin ardından, İmparatorluğun başındaki "Türk" hanedanla, etnik-dinî grupların önde gelenleri ve bu gruplardan İslamiyete geçiş yapmış kişilerin bir araya gelmesiyle oluşmuş "Osmanlı elitinin" egemenliği altına girmişlerdi.

Çelişkili olarak, Osmanlı Millet sistemindeki Millet-i hâkime ve Millet-i mahkûmeler arasındaki hiyerarşinin keskinleştiği dönem, ulusçuluk akımlarının başladığı ve sistemin tedavülden kaldırılmaya çalışıldığı 19. yüzyıla rastlar. Elbette, Osmanlı İmparatorluğu'nun

klasik dönemlerinde bu hiyerarşi mevcuttur ve görünürdür ancak 'ulus' kavramının eksikliği 16. ve 17. yüzyıllarda hiyerarşinin çatışmaya dönmesini engellemiştir. 19. yüzyıldan itibaren, resmen Millet sistemi kaldırılsa da üç tarz-ı siyaset anlayışının da etkisiyle, İslam'a aidiyet Türklüğe aidiyetle eş görülmüş, Müslüman milletine ait birey ve gruplar Türklüğe asimile edilebilir olarak algılanırken, Millet-i mahkûmelere ait gruplar Türk Ulusu tanımının dışında bırakılmışlardır. Bu dışarıda bırakma, Cumhuriyet'in ilk yıllarında da devam eder. Kuruluş yıllarının Antalya Milletvekili ve Türk Ocakları Başkanı Hamdullah Suphi Tanrıöver, Türklüğün tarifi yapılırken gayrimüslimlere Türk denildiği taktirde daha sonra bunların hak iddia edebileceği gerekçesiyle 'vatandaşlık itibariyle Türk denir diyelim' diye ısrar etmiştir ve öyle de yapılmıştır. Böylece 1924 Anayasası'nın 88. Maddesi 'Türkiye ahalisine din ve ırk farkı olmaksızın vatandaşlık itibariyle (Türk) ıtlak olunur' der.

Bu hiyerarşik anlayış günümüze kadar ulaşan bir dizi toplumsal ve kimliksel sonuç yaratmıştır. Birincisi, gerçekten de Millet-i hâkime içindeki birçok grup 19. yüzyıl sonundan itibaren 'başarıyla' asimile edilebilmişlerdir. Bunların arasında Anadolu'ya göçen Boşnaklar, Arnavutlar, Dağıstanlılar, Çerkesler hatta zorunlu Mübadele ile Anadolu'ya göreceli olarak geç gelen Girit Müslümanları sayılabilir. Bu gruplar hem tekil ulusçu söylem ve özellikle eğitim aracılığı ile, hem de kendilerini Millet-i hâkimeye ait gördüklerinden Türklüğü benimsemiş, alt kimliklerini folklorize ederek Türk üst kimliğini kabullenmişlerdir.

İkinci sonuç, göçle Anadolu'ya gelmeyip bölgenin yerel, otokton halklarının asimile edilmelerinin başarısızlığından kaynaklanmaktadır. Özellikle Kürtler, bir yandan Osmanlı toplumundaki özerk konumlarını korumaya çalışıp Türk başatlığına karşı (sonuncusu son 30 yılda olmak üzere) Cumhuriyet'in kuruluşundan beri defalarca

ayaklanmış, diğer yandan gene kendilerini Millet-i hâkimenin bir parçası olarak gördüklerinden 'azınlık' statüsünü Lozan'dan itibaren günümüze kadar reddedegelmişlerdir.

Benzer bir şekilde Aleviler, kendilerini Türk (hatta bazen Sünnilerden daha fazla Türk) olarak görseler de, Alevilik özel kimliğinden vazgeçmemiş, ancak Osmanlı boyunca ayrımcılığa, hatta şiddete maruz kalmış olsalar bile, Millet-i hâkimeye dâhil olma algılamasıyla yine azınlık statüsünü reddetmişlerdir. Hatta Alevi grubun devletin zorlayıcı laikçi karakterini desteklemesi, başat grubun sadece Türklükle sınırlı kalmasını istemesinden ve dolayısıyla kendisini de başat gruba dahil görme arzusundan kaynaklanır.

Üçüncü sonuç, Türkiye Cumhuriyeti içinde hasbelkader kalabilmiş olan gayrimüslim grupların, azınlık anlayışının Millet-i mahkûme statüsüyle özdeşleşmesine yol açmış olmalarıdır. Bu gruplar, aşağıda da anlatılan eksterminasyon sürecine tâbi tutulduktan sonra sanıldığının aksine asimilasyonist politikalarla karşı karşıya kalmamışlardır. Vatandaş Türkçe Konuş kampanyaları asimile etmek için değil, görünmez kılmak için yürütülen kampanyalardır. Gayrimüslimlerin 'gerçek' birer Türk olabilecekleri hiçbir zaman samimi olarak düşünülmemiştir. Diğer bir deyişle Cumhuriyet döneminin baskıcı azınlık politikaları gayrimüslimleri asimile etmek için değil, bunları görünmez ve sessiz kılmak için uygulanan politikalardır. Bugün bile, azınlık kavramı Millet-i mahkûmelerin tortusu olma durumuyla eşanlamlı algılanır.

Elbette gerek Millet-i hâkime, gerekse de Millet-i mahkûme içinde bir iç hiyerarşi vardır. Birincisinde Türkler, ikincisinde Rumlar *primus inter pares*[158]'tir. Ancak bu iç hiyerarşinin içinde de ayrı bir hiyerarşinin olduğu gözlemlenebilir. Millet-i mahkûmenin dinsel

158 Primus inter pares: Eşitler arasında birinci.

elitleri 19. yüzyıla kadar toplumun siyasi elitlerine dâhildirler. Millet-i hâkime ideolojisi, 1839'da millet sisteminin kaldırılıp bir nevi 'eşitlik' söylemi ile Osmanlı ulusu yaratılma çabalarını günümüze kadar hiç affetmemiştir. Doğu Anadolu Ermenilerinin 1847'den sonraki taleplerine Saray'ın aldırmamasının esas sebebi, 1839'un yarattığı büyük tepkiden korkmasıdır. Yani, Millet Sistemi ve Millet-i hâkime ideolojisi güçlü bir şekilde 1839'dan sonra da varlığını korumuş olup, 2011 yılında da sürmektedir.

Milliyetçi söylemde Müslümanların savaşlarda ve fetihlerde şehit olurken gayrimüslimlerin ticaretle zenginleştikleri vurgusu, Millet-i mahkûmeye silah taşımanın yasak oluşu sebebiyledir. 1856'dan sonra bu durum yavaş yavaş değiştiyse de, gayrimüslimlerin silah taşımasının tehlikeli olduğu, her an 'ihanet' edebilecekleri anlayışı günümüzde de devam etmektedir. Dolayısıyla 19. yüzyılda kaldırıldığı düşünülen Millet-i hâkime / Millet-i mahkûme hiyerarşisi, tam aksine, tam da bu dönemden itibaren bölge uluslarının ve özelllikle de Türkiye'nin dünyayı algılamalarında kalıcı olarak yer etmiştir.

Ulusların Doğuşu

Osmanlı İmparatorluğu'nda "azınlık" sorununun ortaya çıkışı, Balkanlar'da "ulusların" kurulmaya başlamasıyla eşzamanlıdır. Osmanlıca *ekalliyet* terimi, ancak Batı güçlerinin, İmparatorluğun gayrimüslim topluluklarını "azınlıklar" tabiriyle adlandırmaya başlamasından sonra kullanılmaya başlanmıştır. O zamana kadar bu kavram, Osmanlı sistemine yabancı kalmış ve sonuç olarak da, düşmanların kelime dağarcığının içselleştirilmesiyle dile girmiştir. Kaldı ki kavramın Osmanlı sistemine uymamasından dolayı *Ekseriyet* grubunu kimlerin oluşturduğu belirsiz olduğundan bu son terim hemen hemen hiç kullanılmamıştır.

Ekalliyet teriminin ve dolayısıyla kavramın, Osmanlıcaya yavaş

yavaş girişine, 17. yüzyılın sonlarından itibaren, İmparatorluğun gitgide daha çok savaş kaybetmeye başlamasıyla imzalanan barış antlaşmaları sebep olmuştur. Savaşı kazanan Batılıların amacı, orada yaşayan dindaşları sayesinde Doğu'da nüfuzlarını artırabilmekti. Bazen bu arzu, gerçekten de dindaşlarını samimi olarak koruma emeli gütmekteydi, ama bazen de onları, Doğu'daki güçlerini etkinleştirmek gayesiyle bir araç olarak kullanmaya yönelikti. Örneğin, 1699 yılında imzalanan Karlofça Antlaşması, Polonya'ya, Osmanlı Katoliklerinin lehine müdahale etme hakkı tanıyordu.

19. yüzyıl, Batılı güçlerin Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan gayrimüslim toplulukları koruması açısından bir dönüm noktası teşkil etmektedir. 1856 yılında imzalanan ve Kırım Savaşı'nı sonlandıran Paris Antlaşması, Avrupa camiasına, Avrupa'nın Napolyon öncesi coğrafi konumuna ve dengesine kavuşmasını sağlamış İmparatorluğun gayrimüslim topluluklarını koruma hakkını tanımıştır. Böylece kolektif bir koruma sistemine geçilmiştir.

Yine 19. yüzyılda, iki önemli gelişme azınlık kavramının Osmanlı sınırlarını delmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bunlardan ilki, Fransız İhtilali'nin ardından, dinî azınlık kavramından ulusal azınlık kavramına hızlı bir geçiş yaşanmış olmasıdır. Bu değişimin etkileri Osmanlı toplumunda da hissedilmiştir: İmparatorluğun gayrimüslim toplulukları, sadece dinî haklarla yetinmemeye ve siyasî hak taleplerinde de bulunmaya başlamışlardır.

İkinci olaraksa, Jön Türklerin de yapmaya çalıştığı gibi ulusların ve ulusalcı ideolojilerin doğuşuyla, alt kimliklerin içinde kaybolduğu bir üst kimlik oluşturma eğilimi de ortaya çıkmıştır. Bu alt kimlikleri yok etme teşebbüsleri, gayrimüslimlerin olduğu kadar, Türk olmayan Müslüman toplulukların da "ötekilik" duygularını alevlendirmiştir.

Elbette, bu kavramsal evrimle o günün genel koşulları arasında bir bağlantı kurmak gerek. 19. yüzyıl Avrupa'sı, başta hammadde kaynaklarını kontrol etmek konusu olmak üzere, ulusların büyük bir rekabete girdiği bir coğrafyaya dönüşmüştür. Bu da başka gelişmelerin yanı sıra yeni bir azınlık şekli yaratan, yani aslında "sayıca çoğunluk durumunda olan azınlıklar" yaratan sömürgeciliğin hız kazanmasına sebep olmuştur. Bu rekabet döneminde, hiçbir Avrupa ülkesi Doğu'da üstünlüğünü ve tekelini sağlamlaştıramamış, kolektif bir şekilde harekete geçilmesi gerekmiştir. Azınlıklarla bağlantılı şartlar içeren ikili antlaşmalar yerlerini yavaş yavaş azınlık sorununu bir uluslararası hukuk davasına çeviren çoklu anlaşmalara bırakmıştır.

Milletler Cemiyeti'nin kuruluşuna da zaten bu anlaşmazlıklar içeren ikili ilişkilerin uluslararası düzeye taşınmış olması sebep olmuştur. Milletler Cemiyeti, kuruluşunun hemen ardından, azınlıkları koruma meselesini teknikleştirmiştir. Bu uygulamaya geçiş evrensel olmaktan uzak kalmıştır ve sadece Birinci Dünya Savaşı'nı kaybeden Devletlere dayatılmıştır. 1923 yılında imzalanan ve Türkiye Devleti'nin tanındığı Lozan Antlaşması aslında, Milletler Cemiyeti altında gerçekleşen azınlıklarla ilgili bir antlaşmalar zincirinin son halkasını oluşturur.

İlk defa, Milletler Cemiyeti'nin bu azınlıkları koruma politikası altında, azınlıkların üçlü kriteri, yani "etnik, dilsel ve dinî azınlıklar" kavramı, resmî olarak dile getirilmiştir. Bu, çift yönlü bir politika teşkil etmektedir. Bir yandan negatif ya da pasif olarak adlandırabileceğimiz bir amaca hizmet etmektedir. Başka bir deyişle, ayrımcılığı önlemeyi amaçlamaktadır. Diğer yandan ise pozitif ya da aktif olarak adlandırabileceğimiz bir amaca hizmet etmektedir, yani tanınmış azınlıkları korumayı gaye edinmiştir.

Azınlıklar politikası, (en azından görünüşte) iki çelişkili prensibe dayanmaktadır: Bunlar egemen Devletin tek ve bölünemez olması ve aynı Devletin bünyesinde azınlıkların devamlılığının ve korunmasının sağlanması ilkesidir. Bu gerçekten de çok hassas bir dengedir. O kadar hassastır ki, bu iki prensipten birinin tehlike altında olduğuna inanılması halinde söz konusu ülkede ciddi iç ve dış krizler meydana gelebilir. "Dış kriz", çünkü şu ana kadar söz etmediğimiz bir faktör daha bu durumda devreye girmektedir. Bu azınlıkların hepsi olmasa da çoğu, kendi Devletlerini kurmuş uluslarla sıkı ilişkiler içinde bulunmaktadırlar ve bahsi geçen Devletler, doğal olarak, sınırları dışında kalmış aynı soydan gelme grupların, yabancı ülkelerdeki yaşam koşullarını gözetme hakkı talep etmektedirler. Ve bazen, yine aynı azınlıklar, "anavatanları" tarafından toprak davaları ya da başka konularda siyasî taleplerde bulunmak amacıyla, bir araç olarak kullanılmaktadırlar. Bu da dış müdahale girişimlerine yol açar. Ama azınlıklarla egemen Devlet arasındaki problemler, sadece üçüncü bir Devletin müdahalede bulunmasıyla açıklanamaz. Azınlık kavramının, ulus ya da ulusçuluk kavramlarından sonra devreye girdiği doğrudur. Ancak bazen, başat grupların milliyetçiliğinden daha da şiddetli bir azınlık milliyetçiliğinin varlığı da inkâr edilemez.[159] Bunu doğrulamak için hem geçmişten hem de günümüzden örnekler çoktur. Ağırlıklı olarak bu durum egemen Devletlerin, topraklarında yaşayan azınlıklara karşı bir güvensizlik duymasına yol açmaktadır. Bu güvensizlik duygusu bazı koşullarda bir baskıya ya da bir asimilasyon arzusuna dönüşmektedir. Bu da azınlıkların milliyetçiliğini daha da körüklemektedir. Sık sık rastlanılan bu tip durumlarda, söz konusu Devletlerin çoğu zaman bir kısır

159 Howard Williams, "Rights and minority nationalism", Michael Watson (ed.), *Contemporary Minority Nationalism* içinde, New York: Routledge, 1990, s. 166-173.

döngü içine girdiklerine şahit oluruz: Devlet baskısı, azınlıklarda ayrılıkçı düşüncelerin güçlenmesine sebep olur, buna karşılık Devletin daha sert bir baskı uygulaması bu ayrımcılık duygularını iyice şiddetlendirir, vs. Hele bu azınlık ulusçuluğuna karşı en iyi korunma yönteminin, tepkisel olarak çoğunluk milliyetçiliği olduğunu göz önünde bulundurursak, iki milliyetçiliğin de radikalleştiğine ve böylece ortaya çözümü olmayan problemler çıktığına tanık oluruz.[160] Bu gidişat, ancak federalist Devletlerde (ama bazen bu yeterli değildir) ya da gitgide bölgesel yönetimi seçen Devletlerde olumlu sonuçlar vermeyi başarabilmektedir. Ama her şeye rağmen, azınlıklar ve egemen Devlet arasındaki rekabet parametreleri son derece çok ve karmaşık olduğu için, her vakanın tek olduğunu ve hepsi için tek bir model önermenin tehlikeli olacağını söyleyebiliriz.

b) Cumhuriyet'in Kuruluşu ve Türklük Kavramı

Türk milliyetçiliği oldukça geç gündeme gelmiştir, kelimenin tam anlamıyla "tepkisel" olarak geliştiği söylenebilir. Türk ulusçuluğu, aynı zamanda çoğuldur da. Her şeyden önce, mekân içerisinde çoğuldur: Ulusun inşa süresi boyunca, Osmanlı-Türk elit kesiminin çeşitli akımları farklı farklı amaçlar gütmüş, bunlar Osmanlı monarşi sistemini kurtarma girişimlerinden, Batı'nın "Hıristiyan" güçlerine karşı bir ümmet oluşturulmasına kadar geniş bir yelpazeyi kaplamıştır. Hatta Batı uluslarından esinlenerek, bir Türk ulusu kurma fikrine canla başla bağlananlar bile, oluşturmak istedikleri bu ulusa aidiyetin, coğrafî, dinî, dilsel ya da tarihî kriterleri konusunda hemfikir olmayı başaramamışlardır. Türk milliyetçiliği, zaman içinde de çoğuldur: İlk Jön Türklerin Türkçülüğü ile günümüz ülkü-

160 André-Louis Sanguin, bu gidişatın, "ötekilerin milliyetçiliğini dışlamaya ittiğini" savunmakta. "Quelles minorités pour quels territoires?", André-Louis Sanguin (ed.), *Les Minorités Ethniques en Europe* içinde, Paris: L'Harmattan, 1991, s. 7.

cülerinin Turancılığı arasında, zaman içinde bir devamlılık gösterseler ve bazen ortak fikirler paylaşsalar bile, farklılıklar vardır.

Ulusların kuruluş seyrini başından sonuna kadar inceleyecek olursak,[161] çoğu zaman kendilerini Laşka kimliksel topluluklara nazaran farklılıklar sergileyecek şekilde geliştirdiklerini, bağımsız bir bütünlük elde edebilmek için mücadele verdiklerini ve bu bütünlüğe bir ulus-Devlet kurarak ulaştıklarını gözlemleyebiliriz. Kaldı ki, Türk bağlamına değinecek olursak, İmparatorluğu kurtarma mitinin uzun süre gündemde kalması ve bir "Türk ulusunun" temellerini atma girişiminin gecikmesiyle, Türkiye Devleti'nin, ulusun inşası henüz bitmeden kurulduğu tespit edilebilir. 21. yüzyılda dahi, bu inşa hâlâ tamamlanamamıştır.

Kendini bir ulus-Devlet kabul eden Türkiye Devleti, Türk ulusunun tanımını ve bu ulusa aidiyet kriterlerini, Anadolu'nun kültürel ve etnik tarihinin karmaşıklığının getirdiği güçlüklere rağmen belirlemeye çalışmıştır. Anadolu'nun nüfusu, 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başı boyunca, iki yönlü bir nüfus hareketiyle arıtılmıştır. Bunlardan birincisi, İmparatorluğun topraklarını kaybederek gitgide küçülmesi nedeniyle, Balkanlar'dan ve Kafkasya'dan, Türklerin ve millet sisteminin mirasıyla Türklüğe yakın oldukları düşünülen Müslümanların Anadolu topraklarına gelişidir. İkincisi ise gayrimüslim (diğer bir deyişle Türk kabul edilemeyecek) nüfusun, Anadolu'dan, başlıca iki etapta "ayrılışıdır": 1915 yılında, Ruslarla işbirliği yapmakla suçlanan Ermeniler topluca katledilmiş ve sürülmüştür ve 1923 yılında, özellikle dinî kriterlerden yola çıkılarak, Yunanistan'la Türkiye arasında gerçekleşen zorunlu nüfus mübadelesiyle, Ortodoks-Rumlar Yunanistan'a gönderilmiştir.

161 Örneğin, bkz. Anne-Marie Thiesse, *La créations des identités nationales*, Paris: Seuil, 2001.

Bütün bu sebeplerden dolayı, Cumhuriyet'in ilanından hemen sonra,[162] ülke nüfusunun çoğunluğu, Osmanlı toplumunda uzun süre boyunca küçümsenmiş olan Türk asıllı Sünni Müslümanlardan ve yine Osmanlı İmparatorluğu'nda sapkın olmakla suçlanan Türk asıllı Alevilerden ve de *Müslüman milleti* bünyesinde özgünlüklerini ve özellikle de aşiret sistemini korumayı başarmış, ya Sünni ya da Alevi Kürtlerden oluşmaktaydı. Türk Cumhuriyeti temellerini, birbirine karışmış bu üç grubun üzerine kurmuştur. Bu, "Türklerin" egemenliğinde, "Türklüğün" anayasal bir tanımlamasını yapma arzusunun açıkça sergilendiği bir ortamda gerçekleşmiştir. Bu tanımdan yola çıkarsak, Türkiye vatandaşı olan herkes Türk'tür. İçtimai organizasyonun bu şekilde baştan başa değişmesiyle, toplum artık gruplara değil, bireylere dayanmaya başlamıştır ve bahsi geçen bu üç grup, bin bir zorlukla, bir tür anlaşmaya varmışlardır, ancak bu uzlaşma gerginliklerin hiçbir zaman dinmediği, geçici bir uzlaşmadan başka bir şey olamamıştır. Dolayısıyla tarihsel olayların seyri sayesinde Türkiye Cumhuriyeti'nde kalmayı başarmış gayrimüslim gruplar, hatta Aleviler ve Kürtler başat gruba dahil edilmemişlerdir. Bu konuda, çoğunluğun yaklaşımını inceleyecek olursak, iki sorunla karşılaşmaktayız. İlk olarak, çoğunluk grubu gayrimüslim toplulukların mensuplarını, başlı başına bireyler olarak görmeyi başaramamıştır. Bu nedenle gayrimüslimler, bağdaştırıldıkları gruplardan bağımsız bireyler olma niteliğini kazanamamışlardır. Buradan yola çıkarak, en azından gayrimüslim gruplar için *millet sisteminin*, Cumhuriyet döneminde de devam ettiğini söyleyebiliriz. İkinci olaraksa, Lazlar ya da Balkanlar'dan ve Kafkasya'dan gelmiş mülteciler gibi dilsel grupların aksine gayrimüslimler, Türk kamuoyunca hiçbir zaman "Türklüğün" bir parçası olmayı başaramamışlardır. Bu da "Türklüğün" Kemalist tanımını bir açıdan doğrulamaktadır: Bir

162 1927'de yapılan nüfus sayımı, 13 milyon kişilik bir nüfus belgelemektedir.

Türk, Türk kültüründen gelen, Türkiye'de yaşayan, Müslüman (hatta bazen Sünni) olan, dinini bireyselleştirmiş ya da dinden uzaklaşarak, İslam'ın sadece bayramlara değgin ve/ya da kültürel niteliklerini korumuş bir bireydir.

Türk bağlamında sadece gayrimüslimlerin azınlık olarak kabul edilmesi, aslında ulus yaratma idealinde bu grupların ***asimile edilemez*** gruplar olarak görülmelerinden ileri gelmektedir. Bu yüzden de homojen ulus yaratma çabalarında gayrimüslimlerin asimile edilmelerine değil, yok edilmelerine çalışılmıştır. Bütün ulus-Devlet inşalarında olduğu gibi Türkiye'de de homojen ulus ütopyası üç ana mekanizmayı izlemiştir: eksterminasyon (yok etme), asimilasyon ve folklorizasyon. Bu sürecin ilk aşamasında gayrimüslimler bir şekilde Anadolu topraklarından silinmişlerdir. Özellikle 1915 Ermeni katliam ve tehciri, arkasından 1923 zorunlu nüfus mübadelesi asimile edilemez grupları ulusal algılamadan ve hatta toplumsal hafızadan silmiştir. Kalan küçük gayrimüslim gruplar ise ya görünmez kılınmış ya yıldırılıp göçmeye zorlanmış ya da "biblolaştırılmıştır". Eksterminasyon safhasından sonra ülkede kalan ya da ülkeye gelen bütün Müslümanlar, millet sistemi bakış açısıyla asimilasyona uğramış ve bu asimilasyon aşaması büyük oranda başarıya ulaşmıştır. Son olarak, asimilasyon sürecinden kurtulabilen etnik, dinsel, kültürel farklılıklar birer zararsız folklor öğeleri olarak lanse edilmiş, özellikle Laz kimliği, Çerkes kimliği ve Boşnak kimliği bu folklorizasyon aşamasının kurbanı olmuşlardır. Yukarıda kısaca betimlenen sürece karşı durabilen, yani yok edilemeyen, Türklüğün içinde –bütün uğraşlara rağmen– eritilemeyen ve şirin bir kültürel zenginliğe indirgenemeyen tek kimlik Kürt kimliği olmuştur. İşte bu yüzden de Kürt kimliği Türkiye'nin, sosyolojik açıdan en önemli azınlık kimliğini temsil etmektedir.

Azınlıklar Kimlerdir?

İşte azınlıklar böyle karmaşık bir ortamda, kendilerini yavaş yavaş tanımlamaya başlamışlar ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında kendilerine sabit bir yer edinmişlerdir. Lozan Antlaşması görüşmeleri boyunca Türk delegasyonunun amacı, Osmanlı sistemini ortadan kaldırıp yerine, Osmanlı tecrübesinin de kanıtlamış olduğu gibi, bir tehlike teşkil eden toplumsal farklılıklardan arınmış yeni bir ulus kurmaktır.

Başında Mustafa Kemal'in sağ kolu İsmet Paşa'nın bulunduğu delegasyon, azınlık statüsünün Müslüman gruplara verilmesine şiddetle karşı çıkmıştır. Ancak, bu statünün gayrimüslimlere tanınmasını da kabul etmek zorunda kalmıştır.

Bunun bir sonucu olarak Lozan Antlaşması'nın "Azınlıkların Korunması" başlığını taşıyan III. Kesimi, sadece gayrimüslimleri ilgilendirmekte daha doğrusu böyle algılanmaktadır.[163] Ancak, yazılı maddelerin uygulamaya geçirilişi bambaşka olmuştur. Zaten baştan beri oldukça kısıtlayıcı olan bu hakların pratiğe geçirilişi, iyice sınırlı kalmıştır.

Antlaşma ismen herhangi bir grubu belirtmemektedir. Sadece "gayrimüslim" terimi kullanılmıştır. Söz konusu haklar fiilen İstanbullu oldukları için görünür olan üç gruba sağlanmıştır: Ortodoks Rumlar, Gregoryen Ermeniler ve Yahudiler.

Ortodoks Rum azınlığı, 1923 yılının Ocak ayında alınan, Türkiye'yle

163 Bununla beraber, bu kesimin daha detaylı incelendiği takdirde, gayrimüslimleri aşan ve daha geniş bir topluluklar grubuna hitap eden haklar içeren fıkralar olduğu dikkat çekmektedir. Baskın Oran, bu kesim tarafından tanınan hakları dört kategoriye ayırmaktadır: gayrimüslimlere tanınan haklar, anadili Türkçe olmayanlara tanınan haklar, Türk vatandaşlarının tümüne tanınan haklar ve Türkiye'de yaşayan bütün bireylere tanınan haklar. Baskın Oran, *age*, s. 61-80.

Yunanistan arasında gerçekleşen zorunlu nüfus mübadelesi kararından muaf tutulmuş İstanbullu Rumlardan oluşmaktaydı. Başta, Türk delegasyonu bu nüfus mübadelesine, Fener Rum Patrikhanesi'ni de katmak istediğini açıkça dile getirmişti. Patrikhane, yeni Türk yetkililerince, "Türklüğün" yeni tanımına uymayan yabancı bir kurumu teşkil etmekteydi ve yeni Türkiye'ye ihanet etme riski taşıyordu.[164] Geçerliliklerine içten inanılan bu sebepler nedeniyle Lozan müzakereleri oldukça çekişmeli geçmiştir. Ancak, Yunan ve İngiliz delegasyonlarının ısrarlı tutumları karşısında, Türk delegasyonu bir koşulla Patrikhane'nin İstanbul'da kalmaya devam etmesini kabul etmiştir: Patrikhane'nin etkinlik alanı, yalnızca İstanbul Rum cemaatinin dinî işlerine bakmakla sınırlandırılacaktır, yani sadece yerel bir kilise rolü görmeye başlayacaktır. Bu, Patrik'in Osmanlı İmparatorluğu döneminde sahip olduğu *Milletbaşı* statüsünü kaybedeceği, yani eskiden olduğu gibi merkezi yönetim nezdinde kendi topluluğundan sorumlu *Rum Milletinin* başı ve aynı topluluğun siyasî lideri olamayacağı anlamına gelir. Ancak sanıldığının aksine Lozan Antlaşması'nda, Patrikhane'nin adı ve görevinin sınırlandırılması yoktur. Aynı antlaşma azınlıkları da ismen zikretmez. Patrikhane'nin bir topluluğun dinî işleriyle ilgilenebilmesi için, ortada kendine ihtiyaç duyan bir grubun bulunması gerekmekteydi. İşte bu nedenle, bu topluluğu oluşturabilmek amacıyla İstanbullu Ortodoks Rumlar zorunlu nüfus mübadelesine dahil edilmediler.

Dinî bir açıdan yaklaşacak olursak, ülkenin Ortodoks Rum azınlığı, "Yeni Roma ve Konstantinopolis Patrikhanesi" tarafından temsil edilmektedir. Patrikhane makamlarınca, bu kurumun ismi "Eküme-

164. Patrikhane'nin imajı ve bu imajın zaman içinde geçirdiği değişimler için, bkz. Samim Akgönül, "Les activités du Patriarcat 'oecuménique' du Phanar dans les années 1990 et l'opinion publique turque", *CEMOTI* içinde, 33, 2002, s. 195-216.

nik Konstantinopolis Patrikhanesi"dir. Aynı kurum, Türk makamları tarafından, bulunduğu semtin isminden yola çıkılarak "Fener Rum Ortodoks Patrikhanesi" olarak adlandırılmaktadır. Türklerin bu hitabı kullanmasının nedenlerinden birisi de, bu dinî kurumun hükümetler üstü, yani evrensel niteliğini kabul etmeyi resmî olarak reddetmesinden kaynaklanmaktadır.[165] Lozan Antlaşması'nın hemen ardından 150.000 kişilik bir nüfusa sahip olan, günümüzde ise bu sayının birkaç bin kişiyi aşmadığı Türkiye Rum Ortodoks azınlığı, yoğunluklu olarak İstanbul'da, Gökçeada ve Bozcaada'da (Imbros ve Tenedos) yaşamaktadır.

Fener Rum Patrikhanesi ise diğer kadim Patrikhanelerle (yani Roma Patrikhanesi'yle Pentarşi birliğini oluşturan İskenderiye, Antakya ve Kudüs Patrikhaneleriyle), kuruluşları daha yeni olan Patrikhanelerle (yani Moskova, Belgrad, Bükreş ve Sofya Patrikhaneleriyle), Gürcistan Ortodoks Kilisesi'yle ve birçok özerk Ortodoks kilisesiyle bir üstünlük rekabeti içine girmiştir ve evrenselliğini, yani dünyadaki tüm Ortodoksların ruhanî liderliğini talep etmektedir.

Gerçekten de Patrikhane Cumhuriyet'le beraber indirgendiği yerel kiliselikten zaman içinde, konjonktürün de yardımıyla, küresel kilise konumuna geçmiştir. Patrikhane'nin uluslararasılaşması 19. yüzyılda başlar. Ulusçuluğun doğmasıyla beraber Fener kendi içine kapanmış, etnik bir kilise görünümünü vermeye başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer Ortodoks grupları yavaş yavaş kendi ulusal kiliselerini kurmuşlar, Fener'i Rumluğa, yerelliğe sıkıştırmışlardır. Ancak gene 19. yüzyılın sonundan ve 20. yüzyılın başından itibaren gerek Yunan Ortodoksların dünyanın her yerine göç etmesiyle ve gerekse 1923'ten sonra yavaş yavaş Türkiye Rumları-

165 Bu konuyla ilgili, bkz. Samim Akgönül, *Le patriarcat orthodoxe de Constantinople: de l'isolement à l'internationalisation*, Paris: Maisonneuve et Larose, 2005.

nın erimeye başlamasıyla Patrikhane tekrar, *de facto* uluslararasılaşmaya başlamıştır. İtibarı ve önemi Türkiye Rumlarının sayısı ile ters orantılı bir şekilde artmış, özellikle Kuzey Amerika Ortodoks kilisesine hâkimiyetiyle denizaşırı bir nitelik kazanmıştır.

Ancak yerellikten çıkışın asıl sebebi sosyolojik değil jeostratejik olarak görülebilir. Stalin, İkinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında Moskova Patrikhanesi'nin Sovyetler Birliği'nin önemli bir dış politika aracı olarak kullanılabileceğini anlayıp kiliseye karşı uygulanan baskı politikasını gevşettiğinde, Amerika Birleşik Devletleri bu güce karşı bir denge unsuru oluşturmayı amaçlamıştır. Fener, bu iş için biçilmiş kaftan olarak görülmüş, NATO'ya yeni dahil edilen Türkiye'ye Amerikan vatandaşı Atenagoras Patrik olarak empoze edilmiştir. Bu tarihten sonra Patrikhane yavaş yavaş uluslararası niteliğe ulaşmış, ancak gene de bir Grek kilisesi karakterini korumuştur. Diğer bir deyişle Grek Ortodoksların ("Rum" terimi bu bağlamda sorunludur) dünya çapında ruhanî lideri konumuna gelmiştir. Yunan bağımsız kilisesiyle birçok sorunu olmasına rağmen (özellikle "yeni bölgeler"deki kilise malları, 12 Ada ve Girit'in Atina'ya değil Fener'e bağlı olması, vs.) bu küresel itibar Atina tarafından da kerhen kabul edilmiştir.

Patrikhane'nin uluslararası bir ulusal kilise olma niteliğinden, uluslararası ve çok uluslu bir kilise haline dönüşme süreci 1990'lardan sonra hızlanır. Bu dönemde, SSCB'nin yıkılışıyla eski Sovyet bloğuna bağlı birçok ulus-Devlet kurulmuş, bu devletlerden Moskova'nın hâkimiyetinden tamamen çıkmak isteyenler, gene Moskova Kilisesi'ne alternatif aramaya başlamışlar ve Fener'e yönelmişlerdir. Fener'in Grek olmayan Ortodoks gruplar ve uluslar nezdinde yıldızının parlamasının sebebi, bir taraftan ulusal bir baskı yapamayacağının bilinmesi (Fener Patrikhanesi Türkiye'de bulunan bir kurumdur! Yunanistan'da bulunsaydı endişe yaratabilirdi) diğer taraftan da uluslararası

itibarının son derece yüksek olmasından kaynaklanmaktadır. Bu kiliseler Fener'in otoritesini kabul ettiklerinde, kendilerine Moskova'nınki gibi hegemonik bir baskı yapılmayacağını bilmektedirler.

Bunun en bilinen örneği Estonya Kilisesi'dir. Ülkedeki küçük Ortodoks azınlık Moskova ve Fener arasında âdeta paylaşılamamaktadır. Estonya hükümetinin de destek verdiği Estonya Ortodoks Apostolik Kilisesi, 1996 yılında Fener tarafından kendisine bağlı özerk bir kilise olarak tanınmış, bu karar Moskova Patrikhanesi tarafından büyük tepkiyle karşılanmıştı. Fener ile bağları koparan Moskova, kendisine bağlı Estonya Ortodoks Kilisesi dışında hiçbir kiliseyi tanımayacağını, bu kilisenin temsil edildiği hiçbir panortodoks toplantıya da katılmayacağını açıklamıştı. Fener ve Moskova bu iki kilise arasındaki mal anlaşmazlığı nedeniyle defalarca bir araya gelip çözüm yolları aradılarsa da bugüne kadar kalıcı bir çözüm bulunamamıştır.

Elbette bu sorundan daha önemli olan, Rusya'nın arka bahçesi Ukrayna üzerindeki egemenlik arayışıdır. Patrik Bartolomeos'un Türkiye'de nedense büyük medyanın hiç mi hiç dikkatini çekmeyen 25-28 Temmuz Ukrayna gezisi son derece önemlidir. Patrik, bu geziye Ukrayna Devlet Başkanı Victor Yuşçenko (ve gönülsüz Rus Patriği Alexi II) tarafından, Rusların Hıristiyanlığa geçişinin 1020. yılı kutlamaları için davet edildi. Ukrayna'ya vardığında Yuşçenko tarafından Devlet başkanı protokolüyle bizzat karşılandı. Bu ziyaret için başkent Kiev sokakları Bartolomeos posterleriyle süslendi. Bu protokol, Ukrayna Kilisesi, Rus Patrikhanesi'nin yetki alanında olmasına rağmen Patrik Alexi II'den esirgendi. Bunun nedeni, Ukrayna'nın, Rus hegemonyasından çıkmak için iç ve dış siyaset alanında yaptığı hamlelerden biri olarak kendi bağımsız kilisesini kurmak istemesidir. Nitekim Yuşçenko, Patrik Bartolomeos'tan açıkça bağımsız Ukrayna Kilisesi için destek istemiştir.

Fener de hem itibarının artması hem de Türkiye'de konumunun güçlenmesi çerçevesinde bu açılımlara müspet yaklaşmakta, ancak başarılı bir stratejist olan Bartolomeos, güç dengelerini birden altüst etmeye de yanaşmamaktadır. Bu nedenle Patrik –şimdilik– Ukrayna Kilisesi'ndeki ayrılık yangınına körükle gitmemeyi tercih etmiştir.

Ancak "din" konusunun hem Müslüman dünyada hem de Hıristiyan dünyada bu kadar önem kazandığı bir uluslararası ilişkiler yumağı çerçevesinde Fener Patrikhanesi'nin daha da önem kazanacağını görebilmek kolaydır.[166]

Türkiye'de, Ekümenik Rum Patrikhanesi tarafından tanınmayan başka Patrikhanelere bağlı Ortodokslar da bulunmaktadır. Örneğin, bunların arasında, Kurtuluş Savaşı esnasında Fener Rum Patrikhanesi'nden ayrılan, bağımsız Türk Ortodoks Patrikhanesi sayılabilir. Günümüzde bu kilise, İstanbul'da, müminlerinin artık hiç uğramadığı iki ayrı yapıda, hayalet bir kilise olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedir.

Bazıları Fener Rum Patrikhanesi'ne, bazılarıysa Antakya Patrikhanesi'ne bağlı Antakya Ortodokslarını da unutmamak gerekir. İstanbullu dindaşlarının aksine ve "Ortodoks Rum" kategorisine katılmış olmalarına rağmen, Antakyalı Ortodokslar Arap kültüründen gelmektedirler. Gitgide daha çok İstanbul'a göç eden Antakyalı Ortodoksların sayısı on binleri bulmaktadır. Antakyalı Arapça konuşan Ortodoksların "Rum" kategorisinde değerlendirilmeleri, millet sistemi anlayışının henüz yürürlükten kalkmadığının ispatıdır.

Doğu gelenek ve göreneklerine sahip başka Hıristiyan topluluklar

166 Aslı Bilge, Samim Akgönül, "Patrikhane ve Uluslararasılaşma", *Radikal*, 09.18.2008.

da çoğu zaman, Ortodokslarla karıştırılmaktadır. Bu dinî gruplar arasında, Melkit Katoliklerini, Marunîleri, Nasturileri ve özellikle de Keldani-Süryanileri sayabiliriz.

Türkiye'nin geriye kalan Hıristiyan nüfusunun çoğunluğu, Gregoryen Ermeni Patrikhanesi'ne bağlıdır. Türkiye Ermenilerinin sayısı 70.000'e yaklaşmaktadır. Bu grubun küçük bir bölümü Katolik ya da Protestan'dır. Ayrıca 1991'den bu yana Türkiye Ermenistanlı göçmenlerin kaçak olarak yerleştiği bir ülke haline gelmiştir. Bu göç 1998'de Ermenistan'ı yerle bir eden depremden sonra artmıştır. Türkiye'de yasadışı bir şekilde yaşayan ve çalışan Ermenistan vatandaşlarının sayısı tam olarak bilinmemekle beraber tahminler 40.000 ile 100.000 arasında değişmektedir. Ermenistanlı göçmenlerin yüzde 93'ü kaçak durumdadır ve hemen hemen tümü kadın ve çocuklardan oluşmaktadır.[167]

Ermenistanlı kaçak göçmenlerin Türkiye'de varlığı hükümetin bilgisi dahilindedir ve bu varlığa "göz yumulmaktadır". Özellikle Türkiye Ermenistan ilişkilerinde yaşanan beklenmedik gelişmelerde bu topluluk bir rehine olarak kullanılmıştır. Ekim 2009'da imzalanan diplomatik ilişkilerin kurulması ve sınırların açılmasını öngören iki protokol sonrasında iki tarafta da yüksek beklentiler oluşmuş, ancak protokollerin iki parlamento tarafından onaylanamaması sürecinde Türkiye yetkilileri ülkedeki kaçak göçmenleri koz olarak kullanmıştır. Ekim 2000'de ABD kongresinde Ermeni Soykırımı tasarısı tekrar gündeme geldiğinde, dönemin muhalefetteki DYP Genel Başkanı Tansu Çiller misilleme olarak Türkiye'deki Ermeni vatandaşların sınır dışı edilmelerini önermiştir.[168] Ekim

167 Alin Ozinian, *Identifying the State of Armenian Migrants in Turkey*, İstanbul: Eurasia Partnership Foundation, İstanbul Kültür Üniversitesi, 2009.

168 *Hürriyet*, 02.10.2000.

2006'da, Fransa'nın soykırımı kabul etmesi üzerine CHP İstanbul Milletvekili Şükrü Elekdağ da aynı öneriyi getirir.[169]

Ermenistanlı göçmenleri misilleme amaçlı sınır dışı etme tehdidi Mart 2010'da da yaşanmıştır. Ermenistan'ın imzalanan protokollerin gereklerini yerine getirmediği konusunda konuşan Başbakan Tayyip Erdoğan BBC'ye şu açıklamayı yapmıştır:

"Bakın benim ülkemde 170 bin Ermeni var; bunların 70 bini benim vatandaşımdır. Ama yüz binini biz ülkemizde şu anda idare ediyoruz. E ne yapacağım ben yarın, gerekirse bu yüz binine 'Hadi siz de memleketinize' diyeceğim; bunu yapacağım. Niye? Benim vatandaşım değil bunlar... Ülkemde de tutmak zorunda değilim. Yani şu anda bizim bu samimi yaklaşımlarımızı bunlar bu tavırlarıyla ne yazık ki olumsuz istikamette etkiliyorlar, bunların farkında değiller."[170]

Bu durum 1964'te Yunanistan vatandaşı Rumların Kıbrıs konusunda baskı unsuru olarak kullanılmalarını ve sonunda da sınır dışı edilmelerini hatırlatır.[171] Kısacası azınlıklar, "yabancılar" "bizden" olarak görülmeyenler her an başka çıkarlar için feda edilebilir. Birey olarak görülmeleri hemen hemen imkânsızdır.

