Ayhan Kaya

TÜRKİYE'DE ÇERKESLER

DİASPORADA GELENEĞİN YENİDEN İCADI

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI



AYHAN KAYA

1968 Aşkale doğumlu Ayhan Kaya, 2001 yılından buyana İstanbul Bilgi Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi olarak çalışmakta, aynı zamanda halen aynı üniversitede AB Enstitüsü müdürlüğü görevini yürütmektedir. Kaya'nın, *Islam, Migration and Integration: The Age of Securitization* (Londra: Palgrave, 2009); *Sicher in Kreuzberg: Constructing Diasporas* (Bielefeld: transcript verlag, 2001); *Berlin'deki Küçük İstanbul* (İstanbul: Büke Yayınları, 2000) adlı kitapları bulunmaktadır. Ayrıca Yazar, Ferhat Kentel ile birlikte *Euro-Türkler* (Brüksel, CEPS, 2005, İngilizce ve Türkçe) ve *Belçika-Türkleri* (Brüksel: King Baudouin Foundation, 2007, İngilizce ve Türkçe) başlıklı çalışmaları ve Emre Işık ve diğerleriyle *Günümüz Türkiyesi'nde İç Göçler: Geri Dönüş mü, Entegrasyon mu?* (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008) adlı üç çalışma daha kaleme almıştır. Kaya'nın, Bahar Şahin ile derlediği *Kökler ve Yollar: Türkiye'de Göç Süreçleri* (Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007); Turgut Tarhanlı ile birlikte derlediği *Türkiye'de Çoğunluk ve Azınlık Politikaları: AB Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları* (İstanbul: TESEV Yayınları, 2006) ve Günay Göksu Özdoğan ile birlikte derlediği, *Uluslararası İlişkilerde Sınır Tanımayan Sorunlar* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2003) adlı üç kitap derlemesi ile birlikte Emre Işık ile birlikte derlediği *Toplumbilim Dergisi Kütürel Çalışmalar Özel Sayısı* (Sayı 14, Ekim 2000) şeklinde bir dergi derlemesi mevcuttur. Ayrıca, T.H. Marshall ve Tom Bottomore, *Toplumsal Sınıflar ve Yurttaşlık* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999) ve *Friedrik Barth, Etnik Gruplar ve Sınırları* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2000: Seda Gürkân ile birlikte) şeklinde iki çeviri kitap yayınlamıştır. Yazarın, ayrıca diyasporalar, kimlik, uluslararası göç, etnisite, milliyetçilik, çokkültürcülük, yurttaşlık ve ulusaşırı alan konularında ulusal ve uluslararası düzeyden yayınlanmış pek çok sayıda makale vardır. Kaya, 2003 yılı Türkiye Sosyal Bilimler Derneği tarafından ve 2005 Yılı Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) tarafından Başarılı Bilim İnsanı Ödülü'ne layık görülmüştür. Yazar 2005 yılı Sedat Simavi Sosyal Bilimler Övgüye Değer Eser Ödülü'nün de sahibidir. Ayhan Kaya günümüzde "Avrupa'da Modernite ve Kimlikler" ile "Avrupa'da Hoşgörü Kültürü" başlıklı iki AB projesinin Türkiye ayağındaki araştırmaları yürütmektedir. Yazarın 2013 yılında Londra, Palgrave Yayınları'ndan çıkacak olan son çalışmasının adı *Europeanization and Tolerance in Turkey* şeklindedir.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Ayhan Kaya
TÜRKİYE'DE ÇERKESLER
Diasporada Geleneğin Yeniden İcadı

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 326
Sosyoloji 10

ISBN 978-605-399-173-1

Kapak Erzincan'a gitmek üzere Kayseri Uzunyayla'dan hareket eden bir düğün alayı (27 Mayıs 1317)

1. Baskı İstanbul, Ocak 2011

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 52 59 - 311 52 62 / Faks: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan Belgin Çınar
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzelti ve Dizin Remzi Abbas - Bora Bozatlı
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Kaya, Ayhan.
Türkiye'de Çerkesler: Diasporada Geleneğin Yeniden İcadı / Ayhan Kaya.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-173-1 (pbk.)

1. Circassians—Turkey. 2. Circassians–Middle East—History–20th Century. 3. Middle East–Ethnic Relations.
4. Caucasus, Northern (Russia)—Ethnic Relations. 5. Circassians—Middle East—History—19th Century.
6. Refugees—Turkey. 7. Turkey—Ethnic Relations. 8. Minorities. I. Title.
DK34.K39 2011

AYHAN KAYA

TÜRKİYE'DE ÇERKESLER
DİASPORADA GELENEĞİN YENİDEN İCADI

Sürgünle birlikte Karadeniz'in hırçın sularında
karanfile dönüşen her bir Çerkesin anısına
ithaf edilmiştir...

НАНЭ[1]

Уэ пщIэрэ уи щIалэ цIыкIур
Хы Iуфэм щепэзэзэхыу?
ЩIыпIэ хамэм анэ-адэншэу
Къуршыжьхэм ар къыхуэбанэу?

ЩыIэкъым мыбы зы махуи
Iуэщхьэмахуэ сигъэлъагъуфу,
ЩыIэкъым мыбы зы анн,
Нанэ, уэщхьу Iэ къыздилъэфу.

Щыхьэрщ... и лъабжьэр тенджызу,
Гызыжу кхъухьхэр къепщылIэу,
Хьэпшыпхэр плIэкIэ къырахыу,
Ферс фIейкIэ напэр щалъэщIу.

Сн нанэ, а хьэлъэзеҳьэхэрщ
НобэкIэ къызэдэхащIэр,
"Зеиншэщ мы хъарып цIыкIур",-
ЖаIэурэ Iэ къыздэзылъэр.

...

Умыдзыхэ, си нанэ дыщэ,
ЛIы ищIынщ уи къуэр IэштIымым,
Зэман кIэщIкIэ ар нэкIуэжынщи
Щыплъэжынщ Бахъсэн аузым!

ЩоджэнцIыкIу Алий

1917 гъэ

ANNE

Bilir misin ki bu küçücük oğlun
Deniz kıyılarında titrek ve ürkek,
Yaban topraklarda öksüz ve yetim
Atılıp durur kayalarına özlemle?

Bir tek gün bile yok burada
Bana Oşhamaho [Elbruz]'yu aratmayan,
Bir anne de yok burada,
Ana, sen gibi beni okşayan.

Şehir burası... çevresi hep deniz
Vapurlar abanır kıyıya sarsılarak
Sırtlarda taşınır hep yükleri
Alınterleri kirli feslerle silinir.

Anam benim, o hamallardır yalnız
Bana bugün elini uzatanlar,
"Sahipsizdir bu zavallı yavrucuk",
Diyerek beni okşayanlar.

...

Tasalanma, anacığım benim,
Adam eder oğlunu o yumruklar,
Tez zamanda döner de sana
Sürdürür yaşamını Baksan'da doya doya!

Şocentsuk Aliy
Çerkes şair,
1917

1 Çeviren P.Ferudun Kurnaz, *Yamçı Aylık Sosyo-Kültürel Dergi*, Sayı 7-16 (Mayıs 1977-Şubat 1978).

İçindekiler

ix Tablolar, Grafikler ve Sözlük
xiii Önsöz

1 GİRİŞ
- 1 Araştırmanın Öyküsü ve Yöntemi
- 8 Birlikte Yaşama Modelleri Bağlamında Türkiye
- 11 Türkiye'de Çeşitlilik: Bir Etnik Çeşitlilik Diyarı
  - 12 19. Yüzyıl/Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Yüzyılı Boyunca Göçler
  - 13 Cumhuriyet Dönemi Göçler
    - 13 Türkiye'den Göç
    - 13 Türkiye'ye Göç
- 15 Çokkültürlü ve Çoketnili Türkiye

21 BİRİNCİ BÖLÜM Diasporalar: Geleneksel ve Modern Diasporalar
- 24 Modern Dünyada Diasporik Bilinç
- 28 Asimilasyon Karşısında Diasporik Kimlikler

33 İKİNCİ BÖLÜM Göç Çalışmalarında Kullanılan Paradigmalar
- 35 Küreselleşme ile Değişen Kültür Nosyonları
- 38 Değişen Paradigmalar
- 39 Küreselleşme Çağının Göçmenleri: Göçmen Aşırı Aktörler (*Transmigrants)*

43 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Ötekini Anlamak Mümkün mü?
- 46 Ötekini İdrak Etmek, Onu İlhak Etmek Anlamına Gelir...
- 55 Kimlik Siyasetinin Önlenemeyen Yükselişi
- 59 *Egoloji*'den *İdoloji*'ye

63 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM Anadolu'da Çerkes Diasporası: Sürgün ve Etnokültürel Yapı
- 64 Anadolu'ya Göçün Kısa Tarihi ve Çerkes Kimliği: Gruplar, Boylar ve Göçler
- 73 Kaf Dağı'nın Arkasındaki Hayali Ülke Gerçek Oluyor...
- 75 Türkiye'deki Çerkes Diasporası
- 80 Önyargıların Etkinliği
- 81 Günü Yakalayanlar...

87 BEŞİNCİ BÖLÜM Diasporada Çerkes Kimliğinin Dönüşümü
89 Çerkes Diasporası ve Siyasal Katılım Stratejileri: Kurumsal Yönlendirme
94 Çerkes Sivil Toplum Örgütleri ve Çerkes Kimliği
97 Yakın Dönem Türk Dış Politikası ve Çerkesler: Abaza ve Çeçen Savaşları

107 ALTINCI BÖLÜM Avrupa Birliği Sürecinde Milliyetçilik Tartışmaları: Çoğunluk Milliyetçiliği, Azınlık Milliyetçiliği ve Ulusal Gurur
108 Helsinki Sonrası Dönem: Demokratikleşmeye Ilımlı Dönüş
113 Müzakere Süreci ve İçeride Yaşanan Gelişmeler
118 Etno-Kültürel Aidiyet Biçiminden *Siyasal Yurttaşlığa* Dayalı Aidiyet Biçimine Geçiş
120 Türk Etnisitesine Dayalı Bir *Ulusal Egemenlik* Anlayışı Yerine *Toplumsal Egemenlik* Anlayışı

123 YEDİNCİ BÖLÜM Niceliksel Alan Çalışmasının Sonuçları: Çerkeslerin Anlam Dünyaları
125 Çerkeslerin Kimlikleri
129 Geleneğin Yeniden İcadı ve *Kaşen*lik
136 Ulusaşırı Alanın Varlığı
141 Kimlik, Din, Dil ve Öteki
148 Geleneğin Yeniden İcadı
153 Öteki ile İlişkiler Bağlamında Kır ve Kent Ayrımı

157 SONUÇ

165 Kaynakça
173 Dizin

Tablolar

6 Tablo 1 Anket yapılan Kişilerin Yaşadıkları Yerler

Grafikler

123 Grafik 7.1 Anket Çalışması Düzenlenen Kadın-Erkek Sayısı
124 Grafik 7.2 Yaşlılara Göre Anket Dağılımı
125 Grafik 7.3 En Son Mezun Olduğu Okul
126 Grafik 7.4 Sizin İçin Vatan Neresi?
126 Grafik 7.5 Kendinizi Nasıl Tanımlıyorsunuz?
127 Grafik 7.6 Çapraz Tablolama: Kendinizi Nasıl Tanımlıyorsunuz? Cinsiyete Göre
128 Grafik 7.7 Çapraz Tablolama: Kendinizi Nasıl Tanımlıyorsunuz? Yaşa Göre
128 Grafik 7.8 Hangi Boydansınız?
129 Grafik 7.9 Eşinizin Hangi Sülaleden Geldiği Önemli mi? Neden?
130 Grafik 7.10 Evlenmeden Önce *Kaşen*iniz Oldu mu?
131 Grafik 7.11 Eşinizle Nasıl Tanıştınız?
131 Grafik 7.12 Sizce *Kaşen*lik Devam Etmeli mi?
132 Grafik 7.13 *Kaşen*lik Neden Devam Etmeli veya Etmemeli?
133 Grafik 7.14 Çerkes Olduğunuz İçin Türkiye'de Herhangi Bir Haksızlığa Maruz Kaldığınızı Düşünüyor musunuz?
134 Grafik 7.15 Türkiye'de Kendinizi Azınlık Hissediyor musunuz?
134 Grafik 7.16 Devletten Ne Tür Hizmetler ve Haklar Beklerdiniz?
135 Grafik 7.17 Çevrenizde Çerkeslerin Gittikleri Dernek veya Benzeri Kuruluşlar Var mı?
136 Grafik 7.18 Bu Kuruluşların Ne Tür Faaliyetleri Var?
137 Grafik 7.19 Kafkasya ile Herhangi Bir İletişiminiz Var mı?
138 Grafik 7.20 Kafkasya'ya Hiç Gittiniz mi?
139 Grafik 7.21 Kafkasya'ya Geri Dönmeyi Düşündünüz mü?
139 Grafik 7.22 Neden Kafkasya'ya Geri Dönmek İstersiniz?
140 Grafik 7.23 Kafkasya'dan Sizi Ziyaret Edenler Var mı?
140 Grafik 7.24 Çeçen-Abaza Savaşı'nda Yer Almak İster misiniz?

142 Grafik 7.25 Arkadaşlarınız Daha Çok Hangi Gruptan?
143 Grafik 7.26 Camiye Gidiyor musunuz? Hangi Sıklıkla?
144 Grafik 7.27 Anadilinizi Biliyor musunuz?
144 Grafik 7.28 Anadilde Konuşma, Anlama, Okuma ve Yazma Oranları
145 Grafik 7.29 Anadilinizi Konuşmayı Nerede Öğrendiniz?
145 Grafik 7.30 Anadilinizde Şarkı Dinliyor musunuz?
146 Grafik 7.31 İbadetinizi Hangi Dilde Yapıyorsunuz? Türkçe mi, Anadilinizde mi?
146 Grafik 7.32 Anadilinizde Kitap, Dergi, Gazete ve Kaset Gibi Yayınlara Ulaşabiliyor musunuz?
147 Grafik 7.33 Anadilinizdeki Bu Tür Yayınlara Nasıl Ulaşabiliyorsunuz?
147 Grafik 7.34 Çerkes Dilinde Yayın Yapan Gazete, Dergi, Radyo, Televizyon Olmasını İster miydiniz?
148 Grafik 7.35 Eski Sovyetler Birliği Döneminde Yayın Yapan Çerkes Radyo Kanallarını Dinler miydiniz?
148 Grafik 7.36 Şimdi Kafkasya'dan Yayın Yapan Çerkes Radyo Kanallarını Dinliyor musunuz?
149 Grafik 7.37 Düğünlerinize Çerkes Olmayanlar Davet Ediliyor mu?
149 Grafik 7.38 Düğünlerinize Çerkes Olmayanlar Neden Davet Ediliyor ya da Edilmiyor?
150 Grafik 7.39 Düğünlerde Çerkes Halk Oyunları Oynuyor musunuz?
150 Grafik 7.40 Evinizde Çerkes Yemekleri Yapılıyor mu?
151 Grafik 7.41 Hangi Sıklıkla Çerkes Yemekleri Yapılıyor?
152 Grafik 7.42 Çocuklarınıza Çerkes İsimleri Vermeyi İster misiniz?
153 Grafik 7.43 Sizce Çerkes Gelenekleri Değişime Uğruyor mu?
154 Grafik 7.44 Köyde Çerkeslerden Başka Yaşayanlar Var mı?
155 Grafik 7.45 Köyde ve Köy Dışındaki Diğer İnsanlar Çerkesleri Nasıl Değerlendiriyorlar?

Sözlük

Hable	Mahalle
Habze	Örf hukuku, usul, adet, gelenek
Haluj	Peynirli puf böreği
Haynape	Ayıp, kabul edilmeyen davranışlar
Kajer	Eski köle
Kaşenlik	Birbirinden hoşlanan genç kız-erkek arkadaşlığı
Kwaje	Köy
L'akol'ash	Orta derecedeki soylulara verilen ad
Lhakwel'	Özgür insan
Lhepaku	Kısa, cılız, bodur
Pshu	Prens
Pshul'e	Köle
Semerko	Şaka yollu kurulan geçici kaşenlik ilişkisi
Thamate	Yaşlılar
Worq	Soylu, asil aile
Wunafe	Toplantı
Xasa	Misafir
Yistambulako	Sözcük anlamı itibariyle "İstanbul yolu" anlamına gelen bir sürgün ağıtı
Zehes	Eğlence

Önsöz

Elinizdeki bu çalışmanın önsözüne bir özürle başlamak istiyorum, gecikmenin özürü. 2001 ve 2003 yılları arasında gerçekleştirilen bu sosyal-antropolojik nitelikli bilimsel çalışmanın kitaplaşması beklenilenden çok daha uzun bir zaman aldı maalesef. Bu nedenden ötürü Çerkes toplumunda ve özellikle de bu çalışmaya en başından bu yana katkı veren ve büyük bir beklenti içine giren dostlarımdan özür diliyorum. Gerek ailevi birtakım nedenlerle, gerek diğer bilimsel çalışmalarımın yoğunluğu ve gerekse akademik hayata paralel olarak yürüttüğüm idari işlerimin fazlalığı nedeniyle bu çalışmanın kitaplaşması gecikti. Uzun süreden bu yana değerlendirilmeyi bekleyen anket çalışması sonuçları ve yazılmayı bekleyen Önsözü, İzlanda'nın güneyindeki Eyyafyallayökull buzulunun altındaki volkanın patlaması ile birlikte bir konferans için geldiğim Paris'te hava sahasının uçuşlara uzun süreli kapatılmasıyla mahsur kaldığım zaman içerisinde tamamlayabildim.

Ancak, bu duygusal yükün ağırlığını Çerkes toplumu gözünde biraz olsun hafifletmek adına bu çalışmadan bugüne değin bilimsel nitelikli birkaç İngilizce, Almanca ve Türkçe makalenin yayınlandığını da anımsatmak isterim. *Mediterranean Politics* (c. 9, no. 2, 2004) adlı dergide yeralan "Political Participation Strategies of the Circassian Diaspora in Turkey" adlı makalenin yanısıra *Journal of Ethnic and Migration Studies* (c. 31, no. 1, 2005) adlı dergide yeralan "Cultural Reification in Circassian Diaspora: Stereotypes, Prejudices and Ethnic Relations" adlı iki adet İngilizce makalenin ardından Barbara Pusch (2008 ve 2009) tarafından hem Almancası hem de Türkçe çevirisi

yayımlanan bir kitapta yeralan "Die tscherkessische Diaspora in Anatolien: ethnokulturelle und politische Eigenschaften" adlı Almanca makale ve Türkçe yayınlanan makaleler bir ölçüde de olsa Çerkes çalışmamın bilimsel çevrelere erişimi konusunda önemli bir fayda sağlamıştır.

Çalışmanın gerçekleştirildiği dönem boyunca benden desteklerini esirgemeyen Demokratik Çerkes Platformu ve Kaf-Der Yönetim Kurulu üyelerine teşekkür ederim. Murat Papşu bütün bu süreç boyunca benden desteğini esirgemedi. Ne zaman başım sıkıştıysa, ne zaman oldukça komplike birtakım adlandırmalarla, ritüellerle, sözcüklerle ve olaylarla karşılaştıysam Murat her zaman yardım ve destek için yambaşımdaydı. Bu çalışma ona çok şey borçlu. Kendisine minnettar olduğumu ifade etmek isterim. Ayrıca Fuat Uğur, Sezai Babakuş, Handan Demiröz ve daha pek çok arkadaşım bütün çalışma boyunca maddi ve manevi desteklerini hiç esirgemediler. Onlar olmasaydı bu çalışmanın gerçekleşmesi mümkün olmazdı. Onlara minnettarım. Anket çalışmalarına bilfiil katılan ve tamamıyla karşılığında hiçbir şey beklemeyen ve gönüllü olarak çalışmaya destek veren isimlerini bile bilmediğim onlarca anketöre tek tek teşekkür etmek istiyorum. Şamil Vakfı'ndan Sayın Rengin Yurdakul da desteğini hiç esirgemedi. Onun Çerkeslere ilişkin yapılan bilimsel çalışmaların hemen tamamında emeği olduğunu biliyorum. Kendisine tüm kalbimle teşekkür ediyorum. Çalışmanın maddi olarak gerçekleşmesine katkıda bulunan ve merkezi Kahire'de bulunan Meawards Population Council çalışanlarına minnet duygularımı di,le getirmek istiyorum. Ayrıca, çalışmanın son aşamalarında Türkiye Bilimler Akademisi'ne (TÜBA) de araştırmalarıma sağladığı katkılardan ötürü teşekkürlerimi sunarım. Çalışmayı gerçekleştirirken pek çok eve misafir oldum. Beni bütün sıcaklıklarıyla Düzce, Samsun, Çorum, Kayseri, Hatay, Balıkesir, Eskişehir, İstanbul, Ankara, Nalçik, Maykop, Çerkesk ve daha pek çok yerde misafir eden dostlarıma yürekten teşekkür ediyorum. Onlar bana Çerkes kültürünün ve misafirperverliğinin inceliklerini öğrettiler ve bana zenginlik kattılar. Bunun önünde ancak saygıyla eğilebilirim.

Çalışmamın en başlangıcında iki kişi var ki, onların kalbimdeki ve aklımdaki yerleri çok farklı: Umut Aksoy ve Yenal Bilici. Marmara Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden öğrencilerim olan Umut ve Yenal bana anlam dünyalarını açtılar ve Çerkeslerin dünyasına bir kapı aralamamı sağladılar. Onlar olmasaydı, Çerkeslerin kültürel ve tarihsel zenginliğinden muhtemelen daima yoksun kalacaktım. İyi ki varsınız Umut ve Yenal. Niceliksel araştırmadan elde edilen verileri kullanılır hale getiren ve yorumlayan iki isim var ki, onların da bu çalışmaya sağladıkları katkı sözle ifade edilemez. Cem-

re Jade ve Burcu Çulhaoğlu, verileri sayıların dilinden konuşma diline çevirdiler. Onlar olmasaydı, elinizdeki bu çalışma sonuca ulaşmazdı. Kendilerine içtenlikle teşekkür etmek istiyorum. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları Müdürü Sayın Fahri Aral, her zaman olduğu gibi bana güvendi. Kendisine ve diğer Yayınevi çalışanlarına çalışmama gösterdikleri ilgi ve titizlikten ötürü teşekkür ederim. Bu çalışmayı yüzyılı aşkın bir süre önce anavatanlarını terketmek zorunda kalan, yer yer hayatlarını kaybeden, yer yer hastalıklarla, yoklukla ve daha pek çok engelle mücadele eden Çerkeslerin anısına ithaf etmek istiyorum.

İstanbul, Temmuz 2010



GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN ÖYKÜSÜ VE YÖNTEMİ

Çoğunluğu Abaza militanlarca 23 Nisan 2001 tarihinde İstanbul Swiss Otel'de gerçekleştirilen esir alma girişiminin ardından davet edildiğim İstanbul Emniyet Müdürlüğü'nün Vatan Caddesi'ndeki binasına apar topar ve heyecanlı bir şekilde gittiğimi dün gibi anımsıyorum. Emniyet Müdürlüğü'ne Çeçenler konusunda izinsiz araştırma yaptığıma dair bir bilgi geçilmiş. Emniyet Müdürlüğü'nde görevli ilgili Komiser, Swiss Otel baskını hakkında mümkün olduğunca fazla miktarda bilgi toplayabilmek için muhtemelen beni de dinlemek istemişti. O dönemde henüz çiçeği burnunda bir genç akademisyen olarak daha önce hiç yaşamadığım bir tecrübenin şaşkınlığı ve biraz da ürkekliği içerisinde herhangi bir yazılı tebligat olmamasına rağmen sadece sivil polislerin Marmara Üniversitesi Göztepe Kampüsü'ndeki ofisime gelerek sözlü bildirimde bulunmaları üzerine hızla Emniyet'in yolunu tuttum. Neden davet edildiğimi bile bilmeden yolunu tuttuğum Emniyet Müdürlüğü'ne varır varmaz, Yabancılar Dairesi'nde görevli Komiser'in yanına götürüldüm. Komiser beni görür görmez kim olduğumu sorduktan sonra henüz herhangi bir şey sormadan doğrudan, biraz da sert bir üslupla "Hocam, nedir bu Çeçenler hakkında yaptığınız çalışma? Hakkınızda şikâyet var, izinsiz anket çalışması yapıyormuşsunuz" dedi. Bunun üzerine neye uğradığımı pek de anlamadan biraz sakinleştim. Davetin içyüzü biraz belli olmuştu. Bir hayli ithamkâr olan bu soru karşısında gayet soğukkanlılıkla "Sayın Komiserim, benim yaptığım araştırma Çeçenler hakkında değil Çerkesler hakkında" dedim. Komiser ise

bunun üzerine hemen "Ne farkeder, ha Çerkes ha Çeçen" şeklinde bir cevap verdi. Ben ise "Efendim, işte benim çalışmam tam da bu tür kimlik farklılıklarının diasporada nasıl yaşandığını anlamaya yönelik bir çalışma. Neden son dönemlerde Çerkesler ile Çeçenler arasında giderek derinleşen bir kimlik yarılması olduğunu da anlamaya çalışıyorum" şeklinde biraz bilimsel bir üslup kullanarak Komiser'in oldukça genelleştirici olduğunu düşündüğüm düşünce tarzına itiraz ettim. Bunun üzerine Komiser "Tamam Hocam tamam, yan tarafa geçin arkadaşımız ifadenizi alsın" dedi.

Yanıma gelen genç bir Komiser yardımcısının refakatinde yan odaya geçtim. Komiser Yardımcısı, oldukça nazik ve ilgili bir yaklaşımla sorularını sormaya başladı. İlk sorusu karşısında şaşkınlığımı gizleyemedim. Yıllardan beri yaptığım birtakım bilimsel çalışmalara göz atmış olacak ki, neden çalışmalarımda "diaspora" kavramını "diyaspora" şeklinde "y" harfi ile yazdığımı sordu. Ben de haklı olduğunu, sadece Türkçe kulağa geliş şekliyle yazmayı tercih ettiğimi söyledim. Bu oldukça anlamlı sorunun ardından gayet hoş bir sohbete başladık. Ben kendisine çalışmanın niteliğini keyifle ve ayrıntılarıyla anlatırken bir yandan çaylarımız tazeleniyor, bir yandan da odaya sayıları hızla artan başka memurların geldiğini farkediyordum. Çoğunluğu erkek olan bu memurlar, çalışma hakkında bilgi verirken kullandığım "Çerkeslerin diasporada geliştirdikleri etnik ve kültürel kimliklerin ne tür farklılıklar gösterdiğini anlamaya çalışan bir çalışma yaptığım" şeklinde sözlerin ardından sohbetimize ortak oldular.

Memurların neredeyse tamamı "Ben de Çerkesim Hocam, ama bildiğiniz Çerkeslerden değilim. Ben Türküm, ülkemi seviyorum. Çerkes milliyetçisi hiç değilim" şeklinde bir söylem kullanıyorlardı. Bu sözler üzerine ben biraz daha rahatladım ve bundan sonraki kısımlar tamamıyla adeta etnografik nitelik taşıyan birtakım veriler sunmaya başladı araştırmam için. Memurlar konuştukça açılıyorlardı. Bir süre sonra adeta hep bir ağızdan Çerkes kültürünün inceliklerini, ne denli misafirperver olduğunu, büyüklere saygının önemini, tarihteki Çerkes kökenli figürleri, Çerkeslerin Türkiye Cumhuriyeti'ne katkılarını büyük bir övgüyle ve gururla dile getirmeye başladılar. Ben de tüm bu sözler karşısında kendi çahşmamdan çıkardığım bazı saptamaları onlarla paylaşıyor ve onların anlattıklarını olumlayan bir yaklaşım sergiliyordum. Bu arada, Çerkes olmayan Komiser Yardımcısı, bizim sohbetimizi meraklı bakışlarla takip ediyor, artık yazılı ifademi almaktan vazgeçmiş, sohbetin havasına kendini çoktan kaptırıvermişti. Çerkes memurlar bir süre sonra kendilerini sohbete öylesine kaptırmış olmalılar ki, Komiser Yardımcısını "fahri Çerkes"

yapmak istediklerini söylediler. Sohbetimiz bir süre sonra sona erdi ve ben müsaade isteyip ayrıldım. Beni misafir eden memurlara ve yazdıklarımı okumuş olan Komiser Yardımcısına teşekkür ederek ofisime geri döndüm.

Aktardığım bu anekdotun, kamu sektöründe çalışan ve kendi etno-kültürel kimliğinden belli ölçüde de olsa arınmış olması gereken memurların bile gündelik hayatta nasıl bir "çifte söylem" kurduklarını ve kullandıklarını sergilemek açısından önemli olduğunu düşünüyorum. Bir yandan "Türküm" diyerek söze başlayan, ancak diyaloğun devamında kendi etno-kültürel kimliğini gururla ifade edebilecek kadar ileri giden bu tür insanlara her yerde rastlamak çok mümkün. Michel de Certeau'nun (1984) çok açık bir şekilde ifade ettiği gibi, gündelik hayatın dinamikleri bize, milliyetçilik gibi kılcal damarlarımıza kadar işlemiş egemen ideolojiler karşısında özgürleştirici birtakım taktikler üretme şansı vermektedir. Gündelik hayatın içindeki detaylar, bireye aşırılıkların, çatışan ideolojilerin ve giydirilmiş kimliklerin üstesinden gelip onları aşarak daha zengin, daha yaşanılır ve daha katlanılabilir birtakım hareket alanları sağlar. İlerleyen bölümlerde bu konular daha ayrıntılı bir şekilde yeniden ele alınacaktır.

Neden dışarıdan bir kişi olarak Çerkesler üzerine bir çalışma, bir araştırma yapmaya karar verdim, onu anlatmak istiyorum. Benim daha önceki araştırmam, Almanya'daki Türk diasporasına ilişkin bir çalışma idi. Bu bir doktora çalışması idi. 1996 ve 1997 yılları arasında yaklaşık bir yıl süre ile Berlin'de bulundum ve orada bir alan çalışması gerçekleştirdim. Bu çalışma, diasporada kimliğin oluşum süreçlerini anlamaya çalışmaktaydı (Kaya, 2001). Özellikle gençlik kültürleri üzerinden hareketle Türkiye kökenli göçmenlerin ve onların çocuklarının Almanya'da içinde yaşadıkları siyasal, toplumsal ve ekonomik koşulların, geliştirdikleri etno-kültürel ve dinsel kimliklere nasıl etki ettiğini anlamaya çalışan bu doktora araştırması *Berlin'deki Küçük İstanbul* adı altında kitap haline getirdildikten sonra büyük bir ilgi gördü Türkiye'de. Bu sevindirici bir gelişme idi. Çünkü bu, diasporada yaşayan Türklerin yaşantılarına ilgi olduğunu gösteriyordu. Bu ilginin eğer işlenebilirse Türkiye açısından önemli bir katkı olacağını düşünüyorum.

İngiltere ve Almanya'daki akademik çalışmalarımın ardından Türkiye'ye döndükten sonra Marmara Üniversitesi Uluslararası İlişkiler ve Siyaset Bilimi Bölümü'nde ders vermeye başladım. Bir gün öğrencilerimden Umut Aksoy, Etnisite ve Küresel Düzen adlı dersimde Çerkes Diasporası konusunda bir ödev hazırlamıştı. Büyük bir heyecanla hazırladığı araştırma ödevini sunduktan sonra benimle yaptığı ayaküstü sohbette birden "Hocam, neden

Çerkes diasporası üzerine bir çalışma yapmıyorsunuz?" diye sordu. Aslında hiç de fena bir düşünce değildi. Çünkü uzmanlık alanım diaspora çalışmalarıydı. Bu nedenle öneriye sıcak baktım ve ilke olarak evet dedim. Bu kararımın ardından çok tesadüfi bir gelişme oldu. Daha sonra arkadaşlık kuracağım değerli bir Çerkes kökenli gazeteci olan Fuat Uğur'un *Radikal* gazetesinin Pazar ekinde yazdığı ve beni hakikaten çok ilgilendiren bir yazısını okudum. O yazıda "Türkiye'deki insanlar, Türkiye dışında yaşayan Türk diasporasına ne kadar hassasiyetle eğiliyorsa, anlamaya çalışıyor ve onları büyük ölçüde destekliyorsa aynı hassasiyeti Türkiye'de yaşayan diasporik gruplara ve her türlü azınlığa da göstermelidir" diyordu. Bu benim hakikaten ilgimi çeken bir tespitti ve Çerkes Diasporası çalışmam için oldukça anlamlı bir neden teşkil etti. Daha sonra Demokratik Çerkes Platformu'ndan Fuat Uğur, Sezai Babakuş ve Handan Demiröz benimle temasa geçerek Türkiye'de yaşayan Çerkesler hakkında niceliksel ve niteliksel bir çalışma yapıp yapamayacağımı sordular. Böylesine önemli bir destekle birlikte bu çalışmayı başlatmaya karar verdim. Çerkeslerle çıktığım yolculuk işte böyle başladı.

Bu çalışma bir yandan sosyolojik diğer yandan da antropolojik birtakım özellikler içermekle birlikte zaman zaman da Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler yaklaşımlarının da katkılarıyla oldukça disiplinler arası bir nitelik taşır. Çok mütevazı bir çalışma olarak yola çıkıldı, ancak Demokratik Çerkes Platformu ve Kaf-Der'in destekleri ile bu çalışma oldukça büyük bir çalışma haline geldi. Bir yandan Çerkeslerin tarihi, kültürü, göç yolları ve Türkiye'de yaşadıkları yerler hakkında birincil ve ikincil kaynaklardan bilgi toplarken, diğer yandan da Anadolu'nun en ücra yerlerine yayılmış bu topluluğun içinde anket çalışması yapabilmek için gerekli soruları oluşturmaya başladım. Ayrıca, İngiliz Devlet Arşivleri'nde (*Public Records Office*, PRO) yaptığım arşiv çalışmaları aracılığıyla da sürgün sırasında gerek Anadolu'nun farklı bölgelerinde gerekse Kuzey Kafkasya'da görev yapan İngiliz diplomatların Londra'daki Dışişleri Bakanlığı'na gönderdikleri mektuplarda Çerkes göçüne ilişkin edindikleri gözlemleri ve bilgileri de saptama şansım oldu. Bu süreçte özellikle Demokratik Çerkes Platformu'nun (DÇP) büyük katkıları oldu. Murat Papşu'nun soruların hazırlanması sürecinde çok önemli katkıları oldu. Bu süreçte daha sağlıklı bir soru seti hazırlayabilmek için katılımcı gözlem niteliğinde görece daha antropolojik bir alan çalışmasını o dönemde Marmara Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde Lisans öğrencilerim olan Umut Aksoy ve Yenal Bilici'nin yardımlarıyla önce 2001 yılı yaz aylarında Samsun, Çorum ve Amasya üçgeninde gerçekleştirdim.