Türkiye'de çeşitli Protestan kiliseleri de mevcuttur. Ülkenin geneline dağılmış olan bu kiliseler, toplam nüfusun çok küçük bir oranını temsil etmektedir. Kendilerine bağlı topluluklar, daha çok "yeni" Hıristiyanlardan, yani din değiştirmiş Müslümanlardan ya da Türkiye'ye yerleşmiş yabancılardan oluşmaktadır. Türkiye'de

169 *Ermeni Araştırmaları*, Sayı 22, Yaz 2006.

170 http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2010/03/100316_bbc_erdogan_intw_update.shtml.

171 1964 sınır dışı olayları hakkında bkz. Hülya Demir, Rıdvan Akar, *İstanbul'un Son Sürgünleri*, İstanbul: İletişim, 2004.

Protestan kiliselerin faaliyetleri her zaman kuşkuyla karşılanmış ve takip edilmiştir. Bu kiliselerin özellikle 1990'dan sonra prozelitist faaliyetlerde bulundukları kuşkusu kamuoyuna yerleşmiştir. Bu atmosferin bir sonucu olarak merkezi İstanbul'da bulunan ve Protestan dinî yayınlar yapan Zirve Yayınevi'nin Malatya şubesi 18 Nisan 2007'de bir saldırıya uğramıştır. Saldırıda Alman vatandaşı Tilnman Geske ve TC vatandaşı Necati Aydın hemen, Uğur Yüksel ise hastanede hayatını kaybetmiştir. İhbar üzerine olay yerine giden polis, biri binanın üçüncü katından atlayıp kaçarken yaralanan 5 kişiyi gözaltına almış, savcılık iddianamesi cinayet yerine, "misyonerlik faaliyetleri" üzerine yoğunlaşmıştır.

Roma Katolik Kilisesi de Bizans'tan bu yana, Anadolu topraklarında varlığını sürdürmektedir. Bu kiliseye bağlı olanların sayısının 20.000 civarında olduğu düşünülmektedir ve bunlar ağırlıklı olarak İstanbul, İzmir, Antakya, İskenderun, Diyarbakır, Trabzon, Tarsus ve Adana gibi şehirlerde yaşamaktadırlar. Bu topluluk ya Osmanlı İmparatorluğu Levantenlerinin çocukları ve torunlarından ya da Türkiye'de ikamet eden Batılılardan oluşmaktadır. Ülkede Katolikler de Protestan kiliseleri gibi kuşkuyla takip edilmektedirler. Son dönemlerde Yahudi din adamlarına yapılan saldırılarda bir artış olduğu gözlemlenebilir. 5 Şubat 2006'da İtalyan asıllı Katolik Rahip Andrea Santoro, Vatikan tarafından görevli olarak gönderildiği Trabzon Santa Maria Kilisesi'nde vurularak öldürülmüştür. 16 yaşındaki bir lise öğrencisi tarafından işlenen bu cinayet, Danimarka'da yayımlanan Muhammet karikatürleriyle ilişkili krizin gündemde olduğu bir dönemde işlenmiştir. Ayrıca bu dönemde Trabzon'da misyonerlik faaliyetlerinin arttığına dair haberler medyada sıkça yer almakta, şehirde birçok kilise-ev olduğuna, misyonerlerin ve papazların insanları kiliseye çekebilmek için 100 dolar verdiklerine dair söylentiler dolaşmaktaydı.

1 Temmuz 2006'da, Samsun'daki İtalyan Katolik Kilisesi'nin rahibi Fransız asıllı Pierre Brunissen, uğradığı bıçaklı saldırıda kalçasından yaralanmış, şizofren raporu olduğu bildirilen zanlının daha önce rahip Brunissen hakkında Hıristiyanlık propagandası yaptığı iddiasıyla şikâyette bulunduğu öğrenilmiştir. 17 Aralık 2007'de İzmir'in Bayraklı semtindeki Sen Antuan Kilisesi'nin rahibi Adriano Francini, 19 yaşındaki bir genç tarafından bıçaklanarak yaralanmıştır. Yakalanan zanlının, Hıristiyanlık hakkında bilgi almak amacıyla Balıkesir'den İzmir'e geldiğini ve katıldığı ayin sonrasında bir anda sinirlenerek rahibi bıçakladığını söylediği öğrenilmiştir. İskenderun'da görev yapan Katolik din görevlisi Luigi Padovese, 3 Haziran 2010'da evinde uğradığı bıçaklı saldırıyla öldürülmüştür. Padovese'nin katil zanlısı olarak, kendisi de Katolik olduğu söylenen şoförü gözaltına alınmıştır.

Son olarak da, Türkiye'nin Yahudi nüfusundan bahsedebiliriz. Büyük şehirleri saymazsak, Yahudilerin sayısı günümüzde çok azalmıştır. 1930'lu yıllara kadar Doğu Trakya'da, önemli bir taşralı Yahudi topluluğu bulunmaktaydı. Bu topluluk, özellikle 1934 Trakya olaylarından sonra İstanbul'a göç etmiştir.[172] Günümüz Türkiye'sinde, Yahudilerin toplam sayısının 30.000'i aşmadığı düşünülmektedir ve bu nüfusun %90'ı 1492 yılında İspanya'dan kaçarak Osmanlı İmparatorluğu'na sığınmış Sefaradların soyundan gelmektedir ve hâlâ kısmen de olsa Yahudi İspanyolcası ya da Ladino ismini taşıyan, İspanyolcaya yakın bir diyalekt konuşmaya devam etmektedirler.[173]

172 1934 senesinde Edirne, Kırklareli, Tekirdağ gibi Trakya illerinde bu bölgede kırsal kesimde yaşayan Yahudilere karşı halk kışkırtılmış, bu gruplar bir nevi İstanbul'a göç etmeye zorlanmışlardır. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Rıfat Bali, *1934 Trakya Olayları*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.

173 Ladino dili hakkında bkz. Marie-Christine Varol, *Le judéo-espagnol d'Istanbul*, Bern: Peter Lang, Coll. Sephardica, 2008.

Geriye kalan %10 ise, Maranlardan (Portekiz asıllı, İtalyan kültüründen gelme Yahudiler), Aşkenazlardan (Alman kültüründen gelme, ardından Doğu Avrupa ülkelerine sığınmış Yahudiler) ve Karayitlerden (9. yüzyılda, Irak'ta doğan bir Yahudi mezhebine katılmış, Helen kültüründen gelme Türkler) oluşmaktadır. Bir de, Antakya'da bulunan küçük Yahudi topluluğunun Arap kültüründen gelme olduğunu belirtebiliriz. Çok az sayıda da olsa, otokton yani yerli Yahudiler de vardır. Bunlar Bizans'ın Galata bölgesinden Romaniyot denilen Yahudilerdir.

Görüldüğü üzere Türkiye, yukarıda saydığımız dinî toplulukların nüfusları, Sünni ya da Alevi Müslümanlarınkine nazaran çok az olmasına rağmen, dinî açıdan homojen bir ülke değildir. Bu dinî çeşitlilik, dinlerle ilgili meseleleri kontrol altına almayı iyice zorlaştırmakta ve sonuç olarak da, sadece Sünnilerin ön plana çıkmasına vesile olmaktadır.

Bu bölümde ortaya çıkan sorunsal, Alevilerin dinsel bir azınlık olarak kabul edilip edilemeyeceğidir. Fransa'da yaşayan Türkiyeliler bölümünde de değineceğimiz gibi 15 ya da 20 milyonluk bir nüfusla Aleviler hem sayıca hem de sosyolojik olarak azınlıktır. Ancak bu tanımlama kendi içinde iki sorun barındırmaktadır.

Birincisi Aleviler, ülkenin kurucusu elitlerle işbirliği yapmış, bu elitlerin Sünnî İslam'ı kontrol altına almalarını desteklemiş, bu konuda bir nevi başat durumuna gelmişlerdir. Başat olmama durumu da hatırlanacağı gibi azınlık olma kriterlerinin en önemlisidir. Ancak çelişkili bir biçimde, Sünnilerin kontrol altında tutulması Devletin ve Devlet kurumlarının Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığı ile Sünnileşmesine yol açmış, gerek zorunlu din dersleri gerekse dinî pratiğin finansmanı konusunda ortaya karmaşık bir durum çıkmıştır. 1960'lardan itibaren şehirlere ve Avrupa'ya göç,

kentsel bir Alevi kimliği yaratmış, tanınma talepleri siyasal zeminde telaffuz edilir hale gelmiştir.[174] Halbuki, uzun süre Alevilik bir yaşam tarzı ya da bir felsefe olarak nitelendirilmişti. Bu yeni tanım, (eskisi hâlâ yürürlükte olsa da) Alevi taleplerinin başına Alevi dininin tanınması konusuna odaklanmıştır.[175] Bu konudaki gelişmelere ileri sayfalarda tekrar döneceğiz.

Türkiye'deki Alevileri "azınlık" olarak nitelendirmenin ikinci sorunu, bu topluluğun azınlık statüsünü şiddetle reddetmesinden ileri gelmektedir. Azınlık statüsü Türkiye'de o kadar kirlenmiştir ki ülkenin en büyük dinsel azınlığı Aleviler ve en büyük etnik azınlığı Kürtler böyle bir konumlandırmayı ne talep ne de kabul etmektedirler.

c) Ulus İnşaları ve Karşıt İnşalar: Kimlik Enflasyonu

Azınlık Politikaları

Cumhuriyet tarihi boyunca azınlık politikaları, çelişkili gözükse de azınlık/çoğunluk ilişkileri söz konusu olduğunda sıkça rastlanan ikili bir tutum içine girdi. Bunlardan birincisi, çoğunluğun sürekli olarak azınlık gruplarından sadakatlerinin kanıtı teminatlar beklemesi, ikincisi ise verilen bu teminatlardan hiçbir zaman tatmin olamamasıdır. Çoğunluk, bir yandan azınlıkları "Türklük" fikriyle bağdaştıramamakta (yani azınlıkları, Anayasa'nın *"Türkiye Devletine vatandaşlık bağı ile bağlı olan"* herkesin Türk olduğunu resmî

174 Bu konuda bkz. Elise Massicard, *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, çev. Ali Berktay, İstanbul: İletişim, 2007.

175 Son yıllarda yapılan bir araştırmaya göre Alevilerin % 75'i, Aleviliği bir yaşam tarzı, bir felsefe ve bir miras olarak nitelendirmektedir. % 40'ı ise bir din olarak görmektedir. Anket grubunun % 20'si, ayrıca Aleviliği bir siyasî duruş olarak tanımlamıştır. Deniz Koşulu, *La construction des revendications alévies: analyse croisée: Fransa (Strasbourg-Metz); Türkiye (İstanbul)*, Aix-En Provence: Yayımlanmamış master tezi, 2009.

olarak dile getirmesine rağmen,[176] Türk olarak algılayamamakta), diğer yandansa, 1930'lu yıllarda ulusun inşasının ilk evrelerinden itibaren (tek bir dil konuşulmasını hedefleyen "Vatandaş Türkçe Konuş!"[177] kampanyası çerçevesinde de meydana geldiği gibi) aynı azınlıkları görünmez kılma girişimlerinde bulunmaktadır.

Bu çelişkili, hem dışlama hem de silmeye çalışma diyalektiği nedeniyle, ne zaman Türkiye'de toplumsal bir kriz meydana gelse ya da azınlıkların bağlı oldukları ülkelerden biriyle herhangi bir anlaşmazlık yaşansa (Yunanistan, Ermenistan, İsrail) veya uluslararası çapta siyasî krizler cereyan etse (Soğuk Savaş, Avrupa Birliği'ne adaylık süreci, vs.) bu vakalar çoğunluk ve azınlıklar arasında hep gerginlikler doğmasına sebep olmuştur. 20. yüzyıl Türk tarihinde, bu tip gerginliklerin meydana gelmesiyle azınlıklara karşı baskı politikalarına başvurulduğuna sıkça rastlarız. Örneğin İkinci Dünya Savaşı'nda, Türkiye savaşa katılmamış olmasına rağmen savaşın getirdiği ekonomik ve politik zorluklardan nasibini almıştır. Savaşın süregittiği beş yıl boyunca azınlıklara "varlık vergisi"[178] ya da "yirmi kura askerlik"[179] gibi kırıcı yasalar uygulanmıştır. Bu yasaların elbette ki aynı dönemde Batı Avrupa'da Yahudilere ya da Çingenelere uygulanan infazlarla uzaktan yakından ilgisi yoktur.

Aynı şekilde 1950'li yıllardan beri günümüzde bile hâlâ çözümlenememiş olan Kıbrıs sorunu çerçevesinde Türkiye'yle Yunanistan arasındaki anlaşmazlıkların alevlenmesiyle, 6/7 Eylül 1955 olayları

176 Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın 66. maddesi.

177 Samim Akgönül, "Les Grecs d'Istanbul dans les années 1930", *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* içinde, 14 (2004), s. 203-278.

178 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ayhan Aktar, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İstanbul: İletişim, 2000.

179 Rıfat Bali, "Yirmi Kura İhtiyatlar Olayı", *Tarih ve Toplum*, 179, 1998, s. 4-18.

ya da 1964 yılında Türkiye'de yaşayan Yunan vatandaşlarının sınır dışı edilmesi[180] gibi, iki ülke ilişkilerini lekeleyen davranışlara tanık olunmuştur.

Bununla beraber ikili ya da çoklu ilişkilerde olumlu gelişmeler olduğu takdirde, azınlıklara sağlanan koşulların da iyiye doğru gittiği gözlemlenmektedir. Her iki örnek de Türkiye vatandaşları olmalarına rağmen azınlıkların Türk ulusu tarafından dış bir unsur olarak algılandıklarının bir kanıtıdır. Herhalde "içerideki yabancılar" kavramının sık sık kullanılmasının sebebi de bundan kaynaklanmaktadır.

Yeni Kimlik Talepleri

Türk ulusunun devam etmekte olan inşasında, 1990'lı yıllar bir dönüm noktası teşkil eder. Yeni bir uluslararası konjonktürün yapılanması, Balkanlar'da olduğu kadar Türkiye'de de gruplar arasındaki başkalıkların farkına varılması, ülkenin demokratikleşme sürecinin hızlanması, özgünlük taleplerinin daha açık bir biçimde ve de daha yüksek sesle dile getirilmesine zemin oluşturmuştur.

Soğuk Savaş süresince, iki düşman ve karşıt bloğun birbiriyle olan siyasî çatışması diğer başkalık tipolojilerini az ya da çok ikinci plana itmeyi başarmıştı. Dünyayı iki kutba ayıran bu iki ana ideolojinin yok olması, yeni ötekiliklerin ortaya çıkmasına ya da eskilerinin tekrar dirilmesine vesile oldu. Bu, Yugoslavya'da ya da Kafkasya'da olduğu gibi bazı bölgelerde çok şiddetli bir şekilde cereyan etti.

180 Bu iki olay hakkında daha detaylı bilgi edinmek için, bkz. Samim Akgönül, "Chypre et les minorités gréco-turques: chronique d'une prise d'otage", *Gremmo-Monde Arabe Contemporain. Recherches en cours sur le problème chypriote. Cahiers de Recherches* içinde, 29, 2001, s. 37-51.

Bu yeni özgünlükler, daha doğrusu eskiden kalma ötekiliklerin kızışması ve artık dile getirilebiliyor olması, Türk ulusunun inşasını ve "Türklük" kavramına verilmeye çalışılan tanımı çeşitli yönlerden etkilemiştir. Sonuçları iki farklı düzeyde, etnik alanda ve dinsel alanda hissedilmektedir.

Gelişmelerin etnik yönüne değinecek olursak, 1990'lı yıllarda meydana gelen jeopolitik değişimlerin, eskiden Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin egemenliği altında oldukları için ulaşılamaz olan Türk kökenli halkların ya da Balkanlar'da yaşayan Türk kökenli toplulukların—en azından Türk tarih yazımı tarafından öyle kabul edilen toplulukların—birdenbire erişilebilir hale gelmesiyle, Türk ulusuna aidiyet yeni bir boyut kazanmıştır. Böylece Balkanlar'da ya da Kafkasya'da yaşayan Türk azınlıklar, gazetecilerin gerçekleştirdikleri röportajlar ve akademisyenlerin yazdıkları kitaplar aracılığıyla "Türk dünyasının" bir parçası haline gelmişlerdir. Bunun yanı sıra Orta Asya Türkî Cumhuriyetleri, Türk siyasî yetkililerinin ve yatırımcıların dikkatini çekmeye başlamıştır. Çok kısa bir süre içerisinde Türk dünyasının ufku inanılmaz bir derecede genişlemiş ve ortaya "dış Türkler" diye bir kavram çıkmıştır. Türkiye'de yaşanan bu dış etnik genişleme, doğal olarak ülke sınırları içerisinde önemli bir sorunun su yüzüne çıkmasına sebep olmuştur. Bu süreç, başta 1980'li yılların ikinci yarısından beri kendi kimliklerini yeniden keşfetmeye başlayan Kürtler olmak üzere, Türk asıllı olmayan toplulukların Türk ulusuna aidiyetten dışlanmasıyla sonuçlanmıştır. Kürtlerle Türkler arasında silahlı bir mücadeleye dönüşen gerginlikler, bu kimliksel ötekiliğin iyice şiddetlenmesine sebep olmuştur. Bununla beraber Türkiye'de "azınlık" kavramı o kadar olumsuz bir yer edinmiştir ki, Kürt milliyetçileri bile hiçbir zaman bu statüden faydalanma talebinde bulunmamışlardır. En radikal Kürt milliyetçileri, ya özerklik elde edebilmek ya da ülkenin

"ortak kurucusu" olma unvanını kazanabilmek için mücadeleye girişmişlerdir.

Semptomatik bir şekilde 2007'den itibaren gündeme gelen "Kürt açılımı" çerçevesinde dile getirilen politikalar durumun "azınlık" boyutunu tamamen göz ardı etmekte, hatta bu kavram hiç kullanılmamaktadır. Halbuki Kürtlerin bir kısmının haklı olarak talep ettiği anadilde eğitim, "demokratik özerklik" gibi konular Avrupa Konseyi standartlarında başlı başına birer azınlık hakkı olarak nitelendirilebilir.

Aynı dönemde Sünniler ve Aleviler arasında da bir ayrışma yaşanmaya başlamıştır. Alevilik, Sünnilikten sonra Türkiye'nin ikinci büyük dinini temsil etmektedir ve ülkede, Türkleri ve Kürtleri bir araya getiren 12 ila 15 milyonluk bir Alevi nüfusunun yaşadığı tahmin edilmektedir. Alevilik kökenlerini İslam dininden almasına rağmen uzmanlarca farklı bir din olarak sınıflandırılmaktadır. Uzmanların bu dini değerlendirişiyle Alevilerinki arasında büyük bir uyuşmazlık vardır, çünkü Türkiye vatandaşı Alevilerin birçoğu kendilerini Müslüman saymaktadır. Aslında Aleviliği, ne ibadetler yönünden ne de doktrinler açısından Türkiye'deki diğer dinî akım ve eğilimler gibi bir bütün olarak algılamamak gerekir. Çünkü Alevilik, evrim geçirmiş farklı farklı inanış sistemlerinin bir araya gelip harmanlanmasından oluşmaktadır ve bu dine bağlı ibadetler bir gruptan diğerine değiştiği gibi zaman içinde de varyasyonlar göstermektedir.[181] Bu farklılıklar o kadar dikkat çekicidir ki, günümüzde hâlâ Aleviliğin genel bir tanımını yapmak oldukça zordur. Bu din, bünyesinde Animizmden Şamanizme, İslam öncesi Türk dinlerinden Doğu Hıristiyanlığına, Şiilikten Sünniliğe kadar farklı farklı dinlerden izler taşımaktadır.

181 Thierry Zarcone, *La Turquie moderne et l'Islam*, Paris: Flammarion, 2004, s. 297.

On yılı aşkın bir süredir Türkiye Alevileri, Türk toplumu ve Devlet makamları nezdinde bir meşrulaşma arayışına girmişlerdir. Osmanlı döneminde Sünniliğin kodifikasyonu, yani dogmalaşması sonucunda Aleviler, Sünniler ve Osmanlı Devleti tarafından uzun yıllar boyunca hor görülmüşlerdir. Laik Türkiye Cumhuriyeti'nde Atatürk reformlarının başlarda dini bireyselleştirmeye yönelik girişimleri sayesinde biraz rahata erdikleri söylenebilir. Bu nedenledir ki Aleviler oylarını genelde laikliği savunan Kemalistlerden yana kullanmayı tercih etmişlerdir. Ardından, başta Hanefi Sünni kimliği olmak üzere, 1990'lı yıllarda Türkiye'de dinî kimliklerin yeniden dirilmeye başlamasıyla, Alevi kimliği de daha dinsel bir niteliğe bürünmeye başlamıştır. Kimliksel aidiyetlerin dinî bir karakter kazanması Alevilerle Sünniler arasında olduğu kadar, Alevilerle Devlet arasında da gerginliklerin doğmasına sebep olmuştur. Zaman zaman bu gerginlikler dinî topluluklar arasında şiddete dönüşmektedir. 1993 yılında, Alevi şenliklerine iştirak etmek amacıyla Sivas'a davet edilen katılımcılar, radikal Sünniler tarafından bir otelde kıstırılıp saldırıya uğramış, kastî yangında 37 katılımcı yanarak ya da dumandan boğularak can vermiştir. Günümüzde Aleviler, arzuladıkları meşruiyete kavuşabilmek için izlenmesi gereken strateji konusunda fikir ayrılıkları yaşamaktalar. Avrupa Birliği'ne katılım sürecinin, dinî konuların daha özgürce tartışılabilmesini sağladığı yeni ortamda bazı Alevi yetkililer, en azından üç alanda değişiklik taleplerinde bulunmaktadırlar:

- Bunlardan birincisi, ortaokul ve liselerde verilen zorunlu din derslerinden Alevi öğrencilerin muaf tutulabilmesi talebidir. Bu alanda en azından siyasî yetkililerin söylemlerine bakılacak olursa, biraz ilerleme kaydedilmiştir. Eskiden sadece Hanefi-Sünniliği konu alan bu derslere az da olsa Hz. Ali'yle bağlantılı bilgiler de eklenmiştir. Fakat Alevi öğrenciler hâlâ bu derslere katılmama hakkını kazanamamıştır.

- İkinci talep ise, nüfus cüzdanlarının "din" hanesine "Alevi" yazdırabilme hakkını elde edebilmekle ilgilidir. Bu alanda da ilerlemeler kaydedilmiştir. 23 Ekim 2006 tarihli *Resmî Gazete*'de çıkan kararnameden bu yana, bahsi geçen din hanesini boş bırakmak ya da "İslam" şıkkını başka bir dinle değiştirmek mümkündür.
- Son olarak da bazı Aleviler, Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan camilere yaptığı gibi cemevlerine de finansal yardımlarda bulunmasını talep etmektedir. Aynı zamanda, Sünni imamlar gibi Alevi din adamlarının da Devlet memurluğu statüsüne geçmesini istemektedirler. Buna karşılık bazı Alevi yetkililerse bu taleplere katılmamaktadır, çünkü Devletin Aleviliği finanse etmesi demek, yavaş yavaş dini kendi kontrolü altına almak istemesi anlamına da gelmektedir.

Kürtler için olduğu gibi Aleviler için de 2007'den sonra bir "açılım" söylemi dile getirilmeye başlanmıştır. "Alevi Açılımı"nın ana teması Aleviliğin kamusal olarak tanınması olmuştur. Cemevlerinin ibadet yeri olarak resmen tanınması isteği taleplerin başında gelir. Cem Vakfı gibi bir STK 2005'te Başbakanlığa "cemevlerine ibadethane statüsü verilmesi", "ibadet için bütçeden pay ayrılması" ve "Diyanet İşleri'nde Alevi inanç önderlerine kadro tahsis edilmesi" gibi taleplerde bulunmuş, bu talepler Başbakanlık tarafından o zaman reddedilmiştir. Bunun üzerine Cem Vakfı idare mahkemesine Başbakanlık kararının iptali istemiyle dava açmıştır. Mahkeme iptal istemini reddetmiş, cemevlerinin dava konusu yaptığı üç talebin anayasa ve yasalara aykırı olduğunu belirtmiştir. İdare mahkemesinin verdiği red kararının Danıştay tarafından onanması üzerine davada iç hukuk süreci tamamlanmış ve vakıf davayı AİHM'e götürmeye karar vermiştir.

Aleviler konusunda tartışmanın odaklandığı noktalardan biri de zorunlu din dersleri olmuştur. Ekim 2010'da hâlâ geçerliliğini

koruyan 1982 Anayasası'nın 26. maddesinin 4. fıkrasında "Din ve ahlak eğitim ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır" denmektedir. Bu madde uyarınca ilk ve ortaöğretim kurumlarında Müslüman-Sünni-Hanefi anlayışına uygun bir ders verilmektedir.

Alevilerin zorunlu din dersleri konusunda talepleri iki şekilde dile getirilmektedir. Özellikle Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, din derslerinin tamamen kaldırılmasını ve 2010'da kimi Kürtlerin okulları boykot etmesini örnek alarak Alevilerin de din derslerini boykot etmesi gerektiğini savunmaktadır.

Cem Vakfı'na yakın çevreler ise, Aleviliğin aynı dersler çerçevesinde okutulmasını savunmaktadır. Aynı Vakıf, Alevi Bektaşi Federasyonu ile hükümetin Alevi açılımı adı altında düzenlediği çalıştaylara da katılmıştır.

2003 senesinde Alevi olduğunu söyleyerek çocuğunun zorunlu din derslerinden muaf tutulmasını isteyen Pir Sultan Abdal Kültür Derneği'nin yöneticilerinden birinin talebi 5 Ağustos 2003'te Danıştay'ca reddedilmiştir. Bunun üzerine dava 2004'te AİHM'e taşınmış, Strasbourg Mahkemesi kararını 2007'de açıklamıştır. Bu kararda "Eğitim sırasında devletin, ebeveynlerin dini inançlarına saygı göstermesi gerekir" diyerek, din dersinin zorunlu olamayacağına hükmedilmiş ve zorunlu din derslerinin AİHS'e ek 1 no.lu Protokolü'nün "eğitim hakkı"nı düzenleyen 2. maddesine aykırı olduğuna karar verilmiştir. Mahkeme, Türkiyeli Hıristiyan ve Musevi çocukların din dersinden muaf tutulmasını sağlayan 1990 tarihli Milli Eğitim Bakanlığı kararının da "inanç özgürlüğü"nü güvence altına almaya yetmeyeceğini belirtmiş ve bu uygulamanın varlığının din derslerinde ayrımcılık yapıldığını gösterdiğini de

eklemiştir. Mart 2008'de Danıştay, çocuklarının zorunlu din derslerinden muaf tutulması gerektiğini savunan iki veliyi, yukarıdaki AİHM kararını içtihat kabul ederek haklı bulmuştur.

Gayrimüslimler: Sayıları Azalmakta Ama Sesleri Yükselmekte

Yine kanunların (ve belki de beraberinde kamuoyunun) AB'ye üyelik süreci boyunca liberalleşmesiyle, son senelerde bazı toplumsal değişimlere tanık olunmaktadır. Elbette gayrimüslimlerin Türkiye'ye ihanet edebileceklerine inanmaya devam edenler hâlâ mevcuttur. Ama bu karamsar tutumun yerini yavaş yavaş daha somut, daha gerçekçi ve hatta daha insancıl yaklaşımlara bıraktığı gözlemlenebilir.

Yeni ortamın ifade özgürlüğüne daha elverişli olması sayesinde, azınlıkları konu alan tartışmalar kapsamında eskiye nazaran daha çok fikir filizlenmekte ve çok sayıda farklı bakış açısı ortaya çıkmaktadır. Bu yeniliklerin yanı sıra, söz konusu üç azınlık da (Rum, Ermeni ve Yahudi) kendileri hakkında çıkan tartışmalara artık bizzat katılabilmekte ve düşüncelerini ifade edebilmektedir. Genel liberal çevrelerde de gayrimüslim azınlıklar ilgi odağı olmaktadır. Sık sık bu azınlıklarla ilgili kitaplar yayımlanmakta, sergiler açılmakta, azınlıkları savunmak özgürlükçü liberal görüşün olmazsa olmazı haline gelmektedir. Bu durum bütün dünyada 1990 sonrasında azınlık konusunun tekrar gündeme gelmesiyle bağlantılıdır. Ancak Türkiye konjonktüründe özel bir sebebi de bulunabilir. Aynı dönemde "Beyaz Türkler" olarak nitelendirilen çevreler, özellikle İstanbul'daki entelektüel orta sınıf, yeni bir ötekilikle karşı karşıya kalmışlardır. Bu da bir taraftan türbanla simgeleşen "İslamcılık" diğer taraftan şiddetle özdeşleşen Kürt varlığıdır. Böyle bir durumda "eski ötekiler" özlemle anılmaya başlanmış, İstanbul'un gayrimüslimler kovulmadan ya da kaçırılmadan önce daha kozmopolit

daha "medenî", daha "yaşanılır" olduğu fikri yerleşmiştir. Böylece önce nostaljik yayınlar ardı ardına yapılmış ve sonunda da daha bilimsel, soğukkanlı araştırmalar yapılmaya başlanmıştır. Kısacası, azınlıklara olan ilgi konjonktürel bir *eğilim* olarak görülebilir. Bu satırların yazarı ve elinizdeki bu kitap da aynı *eğilim* içinde değerlendirilebilir. Elbette bu ilgi Türkiye'de azınlık-çoğunluk ilişkilerinin tahlili ve yakın tarihle yüzleşebilme gibi birçok faydalı sonuç doğurmuştur.

Ancak burada hâlâ azınlık olmanın bir ikilem içinde olmakla eşdeğer olduğunun altını çizmek gerek. Çoğunluklar, azınlıkları her zaman bir blok halinde ve en önemli farklılıklarıyla görürler. Bu bölüm dahilinde konu olan farklılığın dinî aidiyet olduğunu düşünürsek, Türkiye'deki gayrimüslim azınlıklara ait olanların bireyselleşmeleri güçtür. Başka bir deyişle bu bireyler azınlık statüsünden ve algılamasından dolayı hiçbir zaman rüştlerini ispat edemezler. Çoğunluğun azınlığı blok halinde görmesinin dışında bireyselleşmeyi engelleyen iç etkenler de vardır. Azınlıklar, kendi içlerindeki bireylerin grup kimliğinden uzaklaşmalarını, yani birey olmalarını hoş görmezler. Bu bireyselleşmenin azınlığın varlığına bir tehdit olduğunu düşünürler. Bir nevi iç baskı oluşturan bu durum Türkiye'deki gayrimüslim azınlıklar için de geçerlidir.

Türkiye'deki gayrimüslim azınlıkların varlıklarını teminat altına alan en önemli somut olgu vakıflardır. Gayrimüslim azınlıklar 1970'li, 80'li ve hatta 90'lı yıllar boyunca azınlık vakıflarına getirilen ayrımcı yasal kısıtlamalardan büyük zarar görmüşlerdir. Azınlıkların vakıf sistemi, dinî ve sembolik olduğu kadar finansal olarak da azınlık kurumlarının temelini oluşturmaktadır. Ama yeni yasaların yürürlüğe girmesiyle, bağış yoluyla bile yeni mülk edinebilme haklarını yitirdikleri gibi, 1936 yılından bu yana bağış ya da satın alma yoluyla edindikleri, aynı yıl yapılmış olan mal beyannamesin-

de yer almayan mülkler de ellerinden alınıp kamulaştırılmıştır. Ardından birkaç hukukî değişikliğin gerçekleşmesiyle bu katı kurallar biraz esneklik kazanmasına rağmen, azınlık vakıfları sorunu başlı başına bir sorun teşkil etmeye devam etmektedir: Azınlık vakıfları, diğer vakıflardan farklı bir kategoriye ayrılmış ve bunun bir sonucu olarak da farklı bir muameleye tabi tutulmaktadır.

2010'da Faaliyet Gösteren "Cemaat" Vakıfları

Rum Ortodoks Vakıfları

Beykoz Aya Paraşkevi Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Büyükada Panayia Aya Dimitri Profiti İlya Rum Ortodoks Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Heybeliada Aya Triada Tepe Manastırı Vakfı
Heybeliada Aya Nikola Rum Ortodoks Vakfı
Heybeliada Rum Ruhban Okulu Vakfı
Büyükada Rum Erkek Yetimhanesi Vakfı
Kınalıada Panayia Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Burgazada Aya Yorgi Karipi Manastırı
Burgazada Aya Yani Rum Ortodoks Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Fener Maraşlı Rum İlkokulu Vakfı
Fener Yoakimion Rum Kız Lisesi Vakfı
Fener Rum Erkek Lisesi Vakfı
Feriköy 12.Apostol Rum Ortodoks Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Fener Tekfursaray Panayia Hançerli Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Fener Vlahsaray Panayia Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Fener Meryemana Rum Ortodoks (Kanlı) Kilisesi Vakfı
Kurtuluş Aya Tanaş Aya Dimitri Aya Lefter Rum Ortodoks Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Beyoğlu Rum Ortodoks Kiliseleri ve Mektepleri Vakfı
Beşiktaş Cihannüma Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Beşiktaş Panayia Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Yenimahalle Aya Yani Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Bebek Aya Haralambos Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Çengelköy Aya Yorgi Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Fatih Eğrikapı Panayia Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Aksaray Langa Aya Todori Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Ayvansaray Aya Dimitri, Aya Vlaharne Rum Ortodoks Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Üsküdar Profiti İlya Rum Ortodoks Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Arnavutköy Aya Strati Taksiarhi Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Yeşilköy Aya İstepanos Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Altı Mermer Panayia Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Cibali Aya Nikola Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Kuzguncuk Aya Pandeliimon Rum Ortodoks Kilisesi
Kumkapı Aya Kiryaki Elpida Rum Ortodoks Kiliseleri Vakfı
Balat Aya Strati Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Balat Panayia Balino Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Zapion Rum Kız Lisesi Vakfı
Sarmaşık Aya Dimitri Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Topkapı Aya Nikola Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Hasköy Aya Paraşkevi Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Salmatomruk Panayia Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Kuddusü Şerif Rum Patrikhanesi'ne Bağlı Yeniköy Aya Yorgi Kilisesi ve Manastırı Vakfı
Galata Rum İlkokulu Vakfı

Tarabya Aya Paraşkevi Rum Ortodoks Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Paşabahçe Aya Konstantin Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Ortaköy Aya Fokas Aya Yorgi Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Kuruçeşme Aya Dimitri Aya Yani Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Yeniköy Panayia Rum Ortodoks Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Boyacıköy Panayia Evangelistra Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Kadıköy Rum Ortodoks Kiliseleri ve Mektepleri Vakfı
Balıklı Rum Hastanesi Vakfı
Büyükdere Aya Paraşkevi Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Bakırköy Aya Yorgi Aya Analipsiz Rum Ortodoks Kiliseleri ve Mektepleri Vakfı
Kandilli Metemorfosis Hz. İsa Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Koca Mustafa Paşa Belgrat Kapı Panayia Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Koca Mustafa Paşa Samatya Aya Nikola Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Koca Mustafa Paşa Samatya Aya Yorgi Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Samatya Aya Analipsiz Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Koca Mustafa Paşa Samatya Aya Konstantin Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Samatya Aya Mina Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Beyoğlu Yenişehir Evangelistra Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Fener Rum Patrikhanesi Avlusunda Aya Yorgi Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Yeniköy Aya Nikola Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Dereköy Aya Marina Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Tepeköy Evangelismos Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Zeytinliköy Aya Yorgi Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Bademliköy Panayia Kimisiz Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Bozcaada Kimisiz Teodoku Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Gökçeada Merkez Panayia Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
İskenderun Rum Ortodoks Kilisesi Fukara Vakfı
Antakya Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Altınözü Tokaçlıköyü Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Samandağı Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
İskenderun Arsuz Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı
Altınözü Sarılar Mahallesi Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı

Ermeni Vakıfları

Feriköy Surp Vartanaş Ermeni Kilisesi Vakfı
Üsküdar Surp Garabet Kilisesi Mektebi ve Mezarlığı Vakfı
Üsküdar Surp Haç Ermeni Kilisesi Mektebi ve Mezarlığı Vakfı
Eyüp Surp Yeğiya Ermeni Kilisesi Vakfı
Eyüp Surp Astvazazin Ermeni Kilisesi ve Arakelyan Mektebi ve Mezarlığı Vakfı
Narlıkapı Surp Hovannes Ermeni Kilisesi Vakfı
Rumeli Hisarı Surp Sanduth Ermeni Kilisesi Vakfı
Kadıköy Surp Takavor Ermeni Kilisesi Aramyan Uncuyan Mektebi ve Mezarlığı Vakfı
Kuzguncuk Surp Kirkor Lusavoriç Ermeni Kilisesi Vakfı
Beşiktaş Surp Astvazazin Meryemana Ermeni Kilisesi Vakfı
Ortaköy Surp Kirkor Lusavoriç Ermeni Katolik Kilisesi Vakfı

Ortaköy Surp Astvazazin Meryemana Ermeni Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Boyacıköy Surp Yeris Mangas Ermeni Kilisesi Vakfı
Kandilli Surp Arakelos Ermeni Kilisesi Vakfı
Kartal Surp Nişan Ermeni Kilisesi Mektebi Vakfı
Yenikapı Surp Tetaos Patriğimeos Ermeni Kilisesi Vakfı
Kınalıada Surp Kirkor Lusavoriç Ermeni Kilisesi Mektebi ve Mezarlığı Vakfı
Gedikpaşa Ermeni Protestan Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Gedikpaşa Surp Hovhannes Ermeni Kilisesi Vakfı
Bakırköy Surp Astvazazin Meryemana Ermeni Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Balat Surp Hreştegabet Ermeni Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Karaköy Surp Pırgıç Ermeni Katolik Kilisesi Vakfı
Beyoğlu Anarathıgutyun Ermeni Katolik Rahibeler Manastır ve Mektebi Vakfı
Beyoğlu Üç Horon Ermeni Kilisesi Vakfı
Beyoğlu Ohannes Gümüşyan Ermeni Kilisesi Vakfı
Beyoğlu Aynalı Çeşme Ermeni Protestan Kilisesi Vakfı
Beyoğlu Surp Gazer Ermeni Katolik Mihitaryan Manastır ve Mektebi Vakfı
Pangaltı Ermeni Katolik Mihitaryan Manastır ve Mektebi Vakfı
Yeniköy Küddipo Surp Astvazazin Ermeni Kilisesi Vakfı
Şişli Karagözyan Ermeni Yetimhanesi Vakfı
Taksim Surp Agop Ermeni Hastanesi Vakfı
Kumkapı Surp Harutyun Ermeni Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Halıcıoğlu Meryemana Surp Astvazazin Ermeni Kilisesi ve Kalfayan Yetimhanesi Vakfı
Kumkapı Meryemana Ermeni Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Kuruçeşme Surp Haç Ermeni Kilisesi Vakfı
Büyükdere Surp Hripsimyans Ermeni Kilisesi Vakfı
Koca Mustafa Paşa Surp Kevork Ermeni Kilisesi Mektebi ve Mezarlığı Vakfı
Koca Mustafa Paşa Anarathigutyun Ermeni Katolik Kilisesi Vakfı
Topkapı Surp Nikagos Ermeni Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Galata Surp Lusavoriç (Cerçiş) Ermeni Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Yeşilköy Surp İstepanos Ermeni Kilisesi Mektebi ve Mezarlığı Vakfı
Hasköy Surp İstepanos Ermeni Kilisesi ve Mektebi Vakfı
Apeloğlu Andon Vakfı Hayratından Yeniköy Surp Ohannes Mığırdıç Ermeni Kilisesi Vakfı
Büyükdere Surp Boğos Ermeni Kilisesi Vakfı
Büyükada Surp Astvazazin Verapohum Ermeni Katolik Kilisesi Vakfı
Sakız Ağacı Ermeni Katolik Kilisesi Vakfı
Beyoğlu Surp Yerurtutyun Ermeni Katolik Kilisesi Vakfı
Kadıköy Surp Levon Ermeni Katolik Kilisesi Vakfı
Tarabya Surp Andon Ermeni Katolik Kilisesi Vakfı
Yedikule Surp Pırgiç Ermeni Hastahanesi Vakfı
Kumkapı Meryemana (Drasular) Ermeni Kilisesi Vakfı
Beykoz Surp Nikagos Ermeni Kilisesi Vakfı
İskenderun Karasun Manuk Ermeni Katolik Kilisesi Vakfı
Samandağı Vakıflı Köyü Ermeni Ortodoks Kilisesi Vakfı
Kayseri Surp Kirkor Ermeni Kilisesi Vakfı

Diyarbakır Ermeni Surp Küçük Kilise Hıdır İlyas Surp Gregos Kiliseleri Vakfı
Mardin Ermeni Katolik Kilisesi Vakfı
Kırıkhan Ermeni Ortodoks Kilisesi Vakfı

Musevi Vakıfları

Büyükada Hased Leavram Musevi Sinagogu Vakfı
Hasköy Mealem Musevi Sinagogu Vakfı
Beyoğlu Musevi Hahamhanesi Vakfı
Beyoğlu Seferadimi- Neveşalom Musevi Sinagogu Vakfı
Ortaköy Musevi Etz-Ahayim Sinagogu Vakfı
Sirkeci Musevi Sinagogu Vakfı
Kuzguncuk Bet-Yaokov Sinagogu Vakfı
Galata Yüksek Kaldırım Eşkenazi Musevi Sinagogu Vakfı
Hasköy Türk Karaim Musevi Vakfı
Kadıköy Hemdat İsrael Sinagogu Vakfı
Balat Or-Ahayim Musevi Hastanesi Vakfı
Balat Ahrida Musevi Sinagogu Vakfı
Ankara Musevi Sinagogu Vakfı
Bursa Türk Musevi Cemaati Vakfı
Çanakkale Mekor Hayim Musevi Sinagogu Vakfı
Antakya Musevi Havrası Vakfı
İskenderun Musevi Havrası Vakfı
Kırklareli Musa Sinagogu Vakfı

Süryani Keldani Vakıfları

Diyarbakır Süryani Kadim Meryemana Kilisesi Vakfı
Beyoğlu Süryani Kadim Meryemana Kilisesi Vakfı
Mardin Süryani Katolik Kilisesi Vakfı
Mardin Süryani Kadim Deyrulzafara Manastırı ve Kiliseleri Vakfı
Mardin Süryani Protestan Kilisesi Vakfı
Midyat Süryani Protestan Kilisesi Vakfı
Midyat Süryani Deyrulumur Margabriel Manastırı Vakfı
Midyat Süryani Kadim Cemaatı Marborsom ve Mart Şemuni Kiliseleri Vakfı
İdil Süryani Kadim Kilisesi (Mardodo) Vakfı
Diyarbakır Keldani Katolik Kilisesi Vakfı
Keldani Katolik Kilisesi Vakfı
Mardin Keldani Katolik Kilisesi Vakfı
Elazığ Süryani Kadim Meryemana Kilisesi Vakfı

Diğer Gayrimüslim Vakıflar

Antakya Rum Katolik Kilisesi Vakfı
Bağımsız Türk Ortodoks Kiliseleri ve Patrikhanesi Vakfı
Edirne Sveti Gorci Kilisesi Vakfı
Bulgar Ekzarhlığı Ortodoks Kilisesi Vakfı
Şişli Gürcü Katolik Kilisesi Vakfı
Mersin Tomris Nadir Mutri Kilisesi Vakfı

Bir yandan Avrupa Birliği'nin Türkiye'ye bu konuyla bağlantılı olarak baskı yapması milliyetçi çevreleri rahatsız etmekte ve "Batı'nın", Türkiye Cumhuriyeti'nin birlik ve bütünlüğünü bozmaya çalıştığının bir işareti olarak algılanmaktadır. Bu düşünceyi savunanlar, söylemlerinde sık sık Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüyle günümüzde yaşananlar arasında bağlar kurmakta, yani Batı'nın İmparatorlukta yaşayan gayrimüslimlerden destek alarak İmparatorluğu yıkmış olduğuna göndermeler yapmaktadırlar. Bu tip bir algılama, millet sisteminin çökmesiyle ortaya çıkan ötekilik algısının devam ettiğinin ispatıdır. Gayrimüslim azınlıklar, anayasal vatandaşlık ve seküler ulus söylemine rağmen, hâlâ ulusa dahil görülmemektedirler.

Diğer yandansa, az önce de bahsettiğimiz gibi azınlıklar artık sessizliklerini bozmaya ve haklarını açıkça ve yüksek sesle savunmaya başlamışlardır. Talepleri, Türkiye'de başta demokratlar ve liberaller tarafından olmak üzere dikkate alınmakta ve destek görmektedir. Böyle bir karşıtlık durumu da elbette ki gerginliklerin doğmasına sebep olmaktadır.

Her bir azınlığa özgü farklı koşulları da kısaca şöyle özetleyebiliriz:

Küçük Ortodoks-Rum azınlığının nüfusu 1923 yılında 100.000'i aşarken, 2006 yılında yaklaşık 5000'e düşmüştür.[182] Bu azınlıkla ilgili, iki farklı alanda sorunlarla karşılaşılmaktadır. İlk olarak azınlığa özgü problemlerden bahsedebiliriz. Bunlar, azınlık okullarının öğrenci sayısıyla, okul kitaplarıyla ya da 1964 yılında sınır dışı edilmiş Türkiye'de yaşayan Yunan vatandaşlarının mülkleriyle ilgili konuları kapsamaktadır.

182 Bu azınlığın yavaş yavaş yok olma sebepleri için bkz. Samim Akgönül, *Türkiye Rumları: Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci*, çev. Ceylan Gürman, İstanbul: İletişim, 2007.

Bu sorunların neredeyse hepsi, Lozan Antlaşması'nın azınlıklarla ilgili 45. maddesinin karşılıklı olarak hem Türkiye hem de Yunanistan tarafından olumsuz ve kısıtlayıcı bir şekilde yorumlanmış olmasından kaynaklanır.[183] Bu maddenin var olmasının asıl sebebi, iki Devletin de kendi vatandaşları olan azınlıkların huzurunu sağlamak için çaba harcaması gerektiğini vurgulamaktır. Diğer bir deyişle aralarında karşılıklılık olan azınlıklar değil Devletlerdir. Oysa bu madde iki Devlet tarafından da azınlıklara kısıtlamalar getirerek ve yine aynı azınlıkları cezalandırarak karşı tarafa baskı yapmak amacıyla kullanılmıştır.

İkinci olaraksa, Fener Rum Patrikhanesi'yle bağlantılı anlaşmazlıklar yaşanmaktadır. 1923 yılında Türk makamlarının sadece yerel bir kilise görevi görmesi şartıyla İstanbul'da kalmasına izin verdiği Patrikhane'nin, uluslararası çapta önemli bir rol oynadığı ve "Ekümenik" unvanına sahip olduğu yadsınamaz. Hem Türk kamuoyu hem de Türkiye Devleti, Patrikhane'nin gitgide uluslararası bir nitelik kazanmasından hoşnutsuzluk duymakta ve bu gidişatın "Türk ulusunun kendi çıkarlarına" zarar verebileceğini düşünmektedir. Aynı konuyla bağlantılı olarak 1971 yılından bu yana, Türkiye Ortodoks Rumlarının ruhban okullarının bulunmadığını da hatırlatabiliriz. Halbuki ibadetlerini devam ettirebilmek için Ortodoks Rumlar, din adamları yetiştiren bu okullara ihtiyaç duymaktadırlar. Heybeliada Ruhban Okulu'nun tekrar açılması hem Türk kamuoyunda hem de Türkiye'nin Batı'yla olan ilişkilerinde büyük tartışmaların alevlenmesine sebep olmuştur.

183 Lozan Antlaşması'nın 45. maddesi, 38-44. maddelerde Türkiye'deki gayrimüslimlere verilen hakların Yunanistan tarafından ülkedeki Müslümanlara verildiğini belirtir. Bu madde iki azınlık arasında bir mütekabiliyet olduğu anlayışını iki ülkede de yerleştirmiş ve azınlıkların aleyhine kullanılmıştır. Bu konuda bkz. Samim Akgönül (ed.), *Reciprocity. Greek and Turkish Minorities: Law, Religion, Politics*, İstanbul: Bilgi University Press, 2008.

Bir süredir azınlığın sorunları, azınlık içinden ve dışından entelektüeller tarafından savunulmaktadır. 2006 yılında Ortodoks Rum azınlığı tarihinde bir ilk yaşanmıştır: Dünyanın dört bir yanından İstanbul Rumları, 30 Haziran-2 Temmuz tarihleri arasında, İstanbul'da büyük bir toplantı kapsamında bir araya gelmişler ve hem konunun aktörleri hem de gözlemcileri Türkiye'de kalan azınlıkların sorunlarını gündeme getirmiş ve tartışmışlardır.[184] Türkiye'deki Rum azınlığın elbette en önemli rasyonel sorunu "fiziksel varoluş" problemidir. Bu problem, sayıca yok olmaya yüz tutmanın da etkisiyle Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı Rum kimliğinin gittikçe zorlaşan bileşiminden kaynaklanmaktadır. Bu açıdan bakıldığında azınlık kavramının sosyolojik açılımının Türkiye bağlamında hâlâ operasyonel olduğu görülebilir. Bu spesifik bağlamda toplumsallaşmanın analizi, günümüzde bile azınlık çoğunluk ilişkileri araç olarak kullanılarak yapılabilmektedir. Halbuki bireyselleşmenin bir nebze daha kolay olduğu sanayi sonrası toplumlarda ya da kendi kimliğine karşı durmanın hem çoğunluk hem de azınlık tarafından kabul edilebilirliği olan toplumlarda, azınlık kavramı toplumu çözümlemede yetersiz kalabilmektedir.[185]

Ermeni azınlığın uluslararası gündemin acısını çektiği söylenebilir. Nüfusu yaklaşık 50 ila 70.000 arasında tahmin edilen ve çoğunlukla İstanbul'da yaşayan Ermeni azınlık, 1915 yılında yaşanmış, aralarında Fransa'nın da bulunduğu Batı ülkeleri tarafından gitgide daha çok "soykırım" olarak nitelendirilen katliamların bıraktığı

184 Bu toplantının bildirilerini toplayan kitap Yunanca yayımlanmıştır: Συνδεσμος Αποφοιτθν Ζθγραφειου, *Συναντηση στην Πολη: Το Παρον και το Μελλον,* Atina: Kaleidoskopio, 2009.

185 Sosyal ilişkilerin azınlık çoğunluk prizmasından incelenmesinin eleştirisi için bkz. Will Kymlicka, *Çok Kültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

trajik hatırayla yaşamaktadır. Türkiye Ermeni azınlığı, bu nitelendirmeden doğan her krizden, kamuoyunun hedefi haline gelerek nasibini almaktadır. Bunun yanı sıra, iki komşu ülke olan Ermenistan'la Türkiye arasındaki ilişkilerin dondurulmuş olması, Türkiye Ermenileriyle Ermenistan Ermenileri arasında ilişkiler kurulmasını da zorlaştırmaktadır. Ermenistan'la Azerbaycan arasında yaşanan anlaşmazlık da, Türkiye'yle Ermenistan ilişkilerinin iyice çetrefilleşmesine neden olmaktadır. Türkçe yayımlanan azınlık gazetelerinden *Agos* ve 2006 yılının Ocak ayında bir cinayete kurban giden önde gelen yazarı Hrant Dink sayesinde, başta azınlık vakıfları sorunu olmak üzere, kamuoyu bu azınlığın yaşadığı zorlukların daha iyi farkına varabilmiştir. *Agos*'tan doğan enerjiyle, birçok Türk entelektüel ve hümanist, bu azınlığa destek olmaya başlamıştır. Ancak soykırım/tehcir sorunu Türkiye'nin hatta modern Türklüğün doğuşuyla ilgili olduğu için, bu konu hâlâ kamuoyunda çok hassas bir yer teşkil etmektedir. Nasıl Türk-Yunan ilişkilerinde Rum azınlık, Türk-İsrail ilişkilerinde Yahudi azınlık kendini bir rehine gibi hissediyorsa Türkiye, Ermenistan, Ermeni Diasporası üçgeninde Ermeni azınlık her zaman kendini tehlikede görmektedir. Türk-Yunan ilişkilerindeki göreceli iyileşme, Türkiye ve İsrail'in bölgedeki ittifakı (2010 senesindeki krizi saymazsak) bu iki azınlığı geçmişe göre rahatlatsa da, Türkiye Ermeni azınlığı diken üzerinde oturmaya devam etmektedir. Ocak 2007'de Hrant Dink'in katli ya da Mart 2010'da Başbakan Tayyip Erdoğan'ın, Ermenistan soykırım iddialarına devam ederse Türkiye'deki Ermeni göçmenleri sınır dışı etmekle tehdit etmesi bu duruma sadece birkaç örnektir.

Büyük bir çoğunluğu Sefaradlardan oluşan, yani 15. yüzyılda İspanya'dan kaçan Yahudi grupların soylarından gelen Türkiye Yahudileri, yaklaşık 30.000 kişilik bir nüfus oluşturmaktadırlar. Diğer azınlıklardan farklı olarak, elit kesiminin Türk makamlarının resmî

tutumlarından yana pozisyon aldığı bir azınlık olarak nitelendirilebilir. Bu tutum özellikle 500. Yıl Vakfı ve Türkçe yayımlanan *Şalom* gazetesi aracılığıyla belirginleşmektedir. ABD'nin gözetimi altında, Ortadoğu'da Türkiye'nin, İsrail'in tek müttefiki olduğunu da unutmamak gerekir. Son zamanlarda yaşanan siyasî gelişmeler, Türkiye'de Türklerle Yahudiler arasında kurulmuş bu ilişkilerin dengesini de etkilemiştir. Bir yandan Ortadoğu'da yaşananlar Türkleri gitgide Filistin'den yana tavır almaya itmiş ve bunun bir sonucu olarak da ortaya antisemitist bir söylem çıkmaya başlamıştır. Diğer yandansa Yahudi azınlığından, Türkiye'ye duydukları "minnetin" azaldığını ima eden ufak tefek memnuniyetsizlik sesleri yükselmeye başlamıştır.

Sonuç olarak, bahsettiğimiz bu üç azınlık için de geçerli olan üç yönlü bir değişimin meydana geldiğini tespit edebiliriz: İlk olarak azınlıklar artık Türkiye'nin geçirdiği toplumsal değişimlerin seyircisi değil aktörlerinden biri konumuna gelmişlerdir. İkinci olarak, Türk kamuoyu bütün gayrimüslimlere, dayanışmadan düşmanlığa varan geniş bir duygu yelpazesiyle yaklaşmaya başlamıştır. Son olaraksa, Avrupa'nın baskısı altında, Türk yetkilileri azınlıklarla ilgili konularda çekingen olsa da önemli kararlar almaya başlamışlardır.

Sonuç

Türk toplumunda meydana gelen değişimler ve Türklerin kendilerine ve diğerlerine olan bakış açısındaki kararsızlıklar, Türk ulusunun inşasının yeni bir dönemece girdiğinin habercisidir. Bu yeni süreç, tanımları çok da net olmayan çeşitli yaklaşımların çarpıştığı bir alan olarak nitelendirilebilir. Bu yaklaşımların bazılarını "dışlayıcı" olarak adlandırabiliriz: Türk olmayı sadece Türkçe konuşmakla, Sünni olmakla, Türk kültüründen gelmekle, Orta Asya

ve Osmanlı kökenlerine bağlılık göstermekle sınırlandıran tutucu akımın varlığı yadsınamaz. Bazı akımlarsa "içleyici" olarak sınıflandırılabilirler. Bu grupta Türk ulusuna aidiyeti Türkiye'den yola çıkarak nitelendirenleri sayabiliriz. Yani Türk ulusuna ait olmak "Türkiyeli" olmak anlamına gelmektedir, bu da Kürtler, Aleviler ya da gayrimüslimlerin, kısaca Türkiye'yi oluşturan bütün etnik ya da dinî toplulukların da Türk ulusundan sayılması anlamına gelir.[186]

Fakat ülkeyi oluşturan bütün grupların özgünlüklerine saygı göstererek, gerginlikleri dindirmeyi ve yeni bir ulusal bütünlük sağlamayı amaçlayan bu girişim, yeni bir engelle karşılaşmaktadır. 1970'li yıllarda büyük ayrımlara yol açan ve bazen şiddetli çarpışmalara sebep olan nedenler ideolojik ya da siyasîydi. Türkiye'yi 12 Eylül 1980 askeri darbesine, 1980'li yılların askerî rejimine ve bu rejimin bir sonucu olarak da iyice ulusal yıkıma sürükleyen, içinde bulunulan şiddet ortamı olmuştur. 1980'li yılların ikinci yarısı ve 1990'lı yılların ilk yarısı boyunca kitleler siyasetten arındırılmıştır, ama bu defa da gerginlikler politik niteliklerini kaybedip, başta Kürt meselesi olmak üzere etnik bir karaktere bürünmüştür. Bu etnik ayrımcılık süregittiği gibi, ortaya yeni bir bölünme daha çıkmıştır: 1990'lı yılların ortalarından bu yana, sosyal hatta ekonomik problemlerin dinselleştirilmesi, kendisini laik olarak nitelendiren grupla gene kendisini muhafazakâr olarak nitelendiren grup arasında büyük bir uçurumun doğmasına sebep olmuştur.

Ulus-Devletin rüyası kırılmasız, sınıfsız, alt-grupsuz bir ulustur. Milliyetçi paradigma da aynı dinci paradigmada olduğu gibi bölünmezlik, parçasızlık, farksızlık üzerine kurulur. Toplumdaki kırılmalar ulus-Devletlerde ve ulus-Devletin vazgeçilmez olduğunu düşü-

186 Bu bakış açısı Baskın Oran tarafından detaylı bir şekilde ele alınmıştır, *age*, s. 131 ve diğer sayfalar.

nen kesimlerde hem kâbus olarak yaşanır hem de araç olarak kullanılır.

Türkiye'de bir dinsel kırılma olduğu gözlemlenebilir. Elbette bu kırılma din ya da mezhep farklılıklarından doğan bir kırılma değildir. Büyük Britanya'da Anglikan Kilisesi'yle Katolik Kilisesi mensupları arasındaki farklılıkların etnik çatışmaya yataklık etmesi örneği Türkiye'de yoktur. Elbette zaman zaman Sünni aidiyet ile Alevi aidiyet arasında şiddete varan çatışmalar olmuş, Malatya, Sivas katliamları örneklerinde olduğu gibi yaşam hakkı tanınmaması gibi durumlarla dahi karşılaşılmıştır. Ancak özellikle Alevi çevrelerin radikalleşmemesi sayesinde bu çatışmalar kırılma noktasına gelmemiştir. Sözü edilen dinsel kırılmanın inanmışlarla inanmayanlar arasında olduğunu da söylemek yanlış olur. 2008'de Ankara, İzmir ve İstanbul gösterilerinde "laiklik" için yürüyen yüz binlerin inançsız kitleler olduklarını düşünmek abes kaçar. Kırılma varsa o da dinin toplumsal ve siyasal hayattaki yeri konusundadır. Üst ve ortanın üstü sınıfın bir kısmı, İslam dininin kamusal alanda varlığından rahatsız olduğu gibi sıkı bir Devlet kontrolünde olması gerektiğini de düşünmektedir. Elbette bu kırılma başörtüsü, alkol kullanımı gibi sembolik ve günlük hayata dair konularda kendini göstermektedir. Bu gruplara göre fazla dinî özgürlük ileride inansa da dinî varoluş şeklini kabul etmeyenlerin yaşama özgürlüğünü kısıtlayacaktır. Dolayısıyla dinî dogma tehlikesine karşı Devletçi laik bir dogma geliştirilmekte, bu yeni dogma Türkiye'nin varoluş ilkelerine oturtulmaktadır.

Dinin iki çeşit tanımından söz etmek mümkündür. Birincisi dikey tanım olarak nitelendirilen birey-Tanrı ilişkisi, diğeri de yatay olarak düşünülebilen bireyler arasındaki ortaklık duygusudur. Bütün tektanrılı dinlerde bireyle Tanrı arasındaki transandantal ilişki bireyleri grup yapan ortak aidiyete dönüşmüş, toplumsal tanım

çoğu zaman ruhanî tanımın önüne geçmiştir. Elbette Fransa gibi bazı toplumlarda sanayi devriminin getirdiği bireyselleşme sürecinde din ruhanî tanımına itilmiş, özelleştirilmiş, toplumsal öğe olması reddedilmeye çalışılmıştır. Fransız ulus-Devlet sistemini kendine örnek alan Türkiye'de de aynı gelişmenin İslam dini için de geçerli olabileceği düşünülmüş, bunun bir zaman meselesi olduğu varsayılmıştır. Oysa Osmanlı çıkışlı Türkiye toplumunda dinsel bölmelere yerleştiren millet sisteminin kalıntıları hâlâ vardır ve dinî aidiyet hâlâ ortak aidiyetin başat kriterlerinden birini oluşturmaktadır.

Gene aidiyet konusunda sözü edilen diğer bir kırılma kimliksel olarak nitelendirilebilir. Bu kimliksel kırılmanın birbirini besleyen iki boyutu olduğunu söylemek mümkündür. Birinci boyut Türkiye'de Devletin ulusun inşasından önce kurulmuş olmasından dolayı Türklük kavramı etrafındaki tartışmalara odaklanmasıdır. 1923'ten 1960'lara kadar bu kırılma Müslüman Türkler ve Gayrimüslimler olarak varlığını sürdürmüş, "Vatandaş Türkçe Konuş", 'Bazı mesleklerin Türklere Tahsisi Kanunu', Varlık Vergisi, Aşkale, 6/7 Eylül 1955, 1964 sınır dışı edilmeleri gibi olay ve süreçlerde kendini göstermiştir. 1980'den sonra Müslüman-Gayrimüslim kırılması devam etse de etnik rekabet Türk-Kürt eksenine kaymış, 1990'larda da bu rekabet savaşa dönüşmüştür. Son tahlilde Türklüğün hukukî bir aidiyet olarak çerçeve kimlik olması başarılamamış, içerik kimlikleri, özellikle Kürt kimliği radikalleşmiş, bu radikalleşmeye cevap olarak çerçeve kimlik oluşturulacağına tepkisel bir şekilde Türk kimliğinin de radikalleştirilmesi yoluna gidilmiştir. Nasıl ulus inşası süreci dolmadan emperyalizme karşı tek çare olarak ulusal Devlet kurulması bir dizi kaçınılmaz sorunu ortaya çıkarmışsa, sanayi toplumu olmadan sanayi ötesi toplum olma çabası da bireyselleşmenin önüne çetrefilli engeller çıkarmaktadır.

İşte bu noktada kimliksel kırılmanın ikinci boyutu yani dışlayıcı milliyetçilikler doğmaktadır. Milliyetçilikler aynı dogmatik dinler gibi birbirini reddetmekte, birbirinden beslenmekte ve dahası kendi milletinden olup milliyetçiliği kabul etmeyen birey ve gruplara hain gözüyle bakmaktadır. Bu karşılıklı sertleşme sürecinde taraf seçmemekte direnenler "dış mihraklar"ın maşası olmakla suçlanmakta, komplo teorileri üretilmekte, milliyetçilik, korunmacı paranoyaya dönüşmekte, dünyanın (milletin) sonu tezleri ortaya atılmaktadır. Milliyetçiliğin hâkim olduğu toplumlarda etnik çatışma kaçınılmaz olduğu gibi, milliyetçi olmadan var olmak da zorlaşmaktadır. Dahası, ortam yozlaşmış milliyetçiliğin öteki olarak nitelendirdiği kişilere yaşam hakkı tanınmamasını sağlamış, cinayetler işlenmiştir.

Kısacası Türkiye bağlamında azınlık kavramı doğa değiştirmekte, ulus inşasının bu aşamasında kimliksel bireyselleşme ve toplumsal gruplaşma arasındaki mücadele, yeni azınlıklar doğurmaktadır.

DİNÎ AİDİYET VE ULUSAŞIRILIK

Yunanistan Müslümanları

Giriş

"Ulusaşırılık" (transnationality) teriminin anlamı, içinde tanımı çok da net olmayan "ulus" kavramını barındırdığı için kişinin bakış açısına göre değiştiği gibi, zaman içinde de değişimler göstermekte ve bundan öte, kullanılan dile ya da o günün siyasal bağlamına göre de farklı farklı yorumlanabilmektedir. Bu terimin geniş anlamını irdeleyecek olursak, iletişim yollarının artması ve kolaylaşmasıyla gitgide küçülen dünyamızda bir ülkenin ulusal bütünlüğünü artık coğrafî sınırlar belirlemediği için, bütün ulusların ulusaşırı olduğu söylenebilir. Yüzyılımıza damgasını vuran kitle göçleri, tehcirler ve gerçekleşen ülke sınır değişiklikleri, çeşitli uluslardan birçok egemen Devlet doğmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte bu uluslar yine de kimliksel bilinçlerini muhafaza etmeye devam etmekte ve hatta bazen gitgide güçlendirmektedir.

Ulusaşırılık özellikle iki alanda birçok sosyal bilimci tarafından incelenmiştir. Bunlar ekonomik ilişkiler ve siyasî angajmandır. Azınlıklar hem kök ülke veya anavatanla sıkı ekonomik etkileşimler kurmuşlar (ethnic business), hem de o ülkedeki siyasal ve toplumsal gelişmelerde her zaman taraf olmuşlardır. Ulusaşırılığın kimlik boyutu özellikle göçmen asıllı topluluklar çerçevesinde incelenmiştir. Bu konuda Michel Oriol'ün Portekiz asıllı göçmenlerin

çocukları hakkında yaptığı araştırma bir öncü olarak görülebilir.[187] Bu ve takip eden anketler eski ve yeni azınlıklar için kimlik inşasında ulusaşırılığın çelişkili etkiler yaptığını gösterir.

"Türklük" kavramına belirli bir tanım biçilememesi ve tarihin getirdiği büyük varyasyonlar nedeniyle, ulusaşırılık konusunda "Türk" konusu oldukça iyi bir örnek teşkil etmektedir. Türk ulusunun küçük bir parçasını oluşturan Yunanistan vatandaşı Türklerin deneyimi, Avrupa'da bulunan diğer toplulukların durumunu açıklamakta da faydalı olabilir.

Yunanistan Türklerinin durumu oldukça karmaşık olmasına rağmen dünya çapında türünün tek örneği değildir. Ulusaşırı toplumların genel işleyiş mekanizmasını anlayabilmek için kimliksel problemlere, hukukî vatandaşlık sorunlarına, etnik, dilsel, dinî ve psikososyolojik aidiyet meselelerine getirilen çözümleri yakından incelemek gerekmektedir.

İlk olarak bu ulusaşırılığın hangi biçimlerde kendini gösterdiğini anlayabilmek ve Yunan Devleti'nin vatandaşlarıyla olan ilişkilerinin ne derece özgün olduğunu kavrayabilmek için bu topluluk hakkında birkaç özet bilgiye ihtiyaç vardır.

Yunanistan "Müslüman azınlığı", Doğu Avrupa'da 20. yüzyıl başlarında yaşanan, Türkiye tarih yazımında "ayaklanma" olarak nitelendirilen ulusal özgürlük hareketlerinin bir sonucu olarak doğmuştur. 1920-1922 yıllarında cereyan eden, Türkler tarafından Kurtuluş Savaşı, Yunanlar tarafından Küçük Asya Felaketi olarak nitelendirilen Türk-Yunan savaşının ardından, 1923 yılında iki ülke arasında zorunlu bir nüfus mübadelesi protokolü imzalanmıştır.

187 Michel Oriol, *Les variations de l'identité: Etude de l'évolution de l'identité culturelle des enfants d'émigrés portugais en France et au Portugal*, Nice: IDERIC, Université de Nice, 1984.

Bu protokolün bir sonucu olarak İstanbul Ortodoks Rumları ve Batı Trakya Müslüman Türkleri dışında bütün Yunanistan Müslümanlarıyla, Türkiye Ortodoks Rumları bu nüfus mübadelesine tabi tutulmuşlardır. Batı Trakya'nın coğrafi konumu sayesinde Müslüman azınlık hem Bulgaristan hem de Türkiye'yle sıkı bağlar içerisindedir. Müslüman Pomaklar,[188] Bulgaristan ve Türkiye ile, Müslüman Türklerse Türkiye'yle yakın ilişkiler kurmuşlardır. Ayrıca Almanya'da son derece güçlü bir Batı Trakya Türkleri yapılanması mevcuttur. Bu Müslüman azınlık, Lozan Antlaşması'nın 39 ila 44. maddeleri sayesinde azınlıklara ilişkin haklar kazanmışlardır. Bunlar hem negatif hem de pozitif haklardan oluşmaktadır. Negatif haklar, azınlık mensuplarının çoğunluk mensuplarıyla eşit muamele görmesini hedeflemektedir. Kısacası ayrımcılığı önlemeyi hedef alırlar. Pozitif haklarsa, özellikle din, eğitim, medenî hukuk konularında azınlığa eşitliğe ulaşabilmek için ayrıca tanınan haklardan oluşmaktadır. Pozitif haklar, Yunanistan Müslüman azınlığı mensuplarının Yunan vatandaşı olduğu gerçeğini değiştirmez.

Azınlık, geçmişten bu yana bu çifte aidiyetten kaynaklanan bazı sorunlar yaşamaktadır. Bunların başında Türkiye Rum azınlığıyla bağlantılı, karşılıklı aynı muameleye tabi tutulma olgusu gelmektedir. Buradan ileri gelen problemler, özellikle eğitim (yani ders kitapları, öğretmenler ve okullar konusunda), hukukî ve dinî yapılanma alanlarında (örneğin müftüler ve vakıflar meselelerinde olduğu gibi) ortaya çıkmaktadır.

188 Yunanistan Pomaklarıyla Bulgaristan Pomakları arasında sıkı bir bağ bulunmasına rağmen her iki topluluk da kendini Türklere çok yakın hissetmektedir. Bu durum millet sisteminin bir mirası olarak görülebilir.

a) Müftüler Meselesi: Dinî Bir Kurumun Ulusal Çıkarlarla Savaşı

Saydığımız bütün bu sorunlar arasında müftülerle bağlantılı olan, bu konuyu açıklamaya en elverişli olandır:

19. yüzyıl Osmanlı *millet* sisteminin etnik ve dinî niteliğini dikkate alacak olursak, Yunanistan Müslüman azınlığı için müftülerin sadece dinî bir rol oynamadıklarını rahatlıkla anlayabiliriz.

Dinî işlerle uğraşmak dışında, müftü, aile işleriyle ilgili evlilik, boşanma, nafaka, çocuk velayeti, vasiyet ya da vasiyet olmadığı takdirde mirasın kime kalacağı konularında karar verme görevini de üstlenmektedir. Ancak müftünün kararlarının ilgili adlî sicil bürosu tarafından onaylanması gerekmektedir.

4 Şubat 1991 yılında yürürlüğe giren Yunan Yasası müftünün aldığı kararların yetkili yerel mahkeme tarafından teyit edilmediği sürece uygulanmasını yasaklamaktadır. Aslında bahsi geçen mahkemenin asıl amacı, müftünün aldığı kararların kendi yetki alanı kapsamı içinde kalıp kalmadığını kontrol etmeye dayalıdır. Yani Yunan Yerel Mahkemesi, ne İslam dini kurallarını değiştirmeye çalışmakta ne de bu kapsamda verilen yargıya karışmaktadır. Sorumluluğu, sadece söz konusu olan davanın kendi tarafından mı yoksa müftü tarafından mı ele alınması gerektiğini belirlemektir.

Yunanistan'da hâlâ böyle bir işleyişin bulunması Osmanlı döneminin izlerini taşımaktadır. Hatta Yunan yasaları, Osmanlı İmparatorluğu'nda Şeyhülislam'ınkine benzer bir statüye sahip, müftülerin lideri konumunda bir başmüftü mevkii de öngörmektedir. Bu başmüftülük makamı İstanbul'daki Patrik'in bir dengi olması amacıyla yaratılmış, ama hiç kimse bu mevkiye getirilmemiştir. Üç müftülükten sadece ikisi görev yapmaktadır, Gümülcine (Komotini)

ve İskeçe (Xanthi) müftülükleri. Dedeağaç'ta ise (Alexandroupolis) bir müftülük kurumu oluşturulmamıştır.

Müftülerin seçimi konusunda yapılan tartışmalar Türk bağlamında azınlık kavramını açıklamaya faydalı olabilir. 1913 Atina Antlaşması tarafından öngörülen başmüftülük makamına kimsenin getirilmemesi, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nde Şeyhülislam makamının kaldırılması nedeniyle Yunanistan'ın bu karara saygı göstermek istemesinden ve Türkiye'yi provoke etmek istememesinden kaynaklanmaktadır.

İkinci olarak müftü seçimlerinin, 1913 Antlaşması'nın ve 2345/1920 sayılı kanunun tanıdığı haklarla, normalde her ilçenin Müslüman nüfusunun oylamasıyla yapılması gerekmektedir. Bahsettiğimiz bu kanun aynı zamanda Yunan Din İşleri Bakanı'na, adaylar listesinden Yunanistan tarafından benimsenmeyen isimleri çıkartma hakkı da tanımaktadır. Sorun ise ne antlaşmanın ne de yasanın bu seçimlerin hangi yöntemle gerçekleşeceğine dair bir bilgi içermemesinden kaynaklanmaktadır. Edinilen izlenim, seçmenlerin sandığa gidip oy vererek yasal bir yolla müftülerini seçmesi yönündedir. İslam'da, Ortodokslukta bulunan Sen Sinod tipi bir yapılanma mevcut değildir. Müftülerin seçimi konusunda ne antlaşmanın ne de kanunun uygulanmaması nedeniyle, müftüler hep atama yoluyla görevlerinin başına geçmişlerdir. Atanmış müftüler arasında azınlığın temsilcisi olarak görülenler, yani azınlık tarafından sevilen ve desteklenen müftüler de bulunmaktadır.

Türkiye Rum azınlığıyla, Yunanistan Müslüman azınlığı arasındaki karşılıklılık prensibinin yanlış yorumlanmasıyla,[189] İskeçe (Xanthi)

189 Lozan Antlaşması'nın 45. maddesi iki Devlete de topraklarında bulunan iki azınlık konusunda karşılıklı sorumluluklar yüklemektedir. Ama bu azınlıklara karşı izlenecek politikaların karşılıklı olarak paralel gelişmesini öngörmemekte-

müftüsünün 1985 yılında vefatının ardından Müslüman azınlığın elit kesimi, İstanbul Fener Rum Patriğinin seçiliş yöntemini örnek göstererek benzer bir prosedürün Yunanistan'daki müftü seçimleri için de uygulanmasını talep etmeye başlamıştır. Bu talebin reddedilmesi Batı Trakya'da özellikle Türk milliyetçiliğinin yükseldiği bir döneme rast gelmiş, Ankara tarafından desteklenen Sadık Ahmet figürü etrafında sert bir muhalefet akımı şekillenmiştir. 1990 yılında camilerde el kaldırılarak yapılan oylamayla iki müftü seçilmiştir. Azınlığın ileri gelenleri, merkez yönetim tarafından atanmış iki müftünün meşruiyetine hâlâ karşı çıkmaktadırlar. Bu tip din adamı seçimleri Osmanlı İmparatorluğu'nda bir gelenekti. Yani Batı Trakya Müslüman azınlığının dinsel organizasyonu Osmanlı âdetlerinin bir devamını teşkil etmektedir.

2010'da iki seçim sistemi de yürürlüktedir. Müftülerden ikisi camilerde yapılan oylamayla seçilmiş, ikisi Yunan Devleti tarafından atanmıştır. Bu müftülerle "seçkin" olarak adlandırabileceğimiz Müslümanlar arasında dinî bir iktidar kavgası mevcuttur.

Müftülere Devlet tarafından tanınan hukukî yetkiler, aslında büyük problemler yaratmaktadır. Seçilmiş müftülerin azınlık mensuplarıyla ilgili aldıkları hukukî kararlar (evlenme, boşanma, miras, vs.) sadece azınlık içinde geçerli olmakta, Yunan Devleti, yani yasaları tarafından tanınmamaktadır. Bu durumdan en büyük zarar görenlerse Müslüman dinî yetkililerinin çıkarları uğruna feda edilen eğitim düzeyi düşük köylülerdir. 2010 senesinde tartışılan 4 senaryo olduğu söylenebilir:

1. *Status quo*: diğer bir deyişle bu ikili (dörtlü) durumun değişmeden devam etmesi. Ancak bu durumun bazı hukukî ve sosyal

dir. Bkz. Samim Akgönül (ed.), *Reciprocity and Greek and Turkish Minorities: Law, Religion, Politics*, İstanbul: Bilgi University Press, 2008.

sorunlar yarattığı yadsınamaz. Hukukî olarak seçilmiş müftülere başvuranların mağdur durumda kalmaları; sosyal olarak bu durumun azınlık kimliğinin reddine devam edildiğinin kanıtı olarak kalması ve siyasî olarak da azınlık ve Yunanistan yönetimi arasındaki ötekilik, dışarıdanlık algılamasının devamı bu sorunlar arasında sayılabilir. Kaldı ki Yunanistan din özgürlüğünü engellediği için AİHM tarafından iki kere suçlu bulunmuştur.

2. Sistemin yeniden kurulması ve atanmış müftülerin görevden alınarak seçilmiş müftülerin bu görevlere aslen atanmaları. Bu çözüm, azınlık tarafından talep edilse de soğukkanlı düşünüldüğünde şu anki konjonktürde zor gibi görünmektedir. Ayrıca müftülerin hukukî görevlerinin devamı için bir atama şart olduğundan gelecekteki seçimlerde merkezî yönetime yakın kişilerin öne çıkmaları riski de vardır.
3. Atanmış müftülerin hukukî ve idari görevlerine devam etmeleri ve seçilmiş müftülerin sadece dinî lider olarak kalmaları. Bu durum, ilk bakışta ideal gözükse de içerden bakıldığında bir kavram, temsil ve meşruiyet kargaşası yaratacaktır. Böyle bir çözümde iki başlılık resmîleştirilecek, gerginlik devam edecektir.
4. Cesaretli bir reform yapılarak, Avrupa'nın gelişmiş ülkelerinde olduğu gibi azınlığın, dinî bir cemaat olarak kendi liderini kendisinin seçmesinin önünün açılması ancak seçilen liderin gerçekten *dinî* bir lider olabilmesi için hukukî ve idarî görevlerinin yeni bir yasayla iptal edilmesi.

Bu son şıkkın biraz daha derin tartışılması gerektiğini düşünüyorum.

Yunanistan açısından bakıldığında bu çözüm demokratik bir ülkenin gereklerinin yerine getirilmesi olarak görülebilir. Son tahlilde Fransa hükümetinin Fransız vatandaşı Yahudilerin, Protestanların, Müslümanların liderlerini adı geçen cemaatlerin karşı çıkmalarına rağmen seçmesi nasıl düşünülemezse, Yunanistan hükümetinin

Müslüman cemaatin dinî liderini seçmesi de kabul edilemezdir. Ancak işin içine idarî ve hukukî sorumluluklar girdiğinden bu atamalar bir nevi meşrulaşmaktadır. Bu idarî ve hukukî sorumlulukların kaldırılması, tam aksine azınlığın kendi dinî liderini seçmesi haklı isteğini daha da meşrulaştıracak, güçlü kılacaktır. Böylelikle Yunanistan AİHM kararlarına da uymuş olacaktır.

Bölümün başında söz konusu olan ulusaşırılık kavramı sebebiyle, bu tip bir reform karşısında Türkiye'nin ağırlığını göz ardı etmek gerçekçilikten uzak olur. Türkiye hem kendini Batı Trakya Türk azınlığının hamisi olarak görmekte, hem azınlık tarafından bu rolü içselleştirilmekte hem de azınlığa dair bütün Yunanistan politikaları, ***aslında var olmayan ve olmaması gereken*** "karşılıklılık" politikası çerçevesinde değerlendirilmektedir.

Türkiye, ilkenin açılımı Türkiye'ye özgü olsa da laik bir Devlet olarak din adamlarının hukukî sorumluluklarının olmadığı bir ülkedir. Kendi iç gelişiminin, yani hukukî sekülerleşmenin, Batı Trakya azınlığına da yansıdığını görmek Ankara'yı mutlu etmelidir, aynı konu medreseler için de geçerlidir. Kaldı ki 1926'dan beri bu konuda var olabileceği düşünülebilen "karşılıklılık" da kalmamıştır, zira İsviçre Medenî Hukuku'nun kabulü sürecinde Türkiye'deki gayrimüslim azınlıklar (meşruiyeti tartışılır bir yöntemle olsa da) Medenî hukuk rejimlerinden feragat etmişlerdir. Kısaca söylemek gerekirse Türkiye vatandaşı iki Rum, ancak belediyede evlenirlerse bu geçerli sayılmaktadır. Bu durum kilisede de evlenmelerine engel teşkil etmez. Aynı imam nikâhının resmî nikâhtan sonra yasak olmaması gibi. Bu tip bir durum Batı Trakya için de düşünülebilir olmalıdır.

Azınlık açısından bakıldığında, genelde azınlıklar kendilerine verilen hakların geri alınmasına son derece sert karşı çıkarlar.

Çünkü bu durum grubun varlığına bir darbe olarak görülür. Bu yüzden de azınlık içinde bazı toplumsal reformların yapılması dile getirilse dahi dışarıya karşı bu tepkisel davranış biçimi sürdürülür. Böyle bir reforma gelecek ilk tepkilerin de bu yönde olacağını tahmin etmek zor değildir. Ancak biraz daha derin düşünüldüğünde bu çözümün azınlığın birçok davasına katkıda bulunacağı görülebilir.

Birincisi, azınlık dinsel değil ulusal bir azınlık olduğunu duyurmaya çalışmaktadır. Yunanistan tarafından Müslüman azınlık olarak isimlendirilmesi tepki çekmekte, dernek isimlerinde ulusal nitelendirmelerin bulunmasına izin verilmemesi haklı olarak şikâyet konusu olmaktadır. Bu şartlar altında din görevlilerinin hukukî ve idarî sorumluluklarının devam etmesini savunmak kanımca paradoksal bir durum yaratmaktadır. Böylelikle azınlık ulusal kimliğinin tanınmasında önemli bir adım atmış olacaktır.

Diğer taraftan bu tip bir çözüm, azınlık vakıflarının yönetiminin tamamen azınlığın eline geçmesine de fırsat tanıyacaktır ki, bu da en doğal haklarıdır.

b) Fizikî Ulusaşırılık

Ekonomik, toplumsal ve kimliksel faktörlerin itici faktör görevi görmesiyle, özellikle 1950'li yıllardan itibaren Müslüman azınlığa ait bireyler başka ülkelere göç etmeye başlamışlardır. 1923 yılında sayıları 120.000 civarında olan Yunanistan Müslümanları, azınlık bünyesinde doğum oranının yüksek olmasına rağmen (%2,5) günümüzde hâlâ aynı nüfusu muhafaza etmektedirler. Bu noktada küçük bir diaspora fenomeniyle karşı karşıya bulunmaktayız. Yunanistan "Türk" azınlığının ülkelerinden koparak başka topraklarda yaşamaları, topluluk içinde hem güçlü kimliksel bir bağın gelişmesi hem de evliliklerin büyük bir çoğunluğunun Yunanlılarla karışarak değil,

Türkler arasında gerçekleşmesi, azınlığın çoğunluk durumda olduğu ülkeyle yani Türkiye'yle geliştirdiği önemli ekonomik ilişkiler, özellikle de mensuplarının aidiyetlerinin çoğul ve karmaşık olması, bu küçük diasporanın belirtilerini oluşturmaktadır.

Batı Trakya Türkleri farklı ülkelere göç etmiş ve her biriyle de farklı hukukî ilişkiler geliştirmişlerdir:

- Türkiye'de başlıca Bursa'da ve İstanbul'da olmak üzere yaklaşık 200.000 Batı Trakyalı Türk yaşamaktadır.
- Avrupa'da özellikle Almanya'da, bu azınlıktan yaklaşık 30.000 kişi bulunmaktadır.
- Azınlık mensupları Yunanistan'ın diğer bölgelerine de göç etmişlerdir. Mesela Selanik ve Atina'da sayıları birkaç bine ulaşmaktadır.
- Bazen bu göç uzak ülkelere doğru gerçekleşmiştir. Örneğin ekonomik sebeplerden dolayı Avustralya'ya yerleşen Batı Trakyalı Türk nüfusu vardır. Bu istikametler arasında, özellikle "öğrencileri" çeken Libya, Mısır ya da Suudi Arabistan gibi ülkeler de sayılabilir.