İlk alan çalışmasını Umut Aksoy'un bana sağladığı ilişkiler sayesinde yapabildim. Konunun içine girdikçe, Çerkes köylerini ziyaret ettikçe ve hemen ardından DÇP üyeleriyle Düzce'ye yaptığımız gezi sırasında oradaki Çerkes köylerindeki gündelik yaşama tanıklık ettiğim zaman ne kadar isabetli bir karar verdiğimin bir kez daha farkına vardım. 2001 yılı yaz aylarında bu kez Yenal Bilici'nin yardımlarıyla Kayseri, Göksun, Uzunyayla, Reyhanlı, Hatay ve İskenderun'da yine antropolojik nitelikli bir çalışma daha gerçekleştirdim. Gerek yaptığım literatür taraması gerekse yaklaşık bir yıllık bir zaman dilimine yayılmış antropolojik nitelikli alan çalışması içerisinde topladığım bilgilerden ve DÇP'nin sağladığı birtakım bilgi ve görüşlerle yaklaşık 100 soruluk anketlerin hazırlığı sona erdi. Araştırmanın daha çok sosyolojik yanını teşkil eden anket çalışması 18 yaş üstünde bulunan yaklaşık 600 kadar Çerkes kökenli kadın ve erkek ile gerçekleştirildi. 2002 yılı sonbaharında gerçekleştirilen bu anket çalışması Çerkeslerin yaşadıkları yerlerdeki nüfus yoğunluğuna göre gerçekleştirildi. Bu nedenle yapılan bu çalışmanın mümkün olduğunca temsili bir çalışma olduğu düşünülebilir. Bu araştırma daha çok bir diaspora çalışması olduğu için anavatan denen kavramın bilinçlerde nasıl şekillendiğini anlamayı amaç edinmiştir. Acaba diasporik öznelerin, yani Çerkeslerin imgelemlerinde hayali bir anavatan mı yoksa maddi temelleri olan farklı bir anavatan mı var sorusuna yanıtlar bulunmaya çalışıldı? Ancak sadece bununla kalınmayıp aynı zamanda Çerkeslerin sosyo-ekonomik yapıları, kültürleri, gelenekleri, ritüelleri, göç yolları ve kentleşme ile birlikte etno-kültürel ve dinsel kimliklerin nasıl şekillendiğini anlamaya çalıştım. Öte yandan, ileride daha ayrıntılarıyla anlatılacağı üzere özellikle Norveçli antropolog Fredrik Barth ve arkadaşlarının geliştirdiği etnisite teorilerinden hareketle Çerkeslerin etkileşimde bulundukları Sünni, Alevi, Kürt ve benzeri farklı sosyal gruplara bağlı olarak geliştirdikleri etno-kültürel ve dinsel kimliklerin kendi aralarında nasıl değiştiğini anlamaya çalıştım. Anket çalışmalarını ülkenin hemen her yanında büyük özverilerle Çerkes gençleri gerçekleştirdi. Anketlerin gerçekleştirilmesinde özellikle Kafkas Derneği'nin bütün ülkeye yayılmış şubeleri çok yardımcı oldu. Anket çalışmasında birtakım kayıplar söz konusu oldu ve bazı anketler planlanandan geç tamamlandığı için değerlendirilmeye alınmadı. Bu nedenle 559 anket üzerinden değerlendirilme yapıldı (**Tablo 1**). Ancak altını çizmek istediğim bir nokta var. Demokratik Çerkes Platformu'nun çalışmadan farklı beklentileri de vardı. Ama o beklentilerin karşılanması hakikaten çok güçtü. Çünkü beklentiler daha çok demografik bir çalışma yapılması yönündeydi ve böyle bir çalışma çok daha büyük bir ekibi gerektiriyordu.

TABLO 1
Anket Yapılan Kişilerin Yaşadıkları Yerler

Anket yapılan kişinin yaşadığı yer	Yapılan anket sayısı	Anket yapılan kişinin yaşadığı yer	Yapılan anket sayısı
Kayseri	60	Zonguldak	3
Düzce	60	Afyon	2
Samsun	50	Karabük	2
Sivas	50	Kırıkkale	2
Balıkesir	50	Yugoslavya	2
Amasya	50	Adana	1
İstanbul	50	Bayburt	1
Bursa	25	Erzincan	1
Eskişehir	20	Gaziantep	1
Sinop	10	Giresun	1
K. Maraş	10	Iğdır	1
Antalya	10	İskenderun	1
Ankara	10	Yalova	1
Hatay	10	İzmir	1
Tokat	10	Konya	1
Çanakkale	10	Kosova	1
Sakarya	10	Manisa	1
Bilecik	10	Siirt	1
İzmit	5		
Yozgat	5		
Çorum	5	Toplam	559

Etno-kültürel kimliklere bakıldığında çok önemli bir noktanın altını çizmek gerekiyor. Bu araştırmada açıkça görüldü ki, Türkiye'deki Çerkes diasporasında homojen bir Çerkes kültüründen söz etmek mümkün değil. Bu tür diasporik kimlikleri homojenleştirmek büyük ölçüde hatalı bir yaklaşımdır. Etno-kültürel kimliklerin oluşum sürecine bakıldığında üç farklı noktanın önem kazandığı görülmektedir. Diasporik olsun ya da olmasın azınlıklara mensup özneler ya çoğunluk toplumu tarafından farklılıklarıyla birlikte *tanınırlar*, *tanınmazlar* ya da *yanlış tanınırlar*. Her üç durumda da azınlık toplumuna mensup bireylerin geliştirdikleri etno-kültürel ve hatta dinsel kimlikler birbirlerine oranla oldukça önemli farklılıklar sergileyebilirler. Diğer tüm kimlikler gibi etno-kültürel kimlikler de, önceden tanımlanamaz ve dinamik bir niteliğe sahiptirler. Ulusal, bireysel, siyasal, toplumsal ya da etnik, tüm kimlikler "Ötekinin" tanıma, tanımama ya da yanlış tanıma tutumları tarafından belirlenir (Taylor, 1994; s. 25). Kimliklerimizi ancak, başkalarının bizim tavır ve davranışlarımıza verdiği tepkiyi deneyimleyebildiğimizde inşa edebiliriz. Dolayısıyla, "öteki" ile bir diyalog olmaksızın kimlik inşa etmek mümkün değildir.

Kentsel ya da kırsal alanda kiminle etkileşimde bulunulduğu etno-kültürel ve dinsel kimliğin yeniden tanımlanması sürecinde büyük önem arzeder. Sözgelimi Çerkeslerin yaşadığı bir köyün yakınındaki diğer köy Alevilerin yaşadığı bir köy ise buradaki Çerkeslerin geliştirecekleri kimlikler ile Sünni Türklerin veya Kürtlerin yaşadığı bir köyün yakınındaki Çerkeslerin geliştirecekleri kimlikler arasında önemli farkların olması kuvvetle muhtemeldir. Bugün Pınarbaşı'ndaki Çerkes kimliği ile Samsun-Çarşamba'nın Kızılot köyünde geliştirilen Çerkes kimliği birbirinden oldukça farklıdır. Farklı coğrafyalarda ve ekolojik koşullarda yaşayan ve farklı gruplarla etkileşimde bulunan Çerkesler, aynı kabileden geliyor olsalar bile, zaman içerisinde özellikle etkileşimde bulundukları grupların niteliklerine bağlı olarak farklı kimliklenme süreçleri yaşayabilirler. Fredrik Barth'ın *Etnik Gruplar ve Sınırları* adlı derleme çalışmasında altı çizildiği üzere, etno-kültürel kimlikler büyük ölçüde yere, zamana, coğrafi ve ekolojik koşullara ve siyasal süreçlere bağlı olarak şekillenen toplumsal tasarımlardır. Bu tasarımların tözle veya özle çok ilgisi yoktur. Bütün kimlikler zaman içerisinde sosyal-ekonomik, politik ve coğrafi koşullara bağlı olarak değişir veya olduğu gibi korunur. Değişse de değişmese de, bunu belirleyen asıl unsur köklerden ve geleneklerden ziyade yaşanılan koşullardır. Dolayısıyla, değişen veya tözselleşen (olduğu gibi korunan) kimliklerin, bireylerin tercihleri doğrultusunda şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu çalışmanın özellikle anlamaya çalışacağı konulardan biri budur. Bu bir hipotezdir ve yanlışlanabilir de.

Dikkat edilmesi gereken diğer bir unsur ise, son yıllarda Türkiye'de farklı kimliklerin kamusal alana taşınması ile ilgili. Her ne kadar, kamusallaşan farklı kimlikler Türkiye'de özgürlük ve demokrasi alanının genişlediğine dair önemli birtakım ipuçları verse de, bu süreci belirleyen başka unsurların da olabileceğini gözardı etmemek gerekir. Çerkesler şu anda belki de, İngiltere'de Karaiplilerin, Hindistanlıların veya Pakistanlıların bundan onbeş veya yirmi yıl önce yaşadığı süreci yaşamaktalar. O süreci şu şekilde özetlemek mümkün. İtalyan Marksist Antonio Gramsci'nin iki farklı entelektüel tanımlaması vardır (Gramsci, 1971). Bir tanesi profesyonel entelektüeller, diğeri ise organik entelektüellerdir. Profesyonel entelektüeller bizim kalem efendisi olarak tanımlayabileceğimiz, siyasal iktidar ile dirsek temasında bulunan, bir anlamda siyasal iktidarın çıkarlarını yansıtan ve temsil eden 'memur' diyebileceğimiz entelektüellerdir. Organik entelektüeller ise, özellikle azınlıklar diyebileceğimiz, kadınlar, çocuklar, gençler, etnik, kültürel, dinsel azınlıklar gibi kendilerini kamusal alanda ifade edemeyen grupların sorunlarını ve ta-

leplerini kamusal alana taşıyan entelektüellerdir. Bu entelektüellerin söz konusu gruplarla organik bağlantıları vardır. Çerkeslerin, Kürtlerin veya Alevilerin son yıllardaki küreselleşme, modernleşme ve kentleşme süreçleriyle birlikte kendi organik entelektüellerini yetiştirmeye başladıklarını görüyoruz. Kaf-Der'in gerçekleştirdiği yayınlar, *Nart* dergisi ve İstanbul'daki Çiviyazıları, Nart Yayınları ve benzeri yayınlar ile birlikte son yirmi yılda bu alanda inanılmaz bir zenginliğin ortaya çıktığı görülmektedir. Organik entelektüeller hakikaten Çerkes kimliklerini kamusal alana taşıma yönünde çok önemli bir işleve sahiptirler. Bugünkü etno-kültürel hareketlilik ve kültürel canlanmanın belki de motoru diyebileceğimiz entelektüellerin işlevi önemlidir. Majörlerden minörlere veya diğer bir deyişle büyük ideolojilerden küçük anlatılara inilen günümüzde artık büyük anlatılara ve makro ideolojilere pek fazla ihtiyacımız olmadığı görülmektedir. İlerleyen bölümlerde daha ayrıntılarıyla anlatılacağı üzere kendi etno-kültürel ve dinsel kimliklerini kamusal alana taşımak yoluyla siyaset yapma girişiminde bulunan birtakım grupların bu tür talepleri karşısında siyasal ve askeri elitin daha soğukkanlı davranması beklenmelidir. Unutulmamalıdır ki, uzun yıllar meşru siyasal kurumların dışında bırakılan bazı gruplar, sahip oldukları tek şey olduğuna inandıkları etno-kültürel veya dinsel kimliklere vurgu yapmak suretiyle kendi taleplerini siyasetin merkezine taşımaya çalışmaktadırlar. Siyasal merkezin bu tür etno-kültürel ve dinsel talepleri dönüştürme ve onlara daha demokratik bir nitelik kazandırma potansiyeline sahip olduğuna inanmak gerekmektedir. Gerçek demokratik rejimler, bu tür etno-kültürel ve dinsel talepleri dile getiren grupların daha çok içinde bulundukları sosyo-ekonomik ve siyasal eşitsizlikleri ifade edebilmek için bu yola başvurdukları varsayımıyla hareket ederler (Kymlicka, 1995; MacIntyre, 1971). Demokratik olmayan rejimler ise bu tür talepleri, ulusal bütünlüğe ve güvenliğe karşı dile getirilen tehditler olarak görme eğilimindedirler (Kymlicka, 1995).

BİRLİKTE YAŞAMA MODELLERİ BAĞLAMINDA TÜRKİYE

Günümüzde "çeşitlilik" siyaset felsefesinde en popüler sözcüklerden biri haline gelmiştir. Farklılık, güncel haliyle, ister kültürel ister politik, etnik ya da dinsel olsun, kişi ve grupların etno-alanlarda daha kolay hareket etmesini sağlayan küreselleşmenin bir yan ürünüdür. Çeşitlilik olgusunun siyasal açıdan yönetimi, Birleşmiş Milletler ve AB gibi uluslararası ve ulus-ötesi kuruluşlar tarafından olduğu gibi, ulus-devletler tarafından da önemli bir sorunsal olarak algılanmaktadır. Öte yandan, göç olgusu özellikle Türkiye Cumhuri-

yeti açısından bakıldığında Osmanlı'dan bu yana kullanılan bir ideolojik aygıt olarak süregelmiştir. Türkiye'de ulus-devletin homojenleşmesi ve sosyo-ekonomik nitelikli bazı sorunların çözümü sürecinde gerek iç göç gerekse dış göç pek çok kez başvurulan önemli bir yöntem olmuştur. Özellikle 1934 tarihli İskân Kanunu'ndan bu yana iç göç ulus-devletin homojenleşmesini sağlamak amacıyla kullanılmaya çalışılmıştır. Günümüzde bu yöntemin hâlâ bir kısım siyasi ve askeri elit tarafından Güneydoğu ve Doğu Anadolu'da yaşanan şiddet olaylarının sounucunda ortaya çıkan Zorunlu Göç bağlamında kullanıldığı yönünde işaretler görülmektedir (Kaya ve diğerleri, 2009). İlerleyen kısımlarda da ayrıntılı olarak anlatılacağı üzere, ulus-devlet inşa süreci açısından bakıldığında, Osmanlı Millet sistemini devralan Türkiye Cumhuriyeti Müslümanlık-Sünnilik-Türklük üzerine kurulu bir ulus inşa sürecine giderken Müslüman unsurları bu tanımın içine asimile etmeye çalışmış, sahip olduğu bütünselci kültür nosyonunun sonucu olarak Müslüman olmayan unsurları bu tanımın dışında bırakmaya özen göstermiştir. Dolayısıyla Türkiye'de Müslüman kökenli unsurlara yönelik uygulanan "asimilasyon/entegrasyon" süreçleriyle Müslüman olmayan unsurlara yönelik olarak uygulanan "segregasyon" süreçleri birbirine paralel olarak işlemiştir. Türkiye Cumhuriyeti'nin uluslaşma süreci bir anlamda Osmanlı Millet sisteminin bir devamı niteliğinde olduğundan Çerkesler de çoğunluk Müslüman olduklarından 'Türk' kavramı içerisine asimile edilmeye çalışılmışlardır. Yakın zamana değin Türk çoğunluk içerisinde Çerkeslerin farklı bir etnisiteden geliyor oldukları gerçeği bu nedenle gözardı edilmiş olsa gerek.

Bu bölüm, özellikle Türkiye ve Avrupa Birliği'ne referansla, hem ulusal hem ulus-üstü düzeyde etnik çeşitliliğin siyasal açıdan nasıl yönetildiği konusunu ele alacaktır. Etno-kültürel çeşitliliğin tarihsel bir miras olarak varlığını koruduğu Anadolu'da "gerçeklik olarak çeşitlilik" ve "ideoloji olarak çeşitlilik" kavramları arasında ayrım yapmak gerektiğini düşünüyorum. 1990'lı yıllara kadar etno-kültürel farklılıkların kamusal alanda serbestçe ifade edilemediği Türkiye'de devletin ve çeşitli etno-kültürel grupların, 1999 Helsinki Zirvesi sonrasında "çeşitlilik içinde bütünlük" (*unity-in-diversity*) söylemini kullanma eğilimi gösterdiği görülmektedir. Ancak 2005 ve 2008 yılları arasında yaşanan milliyetçilik, laik - İslâmcı fay hattındaki derinleşme, içe kapanma ve öte yandan AB'nin artık kendi içsel-yapısal sorunları nedeniyle Türkiye'nin önünü aydınlatan bir fener (*lighthouse*) olma özelliğinin de ortadan kalkmış olması nedeniyle 1999 sonrasında gerçekleştirilen cesur hukuki açılımların ciddi bir duraklama sürecine girdiği görülmektedir.

Etno-kültürel ve dinsel çeşitliliğin ulus-devlet düzeyinde farklı şekillerde yönetildiği günümüzde üç temel yaklaşımın ön plana çıktığı görülmektedir: (a) 'çeşitlilik içinde bütünlük' (*unity-in-diversity*), (b) 'çeşitlilik üstü bütünlük' (*unity-over-diversity*) ve (c) 'farklılıkta birliktelik' (*together-in-difference*). Aşağıda kısaca anlatılacağı üzere birinci yaklaşım daha liberal-komüniter bir anlayışın ürünüyken, ikinci yaklaşım liberal-cumhuriyetçi anlayışın ve üçüncü yaklaşım ise daha çok komüniter anlayışın ürünü olarak görülmektedir. Diğer bir deyişle birinci yaklaşım hem grup hem de bireysel hakları üzerinden giderek farklılıkların bir aradalığım mümkün kılmaya çalışırken, ikinci yaklaşım birey hakları üzerinden ve üçüncü yaklaşım da grup hakları üzerinden giderek etno-kültürel farklılıkların siyasal açıdan yönetimini sağlamaya çalışmaktadırlar.

'Çeşitlilik içinde bütünlük' (unity-in-diversity): Son zamanlarda çeşitlilikle ilgi tartışmalar etrafında bir çerçeve oluşturmak için bazı kavramsal ve felsefi araçlar geliştiren bazı siyaset bilimciler mevcuttur. Will Kymlicka (1995), bir liberal-komüniter olarak, birleştirici bir sosyal yapının (*bütünlük*) temeli olarak liberal demokratik ilkelerle, kültürel azınlıkların kolektif haklarının tanınması (*çeşitlilik*) düşüncesini çok-uluslu devlet içinde birleştirme ('çeşitlilik içinde bütünlük') çabası içindedir. Kymlicka, azınlık grupları için kolektif hakların, söz konusu azınlık grubun üyelerinin bireysel özgürlüklere ulaşabilmeleri açısından önemli olduğu için, liberal bir politika anlayışıyla tezat oluşturmadığını iddia eder (Kymlicka, 1995; s. 46).

'Çeşitlilik üstü bütünlük' (unity-over-diversity): Diğer yandan, Brian Barry, bir liberal olarak, farklılığa kamusal alanda yapılan vurgunun, yurttaşlar arasında eşitliği sağlamak için gerekli olan bütünlüğü tehdit ettiğini hatırlatarak, çokkültürlü bakış açısından kaynaklanan bölünmeler konusunda okuyucuyu uyarır. Bu tamamıyla ekonomik bir sorun değil, ayrıca hakların eşit dağılımıyla da ilgili bir sorundur. Barry, dini mezhep grupları söz konusu olduğunda, Kymlicka'nın "grup hakları" konusundaki vurgusunun olumsuz sonuçlarına dikkat çeker. Eğer (liberal) devlet tarafsızlık idealine sadık kalacaksa, azınlık gruplarına ayrıcalıklı haklar tanınamayacağını ileri sürer (Barry, 2001; s. 165). Barry'nin öncelikleri, grup-merkezli çokkültürlülük ilkelerinin ötesinde bireysel haklara saygı temelinde çoğunluğun idaresine, yani bir tür *çeşitlilik üstü bütünlüğe* dayanır.

'Farklılıkta birliktelik' (together-in-difference): Son olarak Iris Marion Young (2000; s. 215), bir komüniter olarak, "bütünlük" kavramının, modern çoğulcu toplumlar için gerekli bir unsur olup olmadığını sorgular. Bunun yerine,

herhangi bir bölgedeki insanlar arasındaki kültürel ve sosyal farklılığın tanınmasını amaçlayan *"farklılık siyaseti"*ni önerir. Buna göre, insanlar aynı temel idealleri paylaşmak zorunda değildirler; daha çok siyasal problemleri çözme amaçlı koalisyonlar oluşturma ve uzlaşmaya varma konularına odaklanmaları gerekir (Young, 2000; s. 216-217). Ayrılıkçılık ve asimilasyonist entegrasyon gibi kavramların aksine, Young (2000; s. 206) *"farklılıkta birliktelik"* ilkesini önerir. Bu anlayış, 'öteki'nin farklılığına saygı gösterilmesi konusunda toplumsal bir etik sorumluluğun oluşturulmasını gerekli kılmaktadır. Bu yönüyle Emmanuel Levinas'ın daima dile getirdiği 'ötekinin ötekiliğine' saygı duyulması gerektiğini öneren bir 'saygı etiği' önermektedir Young. Diğer bir deyişle Young, ötekini asimile eden, homojenleştirici, tektipleştirici ve kendi ontolojik varlığını ötekinin ötekiliğinin ortadan kaldırılmasına bağlayan asimilasyonist anlayışı reddeder ve farklılıkların bir aradalığını mümkün kılan bir yaklaşım sergiler.

Yukarıda ifade edilen paradigmalar (liberal-komüniter, liberal ve komüniter), ulus-devlet bağlamında kültürel farklılıkların yönetimi konusunda en çok tartışılan yaklaşımları temsil ederler. Avrupa Birliği içinde, kültürel, etnik, ulusal, dini ve medeni farklılığın yönetimi hakkında yapılan tartışmaların son dönemde yoğunlaştığını söylemek mümkündür. Avrupa Birliği'nde yapılan tartışmaların son dönemde Türkiye'ye de yansıdığı söylenebilir. Bu tartışmalar, özellikle AB Türkiye 2004 İlerleme Raporu'nda yer yer dile getirilen ve Aleviler ile Kürtleri "azınlık" olarak vurgulayan değerlendirmelerin ardından Türkiye kamuoyu tarafından sesli olarak tartışılmaya başlanmıştır (Kaya ve Tarhanlı, 2005). Acaba, kültürel ve etnik çeşitliliğin bir politika seçeneği olarak tanınması ihtimalinin belirmesi ve "bir ideoloji olarak çeşitlilik" seçeneğinin devlet kurumları tarafından benimsenmesi olası mı? İlerleyen sayfalarda bu soruya yanıt aranacaktır.

TÜRKİYE'DE ÇEŞİTLİLİK: BİR ETNİK ÇEŞİTLİLİK DİYARI

Türkiye bağlamında ve diğer bağlamlarda çeşitlilik nosyonunun algılanmasına ilişkin iki alternatif yol vardır: *bir fenomen olarak çeşitlilik*, ve *bir ideoloji olarak çeşitlilik*. Bunların ilki, Küçük Asya göçlerinde olduğu gibi ilksel bir fenomen olarak ya da Orta Anadolu'daki çeşitli etnik grupların İmparatorluk (19. yüzyıl) ve Cumhuriyet (20. yüzyıl) dönemi iskân kanunlarıyla yerleştirilmelerinde olduğu gibi siyasal bir fenomen olarak karşımıza çıkan farklı grupların tarihsel süreç içindeki birlikteliğine işaret eder. Bu farklı grupların Osmanlı gibi çokkültürlü bir imparatorluktaki beraberliği özellikle 19. ve 20. yüzyılda yaşanan ve Çerkeslerin de içinde yeraldığı kitlesel göçler nedeniyle

değişmeye başlamış ve sınırları daralan imparatorluğun Anadolu'ya hapsolduğu ve Anadolu nüfusunun neredeyse tamamıyla Müslümanlaştığı görülmektedir. Söz konusu Müslümanlaşma süreci ulus-devlet inşa süreciyle paralel giderken Türkiye'deki kurucu milliyetçi ideolojinin büyük ölçüde Osmanlı'dan miras alınan ve dinsel farklılıkları işaret eden 'millet' kavramıyla paralel olduğu gözlenmektedir. Diğer bir deyişle, Türk milleti denildiğinde aslında kast edilenin pratikte daha çok 'Müslüman, Sünni ve Türk' olduğu görülmektedir. Anadolu'nun geçtiğimiz yüzelli yıl boyunca değişen demokrafik yapısına özellikle yaşanan kitlesel göçler üzerinden bakmak mümkün:

19. Yüzyıl/Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Yüzyılı Boyunca Göçler

Modern Türkiye'nin bugünkü demografik haritasını beirleyen en önemli nüfus hareketlerinin 19. yüzyılın son çeyreğinde yaşandığı bilinmektedir. Bu döenmde özellikle gerek Balkanlar'da yaşanan milliyetçilik hareketleri gerekse Kuzey Kafkasya'da yaşanan Rus yayılmacılığı nedeniyle her iki bölgeden yoğun bir Müslüman nüfusun Anadolu'ya akın ettiği bilinmektedir. Anadolu'nun giderek Müslümanlaşmasına yol açan bu göç dalgası ile gelen birtakım seçkinlerin de beraberinde milliyetçi ideolojiyi getirdikleri gerçeği göz ardı edilmemelidir (Kushner, 1998). Diğer bir deyişle, söz konusu dönemde yaşanan göçlerin, Türklerin Anadolu'da uluslaşma süreçleri açısından çok belirleyici olduğu oldukça açıktır. Bu dönemde ortaya çıkan göç dalgalarını genel hatlarıyla aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

a. 1860-1922 yılları arasında 1 milyondan fazla Kırım Tatarı geldi (Özbay ve Yücel, 2002);

b. 1859-1879 yılları arasında Kırım ve Kafkasya'dan gelen Çerkesler –1.5-2 milyon kişi– yaklaşık 500.000 insan göç sürecinde öldü;

c. 1881-1914 yılları arasında Kafkaslar'dan çoğu Çerkes, bir kısmı da Kazan ve Ural Müslüman Tatarları olan 500.000 kişi (Karpat, 1985);

d. 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı sonrası 1.5 milyon Rumeli muhaciri geldi ve 300.000 kişi ise göç sürecinde öldü (Özbay ve Yücel, 2002);

e. 1893-1902 yılları arasında Bulgaristan ile yapılan anlaşma sonucu 72.500 Müslüman ve Yahudi kökenli kişi geldi (Özbay ve Yücel, 2002);

f. Bulgaristan ile yapılan anlaşma gereği 1913'te 47.000 göçmen Bulgaristan'a, oradan da 49.000 muhacir Anadolu'ya göç etti (Karpat, 1985);

g. 1912-1913 Balkan Savaşı sırasında 640.000 muhacir geldi (Özbay ve Yücel, 2002).

Cumhuriyet Dönemi Göçler

Cumhuriyet döneminde Anadolu bir yandan yeni göçmenleri ağırlarken bir yandan da dışarıya yoğun bir şekilde göç vermiştir. Nüfus mübadeleleri, Avrupa'ya işçi göçü ve daha pek çok farklı göçün yaşandığı bu dönem yine Anadolu'nun giderek daha fazla Müslümanlaştığı bir dönem olma özelliği gösterir. Bu dönemde yaşanan göç dalgaları aşağıdaki gibi sıralanabilir:

Türkiye'den Göç

a. Rumların ve Türklerin mübadelesi, 1.250.000 Rum gitti (Karpat, 1985);

b. 1948-1954 arası 31.594 Yahudi İsrail'e göç etti (Geray, 1962);

c. İşçi Göçü: 1960'tan itibaren, Almanya, Hollanda gibi Avrupa ya da Lübnan, Suudi Arabistan gibi Ortadoğu ülkelerine Türk işgücü göçü. Yurtdışındaki Türkiye vatandaşlarının sayısı, 1973'te 948.531 kişi, 2000 yılında 3.603.000 kişiye yükseldi. 1973'te 735.363 kişi olan Türk kökenli işçilerin sayısı 2000 yılında 1.180.420 kişiye yükseldi (İçduygu, 2002);

d. Sol muhalif kesimlerin siyasi mülteci olarak Avrupa'ya göç etmeleri. Ferhunde Özbay'ın verilerine göre bu rakam yaklaşık 330.000 kişidir (Özbay ve Yücel, 2002);

e. Aile birleşmesi ya da ithal gelinler yoluyla göç. 2000 yılında göç eden yaklaşık 60.000 kişi (İçduygu, 2002);

f. Yasadışı göç (bununla ilgili sağlıklı veriler yoktur).

Türkiye'ye Göç

a. Mübadiller: Mübadele'de Yunanistan ve Balkanlar'dan yaklaşık 500.000 Mübadil geldi (Karpat, 1985);

b. Muhacirler: 1920-1930 yılları arasında yaklaşık 200.000 Türk ve Pomak Bulgaristan'dan, 117.000 Türk ve Tatar Romanya'dan ve 115.000 Türk ve Bosnalı Müslüman Yugoslavya'dan geldiler.

c. Boğaz Almanları: İkinci Dünya Savaşı sırasında ve savaş sonrasında Türkiye'ye sığınanların sayısı 91.000'i aşmış, bunların 67.000'i de Türkiye'de bir süre kaldıktan sonra Türkiye'den ayrılmışlardır (Geray, 1962);

d. Bulgar-Türkleri (Müslümanları);[1]

e. 1980'li yıllardan itibaren Doğu Bloku ülkelerinden Türkiye'ye kaçak işçi göçü;

---

1 Cevat Geray (1962)'a göre 1923-1960 yılları arasında Türkiye'ye göç edenlerin sayısı 1.205.205'tir.

f. 1979 İran Devrimi'nden sonra transit göç, 1.5 milyon kişi gelmiş;

g. 1991'deki Körfez krizi ve Irak savaşından gelen, 1milyon kişi gelmiş;

h. 1981-1997 yılları arasında Balkan ülkeleri ve Türkmenistan'dan 300.000'den fazla mülteci gelmiştir. Bulgaristan'dan Türkiye'ye yaşanan bu göç hareketine "Büyük Göç" denmektedir. Bu rakam 1989 sonrası 700.000'i bulmuştur;

i. 1987-1992 Afganistan Savaşı nedeniyle 3.128 Afgan ve Çin uyruklu sığınmacı olarak gelmiş;

j. 1987-1992'de 200.000 Bosna Hersekli sığınmacı olarak gelmiş;

k. 1999'da Kosova'daki savaş nedeniyle 17.600 sığınmacı olarak gelmiş; ve

l. En son olarak da yasadışı göç ve başka ülkelere gitmek için Türkiye'den geçen transit göçmenleri ekleyebiliriz. 1995-2002 yılları arasında toplamda 355.371 kişi yasadışı olarak Türkiye'ye giriş yapmıştır.[2]

Bir olgu olarak çeşitlilik, yönetici güçler tarafından her zaman kabul görmeyebilir. Türkiye'de ulus-devlet yaratma süreci, 20. yüzyılın başlarından itibaren, Anadolu'nun çeşitliliğini yadsıyarak ulusu homojenleştirme çabalarıyla birlikte yürütülmüştür. Bu süreci tanımlayan öncelikli unsur, Fransız Devrimi sonrasında Osmanlı İmparatorluğu'nun elinde kalan toprakları kaybetme korkusundan kaynaklanan ve yabancıya/ötekiye karşı duyulan korku ve tedirginliktir. Diğer birçok ulus-devlet yaratma örneğinde olduğu gibi, modern Türkiye tarihi de bir homojenleştirme tarihidir. Bundan ötürü, Türkiye'de bir fenomen olarak yaşanan farklılık, siyasi ve askeri elitler tarafından şimdiye kadar genellikle reddedilmiştir. Yine de, son zamanlarda Türkiye'de etnik, dini ve kültürel farklılıkların devlet tarafından tanınmasına yönelik güçlü işaretler bulunmaktadır. Böylelikle, son birkaç yılda Avrupa Birliği'ne entegrasyon sürecinde gösterilen resmi çabalar sonucunda *çeşitliliğin ideolojik bir söylem* olarak ivme kazandığı görülmektedir. İlk bakışta, ulusal homojenleştirmeden, çeşitlilik tezine geçişin, Avrupa Birliği gibi dış etmenler sonucu gerçekleştiği varsayılabilir. Fakat, bu sorunun geniş kapsamlı bir analizi bizi, çeşitlilik söyleminin ideolojik olarak benimsenmesi sürecinde iç ve dış faktörlerin aynı oranda etkili olabileceği gibi bir sonuca götürebilir. Çalışmanın bundan sonraki kısmında, homojenleştirmeden farklılığa doğru yönelen bu söylemsel değişikliğe, arka planındaki iç ve dış dinamiklerin etkileşimiyle birlikte, kısaca değinilecektir.

2 İçişleri Bakanlığı Emniyet Genel Müdürlüğü Yabancılar Hudut İltica Dairesi Başkanlığı, Ülkemizin Durumu ve Yapılan Çalışmalar, 2002 Raporu.

ÇOKKÜLTÜRLÜ VE ÇOKETNİLİ TÜRKİYE

Türkiye, Sünni Türkler, Alevi Türkler, Sünni Kürtler, Alevi Kürtler, Çerkesler, Lazlar, Ermeniler, Gürcüler, Yahudiler, Rumlar, Araplar, Süryaniler gibi irili ufaklı elli farklı Müslüman ve/veya gayri-Müslim etnik grubu barındıran çoketnili ve çok-kültürlü bir ülkedir.[3] Fakat, son on yıldaki demokratikleşme çabalarını bir yana bırakırsak, 1923'te Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana Türk devleti, Türkiye toplumunun etnik ve kültürel çeşitliliğini tanımaktan uzaktır. Türkiye'deki etnik gruplar, bir kısmı Türkleri dünya medeniyetinin merkezine yerleştiren 1932 tarihli milliyetçi Türk tarih tezinden; Türk dilini dünyadaki tüm dillerin anası olarak kabul eden Güneş Dil Teorisi'nden (1936); bütünlükçü milli eğitim politikalarından (Tevhid-i Tedrisat Kanunu, 1924); ana dili ve etnik azınlık isimlerini kullanmayı yasaklamaktan; nüfus mübadelesine tabi olanlar ile yeni göçmenlere uygulanan ayrımcı iskân politikalarından (İskân Kanunu, 1934); yurttaşlığı sadece Müslüman kökenli göçmenlere 'ihsan eden' ayrımcı yurttaşlık kanunlarından; 1942 yılında özellikle gayri-Müslimlerden alınan Varlık Vergisinden; ve 1990'lı yıllarda terör nedeniyle Doğu ve Güneydoğu Türkiye'deki Kürtlerin maruz bırakıldıkları zorunlu göçten kaynaklanan homojenleştirici uygulamalara maruz kalmışlardır.[4]

Geriye dönüp bakarsak, Türkiye'deki Kürtler, Çerkesler, Aleviler, Ermeniler, Lazlar ve Araplar gibi çeşitli etno-kültürel ve dinsel grupların siyasal ve yasal sınırlamalar karşısında çeşitli siyasi katılım stratejileri geliştirdiklerini görürüz. 1920'lerde Türkiye Cumhuriyeti kurulurken, Cumhuriyet'in siyasal elitleri etnik ve kültürel açıdan homojen bir ulus yaratma çabalarını destekleyen, çoğunluğa dayalı milliyetçilik ideolojisine sıkı sıkıya bağlıydı. Bunun üzerine etnik grupların çoğu, Cumhuriyetçi elit tarafından tanımlanan homojen Türk ulusu söylemi doğrultusunda bu ulus-devlet projesine katılmayı tercih etti; etnik kimliklerini kamuoyunda açıklamaktan kaçındılar ve kendilerini Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu unsurlarından biri olarak gördüler. Erken dönem Cumhuriyet'in ayırt edici özelliği, kamusal alanda kullanılan dil, yurttaşlık, ulusal eğitim, ticaret, kamu teşekküllerindeki personel rejimi, endüstriyel hayat ve hatta yerleşim kanunlarına kadar hayatın her alanına Türklüğün ve Müslümanlığın hakim olmasını isteyen Türkleştirme politikalarıydı.[5] İmparatorluk mirasını taşıyan bu yeni düzenlemelerin ve kanunların

3 Çağdaş Türkiye'nin etnik kompozisyonunun daha detaylı bir değerlendirmesi için, bkz. Andrews (1992).