Bu karmakarışık coğrafî dağılım aynı derecede çetrefilli hukukî ilişkilere sebep olmuştur. Başlıca üç örnek dikkat çekicidir:

Yunan vatandaşları: Yunanistan Türk azınlığı mensupları Yunan vatandaşıdır. Fakat bölgenin en büyük iki şehrinde yani Gümülcine'de (Komotini) ve İskeçe'de (Xanthi) yaşayan azınlık mensuplarının büyük bir çoğunluğu sürekli Türkiye'yle Yunanistan arasında seyahat etmektedir. Bazılarının "anavatanda" ekonomik çıkarları bulunmakta (mülkleri, ticaret ortaklıkları, vs.), bazılarınınsa aile yakınları yaşamaktadır (örneğin Türkiye'de ortaokul, lise ya da

üniversite eğitimi gören çocukları gibi). Bu tip durumlarda, Türk asıllı Yunan vatandaşları Türkiye'ye turist pasaportuyla giriş yapmaktadır. Üç ayda bir tekrar çıkıp giriş yapmaları gerekmektedir. Bazense (başta emekliler olmak üzere) oturma izni alma hakkı kazanarak, senenin bir yarısını Yunanistan'da diğer yarısını Türkiye'de geçirmektedirler. Bu noktada, Türkiye'nin 1989 yılından bu yana Yunan vatandaşlarından vize talep etmediğini de hatırlatmakta fayda var. 1980'li yılların sonlarında yaşanan Türk-Yunan yakınlaşması döneminde, Turgut Özal vize talebini tek yönlü olarak kaldırma kararı almış, bu yeni uygulama elbette ki başta, iki egemen ve bazen düşman devlet arasında sürekli gidip gelen ve yaşayan Batı Trakya Türk azınlığına yaramıştır. Ancak kararın asıl amacı, Özal'ın dünya görüşüne uygun olarak, ticarîdir.

Öğrenciler içinse durum daha açık ve nettir. Yunanistan'daki azınlık eğitimi çok yetersizdir ve üniversiteye giriş sınavlar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Ayrıca Türkiye'de yabancı uyruklu öğrencilere ayrılmış bir kota bulunmaktadır. Bu kotadan faydalanarak çok sayıda Türk asıllı genç, Yunanistan'dan Türkiye'ye öğrenci olarak gelmekte ve bir iki seneliğine eğitim görmekte, ardından da Yunanistan üniversitelerine yatay geçiş yapma hakkı kazanmaktadır. Türkiye'de kaldıkları süre boyunca bu öğrenciler elbette Yunan vatandaşlıklarını muhafaza etmektedirler.

Her iki örnekte de görüldüğü gibi, "Türk ulusuna" ait Yunan vatandaşları çifte hukukî ve psiko-sosyolojik aidiyetlerinden gelen avantajları sonuna kadar kullanmaktadırlar.

Türk asıllı Yunan vatandaşları aynı zamanda başta Almanya olmak üzere Batı Avrupa ülkelerine de göç etmektedirler. İki çeşit göç şekli tespit edilebilir. Birincisi kısa süreli göçlerden oluşmaktadır. Özellikle Rodop Dağları'nda yaşayan Pomaklar, mevsimlik işçi olarak

Yunanistan'la Almanya arasında sürekli seyahat etmektedirler. Diğeriyse daha uzun süreli göçlerden oluşmaktadır. Türkiye'den göç ederek Almanya'ya yerleşen Türkler gibi, Türk asıllı Yunanistanlılar da Almanya'ya demir atmaktadırlar. Her iki koşulda da Yunanistan vatandaşı Türkler, Türkiye vatandaşı göçmenlere göre büyük bir avantajdan istifade etmektedirler: Avrupa Birliği ülkelerinden birinin vatandaşı olarak Avrupa sınırları içerisinde serbestçe seyahat edebilip, yerleşebilmektedirler. Almanya'da yaşayan Batı Trakya Türkleri azınlık işlerinde çok aktif bir rol oynamaktadırlar. Bu, Batı Trakya'da kalan azınlık mensuplarınınkinden çok daha etkin bir roldür. "Almanya Batı Trakya Türk Dernekleri Federasyonu" çatısı altında sayıları yaklaşık yirmiyi bulan Batı Trakya Türkleri dernekleri, azınlığın yaşam koşullarını iyileştirmeyi amaçlayan girişimlerde ve faaliyetlerde bulunmaktadır. Bu inisiyatifler 23 Ocak 1988'de 2.000 kişinin katılımıyla gerçekleşen yürüyüş gibi bazen toplu gösteriler şeklinde, bazense uluslararası organizasyonlara başvurularak hayata geçirilmektedir (örneğin 1983 ila 2010 yılları arasında sayısız delegasyon Avrupa Konseyi'ne gönderilmiştir). Bu girişimler uluslararası camianın dikkatini Batı Trakya Türk azınlığının sorunları üzerine çekmeyi amaçlamakta ve bu konuda da oldukça verimli sonuçlar elde edilmektedir. Bu bilgilendirme faaliyetlerinin bir sonucu olarak, Avrupa'da azınlığın taleplerini haklı bularak destekleyen bir kamuoyu oluşmuş, hatta Avrupa makamları da azınlığın yaşadığı zorluklar konusunda bilinçlenerek Yunan Vatandaşlık Kanunu'nun 19. maddesi başta gelmek üzere bazı hukukî problemlerin çözülmesi konusunda siyasî baskılarda bulunmaya başlamıştır. Ancak bu Federasyon'un olaylara oldukça milliyetçi bir bakış açısıyla yaklaştığı ve çoğunlukla Ankara'nın politikalarını izlediği söylenebilir.

Türkiye vatandaşları: Burada konumuz 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyıl başlarında Balkanlar'dan Türkiye'ye göç ederek 1923 yılında

Türk vatandaşlığına geçen Türkler değildir. Konumuz 1950'li yıllardan itibaren kitle halinde, Türkiye'ye göç edip çeşitli yollardan vatandaşlık elde etmeyi başaran Batı Trakyalı Türklerdir.

Türkiye bu konuya hep aynı tutumla yaklaşmamıştır. 1930'lu yıllarda yaşanan Türk-Yunan yakınlaşması döneminde iki ülke arasında bir İkamet, Ticaret ve Seyrüsefer Antlaşması ve Deniz Kuvvetleri'nin sınırlandırılması konusunda bir protokol imzalanmıştır. Antlaşma'nın 1. maddesine göre iki ülke vatandaşları da "yasalara uymak koşuluyla karşı ülke topraklarına yerleşme; sınırları içerisinde serbestçe seyahat etme ve istedikleri zaman söz konusu olan ülkeden ayrılma" hakkını elde etmişlerdir. Bu antlaşma kapsamında 1958 yılında Türkiye, Yunanistan Müslümanlarına serbest göç hakkı da tanımaya başlamıştır. Bunun bir sonucu olarak ve ortaya yeniden bir nüfus mübadelesi yapılacağı dedikodularının çıkmasıyla Batı Trakyalı Müslümanların Türkiye'ye göçü 50'li yılların sonuna doğru hız kazanmıştır. Serbest Göç Anlaşması 1964 yılında iki ülke arasındaki ilişkilerin bozulmasıyla son bulmuştur. Ama anlaşmanın yürürlükte kaldığı toplam 33 yıl boyunca Batı Trakya Türk azınlığı en varlıklı ve girişimci mensuplarını kaybetmiştir.

Türkiye'ye göç, Batı Trakyalıların toplumsal ve profesyonel statüsünün değişmesine de vesile olmuştur. Göçmenler yoğunluklu olarak İstanbul ve Bursa gibi büyük ve önemli şehirlere yerleşmişlerdir. İlginç bir şekilde Edirne'ye fazla ilgi gösterilmemiştir. Normalde Edirne'nin coğrafî konumu sayesinde daha fazla göçmen çekmesi beklenebilirdi. Batı Trakyalıların ne Edirne ne de Doğu Trakya'nın başka bölgelerine göç etmemiş olması, göç esnasında bulundukları ruh hali hakkında ipuçları verebilir: Rumelililer anavatana, doğdukları bölgeyle ilişkilerini keserek, temelli olarak yerleşmeyi arzulamışlardır. Diğer yandan, İstanbul ve Bursa çeşitli yönlerden çok çekici merkezler oluşturmaktaydı. İstanbul iki

yönden büyük bir önem teşkil ediyordu. Başta herkesin bildiği gibi hem Rumelililer hem de Doğu Anadolulular için önemli bir iş bulma merkeziydi. Ama bundan öte, İstanbul'da Trakyalıların şehre yerleşmesini kolaylaştıran eskiden kalma bir organizasyon mevcudiyetini sürdürmekteydi ve hâlâ da sürdürmeye devam etmektedir. 1941 yılında Batı Trakya'nın Almanya ve Bulgaristan tarafından işgalinin bir sonucu olarak Türkiye'ye göçün hız kazanmasıyla Türkiye'nin bu mültecileri ağırlayabilmek için girişimlerde bulunması gerekmişti. Bu dönemde mültecilerin çoğu Sirkeci'de bulunan ve mülteci kampı görevi görmekte olan bir muhacirhaneye yerleştirilmişti. İş bulmayı başaran mülteciler, bu misafirhaneyi İstanbul hayatına karışmak için yavaş yavaş terk ediyorlardı. Yunanistan'daki iç savaşın sebep olduğu 1945 yılından 1951 yılına kadar süren ikinci göç dalgasının başlamasıyla, bir önceki göç dalgasıyla şehre gelmiş ve bir düzen kurmayı başarmış Rumelililer, yeni gelen yurttaşlarına yardım etmeyi kendilerine görev bilmişlerdir. Bu amaçla 1946 yılında İstanbul'da Batı Trakya Göçmenleri Yardım Cemiyeti ismini taşıyan bir dernek kurarlar. 1975 yılında dernek isim değiştirmiştir ve günümüzde de faaliyetlerini sürdürmekte olan Batı Trakya Türkleri Dayanışma Derneği'ne dönüşmüştür. Ülkeye yerleşmiş varlıklı Trakyalıların maddi desteği sayesinde basın ve yayın organları olan aktif bir dernek haline gelmiştir. Derneğin başına geçecek kişi hep iş adamları camiasından seçilmektedir. Bu başkanın başlıca görevleri arasında lobi ve propaganda faaliyetleri olduğu gibi, İstanbul'a yeni gelen Rumelili göçmenlerin şehre yerleşmesini kolaylaştırıp iş bulmalarını sağlamak da yer almaktadır.

Bursa da benzer açılardan avantajlar sağlayan bir şehirdir. Ekonomik gelişimini hızla sürdürmekte ve gitgide büyüyerek İstanbul'la yakınlaşmaktadır. İstanbul gibi Bursa da Rumelili göçmenleri

ağırlamaya alışkın bir kenttir. Balkan savaşlarından beri Bulgaristan ve Yunanistan'dan gelen Türk toplulukları, İstanbul'da alınan kararlarla bu şehre yerleştirilmiştir. Yani Bursa'da da yeni gelenlere yardım konusunda çok aktif bir rol oynayan Batı Trakya kökenli iş adamları ve politikacıların bulunması, bu şehri yeni Rumelili göçmenler için cazip kılmaktadır. Bu kentin Rumelili göçmenleri çekmesinin yadsınamaz nedenlerinden ikincisiyse Bursa'da İstanbul üniversitelerine nazaran girmesi daha kolay olan iyi bir üniversitenin mevcudiyetidir.

Rumelililerin favori şehirleri İstanbul ve Bursa olmasına rağmen bazı göçmenler, ülkenin başka şehirlerine taşınmaya zorlanmışlardır. Bu "zorunlu iskân" olarak adlandırdığımız durumdur. İlk iki şehre yerleştirilen Rumelililer Yunan vatandaşı Müslümanlardan oluşurken, bu "zorunlu iskân" kentlerine Türkiye'den sığınma hakkı talep eden Batı Trakyalılar yerleştirilmiştir. Uzun bir süre boyunca sığınma hakkını elde edebilmek için Yunan vatandaşlığından çıkmak şart koşulmaktaydı. Yunan vatandaşlıklarından gönüllü olarak vazgeçen Rumelililer, Türk hükümeti tarafından ülkenin Doğu ya da Orta Anadolu bölgelerindeki şehirlere yönlendiriliyorlardı. Amaç elbette bu bölgelerdeki Kürt yoğunluğunu dengelemek ve Osmanlı'nın "şenlendirme" politikasına benzer bir yerleştirme politikası uygulamaktır. Bu prosedür, bahsi geçen mültecilerin genelde ülkenin batısında mülk sahibi olmaları nedeniyle sorunlara sebep olmaktaydı. Örneğin 1988 yılının Haziran ayında, toplam 22 kişiden oluşan altı aile Yunanistan-Türkiye sınırını oluşturan Meriç (Evros) nehrini aşmış ve Edirne polis karakoluna teslim olmuştur. Fakat komiserlik yetkililerinden oturma izinlerinin Adıyaman için geçerli olduğunu öğrenmişler, bunun üzerine de Batı Trakya Türkleri Dayanışma Derneği'ne sığınmış ve o zamanlar dernek başkanlığını yürütmekte olan Mustafa Rumelili'den yardım talebinde bulunmuş-

lardır. Mustafa Rumelili'nin aracı olmasıyla da Bursa'da kalma hakkını kazanmışlardır. Medyanın yoğun ilgi gösterdiği bu vakaya benzer olaylara sıkça rastlanmaktadır. "Zorunlu iskân" prosedürü aslında sığınma izni isteyenlerin sayısını azaltmak amacıyla uygulamaya konulmuştur. Kaldı ki bu yasa Türk hükümetinin Batı Trakya'dan Türkiye'ye yatırımlar aracılığıyla para girmesini amaçlayan politikasıyla çelişkilidir. Eninde sonunda Türkiye'de yatırım yapan kimseler elbette ki yatırımlarının peşinden ülkeye geleceklerdir.

Vatansızlar: Toplumbilimsel açıdan çok ilginç olan vatansızların durumu, bu durumda olanlar için çok acı bir deneyimdir. Bu *haymatlos* statüsünün kökeninde Yunan Vatandaşlık Kanunu'nun 19. maddesi yatmaktadır. 1955 yılında yürürlüğe girmiş olan bu maddeye kısaca bir göz atalım: *"Yunan kökenli olmayan bir vatandaşın, ülkeyi geri dönme niyeti olmaksızın terk etmesi Yunan vatandaşlığını kaybetmesine sebep olabilir. Bu karar Yunan vatandaşı anne babadan yurtdışında doğup ikamet etmiş olan kişilere de uygulanabilir. Ebeveynlerin ikisinin ya da hayatta kalan tek ebeveynin Yunan vatandaşlığını kaybetmiş olması durumunda reşit olmayan çocukları da vatandaşlıktan çıkartılabilir. Vatandaşlıktan çıkarma işlemleri İçişleri Bakanlığı ve Yunan Meclisi'nin (Vouli) ortak kararıyla gerçekleştirilmektedir."*

Bu madde açıkça İçişleri Bakanlığı'nın, Yunan asıllı olmayan bir vatandaşın ülkeyi geri dönmemek üzere terk ettiği kanısına vardığı takdirde onu vatandaşlıktan çıkartabileceğini dile getirmekteydi. Irksal ve etnik kriterlerin temel alınmasıyla "ayrımcılık" prensibi üzerine kurulmuş bu madde, aynı zamanda 1975 tarihli Yunan Anayasası'nın ve evrensel insan haklarının da ciddi bir ihlalini teşkil etmekteydi. Maddede, ülkeden çıkış yapan vatandaşın hangi kriterlerden yola çıkılarak geri dönmeyeceği kanısına varıldığı

konusunda hiçbir bilgi yer almamaktadır. Söylentilere göre Yunan asıllı olmayan bir vatandaşın ülkeden çıkış yapmasının ardından Devlet memurları, komşularını sorguya çekmekte ve bölgenin belediye başkanına kişinin ülkeyi temelli terk ettiğine dair bir belge imzalatmaktaydı. Ardından İçişleri Bakanlığı'nın ve Meclis'in ortak kararıyla kişi Yunanistan vatandaşlığından çıkarılmakta ve hakkında alınan bu karar kendisine bildirilme zahmeti bile gösterilmemekteydi! Çoğu zaman Yunanistanlı Müslümanlar artık *haymatlos* statüsüne geçtiklerini, ancak ülkelerine giriş yapmak için geldikleri Yunanistan sınır kapısında öğrenmekteydiler. Uluslararası çapta, bu madde ilk defa 1990 yılında ABD Kongresi'nin insan hakları raporu kapsamında (D Bölümü, 2. Kısım) kınanmıştır. Bu raporda verilen bilgilere göre 1988 yılında yaklaşık 122 Müslüman, 1990 yılının Haziran ayındaysa 66 Müslüman, Yunan vatandaşlığından çıkarılmıştır. 1990 yılının Ekim ayında Türk yerel gazetelerinde vatandaşlıktan atılan yüzlerce Müslüman'ın isimleri yayımlanmış ve aralarından en gencinin sadece 1987 yılında doğmuş olduğu tespit edilmiştir! 1991 yılının ilk aylarındaysa 544 kişi daha vatandaşlığını kaybetmiştir. ABD Dışişleri Bakanlığı ya da Helsinki Watch gibi uluslararası kuruluşların baskıları sayesinde bu maddeye biraz esneklik getirilmiştir. Gazeteci Ertuğrul Özkök'ün sorularına cevap veren dönemin Başbakanı Konstantin Mitsotakis röportajda "*başka bir çağdan kalma bu maddeyi yürürlükten kaldırmaya kararlı olduğunu*" belirtmiştir. Diğer yandan Yunanistan'ın Avrupalı komşuları da "Avrupa'nın bu tek ayrımcılık içeren yasasını" eleştirmeye başlamışlardır. 1993 senesinde yayımlanan yıllık raporunda Avrupa Birliği bu maddeyi kınamıştır.

Bununla birlikte, işin ikinci yüzünü de, yani bazı azınlık mensuplarının Türk vatandaşlığını elde edebilmek için Yunan vatandaşlıklarını kaybetme yönünde özellikle çaba harcadıklarını da belirtmeden

geçmemek lazım. Türkiye'nin vatandaşlık başvuruları için Yunan vatandaşlığının yitirilmesini koşul sürmekten vazgeçtiğinden bu yana ve Yunanistan'ın Avrupa Birliği'ne girdiğinden beri, kasti vatandaşlıktan çıkma sayılarında gözle görülür bir azalma yaşanmıştır. 1994 yılında 19. madde hâlâ hararetli bir şekilde eleştirilmeye devam edilirken eski Yunanistan kralı Konstantinos da yasanın uygulanmasından nasibini almıştır. 1995 yılında Batı Trakya Türkleri Dayanışma Derneği'nin yeni başkanı konuyu Avrupa Konseyi'nde ırkçılık ve antisemitizm üzerine düzenlenen konferansa taşımış ve bu sayede tekrar gündeme sokmuştur. Yunan makamları bu maddeyi yürürlükten kaldırma kararını, ancak 1998 yılının Ocak ayında alabilmiştir. Ama yasanın kalkması vatandaşlıktan çıkartılan vatansızların tekrar Yunan vatandaşlığına alınmasını sağlamamaktadır. Bu nedenle uyruksuzların durumu eğreti kalmaya devam etmektedir. Ne Yunanistan'da ne Türkiye'de medeni haklardan istifade edebilmekte ne de bir ülkeden diğerine seyahat edebilmektedirler. 1981 yılında askerî rejim altında Türkiye'de yaşayan Batı Trakyalı 3000 *haymatlos* Türk vatandaşlığına girme hakkı kazanmıştır. Bunun sonrasında bile Türkiye'de yaklaşık 2.000 ila 3.000 kadar vatansızın kaldığı tahmin edilmektedir. 1999 senesinin ortalarında yeni Dışişleri Bakanı Giorgios Papandreu'nun girişimleriyle bir "Yunan vatandaşlığına geri dönüş" (*politografisi*) kampanyası başlatılmıştır. Ancak onlarca sene sonra hâlâ binlerce vatansızın var olduğunu belirtmek gerekir. Şunu da belirtelim ki vatansızların büyük bir çoğunluğu Türkiye'de yaşamakta ve Türk vatandaşlığına geçmeyi arzulamaktadır.

Sonuç olarak Yunanistan'da, Türkiye'de ve hatta dünyanın başka bölgelerinde yaşayan Batı Trakyalı Türkler her iki Devletle de karmaşık ilişkiler içindedirler. Yunanistan ve Türkiye, azınlıklar konusunu gündemden hiç düşürmeden sürekli olarak yeni yeni ulusal aidiyet formları türetmektedirler. Azınlıklar cephesinde ise

azınlıkta olma duygusu yaşadıkları bu zor tecrübeler nedeniyle artmaktadır. Yunanistan'da, Türkiye'de ya da Almanya'da yaşasalar da Türk, Yunan, Avrupa vatandaşı ya da vatansız olsalar da, Batı Trakyalı Türkler kendilerini hep Yunanistan Türk azınlığına ait hissetmekte ve dünyaya bu prizmadan bakmaya devam etmektedirler.

c) Dinî Azınlık mı Ulusal Azınlık mı?: Nitelendirme Tartışmaları

1990'lı yılların sonundan bu yana, yani Avrupa'da ideolojik çatışmaların yok olmasıyla grupların "kimlikler" konusuna tekrar yönelmeye başlamasından beri, Batı Trakya azınlığının çoğunluk grubu tarafından tanımlanma ve kendi kendisini tanımlama sorunu öznel bir niteliğe bürünmüştür. Konu Batı Trakya azınlığının ulusal mı yoksa dinî bir azınlık mı olduğudur? Başka bir deyişle: Batı Trakya azınlığının bir Türk ya da Müslüman azınlığı olduğu tartışmalıdır. Yunanistanlı Türkler hem kimliklerini koruyabilmek amacıyla hem de "anavatan" Türkiye'ye duydukları büyük bağdan dolayı bir Türk azınlığı olarak nitelendirilmeyi talep etmektedirler. Bu talep zaman içerisinde uğruna mücadele edilen en önemli mesele haline gelmiştir. Hem azınlığın Yunanistan'da ikamet etmeye devam eden önde gelenleri hem de Yunanistan Türklerinin haklarını savunmak amacıyla Türkiye'de ya da Almanya'da kurulan dernekler bu yönde çaba harcamaktadırlar. Günümüzde bu konuda en büyük lobi faaliyetini "Almanya Batı Trakya Türk Dernekleri Federasyonu" göstermektedir. Federasyon başta Avrupa Konseyi olmak üzere konuyu Avrupa kurumlarına taşımakta ve bu girişimlerle Yunanistan'ın azınlığı "Türk" olarak nitelendirmeyi kabul etmesini sağlamak için uğraş vermektedir.

Yunanistan ise öznellikten uzak, yasal metinlere harfiyen uyan bir yaklaşım içerisindedir. Resmî makamlar, Lozan Antlaşması'nın dinî

(yani Müslüman) bir azınlıktan bahsettiğini belirtmekte, metinde azınlığın etnik bir niteliğe sahip olduğuna değinilmediğinin altını çizmektedir. Grubun dinî bir azınlık olarak kalması elbette ki Yunanistan'ın çıkarları açısından daha avantajlı bir durum teşkil etmektedir. Ülkenin azınlığın ulusal bir topluluk olduğunu kabul etmesi halinde bu, Türkiye'nin Yunanistan politikasına Türk azınlığa zaten var olan müdahalesini meşru kılacaktır. Bununla birlikte Yunanistan, azınlığın etnik ve dilsel açıdan üç gruba ayrıldığına da dikkat çekmekte ve bunu da azınlığın dinî bir topluluk olarak kalması gereğini açıklamak için kullanmaktadır. Azınlığın Türklerden, Pomaklardan ve Romanlardan oluştuğu doğrudur. Ama bu gerekçeden yararlanmak isteyenler bir konuda yanılgıya düşmektedirler: Pomaklar ve Romanların büyük bir çoğunluğu Türkçeye hâkimdir ve kendilerini Osmanlı döneminden kalma sınıflandırmayla "Türk" olarak nitelendirmektedirler. Bunun yanı sıra azınlığın hem okullarında hem de basın ve medya organlarında dil olarak Türkçe kullanılmaktadır.

Batı Trakya azınlığının bu kapsamda kimliksel arayışı, milliyetçi bir grubun Türk kimliğini Yunan hükümetine baskı yapmak amacıyla kullanmaya başladığı 1980'li yıllara uzanmaktadır. Bu dönemde Sadık Ahmet[190] ismi öne çıkmış ve Türkiye'deki Türk milliyetçiler tarafından da büyük destek gören bir kişilik haline gelmiştir. Bunun yanı sıra Trakya'da tütün üretim sektöründe meydana gelen krizin ardından 1970'li ve 80'li yıllarda Almanya'ya göç eden azınlık mensupları, uluslararası kamuoyunun dikkatini Yunanistan'da kalan azınlığın sorunları üzerine çekmeyi başarmıştır.

Azınlığın kimliksel arayışının ulusal yönde şiddetli bir biçimde alevlenmesi üzerine Yunanistan'ın cevabı da aynı derecede sert

190 Sadık Ahmet hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Samim Akgönül, "Qui est Sadık Ahmet? Parcours d'un nationaliste turc en Grèce", *Balkanologie* içinde, 3. cilt, Aralık 2002, s. 213-227.

olmuştur. Örneğin 1980'li yıllar boyunca adında "Türk" kelimesine rastlanan bütün azınlık dernekleri kapatılmıştır. İki Türk asıllı milletvekilinin (Sadık Ahmet ve İsmail Rodoplu) Parlamento'ya seçilmesiyle gerginlikler iyice artmıştır.[191] Yunanistan'ın azınlığın Türk kimliğini kabul etmemesi oldukça semptomatik bir davranıştır. Bu tartışmalar, zaman içinde büyük değişimlere maruz kalan ve zaten karmaşık olan kimliksel özdeşleşmelerin, özellikle millet sisteminden gelme ve ulusal inşaların tamamlanamamış olması nedeniyle aidiyetlerin iç içe geçmesine rağmen tekilci bir tavır takındığı bu bölgede, iyice çetrefilleştiğini göstermektedir.

Yunanistan ve Türkiye'nin yakınlaşma çabalarına ve iki ülkenin de ikili ilişkilerini iyileştirmeye yönelik attıkları adımlara rağmen, bu kimliksel soruna hâlâ bir çözüm bulunamamıştır. 2008 yılının Mart ayında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi Yunanistan'ı, İskeçe Türk Birliği'ni ve Rodop Türk Kadınları Kültür Derneği'ni kapatarak Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 11. maddesini (dernek kurma ve toplantı özgürlüğü) ihlal ettiği için suçlu bulmuştur. Batı Trakya Türkleri bu kararı kutlarken ve sonunda Yunan hükümetinin eline Yunan kamuoyu ve milliyetçilerini ikna edebilecek ve susturabilecek bir koz geçmişken, Atina'nın mahkemeye itiraz başvurusunda bulunması herkesi hayret içinde bırakmıştır. Bu davranış, azınlığın kimliğiyle bağlantılı konuların hem Yunanistan hem de Türkiye'de hâlâ ne derece hassas bir husus teşkil ettiğinin bir göstergesidir.

191 Ioannis Grigoriadis, "On the Europeanization of minority rights protection: Comparing the cases of Greece and Turkey", *Mediterranean Politics* içinde, 13. cilt, no. 1, Mart 2008, s. 26.

Sonuç

Son yirmi yıl göz önünde bulundurulduğunda, Batı Trakya Müslümanlarının günlük hayatlarında somut iyileşmeler olduğu gözlemlenebilir. 1980'lerin göreceli unutulmuşluğundan sonra 1990'lar boyunca, azınlık olmanın verdiği milliyetçi tepkilerin eşliğinde bu günlük hayat zorlukları artmış, Batı Trakya, Yunanistan'ın içinde ayrı, az gelişmiş bir Ortadoğu bölgesi görünümünü almıştı. Azınlık bireylerinin ehliyet, inşaat izni, diploma denkliği, vergilendirme, hatta vatandaşlık gibi son derece sıkıntılı bir dizi sorunu bulunmaktaydı. Bu sorunların bir kısmının çözüldüğünü ya da en azından durumda iyileşmeler olduğunu söylemek mümkündür. Ancak kimlik sorunları hepsinin önüne geçmiş durumdadır. Diğer bir deyişle, sanılanın aksine günlük hayattaki göreceli düzelme bir azınlığın ezilmişlik ya da hakkını alamama duygusunu silemiyor. Kimlik sorunları, özellikle ulusal ve dinsel kimlik söz konusu olduğunda (elbette buna başka bağlamlarda sınıfsal ya da cinsel kimlikleri de katabiliriz) diğer sorunlardan baskın geldiği gibi, diğer sorunları tetiklemese de varlığını sürdürüyor.

Spesifik olarak Batı Trakya'ya bakıldığında 2010'daki sorun olarak kabul edilen durumların hemen hemen tamamının "kimlik" ile ilgili soyut problemler olduğu görülebilir. Müftülerin atanması/seçilmesi sorunu dahi aynı çerçevede görülmelidir: Azınlık, Yunan Devleti'ni "yabancı" bir güç olarak gördüğünden müftü atamalarına karşı çıkmaktadır, oysa Türkiye'de de müftüler hatta imamlar atanmaktadır.

Aynı şekilde derneklerin isimlerindeki Türk ibaresi için sarfedilen çaba, Batı Trakya'ya Türkiye'nin ilgisini meşrulaştırmaktan çok, subjektif bir kimlik kavgasına dönüşmüştür. Azınlık, kimliğinin meşrulaşmasının azınlık olarak hayatına devam etmesi için elzem

olduğunu hissetmekte, dinsel kimliğin bağlayıcı gücüne rağmen ulusal kimliğini ön plana çıkarmaktadır. Eğer Yunanistan'da ulusal kimlik kabul edilip dinsel kimliğe baskı yapılsaydı, büyük bir ihtimalle azınlık reddedilen kimliğine sarılacak, Müslüman kimliğine vurgu yapacaktı.

Sonuç olarak Batı Trakya'daki durum ulusaşırı azınlıklarda aktörlerin çoğulluğundan dolayı çetrefilleşmekte, her aktör kendi egemenliğini sağlamlaştırma doğrultusunda hareket etmeye devam etmektedir.

TEKİL DİNÎ AİDİYET, ÇOĞUL ULUSAL AİDİYET

Fransa'da Türkiye Kökenliler

Giriş

Fransa'da yaşayan Türklerin kimliksel özelliklerini inceleyebilmek, kimliksel inşalarının hangi aşamasında olduklarını tespit edebilmek ve bu kimliksel arayış sürecinde din faktörünün nasıl bir rol oynadığını anlayabilmek için "Türk kimliğini" bütünlüğüyle ele almakta fayda var. Başta Osmanlı toplumunun karışık yapısı, ardındansa aidiyet kriterlerinin çoğul ve dinamik nitelikleri Türkiye'deki "Türklük" kavramına bile açık ve net bir tanımlama getirilmesine engel oluştururken, azınlık durumunda olan Türkler için işlerin daha da zor olduğunu belirtmeye herhalde gerek yoktur.

İlk olarak, "Türklük" kavramına bir tanım getirmekte zorluklar çekildiğini öğrenmek Türk okuyucuları şaşırtabilir. Ne de olsa Türk eğitim sistemi, uygun gördüğü bir tanımlamayı öğrencilere bütün öğrenim hayatları boyunca defalarca tekrar ede ede içselleştirmelerini sağlamıştır. İlkokuldan başlayarak Türk öğrencilere bir "check list" sunulmaktadır:[192] dil birliği, din birliği, tarih birliği, ülkü birliği. Bu aidiyet kriterlerinin katı bir şekilde uygulamaya geçirilişi çeşitli sorunlara yol açmaktadır. İrdeleyeceğimiz bu problemler hem Türkiye'de hem de Türkiye dışında yaşayan bütün Türklerin

192 Anne Marie Thiesse, *La création des identités nationales*, Paris: Seuil, 2001, s. 14.

ortak sorununu teşkil etmektedir. Açıklamalara geçmeden önce son bir noktayı, Avrupa Türklerinin kimliksel tanımının bu bahsettiğimiz kriterleri, kendilerince en fazla önem teşkil edenden en az önem teşkil edene, yani önem sırasına göre uygulamaya koyduklarını belirtmemizde fayda var.

Günümüzde Avrupa Türklerinin "Türklüğün" hukukî tanımını bir kenara koyup, kültürel (yani ulusal ve bundan dolayı da subjektif) niteliklerini öne çıkardıklarına tanık olmaktayız. Bu tutumun başta gelen nedenleri arasında, sayıları 5 milyonu bulan Avrupa'da yaşayan Türkiyelilerin gitgide oturdukları ülkenin vatandaşlığına geçmeye başlamış olmalarını sayabiliriz. Bununla birlikte Türkiye'de "Türklüğün" anayasal tanımı bile son senelerde bir tartışma konusuna dönüşmüştür. (66. madde: "Türkiye Devleti'ne vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk'tür.") Az önce sözü geçen "check list"e şu ya da bu nedenlerden dolayı (örneğin farklı talepleri olduğu ya da çoğunluk tarafından dışlandıkları için) uyum sağlayamayan bireyler yeni bir tartışmanın, yani üst kimlik ve alt kimlikler kavramlarını konu alan bir polemiğin doğmasına neden olmuşlardır.[193]

Azınlıklar için kimliksel arayış güçlükler içinde gelişmektedir: Azınlık dışı olarak algılanan davranışlar daha şiddetli bir şekilde kınanmaya başlanmış ve kimliksel özelliklerin aktarımını sağlamak, bir ölüm kalım meselesi haline gelmiştir. Kendilerini azınlıkta yani tehlikede hisseden gruplar yukarıda değindiğimiz aidiyet kriterlerini karışık ve hatta bazen çelişkili bir şekilde yorumlamaktadırlar.

Bir yandan grubun mensuplarının sayısını arttırabilmek ve bu sayede çoğunluk nezdinde bir ağırlığı olduğunu kanıtlayabilmek amacıyla, topluluk bu aidiyet kriterlerine esneklik getirmektedir.

193 Bkz. Baskın Oran, *Türkiye'de Azınlıklar, Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İstanbul: İletişim, 2004.

Örneğin anadillerine tamamıyla hâkim olmayan yeni nesilleri hoş görmekte ve azınlığın bir parçası olarak saymaktadır. Diğer yandansa grubun kendi bünyesinde, azınlığın benliğini temsil eden davranışlara uyulması konusunda bir katılaşma gözlemlenmektedir. Sınırları net bir şekilde çizilmiş azınlık davranış kurallarına uymamak bireyin grup tarafından dışlanmasına yol açmaktadır. Çoğunlukta olma durumunda daha kolaylıkla kabul gören bazı davranışlar, (örneğin grup dışından biriyle evlenme gibi) azınlık durumunda olunduğu takdirde ters tepmektedir. Azınlıklara özgü bu "iç kurallar" Fransa'da yaşayan Türkiye kökenliler için de geçerlidir. Sayıları 400.000'i bulan bu topluluk Türkiye'nin iç tartışmalarını elbette yakından takip etmektedir. Bununla birlikte kimliklerini sadece Türkiye'deki gelişmeleri izleyerek değil, ama aynı zamanda azınlıkta olma durumunun getirdiği koşullardan etkilenerek de oluşturmaktadırlar. Sürekli bir yeniden yapılanma süreci içinde olan aynı gruba aidiyet duygusunu uyandıran kriterler, topluluğun zaman içinde devamlı olarak değişimler geçirmesine sebep olmakta ve hayalî bir azınlıktan, hayatta kalabilmeye devam edebilmesi için uğruna mücadele edilmesi gereken bir gruba dönüşmesini sağlamaktadır.[194] Bunu başarabilmek için de azınlıklar doğal olarak aidiyet kriterlerine ve kolektif hafızanın aktarımına çok daha büyük bir önem vermektedirler.[195]

Fransa'daki Türkiyelilerin iki çeşit strateji kurdukları gözlemlenebilir. Bunlardan ilki, azınlığın "Türk" olduğu gerçeğine ağırlık verilerek

194 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra, New York: Verso, 2000, [Türkçesi: *Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis, 2009].

195 Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Albin Michel, 1994, s. 178.

bu karakteristiği ne pahasına olursa olsun koruyabilmek amacıyla radikal dinî davranışların ve topluluk içi evliliklerin desteklendiği bir yaklaşımdır. Önemli olan topluluğun ayrılmaz bütünlüğünü sağlayabilmektir. İkincisi ise ilkinin aksine, Türkiye'de de meydana geldiği gibi sınıflar ve gruplar arası farklılıklardan doğarak beslenen etnik, dinî ve ideolojik bölünmelerle sonuçlanan tutumdur. İleriki sayfalarda Fransa Türklerinin kimliklerini koruyabilmek için başvurdukları bu iki farklı stratejide dine nasıl bir yer ayırdıklarına değineceğiz. Bunun için ilk olarak dinî yapılanmanın genel tablosuna bir göz atmakta, ardındansa çeşitli aidiyet modelleri arasındaki ilişkileri incelemekte fayda vardır. Son olarak da Türk topluluğunun Fransız Müslüman topluluğu bünyesinde nasıl bir yere sahip olduğuna ve ne gibi farklılıklar gösterdiğine değinebiliriz.

a) Fransa'da Türkiye Kökenliler: Kimliksel Stratejiler

Fransızların ve Türklerin "ulus" ve "vatandaşlık" kavramlarına farklı tanımlamalar getirmeleri nedeniyle Fransa'da yaşayan "Türk" nüfusunun tam olarak kaç kişiden oluştuğunu tespit etmek mümkün değildir. Fransız genel nüfus sayımı için sadece iki üst kategori mevcuttur: Bunlar Fransız vatandaşları kategorisi ve Fransa'da yaşayan yabancı uyruklular kategorisidir. Bununla beraber alt kategorilerden biri, "sonradan Fransız vatandaşlığını kazanmış" kişileri, kökenleri gözönünde bulundurularak listelemektedir. Türk yasası ise Fransız hukukî mantığı (*jus soli*) ile Alman sisteminin (*jus sanguini*) bir karışımını uygulamakta, Lozan Antlaşması'nda belirtilen gayrimüslim azınlıklar dışında, azınlıkların hukukî varlığını görmezden gelmektedir. Türk Nüfus Sayımı, Osmanlı *millet sisteminin* bir devamı olarak azınlıkları fiilen dinî aidiyetlerinden yola çıkarak belirlemektedir. Cumhuriyet'in kuruluşuyla, Türkiye Devleti'nin grupları değil; ama bireyi ön plana çıkararak yeniden yapılanmasına rağmen, Osmanlı etnik-dinî sınıflandırma refleksi

hem kamuoyu hem de ülke yönetimi tarafından içselleştirilmiştir. Yani anayasal olarak Türkiye vatandaşı olan herkes Türk'tür, ama kültürel açıdan yaklaşacak olursak "Türklüğe" aidiyet kriterleri çok daha göreceli dir.

Göçmenler, TC Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı tarafından ("Türklüğün" bu karmakarışık tanımından kaynaklanan) "çifte bir sayıma" tabi tutulmaktalar. Bakanlık hem Fransa'da yaşayan Türk uyrukluları hem de Türk asıllı Fransızları (sonradan çifte vatandaşlık statüsü kazanmış olsunlar olmasınlar) kendi istatistikî verilerinde Türk ulusuna dahil olarak saymaktadır. Fransa'nın çift uyrukluluğu hukuken olmasa da fiilen kabul etmesi, durumu iyice karıştırmaktadır.

Fransa'da birbirinden farklı üç çeşit Türkiyeli nüfus bulunmaktadır. Bu gruplardan birincisini "Türk kökenli Fransızlar", ikincisini "Türk uyruklu yabancılar" ve son olarak da üçüncüsünü "Türk asıllılar" oluşturmaktadır. Bu nedenle Fransa'daki "Türk nüfusunun" ya da "Türk kökenli Fransız nüfusunun" sayısını belirlemek konuya nasıl yaklaşıldığına göre farklı farklı sonuçlar vermektedir. Sayımın hukukî olarak nitelendirilen gruplardan yola çıkılarak yapılması ya da etnik, kimliksel veya kültürel olarak sınıflandırılmış gruplardan yola çıkılarak yapılması, değişik sonuçlara ulaşılmasına sebep olmaktadır. Bu tip nedenlerden dolayı Fransız istatistikî verileriyle Türkiye'ninkiler büyük farklılıklar sergilemekte ve bazen nesnellikten uzak tartışmalara yol açmaktadırlar (örneğin Türk ve Avrupa aşırı sağcılarının yabancı düşmanlığı ve/veya milliyetçilik içeren söylemleri gibi).

1999 Fransız nüfus sayımında, üç kategorinin birbirinden ayırt edildiğini gözlemleyebiliriz: Türkiye uyruklu yabancılar (yani Türkiye vatandaşı olup da Fransa'da oturan yabancılar), sonradan tekrar Türk vatandaşlığına başvurmuş Türk asıllı Fransızlar (yani çift uyruklular) ve Türkiye kökenli Fransızlar.

Bahsettiğimiz ikinci kategori Fransız vatandaşlığına geçen Türkiye kökenlilerin arzu ettikleri takdirde Türkiye uyruklarını da koruyabildiklerinin bir kanıtıdır. Her koşulda bu çift uyruklulara aynı zamanda Türkiye vatandaşlığına sahip olsalar da Fransız yasaları uygulanmaktadır. Türkiye uyruğu, Türkiye Cumhuriyeti konsoloslukların yasal olarak uyguladığı bir prosedür sayesinde muhafaza edilebilmektedir. Bireyin iki vatandaşlıktan da faydalanması, yani çift uyruklu olması fiilen hem Türkiye hem de Fransa tarafından kabul edilmektedir. Yalnız, ABD'yle olduğu gibi, iki ülke arasında bu duruma açıklık getirecek ikili bir sözleşme imzalanmamıştır. Bu da aynı kişinin nüfus sayımında kendini ya Türkiye vatandaşı ya da Fransa vatandaşı olarak deklare edebileceği anlamına gelmektedir.

Türkiye tarafından tanınmayan azınlıklara ait Türkiye uyruklu bireyler (Türkiye sadece gayrimüslim azınlıkları tanımaktadır, bunu bile kısıtlayıcı bir şekilde yaptığı için sadece Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler azınlıklara tanınan haklardan yararlanabilmektedirler) bazen başka etnik gruplara ait olarak kayıtlara geçmektedirler.

Özellikle Kürtler kayıtlara Türkiye vatandaşı olmalarına rağmen Kürt olarak geçebilmektedirler. "Kürt vatandaşlığı" uluslararası hukuk tarafından tanınmamasına rağmen, Fransız resmî istatistikî verilerinde (hatta bazen Valilik tarafından verilen oturma izinlerinde!) Kürt *uyruğundan* kişilere rastlamaktayız. Aynı tuhaf durum Tibetliler için de geçerli olmaktadır. Fransız memurlar her ne kadar Tibet sorununa hassasiyet gösteriyor ve Tibetlilere sempati duyuyorlarsa da, uluslararası hukukta "Tibet uyruğu" diye bir şey yoktur! Durum bu iken, bazı resmî daireler yine de "Kürt göçmenleri" terimini sıkça kullanmaktadırlar. Bu da üstü kapalı bir biçimde bazı Fransız makamlarının (örneğin eski FASILD gibi –"Fonds d'Action et de Soutien pour l'Intégration et la Lutte contre les Discriminations"– Entegrasyon ve Ayrımcılığa Karşı Mücadele İçin Eylem ve

Destek Fonu) Kürdistan'ın varlığını kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir. Bu yaklaşım da Türk makamlarınca kınanmaktadır.

Türkiye vatandaşı olup da kültürel veya sosyolojik açıdan azınlık sayılabilecek ve Fransa'da farklı bir uyruktan geliyormuş gibi muamele görebilecek gruplar arasında Kürtlerden başka Ermeniler, Rumlar, Keldani-Süryaniler ve Lazlar da sayılabilir.

Türkiye asıllı Fransız vatandaşları kategorisiyse çeşitli yasal yollara başvurarak Fransız vatandaşlığını elde etmeyi başarmış Türkiye doğumlu göçmenlerden ve Türkiye'de Fransız uyruklu anne ya da babadan doğmuş kişilerden oluşmaktadır. Bu kategoriyi daha detaylı bir şekilde mercek altına alacak olursak mensuplarının statülerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Yurttaşlığa başvurarak, evlilik yoluyla ya da ebeveynlerinden biri Fransız olduğu için Fransız vatandaşlığına alınan Türkiye doğumlu ama Fransa'da ikamet eden Türk vatandaşları,
- Ebeveynleri Türk olmasına rağmen Fransa'da doğdukları için otomatik olarak ya da başvuru üzerine Fransız vatandaşlığına geçen kişiler (Pasqua Yasası'ndan önce doğanlar otomatik olarak, aynı yasadan sonra doğanlarsa başvuru üzerine Fransız uyruğuna geçebilmektedirler),
- Levantenler, Ermeniler ya da Yahudiler gibi Türkiye'den gelme ama Türk etnik grubuna ait olmayan bireyler de Fransız vatandaşlığını kazanabilir ya da Fransız vatandaşlığına geri dönebilirler (böyle bir prosedürden geçtiği bilinen en az bir Fransız başbakanı ve birkaç Fransız milletvekili vardır).

Fransa Türkleri arasında az sayıda mülteciye (sığınma hakkı talep edip kazanmış Türk vatandaşlarına) ve vatansıza da (Türk hükümeti tarafından çeşitli gerekçeler nedeniyle vatandaşlıktan çıkarılmış bireyler,

örneğin siyasî muhalif ya da asker kaçağı oldukları için, vs.) rastlanabilir. Bu kişiler, Fransa vatandaşlığını elde edene kadar ya Türkiye vatandaşı olmaya devam etmekte ya da uyruksuz sayılmaktadırlar.

Şimdiye kadar saydığımız durumların yanı sıra yabancı uyruklu olan, ama Türkiye'den başka ülkelerden gelen ve Fransa'da ikamet eden, etnik ve kültürel olarak Türk olan gruplara da rastlamaktayız. Fransız vatandaşlığına geçmedikleri sürece bahsi geçen bu bireyler kimliklerinde yazılı olan uyruğa sahip olmaya devam etmektedirler. Burada bahsettiğimiz kişiler, örneğin Balkanlar'da yaşayan Türk azınlığa ait bireyler olabilirler (Yunanistanlı, Bulgaristanlı ya da eski Yugoslavyalı), Kafkasya ya da Ortadoğu Türk azınlıklarına mensup şahıslar olabilirler (Kıbrıslı, İranlı, Suriyeli, Iraklı ya da Afganistanlı) ya da Türkiye doğumlu olup sonradan göç ettikleri ülkenin vatandaşlığına geçmiş Türk asıllılardan oluşabilirler (Almanyalı, Belçikalı, Hollandalı, Kanadalı, Amerikalı, vs.). Ayrıca Avrupa Birliği bünyesinde, sınırlar aşırı göçmen Türk evliliklerine de tanık olmaktayız: Örneğin Türk asıllı bir Fransız'ın Türk asıllı bir Alman'la evlenmesi ya da Kazak asıllı bir Avrupalının Kazakistan'dan biriyle evlenip, aile birliği yasasından yararlanarak eşinin de Avrupa'ya yerleşmesi vs. gibi.

Ama istatistikler basit sınıflandırma yöntemleriyle gerçekleştirilmektedir. Bu gruplandırma prosedüründe örneğin "Türk uyruklu yabancılar" kategorisine, "Türk asıllı Avrupalılar" kategorisine, "Türkiye doğumlu olanlar ya da olmayanlar" kategorilerine vs. rastlamaktayız. Yani ulaşılan veriler sadece bir eğilimi temsil etmekte, mutlak sonuçları teşkil etmemektedir.

Türk resmî verilerine göre 2004 yılında Fransa'da 370.000 Türk ya da Türk asıllı Fransız ikamet etmekteydi. Bunlardan 196.000'i Türkiye vatandaşı ve 174.000'i (% 47'si) Fransa vatandaşıydı.

1999 yılında Fransa'da gerçekleştirilen nüfus sayımı göz önüne alınırsa, bu defa resmî verilerin, Fransa'da 175.986'sı göçmen olmak üzere 258.817 Türkiye vatandaşının yaşadığı bilgisini yansıttığı görülür: Bunlardan 136.361'i erkeklerden, 122.456'sı ise kadınlardan oluşmaktadır. Bu sayımın verilerinden yola çıkarak rahatlıkla çift uyrukluların Türkiye vatandaşı olarak değil Fransa vatandaşı olarak sayıldıkları sonucuna varılabilir. Yine 1999 senesi için bu defa Türk resmî verileri dikkate alınırsa, Fransa'da 301.209 Türkiye vatandaşı olduğu görülür. Bunlardan sadece 169.049'u oturma iznine sahiptir (16 yaşının altındaki çocuklar ebeveynlerine bağlı oldukları için oturma izni belgesine sahip değildirler). Buradan varabileceğimiz sonuç, Fransa'da Türk kültürel varlığının artmasına rağmen bu artışın Fransız istatistiklerine yansımıyor olmasıdır. Bu sadece Fransa için değil aslında bütün Avrupa için geçerlidir. Fransa'da Türk kültürel varlığı büyümektedir, ama istatistikî veriler bu yükselişe nazaran çok az bir artış sergilemektedir. Almanya'da ise Alman istatistikî bilgileri Türklerin sayısında bir değişiklik olmadığı yönündedir. Hatta Belçika ya da İsveç gibi bazı ülkelerde bu sayı gerilemektedir. Bu elbette ki büyük ölçüde Avrupa Türklerinin Avrupa ülkeleri vatandaşlığına geçmelerinden ve çift uyrukluların bu ülkelerin vatandaşı olarak sayılmalarından kaynaklanmaktadır. Hem Avrupa hem de Türk istatistikleri tarafından pek de kavranamayan fizikî faktörün, yani Türkiye'ye temelli dönüşün önemi bu alanda oldukça azdır.

Fransız istatistiklerinde bir süredir başka "Türkler" de belirmeye başlamıştır: örneğin Azeriler (2002 yılında sayıları 1.083 kişi), Kazaklar (625 kişi), Özbekler (353 kişi), Kırgızlar (183 kişi) ve Türkmenler (35 kişi).

Fransa topraklarında yeni yer edinen bu kişiler Türk göçmenleriyle bir tutulmamalıdır. Gerçi şimdiden bu topluluklarla Türk topluluğu arasında bir yakınlaşma olduğu gözlemlenebilir. Bu yakınlaşmanın

sebepleri, geçmişleri ve geldikleri yerler farklı olmasına rağmen bu toplulukların paylaştıkları ortak değerler üzerine kuruludur (topluluklar arası evlilikler, dernekler arası dayanışmalar, vs.). Bu konuya biraz açıklık getirmek için bir örnek vermekte fayda var. Örneğin üç farklı Azeri grup arasında yaşanan yakınlaşmadan bahsedebiliriz: İran'dan mülteci olarak gelen Azeriler, Türkiye'den göçmen olarak gelen Azeriler ve Azerbaycan'dan ağırlıklı olarak ya diplomat ya Avrupa Konseyi'nde görevli ya da burslu öğrenciler olarak gelen Azeriler birbirleriyle dayanışma içine girmişlerdir.

Türk Göç Akımları[196]

Fransız yasalarına göre sadece "yabancı (yani Fransız olmayan) bir uyrukla Fransa sınırları dışında doğmuş ve Fransa'da ikamet eden" kişiler göçmen kategorisine girmektedirler. Bu hukukî tanımlamadan yola çıkarak üç tespitte bulunabiliriz:

- Türkiye'de doğmuş ve ardından Fransız vatandaşlığına geçmiş eski Türk uyruklular artık "Türkiye vatandaşı yabancılar" grubuna ait değildirler, ama hâlâ "göçmen" kategorisinden sayılmaktadırlar.
- Türkiye dışında başka bir ülkede doğmuş ve Fransız uyruğunu kazanmış Türk asıllı kişiler "göçmen" kategorisine dahil edilmektedirler. Kaldı ki bu kişiler Fransız vatandaşlığını elde etmeden evvel "Türk vatandaşları" kategorisine girmemekteydiler ve Fransız uyruğuna geçtikten sonra da "Türk göçmenleri" kategorisinden sayılmamaktadırlar.
- Türkiye dışında başka bir ülkede dünyaya gelip ardından Fransız vatandaşlığına başvurmamış Türk asıllılar da "göçmen" sınıfından

196 İstatistiklerin daha detaylı bir analizi için bkz. Samim Akgönül, Stéphane De Tapia, "Turcs en France: tout compte fait", Altay Manço (ed.), *Turcs en Europe: l'heure de l'élargissement* içinde, Paris: L'Harmattan, 2006, s. 57-65.

sayılmakta, ama "Türklükle" bağlantılı istatistikî bilgilerde yer almamaktadırlar.

İstatistikî veriler bu tespitler dikkate alınarak incelenmelidir. 1999 nüfus sayımı Fransa'da 174.160 Türk göçmeninin yaşadığını belirtmektedir. Yukarıdaki uyarıları gözönünde bulundurursak bu 174.160 göçmen arasında hem Türk vatandaşları, hem çift uyruklular, hem Türk asıllı Fransızlar, hem Türkiye dışında başka bir ülkede başka bir uyrukla doğmuş (Irak'ta, Bulgaristan'da, Yunanistan'da, vs.) ama Fransa'ya göç etmeden önce Türk vatandaşlığına geçmiş kişilerin yer aldığını unutmamamız gerekir. Bu veriler ne Fransa'da dünyaya gelmiş Türk vatandaşları hakkında, ne Fransa'da dünyaya gelmiş çift uyruklular hakkında, ne Fransa'da doğmuş Türk asıllı Fransızlar hakkında ne de Türkiye dışında doğmuş Türk asıllı diğer uyruklular hakkında bilgi vermektedir. Yukarıda saydığımız uyarılar diğer Avrupa ülkeleri için de geçerlidir.

Bununla birlikte Fransız Ulusal İstatistik ve Ekonomik Araştırmalar Enstitüsü INSEE'nin[197] tuttuğu kayıtlar on yıllık bir süre içerisinde Türkiye'den Fransa'ya göç edenlerle diğer ülkelerden göç edenleri birbirinden ayırt edebilmemizi sağlamaktadır. Örneğin 1990 ila 1999 yılları arasında Fransa'ya göç edenlerin %14'ü Türkiye'den, %22'si Almanya'dan, %7'si Fas'tan, %6'sı Cezayir'den, %5'i İsviçre'den, %3'ü Portekiz'den, %3'ü Büyük Britanya'dan gelmekteydi. Verilerde aynı dönem Fransa'ya göç eden kişilerin %40'ının "dünyanın diğer ülkelerinden" geldiği belirtilmektedir. Bu bahsi geçen %40'ın içinde, Almanya'dan ya da İsviçre'den gelen göçmenler arasında da olduğu gibi Türk asıllılar da bulunmaktadır. Her ne kadar evliliklerin büyük bir çoğunluğunun Avrupa Türkleriyle Türkiye Türkleri arasında gerçekleştiğini bilsek de, bu tip göçlerin başta gelen

197 INSEE – *Institut national de la statistique et des études économiques* - Ulusal İstatistik ve Ekonomik Araştırmalar Enstitüsü.

sebebini yine de evlilikler oluşturmaktadır. Son senelerde "Türk kültüründen gelme göçmenler" Fransa'nın en önemli göç akımlarından birini teşkil etmeye başlamışlardır.

Bununla birlikte, 1999'da çok sayıda Türk'ün Fransa'ya göç etmiş olmasına rağmen Türkler diğer topluluklara nazaran oldukça küçük bir grup teşkil etmektedirler. Türkler Fransa'ya yerleşmiş göçmenlerin sadece %4'ünü oluştururken Cezayirliler %13'ünü, Portekizliler de yine %13'ünü, Faslılar %12'sini, İspanyollar %7 ve İtalyanlarsa %9'unu temsil etmektedirler. Bu noktada Portekizliler, İspanyollar ve İtalyanlar gibi Avrupa Birliği ülkelerinden gelen göçmenlerin Avrupa Birliği dışından gelenlere göre Fransız vatandaşlığına daha az rağbet gösterdiklerini de belirtmekte fayda var.

2000 yılından bu yana Fransa'ya yılda ortalama 14.000 Türkiye vatandaşı göç etmektedir. Bu göçmenlerin yarısı sığınma hakkı talep ederek ülkeye yerleşmektedir. Buna karşılık çalışma amaçlı gelen göçmenlerin sayısında bir düşüş yaşanmaktadır. Ama son senelerde Fransa'daki Türk müteahhitlerin Türkiye'den işçi getirtme girişimleriyle bu sayı tekrar yükselmeye başlamıştır. Hatta Fransız makamları özellikle inşaat sektöründe, bu işe alma yönteminin Fransa'ya yararı ve getirisi açısından şüpheler duymaya başlamışlardır. Sorun, bu işe alma prosedürünün ülkeye meslekî nitelik düzeyi düşük insanların girmesini kolaylaştırıyor olmasından kaynaklanmaktadır.

1996 yılından beri aynı seviyede kalmış olan aile birleşmeleri sayısında (yani Fransız vatandaşı eşlerinin ya da ebeveynlerinin Fransa'ya yerleşmesinde) 2001 yılından itibaren bir artış gözlemleyebiliriz. Ama bu sonuca varmamızı sağlayan kaynak belgelerin farklı şekillerde elde edilmiş olması nedeniyle kesin ve doğru bir sayıma ulaşmak maalesef yine mümkün değildir. O zamanlar İçişleri Bakanı olan Sarkozy'nin ismini taşıyan yasa ("Sarkozy" Yasası) ve 2006 yılının Nisan ayında yürürlüğe giren yeni yasa bu konuda

daha güvenilir sonuçlar elde edilmesini sağlamaktadır, fakat aynı zamanda da ülkeye giren göçmenlerin sayısını sınırlandırmaktadır.

Cenevre Sözleşmesi kriterlerine göre mülteci statüsüne sahip olsunlar ya da olmasınlar, Türkiye'den Fransa'ya sığınma talebiyle giren göçmenlerin sayısı oldukça yüksektir. Bu sayıda Avrupa Birliği ve Türkiye arasındaki müzakerelerin ilerlemesi ve Kürt sorununa barışçıl çözüm arayışlarının hızlanmasıyla önemli bir azalma yaşanması beklenmektedir. Gerçekten de Avrupa Birliği'nin, Avrupa Konseyi'nin ve Türk kamuoyunun girişimleri sayesinde Türkiye, insan haklarına daha saygılı bir ülke haline gelmiş ve bu konuda gözle görülür ilerlemeler kaydetmiştir. Aynı dönemde iktisadî alanda da gelişmeler göstermiştir. Türkiye'den gelen mülteci sayısında gerçekten bir değişiklik olup olmayacağını ileriki senelerde takip etmek gerekir. Ama bugün için bu sayı hâlâ yüksektir. Zaten kaçak Türk mülteciler taşıyan birkaç geminin Côte d'Azur ve Fréjus kıyılarında (Fransız Rivierası) karaya oturmasıyla meydana gelen manzaralar hâlâ hafızalarda tazeliğini korumaktadır.

İstatistikî veriler aynı zamanda "sürekli" ve "geçici" göçleri de birbirinden ayırt etmeyi sağlamaktadır. Bu iki göç şekli birbirinden farklı olduğu için elde edilen oturma izinleri de birbirinden farklıdır. Örneğin mevsimlik işçiler, stajyerler, öğrenciler, vs. kontratları ya da eğitimleri tamamlandıktan sonra ülkeyi terk etmesi beklenen kişilerdir. Kaldı ki bu bahsettiğimiz göç kategorisinden diğerine yani "sürekli" olana geçişler oldukça sıktır. Örneğin "beyin göçü" olarak adlandırdığımız fenomenden bahsedilebilir: Bazı öğrenciler eğitim gördükleri yabancı ülkelere yerleşmekte ve oralarda çalışmaya başlamaktadırlar. Bunun yanı sıra sığınma talebi geri çevrilen bazı mülteciler ülkeyi terk etmek yerine tekrar kaçak olarak giriş yapmayı tercih etmektedirler. Bazen ise bir kategoriden diğerine geçiş sebebi insanların hayatlarındaki kişisel unsurların ya da dış faktör-

lerin değişmesinden kaynaklanmaktadır. Elbette ki ülkede temelli ikamet etmek isteyen kişilerin hepsinin göçmenler bürosu tarafından kabul edilmesi mümkün değildir. Kaldı ki görevlilerin de yetkisi ancak bir yere kadar işlemektedir. Örneğin evlilik nedeniyle "sürekli" ikamet için başvuran birini reddetmeleri pek mümkün değildir. Az önce bahsettiğimiz insanların bir kategoriden diğerine geçmelerindeki kişisel faktörlerin en önemlilerinden biri de (resmî olsun, dinî olsun, bir çifti birbirine bağlayan kontratlar olsun ya da sadece nikâhsız birlikte yaşayan çiftler olsun) zaten "evliliklerdir"!

Fransa'da ikamet eden 58.266 Türk ailenin ezici bir çoğunluğu çocuklu çiftlerden, sadece %8,5'i ise tek ebeveynli ailelerden oluşmaktadır. Bu nüfusun %20'sinden azı "karma evliliklerden" oluşmaktadır ki bu karma evliliklere Türk asıllı Fransızlarla gerçekleştirilen evlilikler de dahildir; yani aslında istatistikî olarak Türkiyelilerin Türkiyeli olmayanlarla evlenmeleri son derece sıra dışı bir durumdur.

Yine 1999'da gerçekleştirilen nüfus sayımının sonuçlarından yola çıkarak Fransız Türkiyeli toplumunun diğer "göçmen topluluklara" nazaran daha genç bir nüfusa sahip olduğu gözlemlenebilir. Bu genç nüfusun oranı özellikle çalışma çağında olanlar için, yani 20-59 yaş diliminde bulunanlar için diğer topluluklara nazaran oldukça yüksektir. 0-19 yaş grubunun da önemli bir oran temsil ettiği görülebilir. Bununla beraber, bu tip yüksek oranlara örneğin Sahraaltı Afrikalı topluluğu gibi başka topluluklarda da rastlamak mümkündür. Yine de Türkiye kökenliler, Fransa'daki topluluklar arasında çalışma yaşındaki nüfusun en kalabalık olduğu topluluğu temsil etmektedirler. Bunun bir sonucu olarak da en yüksek işsizlik oranına sahiptirler. Ayrıca dikkat çekici noktalardan biri de Fransa'da yaşayan Türkiyelilerin çocuklarının topluluk içindeki oranının çok düşük, %5,6 civarında olmasıdır. Halbuki bu oran toplam nüfusta aynı yaş dilimi için %17,9'ları bulmaktadır. Bu düşük

oran büyük bir olasılıkla artık ne göçmen ne de yabancı kategorilerine ait bu çocukların Fransız vatandaşı olarak sayılmasından kaynaklanmaktadır.

Eğitimle bağlantılı verilerse lise çağındaki Türkiye kökenli öğrencilerin dörtte birinin meslek okullarına kayıtlı olduğunu göstermektedir.

1999 nüfus sayımının verdiği bilgiler, Türk asıllı göçmenlerin eğitim düzeyleri hakkında çok şey öğrenmemizi sağlamaktadır. Türkiye kökenli yetişkinlerin eğitim seviyelerinin çok düşük olduğunu, en azından diğer göçmen gruplara nazaran daha düşük olduğunu bu verilerden yola çıkarak tespit edebiliriz. Bu durum göçmenlerin Türkiye'nin en az gelişmiş bölgelerinden geliyor olmalarıyla bağlantılı olduğu gibi, Türk göç akımını motive eden sebeplerden (örneğin aile birleşmesi, vs.) ve göçmenlerin Türkiye'deki sosyal ve mesleki statülerinden de kaynaklanmaktadır. Bu göçmenlerin ancak %6 kadarı bir yükseköğrenim diplomasına sahiptir. Buna karşılık %70'inin hiçbir diploması yoktur. Her şeye rağmen, göçmen ailelerin yükseköğrenim çağına gelmiş çocuklarının %12'sinin eğitimlerine devam ettiklerini gözlemleyebiliriz.

Aile reisinin kökenine göre Fransa'daki göçmen hanelerin sayısı[198]

Ülke	Bütün haneler			25 yaşın altında çocuklu haneler		
Türkiye	Toplam	Çiftlerin birlikte yaşadığı haneler	Toplam	Çiftlerin birlikte yaşadığı haneler	Tek ebeveynli haneler	Tek ebeveynli hanelerin (%) oranı
58.266	58.266	53.447	49.132	45.100	4.212	8,5

198 Bu istatistikî bilgiler INSEE (Fransız Ulusal İstatistik ve Ekonomik Araştırmalar Enstitüsü) tarafından yayımlanmıştır.

Kökenlerine göre bünyesinde en az bir göçmenin bulunduğu çiftler (%)

Ülke	Toplam çift sayısı	Karma çiftler	Erkeğin göçmen olduğu çiftler	Eşlerin aynı göçmen kökenli olduğu çiftler	Farklı göçmen kökenlerden gelen eşler	Toplam
Türkiye	65.726	18,7	13,3	78,6	2,7	100

Geldikleri ülkelere göre göçmenlerin oranı

Ülke	1962	1968	1975	1982	1990	1999 (%)	1999 (göçmen sayısı)
Türkiye	1,4	1,3	1,9	3,0	4,0	4,0	174.160

AB'de Türk kökenliler[199]

	Türk kökenli nüfus		AB-15 vatandaşı Türkler	
	Toplam nüfus	Türkiye vatandaşı	AB ülkesi vatandaşı	AB vatandaşlığı oranı (%)
Belçika	110.000	67.000	43.000	39.1
Danimarka	53.000	39.000	14.000	26.4
Almanya	2.642.000	1.912.000	730.000	27.6
Fransa	370.000	196.000	174.000	47.0
Hollanda	270.000	96.000	174.000	64.4
Avusturya	200.000	120.000	80.000	40.4
İsveç	37.000	14.000	23.000	62.2
Büyük Britanya	70.000	37.000	33.000	47.1
Diğer AB-15	20.000	19.000	1.000	5.0
AB-15 Toplam	3.772.000	2.500.000	1.272.000	33.7

(*) Verilerde AB-15 temel alınmıştır. AB'ye 2004 yılında üye olan 10 ülkede Türk kökenli nüfus çok düşüktür.
Kaynaklar: Eurostat, Federal Alman İstatistik Dairesi, Türkiye Araştırmalar Merkezi-Essen 2003.

199 www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=178540.

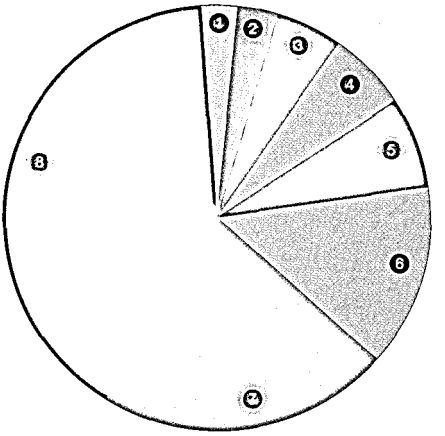
Bu tabloya göre 2004 yılında Fransa'da 370.000 Türkiye vatandaşı ve Türkiye kökenli Fransız yaşamaktaydı, bunlardan 196.000'i Türkiye vatandaşıydı ve 174.000'i Fransa vatandaşıydı (%47). Bu sayıların önceki sayfalarda belirttiğimiz bütün kategorileri kapsayıp kapsamadığını bilmek maalesef mümkün değil, ama mantıken böyle bir şeyin mümkün olamaması gerekir.

Doğdukları ülkelere göre Fransa'daki göçmenlerin sayısı

Doğduğu ülke	Göçmen sayısı	Toplam göçmenler bünyesinde kapsadığı (%) oran
Almanya	123.186	2,9
İtalya	378.649	8,8
Portekiz	571.874	13,3
İspanya	316.232	7,3
İsviçre	45.065	1,0
Diğer Avrupa ülkeleri	499.138	11,6
Fas	522.504	12,1
Cezayir	574.208	13,3
Tunus	201.561	4,7
Sahraaltı Afrika	393.289	9,1
Türkiye	**174.160**	**4,0**
Kamboçya, Laos, Vietnam	159.750	3,7
Diğer ülkeler	346.478	8,0
Göçmen sayısı	4.306.094	100
Göçmen olmayanların sayısı	5.4207.606	///

Kaynak: INSEE 1999 Nüfus Sayımı

1999 yılında Fransa'da mevcut göçmenler



1- Büyük Britanya (%3)
2- Portekiz (%3)
3- İsviçre (%5)
4- Cezayir (%6)
5- Fas (%7)
6- Türkiye (%14)
7- Almanya (%22)
8- Diğer ülkeler (%40)

Türkiye'den Fransa'ya "sürekli" ve "geçici" göçler

Kategoriler	2003	2002	2001	1999	1998	1997	1996	1993
İşçiler	339	335	210	47	66	79	63	371
İşçi sınıfına dahil olmayan çalışanlar	5	10	2	13	12	11	5	3
Mülteci statüsüne sahip olanlar	857	665	643	375	403	427	500	783
Oturma izinli mülteciler	3.192*	1	4	--	--	--	--	--
Aile birleşmesi	2.768	2.871	2.425	2.581	2.639	2.551	2.059	4.589
Fransız ailelerine mensup bireyler	372	447	366	642	794	491	430	594
Fransız eşi ya da ebeveyni olan şahıslar	3.073	3.167	2.428	--	--	--	--	--
Bilim insanı eşleri		10	7	--	--	--	--	--
Mülteci ailelerine mensup bireyler		310	299	225	260	290	246	413
Uyruksuz statüsüne sahip ailelere mensup bireyler		1	2	--	--	--	--	--
Fransa'da doğan yabancı uyruklular		0	6	--	--	--	--	--
10 yaşından beri Fransa'da ikamet eden henüz reşit olmamış çocuklar		111	128	--	--	--	--	--
Kişisel ya da ailevi ilişkiler		317	304	--	--	--	--	--

10 ila 15 yıldan daha uzun bir süredir Fransa'da ikamet edenler		97	96	--	--	--	--	--
Ziyaretçiler (çalışanlar dahil olmak üzere)	112	127	140	233	741	328	123	89
İş kazası geliri sahibi olanlar (+ %20)	1	1	0	0	0	1	0	6
Durumu tekrar gözden geçirilecekler		2	0	98	1867	894	--	--
1. Toplam	8.568	8.472	6.860	5.734	6.782	5.072	3.426	6.846
Kişisel ve ailevi sebeplerle ülkede bulunanlar	121	--		1.520				
Geçici çalışma izni sahipleri		51	73	27	20	29	30	23
Stajyerler	1	2	11	6	5	4	6	5
Sanatçı ve yazarlar	0			0				
Öğrenciler	355	434	311	235	227	185	122	119
Sığınma talebinde bulunanlar	6.761	7.701	5.473	2.219	1.621	1.367	1.205	1.286
2. Toplam								
Genel Toplam								

Kaynak: Régnard (2005)

Göçmenlerin geldikleri ülkelere ve yaşlarına göre dağılımı

Ülke	0 ila 14 yaş arasında olanlar	15 ila 24 yaş arasında olanlar	25 ila 34 yaş arasında olanlar	35 ila 44 yaş arasında olanlar	45 ila 54 yaş arasında olanlar	55 ila 64 yaş arasında olanlar	65 yaş ve üstü olanlar	Toplam
İspanya	0,9	1,6	4,8	16,1	16,9	18,4	41,3	100.0
İtalya	0,8	1.1	3,4	9,4	16,8	18,9	49,5	100.0
Portekiz	2,2	3,7	18,8	26,0	25,1	16,4	7,9	100.0
Diğer AB ülkeleri (15 üye ülke)	5,9	7,8	13,6	16,9	16,5	14,4	24,7	100.0
Diğer Avrupa ülkeleri	5,9	7,3	12,5	13,2	15,9	11,8	33,4	100.0
Cezayir	3,9	7,0	15,5	18,9	20,3	19,8	14,7	100.0
Fas	4,1	14,5	18,8	21,6	22,4	12,1	6,4	100.0
Tunus	2,6	5,8	12,8	23,0	24,7	15,2	15,9	100.0
Diğer Afrika ülkeleri	7,0	14,7	24,2	28,6	16,1	6,0	3,2	100.0
Türkiye	**5,6**	**17,6**	**30,4**	**18,4**	**16,3**	**6,3**	**5,4**	**100.0**
Kamboçya, Laos, Vietnam	4,5	8,9	22,1	24,8	19,1	9,1	11,5	100.0
Diğer Asya ülkeleri	7,7	15,3	24,1	26,7	14,6	5,8	6,0	100.0
Amerika, Okyanusya	14,8	14,6	18,7	23,0	15,7	6,6	6,7	100.0
Bütün göçmenler	*4,3*	*8,4*	*16,2*	*20,4*	*19,2*	*13,7*	*17,8*	*100.0*
Toplam nüfus	**17,9**	**13,1**	**14,4**	**14,7**	**14,0**	**9,4**	**16,7**	**100.0**

Kaynak: INSEE 1999 Nüfus Sayımı

2002'de okula kayıtlı olan öğrenciler ve kayıtlı oldukları okullar

Okul	Toplam öğrenci sayısı
Anaokul	19.433
İlkokul	28.347
Özel okul (ilkokul, ortaokul ve lise)	2.633
Ortaokul	14.425
Lise (genel ve teknik)	2.804
Meslek lisesi	3.856
Hazırlık sınıfı	42
Yüksek teknik okullar	327
Yükseköğrenim	1.924
Genel toplam	**73.791**

Kaynak: DIHIY 2003 (2002 Yılı Raporu), Ankara

Ülke	Diplomasızlar, ilkokul mezunları	Ortaokul mezunları, meslekî beceri sertifikası sahipleri, meslek lisesi mezunları	Lise mezunları	Yüksek-öğrenim mezunları	Toplam
İspanya	31	43	11	15	100
İtalya	32	40	12	16	100
Portekiz	59	31	5	5	100
Diğer AB ülkeleri (15 üye ülke)	10	19	20	51	100
Diğer Avrupa ülkeleri	19	24	20	37	100
Cezayir	45	32	8	15	100
Fas	53	22	9	16	100
Tunus	48	28	9	15	100
Diğer Afrika ülkeleri	34	24	15	27	100
Türkiye	**70**	**18**	**6**	**6**	**100**
Kamboçya, Laos, Vietnam	42	25	14	19	100
Diğer Asya ülkeleri	30	14	16	40	100

Amerika, Okyanusya	19	14	16	51	100
Bütün göçmenler	**41**	**27**	**11**	**21**	**100**
Göçmen olmayanlar	21	42	14	23	100
Toplam nüfus	**22**	**41**	**14**	**23**	**100**

Kaynak: INSEE 1999 Nüfus Sayımı

1999 yılı nüfus sayımı göçmen grupların çalışma oranı hakkında da veriler içermektedir. Türkiyeli göçmenlerin çalışma oranı diğer göçmen gruplara nazaran oldukça düşük görünmektedir: %64. Ama tablo daha detaylı bir şekilde incelenecek olursa "işsizlik" oranının aslında kadınlarda çok yüksek olduğu tespit edilebilir (kadınların sadece %37'si çalışmaktadır). Buna karşılık erkeklerin çalışma oranı %87'dir. Aynı sebeplerden dolayı, Türkiyeli göçmen grubu bünyesinde işsizlik oranı çok yüksek değerlere ulaşmaktadır: %25. Halbuki bu değer diğer göçmen grupların ortalaması dikkate alındığında %16'ya ve göçmen olmayanların işsizlik oranı dikkate alındığındaysa %7'lere düşmektedir. Toplam nüfus bünyesinde işsizlik oranıysa ortalama %8'dir. AB ülkelerinden gelen göçmenlerin işsizlik oranının son derece düşük olduğu (%6 civarında) buna karşılık Afrikalı göçmenlerin işsizlik oranınınsa son derece yüksek olduğu da (%26 civarında) belirtilmelidir. Bütün bu sonuçlar, elbette ki sosyal ve ekonomik bağlamla, kişilerin öğrenim seviyeleriyle ve iş başvurularında yaşanan ayrımcılıkla bağlantılıdır.

Göçmenlerin geldikleri ülkelere göre çalışma (%) oranı

Ülke	Toplam nüfus	Erkek	Kadın
İspanya	85	--	--
İtalya	80	--	--
Portekiz	88	96	79
Cezayir	65	85	48
Fas	68	90	45
Tunus	73	--	--
Diğer Afrika ülkeleri	80	93	68
Türkiye	**64**	**87**	**37**
Göçmenlerin tamamı	*76*	*91*	*62*
Göçmen olmayanlar	*88*	*95*	*81*
Toplam nüfus	**87**	**94**	**79**

Kaynak: INSEE 1999 Nüfus Sayımı

Türkiyeli göçmenlerin çalıştıkları sektörler dikkate alınırsa, topluluğun büyük bir çoğunluğunun hâlâ işçilerden oluştuğu tespit edilebilir. Bu topluluğun günümüzde de bir "emekçiler sınıfı" olarak anıldığına ve işçilerin neredeyse yarısının meslekî nitelik düzeyinin düşük olduğuna da şahit olmaktayız. Elbette ki bu tablodaki veriler sadece göçmenleri dikkate almaktadır, yani Türk asıllı Fransızlar hesaba katılmamıştır. Yine de Türk göçmenlerin sosyal basamakları tırmanma konusunda problemler yaşadıklarını gözler önüne sermektedir.

Geldikleri ülkelere ve meslek kategorilerine göre göçmenlerin (%) dağılımı

Meslek kategorileri	Bütün göçmenler	İspanya	İtalya	Portekiz	Diğer Avrupa ülkeleri	Cezayir	Fas	Tunus	Diğer Afrika ülkeleri	Türkiye
Tarımcı	1	3	2	1	2	0	0	0	0	1
Zanaatçı, tüccar, şirket yöneticisi	8	8	9	8	9	7	8	10	4	17
Yöneticiler, entelektüel meslekler	10	9	12	2	24	7	9	9	9	2
Serbest meslekler	12	15	16	9	20	15	10	8	11	5
Görevli	28	33	27	30	24	30	22	24	38	11
Görevlilerden kişilere birebir servis dalında çalışanlar	*12*	*15*	*10*	*21*	*8*	*8*	*8*	*8*	*14*	*4*
İşçi	41	32	34	50	21	41	51	49	38	64
İşçilerden meslekî nitelik düzeyleri yüksek olanlar	*24*	*20*	*24*	*32*	*13*	*25*	*24*	*28*	*18*	*33*
İşçilerden meslekî nitelik düzeyleri düşük olanlar	*17*	*12*	*10*	*18*	*8*	*16*	*27*	*21*	*20*	*30*
Toplam	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**
İşçiler arasında meslekî nitelik seviyesi düşük olanların oranı	42	38	29	35	39	40	53	42	52	48

Kaynak: INSEE, Meslekî anket raporu, 2002

b) Fransa'da Türkler *Kim*dir?

Sürekli Birinci Nesil Stratejisi

Bütün bu kafa karıştırıcı istatistikî verilere bir göz attıktan sonra artık Fransa'daki Türkiye kökenlilerin geliştirmekte oldukları kimliksel stratejilere değinebiliriz. Bu konu kapsamında elbette dinî aidiyet ve bu aidiyetle bağlantılı davranış biçimlerinden de bahsedeceğiz, zira azınlık bağlamında ama özellikle de Türkiye kökenliler için dinî aidiyet ulusal aidiyetin güvencesi ve ispatı olarak görülmektedir. Ulusal kimliğin ve dolayısıyla dinsel kimliğin aktarımı toplumsal hafızanın yeni nesillere aktarılmasıyla birebir ilişkilidir.

Amacı birlik ve bütünlüğü sağlamak olan kolektif hafızanın aktarımı üç kimliksel temele dayanmaktadır: "Anavatan"a duyulan özlem ve bağlılık (yani geniş anlamda Türkiye'ye, daha dar anlamda ise geride bırakılan şehre, kasabaya, köye vs.); resmî dil Fransızca olmasına rağmen Türk dilinin yeni nesillere aktarımı; dinden geldiği düşünülen gelenek ve göreneklerin sürdürülmesi. Topluluğun bu üç hususa son derece hararetli bir şekilde bağlanmasının nedeni, Fransa'da doğan Türk çocuklarının da kendileriyle aynı "Türklük" hissini paylaşabilmelerini arzulamalarından kaynaklanmaktadır. Bu üç unsurun yeni nesillere aktarımını sağlayabilmek için topluluk bünyesinde çeşitli yöntemlere başvurulduğunu gözlemleyebiliriz. Herhalde bunlardan en önemlisi, *sürekli birinci nesil* stratejisidir. Burada ima etmeye çalıştığımız şey Türk asıllı Fransız gençlerinin tercihen Türkiye'de yaşayan ve hatta mümkünse ailelerinin geldikleri yörelerden evlilik amaçlı Fransa'ya getirilen Türk gelin ya da damatlarla nikâhlanmalarıdır.[200] Yani Türkiye asıllı Fransız gençler, Fransız ya da başka uluslardan insanlarla neredeyse hiç evlenmedikleri gibi Fransız-Türk topluluğuna ait başka gençlerle de dünya

200 Altan Gökalp, Stéphane De Tapia, Samim Akgönül, *Les conjoints des jeunes Français originaires de Turquie*, Paris: FASILD, 2005.

evine pek girmemektedirler. Bunun bir sonucu olarak Fransa'daki Türkiye kökenliler için ikinci ya da üçüncü bir nesilden bahsetmek pek mümkün değildir. İstatistikî olarak Fransa'da doğan her Türk (ve Kürt) çocuğun ebeveynlerinden biri (ki bu genellikle annedir) Türkiye'den daha yeni Fransa'ya gelmiştir. Bu "taze kan" gelin ya da damatlar Fransa'da uzun süre kalmış olmanın *dejenere* ettiği düşünülen Fransa Türklerinin "Türklüğünü" doğru yola koyacak ve besleyecek hakiki "Türklüğün" (özellikle dil ve din konularında) temsilcileri olarak karşılanmaktadırlar.

Fransa Türklerinin Türkiye'yi "anavatan" olarak adlandırmaları bile ülkeye olan bağları hakkında bize önemli ipuçları vermektedir. Topluluğun kimliksel inşası bir yandan dil (Türkçe ve/veya Kürtçe) diğer yandansa din (Sünnilik ya da Alevilik) üzerine kurulmuştur. Ama bu iki unsurun beslenebileceği topraklara ihtiyacı vardır. Bu başta Türkiye'dir, ama aynı zamanda iç içe geçen çemberler şeklinde göçmenlerin ilişki içinde olmaya devam ettikleri köyleri, şehirleri, yöreleridir... Memleketleriyle kurdukları bağlar hem fizikî hem de zihinseldir. "Fizikî" olarak adlandırdığımız bağlar, Fransa'da yaşayan Türkiye kökenlilerin tatil, iş seyahati veya öğrenim için, Türkiye'ye düzenli olarak seyahat etmelerinden, Türkiye'deki gelişmeleri televizyon, gazete, vs. yollarla izlemelerinden ve Türkiye'yle telefon ya da internet aracılığıyla direkt olarak sürekli bağlantı içinde bulunmalarından oluşmaktadır. Bu üç iletişim yolu son 20-30 yılda çok büyük mesafe katetmiştir. Hava ya da deniz yollarıyla iki ülke arasındaki seferlerin sayısı çoğalmış ve bilet fiyatlarında önemli bir düşüş yaşanmıştır. Ulusal ve yerel televizyon kanalları sayısında bir patlama olmuştur ve bu kanallar artık yurt dışından da seyredilebilmektedir. İnternet aracılığıyla ucuz iletişim revaçtadır ve telefon konuşmaları fiyatlarında da önemli bir düşüş yaşanmıştır. Bütün bu gelişmeler Fransa Türkiyelilerinin sürekli olarak Türkiye'yle bağlantı içinde kalmasını sağlamaktadır. Türki-

ye'yle yaşanan etkileşimler artık engellenemez bir hal almıştır.

Türkiye'yle kurulan duygusal ya da zihinsel bağları kavramak biraz daha zordur. Bu bağlar bana göre iki yaklaşımla ilintilidir:

- İlk olarak, Fransa'daki Türkiye kökenliler Fransız iç politikasından çok Türkiye siyasetiyle ilgilenmektedirler. Hatta Türkiye'deki politik durumun gidişatıyla yakından alakadar olmaktadırlar: Aynen Türkiye'dekiler gibi ya siyasî bağlamın değişmesini ya da var olanın korunmasını arzulamaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında, Fransa Türklerinin Türkiye'nin AB'ye girişi konusunda söylemlerinde meydana gelen değişiklik oldukça çarpıcıdır. Duygusal ve pratik açıdan Türkiye'nin Fransa'yla aynı birlik içerisinde yer almasını arzulamalarına rağmen, Fransa Türkleri Türkiye'de alevlenmiş olan Avrupa ve Fransa karşıtı söylemleri Fransa'da da tekrarlamaya başlamışlardır. Buna karşılık Fransa'daki Türk örgütlerinden ya da derneklerinden hiçbiri Türkiye'nin AB'ye girişini engelleme yönünde girişimlerde bulunmamıştır. Türkiye'nin AB'nin bir parçası olmasını pek de rasyonel olmayan iki nedenden dolayı arzulamaktadırlar. Bunu elbette ki Türkiye Devleti'ne (geleceğine ve çıkarlarına) duydukları sevgi ve ilgiden dolayı dilemektedirler. Ama aynı zamanda ve her şeyden önce bunu, Türkiye'nin AB'ye girişinin Fransa'da bulunmalarını meşrulaştıracağı ve Fransız kamuoyu nezdinde daha iyi bir imaja sahip olmalarını sağlayacağı için ummaktadırlar. Bu tavır Kim Butler'ın tanımıyla Türkiyelilerin bir "diaspora" oluşturduklarına işaret eder. Butler'a göre, diasporalara ait bireyler, aradan nesiller geçse de "kök" ülkenin siyasetiyle ilgilenmeye devam ederler. Bu ilgi her zaman destek değildir. Diaspora'nın bir kısmı tam aksine muhalif de olabilir. Ancak ilginin şekli önemli değildir.[201]

201 Kim Butler, "Defining diaspora, refining a discourse", *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 10, no. 2, 2001, s. 189-219.