4 Bu düzenlemeler ve kanunlarla ilgili detaylı bir değerlendirme için, bkz. Aktar (2000), Yıldız (2001) ve Bali (1999).

5 Türkleştirme politikaları hakkında daha detaylı bilgi için, bkz. Aktar (2000).

çoğu, çeşitliliğe ve farklılığa tolerans tanımaksızın ulusu bir bütün olarak homojenleştirme çabalarına atıfta bulunuyordu.

Sonunda bu tip asimilasyonist ve/veya dışlayıcı uygulamalar, etnik grupların kendi kimliklerini oluşturma biçimlerini şekillendirdi. Bu etnik grupların eski kuşakları, Anadolu'da yaşayabilmek için homojenlik, Sünni-İslâm'ın ve Türklüğün hakim olduğu egemen siyasal kültüre asimile olmayı tercih ettiler. 1928 yılında, Moiz Kohen Tekinalp'in (Yahudi kökenli bir Türk milliyetçisi) *Türkleştirme* adlı eseri, Türk olmayan etnik azınlıkların siyasi sisteme dahil olma stratejilerine yer vermesi açısından bu konuda aydınlatıcıdır. Kohen, ulus-devlet oluşturma sürecinde, Türk devletiyle bütünleşebilmeleri için Türkiye-Yahudilerine 10 emir sundu: "1. İsimlerinizi Türkleştirin; 2. Türkçe konuşun; 3. Türkiye sinagoglarında ibadet edin; 4. Okullarınızı Türkleştirin; 5. Çocuklarınızı Türk okullarına gönderin; 6. Ulusal sorunlarla ilgilenin; 7. Türklerle dayanışma içinde olun; 8. Kendinizi Cemaat ruhuyla bağdaştırın; 9. Görevlerinizi ulusal ekonomi içinde yerine getirin; ve 10. Haklarınızın farkına varın (Landau, 1996). Tekinalp'in emirleri ilk bakışta sadece Türkiye'deki gayri-Müslimlere yönelik gibi görünse de, bunların Çerkesler ve Kürtler gibi Müslüman gruplar için de geçerli olduğuna dair kuvvetli deliller vardır (Yıldız, 2001; Kaya, 2004).

Moiz Kohen Tekinalp'in emirleri uç noktada görünse bile, çeşitli etnik grupların tanınmama (*unrecognition*), yanlış tanınma (*misrecognition*), ayrımcılık, adaletsiz siyasal temsil ve yapısal dışlanmadan dolayı sıkıntı çektikleri şüphe götürmez bir gerçekliktir. Ancak, geçtiğimiz kırk yıl içerisinde, egemen "homojenlik" söyleminin, iç ve dış kaynaklı birkaç önemli toplumsal hareket tarafından tehdit edildiği ve dolayısıyla yoğun bir eleştiriye maruz kaldığı görülmektedir: 1970'lerde ABD'den yükselen kimlik politikaları; 1980'lerin başında başlayan Kürt milliyetçiliği; 1990'larda Aleviliğin yeniden canlanması; ve 1999 Avrupa Birliği Helsinki Zirvesi'yle hız kazanan demokratik açılım süreci. 1960'lı yıllarda yaşanmaya başlayan kırdan-kente göç süreciyle birlikte giderek kentli bir nüfusa dönüşen ve daha çok İstanbul, Ankara ve İzmir gibi kentlerin çeperlerinde yaşayan Kürtlerin 1970'li yıllar itibariyle etnik bir dil geliştirme eğilimi içine girmeleri bir süre sonra Kürt Sorunu olarak nitelendirilecek bir meselenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Daha öncesinde Türk sol hareketi içinde kendine yer edinen Kürt talepleri dünya genelinde ortaya çıkan kimlik söylemlerinin de etkisiyle giderek etno-kültürel bir karakter kazanmıştır. Kürt Sorunu'na benzer bir süreçte ortaya çıkan Alevi sorunu da yine kentsel alanda ortaya çıkan yeni toplumsal taleplerle birlik-

te belirginlik kazanmış ve özellikle 1992 yılında yaşanan Sivas Katliamı ile birlikte merkezkaç bir niteliğe bürünmüş ve hızla o da etno-kültürel bir şekle bürünmüştür. Çerkesler de dahil Türkiye'de yaşayan toplumsal azınlıkların geliştirdikleri etno-kültürel kimlikler ve taleplerin daha çok kentsel alanın ve neo-liberal ekonomi-politiğin oluşturduğu siyasal ve toplumsal iklimin bir sonucu olduğundan hareketle aşağıda özellikle kimlik siyaseti olarak bilinen ve 1960'lı yıllardan itibaren neredeyse tüm dünyaya egemen olan siyasetin yükseliş süreci ilerleyen bölümlerde ayrıca özetlenecektir. Çerkes kimliğinin yükselişinin de diğer kimliksel hareketler gibi bu sürece paralel olarak geliştiğini unutmamak gerekir. Diğer taraftan unutulmaması gereken bir diğer gelişme ise 1990'lara değin küresel toplumsal değişime paralel olarak hızla yükselen kimlik siyasetinin, Türkiye'de bulunan söz konusu toplumsal azınlıklar tarafından bu kez 1999 Avrupa Birliği Helsinki Zirvesi'yle birlikte derinleşen demokratikleşme sürecinde farklı bir karakter kazandığı ve orataya çıkan birtakım etno-kültürel taleplerin devlet tarafından tanınmaya başlandığı görülmektedir.

* * *

Çerkes diasporasında kimliğin oluşumu, anlatımı ve kuşaktan kuşağa aktarımını konu edinen bu çalışmanın ilk bölümünde, geleneksel ve modern diaspora akvramları ayrıntılı bir şekilde tartışılacaktır. Yahudi, Ermeni ve Rum diasporaları gibi geleneksel diaspora örnekleriyle Türk, Çin, Filistin ve Hint diasporaları gibi modern diaspora örnekleri arasında karşılaştırmaya gitmek suretiyle, Çerkes diasporasının genel özelliklerinin betimleneceği bu bölümde, özellikle günümüzün küreselleşme süreçlerinin, hızlı ulaşım ve iletişim aygıtlarının diasporik kimliklerin oluşumuna nasıl etki ettiği konusu ayrıntılarıyla ele alınacaktır. Bu bölümde dile getirilecek olan "ortak hissiyatlar cemaati" (*community of sentiments*) kavramının, özellikle Ürdün Presi Ali'nin 1998 yılındaki yolculuk öyküsünü anlatan dokümanter video filminin Türkiye'deki Çerkesler için ne anlam ifade ettiğini tam olarak anlamak için çok yerinde bir kavram olduğuna vurgu yapılacaktır. Bu bölüm ayrıca, yine farklı diaspora örneklerine atıfta bulunmak suretiyle diasporada kültürün, geleneğin, tarihin nasıl ve neden özneler tarafından dondurulduğuna ve tözselleştirildiğine değinecektir. Bunu yaparken özellikle vurgulanacak nokta ise, diasporik grupların yıllarca maruz kaldıkları dışlanma ve ötekilenme süreçleri nedeniyle kendi kültürlerinin ve geleneklerinin kaybolacağına ilişkin taşıdıkları kaygının ve korkunun kuşaklar boyunca taşındığı ve dolayısıyla geleneğin

ilk günkü gibi canlı bir şekilde tutulmaya çalışıldığı gerçeğidir. Bu bölümde son olarak altı çizilecek nokta ise, diasporik bireylerin taşıdıkları görülen tüm geleneksellik, muhafazakârlık, milliyetçilik veya dinsellik motiflerinin, aslında daha çok onların çoğunluk toplumunun kendilerine karşı yönlendirdiğini düşündükleri asimilasyoncu veya dışlayıcı mekanizmalara karşı ürettikleri hayatta kalma taktikleri (de Certeau, 1984) olduğu saptamasıdır.

İkinci bölümde ise küreselleşme süreçleriyle birlikte Göç Çalışmaları disiplininde değişen paradigmaların betimlemesi yapılacaktır. Günümüzün "göçmen" kavramı, eskiye oranla çok değişmiştir. Yakın zamana kadar göçmenler, vatanlarını en azından uzun süreli zaman dilimleri için geride bırakırken ve anavatana yolculuklar büyük zorluklarla yapılırken ve hatta çoğu zaman maddi ve siyasal nedenlerle imkânsızken, bugün göçmenler rahatlıkla anavatanlarını sıkça ziyaret edebilmekte ve anavatanlarıyla olan ilişkilerini koruyabilmektedirler. Bu durumda göçmen kavramının da değişmesi beklenmelidir. Göçmen artık en azından iki coğrafya arasında, diğer bir deyişle diaspora ve anavatan arasında gidip gelebilen ve bu coğrafyada kendine ait bir alan yaratan özne haline gelmiştir. Farklı kültürlerden, tarihlerden, dillerden, geleneklerden, ritüellerden beslenen bu bireyleri klasik anlamda göçmen olarak nitelendirmek zordur, onlara belki de göçmen-aşırı (*transmigrant*) insanlar demek daha doğru olacaktır. Benzeri bir durumun artık rahatlıkla Türkiye ile Kuzey Kafkasya arasında reel ve sembolik düzeylerde yolculuk yapabilen Çerkes diasporası için de geçerli olduğu görülmektedir. Bu bölümde tartışılacak diğer bir konu ise, kültür kavramının günümüzde ifade ettiği anlamın geçmişe oranla büyük ölçüde değiştiği gerçeğidir. *Bütünsel kültür* ve *senkretik kültür* nosyonları olarak nitelendirilen bu kültür nosyonlarının antropolojik açıdan Çerkes diasporası için ne anlam ifade ettiği ayrıntılı bir şekilde tartışılacaktır.

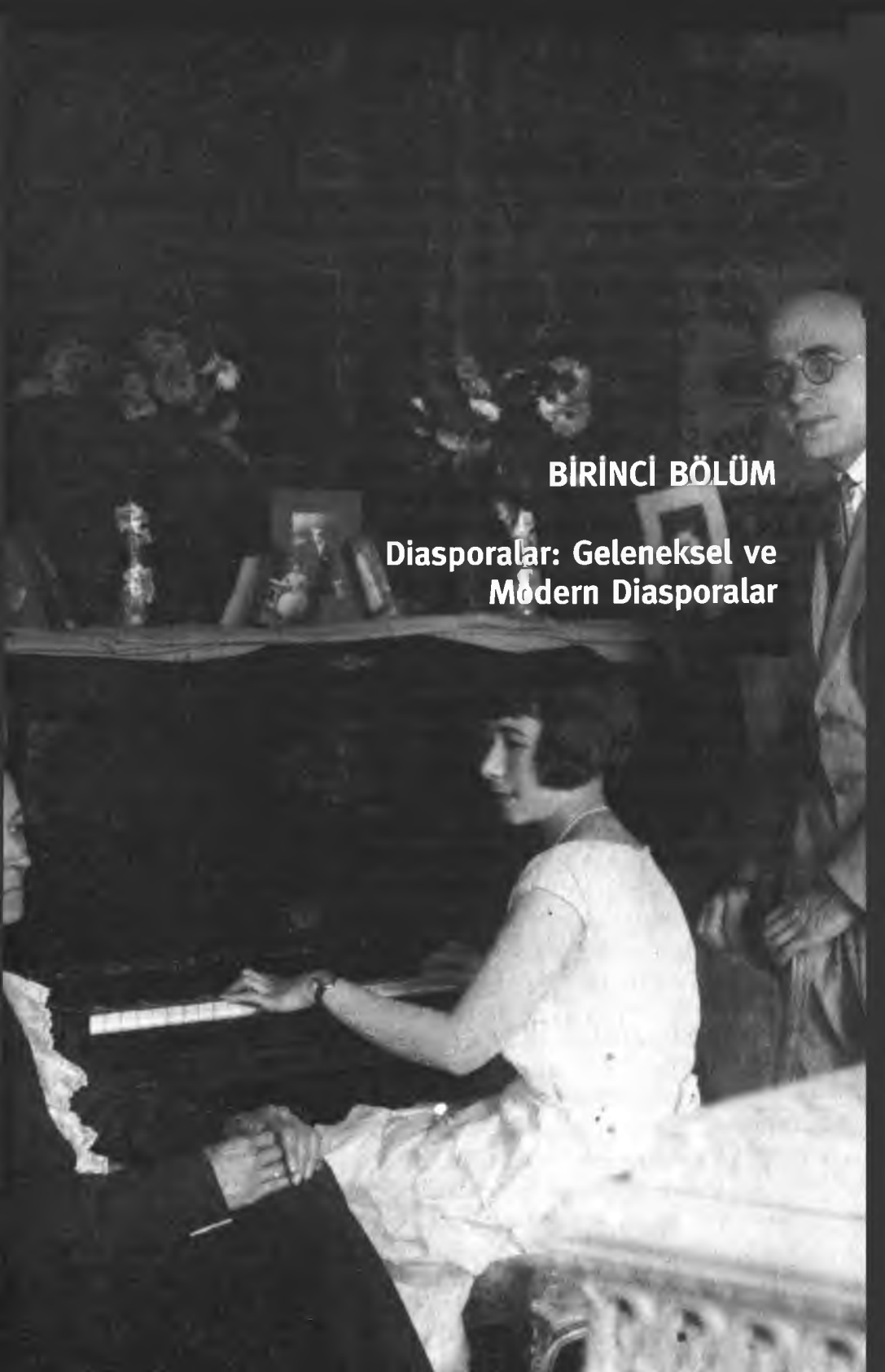
Üçüncü bölümde "ben" ve "öteki" arasındaki ilişkinin ayrıntıları ele alınacak, Türkiye'de daima Osmanlıya referansla kullanmaktan gurur duyduğumuz ve hep Türk kültürünü en iyi ifade eden kavramlardan biri olduğunu düşündüğümüz "hoşgörü" kavramının farklı bir değerlendirmesi yapılacak ve Emmanuel Levinas ile Marlieu Ponty gibi görüngübilimcilere referansla ötekini tam olarak anlamanın imkânsızlığı üzerinde durulacaktır. Aydınlanmacı bir yaklaşımla bugüne değin "ben"in ortaya çıkması için "ötekinin" adeta yok edilmesi, asimile olması veya uzaklaştırılması gibi bir ontolojik savaşın veya diğer bir deyişle varolma savaşının dayatıldığı varsayımından hareketle "ötekinin" ötekiliğine saygıyı şart koşan bir etik anlatının savunusu yapılacaktır. Birbirini adeta ortadan kaldırmaya kurulu *Kartezyen ikilik*

(*Cartesian duality*) yerine birbirinin farklılığına saygı göstermek suretiyle birarada kültürlerarası (intercultural) bir uzamda yaşanabileceğini iddia eden saygı etiği, farklılığın ortadan kalkmasının ve aynılığın ortaya çıkmasının toplumlar açısından çok tehlikeli sonuçlar doğurabileceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda, Çerkeslerin ve Türkiye'deki diğer etno-kültürel ve dinsel grupların farklılıklarını korumalarının önemine vurgu yapılacaktır. Ancak, farklılıklara vurgu yapılırken, bunun abartılmaması gerektiğinin altı çizilecek ve kimlik siyasetinin meşru yollarla siyaset üretememe durumunda azınlıklar tarafından başvurulan alternatif bir siyaset aracı olduğu ifade edilecektir. Kültür, din, etnisite ve kimlik üzerinden siyaset yapmanın, çoğunluk toplumunun dışlayıcı veya asimilasyoncu yaklaşımlarına maruz kalan azınlıkların adeta bir çaresizlik içinde başvurdukları yöntem olarak kullanıldığına dikkat çekilecektir. Buradan hareketle, azınlıklar içinde ortaya çıkan etno-kültürel milliyetçiliğin aslında çoğunluk toplumunun azınlıklara karşı geliştirdiği sorunlu yaklaşımın bir sonucu olarak ortaya çıktığı düşünülebilir.

Dördüncü bölümde ise, Çerkeslerin 19. Yüzyılın ikinci yarısında maruz kaldıkları sürgünün ayrıntıları ile Osmanlı İmparatorluğu'nda hangi kriterlere göre iskân edildikleri konusu ele alınacaktır. Çerkes kimliğinin hangi grupları ve boyları kapsadığı ve bu kimliğin zamana ve koşullara bağlı olarak günümüze kadar ne tür değişiklikler sergilediği de gözden geçirilecektir. Bu bölümde ayrıca antropolojik yöntemlerle elde edilen bulgulara dayanılarak diasporada kültürün nasıl ve neden tözselleştirildiği konusu biraz daha detaylandırılarak işlenecektir. Kimliğin töze, öze bağlı olmadığı şeklindeki Barthian perspektiften hareketle, Türkiye'nin farklı yerlerinde yaşayan Çerkeslerin hangi coğrafi, ekolojik, politik, toplumsal ve kültürel koşullarda ne tür kimliklenme süreçleri yaşadıkları tartışılacaktır. Bu bölümü izleyen Beşinci bölümde ise, diasporada kimliğin dönüşüm süreçleriyle birlikte Çerkeslerin zaman içerisinde yine sosyo-ekonomik ve hukuksal koşullara bağlı olarak ne tür siyasal katılım stratejileri geliştirdiklerine bakılacaktır. Göç Çalışmalarında sıklıkla kullanılan bir varsayım gereği göçmenlerin öncelikle bulunduğu ülkenin ve toplumun egemen sosyo-ekonomik, siyasal, kurumsal ve hukuksal çerçevesine uygun davranmayı tercih ettikleri düşünülür. Bu nedenle, eğer çoğunluk toplumunun hemşehrilik bağları veya etnik bağlar üzerinden siyaset ürettiği bir düzlem söz konusuysa, göçmenlerin de aynı bağlar üzerinden siyaset üretmeyi tercih ettikleri görülmektedir (Ireland, 1994). Bu bölümde ayrıca, Çerkes sivil toplum örgütlerinin zaman içinde Çerkes kimliğinin oluşumuna nasıl etki ettikleri de ayrıntılarıyla tartışılacaktır. Son olarak Kafkas-

ya'da gerçekleşen savaşların diasporadaki kimliklenme süreçlerine ne şekilde etki ettiğine bakılacaktır.

Altıncı bölümde, özellikle geçtiğimiz on yılda Türkiye'nin Avrupa Birliği ile bütünleşmesinin yoğunluk kazanmasıyla birlikte azınlıkların ve Çerkeslerin kamusal alanda kendi kimlikleriyle giderek daha görünür oldukları savından hareketle, demokratikleşme sürecinin Çerkes kimliğine etkisi ele alınacaktır. "Azınlık" kavramının da Türkiye bağlamında ayrıntılarıyla tartışılacağı bu bölümde, küreselleşme süreçleriyle birlikte küreselleşme karşıtı devletçi-milliyetçi-içe kapanmacı reflekslerin azınlıkların kimliklenmeleri üzerinde ne tür etkiler yarattığı konusu da ele alınacaktır. Çalışmanın son bölümünde ise 2002 yılının son aylarında tüm Türkiye'de gerçekleştirilen anket çalışmasının sonuçlarının değerlendirmesi yapılacaktır. Demografik bilgilerin yanısıra kimlikler, gelenekler, toplumsal cinsiyet ilişkileri, maruz kalınan ayrımcılık türleri, azınlık olma hali, misafir olma hali, haklar ve ödevler, sivil toplum örgütlenmeleri, siyasal örgütlenme, anavatan ile diaspora arasında geliştirilen ulusaşırı alanın nitelikleri, geri dönüş, dinsellik, dil, öteki ile ilişki biçimleri, geleneğin yeniden icadı, kır ve kent arasındaki farklılıklar gibi konular sayısal birtakım verilere dayanarak tartışılacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

Diasporalar: Geleneksel ve Modern Diasporalar

Diaspora, Yunanca bir sözcük olup dağılmak, yayılmak anlamına gelir. Tarihteki klasik örnekleri Yahudi, Ermeni ve Rum diasporalarıdır. Bu gibi klasik diasporalarda zorunlu göç temel kriterdir. Klasik diasporaların en temel özelliği, toplumsal bir kategori olarak algılanmaları ve birlikte yaşadıkları toplum ile aralarında belirgin toplumsal ve kültürel sınırların olmasıdır. Klasik diaspora cemaatleri, genellikle, kendilerinden etno-kültürel ve dinsel açıdan farklı olan 'öteki' ile karışmamaya özen gösterirler. Öte yandan, modern diasporalar şeklinde tanımladığımız, kolonyalizm ve işçi göçü hareketlerinin ürünü olan oluşumlar ise, çoğunlukla toplumsal birer kategori olarak ele alınmazlar. Bu oluşumlar, daha çok diasporik kültürel kimliğe sahip ya da transnasyonal-diasporik kültürel oluşumu sağlayan topluluklar olarak görülürler. Modern diaspora kavramı, günümüzde, göçmen, misafir işçi, sığınmacı, mülteci ve benzeri şekillerde yurtsuzlaşmış grupları ifade etmek için kullanılır. Geleneksel ve modern diasporalar arasındaki farkı daha iyi anlayabilmek için, Fransız felsefeci Emmanuel Levinas'ın anlatımına kulak vermek gerekiyor. Levinas, İbrahim Peygamber ile Ulysses'in söylenceleri arasındaki farklara değinir. Burada Levinas'ın dikkat ettiği nokta, her iki tarihsel figürün anavatan ile olan ilişkileridir. Buna göre, Ulysses, Truva savaşlarına katıldıktan sonra ülkesi olan İtaka'ya geri dönebilmek için, komuta ettiği gemileriyle birlikte yola koyulur. Geri dönüş yolculuğunda pek çok sorunla karşılaşan Ulysses'in bu yolculuğu on yıl kadar sürer.[1] Her şeye rağmen evine, ai-

1 Emmanuel Levinas (1986 ve 1987), Ulysses ve İbrahim Peygamber arasındaki karşılaştırmayı ken-

lesine, geçmişine ve ülkesine dönmekten vazgeçmeyen Ulysses, bu hedefine büyük uğraşlar sonucunda ulaşabilmiştir. Öte yandan, kutsal kitap İncil'de anlatıldığına göre, Tanrı, İbrahim Peygamber'in bulunduğu toprakları halkıyla birlikte terk ederek, geri dönmeksizin yeni topraklara göç etmesini ister. Bunun üzerine İbrahim, halkıyla birlikte 'vaat edilmiş topraklar'a doğru yolculuğa başlar ve bir daha asla doğduğu topraklara geri dönmez. Halkıyla birlikte geldiği topraklar artık onun yeni vatanıdır. Bu karşılaştırma baz alınarak, geleneksel diasporalar ile Ulysses arasında bir benzerlik ve diğer taraftan, modern diasporalar ile İbrahim Peygamber arasında bir başka benzerlik kurmak mümkün. Diğer bir deyişle geleneksel diasporalar köklerine, arkada bıraktıkları ülkeye ve geçmişe özlemle bakan zorunlu göç mağdurlarını ve onların soyundan gelenleri ifade ederken, modern diasporalar ise, geldikleri yeni toprakları kendilerine vatan edinen ve 'geri dönüş miti'nden uzaklaşmış toplumsal gruplardır. Onlar, İbrahim Peygamber ve halkı gibi, yeni toprakları kendilerine yurt edinmek zorunda olan insanlardır (Kaya, 2001). Geleneksel ve modern diaspora ayrımı her ne kadar Weberyan bir ideal tipleme olsa da, kapitalizm öncesi ve sonrası kitlesel göçleri ifade etmek açısından da önemli bir sınıflandırmadır. Bu açıdan bakıldığında, 19. yüzyılın son çeğreğinde Rus saldırılarına maruz kalan ve Osmanlı İmparatorluğu topraklarına sığınmak zorunda kalan Çerkeslerin göçü bir tür zorunlu göçtür veya diğer bir deyişle 'sürgündür' ve bu nedenle Çerkes diasporası daha çok geleneksel diaspora özellikleri taşır. Ancak unutulmamalıdır ki, sözgelimi 1960'lı yıllarda Batı Avrupa ülkelerine çalışmak için giden Çerkesler ise modern diaspora özellikleri taşırlar. Ancak yine de, ileride değinileceği üzere, gerçeklik bu iki ideal tip arasında bir yerde bulunur. Diasporik toplulukları geleneksel ve modern ayrımı içinde hapsetmek mümkün değildir. Herhangi bir diasporik topluluk, ister kapitalizm öncesi ister sonrası ortaya çıkmış olsun, pekâlâ hem geleneksel hem de modern diaspora özelliklerini birlikte taşıyabilir.

Araştırmacı Robin Cohen'in (1995, 1996 ve 1997) diasporalar hakkında yaptığı sınıflandırma, geleneksel ve modern diasporalar arasındaki

---

di önerdiği felsefe anlayışının geleneksel felsefe anlayışından farklılığını göstermek amacıyla yapmıştır. Ona göre, geleneksel felsefe, sürekli 'Öteki' hakkında bilgi edinme kaygısını taşımıştır ve yine Ulysses'in öyküsünde olduğu gibi, sürekli "bütün yolculukların ardından kendi anavatanına dönmüştür" (Levinas, 1986; s. 348). Levinas Ulysses'in öyküsündense İbrahim Peygamber'in öyküsünü tercih eder. Geleneksel felsefe 'varolmak', 'gerçek' ve 'aynılık' üzerine kurulmuştur ve hep 'Öteki'ne ilişkin bilgiyi aramıştır. Levinas bu durumu değiştirmek ister ve felsefenin 'Öteki' hakkında bilgi edinemeyeceği ve edinmemesi gerektiğini söyler. Ona göre, önceden sonu belli olmayan yolculuklar felsefi yolculuklardır.

farklılıkları anlamak açısından oldukça anlamlıdır. Cohen'in diasporalar konusundaki anlatımı, İncil'in ilk bölümünde (Eski Ahit - *Old Testament*) anlatıldığı gibi, Yahudilerin yaşadıkları toprakları terk etmeleriyle başlar. Cohen'in yaptığı ayrım, küresel ekonominin değişimine endeksli bir ayrımdır. Buna göre, Cohen, diasporaları eski ve yeni diasporalar şeklinde iki temel gruba ayırır. Eski diasporaları da kendi içinde,

a. Yahudi ve Ermeni diaspora örneklerinde olduğu gibi, zorunlu göçün yaşandığı diasporalar; ve

b. Rum ve Britanya diaspora örneklerinde görüldüğü üzere, kolonileştiren diasporalar şeklinde iki gruba ayırır.

Bu sınıflandırma içinde Çerkes diasporası, Yahudi ve Ermeni diasporası gibi zorunlu göçün yaşandığı bir diaspora olarak karşımıza çıkmaktadır. Cohen diğer yandan, modern diasporaları ise

a. ticari diasporalar (Yahudi ve Lübnan diasporaları);

b. kapitalist diasporalar (Britanya diasporası); ve

c. işçi diasporaları (İrlandalı, Çinli, Hintli, Sih ve Türk diasporaları) şeklinde üçe ayırır (Cohen, 1995, 1996, 1997).

Cohen'e göre modern diasporaların varoluş nedeni küresel kapitalizmin doğurduğu çevreden merkeze doğru (işçi diasporaları) ya da merkezden çevreye doğru (kapitalist diasporalar) yaşanan göçtür.

Bir diğer araştırmacı olan William Safran (1991), önemli çalışmalarından biri olan "Modern Toplumlarda Diasporalar: Anavatan ve Geridönüş Söylenceleri" adlı çalışmasında ideal diasporaları resmetmeye çalışır. Diasporaları 'yersiz ve yurtsuz kalmış göçmen toplulukları' olarak tanımlayan Safran'a göre, bir topluluğa diaspora adının verilebilmesi için altı farklı önkoşulun gerçekleşmesi gerekir:

(1) anavatandan uzakta en az iki farklı çevresel mekâna yayılmış olmaları;

(2) anavatanları hakkında anılarını, vizyonlarını ve söylencelerini sürdürüyor olmaları;

(3) yerleştikleri yeni ülkenin evsahipleri tarafından tam bir kabul görmediklerine olan inancın varlığı;

(4) bir gün anavatana geri dönme isteğinin sürekli canlı tutulması;

(5) anavatanın refahı ve zenginliği için çaba harcanması; ve

(6) bir azınlık olma bilincinin anavatan ile varolan özel ilişki tarafından tanımlanması (Safran, 1991; s. 83-84).

Yukarıda sıralanan altı maddelik diaspora tanımlaması Çerkes diaspo-

rası gibi eski diasporaları açıklama konusunda yeterli olsa da yeni diasporaları açıklamakta yetersiz kılmaktadır; Safran'ın tanımlamaya çalıştığı şey daha çok eski diasporalardır. Bu tanımlama günümüzde, Amerika'daki Afrikalı, Britanya'daki Güney Asyalı ve Karayipli, Almanya'daki Türk ya da Fransa'daki Cezayirli diasporik topluluklara ilişkin yapılacak tanımlamalar ile örtüşmez. Bu yeni diasporaları açıklamak için, belki James Clifford'un (1994) Safran'ın tanımlamasından hareketle yaptığı 'yarı diaspora' kavramını kullanmak daha doğru olabilir. Hepimizin bildiği gibi, günümüzün işçi diasporaları 'anavatana geri dönüş konusunda o denli istekli ve kararlı değildirler. Bu nedenle bugünkü diasporalar, geleneksel diaspora kavramıyla açıklanamazlar' (Clifford: 1994; s. 306). Clifford daha ileri giderek küresel kapitalizmin ve ulus-ötesi iletişimin bu denli yoğunluk kazandığı günümüzde artık 'geri dönüş miti'nden söz etmenin mümkün olmadığını söyler:

> Günümüzde diasporaların varlığı, Safran'ın sözünü ettiği gibi sadece anavatana geri dönüş isteği veya bir vatana aidiyet ile açıklanamaz. Geri dönüş isteğinin ve aidiyet hissinin yanısıra yurtsuzlaşma deneyiminin verdiği acı, adaptasyon sürecinde karşılaşılan sorunlar ve muhalif olmanın getirdiği ortak bilinç de diasporanın oluşumunda önemli etkiye sahiptir (Clifford, 1994; s. 306).

Buna göre Clifford, Safran'ın tanımlamasında sıraladığı altı kriterden sadece iki, üç ya da dört tanesine sahip olan bazı göçmen gruplarının da diaspora olarak adlandırılabileceğini savunur.

MODERN DÜNYADA DİASPORİK BİLİNÇ

Diasporik bilincin günümüzde yaygınlık kazanmasını kolaylaştıran en önemli etken, hiç şüphesiz, uluslararası iletişim ve ulaşım ağlarında yaşanan gelişmelerdir. İster geleneksel diaspora olsun ister modern diaspora, küreselleşme süreci, diasporalar üzerinde önemli etkiler yaratmıştır. Küreselleşme ile birlikte azınlık toplumları ve çoğunluk toplumları arasındaki güç ilişkilerinde bazı önemli değişikliklerin olduğunu görüyoruz. Çok yakın zamana değin, diasporik toplumlar, içinde yaşadıkları ülkenin yasal ve siyasal hegemonyasına itaat etmek zorundaydılar. Çünkü ulaşım ve iletişim imkânlarındaki yetersizlikler diasporik toplumların kendi anavatanlarıyla olan ilişkilerini asgari ölçüde tutmalarına neden oluyordu. Sözgelimi, Anadolu'da yaşayan Çerkes diasporası Soğuk Savaş döneminde anavatanları olan Kuzey Kafkasya ile sınırlı ölçüde iletişim kurabilmekte ve büyük zorluklarla karşılıklı ziyaretler ger-

çekleştirebilmekteydi. Ancak bugün, bu gruplar kendi anavatanlarıyla ilişkilerini modern iletişim ve ulaşım araçları sayesinde kolaylıkla geliştirebiliyorlar. Kuzey Kafkasya'yı Türkiye'nin pek çok kentine bağlayan tarifeli veya ucuz *charter* uçuşları, tarifeli gemi seferleri, internet, Facebook, Twitter, GSM operatörleri, faks, radyo, televizyon ve benzeri ulaşım ve iletişim araçları anavatan ile diaspora arasındaki sınırları büyük ölçüde ortadan kaldırmıştır. Küreselleşmenin sağladığı ulaşım ve iletişim hizmetleri aracılığıyla Türkiye veya farklı coğrafyalarda yaşayan Çerkes diasporası, diasporada kendi anavatanlarını yeniden yaratma şansına sahip olurlar. Anavatandan gelen TV programları, radyo programları, müzik kasetleri, video kasetleri, halk dansları öğretmenleri, ziyaretçiler, siyasetçiler, akademisyenler ve sivil toplum kurumlarının temsilcileri gibi unsurların yardımıyla diasporada yaratılan bu vatan, anavatanın ritmini, renklerini, müziğini ve görüntüsünü yansıtır. Yaratılan bu görüntü, zaman içinde birtakım geleneklerin, ritüellerin, adetlerin ve pratiklerin kaybolacağı kaygısından ötürü sürgünün ilk yıllarında ataların getirdiği otantik kültürel pratiklerle adeta birebir aynıdır. Burada gerçekleşen durum hemen her diaspora örneğinde gerçekleştiği bilinen *kültürel reifikasyon* (*reification*), diğer bir deyişle kültürel donma halidir.

Modern zamanlarda diasporik kimlik, birbiriyle çatışan iki farklı eksen üzerinde inşa edilir: *evrensel eksen* ve *tikel eksen*. Tözsel olanın eleştirisi niteliğindeki evrensel eksen üretken bir eksendir ve senkretik kültürel formların oluşumuna olanak tanır. Diğer yandan, tikel eksen ise diasporik öznenin 'otantik', geleneksel ve etnik olanı yücelttiği eksendir. Diasporik milliyetçiliğin şekillendiği bu eksende, anavatana ilişkin özlem özel bir öneme sahiptir. Anavatan hakkında kuşaktan kuşağa devam eden söylenceler, diasporada özne tarafından yeniden işlenerek 'hayali vatanların' oluşturulmasını sağlar. Kuzey Kafkasya için üretilen söylenceler daha çok ülkenin coğrafyası, yeşile boğulmuş dağları, Kuban nehri, Nart mitolojisi ve 1864 yılında yaşanan büyük sürgüne ilişkin kuşaktan kuşağa aktarılan anlatılardan ibarettir. Diasporada daima yeniden üretilen ve kitle iletişim araçlarıyla yaygınlaştırılan söylenceler ve mitler, nostalji cemaatlerinin ya da diasporik cemaatlerin örgütlenme süreçlerini hızlandırmışlardır. Günümüzde hiç kimse, anavatana dönme veya diasporada kalmaya karar verme konusunda, kitle iletişim araçları yoluyla sunulan temsillerden bağımsız düşünemez. Televizyon, radyo, internet ve kitap, dergi, gazete gibi yazılı ve görsel kitle iletişim araçlarının varlığı yüz yüze etkileşim olmaksızın ortaya çıkan bu tür diyaporik cemaatlerin, nostaljik cemaatlerin ve hayali vatanların ortaya çıkması konusunda oldukça

önemli bir işleve sahiptirler. Salman Rushdie (1991; s. 94), diasporada yaratılan 'hayali vatanlar' konusunda şunları söyler:

> Bugünüm bana yabancı. Geçmişim ise sisler arkasında bıraktığım o kayıp şehirde kucak açmış beni bekliyor... Bundan böyle bizler, gerçek şehirler veya köyler değil hayali mekânlar yaratacağız, görünmeyen hayali vatanlar...

Rushdie'nin burada altını çizdiği konu, kapitalist döngü içinde dışlanmış diasporik öznenin artık bugüne ilişkin iyimser beklentisini yitirmiş olduğu ve teselliyi, kendini geçmişin bildik güvenli kollarına bırakmakta bulduğu şeklindedir. Geçmişin yeniden üretilmesi diasporik özne için iki açıdan çok önemlidir. Geçmişini ve geleneği yeniden üreten diasporik özne, bu yolla ürettiği etno-kültürel ve/veya dinsel söylem içinde bugünün sorunlarından görece uzaklaşmayı becerebilir. Yine diasporik özne, kendine ait olduğunu düşündüğü geçmiş aracılığıyla dışardan bir etki olmaksızın kendine özgü bir öznellik geliştirme şansına sahip olur (Ganguly, 1992). Özellikle son yıllarda Çerkes tarihine ilişkin yazılan ve Türkçeye çevrilen çok sayıda kitap ve yayınlanan dergi ile birlikte üretilen görsel dokümanter metinler, filmler, popüler tarih ürünleri, Çerkes diasporası içindeki geleneğin yeniden canlandırılması ve tarihin yeniden keşfi konusunda bize bazı ipuçları verebilir.[2]

Modern diasporaların küresel kapitalizm sürecinin bir ürünü olduğu saptamasının ardından, diasporik kimliğe ilişkin yapılan değerlendirmelerin kısaca üç ana grupta toplandığı söylenebilir. Bunlardan ilki diasporayı toplumsal bir kategori olarak ele alan yaklaşımdır (Safran, 1991; Boyarin ve Boyarin, 1993). Diaspora toplumsal bir form olarak ele alındığında, politik ve ekonomik açıdan ulus-devlet sınırlarını aşmış göçmen topluluklar akla gelmeli. Bu konudaki bir diğer yaklaşım ise, diasporaları ulus-ötesi ağların gelişimiyle birlikte oluşan yeni bir kimlik ya da bilinç olarak tanımlayan yaklaşımdır (Clifford, 1988, 1992, 1997; Hall, 1994; Bhabha, 1990; Cohen, 1992; Gilroy, 1995; Vertovec, 1997). Bu yaklaşım, anavatandan uzakta yeni bir vatan kurmak şeklinde tanımlar diasporik oluşumları. Son yaklaşım ise, diasporaları yeni bir kültürel üretim ve anlatım şekli olarak tanımlamaya yönelir. Bu son yaklaşımın özellikle ilgilendiği konu, diasporada üretilen kültürlerin ve kimliklerin ne şekilde üretildiğidir (Hall, 1994; Gilroy, 1994; Kaya, 2001).

2 Çerkes Diasporası hakkında son dönemde çıkan bazı çalışmalar için bkz. Himayawa (2001), Alankuş (1999); Aslan (1992); Aydemir (1981; 1988); Ersoy ve Kamacı (1993); Ertem (2000); Habiçoğlu (1993); Shami (1995); Şen (1994; 1997); Taymaz (2000); Toledano (1994; 1998).

Çerkes diasporası kavramını kullanırken Çerkes toplumunu hiçbir şekilde tözselleştirmemek gerekiyor. Kültür dediğimiz şey toplumsal süreç içerisinde varolan, coğrafi koşullar çerçevesinde sürekli değişen, yeniden tanımlanan, yeniden üretilen bir tasarımdır. Geçmişteki Çerkes kültürü ile günümüzün Çerkes kültürü arasında pek çok farkın olması gayet mümkün. Kentsel ve kırsal alanda ortaya çıkan kültürel farklılıkların da Çerkes diasporasında oldukça belirgin bir şekilde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu farklılıklar ilerleyen bölümlerde ayrıntılarıyla dile getirilecektir. Türkiye'deki Çerkes toplumunun Türkiye'nin demokratikleşmesi, açık bir toplum haline gelmesi, kültürel çoğulculuk ilkesinin benimsendiği bir ülke olmasına önemli katkıları olacağı kanısındayım. Çerkes toplumu ile birlikte Türkiye'de yaşayan 50 kadar irili ufaklı farklı etno-kültürel toplumsal grubun, Kürt Sorunu'nun etrafında örülen ve farklılıklara önyargılı bakmamızı beraberinde getiren gerilimli bir duvarın gölgesinde kaldığı görülmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ideolojisinin temel yapı taşlarından biri olan "ülkenin ve milletin bölünmez bütünlüğü", Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü hazırladığına inanılan farklı etno-kültürel ve dinsel kimliklerin serbestçe ifade edilmesine karşı duyulan sürekli tedirginlik hali ve tabii ki neredeyse 30 yılı aşkın bir süredir yakın tarihimize damgasını vuran ve akut bir çözümsüzlük örneği olan Kürt Sorunu gibi nedenlerin varlığından ötürü Türkiye'de farklılıklar kendilerini uzun süre kamusal alanda rahatlıkla ifade edememişlerdir. Oysa ki, kimliklerin, kültürlerin ve farklılıkların rahatlıkla kamusal alanda ifade edilebildiği bir toplumsal ve siyasal yapıya kavuşabilseydi Türkiye, işte o zaman Çerkeslerin Türkiye toplumuna kattıkları zenginliklerin daha iyi farkına varılabilirdi.

Yürütülen alan çalışmalarından birinde gittiğimiz bir köyden bahsetmek istiyorum. Benim Türkiye'de değil dünyada gördüğüm en güzel köylerden bir tanesi (Mecitözü, Fakıhahmet Köyü). Çorum'da dış dünyadan neredeyse adeta tamamen kopuk, oldukça ücra bir köşede bir köy bu. Köyde sadece 7-8 hane kalmasına rağmen çok temiz, düzenli, farklı ve zengin bir köy evi inşa edilmiş. 1898'de kurulan camilerini restore etmişler. Oradaki insanlarla konuştuğum zaman, "Bizi kimse bilmiyor, tanımıyor. Kendi toplumumuzdan insanlar bile gelmiyorlar artık" şeklinde yakınmaları sıkça dile getiriyorlardı. Son birkaç yıldır birtakım özel günler düzenleyip başka kentlerde yaşayan tanıdıklarını ve akrabalarını davet ediyorlar. Burada gördüğüm bazı şeyleri Samsun'da ve Düzce'de de gördüm. Düzce'de Çerkes köylerine giderken ana yoldan ayrıldığınızda önce Türk köylerinden geçer, sonra Çerkes köylerine ulaşırsınız. Bu iki köy düzeneği arasındaki mimari tasarım farkları

gözden kaçmayacak kadar büyüktür. Bu tür farklılıkların ortaya konacağı birtakım antropolojik, sosyolojik, etnografik ve mimarlık türü çalışmaların yapılması ve farklılıkların ortaya konması bize Türkiye'de son dönemde tartıştığımız kamusal alan - özel alan tartışmalarını belki de açıklığa kavuşturabilecek birtakım ipuçları verebilir. Türk köylerinde otomobil ile ilerlemek hemen hemen imkânsız. Çünkü evler neredeyse birbirinin içine girmiş. Kamusal alan diye bir şey görmek pek mümkün değil. Adeta mahremiyetin üzerine bu kadar vurgu yapılıyor olmasına anlam vermek imkânsızlaşıyor ve her şeyin kamusallaştığı görülüyor. Türkiye'de biz hep olmayan şeyler üzerine çok tartışırız, artık gerçekte var olmayan şeylerin varlığının devam ettiği varsayımıyla kendi gerçeklerimizi yeniden inşa ederiz. Mahremiyetin neredeyse artık kalmadığı bir yerde sürekli mahremiyete vurgu yapmak gibi bir şey bu. Başka bir örnek vermek gerekirse misafirperverliğin neredeyse silinip gittiği kentsel alanda hâlâ Türkiye toplumunu tanımlayan belli başlı özelliklerden biri olarak inanmaya özen gösterdiğimiz 'misafirperverlik' gibi bir şey olsa gerek bu sözünü ettiğim. Bu anlatmaya çalıştıklarım bana Özdemir Asaf'ın bazı dizelerini anımsatıyor: "Çok şey varsa bir şey yoktur; Bir şey yoksa bir şey vardır." Acaba Türkiye'de hep bize özgü olduğunu düşündüğümüz ve bu nedenle söylemsel bir süreklilik içerisinde yinelediğimiz şeyler aslında gerçekliği olmayan şeyler mi? Öte yandan, zorlukla ilerleyip Türk köylerinden çıktığınız zaman yepyeni bir dünyaya gelmiş gibi hissedebilirsiniz kendinizi. Geldiğiniz köy muhtemelen bir Çerkes ya da Abaza köyüdür. Özel alanın çok özel olduğu, kamusal alanın yine çok kamusal olduğu farklı tarzda bir mimari ile karşılaşırsınız. Adeta Kuzey Kafkasya'dan getirilen pastoral yaşantı burada bozulmadan varlığını devam ettiriyor gibidir.

ASİMİLASYON KARŞISINDA DİASPORİK KİMLİKLER

Bu çalışmada altı çizilecek olan bir başka nokta ise, Çerkes toplumunun sıkça geçmişte yaşandığını iddia ettiği asimilasyon tartışmalarına ilişkin bazı farklı yaklaşımları dile getirme çabasıdır. Diasporik özneye bakıldığı zaman, bu tür öznelerin farklı süreçlerde ve farklı konjonktürlerde farklı siyasal katılım stratejileri geliştirdikleri görülür. Geliştirdikleri bu siyasal katılım stratejisi bazen asimilasyonu benimseme şeklinde kendini gösterebilir. Çünkü ilk gelen kuşakların önceliği, bu toplumda yaşamanın ön koşulu olan egemen kültüre asimile olmuş şekilde yaşamayı becerebilme yetisi geliştirmekti. Dolayısıyla asimile olmak çoğunluk toplumunun veya siyasal iktidarın çok bilinçli bir uygulaması olsa da, burada bireyi gözardı etmemek gerekir. Bireylerin

rasyonel olduklarını ve içinde yaşadıkları sosyal, siyasal ve kültürel koşullar içerisinde varolmayı hedeflediklerini ve bu hedef için ellerinden ne geliyorsa yapma eğiliminde olduklarını unutmamak gerekir. Bunun adı asimilasyon olsa da, asimilasyon tek taraflı değildir. Asimile eden varsa, asimile olan da vardır ve asimile olanın kendi tercihleri bunu gerektiriyor olabilir. İlk kuşaklar o dönemde kendileri için rasyonel bir karar verdiler ve asimile olmayı seçtiler. Çerkes dilini genç kuşaklara öğretme konusunda bu nedenle pek istekli olmadılar, Çerkes kültürünün incelikleri üzerinde bu nedenle çok itina ile durmadılar. Aynı şey ABD'deki birinci kuşak göçmenler için de geçerliydi. İlk kuşak İtalyanlar, Almanlar, İsveçliler ve diğerleri benzeri siyasal katılım stratejileri benimsediler. 20. yüzyıl başlangıcındaki egemen söylem olan 'eritme potasının' içerisinde erimek birinci kuşak göçmen aileleri için kaçınılmaz bir tercih olarak belirmişti. Milliyetçilik üzerine uzman olan antropolog Ernest Gellner'in çok önemli bir tesbiti vardır bu konuda: "Amerika'ya baktığımız zaman birinci kuşağın unuttuğu şeyleri, kültürel kimlikleri 3. ve 4. kuşak hatırladı" demiştir. Yazılı tarihleri olmayan, tarihlerini daha çok şifahi yollarla kuşaktan kuşağa aktaran topluluklar köklerine ve geçmişlerine erişebilmek için hayal güçlerini kullanırlar. Bu bağlamda, özellikle genç kuşaklar, atalarının unuttuklarını anımsamaya çalışarak kendi imgelemleriyle adeta yeni bir tarih yazarlar:

> Amerika'ya göç edenlerin davranış kalıplarını betimleyen ve ikinci kuşağın unuttuğunu üçüncü kuşak hatırlamaya çalışır şeklinde özetlenebilecek üç kuşak kuralı, dünyanın farklı yerlerinde yaşayan yerleşik topluluklarda dahi geçerliliğini sürdürmektedir: Okulda yeni şeyler öğrenen ikinci kuşak, ebeveynlerinin geleneklerini sürdürme merakı taşımamakta, ancak kentsoylu torunlar, yani üçüncü kuşak ise, pekâlâ geçmişe ve geleneğe dönmeyi tercih edebilmektedirler (Gellner, 1964; s. 164, tercüme benim).

Ernest Gellner'in ifade ettiği biçimde göçmen kökenli grupların asimilasyon ile ilişkilerine bakıldığında alışıldık olan değerlendirmelerin dışında değerlendirmeler yapmak mümkün olabilir. Genellikle asimilasyonun ulus-devlet tarafından gerçekleştirilen tek taraflı bir edim olduğu görüşü hakimdir. 2008 yılında Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan, Almanya'ya gerçekleştirdiği resmi bir ziyaret sırasında Köln'de Türkiye kökenli bir topluluğa yaptığı konuşmada "Asimilasyon insanlık suçudur" şeklinde bir cümle kullanmıştır. Hatırlanacağı üzere 3 Şubat 2008 tarihinde Almanya'nın Ludwigshafen kentinde çıkan bir yangında 9 Türk hayatını kay-

betmiş ve bu yangının bir kundaklama sonucu ortaya çıktığı konusunda spekülasyonlar yapılmıştı. Erdoğan'ın kullandığı söylemin, Alman siyasetini ve toplumunu daha gerdiği ve Almanya-Türkiye ilişkileri bağlamında yapıcı olmaktan ziyade yıkıcı bir etki yarattığı gözlemlenmiştir. Yine hatırlanacağı üzere bir İngiliz turiste tacizde bulunduğu iddiasıyla yargılanan Alman genci Marco'nun Antalya'da tutuklu kaldığı süre içerisinde, özellikle Alman medyası konuyu iki uygarlık arasındaki çatışmanın izdüşümü olarak resmetmiş ve Türkiye'de insan hakları ihlallerinin devamına dikkat çekmiştir. Başbakan'ın açıklamaları ise Almanları hiç de hak etmediklerini düşündükleri bir ithamla karşı karşıya bırakmış ve İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana aslında oldukça başarılı bir şekilde tecrübe ettikleri 'geçmişle yüzleşme' (*Vergangenheitzbeweltigung*) sürecinin başarısız olduğuna dair şüphelere gark etmiştir. Almanya göç ve entegrasyon politikalarını asimilasyonist olmakla itham eden Başbakan, aslında önemli bir gerçeği atlıyordu. Bu gerçek, Almanya'nın yakın zamana değin ne bir entegrasyon ne de bir asimilasyon politikasına sahip olmasıydı. 2001 yılına değin göç alan bir ülke olduğunu dahi resmi olarak kabul etmeyen Almanya, yeni yeni göçmenlerin entegrasyonundan söz eder oldu aslında. Ondan öncesinde, Almanya Türkiyeli göçmenlere ve Alman ırkından olmayanlara karşı, entegrasyon politikaları değil, *segregasyon* yani dışlama politikaları uygulamıştır. En ucuz yöntemi kabul eden Almanya bu nedenle kendini ne göçmenlerin ve onların çocuklarının eğitimi konusunda ne de onların istihdamı konusunda yeterince sorumlu hissetmiştir. Entegrasyon ve asimilasyon sanılanın aksine çok maliyetli politikaları gerektirir. Eğitim kurumları, dil okulları, entegrasyon kursları, eşitlikçi istihdam politikaları, sosyal hizmetler ve benzeri pek çok alanda büyük maliyetlerden bahsediyorum. Entegrasyon politikaları nedeniyle Hollanda, bu alanlarda büyük maliyetleri göze alan bir ülkedir söz gelimi. Ama Almanya hiçbir zaman bu maliyetleri göze almamıştır.

Asimilasyon konusunda dikkat edilmesi gereken bir diğer unsur da, bazen göçmenlerin kendi özgür iradeleriyle asimile olmayı tercih edebilmeleridir. Pek çok açıdan ötekini dışlayıcı bir karaktere sahip olan bir ülkede göçmenlerin asimile olmak suretiyle sosyo-ekonomik ve politik anlamda yükselmeyi tercih etmeleri pekâlâ mümkün olabilir. Kaldı ki, Almanya-Türkleri arasında yaptığımız 'Euro-Türkler' adlı çalışmada Türkiyelilerin yaklaşık % 20'sinin asimile olmayı tercih ettiklerini saptadık (Kaya ve Kentel, 2005 ve 2008). Çerkes diasporasının da, özellikle homojenleştirme politikalarının uygulanmaya konduğu dönemlerde bir yandan uluslaşma projesinin bir gereği

olarak merkezi devlet tarafından asimilasyona maruz kaldıkları, diğer yandan da egemen ideolojinin/stratejinin homojenleşme olduğu bir siyasal ve toplumsal düzlemde 'bilerek ve isteyerek' bir taktik olarak asimile oldukları sonucuna da varılabilir. Diğer bir deyişle, asimilasyon tek taraflı olmayabilir, çift taraflı bir süreç olabildiği gerçeği de gözden kaçırılmamalıdır.

Asimilasyonun çift taraflı bir süreç olabileceği iddiasını Fransız sosyolog Michel de Certeau'nun (1984) *Gündelik Hayatın Pratiği* (*The Practice of Everyday Life*) adlı çalışmasında kullandığı 'strateji' ve 'taktik' kavramlarına referansla biraz daha açmakta fayda var. Michel de Certeau (1984), bireylerin gündelik hayatta kendi üzerlerinde hissettikleri stratejilerin, ideolojilerin ve baskıların ağırlığı karşısında bazı taktikler geliştirdiklerini iddia eder. Geliştirilen bu taktikler, hayatta kalmanın ve devletin, kurumların, ailenin, cemaatin, toplumun ve benzeri oluşumların uyguladığı baskılara karşı gelmenin yöntemlerini ifade ederler. Bu yaklaşımdan hareketle, asimile olmayı seçen birey, asimilasyonist ideolojinin/stratejinin/pratiğin egemen olduğu bir düzlemde kendini korumayı amaçladığından böyle bir tercihte bulunmuş olabilir. Bireylerin, devletin ve siyasal iktidarın baskıcı stratejileri karşısında kendine özgü taktikler geliştirmesi kaçınılmazdır. Değerlendirmeyi biraz daha ileri götürmek gerekirse, bazı durumlarda asimilasyonun görünürde olduğu ancak bireylerin kamusal alanda takiye yapıp kendi özel alanlarında kendilerine ait olan kültürel, etnik ve dinsel kimliklerini yaşattıkları bilinmektedir. Bireyler, devletin sahip olduğu ve yurttaşları üzerinde uyguladığı baskıcı güç (*hard power*) ve yumuşak güç (*soft power*) karşısında kendi kaçak güçlerini (*fugitive power*) kullanarak, diğer bir deyişle 'kaçak güreşerek' kendilerini korumaya ve güvence altına almaya çalışırlar (Bauman, 2000; Farrell, 2004; Cohen, 2007).[3] Sözgelimi, Çerkesler Adığe dilini kamusal alanda konuşmamayı tercih ederek, asimile oldukları izlenimini verip, kendi özel alanlarında anadillerini, kültürlerini, ritüellerini ve pratiklerini yaşatmaya devam edebilirler.

İlerleyen bölümlerde Çerkeslerin Türkiye'nin farklı coğrafyalarında varlıklarını sürdürebilmek için ne tür bireysel taktikler geliştirdikleri konusu ayrıntılarıyla işlenecektir. Ancak daha önce küreselleşme süreçlerinin "göçmen" kavramını nasıl değiştirdiğini ve günümüz göçmenlerinin modern ileti-

3 Kaçak güç (*fugitive power*) kavramı Zygmunt Bauman (2000), Katherine N. Farrell (2004) ve Robin Cohen (2007) trafmdan kullanılmaktadır. Kaçak güç kavramı, silahlar ve kanunlar gibi baskıcı güç (*hard power*) ve normlar, gelenekler, kültür ve ideoloji gibi yumuşak gücün (*soft power*) erişemediği alanlarda bireyler tarafından inşa edilen demokratik gücü ifade eder.

şim ve ulaşım araçları vasıtasıyla nasıl aynı anda hem anavatanı hem de diasporayı reel ve sembolik düzeyde tecrübe ettiklerine bakmakta fayda var. Öyle ki, yakın zamana değin Çerkes diasporası için anavatan adeta Kafdağı'nın ardındaki hayali bir imgeyken bugün bu hayali imgenin giderek gündelik hayatın sıradanlığı içinde reel bir hal aldığını görmek ve yaşamak mümkündür.



İKİNCİ BÖLÜM

Göç Çalışmalarında Kullanılan Paradigmalar

Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında gündeme gelen uluslararası göç olgusunun aktörleri olan göçmenler, mülteciler, sığınmacılar ve onların çocukları küreselleşme süreçlerinden hem etkilendiler hem de bu süreçleri çok yakından etkilediler. Bu tür grupların yanısıra, geleneksel diasporalar da küreselleşme süreçlerinden yoğun olarak etkilendiler. Gerek geleneksel diasporalar gibi kapitalizm ile pek de ilgisi olmayan göçmen grupların gerekse küresel kapitalizmin bir sonucu olarak ortaya çıkan diğer kitlelerin oluşturdukları toplumsal, siyasal, etnik, kültürel ve dinsel kimliklerin tanımlanması amacıyla birbirinden farklı bazı epistemolojik önermeler ileri sürüldü. Bu grupları tanımlamak amacıyla 'ulusaşırı alan', 'diasporik alan' ve 'devletaşırı alan' gibi bazı farklı kavramlar türetildi. Alejandro Portes (1999) ve Linda Basch ve diğerleri (1994) gibi sosyal bilimciler, 'ulusaşırı alan' kavramını tercih ederken James Clifford (1997) ve Steven Vertovec (1997) gibi antropologlar ise 'diaspora' kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu tür kavramların kullanımı, içinde bulunduğunuz sosyal bilim disiplininin temel aldığı analiz biriminin niteliğiyle yakmdan bağlantılıdır. Sosyolojinin analiz birimi öncelikli olarak toplum olduğundan, 'ulusaşırı alan' kavramının neden tercih edildiği daha kolay anlaşılabilir. Öte yandan, temel analiz birimi insan olan sosyal antropoloji veya kültürel antropoloji disiplini içinden değerlendirmeler yapılıyorsa, kültürel üretim, kimlik, anavatana dönme isteği, 'gurbet', 'sıla' gibi olguların altını çizen 'diasporik alan' kavramının kullanımı da meşru görülebilir. Sosyoloji veya antropoloji değil de siyaset bilimiyse içinde bulundu-

ğumuz disiplin eğer, siyaset biliminin analiz birimi devlet ve ilgili siyasal kurumlar olduğundan Thomas Faist tarafından üretilen ve daha sonra kendisinin de kullanmaktan vazgeçtiği 'devletaşırı alan' kavramının kullanımı da söz konusu olabilir (Faist, 2000).

Bu noktada yukarıda sıkça kullandığımız 'alan' kavramına ilişkin çok kısaca bir değerlendirme yapmakta fayda olduğunu düşünüyorum. Kimilerince "üçüncü alan" (Bhabha, 1990; Featherstone, 1994; Soja, 1996), "rizomatik alan" (Deleuze ve Guattari, 1987) ve "diasporik alan" (Brah, 1996; Kaya, 2000, 2001) şeklinde de nitelendirilen ulusaşırı alanlar, ulus-devletlerin sınırlarını aşan bir düzlemde ortaya çıkan ve süreklilik arzeden toplumsal ağları ve ilişkilerin bütününü ifade eder. "Alan" (*space*), ontolojik açıdan bakıldığında önceden verili ve değişmeyen sınırlara sahip bir anlatıyı ifade etmez. Bu bağlamda "alan" ile "mekân" kavramları arasında önemli bir farkın olduğuna işaret etmek gerekmektedir. "Alan", hem maddi hem de söylemsel düzlemde ortaya çıkan davranış, eylem, tutum, sözler ile birlikte üzerinde yaşadığımız coğrafyayı ve mekânı içine alır. "Mekân" ise sadece maddi olan coğrafyayı ve yeri ifade eder. Bir örnek vermek gerekirse, harita üzerinde gösterilen bir nokta "mekân"ı ifade eder. Ancak "alan" ise, söz konusu maddi mekânın ötesinde haritada görülmeyen özneler, aileler, kurumlar, işletmeler, ağlar, imajlar, figürler, diller, sesler, söylemler, sanatlar, ritüeller ve semboller arasındaki tüm gerçek ve sembolik nitelikte olabilecek sosyal, kültürel, iktisadi ve siyasal ilişkilerin bütününü kapsar. Diğer bir deyişle, "mekân" ontolojik olarak önceden vardır, ancak "alan" özneler tarafından inşa edilir ve zaman içerisinde değişime uğrar.

David Harvey, alan/mekân kavramını, mutlak mekân (*absolute space*), göreli mekân (*relative space*) ve ilişkisel mekân (*relational space*) olarak üçe ayırmaktadır. *Mutlak mekân*, harita üzerinde gösterilen fiziki coğrafyayı; *göreli mekân*, haritada görünmeyen insan, para, gökyüzü, enerji, ürün ve benzeri unsurları; *ilişkisel mekân* ise insan grupları tarafından türdeş kılınan ve böylelikle birbirine bağlanan birbirinden uzak coğrafyaları ifade eder (Harvey, 2006; s. 126-128). Hiç şüphe yok ki, "alan" kavramının bu denli karmaşık ve dinamik bir içerik kazanmasının en önemli nedenlerinden biri küreselleşme olgusudur. Daha da belirginleştirmek gerekirse, bugünkü şekliyle küreselleşme olgusunu var kılan hızlı iletişim ve ulaşım teknolojileri (Virilio, 2000), "alanların", yerel ulus-devlet sınırlarını aşarak ulusaşırı bir nitelik kazanmalarına olanak sağlamaktadır. Sözgelimi, Türkiye ile Kuzey Kafkasya arasında ve hatta Çerkes diasporasının izlerinin sürülebileceği Amerika Birle-

şik Devletleri, Almanya, Suriye, İsrail gibi pek çok ülke ile iletişimin ve ulaşımın giderek hızlanması ve kolaylaşmasıyla diasporik öznelerin rahatlıkla ulusal sınırların ötesine geçebildikleri, kültürlerini, toplumsal ağlarını, edebiyatlarını ve sanatlarını kendileriyle birlikte reel ve sembolik düzlemde taşıyabildikleri görülmektedir.

Küreselleşme süreçleriyle daha karmaşıklaşan alan olgusu, beraberinde kültür nosyonunun da geçmişe oranla daha farklı bir anlam kazanmasına neden olmuştur. Toplumsal hareketliliğin görece daha az olduğu ve gelenekselin daha baskın olduğu yakın geçmişte kültür nosyonu, daha çok statik ve *primordial* (tözcü) bir anlayış üzerinden tanımlanırken, farklılık, kimlik, çeşitlilik, hız, toplumsal hareketlilik söylemlerin egemenliğindeki günümüzde ise daha çok dinamizm ve eşzamanlılık (senkretizm) üzerinden tanımlanabilmektedir. İnsanların bu denli hızlı bir şekilde yer değiştirebildiği bir uluslararası düzlemde kültürel kimliklerin de eskiye oranla daha farklı inşa edildiği görülmektedir. Bu coğrafi hareketlilik ortamında insanlar bir yandan kaybolmuşluk, yabancılaşma ve yalnızlık hissine karşın bildik etno-kültürel ve dinsel referanslarına daha sıkı sarılmakla birlikte diğer yandan da giderek büyük farklılıklara, alaşımlara, melezliklere ve tireli dediğimiz türden niteliklere sahip senkretik kültürel kimlikler oluşturma eğilimi göstermektedirler. Çerkes diasporası gibi geleneksel diasporik grupları da bu sürecin dışında tutmak mümkün değildir.

KÜRESELLEŞME İLE DEĞİŞEN KÜLTÜR NOSYONLARI

Antropolojik açıdan bakıldığında kültür nosyonu iki farklı şekilde ele alınabilir. Bu nosyonlardan biri '*bütünselci*' (*wholistic*) kültür nosyonu, diğeri ise '*senkretik*' (*syncretic*) kültür nosyonudur. İlk nosyon, modernitenin getirdiği anlayışın bir ürünü olup, kültürü yerel ve ulusal sınırlar içerisine hapseder. Öte yandan, 'senkretik' kültür nosyonu ise küreselleşme ile gündeme gelen bir nosyon olmuştur. Bu nosyon, kültürün yerel ve coğrafi sınırlar içerisine hapsedilemeyeceğini ve bu sınırların ötesinde gerçekleşen bir alaşım süreci içinde oluştuğunu öngörür. Bütünselci kültür nosyonu 'ortak anlam ve değerlerin' kültürlerin özünü oluşturduğunu söyler. Buna göre, herhangi bir toplum tarafından ortaklaşa kabul gören belli anlam ve değerler, birer değişmez bütün oluştururlar ve diğer toplumların oluşturduğu ortak anlam ve değer bütünlerinden ayrılırlar. Birbirinden kalın sınırlarla ayrıldığı düşünülen bu kültürel bütünler, ulusal ya da yerel kültürleri ifade ederler. Kültürleri birbirleriyle karışmayan bütünler olarak kabul eden bu anlayışa göre, kültürel alaşım sorunlu bir süreçtir ve bozulmaya yolaçar. Etnik azınlık kültürlerini değerlendiren, akademik

çalışmalarda sıkça rastladığımız 'kimlik krizi', 'iki kültür arasında kalmış', 'kayıp kimlikler' ve 'dejenere olmuş' gibi tanımlamalar böylesine bir kültür nosyonunun ürünüdürler. Kültürel alaşımı reddeden ve 'otantik' olanı savunan bu yaklaşım, ayrıca kültürün etnik ve ulusal çerçevede oluştuğunu iddia eder. Bir başka deyişle bu nosyon, kültürü etnisiteye indirger.

Öte yandan, senkretik kültür nosyonu ise, kültürel kimliğin dinamik bir süreç içinde sürekli değişim sonucunda oluştuğu anlayışına dayanır. Senkretik kültür nosyonunu benimseyen bilimsel yaklaşımlar, aynı zamanda, Fredrik Barth'ın etnisite konusundaki yaklaşımını da kabul ederler. Norveçli antropolog Fredrik Barth, etnisitenin baştan beri varolan tözsel bir olgu değil, zaman içinde toplumsal koşullara bağlı olarak oluşan bir tasarım olduğunu söyler. Barth'a göre, etnisite töze ait bir şey olmadığı gibi, kültürel kimliğin sabit bir bileşeni de değildir. Etnik kimlik, bireylerin ya da grupların kendi haklarında sahip oldukları düşünceler ve inanışlar ile 'öteki'nin söz konusu birey ya da gruplar hakkında sahip olduğu düşünce ve inanışların karşılıklı etkileşimi ile oluşur (Barth, 1969 ve 1994). Etnisite konusundaki bu modernist anlayış, kaçınılmaz olarak, ethnisiteyi *primordialist* (tarihin başlangıcından bu yana varolan) bir yaklaşımla ele alan bütünselci kültür yaklaşımıyla çatışma halindedir. Barthçı yaklaşım, Karl W. Deutsch (1953) gibi yazarların aksine etnisiteyi bir muhafazakârlık göstergesi ya da sadece psikolojik ölçekte aidiyet hissine kadar indirgenebilen bir unsur olarak değerlendirmez. Etnisite, bireyler veya gruplar arasında gerçekleşen etkileşim süreçlerinde ortaya çıkan toplumsal bir tasarımdır. Bu yaklaşım, özne merkezli bir özellik taşımakla birlikte etnik kimliklerin de diğer kimlikler gibi rasyonel bir temelde oluşturulduğunu iddia eder.[1]

Ayrıca, küreselleşme olgusunun bu denli önem kazandığı bir dönemde bütünselci kültür nosyonunda diretmek, toplumsal ve kültürel değişim süreçlerini tam anlamıyla tanımlayabilme şansımızı ortadan kaldırabilir. Kültürün küresel ölçekte akışkan bir nitelik kazanmasıyla devam eden modernite, kültürel çeşitlilik, ulus-aşırı toplumsal hareketler ve küresel kentler gibi bizim kültürel erime potaları diye adlandırabileceğimiz oluşumlara yol açmıştır. Kültürel coğrafyada yaşanan bu hızlı değişimin ardında küreselleşme rüzgârları vardır. Küreselleşme pek çok araştırmacı tarafından gerek toplumsal, gerek siyasal ve gerekse ekonomik açılardan tanımlanmıştır.[2] Küreselleşme,

1 Bu konuda daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Kaya (2002).

2 Küreselleşme konusunda daha geniş bilgi için bkz. Robertson (1992); Giddens (1990); Hall (1991); Appadurai (1994); Hannerz (1996); Brecher ve diğerleri (1993); Sklair (1991).

kültürel açıdan ele alındığında Roland Robertson'un yaptığı tanımlamayı kullanmak gayet yerinde olur. Buna göre, küreselleşme 'modern ulaşım ve iletişim araçları sayesinde dünyanın küçülmesi ve dünyanın bir bütün olarak algılanması' şeklinde tanımlanabilir (Robertson, 1992; s. 8). Küreselleşmenin getirdiği en önemli sosyo-kültürel değişimlerden biri hiç şüphesiz, geleneksel kültür anlayışından farklı olan, zamanı, hafızası, konteksti ve belirgin bir coğrafyası olmayan, görece homojen bir küresel kültürün oluşumudur. Bu küresel kültürün temel niteliklerini anlamak için Arjun Appadurai'nin bu konuda yaptığı değerlendirmelere kısaca göz atmak gerekiyor. Appadurai'ye göre küresel kültür birbirinden farklı beş ayrı eksende gelişir:

> Turistlerin, göçmenlerin, sığınmacıların, sürgünlerin ve misafir işçilerin hareketlerinin gerçekleştiği *ethnoscape* bu eksenlerden ilkidir. İkinci eksen makinaların, teknolojinin, ulusal ve çokuluslu şirketlerin hareketliliğinin yaşandığı *techoscape*dir. Bir diğer eksen ise paranın uluslararası hareketliliğinin yaşandığı *finanscape*dir. Dördüncü eksen ise imajların, sembollerin ve bilgilerin televizyon, radyo, gazete, dergi ve film yoluyla hareketini sağlayan *mediascape*dir. Son eksen ise, devlet yanlısı ya da devlet karşıtı ideolojilerle ilgisi olan özgürlük, refah ve hak gibi söylemlerin yayıldığı *ideoscape*dir (Appadurai, 1994; s. 6-7).

Appadurai'nin genel hatlarıyla resmini çizdiği küresel kültür olgusu, farklı kültürel renklerin bir arada kullanılmasına olanak tanıyan bir kültürel formdur.[3] Bu formu anlatabilmek için günümüzde araştırmacılar tarafından farklı sözcükler kullanılmaktadır. Senkretik, brikolaj, 'hibrid' (melez), *creole* ve *melangé* gibi kavramlar bunlardan sadece birkaçıdır (Kaya, 2000).