- Bu rasyonel olmayan bağlar Benedict Anderson'un hayalî cemaatler teorisiyle de açıklanabilir. Başka bir deyişle Fransa Türkleri kendilerini topluluklarını oluşturan diğer bireylerle (her birini kişisel olarak tanımasalar da) özdeşleştirmekte ve azınlıkta olma durumunun getirdiği, çoğunlukla rekabet ortamında diğer Türklerin başarısını ve zaferini arzulamaktadırlar.

Yakın zamana kadar anavatan da Avrupa Türkiyelileriyle rasyonellikten uzak hukukî bağlar içindeydi. Yıllar boyunca birbirini takip eden Türk hükümetleri, Avrupa Türklerinin yerleştikleri ve hatta bazen doğdukları Devletlerin vatandaşlığına geçmesine engel olmaya çalıştılar. Korkuları, başka bir uyruk edinerek Avrupa Türklerinin "Türklükten" ve Türkiye'den uzaklaşmalarıydı. Anavatan'a hukukî olarak bağlı olmak duygusal ve kimliksel aidiyetlerden daha önemli gibi gözüküyordu. Türkiye Devleti'nin bu yaklaşımında Almanya'nın çifte vatandaşlığı kabul etmiyor olması önemli bir rol oynamıştı. Milliyetçilerin düşüncelerine göre ulusal kimliğin tek ve tekilci olduğunu unutmamak gerekir! Max Weber'in de belirttiği gibi milliyetçilik her şeyden önce bir inanç işidir ve nasıl tektanrılı dinlerde bir kişi sadece bir dine ait olabilirse, milliyetçi paradigma için de bir birey sadece tek bir ulusa ait olmalıdır. Yani çoğul ulusal aidiyet fikri şiddetle reddedilmektedir. Bununla birlikte son birkaç yıldır Türkiye Devleti'nin bu konuya yaklaşımında radikal bir değişim meydana gelmiştir. 1990'lı yılların sonundan beri, ama özellikle de 2002'den bu yana Avrupa Türkiyelilerinden bu defa bulundukları ülkelerin vatandaşlığını almaları beklenmektedir. Böylece yerleştikleri ülkelerin ulusal ya da yerel politikalarında söz hakkına sahip olabilecek ve Türkiye lehine lobi faaliyetlerinde bulunabileceklerdir.

Örneğin Başbakan Tayyip Erdoğan'ın 2010 Fransa gezisinde, 7 Nisan'da Fransalı Türklerle yaptığı toplantıdaki gövde gösterisi, Dış

Türkler kavramında sanılanın aksine dişe dokunur bir değişiklik olmadığını gösterebilir. Bilindiği gibi bu kavram ırk ve din bazında anlaşılmak kaydı ile Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışında yaşayan Türkler için kullanılagelmiştir. Kavramın siyasî erk ve toplum (ve dolayısıyla medya) tarafından algılanışı aslında net bir biçimde 1982 Anayasası'nın 66. maddesinde görülebilir. ("Türk Devleti'ne vatandaşlık bağı ile bağlı olan herkes Türk'tür. Türk babanın veya Türk ananın çocuğu Türk'tür.") İlk cümlede Türkiye'de yaşayan, ama etnik olarak Türk olmayanlar anayasal zorlamayla Türklüğe dahil edilirlerken ikinci cümlede Türkiye dışında yaşasalar da etnik ve dinsel olarak "Türk" anne ve/veya babanın çocukları gene etnik ve özellikle dinsel olarak Türklüğün içine alınmaktadır.

Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olsalar da, hatta ve hatta Türkiye'de doğup büyümüş olsalar da Türkiye Cumhuriyeti sınırları dışında yaşayan örneğin Rumlar ya da Ermeniler ve hatta kimi kesim için Kürtler "Dış Türkler" kavramına dahil edilmezler.

Dar gibi görünen bu kavramın kapsama alanı aslında siyasî görüşe ve konjonktüre göre değişebilir. Kimi durumlarda Dış Türkler Osmanlı tortusu Balkanlar, Ortadoğu ve Kafkaslar'da bulunan Türkleri kapsar. Bazen bu grubun içine etnik olarak Türk olmayıp da Millet sistemi çerçevesinde Müslümanlıktan ötürü Türklük içinde eritilebilen Pomaklar, Çerkesler gibi topluluklar da katılabilir. Irksal yaklaşım daha da genişletilerek "Dış Türkler" grubuna Türklükle ya da Türkiye Vatandaşlığı ile göreceli bile olsa bir ilişkisi olmayan topluluklar da eklenebilir.

Hatta kavram kargaşası o kadar ileri gider ki "Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı" gibi resmî bir kurum bile kurulabi-

lir[202] ya da 2009 tarihli, Türk Vatandaşlığı Kanunu'nun (n8 5901) 47. maddesi "Türk soylu yabancılar" kavramını hukukîleştirebilir.

Elbette 1960'lardan itibaren Batı Avrupa'ya yönelik Türkiyeli göçü Dış Türkler kavramının genişlemesine vesile olmuştur. Özellikle 1974-1975'ten sonra işçi göçünün yerleşik düzene geçmesi bir yandan Beyaz elit tarafından "Alamancı" betimlemesiyle küçümsenip diğer yandan sermaye ve tasarruf transferleri sayesinde el üstünde tutulmaya çalışılan bu grup "Dış Türkler"in temel bileşeni haline gelmiştir. Aşağı yukarı 20 sene boyunca ilgilenilmeyen bu topluluk(lar) 1980 cuntasından sonra "her şeyi kontrol etmeye talip baba Devlet" görüşü içinde çerçevelenmeye başlanmıştır.

Bu çerçeveleme özellikle "kötü yollara sapmamaları" amacını güdüyordu. Elbette bu kötü yolların başında da bir taraftan sol oluşumlar diğer taraftan da muhalif dinî yapılanmalar geliyordu.[203]

Fakat asıl tehlike Batı Avrupa'da yaşayan Türklerin asimile olmaları, Türklüklerini unutmaları (!) ve Türkiye'ye sadakatlerini zayıflatmalarıydı. Bu yüzden de bir taraftan bu gruplara basın, yayın, Türkiye'den gönderilen öğretmenler, gene Türkiye'den gönderilen imamlar aracılığı ile Türklük propagandası yapılırken, diğer taraftan da herhangi bir çoğul aidiyet içine girmelerinin önüne geçilmeye çalışıldı. Sağlamlıklarından şüphe duyan ulus-Devletlerin alışılagelmiş refleksi ile özellikle Avrupa'da doğan nesillere "*sürekli birinci nesil stratejisi*" uygulandı.

202 *Radikal*, 24.04.2010.

203 Bu konuda daha detaylı bilgi için bkz. Samim Akgönül "L'État turc et les Turcs européens: une tentative permanente d'encadrement paternaliste", Paul Dumont, Jean-François Pérouse, Stéphane De Tapia, Samim Akgönül (ed.), *Migrations et mobilités internationales: la plate-forme turque* içinde, İstanbul: *Les Dossiers de l'IFEA*, 13 Aralık 2002, s. 79-99.

Avrupa'da doğan Türk asıllı çocukların da Türkiye'ye en az Türkiye'den gelenler kadar bağlı olmasını amaçlayan bu strateji Avrupa Türkleri tarafından içselleştirildi ve uygulamaya konuldu. Çoğul aidiyeti red, hukukî aidiyet değiştirilmesi, yani yaşanılan ülkenin vatandaşlığının alınması konusunda da uygulandı.

Vatandaşlık değişikliği ya da eki, on yıllarca Türkiye hükümetleri tarafından tehlikeli bulundu. Yaşadıkları ülkelerin vatandaşlığını alan Türklerin Türklüklerinden taviz verecekleri, sadakatlerinin zayıflayacağı düşünüldü. Sadece ve sadece Türk olmaları istendi.

Açıkçası bu politikada 2000'lerden itibaren bir değişiklik olduğu söylenebilir. Küreselleşmenin getirdiği bir rahatlama ile Türkiye yetkilileri Avrupa Türklerinin artık asimile olamayacakları kanaatine ermişler, Avrupa ile ilişkilerde bu toplulukların lobi faaliyeti yapmalarına karar vermişler, bu yüzden de yaşadıkları ülkelerin vatandaşlığını almaya teşvik etmeye başlamışlardır. Ancak sonuçta gene de bu topluluklar, bir araç, Türkiye Cumhuriyeti'nin emrinde şöyle ya da böyle faydalanılabilecek gruplar olarak görülmeye devam etmektedir.

Diğer bir deyişle 10 sene önce Türkiye vatandaşı olarak görev yapmaları uygun görülen neferler 10 yıl sonra Fransa ya da Almanya vatandaşı olarak görev yapmaya çağırılmaktadırlar. Ekonomik krizde öngörülen çözümlerden birinin "gurbetçi tasarrufları" olması, hatta bu (acıklı) gurbetçi edebiyatının dahi hâlâ varlığını koruması, son Paris mitinginde "Bir başkadır benim memleketim"in arka planı oluşturduğu duygu sömürüsü eşliğinde pompalanan Türkiye'nin neferleri (elçileri) fikri, anavatan tarafından bu gruplara bakışta kökten bir değişiklik olmadığını göstermektedir.

Yukarıda bahsettiğimiz iletişim yollarının çoğalması ve kolaylaşmasıyla Türk yetkilileri için Fransa ya da Almanya vatandaşlığına

geçiş artık herhangi bir asimilasyon tehlikesi içermemektedir. Günümüzde çoğul hukukî bağlar kabul görmeye başlamış olsa da kültürel aidiyet söz konusu olduğunda işler değişmektedir. Çoğul kültürel aidiyet hâlâ bir tehlike, hatta bir ihanet olarak algılanmaya devam edilmektedir.

Az önce kültürel aidiyetin iki temel üzerine yani dil ve din üzerine kurulu olduğunu belirtmiştik. Azınlıkta olma durumunda dilin yeni nesillere aktarımı büyük zorluklar içermektedir. Doğal olarak çoğunluk dili sosyalleşme aşamalarında hemen dominant dil pozisyonunu almaktadır. Bunun yanı sıra Fransa'nın ülkeye entegre olma şartları arasında Fransızcaya hâkim olunması gerektiğini de koşul sürmesi, hem çoğunluk hem de bu konuda direnme göstermelerine rağmen azınlıklar tarafından da en nihayetinde kabul görmüştür. Fransızca konuşmak iyi bir "entegrasyon" için en önemli kriterdir. Durum böyle olunca da düzgün Türkçe konuşamamak "Türklüğe" aidiyete herhangi bir engel oluşturmamaya başlamıştır.

Buna karşılık dinî aidiyet, dinin kutsal olması ve bu nedenle de dokunulamaz olması sayesinde büyük bir önem kazanmış ve ilk plana alınmıştır. Çelişkili bir şekilde bu aidiyet şekli, Sünni olsun Alevi olsun Fransa Türkleri için "Türklüğün" vazgeçilmez ve en önemli unsuru halini almıştır. Fakat dilin bıraktığı boşluğun dinle doldurulması Fransa bağlamında bazı sorunların belirmesine sebep olmuştur. Bu sorunların başlıca nedenleri arasında Fransız sisteminin laiklik prensibi üzerine kurulu olması ve Türkiye'den gelen göçmenlerin sosyal ve kültürel açıdan farklılıklar sergiliyor olması gelmektedir.

Dinî Yapılanma

Fransa Türkiyelileri hatta genel olarak Avrupa Türkiyelileri arasında doğan dayanışma (en azından 1960'lı ve 70'li yıllar için) iki ideolojik akım çerçevesinde gerçekleşmiştir. Bu dayanışmanın

temelleri Türkiyelilerin Avrupa'ya göç etmeye başladığı ilk yıllarda topluluğun kendi tarafından atılmıştır. O dönemde ne gidilen ülke (Fransa, Almanya...) ne de Türkiye bu konuya ilgi göstermiştir. Her iki taraf da bu göç fenomeninin geçici olduğunu düşünmekte ve ummaktadır. İki Devlete göre de Türkiyeli göçmenler Avrupa'ya kısa bir süreliğine yerleşmiştir ve eninde sonunda zaten Türkiye'ye geri döneceklerdir. Bu nedenle de bu geçici topluluğun ihtiyaçlarına yönelik herhangi bir yapılanma girişiminde bulunmaya gerek görülmemiştir. Bu koşullar altında Türkiyeli göçmenler başta kendi başlarının çaresine bakmak durumunda kalmışlar ve ellerindeki olanaklardan faydalanarak, yani ideolojik birikimlerine ya da yöresel, ailevî, dinî aidiyetlerine dayanarak örgütlenmeye çalışmışlardır. Ülkelerinden kopup yalnız kalmış, sömürülmekte olan, bazen iş bulmakta güçlük çeken Türkiyeli işçilerin oluşturduğu ortamda topluluk içi dayanışmanın ilk tohumları sol akımların eyleme geçişiyle atılmıştır. Bu akımların yönlendirmesi ve Batı Avrupa'da 1960'lı ve 70'li yıllarda seslerini duyurmaya başlayan sendikalist oluşumların etkisiyle Avrupa Türkiyelileri de örgütlenmeye, çekingence de olsa iş ve hayat koşullarını protesto etmeye başlamışlardır. Zamanla bu sol akımların Marksist ideolojinin uluslararası boyutunun bir sonucu olarak Fransız sol akımlarıyla kaynaştığını tespit etmek oldukça ilginçtir.

Bunlara paralel olarak Türkleri dayanışma içinde bir arada tutan ikinci ideolojiyse dindir. Aslında Avrupa Türk toplumunda ortaya çıkan ilk dinî belirtilerin ideolojik olduğunu söylemek pek de doğru olmaz, çünkü başlarda dinî davranışlar topluluğun ruhanî ihtiyaçlarını bir nebze karşılayabilmek amacıyla ortaya çıkmıştır. Örneğin işçi yurtlarında bir odanın namaz için döşenmesi ve kullanılmasından bahsedebiliriz. Bu küçük mescitler, ancak 1970'li yıllardan itibaren Millî Görüş akımının Avrupa kolunu oluşturan dinî örgütle-

re katılmaya başlamışlardır. Bu şekilde 1970'li yıllarda Türkiye'de gitgide önem ve popülarite kazanan Millî Görüş diaspora halindeki Avrupa Türk işçilerinin başlıca ideolojisi haline gelmiştir. Bu akımın Avrupa'da bu kadar revaçta olması, işçi ve köylü sınıflara seslenen, halka özgü bir akıma dönüşmesinden kaynaklanmıştır. Avrupa'ya göç eden Türkiyelilerin genellikle bu kesimlerden geliyor olması ve geldikleri kırsal bölgelerle bağlantıyı kesmemeleri sayesinde de akım, Avrupa'da iyice teşkilatlanmış ve kök salmayı başarmıştır. Günümüzde bile Millî Görüş örgütleri Fransa, Almanya ve Benelüks ülkeleri gibi ülkelerde Türkiye kökenli İslam'ın başlıca temsilcilerini oluşturmaktadırlar.[204]

Askerî darbenin ardından, cunta dönemi boyunca ve sonrasında Türkiye Devleti, Batı Avrupa'da yaşayan Türkiyelilerin teşkil ettiği önemin farkına varmış ve bu toplulukları katı bir kontrol ve yönlendirme sistemine tabi tutmuştur. Bunu tehlikeli olarak kabul ettiği Marksist ve dinci fikirlerin yayılmasına engel olmak amacıyla yapmıştır. Gene Devlete göre frenlenmesi gereken bu akımlara 1990'lı yıllarda Kürt milliyetçiliği de eklenmiştir.

Türkiye Devleti'nin Avrupa Türklerine ilgi duymaya başlaması, meydana gelen biri iç, biri dış iki gelişmeyle daha açıklanabilir. 1980'den itibaren komünizmin Türkiye içinde yayılmasına siper oluşturması amacıyla bir Türk-İslam sentezi ideolojisi kurulmuştur. Bu akımın kavramsallaştırılması ve somutluk kazanması üzerine Sünnilik tekrar Türk kimliğinin vazgeçilmez bir unsuru haline gelmiştir. Bu tarihten itibaren cami, mescit, İmam Hatip Okulları inşaatları büyük bir hız kazanmış ve Siyasi İslam Türkiye'nin başlıca düşünce akımlarından biri haline gelmiştir. Bunun bir sonucu

204 Samim Akgönül, "Millî Görüş: Institution religieuse minoritaire et mouvement politique transnational", Samir Amghar (ed.), *Islamismes d'Occident, les voies de la renaissance* içinde, Paris: Lignes de repères, 2006.

olarak da Türkiye Devleti'nin, Avrupa Türkiyelilerini dinî kontrol altına alması şart olmuştur.[205]

Bahsettiğimiz dış etken ise göçmenlerin tahmin edildiği üzere Türkiye'ye dönmemiş olmasıdır. Avrupa'ya temelli olarak yerleşen işçilerin aileleri de 1980'li yıllardan itibaren Avrupa'ya taşınmaya başlamıştır. Göçmen çocuklarının da bu şekilde Avrupa yolunu tutmasıyla Türkiye Devleti "doğru İslam'ın" Avrupa'ya da aktarılmasını kendine görev bilmiştir. Bu yaklaşım 1982 Anayasası'nın 62. maddesi tarafından da meşrulaştırılmıştır:

"Devlet, yabancı ülkelerde çalışan Türk vatandaşlarının aile birliğinin, çocuklarının eğitiminin, kültürel ihtiyaçlarının ve sosyal güvenliklerinin sağlanması, anavatanla bağlantılarının korunması ve yurda dönüşlerinde yardımcı olunması için gereken tedbirleri alır."

Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde, bu maddeye dayanarak 1983 yılında yurt dışında bulunan Türklere hizmet vermek amacıyla yeni bir birim kurulmuştur: "Diyanet İşleri Türk İslam Birliği" (DİTİB).

Almanya'da 1983 yılından itibaren, Fransa'daysa 1985 yılından sonra yüzlerce dernek DİTİB çatısı altında toplanmıştır. Birliğin girişimleriyle yeni dernekler de kurulmuştur. Gene de, DİTİB'e katılmak illa birliğin ideolojisine katılmak ya da Türkiye'nin Avrupa topraklarına da aktarmaya çalıştığı resmî İslam'ı benimsemek anlamına gelmemektedir. Bu üyeliğin getirdiği çok sayıda yadsınamaz avantaj mevcuttur ve bu kolaylıklar dernekleri çekmektedir. DİTİB'e

205 Bu kontrolün detaylı bir analizi için bkz. Samim Akgönül ,"L'Etat turc et les Turcs européens: une tentative permanente d'encadrement paternaliste", Paul Dumont, Jean-François Pérouse, Stéphane De Tapia, Samim Akgönül (ed.), *Migrations et mobilités internationales: la plate-forme turque* içinde, İstanbul: Les Dossiers de l'IFEA, 13 Aralık 2002, s. 79-99.

üyelik hem Türkiye konsolosluklarıyla iyi ilişkiler kurma, hem de Türkiye Devleti tarafından finanse edilen imamlar (ve hatta bazen eğitimciler) talep etme hakkı kazanma anlamına gelmektedir. Fransa göçmen topluluk derneklerinin rastladığı maddi sorunlar göz önüne alınırsa, bu önemli bir finansal destek teşkil etmektedir. Bunun yanı sıra çok sayıda dernek, mülklerini Diyanet İşleri'ne devrederek bakım ve onarım harcamalarından kurtulmayı da tercih etmektedir. Kısacası DİTİB, Millî Görüş ya da Süleymancılar hareketi gibi ideolojinin ön plana çıktığı bir örgütlenme değildir.

Bir azınlığa ait olduğunu düşünen birey, ideolojik nedenler dışında başlıca üç sebepten dolayı azınlık örgütlerine katılmayı seçer:

- Azınlık mensuplarının sayısını artırarak grubun devamlılığını sağlayabilmek yani yok olmasını engelleyebilmek;
- Topluluğun istikrarını tehdit ettiği düşünülen diğer gruplar ve bireylere karşı grubun kolektif hareketine katılarak siper oluşturmak;
- Çoğunluğa bir güç ve meşruiyet mesajı göndermek.

Fransa'daki Türk dinî örgütlenmelerini incelerken yukarıda saydığımız üç noktayı aklımızdan çıkarmamamız gerekir. Bu dinî örgütler azınlıkların sadece ibadet ihtiyaçlarını değil, bundan çok daha karmaşık ihtiyaçlarını da karşılamaktadırlar.[206] Ayrıca Fransa'daki Türkiye kökenlilerin dinî ideolojilerinin dağılımına bir göz attığımızda DİTİB'in belli başlı bir öğretiyi temsil etmediği göze çarpmaktadır. Zaten ne DİTİB'e üye derneklerin ne de diğer derneklerin etkinlikleri dinî faaliyetlerle sınırlı kalmaktadır. Derneklerin dinî etkinlikler dışındaki faaliyetlerinin ve görevlilerinin Türkiye

206 Sabino Acquaviva, Enzo Pace, *La sociologie des religions*, Paris: Cerf, 1994, s. 123.

Devleti'yle herhangi bir bağlantısı yoktur. Bunun yanı sıra DİTİB'le Millî Görüş arasında kurulmaya çalışılan bağlar pek gerçekçi değildir, çünkü bu iki örgüt aynı aidiyet türüne hizmet etmemektedir.

Cemaatler, Topluluklar, Dernekler

Batı Avrupa'nın geri kalanı için de geçerli olduğu gibi, Fransa'daki Türkiyeliler sadece Millî Görüş ya da DİTİB örgütleriyle sınırlı kalmamaktadırlar. Aksine, on yıllar boyunca kendilerini ifade edebilmek için Türkiye'de uygun koşulları bulamamış ideolojik örgütler, Avrupa'da gelişebilmek için elverişli hukukî ve sosyal bir ortama kavuşabilmişlerdir. Bu yeni örgütler Avrupa'da büyüyüp güç kazanmış, ardından da tekrar Türkiye'ye ihraç edilmişlerdir! Fransa'ya değinecek olursak başlıca üç grubun varlığından bahsedebiliriz: Süleymancılar (cemaatsel örgütlenme), Ülkücüler (ideolojik örgütlenme) ve Aleviler (dinsel/kültürel örgütlenme). Süleymancılar cemaati 1959 yılında vefat etmiş olan Şeyh Süleyman Hilmi Tunahan tarafından kurulmuştur.[207] Cemaat mensupları 1950'li yıllardan itibaren, ama özellikle de 1980'li yıllarda Türkiye'nin iç politikasında gitgide daha önemli bir rol oynamaya başlamışlardır. Günümüzde çok sayıda siyasetçi Süleymancılarla olan yakınlığını saklama gereği bile duymamaktadır. Nurcularla çok büyük benzerlikler göstermelerine rağmen, Süleymancılar şeyhlerinin kökenlerinin Nakşibendiliğe yani Orta Asya bölgesine (özellikle de Nakşibendilerin Hint koluna) uzandığını savunmaktadırlar. Türkiye'de Süleymancıların resmî olarak herhangi bir ibadet yeri olmamasına rağmen Diyanet'e bağlı çok sayıda camide son derece aktif bir rol oynadıkları ve hem Türkiye'de hem de Türkiye dışında sayıca

207 Süleyman Hilmi Tunahan'ın çok sayıda biyografilerinden biri için bkz. Ahmet Akgündüz, *Silistreli Süleyman Hilmi Tunahan*, İstanbul: OSAV, 1997.

önemli öğrenci topluluklarına din eğitimi verdikleri bilinmektedir.[208] Avrupa'da Süleymancıların Köln'de bulunan merkezine bağlı çok geniş bir camiler hatta külliyeler zinciri mevcuttur. Cemaat, şaşaalı ibadet mekânlarında verdiği Kur'an kursları ve yaz okulları aracılığıyla Türkiye kökenli çocuklara din eğitimi vermeyi ve bu yolla da "yanlış yola" sapmalarını engellemeyi kendine görev bilmektedir. Süleymancılar, Avrupa'da aktif bir şekilde göçmen Türkiyeliler için hac ve umre seferleri düzenlemekte ve Müslümanları hedef aldığı düşünülen siyasî kararları protesto etmek için eyleme geçmektedirler. Örneğin 2004 yılında Fransa'nın okullarda başörtüsünü yasaklaması üzerine Süleymancıların nasıl örgütlendikleri hatırlanabilir. Süleymancı cemaatine ait derneklerin insanlarda kendi içine kapalı bir tarikat izlenimi uyandırması, cemaat hakkında söylentilerin ve endişelerin doğmasına sebep olmuştur. Son senelerde bu izlenimi değiştirebilmek amacıyla, cemaatin bir açılım politikası izleyerek toplum tarafından daha iyi tanınabilme ve anlaşılabilme yönünde çabalar harcadığına tanık olunabilir. Bunun bir neticesi olarak Süleymancılar hem diğer Türk dernekleriyle hem de Fransız makamlarıyla olan ilişkilerini ve iletişimlerini artırmışlardır. Örneğin Hıristiyan kiliseleri tarafından düzenlenen "dinler arası diyalog" toplantılarına uzun bir süre boyunca katılmayı reddettikten sonra 2000'li yılların başından bu yana bu tip buluşmalara (hâlâ sıcak bakmamalarına rağmen) temsilciler göndermeye başlamışlardır. Hem Avrupa Türkiyeli topluluğu, hem

208 İlahiyatçı Yaşar Nuri Öztürk'e göre Süleymancılar cemaati 6 yayın organına, 2.100 derneğe, 14 vakfa, 1.750 pansiyon ve kursa ve 28 şirkete sahiptir. Millî Görüş örgütü ise 37 yayın organı, 330 dernek, 33 vakıf, 8 dershane ve 48 şirket yönetmektedir. Aynı yazar Fethullahçıların da 16 yayın organının, 23 derneğin, 220 vakfın, 24 pansiyonun, 570 okul ve dershanenin ve 96 şirketin başında olduğunu belirtmektedir. Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Türkiye'yi Kemiren İhanet – Allah ile Aldatmak*, İstanbul: Yeniboyut, 2008.

Avrupa ikamet ülkeleri, hem de Türkiye nezdinde girişilen bu meşruiyet arayışı Süleymancıların faaliyetlerini ve düşüncelerini gözler önüne sermiş ve daha rahat takip edilebilmelerini sağlamış, bu da cemaatin açılımında önemli bir rol oynamıştır. Süleymancı dernekleri, genellikle "Türk Kültür Merkezi" ya da "Türk-İslam Kültür Merkezi" tarzında isimler taşımakta ve başlıca Kur'an kursları ya da yaz okulları aracılığıyla Türk çocuklarının dinî eğitimini sağlamayı amaçlamaktadır. Bu faaliyetler kendilerine ait (bazen yatakhanesi bile bulunan) mekânlarda gerçekleştirilmektedir.[209] Örgütlenme ve özellikle de dinî ve ahlakî değerlerin aktarımı konusunda Fransa ve genel olarak Avrupa Süleymancıları diğer cemaatlere nazaran daha katı kurallar izlemektedirler. Bu sıkı prensiplerin temelinde Süleymancı cemaati için bireyin özel olsun, topluluğa değgin olsun, bütün sosyalleşme aşamalarının cemaatin prensiplerine uygun bir şekilde gerçekleşmesi gereği yatmaktadır. Başka dogmatik topluluklarda da rastladığımız gibi kamu alanıyla özel hayatın birbirinden ayrılması son derece anlamsızdır.[210] Uzun bir süre boyunca muhalif İslam çerçevesinde ele alınan Süleymancılar gitgide yönetici çevrelerle yakınlaşmakta, Türkiye'deki yeni muhafazakâr elit kesimle bütünleşmekte ve Avrupa'da açılımına devam etmektedir.[211] İçeride ve dışarıda gerçekleşen bu yakınlaşma iki taraflıdır. Süleymancıların cemaat dışı dünyaya olan yakla-

209 Ahmet Akgündüz'e göre Süleymancıların dünya çapında 2.500'e yakın Kuran kursu bulunmaktadır, Ahmet Akgündüz, *age*, s. 114. Birol Caymaz ise bu sayıyı abartılı bulmaktadır. Bkz. Birol Caymaz, *Les mouvements Islamiques turcs à Paris*, Paris: L'Harmattan, 2002, s. 104.

210 Danièle Hervieu-Léger, "Peuple de Dieu, entre exclusivisme communautaire et universalisme", Michel Wieviorka (ed.), *Racismes et modernité* içinde, Paris: La Découverte, 1992, s. 98-105.

211 Ruşen Çakır, "Le mouvement Islamique entre religion et Etat", *Confluences Méditerranée* içinde, no.23, 1997, s. 33-38.

şımlarında ve söylemlerinde bir yumuşama gözlemlenmektedir. Ama bu yeni tutum, Kemalistler tarafından takiye olarak algılanmaktadır.[212] Diğer yandan ise yeni yönetici elit kesimin mensuplarının bir kısmının yükseköğrenimleri sırasında Süleymancılar cemaatine ait yurtlarda kalmış olması, bu kesimin cemaatle yakınlık kurmasını sağlamıştır.

Ülkücü derneklerini ise dinî ya da ulusal olmayan başka bir kapsamda ele almak gerekmektedir. Bunun başlıca nedeni bu derneklerin kendilerini diğer örgütlerden soyutlayarak kapalı gruplar oluşturmasından kaynaklanmaktadır. "Fransa Türk Federasyonu" çatısı altında bir araya gelen bu dernekler Millî Görüş ya da DİTİB gibi örgütlerle nadiren ortak faaliyetlerde bulunmaktadır. Fransız aşırı sağ partisinin yarattığı olumsuz imaj nedeniyle Ülkücü yöneticiler aralıksız olarak hiçbir dinî akıma ait olmadıklarını tekrarlamakta ve vurgulamaktadırlar. Ülkü Ocaklarında çok belirgin bir şekilde bu akımın önemli liderlerinin (Alparslan Türkeş ya da Devlet Bahçeli) posterleri asılı bulunmaktadır. Başka bir deyişle Fransız bağlamı, Ülkücülerin Fransa'da kendilerine vermek istedikleri izlenimi dolaylı yoldan şekillendirmektedir. Tutumları açısından diğer Türk örgütleriyle büyük farklılıklar sergilemektedirler. Örneğin Fransa'da İslam konusunda girişilen tartışmalara karışmamakta ya da Fransız siyasetine Türkiye siyasetinden daha çok ilgi gösterilmesi gerektiğini savunmamaktadırlar. Ülkücü derneklerine ait ibadet yerlerinde görev yapan imamların neredeyse hepsi milliyetçi akımın Türkiye koluna bağlıdırlar ve Türkiye'den gelmektedirler. 1980 askeri darbesinden bu yana Ülkücüler dinle bağdaşmış ve dini "Türklüğe" aidiyet unsurlarından biri olarak görmeye başlamışlardır. Bu dinî boyutu kapsamayan Turancılık fikri bir

212 Örneğin bkz. Nebahat Göçeri, *Dinî Grupların Eğitim Anlayışı*, Adana: Karahan, 2004.

kenara bırakılmış ve yerini Türk-İslam sentezi ideolojisi almıştır. Bununla beraber Fransa'da rastlanılan Ülkücü imamların istisnasız olarak hepsi Fransa'ya yabancı, ülke hakkında hiçbir bilgi sahibi olmayan din adamlarından oluşmaktadır. Fransa'da Ülkücü derneklerinin sayısı Millî Görüş ya da DİTİB derneklerine nazaran çok azdır.

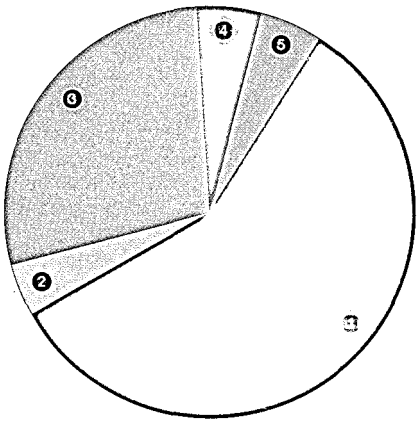
Fransa'da, başta gelen bu dört örgüt (DİTİB, Millî Görüş, Süleymancılar ve Ülkücüler) dışında başka daha küçük dernekler de faaliyet göstermektedirler. Örneğin Türkiye'de ve Orta Asya ülkelerinde büyük nüfuz sahibi olan Nakşibendi tarikatının, Fransa'da da birkaç tekkesi bulunmaktadır.

Cemalettin Kaplan'ın kurucusu olduğu, ama yok olmaya yüz tutmuş Kaplancılar cemaatinin de Fransa'da birkaç camisi mevcuttur. Şii olmasına rağmen Ayetullah Humeyni'den esinlenen bu aşırı İslamcı Sünni örgüt Türkiye'de yerleşmiş olan laik rejimi yıkıp yerine yeniden hilafetin gelmesini arzulamaktadır.

Fransa'da DİTİB çatısı altında toplanmış 130, Millî Görüş'e ait 70 dernek faaliyet göstermektedir. Buna karşılık Ülkücü ve Süleymancı derneklerinin sayısı 10-20 civarında kalmaktadır.[213] Aşağıda benim tespit edebildiğim Türkiye kökenli dinî derneklerin Fransa'daki dağılımı görülebilir.

213 Samim Akgönül, "Islam turc, Islams de Turquie: nouveaux acteurs et anciens réseaux dans l'espace européen", *Politique étrangère* içinde, 1/ 2005, s. 37-49.

Fransa'da bulunan Türkiye kökenli dinî dernekler ağı



1- DİTİB 126 (%58)
2- Kaplancı 9 (%4)
3- Millî Görüş 61 (%28)
4- Süleymancı 12 (%5)
5- MHP 11 (%5)

c) Meşruiyet ve Pazar Stratejileri

Bölünmeler ve Birleşmeler

Fransa'daki Türkiye kökenliler tarafından kurulan derneklerin kendi aralarındaki ilişkileri incelenecek olursa üç çeşit strateji kurduklarına tanık oluruz. Bunlardan birincisi azınlık gruplarında sıkça rastlanan temsilci grup ve dolayısıyla muhatap olma arzusudur. Fransa'da bu tutum daha da büyük bir önem kazanmıştır, çünkü 2000'li yılların başından beri Fransız makamları, Müslümanların organize olması ve Fransız İslamı'nın resmî ve tek bir temsilcisi

olması yönünde bir baskı politikası uygulamaya başlamıştır. Jakoben Devletlere özgü bu yaklaşım, Devletle Müslümanlar arasında tek bir muhatabın olmasını ve bu temsilcinin gündemde olan konular hakkında (örneğin başörtüsü, imamlar meselesi ya da kurban kesme konularında) cevap arayışında olan kamuoyunu aydınlatmasını öngörmektedir.

Başta bu prosedürün sadece Araplarla Fransız Devleti arasında bir mesele olduğunu düşünen Türkler bu konuyu ciddiye almamış ve önemsememişlerdir. Fakat ardından gözlerden uzak kalmamak amacıyla ve 2007'den itibaren de Fransa Müslümanlarının temsilcilik görevini üstlenmeye adaylıklarını vurgulamak gayesiyle DİTİB, Millî Görüş ve Süleymancılar, Yerel Müslüman Konseylerine ve Fransa Müslümanlar Konseyine temsilciler göndermeye başlamışlardır. Bu girişimlerin bir sonucu olarak Millî Görüş, Faslı dernekler gibi başka Müslüman derneklerin desteğini görmeye başlamış ve hatta bir ara DİTİB temsilcisi Haydar Demiryürek, Fransa Müslümanlar Konseyi Başkanı Dalil Boubeker'in makamına adaylığını koymuştur. İttifak stratejileri sayesinde, Türkler dışında başka Müslümanların da desteğini görmesine rağmen Demiryürek yarıştan çekilmek durumunda kalmıştır:

Fransa Müslüman Türk Dernekleri Koordinasyon Komitesi

BİLDİRİ

Haydar Demiryürek Fransa Müslümanlar Konseyi başkanlığına aday olarak seçilmiştir

Paris, 9 Mayıs 2008

8 Mayıs'ta Paris'te toplanan Fransa Müslüman Türk Dernekleri Komitesi, Yerel Müslüman Konseylerinde görev yapan 23 temsilcisinin onayıyla, başkanları olan Haydar Demiryürek'i Fransa Müslümanlar Konseyi başkanlığına aday göstermiştir.

Onaylarını veren temsilciler, 2003 yılında kuruluşundan bu yana Fransa Müslümanlar Konseyi'nin Genel Sekreterlik görevini üstlenmiş olan Demiryürek'in tecrübesi sayesinde, kuruluş bünyesinde yaşanmakta olan blokajların aşılacağına inanmaktadırlar.

39 yaşındaki ve "Laiklik ve ibadet özgürlükleri" konusunda master diploması sahibi olan Haydar Demiryürek de, şimdiye kadar güttüğü karşılıklı anlaşmaya dayalı yaklaşımın gerginlikleri dindireceğine, Fransa Müslümanlar Konseyi'nin verimini artıracağına ve Fransa Müslümanlarının beklentilerini karşılayacağına inandığını dile getirmektedir.

Haydar DEMİRYÜREK

2008 yılı seçimlerinin ardından Haydar Demiryürek Fransa Müslümanlar Konseyi'nin bölgelerden sorumlu başkan yardımcılığı görevine getirilmiştir. Aşağıdaki tabloda Fransa Müslümanlar Konseyi'nde aralarında iki Türk'ün de yer aldığı yetkililer listesi bulunabilir.[214]

214 2005 yılında gerçekleşen ilk seçim hakkında bilgi için bkz. Samim Akgönül, *Religions de Turquie. Religions des Turcs: nouveaux acteurs dans l'Europe élargie*, Paris: L'Harmattan, 2005, s. 191-192.

	Başkan MOUSSAOUI Mohammed (RMF)	
Bölgelerden sorumlu Başkan Yardımcısı DEMİRYÜREK Haydar (CCMTF)	*Reformlardan ve planlamadan sorumlu Başkan Yardımcısı* ALAOUI Fouad (UOIF)	*Komisyonlardan sorumlu Başkan Yardımcısı* HAFIZ Chems-eddine (GMP)
Genel Sekreter	RMF	KBIBECH Anouar
Genel Sekreter Yardımcısı	AISD	TIMOL Aslam
Sayman	UOIF	BEN AHMED Okacha
Sayman yardımcısı	GML	KABTANE Kamel
Misyon görevlisi	FFAIACA	FASSASSI Assani
Misyon görevlisi	Foi et pratique (İnanç ve İbadet Derneği)	HAMMAMI Hamadi
	FNMF	....
	GME	MERROUN Khalil
	Mantes la Jolie	SEBTI Taoufik
	Islah	AINOUCHE Azzedine
	RMF	EL ALAOUI TALIBI Hassan
	GMP	NADOUR Slimane
	CCMTF	BAYRAM Celil

Fransa Müslümanlar Konseyi bünyesinde Türklerin de bulunması, Fransız Devleti nezdinde, özgünlüğünü savunan Türkiye kökenli İslam'ın kabul görmesini de sağlamaktadır. Yerel Müslüman Konseylerde yer alanlarsa, o bölgelerde oturan Türkiyelilerin gözünde temsilcisi oldukları dinin meşrulaşmasına vesile olmaktadırlar. Bu çifte meşrulaşma Türkiyeliler için entegrasyonlarının en önemli aşamalarından birini teşkil etmektedir. Türkiyelilerin ulusal kuruluşlara katılarak Fransa genelinde din konusunda aktif bir rol

oynamaya başlamasına paralel olarak Fransa iç politikasında da yer almak için kolları sıvadıklarına tanık olmaktayız: 40 yılı aşkın bir süredir Fransa'da bulunmalarına rağmen Türkiyeliler ilk defa 2009 yerel seçimlerinde aday olmuşlar, aralarından 27 kişi seçimleri kazanmıştır. Bu, çifte aidiyetin kabul görmesiyle açılan yeni bir çığır mıdır, yoksa Türk makamlarının da desteğiyle Türkiye çıkarları lehine faaliyet gösterecek bir lobi grubunun kuruluşu mudur, zamanla anlayacağız.

Hem dinî hem de siyasî ikili girişim, "pazar stratejisi" olarak adlandırdığım fenomenin temellerini oluşturmaktadır. Bu kavramı daha detaylı bir şekilde açıklamak isterim. Bütün derneklerin ya da düşünce akımlarının yeni üyeler ya da mensuplar kazanarak büyüyüp genişlemek istemesi son derece doğal bir durumdur. Buna karşılık Türkiye kökenlilerin derneklerinin diğer dernek üyelerini kendilerine çekmek gibi bir strateji izlediklerini düşünmek de yanlış olur.[215] Burada dile getirmeye çalıştığımız şey grubun kazanmaya çalıştığı "temsil etme" yetkisidir, yani "temsil pazarında" önemli bir konum edinmeye çalışmasıdır. Bu rekabete özellikle DİTİB ve Millî Görüş örgütleri yanında az da olsa Süleymancılar da girmiştir. Yerel Müslüman Konseyleri ya da Fransa Müslüman Konseyi seçimlerinde mensup sayılarının değil, ama cami ve ibadet mekânlarının büyüklüğünün bir önem teşkil ettiğini de unutmamak gerekir.

Siyasî ve sosyal alanlarda "meşruiyet kazanma" ve "temsilci olma" konularındaki rekabetler iki çelişkili sonuç doğurmaktadır. İlk olarak Avrupa çapında yaşanan bölünmeler dikkat çekicidir. Bu kapsamda üç örnek sayabiliriz: Kaplancılar hareketi 1983 yılında Köln'de, 1980 askeri darbesinden sonra Almanya'ya gelen Diyanet'e bağlı eski bir müftü olan Cemalettin Kaplan tarafından kurulmuştur. Kaplan

215 Bu tip stratejilerin incelemesi için bkz. Jean Remy, Liliane Voyé, *Produire ou reproduire*, Bruxelles: Vie Ouvrière, 1978.

Almanya'da ilk olarak yeni yeni kurulmakta olan Millî Görüş örgütüne katılmış, fakat ardından akımın düşüncelerini ılımlı bulduğu için kendi cemaatini kurmaya karar vermiştir. Kaplancılar cemaatinin başlıca arzusu Türkiye'deki Cumhuriyet rejiminin kalkması ve yerine bir İslam rejiminin kurulmasıdır. Bu bölünme beraberinde çelişkiler de getirmiştir. Birbirinden bağımsız hatta birbirlerine karşıt gibi görünmelerine rağmen dinî örgütler sanıldığı kadar kendi içlerine kapalı, diğer örgütlerden tamamıyla kopuk değildirler.