Her ne kadar, farklı disiplinlerden hareketle farklı kavramsallaştırmalara gidilmişse de, modern zamanların uluslararası göçmenlerini ve onların çocuklarını tanımlamak için kullanılan bu üç kavramın önemli ortak yanları vardır. Kavramların her biri, göç edilen ülkede, anavatandan uzakta, diasporada yaşayan insanları, küresel kapitalizmin kurbanı olan pasif bireyler olarak değil, kendi kaderlerini tayin eden aktif özneler olarak değerlendirir. Buna göre, sözgelimi Almanya'da veya Fransa'da yaşayan Türkiye kökenli kitleler, ne Alman ve Türk kültürü arasında kalmış 'dejenere' olmuş insanlar ne

3 Bu noktada küreselleşmeyi bir süreç olarak değerlendirdiğimi ve 'küreselleşme' ideolojisi tartışmasına girmek istemediğimi söylemek istiyorum. Küreselleşmenin bir süreç ve ayrıca bir ideoloji olarak ayrımsallaştırılması gerektiğini düşünüyorum. İngilizcedeki *globalisation* kavramı küreselleşme sürecini ifade ederken, *globalism* kavramı ise küreselleşme ideolojisi anlamına gelmektedir. Türkçede ise *globalisation* ve *globalism* kavramlarını karşılayan tek sözcük küreselleşmedir. Ancak Türkçede bu şekilde bir net ayrıma gitmek çok faydalı olacaktır diye düşünüyorum.

de 'otantik' kültürlerine bağlı egzotik bireyler olarak algılanamazlar. Ya da Bulgaristan'dan 20 yıl önce Türkiye'ye göç etmek zorunda bırakılan insanlar yaşadıkları bütün olumsuz koşullara rağmen geride bıraktıkları ülkenin değerlerini kolaylıkla unutmayacaklardır. Bu farklı epistemolojik kavramsallaştırmaların ortak bir şekilde altını çizdikleri asıl nokta, 'kimlik sorunu' diye tanımlanan konunun kültürel mirasla ilgili olmadığı, aksine siyasal ve toplumsal değişim ile doğrudan ilgili olduğudur. Her üç epistemolojik önerme, uluslararası göçle ortaya çıkan ulusaşırı alanların kendilerine özgü dinamik alanlar olduğu savını ileri sürerler. Bu nedenle, bu alanda ortaya çıkan siyasal, toplumsal, etnik, kültürel ve dinsel kimlikler kendilerine özgü süreçlerin bir sonucu olarak ortaya çıkarlar. Öyleyse, bu alanı tam olarak anlayabilmek ve anlatabilmek için yeni bilimsel yatırımlara ve çalışmalara ihtiyaç vardır.

DEĞİŞEN PARADİGMALAR

Ulusaşırı alan, diaspora ve devletaşırı alan gibi kavramların son yıllarda göç çalışmalarında yoğunluklu olarak kullanılmaya başlaması paradigmatik bir dönüşüme de işaret etmektedir hiç şüphesiz. 20. yüzyıl göç çalışmalarında kullanılan temel paradigmalar kısaca gözden geçirilecek olursa bu dönüşümün niteliği hakkında fikir sahibi olunabilir.

a. Çekici ve İtici Faktörler: Uluslararası göçte günümüze değin en çok kullanılan paradigma *çekici ve itici faktörler* (*pull-push factors*) paradigmasıdır. Bu paradigma, geride bırakılan anavatanın, göçmenlerin iktisadi, siyasal ve kültürel alanlardaki istek ve arzularına cevap vermekte yetersiz olduğunu, buna karşın, göç edilen ülkenin ise, bu alanlarda çekici bir nitelik sergilediğine işaret eder. Dolayısıyla, uluslararası göçün ardındaki temel nedenler, geride bırakılan ülkenin iticiliği ve göç edilen ülkenin çekiciliğinden kaynaklanan yapısal nedenlerdir.

b. Marksist Kalkınma Paradigması: Bu yaklaşımın ardından, özellikle 1960'lı yıllardan itibaren yaygınlık kazanan bir diğer paradigma ise Marksist *kalkınma* anlayışıdır. Kalkınma paradigması, uluslararası göçü kapitalist yayılmacılığın bir türevi olarak açıklama eğilimindedir. Buna göre, görece kalkınmamış ve/veya az kalkınmış bölgelerden kapitalist merkezlere doğru göçün yaşanması kaçınılmazdır. Bu durum, küresel kapitalizmin doğası gereğidir. 19. yüzyılın sonlarında köleliğin ortadan kalkmasıyla ortaya çıkan işgücü açığını kapatmak için dünyanın farklı yerlerine göç eden Hindistanlı sözleşmeli işçiler ile 20. yüzyılda yaşanan kırdan kente göç süreçlerini çoğunlukla bu paradigmanın yardımıyla açıklamak mümkün.

c. **Ulusaşırı Alan Paradigması:** Öte yandan son yıllarda yaygınlık kazanan diğer bir üçüncü yaklaşım ise, *ulusaşırı alan* paradigmasıdır. Bu tür bir yaklaşım, kendinden önce gelen diğer iki yaklaşım gibi, göçmenlik durumunu değişmeyen bir statü olarak değerlendirmez ve göçmenlik halini tözselleştirmez. Böyle bir anlayış yerine, ulusaşırı sosyal alanlar paradigması, göçle birlikte ortaya çıkan toplumsal, siyasal, ekonomik ve kültürel ilişkilerin söz konusu ülkelerin sınırları ötesinde/arasında ulusaşırı bir dinamik alanın yaratıldığını iddia eder. Böyle bir yaklaşım, göçün sadece yapısal bir olgu olarak değil, aynı zamanda yapı içerisinde yer alan bireylerin (göçmenlerin) kendi rasyonel tercihleriyle ve öznellikleriyle şekillenen bir olgu olduğunu bize hatırlatır. Buna göre göçmenler, indirgemeci bir yaklaşımla sömürgeciliğin, kapitalizmin ya da endüstrileşmenin edilgen kurbanları şeklinde değil, göç sürecinin karar alıcı, etken sosyal ajanları olarak değerlendirilmelidirler.[4]

Uluslararası göç, "merkez-yarı çevre-çevre" şeklindeki dünya sistemleri teorisi gibi makro ölçekli bir yaklaşımla açıklanmak yerine, göçmenlerin göç sürecinde geliştirdikleri sosyal, siyasal, ekonomik ve ticari ağların ışığında mikro düzlemlerde çalışılmalıdır. Türkiye'de Çerkesler ve onların çocukları açısından bakıldığında Türkiye ile Kuzey Kafkasya'nın pek çok açıdan içiçe geçtiğini söylemek mümkündür. Söz konusu iki ülke arasındaki ulusaşırı alanda ortaya çıkan siyasal, iktisadi ve kültürel gelişmeler, bu alanların öznelerini etkilemekle birlikte, aynı zamanda her iki coğrafyanın yerleşik halklarını da yakından etkilemektedir. İki ülke arasında bir tür köprü rolü oynayan Çerkesler geliştirdikleri bu ulusaşırı alanın siyaseti, sosyal ağları, kültürel kimlikleri ve ekonomisi, bilimsel ve daha çok antropolojik çalışmalarla derinlemesine ele alınmalıdır.

KÜRESELLEŞME ÇAĞININ GÖÇMENLERİ: GÖÇMEN AŞIRI AKTÖRLER (*TRANSMIGRANTS*)

İster ulusaşırı, ister diasporik veya isterse devletaşırı alanlar olarak adlandıracağımız söz konusu bu modern oluşumlar, küreselleşme sürecinin bir ürünü olup, küreselleşme araçlarıyla ifade edilirler. Türk TV kanallarının, gazetelerinin, video ve müzik kasetlerinin kolaylıkla erişilebildiği, İstanbul'a ucuz hafta sonu alış-veriş turlarının düzenlendiği ve Türkiye'nin pek çok noktasına sürekli ucuz *charter* uçuşlarının yapıldığı özellikle Batı Avrupa metropollerinde, yani başka bir bağlam ve oluşum içinde, Türkiye'yi sürekli olarak ya-

4 Göç paradigmaları konusunda ayrıntılı tartışma için Faist (2000).

şamak ve yaşatmak mümkün. Bir başka deyişle, anavatandan uzakta anavatanın bir benzerini kendine özgü bir oluşum içinde sembolik olarak da olsa kurmak mümkün. Ancak bu yeni oluşum, anavatanın aynadaki yansıması gibi değildir. Söz konusu oluşum, anavatanın din ve etnisite gibi bazı kültürel özelliklerinin tözselleştirildiği, öte yandan dil, semboller, edebiyat ve müzik gibi diğer bazı yanlarının ise içinde yaşanılan çoğunluk kültürüne referansla kültürel bir tercüme sürecine tâbi olacak şekilde değiştirildiği bir oluşumdur.

Bu açıdan bakıldığında Berlin-Kreuzberg'de yaşayan bir Türk göçmeninin çoğunluk toplumu ile etkileşimi sürecinde oluşturduğu etno-kültürel, siyasal ve dinsel kimlikler ile İstanbul-Tarlabaşı'nda yaşayan Kürt kökenli bir zorunlu göç mağdurunun çoğunluk toplumuyla girdiği etkileşim sürecinde ortaya çıkardığı kimlikler arasında paralellikler vardır. Her iki örnekte de belirgin olan özellik, göçmenlerin ekonomik, siyasal, kültürel ve diğer toplumsal süreçlere katılımı konusunda yaşadıkları dışlanmışlık halidir. Egemen siyasal-sosyal-kültürel-ekonomik ve hukuksal yapıların, göçmenleri bu tür süreçlere eklemlemek konusunda yeterince istekli ve hazırlıklı olmadıkları göz önünde bulundurulursa, kentsel alana dahil olan yeni grupların son 30 yıldır dünya genelinde yaşanmakta olan sanayisizleşme (*deindustrialization*) sürecinden olumsuz etkilendikleri görülecektir. 30 yıl öncesinde kentsel alanlar kendine doğru akan göçmen grupları ikame edebilirken, günümüzde bu pek mümkün olmamaktadır. Gerek batıdaki kentlerde gerekse İstanbul gibi büyük kentlerimizde kent dışına ve hatta ülke dışına doğru kayan sanayi üretimi ardında kronik olarak işsizliği tecrübe eden ve bu nedenle de refah devleti sistemi içinde yer alamayan kitleleri bırakmaktadır.

Diğer taraftan uluslararası göç çalışmalarında kullanılan yeni paradigmalar, göçmenlerin küreselleşmenin bu denli yoğun olarak yaşanmadığı dönemlere oranla günümüzde çok daha farklı nitelikler taşıdığını ve onların artık geleneksel 'göçmen' tanımına uymadıklarını göstermektedir. Sözgelimi, Almanya'ya giden ve kuşaklar boyunca orada yaşayan ve diasporayı kendine yeni yurt edinen bu insanların vatan hasretiyle yanıp tutuşmadıklarını pek çok çalışma sergilemektedir (Vassaf, 1982, Abadan-Unat, 2002; Kaya, 2000). Bu tür çalışmalar artık göçmenleri, içinde bulundukları kentsel ve kamusal alanların dışında bırakılan edilgen varlıklar olarak değil, bu alanları değiştiren ve şekillendiren aktif özneler olarak değerlendirir. Bu nedenledir ki, İngilizce bir kavram olan '*transmigrant*' (*göçmen aşırı*) kavramı üretilmiştir. Nina Glick-Schiller ve diğerleri '*transmigrant*' kavramını 'günlük hayatları çok yönlü ulusaşırı (*transnational*) bağlantılara dayalı olan ve kamusal

kimlikleri birden fazla ulus-devletle olan ilişkileri üzerinden tanımlanan' göçmen kökenli insanlar olarak betimlerler (Glick-Schiller ve diğerleri, 1995; s. 48-63). Kısacası, burada üzerinde durulan 'ulus-aşırılık' (*'transnationalism'*) olgusu göçmenlik dinamiklerinin gelinen ülke sınırları içinde bitmediğinin anlatımıdır. Ulus-aşırılık kavramı, göçmenlerin geldikleri toplum ile geride bıraktıkları toplumu birbirine bağlantılandıran çok-yönlü toplumsal ilişkileri nasıl meydana çıkardıklarını ve geliştirdiklerini anlatan süreci ifade eder.

Linda Basch ve diğerlerine göre günümüzde göçmen kökenli topluluklar coğrafi, kültürel ve politik sınırları kesen sosyal alanlar yaratmaktadırlar (Bash ve diğerleri, 1994; s. 7). Alessandro Portes ve diğerleri ise, politik sınırları kesen yoğun ulus-aşırı ağların artan önemine dikkati çekmektedirler. Göçmenler tarafından ileri-geri hareketlilik her zaman söz konusu olmuş olsa da, bu hareketlilik henüz şimdi yeni bir sosyal alanın ortaya çıkışına işaret edecek yoğunluğa ve karmaşıklığa erişmiştir: "Bu alan ikili hayatlar yaşayan, iki dil konuşan, iki ülkede de kendilerine ev kuran ve ulus-sımrları aşırı nitelikli düzenli ve sürekli ilişki formları sayesinde geçimini sağlayan, sayıları giderek artan insanlardan oluşmaktadır" (Portes ve diğerleri, 1999: 217). Üretilen *'transmigrant'* (göçmen-aşırı) kavramı, küresel çağın göç deneyiminin, bir yerden kopup başka bir yere asimile olmak anlamına gelmediğini, geride bırakılan anavatanın hasretinin insanları yakıp kavurmadığını, geride bırakılan anavatanın düşsel bir cennet olarak tasarlanmadığım, tüm bunların tam da aksine göçmenaşırı bireylerin anavatan ile diaspora arasında bir yerde kendilerine iki yerden de beslenmek kaydıyla başka bir alan yarattıklarını, anavatanlarını sürekli bir şekilde *reel* (ucuz uçak seferleri vb. yollar) ve *sembolik* (internet, televizyon, radyo, video filmleri, sinema endüstrisi, müzik endüstrisi vb.) olarak ziyaret ettiklerini ve anavatanları ile yeni vatanları karşısında değişen aidiyet biçimleri geliştirdiklerini bizlere hatırlatır. Bu açılardan bakıldığında İstanbul, Diyarbakır ve Mersin gibi illerde yaşayan zorunlu göç mağdurlarının da benzeri süreçler içinde bulundukları gözlemlenmektedir. Ancak, bu göçmenlerin henüz içinde bulundukları kentsel alanlara eklemlenebilmeleri için gerekli olan siyasal ve yerel mekanizmaların üretilmediği ve dolayısıyla kentin eteklerinde asılı kaldıkları gözden uzak tutulmamalıdır. İstanbul'un Tarlabaşı, Diyarbakır'ın Gürdoğan Mahallesi ve Fatih Mahallesi, Mersin'in Adana-Tarsus arasında sıkışmış Toroslar ve Selçuklar Mahalleleri gibi semtlerinde zorunlu göç mağdurları çanak antenlerden sürekli izledikleri Roj TV, angaje oldukları Kürt Sorunu, konuştukları dil, sürdürdükleri kültürel ritüeller, sürekli olarak memleketlerinden kendilerine katılan veya

ziyaret eden misafirleriyle birlikte İstanbul'a, Diyarbakır'a ve Mersin'e farklı bir kimlik kazandırırken, kamusal alanda karşılaştıkları öteki İstanbul, Diyarbakır ve Mersin'den etkilenmektedirler (Kaya ve diğerleri, 2009).

Günümüzde anavatan ile Türkiye arasında gerek sayıları gün geçtikçe artan uçak ve gemi seferleri ve gerekse etkinliği giderek artan iletişim kanalları aracılığıyla yukarıda sözü edilen şekilde bir ulusaşırı alanın ortaya çıktığı görülmektedir. İki coğrafya arasında mekik dokuyan yatırımcılar, öğrenciler, tursitler, eğitimciler, folklor sanatçıları gazeteciler, araştırmacılar, ilgili dernek ve vakıf temsilcileri bu şekilde bir ulusaşırı alanın oluşumuna katkıda bulunmaktadırlar. Son bölümde söz konusu bu ulusaşırı alanın niteliği sayılarla ve yorumlarla daha ayrıntılı olarak betimlenecektir. Ancak, ondan önce etnokültürel açıdan farklılık gösteren "ötekini" anlamanın, onu farklılıklarıyla kabul etmenin, ona saygı göstermenin veya ona "hoşgörü" ile yaklaşmanın mümkün olup olmadığı sorunsalına felsefi açıdan yaklaşmakta ve böylelikle Türkiye'de yaşayan Çerkeslerle çoğunluk toplumu arasında geliştirilen ilişki biçimlerine birtakım felsefi tartışmalar üzerinden bakmanın faydalı olduğunu düşünüyorum. Böylelikle, belki Türkiye toplumunun "ötekini" anlama ve "öteki" ile birlikte yaşama pratiği konusunda dünyada nerede konumlandığını anlayabilmek için birkaç ipucu edinebileceğimizi düşünüyorum.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Ötekini Anlamak Mümkün mü?

Yakın zamana değin, çoğunluk Türk toplumu tarafından etnik olarak Türk olduğu düşünülen ya da başka bir deyişle farklı bir etnik kökenden geldiği bilinmeyen Çerkeslerin farklılıklarını gerçekten anlamak mümkün olabilir mi? Çerkesler asimilasyona hiç tabi olmuşlar mıdır ya da Türkiye topraklarında kök saldığı düşünülen hoşgörüden kendilerine düşen payı alabilmişler midir? Tüm bu soruların yanıtlarını sonraki bölümlerde ayrıntılarıyla vermeye çalışmadan önce, asimilasyon, hoşgörü (tolerans), ötekilik, anlama, empati, saygı ve etno-kültürel kimlik konularında bazı teorik tartışmalara girmenin faydalı olacağını düşünüyorum. Böylelikle, Türkiye'deki Çerkes diasporası içinde gelişen etno-kültürel kimliklerin ve siyasal katılım stratejilerinin küresel düzlemde nereye oturduğunu anlamanın daha kolay olacağını düşünüyorum. Asimilasyon tartışmaları ulus-devletin varlığıyla paralel olmakla birlikte öteki ile birarada yaşama tartışmaları ulus-devlet öncesi dönemlere kadar uzanmaktadır. 15. yüzyılda Katolik İspanya'dan Yahudilerin ve Müslümanların uzaklaştırılması, 16. yüzyılda Katolik Fransa'dan Protestanların uzaklaştırılması gibi pratikler, ulus-devlet öncesinde varolan egemen siyasal iktidarların birarada yaşama konusunda başarılı örnekler sergileyemediklerini göstermektedir. Özellikle dinsel farklılıklara tahammül edilemeyen dönemin Katolik Batı Avrupa'sında öteki ile birarada yaşama konusunda çok olumsuz bir tecrübenin yaşandığı söylenebilir. Öteki ile birlikte yaşamak yerine ötekini ontolojik olarak ortadan kaldırmayı tercih edenler, daha sonraki yüzyıllarda ulus-devletlerin varlıklarıyla birlikte daha pluralist bir yapılanmaya doğru gitmişlerdir.

Merkezi ulus-devletlerin ortaya çıkması ile birlikte yeni bir kavramın da belirmeye başladığı görülmektedir: *tolerans*. İngilizcedeki tolerans (*tolerance*) kavramının etimolojik kökenine bakıldığında *tolerance* kavramı ile *sufferance* (acı çekmek) kavramlarının aynı kökten geldikleri görülmektedir. Latince bir kelime olan *tolerantia* kavramı bir şeye katlanmak anlamına gelen *tolere* ve acı çekmek anlamında kullanılan *tolerare* sözcüklerinden türetilmiştir. Latincedeki *tolerantia* ile *tolerare* kavramları arasındaki bağlantı İngilizce (*sufferance*), Fransızca (*souffrir*), İtalyanca (*soffrire*) ve hatta İbranice (*sevel—sovlanut*) dillerinde de mevcuttur. Söz konusu bu etimolojik gerçeklik felsefi açıdan büyük bir önem taşımaktadır. Birine tolerans göstermek veya hoşgörülü yaklaşmak, aslında asla kabul edilemeyen ve üstesinden gelinemeyen bir farklılığı zor da olsa tanımak anlamına gelmektedir (Yovel, 1998). Bir başka deyişle söz konusu bağlam içerisinde dinsel açıdan farklı olduğu için kendisine düşmansı bir gözle baktığımız, yanlış yola saptığım düşündüğümüz ve bu nedenle de varlığıyla bize acı veren ötekini istemeyerek de olsa tanımak anlamına gelmektedir tolerans veya hoşgörü kavramı. Katolik bir kimsenin bir Protestanı istemeyerek de olsa tanıması veya Sünni bir kimsenin istemeyerek de olsa Alevi birini tanıması gibi bir şeydir bu aslında. Söz konusu bu tanıma hali, genellikle kendilerini daima haklı gören, normları ve kuralları belirleme gücüne sahip olan çoğunlukların azınlıkları tanıması şeklinde gerçekleşmektedir. Ötekini hoşgörmek, doğruluğuna inanmadığınız, hatalı bir yolda olduğunu düşündüğünüz bir kimsenin yaşamasına izin vererek onun üzerinde bir iktidar kurmak ve iktidarınızı her defasında ona hatırlatmak anlamına gelir.

Fransızcada '*tolérer*' sözcüğü ilk kez 1562 yılında Katolik Fransız Kral tarafından Protestanlara ülkede kalma izni vermek amacıyla kullanıldı. Kral bu sözcüğü bir anlamda her türlü şeytani tehlikenin kaynağı olarak görülen Protestanlar ve Yahudilere ilişkin daha farklı bir politikanın oluşturulmasına katkıda bulunmak için kullanmıştır. Burada önemli olan nokta dünyevi otorite olan Kral'ın Katolik Kilisenin üzerinde bir karara imza atarak Kilise karşısında bir otorite kurma arayışında olmasıdır. Unutulmaması gereken diğer bir nokta ise, Almanya'da '*toleranz*', Hollanda'da '*tolerantie*' kavramları Fransa ve İsviçre gibi daha batıda kalan ülkelere oranla daha erken bir dönemde günlük konuşma diline yerleşmiştir.[1] Jürgen Habermas da tolerans kavramının pek de tartışılmayan yanlarına dikkatimizi çekmeye çalışır. Hol-

1 '*Tolérer*' kavramının farklı anlamları konusunda ayrıntılı bir tartışma için bkz. Huseman (1984).

landalı yazar Margriet de Moor'a referansla Jürgen Habermas, 'tolerans' kavramının geçmişteki ve günümüzdeki farklı anlamlarına odaklanır:

> Genellikle tolerans kavramı 'saygı' kavramı ile bir solukta söylenir, halbuki bizim kullandığımız tolerans kavramının kökleri 16 ve 17. yüzyıllara değin gider ve *saygı* değil tam tersi bir anlam ifade eder. Biz ötekinin dinsel inanışına nefretle yaklaştık, Katolikler ve Kalvinistler birbirlerinden nefret ettiler ve bizim Seksen Yıl Savaşlarımız sadece İspanya'ya karşı bir başkaldırı değildi, aynı zamanda Ortodoks Kalvinistlerin Katolik Kilise'ye karşı verdikleri bir cihad idi (Habermas, 2008; s. 5).

'Tolerans' kavramının kültürel ve dinsel birtakım çağrışımları olduğunu hiç unutmamak gerekiyor. Bu nedenledir ki, 'medeniyetler çatışması' ve 'medeniyetler buluşması' gibi dünyayı sınırları belirli 'dinsel uygarlıklara' bölen kültürelist söylemlerin egemen olduğu günümüzde 'tolerans' veya "hoşgörü' kavramının bu denli sık kullanılıyor olması kolaylıkla anlaşılabilir. Diğer bir ifadeyle, daha çok kültürel ve dinsel bir anlam içeren 'tolerans' kavramının son yıllarda bu denli sık kullanılıyor olması, dünyada egemen olan kültürelist ve dinsel söylemin varlığıyla açıklanabilir. Gerek Osmanlı İmparatorluğu döneminde gerekse günümüz Türkiye'sinde kullanılan 'hoşgörü' kavramının bundan farklı olduğu pek iddia edilemez. Çokkültürlü, daha doğrusu çokdinli bir imparatorluk olan Osmanlı'da egemen Sünni-Müslüman anlayışın dışında kalan dinlerin varlığı büyük ölçüde gücü elinde bulunduran Osmanlı'nın hoşgörüsüne bağlıydı. Çerkesler, 19. yüzyılın son çeyreğinde Osmanlı'ya sığınmış olsalar bile bu sığınmanın sadece Osmanlı'nın Müslüman oldukları için Çerkeslere beslediği hoşgörüden kaynaklanmadığı gözden kaçırılmamalıdır. Mutlaka, aynı dinden olmanın getirdiği bir yakınlık vardır, ancak asıl önemli nedenin giderek zayıflayan imparatorluğun taze insan ve asker gücüne olan ihtiyacı olduğu unutulmamalıdır. Öte yandan günümüzde ise, sözgelimi Alevilere karşı gösterilen hoşgörünün, büyük ölçüde kendini tek doğru anlayış olarak gören Sünni-Müslüman yaklaşımın, Aleviliğin aslında sapkın bir inanış olduğuna inanıyor olmasına rağmen onun yaşamasına izin vererek Aleviliğin üzerinde bir iktidar kurmaktan başka bir anlam ifade etmediği iddia edilebilir. Bu konu zaten ilerleyen sayfalarda daha ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

Ortaçağ Avrupa'sında yaşanan din savaşlarının ulus-devletin varlığıyla birlikte yer yer Fransa ve İspanya örneklerinde olduğu gibi homojenleşme veya Almanya, Hollanda ve Belçika örneklerinde olduğu gibi tolerans uygulamalarıyla belli ölçüde çözümlendiği bu tür deneyimleri günümüz toplumların-

da da gözlemlemek pekâlâ mümkündür. Günümüz Batı Avrupa'sında Müslüman kökenli göçmen gruplara ve onların çocuklarına karşı sergilenen dışlayıcı veya çokkültürcülük adı altında sergilenen 'hoşgörü' pratikleri buna örnektir. Aynı şekilde Türkiye toplumu için de bakıldığında, kurucu ideolojinin Sünnilere ayrıcalıklı bir statü kazandırırken ve etnik olarak Türk olmayan Müslümanlar için oldukça asimilasyonist olduğu ve gayri-Müslimler için ise oldukça dışlayıcı olduğu görülmektedir. Daha once de ifade edildiği üzere Türkiye'de varolan tekçi kimlik anlayışı, etno-kültürel ve dinsel açıdan farklı olanı tanıma konusunda ciddi sıkıntılar yaşarken, 2000'li yıllarda derinleşmeye başlayan Avrupa Birliği entegrasyon süreciyle birlikte farklılıkların tanınması konusunda daha farklı bir düzleme gelinmiştir. Farklı kimliklerin kamusal alanda daha fazla görünür hale gelmesi, Çerkeslerin, Alevilerin, Kürtlerin, Ermenilerin, Süryanilerin, Romanların ve benzeri grupların egemen Türk-Sünni-Müslüman kimliğinden farklı oldukları yönünde yaptıkları vurgu özellikle 1999-2005 yılları arasında yaşanan demokratikleşme süreciyle yakından ilintilidir. Bilindiği üzere 2005 sonrasında demokrasinin konsolide edilememesi nedeniyle ülke içinde sıkıntılar yaşanmış ve yeniden sosyolojik ve antroplojik açıdan kendilerini azınlıkta hisseden grupların önemli bir kısmı, gelişen milliyetçi söylemin içinde kendilerine yer bulabilmişlerdir. Ötekiliğin son derece normal karşılanması gereken çokkültürlü Anadolu topraklarında öteki olmanın bu denli zor olduğu bir dönemde, Çerkeslerin veya daha pek çok farklı grubun yaşadığı 'ötekileşme' süreçlerini felsefi açıdan ele almakta ve ötekinin asimilasyonu üzerinde durmakta fayda olduğu kanısındayım.

ÖTEKİNİ İDRAK ETMEK, ONU İLHAK ETMEK ANLAMINA GELİR...

Litvanya doğumlu ve Yahudi asıllı filozof Emmanuel Levinas (1906-1995), geleneksel Batı felsefesinin içerden eleştirisini yapar. Levinas, çek sevdiği Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* romanının kahramanlarından biri olan Alyoşa Karamazov'un söylediği 'Hepimiz herkes için sorumluyuz. Ancak ben hepinizden daha çok sorumluyum' sözünü pek çok eserinde yinelemiştir. Ona göre Batı felsefesi 'Öteki'ni anlamak için çevreye yaptığı yolculukların ardından daima çıktığı topraklara geri dönmeyi amaçlamıştır. Bu uğurda mitolojik kahraman Ulysses gibi her zorluğu göze almıştır (1986; s. 348; 1987; s. 91). Uzaklardaki ötekini anlamak için geride bıraktığı kendi topraklarına, yani Batı'ya, geri dönerken Aydınlanma düşüncesinin kendine kazandırdığı akılcılığın yardımıyla anladığı, tanımladığı ve kategorileştirdiği 'ötekini' de beraberinde getirir.

'Öteki' başkalığını (*alterity*) yitirmiştir artık; 'Öteki' şiddet kullanılmak suretiyle Batılı akıl tarafından aynılaştırılmış, homojenleştirilmiş, kolonileştirilmiş, ele geçirilmiş ve kısaca asimile edilmiştir. Böylece, Levinas'ın birey ile öteki arasında kalmasını hep dilediği sonsuz mesafe ortadan kalkar. Rasyonel düşünen birey var olabilmenin açlığıyla 'öteki'nin yaşam alanını ve başkalığını kolonileştirmek pahasına da olsa ontolojik bir savaş verir. Bu durum, kökleri eski Descartes'a kadar uzanan Kartezyen Çatışma (binary oppositions) anlayışının bir uzantısıdır. Hegel de Marx da, Batı dışındaki toprakları, kültürleri, uygarlıkları sömürgeleştiren bu rasyonel aklın devamını savunmuşlardır, çünkü ancak sömürgeleştirilme yoluyla bu uygarlıklar Batı tarihinin evrimci anlatısına entegre edilebilirlerdi. Afrika'nın tarihi olmadığını söyleyen Hegel ile Meksika'nın ya da Hindistan'ın sömürgeci güçler tarafından (İspanyollar ve İngilizler) sömürülme yoluyla sınıf mücadelesine zemin hazırlanacağını söyleyen Marx Batı rasyonalitesini olumlamaktan öteye gitmemişlerdir.

Levinas'a göre modern felsefe 'Öteki' ile olan ilişkisini anlama, tanımlama ve kategorileştirme temeline oturtmamalıdır. Ötekini anlamak, ötekinin başkalığına son vermek ve öteki üzerinde iktidar kurmak anlamına gelir Levinas için. Anlamak, öteki üzerinde iktidar kurmanın bir başka türüdür. Levinas, felsefenin Ulysses deneyiminde olduğu gibi töze (öze) dönmek yerine, kendine yeni bir vatan bulmak için yola çıkan İbrahim peygamber örneğinde olduğu gibi tözden (özden) uzaklaşması gerektiğini önerir. Ona göre daha önceden Wilhelm Dilthey'in, Max Weber'in sunduğu Hermenotik yaklaşımın bize dayattığı 'ötekini' anlamak fiili (Almancada *verstehen*), kendi önyargılarımızı olumlamaktan öteye gitmemektedir. Öte yandan, hermenotik düşüncenin önemli savunucularından biri olan Hans Gadamer'in de çok açıkça ifade ettiği gibi, anlama sürecinde ötekini önyargısız bir şekilde anlamak mümkün değildir. Hatta Gadamer daha da ileriye giderek, önemli bir itirafta bulunur: 'En büyük önyargı, önyargıya karşı gösterilen önyargıdır'. Levinas'a göre, 'öteki'ni anlamamız mümkün değildir; 'öteki'ni anlamak için çaba göstermemeliyiz; ve hatta 'öteki'ni anlamamalıyız. Bizim yapabileceğimiz tek bir şey vardır; o da, öteki hakkında ancak bilgi toplamak olabilir (1999). Öyle ki, mutlak ötekilik dediğimiz ötekilik durumlarında, sözgelimi siyah-beyaz, kadın-erkek, Türk-Kürt, Alman-Türk, Bask-İspanyol gibi mutlak ötekilik hallerinde, bir erkeğin bir kadını gerçek anlamda anlaması mümkün değildir. Sürekli bir potansiyel gerilimin içkin olduğu bu tür durumlarda, ötekini anlamak için sadece çaba gösterilmesi mümkün olabilir. Diğer bir deyişle, öteki ancak onun deneyiminin yeniden deneyimlenmesiyle belli ölçüde anlaşılabilir

ve bu durumda bir empati ortaya çıkabilir. Erkeğin kadını anlaması ancak onun deneyimlerini yeniden deneyimlemek suretiyle mümkün olabilir ki, bazı durumlarda o da imkânsızlaşabilir, erkeğin kadın gibi doğum yapamaması gerçeğinde olduğu gibi. Bir Türk bu anlamda ancak bir Kürt bireyin neler yaşadığını yeniden deneyimlemek suretiyle onu anlamaya çalışabilir.

Levinas, ötekinin yaşam alanını kolonileştirmek, yakıp yıkmak ve asimile etmek pahasına var olma mücadelesi veren modern rasyonel bireyin bu tür ontolojik kaygılar yerine, ahlâki kaygılar (*deontological ethics*) taşıması gerektiğini önerir. Levinas felsefesi, 'öteki'ni hiçe sayarak ben merkezci bir *egolojiye* (benlik bilimi) dönüşen geleneksel Batı felsefesinin radikal bir eleştirisidir. Levinas'ın hareket ettiği nokta *'ötekine' saygıdır*. 'Ötekine' saygı ve 'öteki' ile aradaki mesafenin korunması ile asimilasyona, totalizme, faşizme, kitle toplumuna ve aynılığa karşı konulabileceğini düşünür. 'Öteki'ni ne kendimize asimile etmeli ne de tam anlamıyla anlamaya çalışmalıyız. Geleneksel Batı felsefesinin bize sunduğu rasyonalite çerçevesinde davranan birey şunu çok iyi bilir ki, 'öteki'ni anlamak ve tanımlamak bireyi özgürleştirici bir etkiye sahiptir. Ancak unutmamalı ki, 'öteki' başkalarınca tanımlandığında ve temsil edildiğinde başkalığını yitirir ve ölür. Bu şekilde düşünüldüğünde, Levinas geleneksel Batı felsefi düşüncesinin 'ötekiyi' ortadan kaldırmaya yönelebileceğini söyleyecek kadar ileri gitmektedir. Ona göre 'öteki', arzu (*eros*), ölüm ve gelecek gibi üzerinde konuşabileceğimiz ama deneyimlemeksizin asla tam olarak anlayamayacağımız türde bir tasarımdır. Bu nedenle, 'ötekinin' ontolojik olarak ne olduğunu bilmek mümkün değildir. Bu geleneksel kurgu yerine 'öteki' ile eşit ilişkiler geliştirilmelidir. Sözgelimi, sosyal bilimlerde sıkça tekrarlandığı gibi, ötekini 'bizim anlayışımızı bekleyen', 'bizim şefkatimize ihtiyacı olan', 'bize bilgi veren' (*informant*), 'bize yanıtlar aramak zorunda olan' (*respondent*), 'sürekli çoğunluğun iktidarı karşısında bir korku ve tedirginlik yaşayan' ve 'bizim nesnemiz olan' (*thingified*) şeklinde değil, bir diyalog içinde kendimizin eşiti (*interlocutor*) olarak algılamalıyız. Kendimizin eşiti olarak algıladığımız 'öteki', sıradan değildir, herhangi bir güruha ait bir kimse hiç değildir. 'Öteki', bir tür kutsallığı olan yalın bir yüzdür ve tektir, bricciktir (Levinas, 1998; s. 9).

'Öteki'ni anlamak için kendi tözünden ayrılarak çevre coğrafyalara giden ve yeni topraklar ele geçiren Batılı özne, bunu yaparken hepimizin bildiği gibi 'uygarlığın uğramadığı' bu topraklara 'uygarlık' götürme itkisiyle hareket etmiştir. Evrensellik söylemiyle birleşen bu itkinin ardındaki en temel dinamik sömürgeleştirme isteğidir. Geleneksel Batı felsefesinin bu evrensellik

söylemine ilişkin en radikal değerlendirmeleri Afrikalı düşünürler yapmıştır. Sözgelimi Kwame Nkrumah (1998) ve Frantz Fanon (1998) gibi düşünürler 'evrensellik' (*universalism*) söylemiyle yanıp tutuşan Batı felsefesini tikel bir etno-felsefe olmakla (*particularist ethno-philosophy*) eleştirmişlerdir. Evrensellik iddiasındaki Batı felsefesini tikellik ile itham etmek çok ciddi bir eleştiridir: Bugüne değin daima işittiğimiz ve inanarak kullandığımız 'evrensellik' söyleminin, aslında Batı merkezli bir tikelliğin emperyalist bir anlayışla dünyaya kabul ettirilmeye çalışıldığı söylenir. Yayılmacı Batı felsefesini radikal bir şekilde eleştiren Levinas bu nedenle yalnız değildir. Levinas'ın felsefesi, ne pahasına olursa olsun 'öteki'nin yaşama alanının işgal edilmesi suretiyle kimliğin ve benliğin oluşturulmaya çalışılmasını eleştirir. Bu nedenle böyle bir yayılmacı egolojiye dönüşen felsefeyi eleştirir.

Levinas, bizi aynı zamanda karşıtlıkların çatışması temelinde ele alman ikili düşüncenin (*dualism*) tutsağı olmaktan kurtarmaya çalışır. Plato'nun sadece 'düşünce' (*idea*) vardır derken altım çizdiği mutlak tekçi yaklaşıma, Descartes 'ruh ve beden'in varlığını iddia ederek ikili düşünce yaklaşımıyla karşı çıkmıştır. Descartes'ın sunduğu 'olguların ve maddelerin kendi karşıtlıklarıyla var olabileceği tezi' bizleri sınırlı *diadik* (ikili) düşüncenin içine hapsetmiştir. Levinas ise bu sınırlı yaklaşımın ötesine giderek Descartes, Hegel ve Marx gibi düşünürlerin düalizmini katı bir dille eleştirir ve bizleri *triadik* (üçlü) düşünmeye çağırır. Kendisi diğer filozoflar gibi 'egoloji' yaptığını, yani 'egonun bilimi' ile uğraştığını söyler. Ama bazı önemli farklarla. Öncelikli olarak, o kendisi için yaşayan bir egonun gözünden dünyayı açıklamaya çalışmaz. Onun için önemli olan, 'öteki' için yaşayan öznenin etik sorumluluğudur. Levinas, ayrıca, 'ben' ile 'öteki' arasındaki ilişkide sadece iki tarafın değil, ayrıca 'üçüncü' tarafların da bulunduğunu öne sürer. 'Üçüncü', onun özenle altını çizdiği diyalog sırasında yani kutsanmış bir tür *yüz-yüze* iletişim halinde gerçekten mevcut olmayabilir, ancak gerek 'ben'in gerek 'öteki'nin diyalog öncesinde/sonrasında iletişime geçtiği/geçeceği başka 'ötekileri' olmuştur/olacaktır hiç kuşkusuz. Ayrıca, 'üçüncü' bir kişi olmak zorunda değildir. Üçüncü, 'ben' ve 'öteki' arasındaki diyalog ve etkileşim sürecinde iki taraftan bağımsız olarak ortaya çıkan *a priori* bir oluşumdur.

Levinas, kendisiyle Felsefe, Adalet ve Aşk üzerine yapılan bir söyleşide Maurice Merleau-Ponty'den ödünç aldığı bir örnek ile 'üçüncü'nün nasıl ortaya çıktığına ilişkin bize bazı ipuçları verir. Birbirinden ayrı iki el hayal edin. Bir el öteki ele dokunduğunda, birinci el dokunmanın yanısıra dokunulandır aynı zamanda. Dokunuyor ve dokunuluyor. Ancak dokunmanın ve dokunul-

manın yanısıra bir üçüncü gerçekleşiyor bu etkileşimin ardından: İki elden bağımsız olarak dokunmanın kendisi, duyularımızla algıladığımız dokunma hissi, enerjisi. Dolayısıyla, (1) birinci el öteki ele dokunuyor; (2) öteki el tarafından dokunuluyor ve (3) dokunmaya dokunuyor. Bu açıdan düşünüldüğünde, 'ben' ile 'öteki' arasındaki ilişkide 'üçüncü' zaten saklıdır (Levinas, 1998; s. 111-112). Yalnız, Levinas sadece birey ile öteki arasındaki ilişkinin üçüncüyü içinde taşıdığını söylemez. O, ayrıca kimlik oluşum süreçlerinde yaşanan bireysel bilinçlenmenin (*individual conciousness*) gerçekleşebilmesi için, bireyin aşkınlık içerisinde 'öteki'nin gözüyle kendini görebilmesi gerektiğini söyler. Aşağıda alıntıladığım Octavio Paz'ın son dizesi olan 'Kendim olabileyim diye bir başkası olmalıyım ben' cümlesi biraz bu anlatıya işaret eder. Bir diğer deyişle, 'öteki'nin bakışıyla kendimizi algılamamız bireysel bilinçlenmenin ön koşuludur. Bu durumda 'iki', 'bir'in içindedir (Levinas, 1998; s. 112). Diğer bir deyişle, öteki zaten "ben"in içindedir. Ötekinin asimilasyonu, ölümü aslında "ben"in ölümüdür aynı zamanda.

Ontolojik emperyalizmin ve şiddetin yerine, dünyaya ve ötekine yönelik sorumluluk etiğini öneren Levinas, bu önermeyi kendisi için çok daha ileri bir noktaya taşımıştır. Çok sevdiği Dostoyevski'nin *Karamazov Kardeşler* romanından yaptığı alıntıyla her zaman 'En suçlu benim!' diyerek ben olmanın ağır sorumluluğunun ne denli farkında olduğunu bizlere göstermiştir (Levinas, 1998). Ona göre, öteki için duyulan saygı, kişisel sorumluluktan çok daha önceliklidir. Bu açıdan bakıldığında bireyin 'ben' olabilmesi için asimilasyonu bir yaklaşım sergilemek yerine ötekinin ötekiliğine saygı gösteren bir etik yaklaşım sergilemesi gerekir. 'Öteki' olabildiği sürece 'ben' varlığını sürdürebilir. Aynılığın ve asimilasyonun olduğu yerde 'ben'in ortaya çıkması mümkün değildir. 'Ben olabilmek için önce sen olmalıyım!' diyen anlayışın kendisidir bu. Benzeri bir yaklaşım Octavio Paz'ın şiirlerinde de görülebilir:

...
Yaşam bizim değil, başkalarının,
yaşam kimsenin değil, biz hepimiz
yaşamımız –başkaları için güneş ekmeği,
bütün başkaları için, ki bizleriz hep–,
ben başkasıyım ben olduğumda, edimlerim
başkalarının da olursa benimdir en çok,
kendim olabileyim diye bir başkası olmalıyım ben.
...

(Octavio Paz, *Güneş Taşı*)

Bu şiirde de görüleceği üzere Paz da, Levinas gibi, öteki için sorumluluğu öznelliğin ön koşulu olarak bildirmektedir. Öteki ile ilişkide yüz yüze ve ötekinin çıplaklığı ile öznenin çıplaklığı arasında dolayımsız doğrudan bir diyaloğu öneren Levinas için ötekinin yüzü kutsaldır. Dilin kullanımı ile birey ve 'öteki' arasında kurulan dolayımsız diyalog süreci tözden (*essence*) gittikçe uzaklaşan bir başkalık (*alterity*) ilişkisini içinde barındırır. Batı rasyonalitesini yıkmaya çalışırcasına Levinas ötekinin çıplak yüzünü tanrısallaştırır adeta. Zen anlayışında, Tasavvufta, Bektaşilikte veya Mevleviliktekine benzer bir anlayışla esoterik bir teizmi savunur: Levinas'a göre ötekinin yüzü tanrının cisimleşmiş şeklidir.

Öteki'nin çıplak yüzünde cisimleşen tanrının Levinas felsefesindeki yerini biraz açmakta fayda var. Tanrı, mutlak ötekidir, asimile edilemez, kolonileştirilemez, hükmedilemez, sonsuzluğu ifade eder ve tam olarak anlaşılamaz. Öteki ile ilişkimizde Tanrı, bir üçüncüyü teşkil eder. Bu üçüncü etik olabildiği gibi, adalet, eşitlik, saygı ve güveni ifade edebilir aynı zamanda. Son yıllarda sıkça tartışılan ve siyaset felsefesinin önemli konularından biri haline gelen hukuk ve adalet kavramları Levinas felsefesi çerçevesinde yeniden ele alınabilir. Liberteryan ve Komüniteryan yaklaşımlar olarak bildiğimiz iki temel anlayışın hakim olduğu günümüz siyaset felsefesinde özgürlük, eşitlik, haklar ve ödevler gibi kavramlar üzerine çok farklı yorumlar getirilmektedir. Farklılıkların barışçıl biraradalığı konusunda düşün üretenler arasında liberteryan olarak bildiğimiz Friedrich Hayek, Robert Nozick, John Rawls ve Richard Rorthy –her ne kadar aralarında önemli farklılıklara sahip olsalar bile– özellikle bireyin *hakları* ve *özgürlükleri* konusuna öncelik vermektedirler. Öte yandan Yeni Sağ ideolojisinin de kuramcıları sayılabilecek bu isimler karşısında komüniteryan olarak niteleyebileceğimiz Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Amitai Etzioni, Jürgen Habermas ve Marion I. Young gibi isimler ise, haklar ve özgürlükler yerine *ödevler* ve *eşitlik* kavramlarını bayraklaştırmayı tercih etmişlerdir.

Michael Sandel (1982) ve Alisdair MacIntyre (1981) gibi sol-komüniteryan düşünürlere göre, bireyi cemaat dışında bir varlık olarak algılayan liberal yaklaşımlar, bireyin bencilliğini ve vahşi rekabeti meşrulaştırırken *kamusal fayda* kavramını gündelik yaşamın sözlüğünden silmiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nde Bill Clinton yönetimini, Britanya'da ise Tonny Blair yönetimini yazılarıyla etkileyen Amitai Etzioni'ye (1995) göre, günümüz insanı, 'haklar' konusunda gösterdiği takıntıya varan özeni 'ödevler' ve 'sorumluluklar' konusunda göstermemektedir. Ona göre bu eksikliğin nedeni *meşru otorite boşlu-*

ğudur. Siyaset felsefesi çerçevesinde bakıldığında pek çoğumuzun hemfikir olduğu bu söz konusu meşru otorite boşluğu, hukukun üstünlüğü ve adalet gibi kurumlarca doldurulabilir. Levinas'ın izini sürecek olursak, hukuk ve adalet kurumlarını kutsal hakem, yani 'üçüncü taraf' olarak değerlendirebiliriz. Özellikle son yirmi yılda Türkiye gibi yarı çevre ve çevre ülkelerde ulusal devletlerin girdikleri meşruiyet krizleri, Thomas Hobbes'un daha önce 'doğal düzen' şeklinde nitelediği kaotik düzensizliğe doğru gidilmesine engel olamamıştır. Bu noktada belki bir saptama yapmakta fayda var. Uzun süreden bu yana tüm dünyada 'ulus-devletin bir kriz içinde olduğu' konusu tartışılmaktadır. Ancak, geçen onca yılın ardından ortaya çıkan tablo bize öyle gösteriyor ki, bu kriz demokratik Batılı ülkelerde atlatılmışken, baskıcı diye niteleyebileceğimiz çevre ve yarı çevre ülkelerde artarak devam etmektedir. Cumhuriyet'in kurulduğu yıllardan bu yana 'güçlü bir devlet geleneğine' sahip olmakla övündüğümüz Türk devlet geleneği, yeterince demokratik olamadığından ve baskıcı özelliğini devam ettirdiğinden bu krizi sağlıklı bir şekilde atlatamamaktadır. Bugün anlaşılıyor ki, güçlü devlet geleneğine sahip olmak demek, demokratik ve hegemonik bir şekilde halkın rızasını alarak meşruluk arayan devlet anlamına gelmelidir. Yoksa, güçlü devlet geleneğine sahip olmak demek, polis ve askeri güç kullanmak suretiyle baskıcı ve otoriter olmak şeklinde nitelendirilmemelidir. Diğer bir ifadeyle, güçlü devlet, sert güç (*hard power*) kullanan değil, yumuşak güç (*soft power*) kullanan devlettir.

Hukuk, adalet, eşitlik, sorumluluk ve ödev gibi kavramlar bugün büyük ölçüde unutulmuşlardır. Öte yandan, 'özgürlük', 'liberalizm', 'haklar', 'kimlik', 'aidiyet', 'kültür', 'benlik', 'öznellik', 'töz', 'otantiklik' ve 'fark' gibi kavramlar ise günlük söylemlerdeki hakimiyetlerini devam ettirmektedirler. 'Kimlik siyaseti' gündelik hayatımızın hemen her yerini işgal etmekte; küreselleşme ve yerelleşme birbirine karşıt iki güç gibi görünse de birbirini besleyen iki güç olarak karşımıza çıkmakta; postmodernite söylemleri bugüne kadar bizlere dayatılan evrenselliğin –zaman zaman haklı olarak– katı bir eleştirisini yapmakta; ve sürekli farklılıkların altı çizilmektedir. Ancak, bunlar arasında o denli önemli bir gelişme var ki gözden kaçırdığımız, o da evrensel adalet ve eşitlik anlayışının da bu yerellik ve farklılık söylemleri arasında eriyip gitmekte olduğudur. Farklılıkların, yerelliklerin, minörlerin bu denli bayraklaştırılmaları biraz garip değil mi? Yoksulluğun ve eşitsizliklerin artarak devam ettiği bir dünyada farklılıklar, yerel, kültürel ve etnik kimlikler neden bu denli önem kazanmakta? Neden sürekli özgürlükten söz ediyoruz? Postmodernitenin altını çizerek bize sunduğu totaliteden kaçma söylemi bu kadar

yoğun kullanılırken, totaliteye bu kadar yaklaşmak, yığmlaşmak niye? Bu soruların yanıtları verilebilmeli.

Bana öyle geliyor ki, karşı karşıya olduğumuz şey bir tür 'içsel sömürgecilik' (*internal colonialism*). Egemen liberal temsil rejimlerinin ve iktidar odaklarının bireysel özgürlük söylemiyle –adeta günümüzün modern toplum reaktörlerinde– atomize ettiği topluluklar, çok daha kolay yönetilebilir hale getirilmişlerdir. Bu noktada önce Michel Foucault'a ve sonra Walter Benjamin'e kulak vermekte fayda var. Foucault'un kullandığı şekliyle yönetsellik (*governmentality*), siyasal iktidarın kendi uyruklarının duygularını, alışkanlıklarını, geleneklerini, zenginliklerini ve kısaca günlük yaşantılarını düzenlemesi ve kontrol altında bulundurması anlamına gelir (Foucault, 2000). Foucault'un modern yönetsel devleti, kaynağını yasalardan alan Ortaçağ hukuk devletinden farklı olarak, kaynağını toplumun kontrol altında bulundurulması ilkesinden almaktadır. Modern devlet, Foucault'a göre, vücudumuzu, ruhumuzu, duygularımızı, düşüncelerimizi, aşklarımızı, hayallerimizi, tüketim alışkanlıklarımızı bizlere bir tür 'özgürlük hissi' vererek kontrol altında tutan devlettir. Bu nedenle yukarda da anlatıldığı gibi, devlet tarafından yaygınlaştırılan ve her alanda dile getirilmeye çalışılan 'özgürlük' söylemi hükümet etmenin ön koşuludur. Bu açıdan bakıldığında, günümüzde yaygınlık kazanan KÜLT-ürelcilik ve çok-KÜLT-ürlülük söylemleri azınlıklara kültürel açıdan 'özgür' oldukları hissini vererek, modern devletin onları kontrol etmesi ve yönetmesi için gereken zemini hazırlamaktadır. Hatta daha da ileri gidilerek, çok-KÜLT-ürlülük projesinin farklılıkları uzlaştırıcı evrensel (*universal*) bir söyleme sahip olmaktan ziyade, en azından 'öteki'nin sahip olduğu etnisite kadar güçlü etnik söyleme sahip tikelci (*particularist*) bir proje olduğu da iddia edilebilir. John Russon'dan yapılacak bir alıntı bu konuda daha açıklayıcı olabilir:

> Günümüzde çoğulculuk adına sıkça yapılan bir jest var: Ötekini öteki olarak değerlendirmek, ötekinin kültürünü olduğu gibi kabul etmek ve onun kendine özgü bir yapısı olduğunu düşünmek. Azınlık kültürlerini 'ilgi çekici' ve 'egzotik' olarak algılayan bu anlayış, söz konusu kültürlere yaklaşırken 'hoşgörülü' olunması gerektiğini vurgular. Burada yatan anlayış, aslında, bireyin 'ötekini' egzotikleştirerek dışlama düşüncesini dışa vurmasıdır... Bu anlayış 'ötekini' ilgiye, korunmaya ve desteğe muhtaç acizane bir varlık olarak gösterir. Bu nedenle, 'ötekinin' (azınlık) bizim üstün sadakatimize ve hoşgörümüze tâbi olmasını gerektiren ciddi bir iktidar ilişkisi ortaya çıkar. Bu yaklaşım, söz konusu iktidar ilişkisi içerisinde, çoğunluğu, azınlık karşısında ayrıcalıklı ve üstün bir konuma yerleştirir. Bu açıdan bakıldığında,

> bizim 'demokratik' ve 'çoğulcu' olarak adlandırdığımız ideal çokültürlülük aslında en azından 'ötekinin' sahip olduğu etnisite kadar etnik bir anlatımdır (Russon, 1994; s. 524).[2]

Gündemi sürekli meşgul eden etnisite, kültür, kimlik, farklılık ve aidiyet tartışmaları bireyin özgürleşme belirtileri olarak görülmüş ve bu tartışmaların postmodernizmin kötümser doğası içinde yeni oluşumlara yol açacağı öngörülmüştür. Öyle görünüyor ki, oluşan durum, ister 'postmodern durum' diyelim ister 'geç kapitalizm',[3] Walter Benjamin'in İkinci Dünya Savaşı öncesi resmettiği totaliter durum, ya da bir tür faşizm, ile paralellikler gösterir. Benjamin, faşizmin kitlelere haklar vererek değil, onlara kendilerini ifade etme şansı vererek varlığını sürdürdüğünü söyler. Postmodernizm de aslında bu açıdan bakıldığında, bireyin ya da kitlelerin kendilerini 'özgürce' ifade edebilecekleri koşulları sağlayan, ancak üretim ilişkilerinde ve toplumsal yapıda herhangi bir olumlu dönüşüme yol açmayan yeni bir meta-anlatı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dünün hegemonik ulus-devleti yerine bugün yeni hegemonik güç haline gelen global kapitalizm, önceden totaliter yapının nesnesi olduğunu söylediği bireye 'özgürce seçme hakkını' verir. Verilen bu hak, aslında, popüler kitle-tüketim kültürünün en önemli unsuru olan 'özgürce tüketim hakkı'ndan başka bir şey değildir. Yukarıda sözü edilen ve pek çok araştırmacı tarafından *yeni* olarak nitelenen global kapitalizm anlatısı, aslında, yeni bir anlatı da değildir. 1960'lı yıllarda Fredrik A. Hayek ve Milton Friedman'ın ana hatlarını çizdiği ve daha sonra *Reaganizm, Thatcherizm* ve *Özalizm* olarak karşımıza çıkan *Yeni Sağ* (*New Right*) ideolojisinin ta kendisidir. Bu ideolojinin en temel özelliği, toplumsal eşitliği ve demokrasiyi hiçe sayan vahşi bir özgürlük ve liberalizm anlayışıdır (Hall ve Held, 1990; s. 179).

Levinas felsefesi ahlâk, hukuk, adalet, eşitlik, sorumluluk ve saygı gibi kavramları geri çağırıyor. Unutulmaya yüz tutmuş bu kavramların sosyal bilimlerde, toplumsal söylemlerde ve gündelik yaşantılarımızda yeniden kullanılması gerektiği kanısındayım. Yeni tür totalizme yönelmemek kaydıyla postmodernitenin kaotik ve kötümser havasına karşı bir eleştiri olarak da yorumlanabilir Levinas. O, aynı zamanda öncelikli olarak etik ve adalet üzerine yaptığı derin değerlendirmeler ile günümüz '*total entelektüeller*'ine karşı da en sağlıklı duruşlardan birini sergiler: Pierre Bourdieu (1996), hemen her şey

2 Çokkültürlülük ideolojisi hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya (2000; 1999).

3 Fredric Jameson, postmodernizmi geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak kodlar. Ona göre postmodernizm tüketime dayalı kapitalizmin bugün ulaştığı aşamadır (Jameson, 1994; s. 53-92).

hakkında fikir yürüten entelektüeller için kullandığı bu kavramdan yola çıkarak, popüler kültürün bir parçası haline gelen ve televizyonlarda talk-show gerçekleştiren bu tür entelektüelleri 'hızlı düşünen' (*fast thinker*) ve 'kültürel fast-food' satan tüccarlar olarak tanımlamıştır.

KİMLİK SİYASETİNİN ÖNLENEMEYEN YÜKSELİŞİ

Soğuk Savaş yıllarında, ideolojik çatışma üzerine inşa edilmiş geleneksel siyasal kavramların ve mücadelelerin bir anda eski önemlerini yitirmeleri ve tüketim ideolojisine öncelik veren küresel kapitalizm ideolojisinin yaygınlaşması, tüm dünyada köklü altüst oluşlara zemin hazırlamıştır. Bu köklü değişimin temel bileşenleri yerel ve tikel kimliklenmeler, etnik ve dinsel uyanış, etno-ulusçuluklar, ayrılıkçı hareketler, uluslararası göç ve nüfus hareketleri, diasporik kimliklenmeler, ırkçılık ve yabancı düşmanlığındaki artış şeklinde sıralanabilir. Bu bileşenler içinde bizi öncelikli olarak ilgilendiren unsurlar yerel ve tikel kimliklenmeler ile birlikte etno-ulusçuluk unsurudur. Son yıllarda hızla artan yerel ve tikel kimlikler, bir anlamda, evrensel gerçeklik, Aydınlanma, akılcılık ve kalkınma gibi genel kabul gören kavramların 'doğruluklarının' sorgulanmasına neden olmuştur. Bilindiği üzere, Jürgen Habermas (1975; s. 105), günümüzde yaşanan bu tikelleşme sürecinin, varolan bütün geleneksel kurumları ve iktidarları 'meşruiyet krizine' (*legitimation crisis*) sürüklediğini öne sürmüştür. Aynı şekilde Marshall Berman (1983; s. 89) ise, varolan hemen bütün kurumların sağlamlıklarını yitirmekte olduklarını ve bir çözülme sürecine girdiklerini söylemiştir.

Görünen o ki, ulusal ve geleneksel olanın yerini, küresel bir şekilde çoğul, yerel ve otantik kimlikler almaktadır. Roland Robertson (1993), bunu 'tikelliğin evrenselleşmesi' (*universalization of particularism*) olarak adlandırırken, Theodore Levitt (1983) ise, aynı süreci 'özgünlüğün kozmopolitleşmesi' (*cosmopolitanisation of speciality*) şeklinde niteler. Postmodern dönem neden etno-ulusçuluk türü kavramların yoğunluklu olarak tartışıldığı bir dönem olmuştur? Etnisite gibi geleneksel bağlar neden öngörüldüğünün aksine modernleşme ile zayıflamayıp artmıştır?

Soğuk Savaş döneminin ilerleyen yıllarında, *Détente* (Yumuşama) döneminde ve özellikle Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle birlikte ideoloji kavramı konusunda yapılan değerlendirmeler önemli farklılıklar göstermiştir. İlk kez Amerikalı sosyolog Daniel Bell (1965) post-endüstriyel olarak tanımladığı yeni dönemde ideolojilerin sonunun geldiğini iddia etmiştir. Benim 'sonculuk' (*endism*) söylemleri şeklinde nitelediğim söylemlerin ilki olan bu söylemin da-

yandığı temel, modern toplumlarda artık makro teoriler ve ideolojilerin oluşturulamayacağı teziydi. Bu teze göre özellikle günümüz Batı dünyasında etik ve ideolojik sorunların önemi azalmış, insanlar ve topluluklar özellikle maddi kazanımların peşinden gitme eğilimi içine girmişlerdir. Bir diğer deyişle Bell, iktisadın siyasetin üzerinde bir konuma yükseldiğini iddia etmiştir. Bell'in 'ideolojilerin sonu' argümanına karşılık, Alisdair MacIntyre'ın 1971 yılında kaleme aldığı "İdeolojilerin Sonunun Sonu" adlı makale önemli bir eleştirel müdahale olarak değerlendirilebilir. Siyasetin iktisadi olanın ve hatta kültürel olanın gerisinde kalarak önemini yitirdiğini savunan Bell, bu argümanını destekleyebilmek için 1960'lı yılların 'kültürel' nitelikli olduğunu ileri sürdüğü gençlik hareketlerini, feminist toplumsal hareketleri ve özellikle ABD'de başgösteren etnik hareketleri göstermiştir. Bunu yaparken de Bell, bu tür hareketlerin özel alana içkin olduğunu, kamusal alanı belirleyen en önemli unsurun ise politik-ideolojik kutuplaşmanın ötesine geçmesi gerektiğini düşündüğü post-endüstriyel iktisadi gelişmenin olduğunu iddia etmiştir. Bell'in sosyal bilimlere yaptığı bu müdahale, sadece ideolojilerin ve endüstriyel toplumun, en azından Batı'da, sona erdiğini iddia etmekle kalmıyor, aynı zamanda, modernitenin her zaman altını çizdiği kamusal alan ve özel alan ayrımını net bir şekilde yeniden üretme özelliği taşıyordu.

Öte yandan Alisdair MacIntyre, Daniel Bell ile birlikte Ralf Dahrendorf, Hannah Arendt, Raymond Aron ve Karl Popper gibi yazarlar tarafından da dile getirilen ideolojilerin sonunun geldiği şeklindeki savın kendisini ideolojik bir müdahale olarak tanımlamıştır. Post-endüstriyel toplumlardaki gerilimlerin sınıfsal ve siyasal olmaktan çok kültürel, etnik ve milliyetçi bir nitelik kazandığını savunan bu görüşler karşısında MacIntyre (1971), bu tür yeni toplumsal hareketlerin siyasal değil kültürel olarak nitelendirilmesini doğru bulmaz. 1960'lı ve 70'li yıllarda Daniel Bell ve diğerlerinin kültürel nitelikli olarak tanımladıkları etnik hareketler, ırkçılık karşıtı hareketler ve kimlik talepleri MacIntyre (1971) tarafından siyasal nitelikli olarak tanımlanmıştır. Ona göre iki farklı siyaset yapma şekli mümkündür: Merkezdekilerin yaptığı siyaset ve dışarda bırakılanların yaptığı siyaset. İktidarı elinde bulunduran veya iktidardan pay alanlar parlamento, siyasal partiler ve sendikalar gibi meşru siyasal kurumlar üzerinden siyaset üretmeyi tercih ederken, iktidarın dışında kalan/bırakılan her türlü azınlık kimlik, etnisite, din ve gelenek gibi kültürel sermaye üzerinden siyaset üretmeyi tercih etmek zorunda kalmışlardır. Diğer bir deyişle MacIntyre, kültürel olanı, özel alana hapsetmek isteyen asimilasyoncu ve modernleşmeci yaklaşımların tersine alternatif

bir siyaset üretme şekli olarak tanımlamıştır. Böylelikle, sona erdiği düşünülen ideolojik ve siyasal olanın farklı şekillerde varlığını sürdürdüğü saptamasında bulunur MacIntyre. Çerkes kimliğinin özellikle 1990'lı ve 2000'li yıllarda kamusal alanda daha fazla ifade ediliyor olması, bu açıdan bakıldığında bir siyaset arayışı olarak da ifade edilebilir.

Daniel Bell'in 'İdeolojinin Sonu' şeklindeki argümanına paralel bir sav öne süren Francis Fukuyama (1989) ise, benzeri bir noktadan hareketle bu kez 1980'li yılların sonlarında kapitalizmin karşısında durabilecek karşıt bir ideolojik gücün kalmadığına işaret ederek tarihin sona erdiğini iddia etmiştir. Fukuyama bu tezini öne sürerken, hiç şüphesiz, Hegelyan paradigmadan esinlenmiştir. Hatta *Tarihin Sonu ve Son Adam* adlı kitabında Hegel'in, Napoléon Bonaparte'ın 1806 Jena Zaferi sonrasında, adeta sevinç çığlıkları atarak 'eşitlik, kardeşlik ve özgürlük' fikrinin egemen düşünce haline geldiğini ve bu düşüncenin karşısında hiçbir gücün duramayacağını ifade ettiğini bizlere hatırlatır. Fukuyama, bu hatırlatma ile birlikte Hegel'in idealist bazlı diyalektik düşüncesinin temelini teşkil eden 'tarih rakip düşüncelerin mücadelesinin yansıdığı alandır' tezine referans vererek 1989 sonrası dönemde kapitalist düşüncenin bir rakibi kalmadığını ve bu nedenle 'bildiğimiz tarihin' sona erdiğini 'ilan eder'. Eğer tarih iddia edildiği gibi birbirine rakip düşüncelerin mücadele alanıysa ve bu diyalektik süreci devam ettirecek nitelikte kapitalizm karşıtı bir muhalif düşünce veya ideoloji kalmadıysa, o halde 'tarihin sonunun' geldiğini iddia etmek rasyonel olabilir. Tabii Hegelyan paradigma kullanılırsa!

Eski rejimin sona erdiğini iddia edenler hiç kuşkusuz sadece Daniel Bell ve Francis Fukuyama değildi. Sonculuk söylemini farklı bir düzlemde de olsa çok belirgin bir şekilde sürdüren başka bir düşünür de Francois Lyotard'dır (1984). Modernitenin sona erdiğini ve yeni dönemin artık postmodern bir dönem olduğunu iddia eden Lyotard'a göre, postmoderniteyi moderniteden ayıran belirgin özellikler vardır. Yeni dönemde büyük anlatılar, makro teoriler ve ideolojiler artık sona ermiş, küçük anlatıların, kişisel öykülerin, yerelliklerin, yeni etnisitelerin, yeni kimliklerin, postkolonyalizmin, narsizme varan küçük farklılıkların ve ayrıcalıkların yüceltildiği bir dönem başlamıştır. Modernitenin aynılaştıran, yığınlaştıran, homojenleştiren, baskı altında tutan egemen iktidar rejimlerini eleştiren Lyotard gibi Jacques Derrida da moderniteyi beş farklı eksende eleştirir. Derrida'ya göre Aydınlanma ile başlayan modernite teksesli (*phonocentricism*), akıl merkezli (*logocentricism*), ben-merkezci (egocentricism), etnosentrist (*ethnocentricism*) ve erkek egemen (phallocentricism) özellikler sergilemiştir. Bu nedenle postmodernite,

pek çok düşünür tarafından modernitenin egemen rejimlerine ve anlayışlarına eleştiri niteliğinde, karşı-hegemonik bir proje olarak değerlendirilmiştir. Postmodernistlerin savı, bugüne değin kendilerini kamusal alanda ifade edememiş grupların (etnik azınlıklar, kadınlar, göçmenler, sığınmacılar, diasporalar, gençler) kendilerini artık ifade etme özgürlüğüne kavuştukları yönündedir. Bir başka deyişle, majörlerden yani büyük anlatılardan minörlere, küçük anlatılara doğru bir geçiş söz konusudur. Ali Akay'a göre bu karşı hegemonik siyaset *minör politika* olarak adlandırılabilir (Akay, 2000). Ancak, Akay yerinde bir müdahale yaparak farklılıklara vurgu yapan ve narsist bir edayla üretilen kimlik siyasetinin egemen hale geldiği söylemlerin minör politika söylemi olma özelliğinden uzaklaştıklarını söyler. Ona göre, marjinden konuşmanın nimetlerinin farkında olarak söylem üretme hali marjinin marjinal olma özelliğini sona erdirir. Günümüzde, marjinden konuşma minör politika değil bir tür majör politikadır artık.[4]

Görünen o ki, günümüzdeki genel eğilim ya geleneksel kurum ve kavramların eskidiğini ve yerlerini yenilerinin aldığını iddia etmek ya da bu sava karşı her şeyin değişmeksizin devam ettiğini ifade etmek şeklindedir. Böyle bir eğilim yeniden Kartezyen ikiliğe düştüğümüzün göstergesidir. Çünkü, bugünün entelektüelleri genellikle iki karşıt kamptan, varolan konulara ilişkin değerlendirmelerini yapmakta ve konumlanmaktadırlar: ya her şeyin değişmeksizin devam ettiğini ve tarihin tekerrürden ibaret olduğunu iddia edeceksiniz; ya da 'sonculuk' (*endism*) ideolojisinin cazibesine kapılarak pek çok sürecin sona erdiğini, yerlerine 'yeni' süreçlerin başladığını dile getireceksiniz. Ancak her iki egemen söylemin de önemli açmazlar gösterdiğini yeniden vurgulamak gerekiyor. Tarihin geniş halkalar şeklinde tekerrür ettiğini savunmak yaygın bir söylem olup kötümserliği içinde barındırır. Herhangi bir toplumsal olgu karşısında değerlendirme yapmaya çalışırken, söz konusu olgunun kendi öncülleriyle ne denli benzer olduğunu anlamaya ve resmetmeye çalışmak, bizi asıl ilgilenmemiz gereken kendine özgü ve biricik olan olgunun kendisinden uzaklaştırır. Ayrıca böyle bir tutum, aynı zamanda, bireyin özne olmaktan çıkarılıp, kendi tarihini üretemeyen edilgen bir unsur olarak algılanmasına neden olur. Bu bizleri kötümserliğe götürecektir, çünkü bu anlatıda bireyin kendi toplumsal, siyasal ve ekonomik koşullarını belirleyebilen bir

4 Bu bağlamda yanlış anlaşılma ihtimalini göz önünde bulundurarak bir müdahale yapmak gerektiğini düşündüm. Postmodernite, hiç şüphesiz, Derrida'nın çok haklı bir şekilde dile getirdiği gibi modernitenin hegemonik anlatılarına karşı koyan bir özelliğe sahiptir. Ancak, postmodernite, farklılıkların sürekli ön planda tutularak tözselleştirilmesi ihtimaline ve tüketimine yol açtığı için bir o kadar da kapitalist tüketim ideolojisinin yeniden üretilmesine de aracılık etmiştir.