Aslında Millî Görüş camilerinde çalışan imamların önemli bir kısmı eskiden Diyanet'e bağlı imamlardır. Bu din adamları Fransa'ya yerleşebilmek için ya emekliliklerini beklemişlerdir ya da Fransa'da görev süreleri bittikten sonra istifa etmişlerdir. Durum o kadar ciddi bir hal almıştır ki Diyanet İşleri Başkanlığı, görev süreleri biten imamların ülkeye geri dönmelerini sağlayabilmek amacıyla ailelerini beraberlerinde yurtdışına götürmelerine karşı çıkmaya başlamıştır. Türkiye, yurtdışında okullara kaydolan imam çocuklarının er ya da geç babalarının doğru yoldan sapmalarına sebep olmalarından endişe duymaktadır. Ayrıca günümüzde Kaplancıların ibadet ettikleri camilerin bazıları Millî Görüş akımına ait ibadet mekânlarıdır. Bu da kavgalı gibi görünen örgütler arasında aslında köprüler olduğunun bir kanıtıdır.

Bu bölünmeler nedeniyle müminlerin de ayrı ayrı gruplar içine hapsolduklarını düşünmek yanlış olur. Müminler gittikleri ibadet mekânlarını pragmatik sebeplerden dolayı seçmektedirler ve hep aynı mekânda ibadet etmemektedirler. Örneğin genel olarak Millî Görüş örgütüne ait bir camide ibadet eden bir mümin, arada sırada yolunun üstünde bulunan bir DİTİB camisine girmekten çekinmemekte ve bunu yaptığı için de iki taraftan da herhangi bir tepki görmemektedir. Ancak 1980'li yıllarda durumun bu derece barışçıl olmadığı da bir gerçektir. O dönemde Millî Görüş, Türkiye'nin

resmî İslam'ına muhalefet gösteren dinî kanatta yer almaktaydı ve 1990'lı senelerin ortalarına kadar Türk makamları bu örgütün terörist örgütler listesinde yer alması için çok çaba harcamıştı! Millî Görüş ise Diyanet'e bağlı bir imamın arkasında kılınan namazın Allah tarafından kabul görmediğini savunmaktaydı! Yani iki tarafın da çok büyük yol katettiğini söyleyebiliriz.

Yerel çapta ise Metz şehrinde (Fransa, Lorraine Bölgesi) meydana gelen olayları örnek gösterebiliriz. Türkiye'de Süleymancılar arasında ortaya çıkan fikir ayrılığı ve bölünmeler bu şehirde de yankı bulmuş ve 2002 yılında Süleymancılar için görev yapmakta olan imam, cemaatin ana kolundan ayrılarak kendi ibadet merkezini kurmuştur. Bu bölünmeye rağmen 2006 yılına kadar cemaat mensupları her iki ibadet mekânına da gitmeye devam etmişlerdir.

Son olarak Millî Görüş akımından kopan "gençlerden" bahsedilebilir. 1985 yılında Jean Pierre Chevenement'ın da desteğiyle Belfort şehrinde (Fransa, Franche-Comté bölgesi) bir futbol kulübü kurulmuştur. Bu kuruluş, ardından yerel makamların isteği üzerine 1992 yılında yeniden yapılanmış ve bünyesine muhafazakâr gençler tarafından kurulan başka dernekleri de alarak *Fransa Çokkültürlü Gençler Konseyi* adı altında federatif bir örgüte dönüşmüştür. Günümüzde ise Fransızca isminin (*Conseil de la Jeunesse Pluriculturelle*) baş harfleriyle üretilen kısaltmayla, yani "COJEP International" adı altında tanınmaktadır. İsminde yer alan "çokkültürlülük" terimi, bir gerçekten çok bir arzuyu dile getirmektedir; çünkü kuruluşundan bu yana COJEP üyelerinin %99'u Türklerden oluşmaktadır. Konseyin çatısı altında, anne-babaları Millî Görüş ve Ülkücü akımına mensup gençler bir araya gelmiştir ve COJEP Millî Görüş örgütünün bir nevi gençlik kolu halini almıştır.[216] Fakat yavaş

216 Samim Akgönül, "Islam turc – Islams de Turquie: nouveaux acteurs et anciens réseaux dans l'espace européen", *Politique étrangère* içinde, 1/2005, s. 37-49.

yavaş eski kanatla yeni kanat arasında anlaşmazlıklar meydana gelmeye başlamıştır: 1990'lı yılların ortasından itibaren COJEP'li gençler Millî Görüş bünyesinde kendilerine daha büyük bir söz hakkı tanınmasını talep etmiş ve örgütün faaliyetlerini Fransa'ya yoğunlaştırması konusunda baskı yapmaya başlamışlardır. Türkiye iç politikasını hep ön planda tutan eskiler ise bu tutumu hoş karşılamamış ve genç kanadın taleplerini geri çevirmişlerdir. Bu küçük iç darbe, o günün bağlamı ve COJEP'in yapısındaki yetersizlikler nedeniyle başarısızlığa uğramıştır. Bunun üzerine COJEP 1996 yılından itibaren bağımsızlığını ilan etmiş, merkezini Strasbourg'a (Fransa, Alsace bölgesi) taşımış ve yeni bir söylem geliştirmiştir. Bu söylemde artık ne dine ve ne de ibadet mekânlarına yer vardır. COJEP, kültürler arası diyaloğu ve Avrupa politikalarını desteklemesiyle öne çıkan bir örgüt haline gelmiştir. Eski kanatla gerçek bölünmesiyse 2000 yılında meydana gelmiştir. Bu tarihten sonra COJEP'le Millî Görüş'ün faaliyetleri birbirlerinden tamamen ayrılmış ve bağımsızlaşmıştır. Yine de belirli bir duygusal bağın varlığını sürdürdüğü gözlemlenebilir. Hatta bu son bölünmenin ardından Millî Görüş tekrar bir birleşme yaşanması yönünde adımlar bile atmıştır. Benzer bir bölünmenin ardından AKP'nin iktidara geldiği 2002 yılından itibaren, Avrupa ve Balkan gençleriyle bağlantılı faaliyetlerini sürdürmenin yanı sıra COJEP'in tekrar Türkiye'yle de yakından ilgilenmeye başladığını gözlemlemek oldukça ilginçtir. COJEP, bu kapsamda başka sivil toplum örgütleriyle bir araya gelebilmek için çok sayıda kongre ve toplantı organize etmiştir. Bu buluşmalarda dinî konular açıkça dile getirilmemiş olsa da alkolle mücadele tartışmalarında olduğu gibi satır aralarında su yüzüne çıkmıştır. COJEP'in faaliyetlerini sürdürebilmek için Türk makamlarının onayını ve desteğini gördüğü herkes tarafından bilinmektedir. Buna Dışişleri Bakanlığı'na bağlı Türkiye Tanıtma Fonu'ndan gelen maddi destek de dahildir. Bunun bir sonucu olarak 2002

yılından, ama özellikle de 2004 yılından bu yana örgütün faaliyetleri Türkiye'nin AB üyeliği üzerine yoğunlaşmıştır. Fakat söylemlerinde radikal bir değişiklik meydana gelmiştir. Bugün AB konusunda Türk kamuoyu, çoğunluğun yaklaşımını benimsemiş ve Avrupa karşıtı söylemlere katılmaya başlamıştır.

Meydana gelen bu tutum değişikliğinde Fransız makamlarının ve medyasının oynadığı rol de yadsınamaz. Bu kurumların Türkiye'nin AB'ye girişine karşıt pozisyon almalarının Türk derneklerinin kınayıcı bir tavır takınmasında payı olmuştur. Fransız söylemine karşı Türk kanadında doğan reaksiyon kısa da olsa bir süreliğine rekabet içindeki derneklerin ve karşıt siyasî görüşlerin bir birlik oluşturmasına yol açmıştır. Bu tepkisel birlik alevlendiği gibi hızlı bir şekilde sönmüş ve Türkiye'de de tartışmaların büyümesiyle, örneğin Fransa'daki başörtüsü meselesi gibi güncel tartışmalara ortak, somut bir yanıt getirilmesi bile mümkün olamamıştır. Türkler arasındaki bu fikir ve görüş ayrılıklarından ve Fransa'yla Türkiye arasında meydana gelen anlaşmazlıklardan, 2009 yılının Eylül ayıyla 2010 yılı Mart ayı arasında düzenlenen "Fransa Türk Mevsimi" de nasibini almıştır.

Türkiyeli dernekler, Süleymancılar dışında, Fransa'da alevlenen ortaokul ve liselerde başörtüsü yasağı tartışmalarına katılmamışlardır. Süleymancılar cemaatiyse bu yasağın yürürlüğe girmesine engel olmak için örgütlenerek sonuna kadar mücadele etmiştir. Fakat eylemleri daha çok cemaatin kendisine seslenmiş ve cemaat içinde ses getirmiş, yankıları dışarıya oldukça az ulaşmıştır: Örneğin protesto amacıyla okula saçlarını kazıyarak gelen bir kızın medyanın kısa da olsa ilgisini çektiği hatırlatılabilir.[217]

Fransa'da Türkiye karşıtı tavrın kızışmasıyla sarf edilen sözler Türkiye asıllıları incitmeye başlamıştır. Bu tepkilere bir reaksiyon

217 *Libération*, 02.10.2004.

olarak çeşitli siyasî görüşlere sahip Türk derneklerinden bir birlik oluşturulmaya çalışılmıştır. Hatta Konsolosluk makamları bile bu yönde çaba sarf etmişlerdir, ama bu girişimler sonuçsuz kalmıştır. Federasyon kurma çabalarına özellikle Türklerin yoğunluklu olarak bulundukları Alzas bölgesi ve Paris'le banliyösünü kapsayan bölgede (Ile de France) aktif bir şekilde girişilmiştir. Fakat *Türkiyeli Yurttaş Dernekleri Birliği* (RACORT) gibi örgütler bile Türkiye'de meydana gelen ideolojik bölünmelerin bir kurbanı olmuş ve Fransa'da bir birlik kurmayı başaramamışlardır.

Resmî İslam/Muhalif İslam

Türkiye kökenlilerin kurdukları derneklerin aynı çatı altında toplanma yaklaşımına sıcak bakmaması, Türkiye'nin resmî İslam'ıyla çatışma halinde olan bir muhalif İslam kanadının mevcudiyetinden kaynaklanmaktadır. Bu bölünme detaylı bir şekilde irdelenecek olursa göründüğü ve sanıldığı kadar şiddetli olmadığı tespit edilebilir.

Resmî İslam'a muhalif İslam akımları Osmanlı İmparatorluğu dönemi boyunca var oldukları gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan beri de var olmaya devam etmektedir. Dinî düşünce ve davranışları dikte ve kontrol etmek isteyen her iki Devlet de empoze edilenlere uymayanları, birlik, bütünlük ve güvenliği tehdit eden unsurlar olarak görmüş ve bu şahısları sapkın olarak damgalamıştır. Muhalif İslam akımları jakoben Kemalist rejimin, kendilerini kurulan laik rejimi tehdit eden bir unsur olarak algılaması üzerine yok olmamak için direnmiş ve güç kazanmaya başlamışlardır. Anadolu İslam kültüründen gelen halk, çeşitli cemaatlere ait heterodoks inanç ve pratiklere sahip olanlar ve hatta bazı Sufiler, tarikatların, tekkelerin ya da bir araya geldikleri türbelerin kapatılmasını bir yıkım olarak yaşamışlardır. Fakat tarikatların

yasaklanması, başta kırsal kesimlerde olmak üzere Devletin arzuladığı gibi önemlerinin azalmasını sağlamamıştır. Gizlilik içinde de olsa varlıklarını sürdürmeye devam etmişlerdir. Hilafetin kalkmasıyla meydana gelen boşluğu doldurabilmek amacıyla kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla Devlet dini dizginlemeye başlamıştır. Planlanan resmî dinî projeyle bağdaşmayan bu tarikatlarsa, bazılarının siyasetle uzaktan yakından bir alakası olmamasına rağmen muhalif İslam olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Bu tarikatlar, kırsal kesimlerin oyları sayesinde Demokrat Parti'nin iktidara geldiği 1950'li yıllara kadar gizli kalmışlar, ardından Demokrat Parti'nin muhafazakâr bir İslam'a sıcak bakması sayesinde yavaş yavaş siyaset dünyasına girmeye başlamışlardır. Bu tarikatlar 1960'lı yılların ortalarına kadar çeşitli siyasî oluşumlara katılmaya başlamışlardır; ama o günlerde siyasî bir İslam'dan bahsetmek için henüz çok erkendir. Siyasî İslam'ın doğuşu için 1960 yılında gerçekleşen askerî darbenin ardından yerleşen görece liberal ortamın beklenmesi gerekmiştir. Millî Görüş 1970'li yıllarda yapılanmasını tamamlamış ve Türkiye'nin önemli siyasî partilerinden biri haline gelmiştir. Bu konuda edinilmiş yanlış fikirleri ortadan kaldırmak amacıyla, bu partinin muhalefetinin her şeyden önce siyasî olduğunun ve dinle bağlantılı olmadığının altını çizmemizde fayda var. Aksine, Millî Görüş için İslam zaten Türk milletinin özel ve sosyal hayatında önemli bir yere sahiptir. Eksik olan tek şey siyaset dünyasında bir yer edinememiş olmasıdır. Yani amaç din konusunda tartışmak ve izlenmesi gereken yolu belirlemek değil, sadece dini politika dünyasına da sokabilmektir. Bu siyasî girişim çerçevesinde, Millî Görüş, bünyesinde barındırdığı küçük İslamcı gruplara rağmen radikal İslamcılıktan uzak durmayı başarmıştır. Daha önce de belirttiğimiz gibi 1970'li yıllardan itibaren, başta ordu olmak üzere toplumun başka kesimlerinin de meşruluğunu ve yasallığını kabul

etmemesine rağmen, Millî Görüş hareketi politika dünyasının yani "sistemin" vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Kemalist çevreler, Millî Görüş hareketinden doğan partilerin hükümet koalisyonlarına katılmalarına hatta 2002 yılında iktidara gelmelerine engel olamamıştır. Gerçi AKP bu akımdan ayrıldığını savunmaktadır, ama önde gelen isimlerine bir göz atacak olursak hepsinin Millî Görüş hareketinden geldiğini ve bütün oy kitlesinin de aynı akıma sadık şahıslardan oluştuğunu rahatlıkla tespit edebiliriz.

İşte bu tip nedenlerden dolayı resmî İslam'la muhalif İslam arasında bir ayrım yapmak oldukça zordur. Hele Avrupa'ya değinecek olursak böyle bir ayrımın artık hiçbir varoluş sebebi kalmamıştır.

İslam'ı, bir bireyin hayatının her alanını (kişisel ve sosyal) biçimlendiren bir inançlar sistemi olarak ele alacak olursak, bu durumda, muhalif İslam'ın sosyal yaşamda dine daha da çok önem verilmesini arzulayan kişilerden meydana geldiğini söyleyebiliriz. Olaya bu açıdan yaklaştığımız takdirde Avrupa'daki Türkiyelilerin din konusuna neden bu kadar önem verdiklerini daha rahat anlayabiliriz. Elbette ilk olarak "Türklüğün" diğer aidiyet kriterlerine yeterince hâkim olamaması, dinin bu topluluklarda daha önemli bir yere sahip olmasına sebep olmaktadır. Bunun yanı sıra dinin ön plana çıkması, genel olarak bütün azınlık gruplarında gözlemlenen bir fenomendir ve hatta artık günümüzde bu, toplumbilimsel azınlık teorilerinden birini oluşturmaktadır: Yani azınlıklar, başka bir ülkede çoğunlukta olan dindaşlarına nazaran dine daha fazla önem vermektedirler ya da en azından din dışı davranışlar çoğunlukta olma durumunda daha kolay kabul görmektedir.

Bütün bunların yanı sıra, Avrupa'da kök salmış Millî Görüş hareketi sempatizanı olmanın iki getirisi vardır. Bu akımın yanlısı olmak sadece Türkiye'nin iç siyasetinde önemli bir rol oynayan bir ideo-

lojiyi desteklemekle sınırlı kalmamaktır. Millî Görüş'ün Türkiye'de önem kazanması, Fransa'da yaşayan parti sempatizanlarının Müslüman topluluğu bünyesinde iyice meşrulaşması ve daha emin bir yer edinmesi anlamına gelmektedir. Başka bir deyişle, Fransa'da Millî Görüş derneklerine üye olan kişiler bunu Türkiye'deki iç siyasetle alakadar oldukları için değil, her şeyden önce Fransa'da daha iyi bir toplumsal konuma ulaşabilmek için yapmaktadırlar.

Son olarak Türkiye'de hâlâ belli bir ölçüde var olmaya devam eden resmî İslam/muhalif İslam ayrımı, Fransa Türkleri için artık gitgide anlamını yitirmektedir. Bunu Millî Görüş örgütünün Almanya'daki köklü yerleşiminin ve faaliyetlerinin önemini ya da Türkiye'de kazandığı meşruiyeti küçümsemek anlamında söylemiyorum: Bu akım Türk siyaset sisteminde çok önemli bir yer teşkil etmektedir ve 2002 yılında bu hareketten kopan siyasî bir oluşumun iktidara gelmesiyle, bence artık Türkiye'de bile böyle bir ayrımın yapılmaması gerekmektedir. Sözde resmî dinle muhalifleri arasında gerçekleşen yakınlaşmalar pek çok alanda gözlemlenebilir. Yurtdışında Türk makamlarıyla Millî Görüş dernekleri arasında kurulan samimi ilişkilerden tutun, Dışişleri Bakanlığı'nın diplomatlarına artık Fethullah Gülen okullarından endişe duymamaları gerektiğini bildiren kararnamesine kadar örnekler çoktur. Örneğin Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisi toplantılarına katılmak için Strasbourg'a gelen AKP milletvekilleri her fırsatta Eyüp Sultan Camisi'ne nezaket ziyaretinde bulunmaktadırlar. 1990'lı yıllarda Türk makamlarının Millî Görüş'ün "terörist örgütler" listesinde yer alması için uğraştıkları düşünülünce katedilen yolun ne derece büyük olduğu tespit edilebilir. Daha küçük bir ölçekte aynı tespit Süleymancılar, Fethullahçılar hatta Nakşibendiler için de yapılabilir: Bu örgütlere bağlı dernekler artık Fransa Türk-İslam sentezinin bir parçası haline gelmişlerdir.

Aleviler: Dinle Bir Hayat Felsefesi Arasında

1970 ve 1980'lerde Millî Görüş Türkiye'de önemli bir siyasî muhalefet kanadı olmuştur. Fakat Türkiye'nin en önemli pasif toplumsal muhalefet kanadını Aleviler oluşturmaktadır. 20. yüzyılın sonlarından itibaren ideolojik aidiyetlerin önemlerini yitirmeleri ve yerlerine dinî ve etnik aidiyetlerin ağırlık kazanmasıyla, dinî faktör Alevilerin kimliksel kriterleri arasında ön plana çıkmaya başlamıştır. Bu gelişmelerden yola çıkarak Fransa Alevilerini iki kapsamda ele alabiliriz. İlk olarak Fransa'da dinle hiçbir bağlantısı olmayan, etkinlikleri sadece sosyal, kültürel ve bazen siyasî faaliyetlerle sınırlı kalan Alevi derneklerine rastlamaktayız. Bu derneklere mensup Aleviler, Türk Sünni dernekleri mensuplarının radikal İslamcılardan oluştuğunu düşünmekte, bu örgütlere karşı bir reaksiyon olarak laikliği savunmakta, "Türklüğün" Sünnilikle bağdaştırılmasından ve Fransa'da Sünni örgütler tarafından temsil edilmesinden hoşnutsuzluk duymaktadırlar. Diğer yandansa direkt olarak Alevilikle bağlantılı, yani doğaları gereği Türkiye'nin resmî İslam'ına muhalif dinî derneklere rastlamaktayız. Bu saydığımız başlıca iki dernek kategorisine elbette mevcut başka oluşumları da eklemek gerekmekte. Bunlar arasında etnik Alevi Kürt dernekleri ya da mensuplarının yine Alevi oldukları sol siyasî örgütler sayılabilir.

Yani mensupları Alevilerden oluşan bütün derneklere "Alevi derneği" ismini yakıştırmak yanlış olur. Bu tespitin Sünniler için de geçerli olduğunu belirtmeden geçmeyelim. Fransa'ya iş göçünün başladığı ilk yıllardan itibaren, ama özellikle de göçmenlerin artık kalıcı olarak Fransa'ya yerleştiği 1980'li yıllarda Aleviler, onlarca sosyal dayanışma derneği ya da siyasî örgüt kurmuşlardır. Bu derneklerin çoğunluğu dinî bir niteliğe sahip değildir, daha çok

sosyal, kültürel, siyasî ve/veya etnik dayanışma gayesine hizmet etmektedir. Bununla beraber 1990'lı yıllardan itibaren, Türkiye'de Sünniliğin gitgide önem kazanmasıyla, bu derneklerin de kendi Alevi kimliklerini vurgulamaya başladıklarına tanık oluruz. Aynı dönemde Türkiye'de, hem kamuoyunun hem de Fransa Türklerinin yakından takip ettiği, Aleviliğin anlamını ve tanımını aydınlatmayı hedefleyen bir tartışma başlamıştır. Ama Alevilik hakkında Alevilerden çok Devlet makamlarının görüşü halk tarafından kabul görmektedir. Örneğin Türk makamları cemevlerinin ibadet mekânları olduklarını reddetmektedirler. Bunun yanı sıra bütün sosyal ve siyasî sorunların etnikleştirildiği ya da dinselleştirildiği bu dönemde, Aleviler de aidiyetlerinin dinî yönüne ağırlık vermeye başlamışlardır. Bu yeni kimliksel arayışları, hem sosyal hem de siyasî açıdan var olan rejimle ve Türk Sünniliğiyle zıtlık içine girmelerine sebebiyet vermiştir. 14 Haziran 2008'de Avrupa'nın dört bir yanında 10.000 Alevi'nin bir araya gelip Strasbourg Zenith gösteri salonunda kutlamalar yapması, Türkiye'ye gönderilen bir güç mesajı niteliğindedir. Bu buluşma hem dinî hem de siyasî bir karaktere bürünmüştür.

Aleviler bir yandan "Türk" olduklarını vurgulamakta, diğer yandansa Avrupa Türklerinin Avrupa kamuoyu ve Avrupa makamları karşısında sadece Sünni dernekler tarafından temsil edilmesini doğru bulmadıklarını belirtmektedirler.


Amour, de danse ton nom
10e ANNIVERSAIRE
de la Fédération Union des Alevis en France
ou l'Epopée des Lumières
14 JUIN 2008 à 13h00, Zenith de Strasbourg, 10 euros

Bütün bu gelişmeler Aleviliğin hem Fransa hem de Türkiye'de bir "kültürden" ya da bir "yaşam tarzından" çok bir "din" olarak algılanmasına yol açmıştır. Bu kapsamda Fransa'da dinî kimliksel bir diriliş içinde olduklarını söylememiz yanlış olmaz.[218] Elbette Fransa'da Alevilik, medyada sık sık rastlanan ve Türkiye'nin resmî dinini temsil eden Sünniliğe nazaran gölgede kalmaktadır. Aleviliğin ön planda olmamasının nedenlerinden biri de, Fransız kamuoyunun Türkleri direkt olarak Sünnilik ve hatta Mağriplilerle bağdaştırmasından kaynaklanmaktadır. Alevilerin Fransa'da gündeme gelen İslam'la bağlantılı (örneğin başörtüsü, kadının toplumda yeri, vs. gibi) tartışmalarda ön saflarda bulunmamaları, Fransızların azınlık içindeki bu azınlığı az tanımalarına ya da varlığından bile haberdar olamamalarına sebep olmaktadır. Gerçi şu son senelerde belediyeler çok sayıda cemevi açma talepleriyle karşı karşıya kalmıştır. Bu da yerel makamların, Alevilerin kendilerine özgü sorunları ve Sünniliğinkiyle hiçbir alakası olmayan ihtiyaçları konusunda bilinçlenmelerini sağlamıştır.

Fransa'da İslam konusunda gerçekleşen tartışmalar çerçevesinde Alevilerde de Sünnilik karşıtı bir söylemin geliştiğini gözlemleyebiliriz. Bu tepkisel söylem "Türklüğün" ve Türk kökenli İslam'ın (yani Aleviliğin!) Mağrip kökenli İslam'dan tamamıyla farklı olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır: Alevilikte başörtüsü sorunu, kurban kesme gelenekleri ya da kadının toplumdaki yeriyle bağlantılı problemler yoktur. Ancak bu görünürlük konusu bir tarafa bırakılırsa, Alevilerde azınlık içi toplumsal davranış kurallarının en az Sünniler kadar sıkı olduğu gözlemlenebilir. Örneğin Alevilerde

218 Reha Çamuroğlu, "Some Notes on the Contemporary Process of Reconstructing Alevilik in Turkey", Krisztina Kehl-Bhodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean (ed.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East* içinde, Leiden: Brill, 1997, s. 25-34.

endogamik (grup içinden) evlilikler oransal açıdan bakıldığında Sünnilere nazaran daha çoktur.

d) Fransız Bağlamı ve Türkiye Kökenliler

Fransız Laiklik Kavramı: İslam-Devlet İlişkilerinin Türkleştirilmesi

Fransa Türklerinin dine yaklaşımı sadece Türkiye'de meydana gelen siyasî gelişmelerle açıklanamaz. Fransız bağlamının kendine özgü atmosferi de Türklerin davranışlarını biçimlendirmekte ve Fransa'ya mahsus tartışmaların doğmasına neden olmaktadır. Ayhan Kaya ve Ferhat Kentel'in Fransa ile Almanya bağlamlarını karşılaştırmaya yönelik araştırmaları, aynı sosyal kesimden ve aynı göç dalgalarından gelen Türklerin her iki ülkede farklı farklı dinî tavırlar takındıklarını göstermektedir.[219]

219 Ferhat Kentel, Ayhan Kaya, *Euro-Turks. A Bridge or a Breach Between Turkey and the European Union: A comparative study of German-Turks and French Turks*, Bruxelles: Center For European Policy Studies, 2005, s. 59 ve diğer sayfalar.

Kendinizi aşağıdaki nitelendirmelerden hangilerine daha yakın hissetmektesiniz?

	Almanya		Fransa	
	Katılımcı sayısı	%	Katılımcı sayısı	(%) Oran
Türkiye vatandaşı	256	24,0	213	35,5
Türk	240	22,5	145	24,2
Kürt	45	4,2	23	3,8
Müslüman	348	32,7	96	16,0
Müslüman Türk	424	39,8	244	40,7
Alevi	35	3,3	22	3,7
Alman ya da Fransız vatandaşı	74	6,9	54	9,0
Yarı Türk yarı Alman/ yarı Türk yarı Fransız	77	7,2	106	17,7
Avrupalı Türk	60	5,6	36	6,0
Dünya vatandaşı	56	5,3	64	10,7
AB vatandaşı	22	2,1	25	4,2
Başka	10	1,0	1	0,2
Toplam	1.065	100,0	600	100,0

Tabloya şöyle bir göz atacak olursak Almanya Türkiyelilerinin %33'ünün kendilerini sadece Müslüman kategorisinde saydıklarını tespit edebiliriz. Buna karşılık kendini bir dinle tanımlamanın laiklik tartışmalarına yol açtığı Fransa'da bu oran oldukça düşüktür: %16. Fransız sekülarizminin, Türkiye kökenlilerin din-toplum ilişkisini algılayış şeklini biçimlendirdiğine şüphe yoktur. Özellikle Fransa'da öğrenim görmüş nesillerin yaklaşımlarında bir "Fransızlaşma" yaşandığı tezi ileri sürülebilir. Buna karşılık iki ülkede de kendilerini "Müslüman ve Türk" olarak tanımlayanların oranı aynıdır (%40). Azınlıkta olma durumunda dinî kimlik ulusal ve/ya da etnik kimlik kadar önem kazanmaktadır. Bazı durumlarda dinî kimliğin ulusal kimliğin yerini aldığına bile rastlanmakta, bazıla-

rındaysa ikisinin de aynı öneme sahip oldukları gözlemlenmektedir. Sonuç olarak iki ülkede de ankete katılanların etnik ve ulusal (yani Türk veya Kürt) olanla dinî ve ulusal (yani Müslüman ve Türk) olan arasında bir ayrım yaptıklarının altını çizmek lazım. Azınlıkta olan Türkler hâlâ Osmanlı millet sisteminin mirasını taşımaktadırlar.

Dinî aidiyetinizi nasıl nitelendirirsiniz?

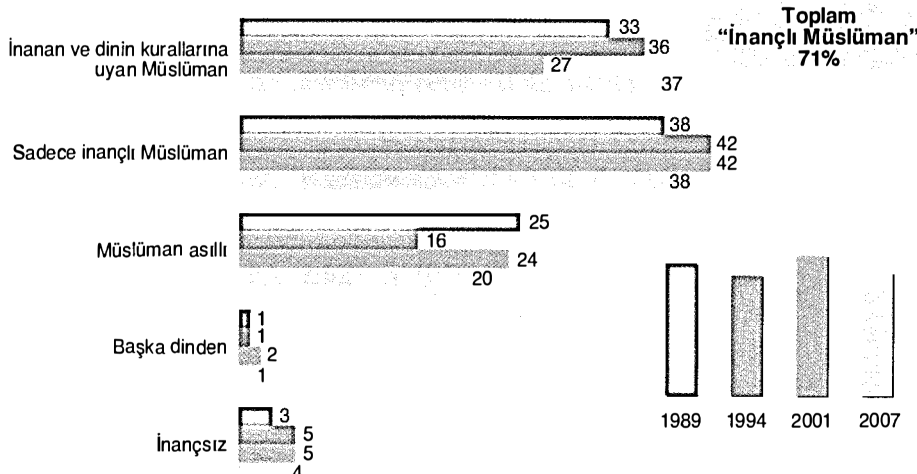
	Almanya		Fransa	
	Katılımcı sayısı	%	Katılımcı sayısı	%
Dinin bütün buyruklarını yerini getiririm	80	7,5	58	9,7
Dinin bütün buyruklarını yerine getirmeye çalışırım	571	53,6	279	46,5
İnanırım ama ibadet etmem	377	35,4	197	32,8
İnançlı değilim	26	2,4	28	4,7
Ateistim	11	1,0	35	5,8
Soruyu cevapsız bırakanlar				0,5
Toplam	1.065	100,0	600	100,0

Hem Almanya hem de Fransa'da ibadet edenlerin sayısı, büyük bir çoğunluğu temsil etmektedir: Almanya'da bu oran %61'i Fransa'da ise % 56'yı bulmaktadır. Azınlık durumunda bulunan ulusal topluluklar için ibadet etmek sadece bir dinî aidiyet belirtisi değildir. Dinden öte ibadet, dinî kimliksel öğelerin etnik kimliksel öğelerden daha görünür ve daha kuvvetli olması nedeniyle bireyin ulusal hatta etnik aidiyetini vurgulamasına yarayan bir araçtır.

IFOP'un (Fransız Kamuoyu Araştırmaları Enstitüsü) 2007'nin Ocak ayında yayımlanan anketi, Türklerin diğer Fransa Müslümanları bünyesindeki özgünlüklerini gözler önüne sermektedir.[220]

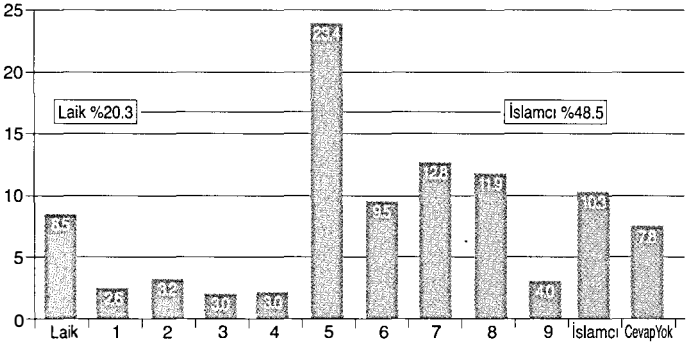
220 Fransız Kamuoyu Araştırmaları Enstitüsü IFOP'un *La Croix, Enquête sur l'évolution de l'Islam de France, 1989-2007*, Ocak 2007 sayısı.

Soru: Kendinizi nasıl tanımlarsınız? (%)



2006 senesinde yayımlanan TESEV raporuysa Türkiye'deki Türklerin laiklik ve İslamcılık kavramlarını nasıl yorumladıkları konusunda önemli ipuçları içermektedir.[221]

Türkiye'de "İslamcı" ve "Laiklerden" bahsedildiğini sık sık duyuyoruz. Siz kendinizi bu cetvelin neresine yerleştirirdiniz?



Bütün bunların yanı sıra, yurtdışı bağlamının göçmenler üzerindeki etkisini istatistikî olarak tekrar irdeleyecek olursak, Fransa'da ateist olduklarını söyleyenlerin oranının sadece %6'yı bulduğunu ve Almanya'da bu oranın %1'lere kadar düştüğünü tespit etmek oldukça dikkat çekicidir.

221 Binnaz Toprak, Ali Çarkoğlu, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV Yayınları, Kasım 2006, s. 39.

Din ve Devlet ayrı olmalı mıdır?

	Almanya		Fransa	
	Katılımcı sayısı	%	Katılımcı sayısı	%
Evet	483	45,4	466	77,7
Hayır	424	39,8	96	16,0
Fikri yok	158	14,8	38	6,3
Toplam	1.065	100,0	600	100,0

Laiklik kavramına olan yaklaşımlar da bağlamın bir ürünüdür. Türkiye kökenliler anayasal olarak laik ama toplumsal olarak kısmen seküler bir ülkeden gelmekte ve yerleştikleri ülkenin din-Devlet ilişkilerinin etkisi altında kalmaktadırlar. Din ve Devlet ilişkilerinin oldukça iç içe olduğu Almanya'da, dinle Devletin ayrı olması gerektiğini düşünen Türkiye kökenlilerin oranı sadece %45'tir. Bununla kıyaslandığında 1905 yasasından bu yana bu ayrımın net bir şekilde kurulduğu Fransa'da bu oran %77'ye yükselmektedir. Yani Türkiye kökenliler bile çoğunluğun topluma bakış açısını benimsemişlerdir.

Dinin Yerelleştirilmesi: Ulus-Devletlere Özgü Bir Tutum

Fransız Devleti'nin laikliğe yaklaşımında ve Fransız halkının sekülarizmi algılayışında 20. yüzyıl sonlarında ve 21. yüzyıl başında önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Kendilerini hem söylemlerde hem de yasama alanında gösteren bu değişimler, Fransa'da Müslümanların bulunmasıyla ve bu topluluğun meşruiyet arayışında olmasıyla da bağlantılıdır. Bu durumun Fransa Müslümanlarıyla, biri direkt öbürü dolaylı iki bağlantısı vardır. İlki yapısal bir bağdır. 4 ila 5 milyon Müslüman Fransız vatandaşlığını elde etmiş fakat Fransız toplumu nezdinde henüz bir meşruiyete kavuşamamıştır. Bu yeni Fransızlar hem bireysel olarak hem de özel haklara sahip dinî bir grup olarak varlıklarının kabul görmesini talep

etmektedirler. Bu meşruiyet arayışı Fransız toplumunda çelişkili gerilimlere sebep olmaktadır. Bir yandan Fransız hükümeti 15 yılı aşkın bir süredir bir Fransız İslam'ı yaratma çabası içinde Fransa Müslümanlarını temsil edebilecek bir makam oluşturmaya çalışmakta, diğer yandansa kamuoyu, ülke genelinde ayrı öbekler oluşmasına sebep olacak böyle bir makama sıcak bakmamaktadır.

Fransız laiklik sisteminde meydana gelen değişimlerin bağlamsal sebeplerine değinecek olursak, 1990'lı yıllardan itibaren, ama özellikle de 11 Eylül'den bu yana İslam'ın Batı toplumlarında büründüğü yeni olumsuz imajı irdeleyebiliriz. Bir tehlike sembolü olarak korku yaratan, hatta Müslümanların düşman olarak algılanmasına yol açan bu yeni imajın, Fransız toplumu genelinde de yankıları önemli olmuştur. Fransızlar "medeniyetler çatışması" savını benimsememelerine rağmen, önemli bir kitle, Fransa'daki Müslümanların laiklik sisteminin çarkından geçerek topluma adapte olmasını, yani Devletin dini kontrol altına almasını talep etmektedir. Aynı yaklaşım doğrultusunda, Fransız kamuoyu Fransız topraklarında filizlenen dinî düşüncelerden haberdar olabilmek için imamların Fransız kültüründe yetişmelerini ve müminlerine Fransızca seslenmelerini arzu etmektedir. Bu açıdan bakıldığı takdirde, zamanında Devlet ve din işlerini birbirinden net bir şekilde ayırmış olan Fransız laiklik sisteminin, toplum genelinde yeni bir unsur olan Müslümanların getirdiği sorunları aşmak amacıyla evrim geçirmekte olduğu söylenebilir. 1920'li ve 30'lu yıllar Türkiye'sindeki gibi, Devletin dini sıkı bir denetim altına alması fikri gitgide benimsenmeye başlanmıştır.

Yani İslam da Fransa'da bir yerelleşme sürecine girmiştir. Yabancı kökenli ve mezhep dışı sayılan Fransız Protestanlığının ezilmesinin, Fransız Katolikliğinin 1905 yasasından beri ulusallaştırılmasının ve uzun yıllar boyunca çift aidiyetle suçlanan Yahudiliğin sindirilme-

sinin ardından, artık sıra İslam'ın ulusallaştırılmasına ve yerelleştirilmesine gelmiştir. Amaç, Fransa İslam'ının ya da Fransa'daki İslam'ın yerini Fransa'ya özgü bir Fransız İslam'ının almasıdır. En hararetli tartışmalar imamlar çevresinde gelişmektedir ve şu sıralar gündemdeki konu Fransa'da görev yapacak imamların eğitim ve öğrenimleriyle bağlantılıdır. Fransa camilerinde çalışan üç çeşit imama rastlanabilir. İlk kategori Müslüman ülkelerin gönderdikleri imamlardan oluşmaktadır. Fransız kamuoyu tarafından en az kabul gören imamlar kategorisi budur. 1983 yılından beri Fransa Türkiyelileri için imamlar, DİTİB yani Başbakan'a direkt olarak bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gönderilmektedir. Fransa'ya gönderilen bu imamlar Fransa Türkiyeli derneklerinde görev yapmakta ve maaşları Konsolosluklarda çalışan "sosyal işler ataşeleri" aracılığıyla Türkiye hükümeti tarafından karşılanmaktadır. Derneklerin bu imamları neden Türkiye Devleti'nden talep ettiklerini anlamak zor değildir. Türkiye'den gelen bu imamlar bir yandan dile ve dine daha hâkim oldukları için Fransa Türkiyelilerinin zaman nedeniyle kaybettikleri "hakiki" Türklüğün temsilcileri olarak karşılanmaktadırlar. Diğer yandansa bu imamların Türkiye Devleti'ne bağlı memurlar olmaları, söz konusu derneğin Türkiye'nin resmî dinine olan bağlılığının bir kanıtını teşkil etmektedir. Ve tabii bütün bunlar derneğin cebinden bir kuruş para bile çıkmadan gerçekleşmektedir! İmamların maaşlarının dernekler tarafından ödenmemesi, maddî olarak pek de parlak bir tablo çizmedikleri için büyük bir avantaj teşkil etmektedir. Maddi durumları o kadar vahim bir vaziyettedir ki bazen mülklerini bile, başka imamların gönderilmesini sağlama almak ve bakım-onarım harcamalarından kurtulmak için Diyanet'e devretmeyi tercih etmektedirler.

Kamuoyunun olumsuz tepkilerine rağmen Fransız makamları, Türkiye Devleti'nin denetimi altında oldukları için ve bu nedenle

de hiçbir ülkenin kontrolü altında olmayan yerel imamlara nazaran daha az tehlike teşkil ettikleri için, Türkiye'den imam gönderilmesine ses çıkarmamaktadırlar. Gerçekten de Fransa'da yerel imamların eğitimlerini sağlayacak bir oluşum kurulmadığı sürece, imamların "başıboş" olmamalarına, yani geldikleri ülkenin denetimi altında olmalarına önem verilmektedir. Hele söz konusu ülke Türkiye gibi laik bir ülkeyse bu prosedüre iyice sıcak bakılmaktadır. Bu imamlara yapılan eleştirilerin başında Fransızca konuşmayı bilmemeleri gelmektedir. Bu eleştirileri dikkate alan Diyanet İşleri Başkanlığı 2005 yılından bu yana yeni bir projeye girişmiştir: Göç ülkelerinden (Fransa, Almanya, Hollanda...) yüz kadar genç seçilip Ankara'da din eğitimi gördükten sonra tekrar geldikleri ülkelere gönderilmektedir. Bu konuyla bağlantılı olarak Diyanet'in, imamların Avrupa'da eğitim görmelerinde bir mahsur görmediklerini de belirtmeden geçmeyelim. Diyanet yurtdışı eğitimine destek vermek için bir koşul ileri sürmektedir: Türk camilerinde vaaz veren imamları denetimi altında tutmaya devam edebilmek için bu eğitime katkıda bulunma şartı.

Fransa'daki ikinci Türkiyeli imamlar kategorisiyse Millî Görüş gibi DİTİB dışı örgütler için çalışan imamlardan oluşmaktadır. Bu din adamlarının büyük bir çoğunluğu Türkiye'den gelmektedir. Maaşları ise bu defa derneklerin kendileri tarafından karşılanmaktadır. Bu imamlar kategorisi için de birinci kategoride rastladığımız sorunlara benzer problemlerle karşılaşmaktayız. Bunlardan en önemlisi tabii ki ne Fransızcayı ne de Fransız kültürünü bilmiyor ve tanımıyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Zaten Millî Görüş'e ya da Süleymancılara ait camilerde görev yapan imamların bir kısmı eski DİTİB memurlarından oluşmaktadır. Bu memurlar, ya görev süreleri bitince istifa edip Avrupa'da kalmayı yeğlemiş ya da emekliye ayrılmışlardır.