özne olarak değil, verili tarihsel koşullar ve yapı tarafından belirlenen edilgen bir unsur olarak algılanması söz konusudur. Böyle bir anlayışta, bireyler tarafından oluşturulan ahlâka, adalete, sorumluluğa, eşitliğe ve saygıya yer yoktur. Kötümserlik, edilgenlik ve fatalizm içindeki bireyin olmayan bu kurumları da gerçekleştirmesi beklenemez, çünkü o 'ne yaparsa yapsın tarihin kendini tekrar edeceği'ne inandırılmıştır.

Öte yandan, 'sonculuk' ideolojisinin su yolunda, pek çok toplumsal sürecin sona erdiğini ve tamamıyla yeni süreçlerin ortaya çıktığını savunmak ise bizleri tarihselci yaklaşımdan uzaklaştırmakla birlikte, bireyi kapitalist sistemin 'tüketim ideolojisi' içine hapseder. Her şeyin hızla metalaştığı, tüketildiği ve yeniden üretildiği bu sistemde çoğul kimliklerin üretimi de kaçınılmazdır. Kimlik siyaseti olarak nitelediğimiz bu 'yeni' süreçte farklılıklara yatırım yapmak ve kimlikler ile ilgilenmek egemen konumlanma haline gelmiştir. Pek çok entelektüel de bu eğilimin içinde yer alarak yeni bir sosyal bilimin doğmasına öncülük etmiştir adeta: *IDoloji*, ya da diğer bir deyişle *kimlik bilimi*. Bu konuya birazdan daha ayrıntılı bir sekilde yeniden dönülecektir.

Hiç şüphesiz kültürler, kimlikler, ethnisiteler ve milliyetler önemli çalışma konuları olarak sosyal bilimlerin gündemindeki yerlerini korumalıdırlar. Kaldı ki, yukarıda anlatılanların kimliklerin ve kültürlerin değerini azımsayan bir nitelik taşımadıklarının altını çizmek gerekiyor. Aksine, daha önce de Alisdair MacIntyre'a referansla kültürel unsurların kullanımı suretiyle dışarda kalan/bırakılmış kitlelerin alternatif bir tür siyaset ürettikleri ifade edilmiştir. O halde, kültürel olana ilişkin çalışmalar yapılırken kültürelist söylemleri kullanma yanılgısına düşülmemelidir. Kültürel olanın toplumsaldan, zamandan, çevreden ve maruz kalınan sorunlardan ayrı düşünülemeyeceğini ve kültürün tözsel olmayan ve değişen koşullar altında bireyler ve topluluklar tarafından yeniden üretilebilen bir tasarım olduğu noktasını vurgulamakta fayda var.

EGOLOJİ'DEN *IDOLOJİ*'YE

Yayılmacı bir egolojiyi öneren geleneksel Batı felsefesi, Batılı özneyi Batılı olmayan 'öteki' üzerinden kurgulamayı amaçlamıştır. Böyle bir egoloji bireyselliği, bencilliği ve 'öteki' üzerine uygulanan şiddeti meşru kılmıştır. Yine bu tarz bir egoloji tözcülüğü ve tikelliği yüceltmiştir, çünkü öznenin 'öteki'ni anlamaya çalışma çabasının özünde dolayımlı bir şekilde kendi tözüne ulaşma amacı yer alır. Son yıllarda egoloji yoluyla benliği inşa etmenin yanısıra egemen kimlik siyasetleri yoluyla da yeni kimliklerin inşa edilmeye çalışıldığına tanık olmaktayız. Ben, bu yeni süreçte yaygınlaşan kimlik siyasetlerini çözümleyebil-

mek için yeni bir alan önermek istiyorum: *IDoloji* (kimliklerin bilimi: *science of identities*). Adeta yeni bir sosyal bilim dalı haline geldiğini düşündüğüm *IDoloji*'ye ilişkin biraz da eleştirel bir değerlendirme yapmadan önce, son dönemin egemen paradigmaları hakkında genel bir değerlendirme yapmakta fayda olduğu düşüncesindeyim. Kimliklerin bilimi veya kimliklenmelerin ideolojisi olarak adlandırabileceğimiz bu egemen söyleme, hiç kuşkusuz *farklılıkların altını çizen* pek çok sosyal bilimcinin de 'eşitsizliğin doğal olduğunu kabul eden' anlatının meşruluğuna katkıda bulunduğunu söylemek abartılı olmayacaktır: 'Farklıyız, bu nedenle eşit olmamız mümkün değil'. Eşitsizliğin verili bir unsur olarak kabul edilmesini sağlayan bu egemen anlatıya karşı bir tutum sergilemek mümkün mü? Bu noktada takınacağımız Levinas'ın vurguladığına benzer etik bir tutum, söz konusu açmazdan kurtulmanın yollarını bulmamızda bize yardımcı olabilir. Levinas farklılıkların olduğunu yadsımaz, ancak önceliğin farklılığa verilmesini eleştirir. Ona göre, insanların farklılığı ontolojik açıdan farklı olmalarından değil, ancak her bir bireyin kendine özgü bir biricikliğe ve eşsizliğe sahip olduğundan kaynaklanmaktadır. Dikkat edilirse, bu önermede altı çizilen farklılık değil, bireyin biricikliğidir. Aydınlanmacı geleneğin evrensellik söyleminin kısmen ortadan kaldırmaya çalıştığı bu biriciklik ve başkalık durumunu koruyacak tek şey 'öteki' ile girilecek sürekli diyalogdur. Diyalog, Levinas'a göre etiktir, çünkü farklı deneyimlere sahip iki kişi arasındaki başkalık ilişkisi dil ile devam ettirilir. Böylece olası bir totalitenin, asimilasyonun ve aynılaşmanın önüne geçilir.

Günümüzün kimlik siyasetleri düşünülünce, kültürel ve etnik farklılıkların altının kalın çizgilerle çizildiğinin ve bu kültürel farklılıkların doğalmış gibi gösterildiğinin ayırdına varmamız mümkün. Bu açıdan bakıldığında, kültürün KÜLT'leştiğini, yere, zamana ve duruma paralel olarak yeniden üretildiği gerçeğinin gözardı edildiğini ve tözselleştirildiğini görürüz. Kültürel ırkçılığın, yabancı düşmanlığının, milliyetçiliğin ve etnosentrik düşüncenin merkezini teşkil eden, özellikle ulusal-devlet düzeyinde yaygınlaştırılan ve *kültürelizm* olarak adlandırabileceğimiz bu ideoloji, farklılıklara yapılan vurgu ile kendini daima yeniden üretir. Söz konusu ideoloji, insanların farklılıklarından ötürü eşit olamayacakları önyargısına götürür bizleri. Modern zamanlara damgasını vuran bu anlayış, Yeni Sağ ve muhafazakâr düşüncelerin yeşerttiği ve yaygınlaştırdığı egemen söylemlerden sadece biridir. Bu nedenle adalet, hukuk ve eşitlik gibi etik unsurların artık altı çizilmez oldu. Tözselleştirilen kültürel ve etnik farklılıklar yerine önerilen biricilik, hiç kuşkusuz, bizleri daha farklı kimlik politikaları oluşturmaya sevk edecektir. 'Öteki'nin 'öteki'

olarak kalmasının sosyo-kültürel zenginliğin önkoşulu olduğu saptamasını yapmak, bizleri Levinasçı ya da Hermesçi bir diyaloğa götürürken, asimilasyoncu, işgalci ve çatışmacı tutumlar sergilemekten uzaklaştıracaktır.

Geleneksel diasporalar, küreselleşme, ulusaşırı alan, etno-kültürel farklılıkların biraradalığı gibi teorik birtakım değerlendirmelerin ardından artık çalışmanın bundan sonraki bölümlerinde Türkiye'deki Çerkes toplulukları içinde diasporik kimliğin nasıl oluştuğu, geleneğin nasıl yeniden inşa edildiği, siyasal katılım stratejilerinin ne şekilde oluşturulduğu, etnik gruplar arasındaki ön yargıların nasıl yeniden üretildiği, demokratikleşme süreçleriyle birlikte etno-kültürel kimliklerin oluşum süreçlerinin ne tür farklılıklar gösterdiği, kentsel ve kırsal alanda kimlik oluşum süreçlerinin ne tür farklılıklar gösterdiği ve Avrupa Birliği entegrasyon sürecinin Çerkes diasporasını nasıl etkilediği gibi konulara ayrıntılarıyla bakmak mümkündür. Bu süreçlerin anlatımına Çerkes diasporasının 19. yüzyılda tecrübe ettiği sürgünü, sürgünün ardından Osmanlı topraklarındaki iskânı ve etno-kültürel niteliklerinin tasviri ile başlamak istiyorum.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Anadolu'da Çerkes Diasporası: Sürgün ve Etnokültürel Yapı

Bu çalışmanın amacı, daha önce de ifade edildiği üzere, Türkiye'de yaşayan Çerkeslerin anavatanlarından uzakta diasporada, içinde bulundukları zaman, mekân, siyasal ve toplumsal koşullar çerçevesinde ne tür kimliklenme süreçleri yaşadıklarını ve bu süreçlerde özellikle farklı coğrafyalarda yaşıyor olmalarına rağmen hangi ortak kültürel unsurları ön plana çıkardıklarını değerlendirmektir. Gerek diaspora çalışmalarında, gerek kültürel antropoloji çalışmalarında, gerek etnik çalışmalarda ve gerekse kimlik çalışmalarında pek çok teorisyenin fikir birliğine vardığı bir nokta vardır. Buna göre, ulusal, etnik, kültürel, diasporik ve bireysel kimlikler, içinde yaşanılan toplumsal, siyasal, hukuksal ve kültürel yapı ile birlikte karşılıklı etkileşimde bulunulan toplumsal grupların nitelikleriyle doğrudan ilintilidir. Bu nedenle kimliklerin, diyalojik ve diyalektik bir süreçte üretildiğini söylemek gerekir.

Diasporada yaşayanlar açısından bakıldığında da, farklı coğrafi bölgelere yayılmış olan bir diasporanın özneleri olan insanlar, haliyle birbirinden farklı özellikler taşıyan diasporik kimlikler geliştireceklerdir. Önceki bölümlerde de ifade edildiği üzere, günümüzün diasporik kimliklerini tanımlayan iki temel eksenin olduğu görülmektedir: *Evrensel ve tikel eksenler* (Safran 1991; Clifford 1994; Gilroy 1995; Kaya 2000). Yeniden anımsatmak gerekirse, evrensel eksen, anavatan ile diaspora arasındaki iletişimi, ulaşımı ve etkileşimi ifade eden, küreselleşme ile maddi bir gerçeklik kazanan alanı ifade eder. Bu eksen, ulus-aşırı alan (*transnational space*) olarak da nitelendirilebilir. Tikel eksen ise, kendiliğinden spontan bir şekilde ortaya çıkan bir eksen

olmayıp, çoğunluk toplumu ve egemen siyasal ve yasal sistemin belirlediği dışlayıcı ve demokratik katılımı engelleyen koşullar içerisinde geliştirilen tepkisel bir tasarım olarak ortaya çıkan alandır. Tikel eksen, otantik kültürün, geleneğin, örf hukukunun ve tarihin ön plana çıktığı eksendir. Eğer, tikel eksenin evrensel eksene oranla daha ön plana çıktığı bir örnekten söz ediliyorsa, bu tür diasporik öznelerin kendilerini hâlâ bulundukları ülkede misafir olarak görmeleri ve anavatana dönüş umutlarını yitirmemeleri beklenebilir.

Yukarıda sözünü ettiğim tikel eksende Türkiye'nin farklı coğrafyalarında birbirlerinden uzakta yaşayan Çerkes toplulukları arasında ortaya çıkan ortak kültürel ritüellerin altını çizmeye çalışacağım. Bu ritüelleri Türkiye'nin zenginlikleri olarak algılamak da mümkün, kendilerini bu ülkede hâlâ misafir olarak gören insanların ürettiği kültürel üretim yolları olarak da. Bu bölümün ilk kısmında Çerkeslerin Kuzey Kafkasya'dan Anadolu'ya doğru gerçekleştirdikleri göç süreci anlatılacak, daha sonraki kısımda ise alan çalışmasından edinilen izlenimler aktarılacak. Son kısımda ise, Çerkeslerin içinde bulundukları tarihsel, siyasal ve sosyal koşullar içerisinde şekillendirdikleri siyasal katılım stratejileri anlatılacaktır. Küreselleşmenin kendilerine sunduğu kaynakları ve kanalları kullanmak suretiyle anavatanlarıyla diasporada aynı anda var olabilme becerisini geliştiren Çerkeslerin diasporik kimliklerinin belirli özelliklerini aktarmadan önce tecrübe ettikleri göç sürecini biraz ayrıntılandırmakta fayda olacaktır.

ANADOLU'YA GÖÇÜN KISA TARİHİ VE ÇERKES KİMLİĞİ: GRUPLAR, BOYLAR VE GÖÇLER

Çerkes sözcüğünün etimolojisi hakkında günümüzde pek çok farklı görüş ileri sürülmektedir. Bunların tümüne değinmek bu çalışmanın temel sorunsalı olmadığından, sadece anlamlı bulduğum iki görüşü hatırlatmakla yetineceğim. Çerkes sözcüğü, kimilerince antik Yunanca bir sözcük olan ve Kuzeybatı Karadeniz kıyısında yaşayan halkları tanımlamak için kullanılan Kerket (*Kercetai*) sözcüğünün günümüze değin değişerek gelmiş halidir (Avagyan, 2004). Bir diğer görüş ise, Çerkes sözcüğünün kökeninin antik Yunanca olmadığını, Tatarca olduğunu savunur. Göçebe özellikler taşıyan Tatarların Kırım'ı 13. yüzyıldan itibaren yurt edinmeleriyle birlikte, Kuzey Kafkasya'da yaşayan, toprağa bağlı yerleşik bir hayat tarzı süren ve Zihler olarak bilinen halkları "*Jarkaz*" olarak tanımlamaya başladıkları görülmektedir. "Jar" veya "çer" toprak, "kaz" veya "kes" sözcükleri ise Tatar dilinde kazmak, kesmek, bellemek veya işlemek anlamına gelmektedir. Toprağı işleyen anlamına

gelen "*Jarkaz*" sözcüğünün zaman içinde Türkçede "Çerkez" veya "Çerkes" haline dönüşmesi de anlamlı görülmektedir (Avagyan, 2004). Öte yandan, "Çerkes" sözcüğünün kökeninin Tatarca veya Farsça olduğu konusunda da iddialar bulunmaktadır. Çerkeslerin Tatarlara 'toprağı işleyen' adını verdirtecek kadar tarım toplumu olmadıkları, coğrafyanın dağlık ve engebeli olması nedeniyle hayvancılıkla daha fazla ilgilendikleri dile getirilmektedir.[1]

Özellikle geçmiş yüzyıllarda etnik adların kullanımının oldukça problemli olduğunu tesbit etmek mümkün. En çok bilinen halkın/topluluğun adı, benzer nitelikli diğer grupları da kapsayacak şekilde kullanılır. Bir dönem bütün Müslüman Kafkasyalıların adı 'Tatar'dı, bütün Dağıstanlıların da 'Lezgi'. 13. ve 14. yüzyıllarda tam olarak kime Çerkes dendiğini tahmin etmek ise çok zor değil. Çünkü Çerkesya veya Çerkezistan diye bilinen Kuzeybatı Kafkasya o dönemde hemen hemen tek etnili bir bölgeydi. Abazalar ve Karaçay-Balkarları bölgeye o tarihlerden itibaren yerleşirken Nogayların bölgeye yerleşimi ise daha sonraki yüzyıllarda gerçekleşmiştir. Bu nedenle söz konusu bölgede yaşayan halka 'Çerkes' dendiğinde, bölgede yaşayan başka gruplar mevcut değildi. 18. ve 19. yüzyıllarda da 'Çerkes' adı altında, farklı örnekler olsa da genel olarak belli bir halk kastedilmiştir. Çerkeslerle aynı coğrafyada yaşayan Abazalar, Karaçay-Balkarlar, Nogaylar bile birçok kaynakta Çerkeslerden ayrılır. Daha uzak coğrafyalarda yaşayan Osetlere, Çeçenlere, Dağıstanlılara tarihte 'Çerkes' dendiği iddiasının hiçbir bilimsel dayanağı yoktur ve bugünden geçmişe bakarken diasporada geliştirilen adlandırmalardan esinlenilerek yapılan birtakım yanlış adlandırmalar olduğu söylenebilir.

Türkiye'de ise, 'Çerkes' eskiden beri bu coğrafyada en çok bilinen isim olduğundan ve Kafkasya'dan gelen göçmenlerin büyük çoğunluğu Çerkes olduğundan, Çerkes ismi diğer grupların da ortak ismi haline gelmiştir. Çerkeslerin kendilerini grup içi ilişkilerde Adiğe olarak tanımlama eğiliminde olmalarına rağmen, 'Çerkes' adlandırmasının dışarıdan verilen bir tanımlama olması, diğer grupların da bu adı benimsemesini kolaylaştırmıştır. Ancak günümüz Türkiyesi'nde Çerkes kavramı ile Adığe kavramını eş anlamlı kullanmak mümkün değildir. Türkiye'de Çerkesler dışında Kuzey Kafkasyalı olarak Abazalar, Osetler, Çeçenler, Dağıstanlılar (Avar, Lezgi, Kumuk) ve Karaçay-Balkarlar bulunmaktadır. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında da ifade edileceği üzere, ilk önce Türk kökenliler ortak Çerkes tanımlamasının dışında kaldılar. Bu ayrışımda Türk kökenli Kafkas halklarının siyasal seçkinlerinin ken-

1 Aktaran, Murat Papşu, kişisel mülakat (16 Mayıs 2010).

dilerine daha çok ülkücü/milliyetçi hareket içersinde yer bulma eğilimi göstermeleri etkili olmuştur. Öte yandan, Çeçenler ve Dağıstanlılar da zaman içerisinde Çerkeslerle yakın oldukları yerlerde bile Çerkes kimliğinden uzaklaşma işaretleri göstermişlerdir. Çeçenler kendilerine Nohçi derler. Türkiye'de az sayıda İnguş da bulunmaktadır ve kendilerini Ğalğay olarak tamımlarlar. Ancak, Türkiye'de Çeçen ve İnguş ayrımı ortadan kalkmış ve her iki gruba Çeçen denilmeye başlanmıştır. Öte yandan, yaklaşık otuz kadar farklı etnik grubun yaşadığı Dağıstan'dan Türkiye'ye sadece Avarlar, Lezgiler, Kumuklar ve az da olsa Laklar ve Tatlar gelmişlerdir. Gerek Çeçenlerin gerekse Dağıstanlıların Çerkeslere göre geleneklerinin farklı olması, Şafii olmaları ve dini kimliklerini önde tutma eğilimi içinde olmaları bu ayrışmayı büyük ölçüde açıklamaktadır. Yakın zamana değin Çeçenler ve Dağıstanlılar, yaşadıkları bölgelerde çevreleri tarafından 'Çerkes' olarak tanımlanıyor ve kendilerini öyle adlandırıyor olsalar bile, bugün artık bunun geçerli olmadığı görülmektedir.

Osetler için durumun biraz daha farklı olduğu görülmektedir. Nüfusları çok az olan Osetler, 1865'te Anadolu'ya 7-8 bin kişilik bir göç dalgasıyla geldiler. Kars-Sarıkamış'ta, Tokat, Yozgat ve Muş dolaylarına yerleşen Osetler, yaklaşık 24 kadar Oset köyü kurdular, ancak günümüzde söz konusu köylerin çoğunun kentlere doğru yaşanan göçler nedeniyle bittiği bilinmektedir. Günümüz Türkiyesi'nde yaklaşık 15-20 bin kadar Osetin yaşadığı tahmin edilmektedir. Osetler bugün hâlâ kendilerini Çerkes olarak tanımlamaktadırlar. Osetlerin, Türkiye'de 'Asetin' diye Rusçadan bozma bir söylenişi de var. İki gruba ayrılırlar: İron ve Digoron. İki grup da Türkiye'de mevcuttur. Osetler, Çerkesler tarafından 'Kuşha' (Dağlı) şeklinde adlandırılırlar.

Çerkes kimliği içerisinde kendilerine yer bulan boylar ve alt gruplar da aşağıdaki şekilde sınıflandırılabilir. Çerkesler, bütün alt grupları dahil olmak üzere kendilerini 'Adığe' olarak adlandırırlar. Literatürde Adiğe kavramı zaman zaman Adige ve Adighe şeklinde de kullanılmaktadır. Adığelerin boyları sırasıyla, Abzeh, Besleney (Besney), Bjeduğ, Çemguy, Hatukay, Kabardey ve Şapsığ şeklinde ifade edilebilir. Jane, Mahoş ve Mamheğ gibi çok küçük topluluklara da rastlamlmaktadır. Ubıhlar (Vubıh), geçmişte ayrı bir dilleri olsa da bugün ayrı bir etnik grup olarak değerlendirilmemektedirler. Samsun ve Manyas dolaylarında sadece Ubıhlardan oluşan ancak Adığece konuşulan birkaç köyün bulunduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Ubıhları da Adığe boyu olarak değerlendirmek mümkün olabilir.

Abazalar için de kimlik konusunun biraz daha karmaşık olduğu bilinmektedir. Türkiye'deki Abazalar iki gruba ayrılmaktadırlar. Düzce, Sakarya,

Bilecik, İnegöl, Eskişehir, Kütahya'da yaşayan Abazalar, Abhazya'dan gelmişlerdir ve kendilerine 'Apsuva' derler. Bu grubun dışında Kuzey Kafkasya'dan gelen Abazalar da bulunmaktadır. Bunlar da kendi içinde Aşharuva ve Tapanta (veya Bashağ) şeklinde iki gruba ayrılmaktadır. Literatürde Abhazyalı Abazalara 'Abhaz', Kuzey Kafkasyalı Abazalara ise 'Abazin' denilmektedir. Türkçede kullanılan 'Abaza' adlandırması ise böyle bir ayrım içermemektedir. Gerek literatürde gerekse gündelik hayatta zaman zaman Abazaların boylarıyla ilgili karışıklıklar yaşanmaktadır. Apsuvalar, diğer bir deyişle Abhazya'dan gelerek Düzce, Adapazarı, Eskişehir, Bilecik ve İnegöl dolaylarında yaşayan Abazalar, diğer bütün Abazaları 'Aşuva' olarak adlandırırlar. Ancak, Ankara'nın doğusunda Samsun, Amasya, Çorum, Tokat, Yozgat, Kayseri, Sivas ve Adana dolaylarında yaşayan Aşharuvalar kendilerini Aşuva olarak tanımlamazlar, sadece Tapantaları 'Aşuva' olarak adlandırırlar. Kısacası gündelik hayatta Abhaz, Abazin, Aşuva, Aşharuva, Tapanta, Bashağ şeklinde adlandırılan bütün gruplara bu çalışmada Abaza denilecektir. Abazaların ayrıca alt boyları da olmakla birlikte, bu grupların isimleri büyük ölçüde gündelik hayatta kullanılmamaktadır.

Bu iki Abaza grubu arasında Çerkes üst kimliği konusunda bir farklılık olduğu gözlemlenmektedir. İç ve Orta Anadolu'da yaşayan Abazalar (Aşuvalar = Aşaharuva + Tapanta) zaten Kuzey Kafkasya'da yüzyıllardır Çerkeslerin içinde yaşadıklarından, büyük ölçüde Çerkesleşmiş durumdadırlar. Türkiye'de nüfus olarak da az olduklarından, evlilikler ve kültürel ilişkiler nedeniyle birkaç kuşakta Çerkeslerle karışmışlardır. Oyunları, gelenekleri Çerkeslerle aynıdır, birçoğu iki dillidir. Dolayısıyla kendilerini Çerkes hatta Adığe olarak tanımlama eğilimindedirler. Batıdaki Abazalar (Apsuvalar) ise Abhazya'dan geldiklerinden Çerkeslerle doğrudan ilişkiye Anadolu'da girmişlerdir. Gelenekleri, ulusal karakterleri, oyunları, gelenekleri biraz daha farklıdır. Abhazya orijinli Abazalar kendilerini çoğunlukla Çerkes olarak nitelendirmezler ve Adığe kavramıyla Anadolu'da son zamanlarda karşılaşmışlardır. Kuzey Kafkasya orijinli Abazaları ise 'Çerkez Abazaları' şeklinde tanımlarlar.

Kısaca kimlik konusunu yeniden özetlemek gerekirse, 'Çerkes' kimliğinin sınırlarının Türkiye'de biraz karmaşık olduğu gözlenmektedir. Tarihi, etnografik, linguistik vs. olarak Çerkes aslında bir halkın/etnisitenin adı. Balkanlar'da bütün Müslümanlara Türk, bütün Karadenizlilere Laz denmesi gibi Anadolu halkı da 150 yıl önce Kafkasya'dan gelen ve giyim kuşamı, kültürü, gelenekleri birbirine benzeyen bütün göçmenleri 'Çerkes' diye adlandırmış. Bu adın bu coğrafyada eskiden beri biliniyor olması, gelenlerin büyük ço-

günluğunun (% 80-85) gerçekten Çerkesler olması, 'Çerkes' adının ne kendileri ne de diğer halklar tarafından kullanılmaması genel kabul görmesinde etkili olmuştur. Bu sosyolojik durum dışında bir de işin siyasi yönü var. İlk olarak bunu İsmail Berkok 1956 yılında "Her Adığe Çerkestir, her Çerkes Adığe değildir" şeklinde formüle etmiştir. Daha sonra da 1970'li yıllarda Ankara'da Çerkes aydınları 'birlik ve beraberlik' adına bu bütünleştirici algının yayılmasını sağlamışlardır. Bu algı hâlâ pek çok dernek tarafından günümüzde de sürdürülmektedir. Ancak Batı Anadolu'da, Düzce, Sakarya, Bilecik, İnegöl, Eskişehir ve Kütahya dolaylarında yaşayan Abazalar hiçbir zaman kendilerini Çerkes olarak görmediler ve adlandırmadılar. Türkiye'de nüfusları az olan Çeçenler, Dağıstanlılar, Karaçaylar, Kumuklar artık kendilerini Çerkes olarak adlandırmıyor. Çerkes adı altında Adığeler dışında şimdi sadece Osetler ve Orta Anadolu'daki Abazalar kaldı. Osetlerin de son yıllarda farklı bir kimliklenme süreci yaşadıkları yönünde birtakım gözlemler mevcuttur.

Türkler tarih boyunca Çerkes topraklarının tamamına doğrudan nüfuz etmemişlerdir. Türkler ile Çerkesler arasındaki ilişkiler, 1060'lı yıllarda Melikşah döneminde Selçukluların Dağıstan'a yerleşmeleriyle başlar. Tarih boyunca Hunlar, Hazarlar, Kıpçaklar, Kafkasya'da kısmen hakimiyet kurdular, yani Türklerle ilişkiler çok eskilere götürülebilir. Selçukluların Dağıstan'a yerleşmeleri Çerkeslerle ilişki kurdukları anlamına gelebilir. Osmanlıların Çerkeslerle ilk ilişkileri ise, 1782'de Ferruh Ali Paşa'nın Soğucak'a gitmesiyle başlamıştır. Bölge daha sonraki yüzyıllarda önce İran ile Osmanlı ve daha sonra ise Rusya ile Osmanlı arasında nüfuz mücadelesine sahne olmuştur. İranlıların özellikle Çeçenistan'ı içinde bulunduran Güney ve Kuzeydoğu Kafkasya'daki etkileri 11. yüzyıla kadar uzanır. İranlıların Şiilik anlamında bölgede etki yarattıklarını söylemek abartılı bir tesbit olabilir. Çeçenler ve Dağıstanlıların Şafii mezhebini benimsemiş olmalarının nedeni, bölgeyi 8. yüzyılda ele geçiren Arapların etkisi olsa gerek. 16. yüzyılın son çeyreğinde Kanuni Sultan Süleyman'ın İran seferi sırasında Gürcistan, Azerbaycan ve Dağıstan Osmanlı egemenliği altına girmiştir (Kunt, 1989). Kuzey Kafkasya'da İslâm dininin yaygınlık kazanması da bu döneme rastlar. Osmanlı İmparatorluğu Kuzey Kafkasya üzerinde uzun süre doğrudan etkili olmamıştır. Dinsel açıdan ve Hilafet makamının İstanbul'da bulunmasından ötürü Çerkesler üzerinde bir tür kontrol sağlanmıştır. Ancak şunu unutmamak gerekir ki, Osmanlı Çerkeslere ilişkin asıl kontrolünü 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'na değin Kırım Hanlığı üzerinden sağlamıştır. Fatih Sultan Mehmet'in Kırım'ı Osmanlı topraklarına katmasıyla birlikte Osmanlıların Çerkesler üzerindeki

kontrollerinin de arttığına tanık olmaktayız. Artan bu kontrolün en önemli nedeninin Kırım Hanları ile Çerkesler arasındaki bir tür geleneksel 'besleme ve dayelik' ilişkisinden kaynaklandığı iddia edilmektedir. Bu geleneksel ilişki gereği Kırım Hanları erkek çocuklarını savaş sanatlarını öğrenmeleri ve güçlü birer savaşçı olmalarını sağlamak için genç yaşta komşu Çerkes boylarına teslim ederlermiş. On beş yaşına gelen çocuklar Kırım'a geri gönderilirlerdi ve çocuklara eşlik eden Çerkesler Kırım Hanı tarafından çeşitli hediye ve bahşişle ödüllendirilirlerdi (Gökçe, 1989; s. 40).

1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı sonunda Osmanlı İmparatorluğu'nun Kırım üzerindeki egemenliği sona erer ve Kırım Rusya'nın kontrolüne girer. Küçük Kaynarca Antlaşması'm müteakiben Kırım'ın yitirilmesiyle birlikte Osmanlı aynı zamanda Kuzey Kafkasya'nın ve dolayısıyla Çerkes topraklarının da kontrolünü yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır (Berkok, 1958; s. 361-416). O güne değin Kırım Hanlığı üzerinden kısmi kontrole tabi olan ve Kuban Nehri'nin güneyinde kalan Anapa, Soğucak ve Gelincik gibi kıyı bölgelerinin de Rus kontrolüne girme ihtimali belirmiştir. Kaldı ki, 1864 yılında Çerkesleri akın akın kendi anavatanlarım terk etmek zorunda bırakan Rusların bölge üzerinde başlattıkları saldırıların da başlangıcı bu döneme rastlar. Kırım'ın kaybedilmesi üzerine Bab-ı Âli Çerkes illeri üzerinde doğrudan kontrol sahibi olabilmek için Ferruh Ali Paşa komutasında küçük bir donanmayı Çerkes limanlarına göndermeye karar verir. 1781 yılında yanındaki askerlerle birlikte Soğucak Kalesi'ne varan Ferruh Ali Paşa daha kuzeyde bulunan Anapa liman kentini inşa etmekle görevlendirilmiştir. Ancak, Çerkes toplumsal ve kültürel yaşantısını tam olarak bilmeyen Bab-ı Âli'nin bu beklentisi çok kolay gerçekleşmez. Daha önce de belirtildiği üzere Osmanlı ile doğrudan bir bağlantı kurmamış olan ve savaşçı niteliğe sahip Çerkesler Ferruh Ali Paşa ile birlikte tüm Osmanlı askerlerine karşı düşmanca bir tavır sergilemişler ve Osmanlı donanmasının ve askerlerinin bulunduğu noktalara yer yer baskınlar düzenlemişlerdir.

Bunun üzerine bir taraftan Sinop'tan getirdiği malzemelerle Anapa Kal'asım inşa ettiren Ferruh Ali Paşa öte yandan Çerkes toplumunu antropolojik birtakım gözlemlerde bulunmak suretiyle içerden tanımanın yollarını arar. Kabile geleneklerini, ritüellerini ve değerlerini öğrenmekle işe başlayan Ali Paşa kısa zamanda Çerkesler ile İstanbul arasında karşılıklı güvenin tesis edilmesini sağlamakla birlikte aynı zamanda bölgede İslâm dininin yaygınlaşmasında da etkili olmuştur (Gökçe, 1989). Ali Paşa'nm bu başarısının ardında yatan bir diğer önemli neden ise Şapsığ kabilesi liderinin kızıyla evlenmek

ve Osmanlı ile Çerkesler arasında kız 'alıp-vermek' suretiyle daha dostane ilişkilerin kurulmasını sağlamak olmuştur (Güneş, 1969).

Osmanlıların Çerkes toprakları üzerinde sağladığı hükümranlığın sınırları hem Kuzey hem de Güney Kafkasya'da 1787 ve 1828-29 yıllarında yaşanan Osmanlı-Rus savaşlarının ardından giderek daralmıştır. 1787 yılı itibarıyla Rus yayılmacılığı karşısında Kırım Türklerinin yerlerinden edilmesiyle başlayan Müslümanların Anadolu, Balkanlar ve Ortadoğu'ya yönelik göçleri 19. yüzyıl boyunca durmaksızın devam etmiştir. Önce Kırım Tatarları ve ardından Nogaylar vatanlarını terk etmişler ve bu süreci daha sonra Kuban Nehri'nin güneyinde ve doğusunda kalan Adiğeler, *Kabardey*ler, Çeçenler ve Abazalar izlemişlerdir. Yoğunluklu olarak 1850'li yıllarda başlayan ve 1917 Rus Devrimi'ne değin dalgalar halinde kara ve deniz yoluyla Osmanlı topraklarına gelen Çerkesler, Bab-ı Âli tarafından Anadolu topraklarına, Balkanlar'a ve bugünkü Suriye, Ürdün ve İsrail topraklarına yerleştirilmiştir. Önce Kırım Savaşı'nın ardından daha sonra 1877-78 Osmanlı-Rus Harbi'nden sonra Çerkesler, Osmanlı topraklarına akın etmeye başladılar (Gökçe, 1979; Karpat, 1985). Teknelerle, kağnılarla ve yaya olarak Osmanlı topraklarına göç ettiler. Sürgün sırasında kabilelere farklı uygulamaların yapıldığı bilinmektedir. Sözgelimi, İngiliz diplomat Stevens'in Londra'daki Dışişleri Bakanlığı'na yazdığı 21 Kasım 1858 tarihli mektubunda Trabzon limanına gemilerle gelen 5.000 kadar Abazanın normal şartlarda Amasya'ya yerleştirilmesi planlanırken Bab-ı Âli'den gelen ani bir kararla kendilerine Rumeli'de toprak tahsis edildiği ve oraya doğru yola çıkarıldıklarını bildirmiştir.[2] Öte yandan, Rusya'daki İngiliz diplomatlarından Clipperton'un bildirdiğine göre Abzehlerin yaşadığı coğrafyadan sorumlu Rus Kont Jeffdakimoff'un çıkardığı bir kararla, iki tacirin yaklaşık 150.000 kadar Abzehi deniz yoluyla her biri için ödenecek 5 Ruble karşılığında Anadolu'ya götürmesini kararlaştıran bir kararname yayınlamıştır. Buna göre her bir kişi için tacirlere ödenecek 5 Rublenin 3 Rublesi Rus Hükümeti, 2 Rublesi ise Çerkesler tarafından karşılanacaktı.[3] Hilafetin merkezi olan İstanbul, Çerkesler için sembolik bir öneme sahipti o dönemde. Öte yandan, hızla yükselen milliyetçilik dalgaları nedeniyle sürekli toprak kaybına uğrayan Osmanlının ise, olası yeni savaşlarda genç Müslüman insan gücüne ivedilikle ihtiyacı vardı. Osmanlı, böylece bir yandan savaşacak askeri güç elde

2 Trabzon'daki İngiliz diplomatı Stevens'in İngiliz Dışişleri'ne gönderdiği mektup, *Memorandum respecting Circassian Emigrants in Turkey*, İngiliz Devlet Arşivleri (PRO), No. 61, 21 Kasım 1858.