Üçüncü imamlar kategorisinde bulunanların sayısı oldukça azdır. Bu imamlar genellikle Mağrip derneklerinde gönüllü olarak görev yapan, Fransa Mağrip topluluğundan gelme, ne ulusal ne de ulusaşırı hiçbir örgütle bağlantısı olmayan şahıslardır. Genellikle bu görevi az çok Fransızca konuşmayı öğrenmiş, ama uzun yıllardan beri Fransa'da ikamet eden yaşlı kişiler üstlenmektedirler. Bununla birlikte diğer iki kategorinin aksine bu imamların yetkisi sadece namazı yönetmekle sınırlı kalmakta ve genellikle vaizlik boyutunu kapsamamaktadır. Diğer iki gruptan imamlar gibi çocukların dinî eğitiminden de sorumlu değildirler. Fransa Türkiyeli toplumunda buna benzer, hiçbir örgütle bağı olmayan dernekler ve dolayısıyla bağımsız imamlar yoktur.

Fransa'da İslam'ın yerelleştirilmesi girişimleri öncelikli olarak imamların eğitim ve öğrenimini kapsamaktadır.[222] Daha önce de belirttiğimiz gibi Fransız kamuoyu yurtdışından gelen imamlara güven duymamaktadır. Zamanında Katolik ayinleri için Latinceden Fransızcaya geçilmesi konusunda çok ter döken, ama doğan büyük gerilimlerin ardından amacına ulaşan Fransa, günümüzde buna benzer bir evrimin Fransa İslam'ı için de gerçekleşmesini arzulamaktadır; yani ibadet dilinin Arapça ya da Türkçe değil Fransızca olmasını istemektedirler. Bu tarz bir yerelleştirme girişiminin Türkiye'de de 1920'li ve 30'lu yıllarda gerçekleştirilmeye çalışıldığı hatırlanabilir. Türkiye'deki girişimin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasıyla belli bir başarıya ulaştığını söylemek mümkündür, fakat ezanın Türkçe okunmasının reddi gibi bu kapsamda aşılması güç sınırların olduğu da bir gerçektir.

Kısaca özetlenecek olursa Fransa'daki durum şudur: Fransız laikli-

222 Bkz. Franck Frégosi, *La formation des cadres religieux musulmans en France*, Paris: Bayard Editions, 1999.

ği İslam nedeniyle değişikliklere uğramaktadır, ama buna paralel olarak Fransız İslam'ı da evrim geçirmektedir. Bu etkileşim Fransa Türkiyeli topluluğunda da değişimler meydana gelmesine neden olmuştur.[223] Eskisine nazaran ortaya çıkan farklılıklar, başörtüsü[224] ya da kurban kesme[225] gibi tartışmalarda su yüzüne çıkmaktadır.

Her din, azınlıkta olma durumunda çelişkili iki yön alır. Bir yandan, çoğunlukta olma durumunda kabul gören değişimlere güçlü bir direnç gösterirken diğer yandan, istemese de bulunduğu ülkeye adapte olmaya çalışır. Bu zıtlık Fransa Türkiyeli topluluğunda da mevcuttur. Bununla beraber dinî aidiyetin ulusal aidiyete gönderme yapması nedeniyle bireyler dinî bir tutuma girerek mensubu oldukları topluluk ve ulusa aidiyetlerini kanıtlamaya çalışırlar.[226] Bu "kanıtlama" girişimi dinî davranışlara rasyonel açıklamalar getirerek (örneğin domuz etinin sağlığa zararlı olduğunu ileri sürmek gibi) ve günlük hayatın önemli unsurlarından birini oluşturduğu için, dinin topluluk bünyesinde önemli bir yeri olduğunu savunarak gerçekleşmektedir. Bu kurumlaşma hem topluluğun zaman ve mekân

223 Türk topluluğunda gözlemlenen değişimler başta oldukça küçük boyuttaydılar. Ama son yıllarda Türklerin hem ulusal dinî teşkilatlara hem de siyaset dünyasına katılmaya başlamalarıyla daha büyük önem kazanmışlardır. Bununla beraber Fransa Türk dinî örgütlerinin henüz Türkiye ile olan sıkı bağlarını koparmayı başardıklarını söyleyemeyiz, bkz. Birol Caymaz, *Les mouvements islamiques turcs à Paris*, Paris: L'Harmattan, 2002.

224 Başörtüsünün Müslümanların gözünde taşımaya başladığı yeni anlam için bkz. Nadine Weibel, *Par-delà le Voile: femmes d'Islam en Europe*, Paris: Complexe, 2000.

225 Avrupa'da kurban kesmenin taşıdığı önem ve anlam için bkz. Anne-Marie Brisebarre, Altan Gökalp, *Sacrifices en Islam: espace et temps d'un rituel*, Paris: CNRS Editions, 1999.

226 Jean-Pierre Deconchy, *Orthodoxie religieuse et sciences sociales*, Paris: Mouton, 1980.

içerisinde var olmaya devam edeceğinin bir güvencesi hem de çoğunluk nezdinde mevcudiyetinin bir göstergesidir. Örneğin başta Fransa Müslümanlar Konseyi'nden ve Yerel Müslüman Konseylerinden uzak kalmayı tercih eden Fransa Türkiyeli toplumu, günümüzde stratejik olarak bu örgütlerde yer almayı tercih etmiştir.

Sonuç

Fransa'ya Türkiyeli göçü 40. yılını aşmış olmasına rağmen, günümüzde hâlâ "Fransız Türkleri" ya da "yarı Fransız - yarı Türk" gibi adlandırmalar tam olarak kullanılmamaktadır. Aşılması gereken bu engeller hem yapısal hem bağlamsal niteliklere sahipler. Fransa'da olduğu gibi Türkiye'de de görünürde "çokkültürlülük" savunulmakta, fakat gerçekte işler farklı bir boyut kazanmaktadır: Her iki Devletin de temeli her şeyden önce ulusal birlik üzerine kuruludur. Başka bir deyişle, her iki toplum da ulusal inşa süreçlerinden edindikleri tecrübeyle bireylerin tek bir ulusa ait olmasını tercih etmeye devam etmektedir. Ulusal aidiyet ve bu kavramdan türemiş olan milliyetçilik olgusu, çoğul aidiyet fikrini şiddetle reddetmektedir. Bu nedenle Fransızlar ülkeye sonradan gelip yerleşen toplulukları, bazen Fransa vatandaşlığına geçmiş olmalarına ve hatta Fransa'da doğmuş olmalarına rağmen, kafalarındaki ulus fikriyle bağdaştıramamaktadırlar. Bu noktada Mağrip kökenlilerle Türkiyeliler arasında büyük bir farklılığa rastlanır: Mağripliler "Fransız" olarak kabul görme ve meşrulaşma çabası içindeyken, Türkiyeliler Fransa'da Türk veya Kürt olarak varlıklarının kabul görmesi ve meşrulaşması yönünde uğraş vermektedirler. 2006-2008 yılları arasında yapılan lise bitirme sınavlarında 200 Türk gencine birkaç soru yöneltme şansım oldu. Bu gençlerin ezici bir çoğunluğu Fransa'da doğmuşlardı (%98) ve yine ezici bir çoğunluğu Fransa vatandaşıydılar (%91). Hatta %22'sinin ebeveynlerinden biri de Fransa'da dünyaya gelmişti. Bütün bunlara rağmen "nerelisin?"

sorusunu, öğrencilerden hiçbiri doğduğu ya da yaşadığı şehrin ismini vererek cevaplamadı. İstisnasız olarak hepsi ya anne babalarının ya da en azından aile reisi pozisyonundaki kişinin (ki bu çoğunlukla dededir) Türkiye'den geldiği şehrin ismini verdi. Cevap, Türkiye'deki bu bölgelerle ne ailevî ne de fiziksel hiçbir bağlantısı olmayan, bahsi geçen şehirlere bir kere bile gitmemiş ve Türkçesi son derece zayıf olan gençler için de aynıydı. Bu yanıtlardan yola çıkacak olursak, ne çoğunluğun ne de Türkiyeli azınlığın çoğul aidiyet kavramını hâlâ içselleştirmemiş olduğunu rahatlıkla tespit edebiliriz. Bu da çift uyruklu olmanın iki ulusa da duygusal bağlarla bağlı olmanın bir göstergesi olmadığının kanıtıdır.

Bu yapısal veriye bir de bağlamsal bir açıklama eklemek lazım: "sürekli birinci nesil stratejisi". Bu stratejinin bilinçli olsun olmasın uygulanmaya devam edilmesi (yani Fransa'da doğup büyümüş gençlerin Türkiye'de doğup büyümüş gençlerle evlendirilmeleri) Fransa ve genel olarak Avrupalı Türkiyelilerin Türkiye'yle, Türkçeyle ve dinle yakın bağlar içinde kalmaya devam etmelerini sağlamaktadır. Elbette Fransa'da doğan nesiller, Türkçeye olan hâkimiyetlerini kaybetmektedirler. Ama bu eksiklik, din, gelenekler, "anavatana" aidiyet ya da Türkiye'den yeni gelen anne-babanın kültürel bilinci gibi unsurlar sayesinde kapatılmaktadır. Yani çoğul aidiyet tecrübe ediliyor olmasına rağmen dile getirilmemekte, hatta reddedilmektedir.

Bu duruma azınlıklar teorisiyle bir açıklama getirilebilir: Bütün azınlıklar, mensuplarının bireyselleşmelerine engel olacak sosyalleşme kuralları üretirler. Bir azınlık mensubu kendini bireysel olarak tanımlama özgürlüğüne erişse bile, hem çoğunluk hem de azınlık tarafından bir azınlık mensubu olarak algılanmaya ve muamele görmeye devam eder. Weber'in metodolojik bireyselcilik teorisi, kimliksel birlik ve bütünlüğün zirvede olduğu azınlıklar için

kullanılamaz. Ama bu teorinin antitezini oluşturan Durkheim holizmi de, azınlıkların sosyalleşme sistemini mercek altına alacak olursak yetersiz kalmaktadır. Bu paradigmaya cevap getirebilecek teoriler arasında Jean Pierre Dupuy'nin kavramsallaştırdığı metodolojik karmaşık bireyselcilik konseptinden yararlanabiliriz.[227] Bu, katı birey/azınlık/çoğunluk üçgenini aşabilmek için en uygun yol gibi görünmektedir. Özellikle azınlığın çoğunluk nezdinde meşrulaşma sürecini henüz tamamlayamadığı, hâlâ yabancı bir unsur olarak algılanmaya devam edildiği durumlarda, incelemeyi sadece çoğul aidiyet[228] merceğinden yola çıkarak yapmanın yetersiz olduğu kanısındayım. Toplum nezdinde henüz meşrulaşamamış dinî azınlıklar, çoğunluğun, dinî gelenek ve göreneklerini yerleştikleri yeni bağlama adapte etmelerini talep etmesini bir baskı olarak yaşamaktadırlar: Böyle bir talebin gerçekleştirilmesi, onlar için kültürlerinden uzaklaşacakları anlamına gelmektedir. Her ne kadar azınlık mensupları tarafından özgünlüklerini koruyabilmek amacıyla kabul görmese de, kültürel bir bütüne ait diğer unsurlar gibi dinin, daha doğrusu dinî ibadetlerin de yeni koşullara ve girdiği yeni bağlama uyum sağlaması gerekmektedir. Bu karşılıklı etkileşimlerin bir sonucu olarak Fransa Türkiyelilerinin hem dinî tutumlarında hem de genel yaklaşımlarında değişiklikler meydana geldiği yadsınamaz. Buna karşılık aynı grubun kendi kültürlerinden kopma korkusu ve asimile olma tehlikesi içinde olmaları nedenleriyle, bu gelişmelere ne Türkiye kamuoyu ne de azınlığın kendisi olumlu bakmaktadır. Fransa Türkiyelilerinin davranışlarında

227 Jean-Pierre Dupuy, "Vers l'unité des sciences sociales autour de l'individualisme méthodologique complexe", *Revue du MAUSS* içinde, no 24, 2004, s. 310-328.

228 Jacques Sutter, "Overture", Jean Bauberot (ed.), *Pluralisme et minorités religieuses* içinde, Louvain, Paris: Peeters, 1991, s. 2.

meydana gelen değişiklikler Türkiye'ye döndükleri zaman da yüzlerine bir suçmuş gibi vurulmaktadır. Fransa'dan gelen Türklere edilebilecek en büyük hakaret Fransızlaştıklarını söylemektir! Bu topluluğun mensubu bir birey, doğal olarak etkileşim fenomeni nedeniyle hem azınlığa, hem Türkiye'deki Türklere, hem de Fransa'daki çoğunluğa yönelik dinî sembolleri bir araya getirmekte ve kullanmaktadır. Kolektif davranışlar bireyin davranışlarını yönlendirmekte ve bireysel söylemlerse kolektif davranışları yaratmaktadır.[229]

229 George Herbert Mead, *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Şikago: University of Chicago Press, 1934.

KAYNAKÇA

Acquaviva, Sabino ve Enzo Pace, *La sociologie des religions*, Paris: Cerf, 1994.

Agulhon, Maurice, *Marianne au pouvoir: l'imagerie et la symbolique républicaine de 1880 à 1914*, Paris: Flammarion, 1989.

Akgönül, Samim, *Le Patriarcat grec orthodoxe de Constantinople: de l'isolement à l'internationalisation*, Paris: Maisonneuve & Larose, 2004.

Akgönül, Samim, "Seni Bir Tek Sessizliğin Kurtarabilir". Azınlık Kimliğinin İfadesi: Türkiye'de Toplumsal ve Hukuki Engeller, Taner Koçak, Taylan Doğan, Zeynep Kutluata (ed.), *Türkiye'de İfade Özgürlüğü* içinde, İstanbul: bgst Yayınları, 2009.

Akgönül, Samim, "Chypre et les minorités gréco-turques: chronique d'une prise d'otage", *Gremmo-Monde Arabe Contemporain, Recherches en cours sur le problème chypriote, Cahiers de Recherches* içinde, 29, 2001.

Akgönül, Samim, "Islam turc – Islams de Turquie: nouveaux acteurs et anciens réseaux dans l'espace européen", *Politique étrangère* içinde, 1/ 2005, s. 37-49.

Akgönül, Samim, "L'État turc et les Turcs européens: une tentative permanente d'encadrement paternaliste", Paul Dumont, François Pérouse, Stéphane De Tapia, Samim Akgönül (ed.), *Migrations et mobilités internationales: la plate-forme turque* içinde, Istanbul: *Les Dossiers de l'IFEA*, Aralık 2002.

Akgönül, Samim, "Les activités du Patriarcat 'œcuménique' du Phanar dans les années 1990 et l'opinion publique turque", *CEMOTI* içinde, 33, 2002.

Akgönül, Samim, "Les Grecs d'Istanbul dans les années 1930" *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* içinde, 14, 2004.

Akgönül, Samim, "Millî Görüş: Institution religieuse minoritaire et mouvement politique transnational", Samir Amghar (ed.), *Islamismes d'Occident, les voies de la renaissance* içinde, Paris: Lignes de Repères, 2006.

Akgönül, Samim ve Stéphane De Tapia, *Kazakhs, Kalmouks et Tibétains en France: minorités discrètes, diasporas en devenir?*, Paris: L'Harmattan, 2007.

Akgönül, Samim, *Religions de Turquie, Religions des Turcs: nouveaux acteurs dans l'Europe élargie*, Paris: L'Harmattan, "compétences interculturelles" koleksiyonu, 2005.

Akgönül, Samim, *Türkiye Rumları: Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci*, çev. Ceylan Gürman, İstanbul: İletişim, 2007.

Akgönül, Samim *Les Grecs de Turquie: processus d'extinction d'une minorité de l'âge de l'État nation à l'âge de la mondialisation*, Louvain La Neuve: Academia Bruylant, 2004.

Akgönül, Samim, *Une minorité, deux États: la minorité turco-musulmane de Thrace occidentale*, İstanbul: Isis, 1999.

Akgündüz, Ahmet, *Silistreli Süleyman Hilmi Tunahan*, İstanbul: OSAV, 1997.

Akıncı, Mehmet Ali ve Jean Jacques De Ruiter, François San Agustin, *Le plurilinguisme à Lyon. Le statut des langues à la maison et à l'école*, Paris: L'Harmattan (Espaces Discursifs), 2004.

Akıncı, Mehmet Ali, *Développement des compétences narratives des enfants bilingues turc-français en France âgés de 5 à 10 ans*, Münih: LINCOM (Studies in Language Acquisition), no 3, 2001.

Aktar, Ayhan, *Varlık Vergisi ve Türkleştirme Politikaları*, İstanbul: İletişim, 2000.

Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, Ankara: Alfa, 1999.

Ancelovici, Marcos ve Francis Dupuis-Déri, *L'Archipel identitaire. Recueil d'entretiens sur l'identité culturelle*, Boréal: Bibliothèque Nationale de Québec, 1997.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin*

and Spread of Nationalism, Londra, New York: Verso, 2000, [Türkçesi: *Hayali Cemaatler. Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır, İstanbul: Metis, 2009].

Smith, Antony, *The Ethnic Revival*, Londra: Cambridge University Press, 1981.

Audisio, Gabriel (ed.), *Religion et identité*, Aix-en-Provence: Publications de l'Université de Provence, 1998.

Autant-Dorier, Claire, "Mémoires de la migration: chronique de familles anatoliennes" Lyon: CNRS, *GREMMO, Cahiers de Recherche* no 7, 49-73, 1999.

Avcı, Hanefi, *Haliçte Yaşayan Simonlar. Dün Devlet Bugün Cemaat*, Ankara: Angora, 2010.

Badie, Bertrand ve Marc Sadoun (ed.), *L'Autre. Études réunies pour Alfred Grosser*, Paris: Presses de la FNSP, 1996.

Balcı, Bayram, *Missionnaires de l'Islam en Asie centrale: les écoles turques de l'Asie centrale*, Paris: Maisonneuve et Larose, 2003.

Bali, Rıfat, "Yirmi Kura İhtiyatlar Olayı", *Tarih ve Toplum*, 179, 1998.

Bali, Rıfat, *1934 Trakya Olayları*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2008.

Banton, Michael, *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Barth, Fredrik, "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity" Hans Vermeulen, Cora Govers (ed.), *The Athropology of Etthnicity. Beyond 'ethnic groups and boundaries'* içinde, Amsterdam: Het Spinhuis, 1996.

Barth, Fredrik, *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of culture difference*, Londra: Allen&Urwin, 1969, [Türkçesi: *Etnik Gruplar ve Sınırları*, çev. Ayhan Kaya, Seda Gürkan, İstanbul: Bağlam, 2000].

Basset, Jean-Claude, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Paris: Cerf, 1996.

Bastenier, Albert, *Qu'est-ce qu'une société ethnique*, Paris: PUF, 2004.

Bauberot, Jean (ed.), *Pluralisme et minorités religieuses*, Louvain, Paris: Peeters, 1991.

Beji, Hélé, "Radicalisme culturel et laïcité", *Le Débat* içinde, no, 58, 1990.

Bencheikh, Soheib, *Marianne et le Prophète: l'Islam dans la France*

laïque, Paris: Grasset, 1998.

Bennasar, Bartholomé, *Les chrétiens d'Allah, histoire extraordinaire des renégats aux 16e et 17e siècles*, Paris: Perrin, 1989.

Bensalah, Nouzha, *Familles turques et maghrébines aujourd'hui: évolution dans les espaces d'origine et d'immigration*, Paris: Maisonneuve et Larose, 1994.

Bergeron, Patrice, *Sortie de Religion. Introduction a la Pensée de Marcel Gauchet*, Montreal: Athéna, 2009.

Bertheleu, Hélène, "idéologie urbaine et relations interethniques: quelques remarques", *les Cahiers du CERIEM* içinde, 9, 2002.

Bizeul, Yves, "L'identité des groupes religieux minoritaires: l'exemple protestant", Jean Bauberot (ed.), *Pluralisme et minorités religieuses* içinde, Louvain, Paris: Peeters, 1991.

Bizeul, Yves, *L'identité protestante*, Paris: Méridiens Klincksieck, 1991.

Blalock, Hubert M., *Toward a Theory of Minority Group Relation*, New York: John Wiley and Sons, 1967.

Blanc, Maurice ve Sylvie Le Bars (ed.), *Les minorités dans la cité: perspectives comparatives*, Paris: L'Harmattan, 1993.

Bloch, Marc "Pour une histoire comparée des sociétés européennes", *Mélanges Historiques* içinde, Paris: EHESS, 1983 [1928].

Boudjelal, Bruno, *Gurbet, Turcs d'ici*, Besançon: Editions de l'Imprimeur, 1996.

Bougarel, Xavier ve Nathalie Clayer (ed.), *Le nouvel Islam balkanique: les musulmans acteurs du post-communisme. 1990-2000*, Paris: Maisonneuve et Larose, 2001.

Bourdieu, Pierre ve Jean-Claude Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Minuit, 1970.

Bozarslan, Hamit ve Gaye Şalom, Ersen Nebioğlu, *Les femmes originaires de Turquie: vie quotidienne, projets, avenir*, Paris: ELELE, 1992.

Bozdemir, Michel, "Cheminement de l'Islam turc", *Les Annales de l'Autre Islam* içinde, 1, 1993.

Bozkurt, Gülnihal, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî*

Durumu (1839-1914), Ankara: TTK, 1989.

Brisebarre, Anne-Marie ve Altan Gökalp , *Sacrifices en Islam: espace et temps d'un rituel*, Paris: CNRS Editions, 1999.

Bromberger, Christian ve Pierrre Centlivres, Gérard Colomb, "Entre le local et le global: les figures de l'identité", Martine Ségalen (ed.), *L'Autre et le Semblable* içinde, Paris: Presses du CNRS, 1989.

Bruley, Yves, *Histoire de la laïcité à la française*, Paris: Académie des Sciences Morales et Politiques, 2005.

Burdy, Jean-Paul ve Jean Marcou, "Introduction", *Laicité/Laiklik*, *CEMOTI* içinde, 19, Ocak-Temmuz 1995.

Butler, Kim, "Defining diaspora, refining a discourse", *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 10, no. 2, 2001.

Caeiro, Alexandre, "The European Council for Fatwa and Research", *The Production of Islamic Knowledge in Western Europe* içinde, 4th Mediterranean Social and Political Research Meeting, Centre for Advanced Studies, European University Institute, Floransa, 19-23 March 2003 http://www.iue.it/RSCAS/RestrictedPapers/conmed2003free/200303Caeiro03.pdf

Çakır, Ruşen, "Le mouvement Islamique entre religion et Etat", *Confluences Méditerranée* içinde, no. 23, 1997.

Çamuroğlu, Reha, "Some Notes on the Contemporary Process of Reconstructing Alevilik in Turkey", Krisztina Kehl-Bhodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean (ed.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East* içinde, Leiden: Brill, 1997.

Capotorti, Francesco, *Study on the Rights of Persons Belonging to Ethnic, Religious and Linguistic Minorities*, Nations Unies, 1979.

Caymaz, Birol, *Les mouvements Islamiques turcs à Paris*, Paris: L'Harmattan, 2002.

Chaïb, Yassine, *L'émigré et la mort*, Aix-en-Provence: Edisud (CIDIM Mémoire et Culture), 2000.

Champion, Françoise ve Danièle Hervieu-Léger (ed.), *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris: Centurion, 1990.

Cohen, Martine, "Identités et minorités religieuses: propositions pour un

débat", Jean Bauberot (ed.), *Pluralisme et minorités religieuses* içinde, Louvain, Paris: Peeters, 1991.

Collectif, "Les Turcs en Alsace", *Hommes et migrations*, 1153, 1992.

Copeaux, Etienne, *Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*, çev. Ali Berktay, İstanbul: İletişim, 2006.

De Barenton, Hilaire, *La France catholique en Orient*, Paris, 1902.

De Tapia, Stéphane, "Turcs d'Europe... et d'ailleurs", INALCO, *Les Annales de l'Autre Islam* içinde, Paris, no. 3, 1995.

De Vos, Georges, "L'identité ethnique et le statut de minorité", *Identités collectives et changements sociaux* içinde, Toulouse: Privat, 1986.

Debray, Régis, *Les communions humaines: pour en finir avec 'la religion'*, Paris: Fayard, 2005.

Decaux, Emmanuel ve Alain Pellet (ed.), *Nationalité, minorités et succession d'Etats en Europe de l'Est*, Paris: Montchrestien, 1996.

Deconchy, Jean-Pierre, *Orthodoxie religieuse et sciences sociales*, Paris: Mouton, 1980.

Dellanoi, Gil ve Taguiefff Pierrre-André (ed.), *Théories du nationalisme. Nation, nationalité, ethnicité*, Paris: Kime, 1991.

Demir, Hülya ve Rıdvan Akar, *İstanbul'un Son Sürgünleri*, İstanbul: İletişim, 2004.

Dianteill, Erwan ve Michael Löwy, *Sociologies et religion, 2: Approches dissidentes*, Paris; Presses Universitaires de France, 2005.

Dogan, Mattei ve Dominique Pelassy, *Sociologie politique comparative*, Paris: Economica, 1981.

Dumont, Paul, "La période des Tanzimat", Robert Mantran (ed.), *Histoire de l'Empire Ottoman* içinde, Paris: Fayard, 1989.

Dupuy, Jean Pierre, "Vers l'unité des sciences sociales autour de l'individualisme méthodologique complexe", *Revue du MAUSS* içinde, no. 24, 2004.

Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris: Presses Universitaires de France, (1912) 1968.

Eliade, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard, 1965.

Establet, Roger, *Comment peut-on être français ? 90 ouvriers turcs racontent*, Paris: Fayard, 1997.

Fairchild, Henry (ed.), *Dictionary of Sociology*, New York: Philosophical Library, 1944.

Fargues, Philippe ve Youssef Courbage, *Chrétiens et Juifs dans l'Islam Arabe et Turc*, Paris: Payot&Rivages, 1997.

Favreau, Louis ve Laval Doucet (ed.), *Théorie et pratiques en organisation communautaire*, Québec: Presses de l'Université de Québec, 1991.

Ferréol, Gilles (ed.), *Intégration, Lien social et citoyenneté*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1998.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1990, [Türkçesi: *Kelimeler ve Şeyler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 1994].

Frégosi, Franck, *La formation des cadres religieux musulmans en France*, Paris: Bayard Editions, 1999.

Germani, Gino, *Politique, société et modernisation*, Paris: Duculot, 1972.

Giraud, Michel, "L'ethnicité comme nécessité et comme obstacle", Gilles Ferréol (ed.), *Intégration, Lien social et citoyenneté* içinde, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1998.

Glazer, Nathan ve Daniel Moynihan, *Beyond the Melting Pot. The Negroes, Puertoricans, Jews, Italians and Irish of New York City*, Cambridge: MIT Press, 1963.

Göçeri, Nebahat, *Dini Grupların Eğitim Anlayışı*, Adana: Karahan, 2004.

Gökalp, Altan ve Stéphane De Tapia, Samim Akgönül, *Les conjoints des jeunes français originaires de Turquie*, Paris: FASILD, 2005.

Goulbourne, Harry, "New Issues in Black British Politics", *Information sur les sciences sociales* içinde, 31. cilt, no. 2, 1992.

Gounelle, André, "Le dialogue interreligieux", Fransa Vannes Kilisesi'nde verilen konferans metni, 01.12.2001.

Green, Nancy, *Repenser les migrations*, Paris: PUF, 2002.

Groupement pour les Droits des Minorités, *Les minorités à l'âge de l'Etat*

nation, Paris: Fayard, 1985.

Habermas, Jurgen, *Morale et communication*, Paris: Cerf, 1986.

Halbwachs, Maurice, *La mémoire collective*, Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris: Presses Universitaires de France, 1925.

Hames, Constant, "En France après l'immigration: la question d'une minorité musulmane", Jean Bauberot (ed.), *Pluralisme et minorités religieuses* içinde, Louvain, Paris: Peeters, 1991.

Hervieu-Léger, Danièle, "Peuple de Dieu, entre exclusivisme communautaire et universalisme", Michel Wieviorka (ed.), *Racismes et modernité* içinde, Paris: La Découverte, 1992.

Hervieu-Leger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris: Cerf, 1993.

Hervieu-Léger, Danièle ve Jean-Paul Willaime, *Sociologies et religions: approches classiques*, Paris: PUF, 2001.

Herzhaft-Marin, Yvette, "Les Juifs de Londres", Maurice Blanc, Sylvie Le Bars (ed.), *Les Minorités dans la Cité: Perspectives Comparatives* içinde, Paris: L'Harmattan, 1993.

Hitzel, Frédéric, *Enfants de langue et Drogmans - Dil Oğlanları ve Tercümanlar*, Istanbul: YKY, 1995.

Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris: Cerf, 2002.

Hovanessian, Martine, *Le lien communautaire, trois générations d'arméniens*, Paris: Armand Colin, 1992.

Hovanessian, Martine, *Les Arméniens et leurs territoires*, Paris: Autrement, 1995.

Irtis-Dabbagh, Verda, "La télévision par satellite. Usages des migrants originaires de Turquie en ile de France", *VEI Enjeux (Culture(s): entre fragmentation et recompositions)* içinde, no. 133, 176-189, 2003.

Irtis-Dabbagh, Verda, *Les jeunes issus de l'immigration de Turquie en France*, Paris: L'Harmattan (Logiques Sociales), 2003.

Jund, Alain ve Paul Dumont, Stéphane De Tapia (ed.), *Enjeux de l'immigration turque en Europe: les Turcs en France et en Allemagne*,

Paris: CIEMI-L'Harmattan, 1995.

Karpat, Kemal, "The Impact of the People's Houses on the Development of Communication in Turkey (1931–1951)", Kemal Karpat, *Studies on Turkish Politics and Society: Selected Articles and Essays* içinde, Leiden: Brill, 2004.

Kastoryano, Riva, *Etre Turc en France: réflexions sur la famille et communauté*, Paris: L'Harmattan, 1986.

Kentel, Ferhat ve Ayhan Kaya, *Euro-Turks. A Bridge or a Breach Between Turkey and the European Union: A comparative study of German-Turks and French-Turks*, Brüksel: Center For European Policy Studies, 2005.

Kettani, Ali, *The Muslim Minorities in the World today*, Londra: Mansell, 1986

Khosrokhavar, Farhad, *L'Islam des Jeunes*, Paris: Flammarion, 1997.

Kieser, Hans-Lukas, "Missions chrétiennes et identité ottomane", Meropi Anastassiadou, Bernard Heyberger (ed.), *Figures anonymes, figures d'élite: pour une anatomie de l'Homo Ottomanicus* içinde, Istanbul: Isis, 1999.

Kymlicka, Will, *Çok Kültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Lambert, Yves, "Noyau identitaire du religieux face à l'analyse comparatiste", *Philosophie. Langages et Cognition* içinde, 19, 1998.

Lamine, Anne Sophie, *La cohabitation des dieux: pluralité religieuse et laïcité*, Paris: PUF, 2004.

Lathion, Stéphane, *Musulmans d'Europe: l'émergence d'une identité citoyenne*, Paris: L'Harmattan, 2003.

Le Bras, Gabriel, *Études de sociologie religieuse*, Paris: Presses Universitaires de France, 1956.

Lebon, André, *Situation de l'immigration et présence étrangère en France, 1993-1994*, Paris: La Documentation Française, Ministère des Affaires Sociales et de la Ville, DPM, 1995.

Lewis, Bernard, *The Multiple Identities of the Middle East*, Londra: Phoenix, 1999, [Türkçesi: *Ortadoğu'nun Çoklu Kimliği*, çev. Mehmet Harmancı , İstanbul: Sabah Kitapları, 2000].

Löwy, Michael ve Heinz Wismann, "Max Weber, la religion et la construction du social", *Archives de sciences sociales des religions* içinde, n8 127, Temmuz-Ağustos 2004.

Maalouf, Amin, *Identités meurtrières*, Paris: Librairie Générale Française, 1998.

Marden, Charles, *Minorities in American Society*, New York: American Book Co., 1952.

Martin, Jean-Paul, "Laïcité et religion: regard d'historien sur un couple soi-disant infernal", Jean Bauberot (ed.), *Pluralisme et minorités religieuses* içinde, Louvain, Paris: Peeters, 1991.

Massicard, Elise, *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, çev. Ali Berktay, İstanbul, İletişim, 2007.

Mauss, Marcel, *Oeuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

Mead, George Herbert, *Mind, Self, and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*, Şikago: University of Chicago Press, 1934.

Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.

Michel, Patrick, *La société retrouvée, politique et religion dans l'Europe soviétisée*, Paris: Fayard, 1988.

Million, Pierre (ed.), *Religiosité, religions et identités religieuses*, Paris: Recherches sur le Philosophie et le Langage, no. 19, 1998.

Mohsen-Finan, Khadija ve Vincent Geisser, "Enjeux et sens de l'affichage de son 'Islamité' dans le champ scolaire français", Remy Leveau, Khadija Mohsen-Finan (ed.), *Musulmans de France et d'Europe* içinde, Paris: CNRS, 2005.

Moscovici, Serge, *La Psychologie des minorités actives*, Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

Mucchielli, Laurent, "Pierre Bourdieu et le changement social", *Alternatives Economiques* içinde, 175, 1999.

Niemonen, Jack "The race relations problematic in American sociology: A case study and critique" *The American Sociologist* içinde, 28. cilt, no. 1, 1997.

Noreau, Pierre, "Le droit comme forme de socialisation: Georg Simmel et le problème de la légitimité", *Revue Française de Science Politique* içinde, 45 (2), 1995.

OCDE/SOPEMI, *Tendances des Migrations internationales, Rapports Annuels*, Paris: OCDE, 1992-2003.

Ogien, Albert, "Les usages de l'identité", Association Française des Anthropologues, *Vers des sociétés pluriculturelles: études comparatives et situation en France* içinde, Paris: Editions de l'OSTROM, 1987.

Oran, Baskın, *Türkiye'de Azınlıklar. Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama*, İstanbul: İletişim, 2005.

Oran, Baskın, *Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1997.

Oriol, Michel, "Les problèmes du pluralisme", *Education et pédagogies* içinde, no. 19, 1993.

Oriol, Michel, *Les variations de l'identité: Etude de l'évolution de l'identité culturelle des enfants d'émigrés portugais en France et au Portugal*, Nice: IDERIC, Université de Nice, 1984.

Ozinian, Alin, *Identifying the State of Armenian Migrants in* Turkey, İstanbul: Eurasia Partnership Foundation, İstanbul Kültür Üniversitesi, 2009.

Öktem, Emre, "Le dialogue Islamo-chrétien: un signe de la fin des temps ?", *Les Annales de l'Autre Islam* içinde, 6, 1999.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Türkiye'yi Kemiren İhanet - Allah ile Aldatmak*, İstanbul: Yeniboyut, 2008.

Parsons, Talcott, *Action Theory and the Human Condition*, New York: Free Press, 1978.

Peillon, Vincent, *Une religion pour la République: La foi laïque de Ferdinand Buisson*, Paris: Seuil, 2010.

Pena-Ruiz, Henri, *La laïcité*, Paris: Flammarion, 2003.

Planhol, de Xavier, *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale*, Paris: Flammarion, 1997.

Plasseraud, Yves, *Les minorités*, Paris: Montchrétien, 1998.

Popovic, Alexandre, *Les musulmans des Balkans à l'époque post-ottomane. Histoire et politique*, İstanbul: Isis, 1994.

Poulat, Emile, *Liberté, Laïcité*, Paris: Cerf, 1987.

Poutignat, Philippe ve Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris: PUF, 1995.

Regnard, Corinne, *Immigration et présence étrangère en France en 2003 (Rapport annuel de la DPM)*, Paris: Ministère de l'Emploi, de la Cohésion Sociale et du Logement, DPM, 2005.

Remy, Jean ve Liliane Voyé, *Produire ou reproduire*, Brüksel: Vie Ouvrière, 1978.

Reynal, Gérard, "Le dialogue interreligieux ou l'art de la rencontre", http://ict.iscam.net/

Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990.

Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, Paris: Seuil, 1991.

Rigoni, Isabelle (ed.), *Turquie, milles visages. Politique, religion, femmes et immigration*, Paris: Syllepse, 2000.

Rigoni, Isabelle, *Mobilisations et enjeux des migrations de Turquie en Europe de l'Ouest*, Paris: L'Harmattan (Logiques Sociales), 2001.

Robertson, Roland, *The sociological interpretation of religion*, New York: Schocken, 1970.

Roy, Olivier, *La laïcité face à l'Islam*, Paris: Stock, 2005.

Rytina, Steve ve David Morgan, "The arithmetic of social relations: the interplay of category and network", *Am. J. Sociol* içinde, 88 (1), 1982.

Sanguin, André-Louis, "Quelles minorités pour quels territoires ?", André-Louis Sanguin (ed.), *Les Minorités Ethniques en Europe* içinde, Paris: L'Harmattan, 1991.

Schnappner, Dominique, "Le religieux, l'Ethnique et l'Ethnico-religieux", *Archives des Sciences Sociales des Religions* içinde, 81, 1993.

Simiand, François, *Méthode historique et science sociale*, Paris: Archives Contemporaines, 1987 [1903].

Smith, Anthony, *The Ethnical Revival in the Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Sonyel, Salahi, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*, Ankara: The Historical Society Printing House, 1993.

Stark, Rodney ve Charles Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Los Angeles: Press of California University, 1970.

Sutter, Jacques, "Ouverture", Jean Bauberot (ed.), *Pluralisme et minorités religieuses* içinde, Louvain, Paris: Peeters, 1991.

Συνδεσμος Αποφοιτθν Ζθγραφειου, *Συναντηση στην Πολη: Το Παρον και το Μελλον*, Atina: Kaleidoskopio, 2009.

Taguieffff, Pierre-André, *Les fins de l'antiracisme. Essai*, Paris: Michalon, 1995.

Thiesse, Anne Marie, *La création des identités nationales*, Paris: Seuil, 2001.

Thomas, Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş. Dinler Tarihine Katkı*, İstanbul: Ohan, 1992.

Tietze, Nicolas, *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne: la construction subjective de l'identité*, Paris: L'Harmattan, 2002.

Todorov, Tzvetan, "Du culte de la différence à la sacralisation de la victime", *Esprit* içinde, no. 6, 1995.

Toprak, Binnaz ve Ali Çarkoğlu, *Değişen Türkiye'de Din Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV Yayınları, 2006.

Tourraine, Alain, "Faux et vrais problèmes", Michel Wieviorka (ed.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat* içinde, Paris: La Découverte, 1997.

Troeltsch, Ernst, *Systematische Christliche Religion*, Berlin, Leipzig: B.G. Teubner, 1909.

Vahapoğlu, Hidayet, *Osmanlı'da ve Günümüzde Azınlık ve Yabancı Okulları*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1990.

Vincent, Gilbert, "Du statut de minorité du protestantisme français", Jean Bauberot (ed.), *Pluralisme et minorités religieuses* içinde, Louvain, Paris: Peeters, 1991.

Volkland, Frauke, "Bi-confessionnalité et identité confessionnelle. Le cas du baillage commun du Thurgau en Suisse aux XVIe et XVIIe siècles", *Religion et identité* içinde, Aix-en-Provence: Université de Provence, 1998.

Weber, Max, *Economie et société*, Paris: Plon, 1971.

Weibel, Nadine, *Par-delà le Voile: femmes d'Islam en Europe*, Paris: Complexe, 2000.

Wieviorka, Michel (ed.), *Une société fragmentée? Le multiculturalisme en débat*, Paris: La Découverte, 1996.

Willaime, Jean-Paul, "Etat, pluralisme et religion en France", Jean Bauberot (ed.), *Pluralisme et minorités religieuses* içinde, Louvain, Paris: Peeters, 1991.

Willaime Jean-Paul, *Europe et religions: les enjeux du 21e siècle*, Paris: Fayard, 2004.

Willaime, Jean-Paul, *Sociologie des religions*, Paris: PUF, 1995.

Williams, Howard, "Rights and minority nationalism", Michael Watson (ed.), *Contemporary Minority Nationalism* içinde, New York: Routledge, 1990.

Wilson, Bryan, *The Social Dimensions of Sectariansim*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

Wilson, Thomas ve Hastings Donan, *Border Identities. Nation and State at International Frontiers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, [Türkçesi: *Sınırlar/Kimlik, Ulus ve Devletin Uçları*, çev. Zeki Yaş, Ankara: Ütopya Yayınları, 2002].

Xiberras, Martine, *Les Théories de l'exclusion. Pour une construction de l'imaginaire de la déviance*, Paris: Klincksieck, 1993.

Ye'or, Bat, *Face au danger intégriste juifs et chrétiens sous l'Islam*, Paris: Berg, 2005.

Yerasimos, Stefanos, "Ethnies et minorités en Turquie: quelques réflexions sur un problème insoluble", *Les Temps Modernes* içinde, 41, 1984.

Yinger, J.Milton., *Religion, society and the individual*, New York: Macmillan, 1957.

Zarcone, Thierry, *La Turquie moderne et l'Islam*, Paris: Flammarion, 2004.

Zeghal, Malika, "L'Islam aux Etats-Unis: une nouvelle religion publique ?", *Politique Etrangère* içinde, 1, 2005.

Zola, Émile, *Les quatre évangiles: Vérité*, Paris: L'Harmattan, collection "Les introuvables", 2000.

Zorlu, Ilgaz, *Evet, Ben Selanikliyim*, İstanbul: Belge, 1998.

Aynı yazardan

Akgönül, Samim (ed.), *Tartışılan Laiklik, Türkiye'de ve Fransa'da İlkeler, Algılamalar*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.

Akgönül, Samim, Stéphane de Tapia (ed.), *40 ans de présence turque en Alsace*, Strasbourg: Néotheque, 2009.

Akgönül, Samim, (ed.), *Laïcité en débat: principes et représentations du concept de la laïcité en France et en Turquie*, Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2008.

Akgönül, Samim (ed.), *Reciprocity and Greek and Turkish Minorities: Law, Religion, Politics*, İstanbul: Bilgi University Press, 2008.

Akgönül, Samim, Stéphane de Tapia (ed.), *Kazakhs, Kalmouks et Tibétains en France: minorités discrètes, diasporas en devenir?*, Paris: L'Harmattan, 2007.

Akgönül, Samim, *De la nomination en turc actuel: appartenances, perceptions, croyances*, İstanbul: Isis, 2007.

Akgönül, Samim, *Türkiye Rumları: Ulus-Devlet Çağından Küreselleşme Çağına Bir Azınlığın Yok Oluş Süreci*, çev. Ceylan Gürman, İstanbul: İletişim, 2007.

Akgönül, Samim, *Religion de Turquie, Religions des Turcs: nouveaux acteurs dans l'Europe élargie*, Paris: L'Harmattan, 2006.

Akgönül, Samim, *Le Patriarcat Grec Orthodoxe de Constantinople: de l'isolement à l'internationalisation*, Paris: Maisonneuve & Larose, 2005.

Akgönül, Samim, *Grecs de Turquie: processus d'extinction d'une minorité de l'âge de l'État nation à l'âge de la mondialisation*, Louvain La Neuve: Académia Bruylant, 2004.

Akgönül, Samim, *Une minorité, deux États: la minorité turco-musulmane de Thrace occidentale*, İstanbul: Isis, 1999.