3 Rusya'daki İngiliz diplomatı Clipperton'un İngiliz Dışişleri'ne gönderdiği mektup, *Memorandum respecting Circassian Emigrants in Turkey*, İngiliz Devlet Arşivleri (PRO), No. 34, 21 Aralık 1863.

ediyor, diğer yandan Balkanlar'da, Orta Anadolu'da ve Ortadoğu'da merkezkaç ayrılıkçı hareketlere karşı denge unsuru olarak Çerkeslerden yararlanmayı umuyordu (Karpat, 1985; Dündar, 2001; Kaya, 2005).

Rus yayılmacılığı sonucunda anavatanlarını terk etmek zorunda kalan Çerkeslerin 'Sürgün' şeklinde nitelendirdikleri bu göçlerle Osmanlı'ya sığınan Çerkes nüfusunun 1 milyonun üzerinde olduğu sanılıyor. Rus verileri dikkate alınarak yapılan akademik çalışmalarda, Osmanlı'ya göç etmeye zorlananların sayısının 500 bin ila 1 milyon arasında olduğu görülür (Avagyan, 2004; s. 56). Göçmen sayısının Türkiye kaynaklı çalışmalarda ise genellikle 1 milyon ile 2 milyon arasında olduğu iddia edilir (Berkok, 1958; Gökçe, 1979; Karpat, 1985; Aydemir, 1988; Saydam, 1997; Dündar, 2001). Ayrıca meşakkatli yolculuk sırasında pek çok insanın da hayatını kaybettiğini eklemek gerekiyor. Ölümlerin önemli bir kısmı yolculuk sırasında karşılaşılan zorluklar veya tifo, suçiçeği ve benzeri hastalıklardan kaynaklanmıştır.[4] Öyle ki, dönemin Trabzon ve Samsun limanlarında onbinlerce insanın salgın hastalık nedeniyle öldüğü kayıtlara geçmiştir (Karpat, 1985; Avagyan, 2004). Göç sırasında hayatlarını kaybedenlerin oranının toplam göç öden nüfusun yaklaşık % 25'ini teşkil ettiği iddia edilir (Karpat, 1985; Avagyan, 2004; s. 58). Öte yandan 19. yüzyıl sonu itibarıyla Kuzey Kafkasya'da kalan ve göç etmeyen Çerkeslerin sayısının ise 150-200 bin dolaylarında olduğu ifade edilmektedir (Jaimoukha, 2001; s. 69).

Zorunlu göçe tabi tutulan Çerkesler klasik bir diaspora özelliği taşırlar. Klasik diasporaların en belirgin özelliği ise, daha önce de ayrıntılı bir şekilde değinildiği üzere, anavatana yönelik özlemin ve geri dönüş eğiliminin daimi olarak devam etmesidir. Çerkesler Anadolu topraklarına geldiklerinde, İstanbul Hükümeti tarafından on yıl süreyle askeri yükümlülük ve vergiden muaf sayıldılar; ev yapımı için gerekli olan bedel kendilerine hükümet tarafından verilirken aile başına ayrıca iki adet öküz verildi. Göçmenlerin Ermeni, Rum ve benzeri Hıristiyan köylerinde meskûn kişilerin evlerine yerleştirildikleri de bilinir (Avagyan, 2004). Göçmenler zorunlu bir iskân politikasına tabi tutulmuşlardır. Özellikle 1860'lı yıllardan itibaren yoğun olarak Osmanlı topraklarına akın eden Çerkesler, merkezkaç kuvvet olma özelliğine sahip unsurların bulunduğu yerlerde iskân edilmişlerdir. Balkan milliyetçiliğinin yaşandığı Balkanlar, Arap milliyetçiliğinin yaşandığı Ortadoğu, Rum ve Ermeni milliyetçiliğinin yaşandığı Anadolu toprakları Çerkeslerin yoğun olarak

4 Bu konuda birtakım ayrıntılı bilgiler için yine İngiliz Devlet Arşivleri belgelerine bakmakta yarar var. Sözgelimi diplomat Stevens'in İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na gönderdiği mektup, *Memorandum respecting Circassian Emigrants in Turkey*, İngiliz Devlet Arşivleri (PRO), no. 3, 17 Şubat 1864.

yerleştirildikleri bölgeler olmuştur. Akın akın ülkeye gelen Çerkesler ile Osmanlı, Müslüman ahalinin gittikçe çoğaltılmasını sağlamış, Hıristiyan vilayetlerini Müslümanlaştırmış, savaşçı özelliklere sahip bu yeni unsurlar sayesinde orduyu güçlendirmiş, milliyetçi merkezkaç gayri-Müslim unsurlara karşı bir denge sağlamaya çalışmış ve Pan-İslâmizm konusunda önemli ilerlemeler kaydetmiştir.[5] Çerkesler, özellikle Kürtlere, Dürzilere, Türkmenlere ve Bedevilere karşı Osmanlı'nın yanında bir denge unsuru olarak kullanılmıştır.

Çerkeslerin başlangıçta yoğun olarak iskân edildikleri üç kuşak mevcuttur. Rumeli hattı, Samsun-Reyhanlı (Hatay) hattı ve Suriye-Ürdün hattı. Çerkesler öncelikli olarak Kırım Tatarları ve Nogay Türklerine de iskâna açılmış olan Rumeli'ye yerleştirildiler. Rusların uzun yıllardır Pan-Slavizm çalışmalarını ve yayılmacılığını yürüttüğü bölgeye Çerkeslerin Pan-İslâmizm çerçevesinde yerleştirilmesi oldukça anlamlıdır. Köstence, Varna, Sofya, Priştina, Kosova ve Plevne dolaylarına yerleştirilen Çerkesler, '93 Rus Harbi'nden (1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı) sonra bu kez Güney Marmara bölgesi ve Golan tepelerine yerleştirildiler. Hatta, Rumeli'de kalanlardan 80 kadar Çerkes nüfusu 2000 yılında Rus hükümetinin de desteğiyle Adigey Cumhuriyeti'ne yerleştirildi. Günümüzde hâlâ Balkanlar'da çok az sayıda Çerkes nüfusuna rastlanmaktadır. Öte yandan, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı öncesinde Bab-ı Âli'nin Rusya ile yaptığı anlaşma gereği Çerkeslerin Osmanlı-Rus sınırına ve Ermenilerin yoğun olarak yaşadıkları yerleşim birimlerine yerleştirilmeyeceğine karar verilmiştir. Ancak daha sonra 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın ardından Balkanlar'dan sürülen Çerkeslerin, Ermenilerin yoğun olarak yaşadıkları Orta Anadolu ve Doğu Anadolu vilayetlerine yerleştirildikleri görülür. Kuzeyde Samsun'dan başlayan ve güneyde Hatay Reyhanlı'ya kadar uzanan şerit üzerine yerleştirilen ve ayrıca yer yer Batı Anadolu'da Adapazarı, İzmit, Biga, Çanakkale, Bursa ve Güneydoğu Anadolu'da bazı bölgelere ikamet etmeleri istenen Çerkeslerin bugünkü sayıları konusunda farklı rakamlar mevcuttur. Bu konuda kesin rakamlar olmamakla birlikte 1 milyon ile 7 milyon arasında çok farklı rakamlar söylenmektedir. Ancak yine de 1970'li yıllarda Peter Andrews'ın 900 kadar Çerkes köyünün olduğuna dair yaptığı saptamadan ve düşük doğum oranlarından yola çıkarsak kabaca bir tahminle 2-2,5 milyon dolaylarında Çerkes nüfusunun bulunduğunu söy-

5 Çerkes nüfusunun Osmanlı ordusu açısından önemli bir kazanım olması ihtimali hakkında yapılan yorumlara ilişkin İngiliz Devlet Arşivlerinde de birtakım kaynaklara erişmek mümkündür. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. diplomat Lord Napier'in İngiliz Dışişleri Bakanlığı'na mektubu, *Memorandum respecting Circassian Emigrants in Turkey*, İngiliz Devlet Arşivi (PRO), No. 260, 19 Mayıs 1864.

lemek abartılı olmaz sanıyorum. Bu sayının bugünkü Kuzey Kafkasya'da yaşayan yaklaşık 1 milyonluk Çerkes nüfusuna oranı düşünüldüğünde hiç de azımsanmayacak bir nüfus olduğu görülecektir. Öte yandan, bugün kesin rakamlar bilinmemekle beraber Ürdün'de çoğunluğu Şapsığ ve *Kabardey* 60.000, Suriye'de çoğunluğu Abzeh, *Kabardey* ve Abaza olan 40.000 ve İsrail'de ise çoğunluğu Şapsığ ve Abaza olan 3.000 kadar Çerkes bulunmaktadır (Jaimoukha, 2001).

KAĞ DAĞI'NIN ARKASINDAKİ HAYALİ ÜLKE GERÇEK OLUYOR...

1998 yılının Haziran ayında Çerkes kültürüne yakınlığıyla bilinen Ürdün Prensi Ali bin El-Hüseyin, on kadar kraliyet ailesi koruması ile birlikte Ürdün'ün başkenti Amman'dan tarihi bir yolculuğa başladı. Kaf Dağı'nın arkasındaki hayali ülkeye doğru başlayan bu yolculuğun rotası Suriye, Reyhanlı, Göksun Ovası, Pınarbaşı, Ankara ve Samsun şeklindeydi. Beyaz atlı Prens ve adamları, Çerkeslerin yoğun olarak yaşadığı bu bölgelerden at üzerinde geçerek Samsun Limanı'na ulaştılar. Çerkes kıyafeti giyen atlılar, adeta Kaf Dağı'nın ardından gelen o hayali masal kahramanları gibi, Türkiye'de her uğradıkları köy ve kentte Çerkes diasporası tarafından çok sıcak bir ilgi gördüler. Daha sonra atlılar bu noktadan, Karadeniz'i gemiyle kat ederek Kuzey Kafkasya'da bulunan Soçi liman kentine ulaştılar. Atlılar, Karadeniz'in her iki kıyısında da şaşkınlık yüklü bakışlar altında büyük bir coşkuyla karşılandılar. Hatta öyle ki, gözlerine inanamayan yaşlılar bu atlılara elleriyle dokunmak suretiyle hayal görmedikleri konusunda kendi kendilerini iknaya çalışıyor gibiydiler. Zaman zaman belli belirsiz haber aldıkları "Arap illerindeki" hayali akrabalar, birden gerçek oluvermişlerdi (Kaya, 2005).

Bu tarihi yolculuk Şehbal Şenyurt yönetmenliğinde filme de alındı. Yaptığı araştırmalar sonucunda Keltlerin Kafkasya kökenli olduğuna inanan Kanadalı ünlü pop müziği sanatçısı Loreena McKennitt'in müziği eşliğinde yapılan bu video-film, daha sonra Türkiye'deki hemen her Çerkes derneği ve vakfı tarafından düzenlenen özel gecelerde geniş kitlelere ulaştırıldı. Çerkes kimliğinin Türkiye'de son dönem sıkça duyulmasında hiç şüphe yok ki, bu yolculuk ve bu yolculuğa ilişkin medyadaki temsiller çok önemli bir rol oynamıştır. Öyle ki, bu yolculuğun filmi, çok yakın bir zaman önce CNN Türk televizyonu tarafından gösterilmiştir. Elektronik kapitalizm olarak niteleyebileceğimiz görsel kitle iletişim araçları –özellikle televizyon– bu örnekte olduğu gibi, farklı coğrafyalarda yaşayan insanların düşsel bir düzlemde bir tür "or-

tak duygu cemaati" (*community of sentiments*) oluşturmalarını sağlamıştır (Appadurai, 1997). Çerkesler, bu ve benzeri temsiller ile Çerkes kimliğini adeta yeniden gururla duyumsuyorlardı.

Elektronik kapitalizmin video, televizyon ve internet gibi aygıtları aracılığıyla bireylerin formal okul ve üniversite gibi kurumlar dışında da başka bir tür eğitim aldıklarına ilişkin son yıllarda oldukça zengin bir bilimsel literatürün ortaya çıktığı gerçeğini gözardı etmemek gerekiyor. Ünlü Latin Amerikalı alternatif pedagoji uzmanı Paulo Freire, insanları edilgen alıcılar konumuna hapseden modern eğitim sistemini eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirir ve enformal eğitim kurumlarının günümüz dünyasında ne denli etkin bir rol oynadığı ve anlam dünyalarımızı köklü bir şekilde değiştirmeye başladığı gerçeğinin altını çizer (Freire, 1970; s. 54):

> Öğrenciler kendilerine yüklenen malzemeyi istiflemekle ne kadar meşgul olurlarsa, içinde yaşadıkları dünyayı dönüştürme konusunda sahip oldukları potansiyel eleştirellikten o kadar yoksun olacaklardır. Kendilerine dayatılan edilgen rolü ne kadar kapsamlı bir şekilde kabul ederlerse, dünyayı nasılsa öyle benimsemeye, kendilerine yüklenen bilgiyi eleştirmeden olduğu gibi kabule o kadar yatkın olurlar.

"Çocuklarımızın esas eğitmenlerinin, okullardaki öğretmenler ya da üniversitelerdeki profesörler değil de film yapımcıları, reklam dünyasında sözü geçen kimseler ve popüler kültürün tedarikçileri olduğunu anlama vakti geldi. Disney, Duke'ten daha etkili, Spielberg, Stanford'dan daha önemli, MTV, Massachusetts Teknoloji Enstitüsü'nden (MIT) daha ileride" diyor Benjamin R. Barber (1998; s. 26). Benzer şekilde Diana Crane de, otuz yılı aşkın bir süre önce bilginin *görünmeyen okullar* (invisible colleges) aracılığıyla üretilmekte olduğunu yazmıştı (Crane, 1972). Crane temel olarak, 'resmi' söylemde de yer aldığı gibi, (bilimsel) bilgi üretiminin öğretimden net bir şekilde ayrıldığı görüşünün altını çizmişti. İnsanlar yalnızca resmi eğitim programları ve araçları yoluyla değil, aynı zamanda film, televizyon, şarkıların yer aldığı CD'ler, rap albümleri, video oyunları, çizgi roman gibi resmi olmayan eğitim araçları sayesinde de bilgi edinmektedirler. Aynı şekilde Mahiri'nin *pop kültür pedagojisi* diye adlandırdığı yolla ve popüler öğretim mekânlarında da (örneğin, halk eğitim merkezleri, kiliseler, camiler, gençlerin arkadaşlarıyla buluştukları yerler, vb.) öğrenim sürüyor (Mahiri, 2000). *Görünmeyen okullar* aracılığıyla pop kültür pedagojisini deneyimleyen günümüz gençliği ile resmi okul eğitimi arasındaki ilişki değişmişe benziyor. Bazı gençler, okuldaki derslere

girmek yerine interneti ya da elektronik yayınlar, uzaktan eğitim dersleri, kitapevleri, kütüphaneler, müzeler, filmler, televizyon, müzik CD'leri, rap müzik albümleri, video oyunları ve çizgi romanlar gibi diğer iletişim araçlarını tercih etmektedirler. Sözü edilen 'okul dışı eğitim' ile geleneksel pedagojik yöntemler arasında bir çelişki var. Teknoloji alanındaki değişimlerin yeni nesiller üzerinde dönüştürücü etkisi olduğu açık. Bu tür bir dönüşüm, pop kültürü pedagojisinin temel prensibi konumunda. Bunun maddi ve sembolik yansımalarından birine *Transformers* adlı çizgi film dizisinde, yirmi yılı aşkın bir süre önce ortaya çıkan oyuncaklarda rastlıyoruz (Mahiri, 2000; s. 384). Ardı ardına başka bir biçime bürünme yetisine sahip karakterlerin yer aldığı bu çizgi filmde işlenenler, çağımız gençliğinin çoklu kimlik değişimiyle de örtüşmektedir. Bunun yanısıra pop kültürü pedagojisi elektronik araçları kullanarak gençlere, çoklu kimlik sahibi olmanın olumsuz etkilerini giderici bir bakış açısı da sağlamaktadır. Yukarıda dile getirdiğim bu tür alternatif pedagoji tartışmaları sadece gençlerle sınırlandırılmamalıdır. Sadece Prens Ali'nin 1998'deki tarihi yolculuğunu anlatan video filminin Çerkes diasporası üzerinde bıraktığı etki dikkate alınırsa, bu tür modern iletişim araçlarının sıradan insanlar üzerinde nasıl bir bilişsel etki yarattığı kolaylıkla görülebilir. Bu tür videolar, internet siteleri, bloglar, vakıflar, kültür merkezleri ve benzeri oluşumlar, resmi eğitim kurumlarının anlatmadığı tarih bilgisini üreterek farklı bir tarih anlatısının ortaya çıkmasına olanak tanırlar. Ortaya çıkan bu tür alternatif tarih bilgileri, Çerkesler örneğinde olduğu gibi farklı hissiyat cemaatlerinin ortaya çıkmasına veya yeniden üretilmesine zemin hazırlarlar.[6]

TÜRKİYE'DEKİ ÇERKES DİASPORASI

Benim yolculuğum ise, Prens Ali'nin beyaz atıyla Kuzey Kafkasya'ya yelken açtığı ve daha önemlisi bundan yaklaşık yüzelli yıl önce sürgüne gönderilen Çerkeslerin deniz yoluyla ulaştığı ilk Osmanlı limanlarından biri olan Samsun'dan başlıyor. Bulutlu, hırçın dalgalı bir Karadeniz sabahında Samsun'a ulaşıyorum. Sürgün sırasında denizde yokolanlar, karaya ulaştıktan sonra sıtma gibi salgın hastalıklar nedeniyle ölenler, İstanbul'a doğru yapılan umut dolu yolculuk sırasında düzülen 'Yistambulako', Adığe (veya Çerkes) dilinde *psışho yiç'ij* şarkıları, sürgün yıllarında birbirinden ayrık düşen

6 Çerkesler hakkında son yıllarda çok sayıda web sitesi düzenlenmiştir. En popüler sitelerden bazılarını sıralamak gerekirse aşağıdaki sitelere atıfta bulunmak mümkündür: http://www.circassianworld.com; http://www.kafkasfederasyonu.org; http://www.cerkes.net; http://www.circassiancenter.com; http://www.kafkasfederasyonu.org;http://www.kafkasyaforumu.org;

Balkanlar'a, Anadolu'nun farklı yerlerine ve hatta Suriye, Ürdün, İran gibi uzak diyarlara savrulan insanların öykülerine dair okuduklarım ve dinlediklerimi anımsatırcasına hüzünlü bir gününde karşıladı beni Samsun. 1860'lı yıllar ve sonrasında Samsun'a gelen Çerkesler yoğunluklu olarak iki bölgeden Anadolu topraklarına giriş yapmışlar. Birinci bölge Çarşamba düzlüğü, ikinci bölge ise Sinop yolu üzerinde Karlı Köyü ve Alaçam mevkisi.

Karlı Köyü, tamamıyla Ubıhların yaşadığı bir köy olmasıyla ün salmış Türkiye Çerkesleri arasında. Yine sürgünün ilk yıllarında Çarşamba'da kurulan Kızılot adlı köy ise çevresi 35 adımlı ve yerel adı 'Kavlan' olan çınar ağaçlarıyla ünlü. İnanışa göre Samsun'a ilk gelen Çerkesler bu ağaçları dikmişler. Ağaç kültü olan Çerkesler ise bu ağaçlara gözleri gibi bakmışlar. Kızılotlular köyün kuruluş öyküsünü anlatıyorlar. Söylentilere göre, yerli Türk halkı 'dışbudak' (çınar) ağacının yetişmediği topraklar verimsiz olur şeklindeki bir inanışa sahipmişler. Bölgeye gelen Çerkesler ise kızılotlarla dolu ve yerli halk tarafından verimsiz olduğu düşünülen toprakları işlemeye başlayıp çınar ağaçlarıyla bezemişler. Bu verimli toprakların adı bundan böyle Kızılot olmuş. Kızılotlular, yakındaki diğer Çerkes köyü gibi yoğun olarak fındık üretimi yapıyorlar. Yaz aylarında fındık toplama işini yapmak üzere Güneydoğu Anadolu'dan gelen yüzlerce Kürt kökenli insanı taşıyan ardı arkası kesilmeyen traktörler görmek mümkün. Yaz aylarında Çarşamba Ovası yer yer görülen ve sezonluk Kürt ırgatlarının yaşadığı çadırlarla kaplıdır.

Kızılot köyünde bana evsahipliği yapan Mete'nin babası ve amcası Çerkes yaşantısına ilişkin pek çok bilgi veriyor. Ancak iki tanesi var ki, söz etmeden geçmek mümkün değil. *Misafirperverlik* ve *saygı*, Çerkes kültürünün en önemli iki kurumu. Çerkes toplumsallığının inşasında çok önemli bir role sahip olan bu iki kavram, adeta Fransız sosyal bilimci Emile Durkeim'ın bize anımsattığı gibi toplumsalı inşa ettiklerinden yüceltilip kutsallaştırılmışlardır. Durkheim (1915) 'toplumsalı oluşturan unsurların kaçınılmaz bir biçimde kutsallaştırıldığını' belirtmiştir. Adeta, bu iki kurumun veya ikisinden birinin olmaması halinde Çerkesler kendi oluşturdukları toplumsal uyumun ve barışın yıkılacağına inanırlar. Bu nedenle bu iki kurumun varlığı sorgulanmadan kabul edilir. Bu iki kurumun bundan sonra misafir olduğum her Çerkes evinde de sürekli olarak altı çizildi. Eve gelen misafire (*xasa*) gösterilen ilgi çok özeldir ve küçük büyük herkese adeta toplumsal olanı kutsar gibi bir edayla saygı gösterilir. Çerkeslerin evlerine gelen bir yabancıya üç gün boyunca hizmet sunup ziyaret nedenini sormadıkları söylenir ve bilinir. Köy evlerinde misafirin odası kendini rahat hissedebileceği bir yerde, yani evin

avlusundan ilk girişte dir. Misafirine yeterince ilgi göstermeyenler toplumsal dışlanma mekanizmasını karşılarında bulurlar. Misafirperverlik kurumu bir anlamda toplumsal aidiyet hissinin gelişmesi sürecindeki önkoşullardan biridir. Bireyler arasındaki saygı da aynı şekilde toplumsal yaşantının örgütlenmesinde önemli bir işleve sahiptir. Saygı burada sadece küçüklerin büyüklere karşı gösterdikleri bir itaat şekli ya da yaşlı kuşakların genç kuşakları kontrol altında tutmak için kullandıkları ideolojik bir aygıt değil, aynı zamanda yaşça büyük olanların da küçük olanlara karşı göstermek zorunda oldukları bir tutumdur. Sözgelimi, herhangi bir topluluğun içine giren küçük büyük her bir kimseye topluluğun her bir ferdi saygı göstermek amacıyla ayağa kalkmak ve selamlamak zorundadır. Kızılot köyünde saygı kurumu öylesine ileri götürülmüştür ki, köyün içindeki yoldan at üstünde geçmek bile saygısızlık olarak değerlendilirmiş eskiden. At binen kimse köye girer girmez atından inip atın önünden köyden çıkıncaya değin saygılı bir şekilde yoluna devam edermiş. Misafirperver olmamak, saygısızlık, geleneklere uymamak gibi davranış ve tutumlar '*Habze*' denilen örf hukukuna aykırılığı teşkil eder. Bu tür davranışlar '*haynape*' (ayıp) olarak nitelenir. '*Haynape*', yine toplumsal yaşantının örgütlenmesinde en sık rastlanan kurumlardan biridir. Büyüklere (*Thamate*) ve küçüklere saygısızlık, misafirperverlikte kusur işleme, misafire iş gördürme gibi pek çok davranış '*Haynape*'dir. Hint kültüründe 'Dharma' adıyla bilinen örf hukukuna benzeyen '*Habze*'yi, Kayseri, Pınarbaşı ilçesinin Karaboğaz adlı *Kabardey* köyünde yaşayan 88 yaşındaki Mahir Bey'in anlattıklarıyla betimlemek ve böylece anavatandan getirilen kültürün genel özellikleri hakkında ipuçları edinmek mümkün. Kayseri'deki diğer pek çok *Kabardey* gibi o da Kafkasya'nın 'baba vatanı' olduğunu, ama Anadolu'nun kendi vatanı olduğunu söylüyor. '*Habze*'yi anlatırken şu ilkeleri birbiri ardına sıralıyor Mahir Bey (kişisel mülakat, 2002 yaz, Pınarbaşı, Kayseri):

– Harpte kılıcı, kürsüde dili olan başımızdır;
– cemiyette her zaman asil olan bir unsur gerek;
– mert olan her fert asildir;
– asil olan için servet ve ziynet '*haynape*'dir;
– gurur, asalet alameti olamaz;
– asalet, ziynet demektir;
– asaletin kaynağı, zekâ, haya ve tevazudur;
– asalet ırsi değildir; hizmet, fazilet gerektirir;
– âdet, her zaman uygun olandır;
– iki yüzlü olmayın;

– önce annem ve babam, sonra sırasıyla ailem, köyüm, kabilem, milletim ve dünya gelir; ve
– akraba ile evlilik olmaz.

Çarşamba ve Samsun, Çerkeslerin İslâm dinine yoğun olarak angaje oldukları bir coğrafyayı temsil ediyor. Bu angajman öyle bir noktaya ulaşmış ki, bazı Çerkes gelenekleri kaybolma ihtimaliyle karşı karşıya. Çarşamba'nın Epçeli köyü, bu duruma bir örnek. Çoğunluğu Abzeh olan köy halkı, Çerkes danslarını İslâm'a aykırı olduğu gerekçesiyle adeta yasaklar duruma gelmişler. Bu yasağın gelmesinde daha çok köyün yaşlıları etkili olmuş. Ancak son yıllarda Çerkes kültürünün ve kimliğinin yaşadığı hareketlilikten köyün gençleri de kendilerine düşen payı almışlar. Gençler, vakit buldukça ebeveynlerinin yasaklarına karşı koyarak Çarşamba ilçe merkezindeki Çerkes derneğine giderek dans etmeyi öğreniyorlar ve kültürlerini devam ettirmeye çalışıyorlar. Epçeli köyü bu tür yasakların olduğu, İslâm dininin geleneksel Çerkes kültürüne baskın geldiği yerlerden biridir. Ancak, bu durumun her yerde aynı olduğu anlamına gelmez. Çok yakın zamana değin Epçeli köyünde Çerkes halk danslarının oynanması günah sayılırken, Çerkes kültürünün adeta Sürgün ile birlikte getirildiği günkü gibi korunduğu Uzunyayla'da böylesine bir şeyin telaffuz edilmesi mümkün değildir. Aynı şekilde günümüzde Çorum'daki bazı Çerkes köylerinde yapılan düğünlerde davul-zurna kullanımına rastlanırken yine böyle bir uygulamanın Uzunyayla veya Eskişehir'de görülmesi mümkün değildir.

Ancak, unutmamak gerekir ki, kültürün ve etnik kimliklerin devamı, unutulması veya takiyesi, gündelik hayatta etkileşimde bulunulan grupların niteliğiyle yakından ilgilidir. Çerkesler Anadolu'da yerleştirildikleri topraklara göre farklı etnik gruplarla birlikte yaşamak ve ilişkiler geliştirmek zorunda kaldılar. Bazı yerlerde Sünni Türkler, bazı yerlerde Aleviler, Kürtler, Ermeniler, Rumlar, Muhacir Türkler, Manavlar, Tatarlar ve/veya Gürcülerle birlikte etkileşime girmek durumunda kaldılar. Kabilelerin, obaların, aşiretlerin ve daha pek çok kendi içine kapalı topluluğun bulunduğu Anadolu, uzun yüzyıllar bu birbirinden uzak gruplara ev sahipliği yapmıştır. Gruplar arasında ticarete dayalı alış-veriş olmadığından ilişkiler o denli sıcaklaşmamıştır. Karşılıklı çıkara dayalı ilişkilerin olmadığı gruplar karşılıklı önyargıların geliştirildiği uygun zeminlerdir. Anadolu'da genellikle bazı gruplarca Çerkeslere yönelik haksız önyargıların geliştirildiğini biliyoruz. Kadın-erkek ilişkilerindeki demokratik tutumları onların diğer bazı gruplarca ahlâki olmayan işler yaptıklarına yorulmuş ve bu nedenle dışlanmışlardır.

Antropolojik açıdan bakıldığında etnik, dinsel ve kültürel kimliklerin, etkileşimde bulunulan "öteki" kişi ve grupların söz konusu gruba yönelik yaptıkları tanımlamalar, değerlendirmeler ve önyargılı saptamalarla birlikte şekillendiğini söylemek gerekir. Bu nedenle, bireyler veya gruplar varlıklarını devam ettirebilmek için, rasyonel bir davranış ve tutum olarak etkileşimde bulundukları çoğunluk gruplarının hayat tarzlarına görünürde de olsa asimile olmayı tercih ederler. Her ne kadar bu asimilasyon, aile içi özel hayatta kendini o denli göstermese dahi kamusal alanda bu gözle görülebilir. Sözgelimi, Samsun Çarşamba'nın bazı köylerinde Sünni Türklerle yoğun ilişkiye girmek zorunda kalan Şapsığlar ile Kayseri Uzunyayla'da çoğunluğu elinde bulunduran *Kabardey*lerin Müslümanlığa yönelik tutumları ve Çerkes kültürünün uygulanmasına ilişkin yaklaşımları arasında yukarıda da anlattığım gibi önemli farklar vardır.

Türklere göre Abazalar hırsız, Çerkesler geçimsiz, savaşçı, suça yatkın, kaçakçı ve mafyoz kimselerdir. Bu şekildeki önyargılarla karşılaşan Çerkesler ise kırsal alanda ne düğünlerine ne de cenazelerine Türkleri davet etmek istemişlerdir. Günümüz Anadolu'sunda bu soğukluk hâlâ devam etmektedir. Çerkesler ise Türklerin bu tür önyargılarına karşın yer yer onları yine önyargılı bazı değerlendirmelerle tanımlamışlardır. Öyle ki, Çerkesler kendi aralarında Türkleri 'bodur', 'kısa', 'cılız' anlamına gelen 'Lhepaku' sözcüğüyle tanımlarlar. Çerkesler tarafından kullanılan 'Türk' sözcüğü de bir o kadar sorunlu ve önyargılıdır. 'Türk' denildiğinde bu hemen hemen Çerkes olmayan herkesi kapsar: Sünni, Alevi, Pomak, Muhacir, Manav ve Yörük. Kürtler, Pomaklar, Gürcüler, Ermeniler ve diğer bazı gruplar ise bu grubun dışında kalırlar.

Çorum'un Mecitözü ilçesine bağlı Fakıahmet köyü yemyeşil bitki örtüsü, yüksek meşelerle kaplı ormanlık arazisi ve düzenli yerleşim planı ile hemen dikkati çekiyor. Bir Şapsığ köyü. Dağların arasında, Türk köylerine yakın. Köyün orta yerinde pek yüksek olmayan minaresiyle son dönemde restore edilmiş bakımlı bir cami. Caminin yapım tarihi neredeyse Çerkeslerin Anadolu'ya yerleşim tarihleriyle aynı: 1877. 80'li yaşlarındaki Kemal Bey hızlı adımlarla evinden ayrılıp akşam saatlerinde hayvanlarına bakmak üzere ağıla gidiyor. Oğlu ve torunlarıyla sohbet ettiğimizi görür görmez yanımıza yaklaşıyor. Anlamaya çalışıyor neler konuştuğumuzu. Çerkesleri, sürgünü ve Anadolu'ya iskânı konuştuğumuzu anlar anlamaz söze giriyor. Sürgüne ilişkin atalarından duyduklarını bize aktarıyor. Fakıahmet köyünün neden bu kadar yeşil kaldığını, çevre köylerde ise yeşilin neden kaybolduğunu soruyorum. Cevabı çok ilginç. Çerkeslerdeki ağaç kültünden ve ağaca, yeşile göste-

rilen sevgiden söz ediyor. Çevre köylülerin doymak bilmeyen oburluğundan ve yeşile olan düşmanlıklarından dem vuruyor. Çevredekiler, ormanları ya tarım arazisi açmak için ya da yakacak odun elde etmek için yok etmişler. Bununla da kalmayıp Çerkeslerin elinde bulunan ormanlık araziye de göz diktikleri için Çerkesler ile arazi kavgaları da yaşamışlar. İsmail Bey bu kavgalarda Çevre köylülerini nasıl püskürttüklerini heyecanlı bir şekilde anlattı.

ÖNYARGILARIN ETKİNLİĞİ

Çerkes olanlarla olmayanlar arasındaki etnik ve kültürel sınırların korunmasında yukarıda sözü edilen gruplar arası önyargılar önemli bir rol oynarken, Çerkeslerin kendi içinde de grup içi önyargılar geliştirdiklerini de söylemek gerekiyor. Samsun'un Vezirköprü ilçesine bağlı Ağcalan adlı Abaza köyü geçit vermeyen sarp dağların arasında yemyeşil bir coğrafya üzerine kurulmuş. Köyün kente göç nedeniyle sayıları hızla azalan gençleri bir Temmuz akşamı gün batarken köyün ortasında 'tembelhane' denilen konak yerinde sohbet ediyorlar. Yer yer Abazaca yer yer Türkçe yapılan sohbete katılıyorum. Gençlerin hemen tamamının ilkokul eğitimine başlayıncaya değin Türkçe bilmediklerini öğreniyorum. Anadillerini çok iyi konuşan bu gençler daha sonra beni köyün *Tahamate*leri (yaşlıları, Abazalar 'tahmada' der) ile tanıştırıyorlar. İri kıyım iki yaşlı adamın sohbetine tanık oluyorum bu kez. Espriler ardı ardına geliyor. Abazaların hırsız ve aynı zamanda dinsel açıdan en hoşgörülü grup, Ubıhların konuşmayı en iyi bilen grup, Abzehlerin en dindar grup, Şapsığların en kaba ve cahil grup, *Kabarde*ylerin ise kültürlerine en çok bağlı grup olduğunu esprili bir şekilde dile getiriyorlar. Örnekler ve kahkahaların ardı arkası kesilmiyor. İki 'yaşlı delikanlı' hemen köyün yanındaki Mecidiye deresinin öyküsünü anlatmaya başlıyorlar, yine kahkahalarla. Bir kısım Abaza, 19. yüzyılın sonlarında sürgünden sonra kendilerine uygun bir mekân ararken, dağların arasında kimsenin onları rahatsız edemeyeceği ve geride bıraktıkları vatanlarını andıran bu verimli köy yerini bulurlar. Yanı başı dere olan bu köyde yaşamaya başlayan Abazaların alışkanlıklarını bırakmaya hiç niyetleri yoktur. Yakın köylerden at, öküz, inek ve benzeri hayvanları çalmaya başlarlar. Hayvanları çalman yakın köylüler suçluları saptamakta zorlanmazlar. Abazalar, hayvanlarını geri almak isteyen köylülerden dönemin parası olan bir miktar Mecidiye isterler. Para karşılığında geri verilen çalıntı hayvanların teslim edildiği yer derenin hemen yanı başıdır. Mecidiye deresinin adının nerden geldiğini keyifle anlatan thamateler daha sonra beni Mecitözü'ne doğru sıcaklık ve dostlukla uğurluyorlar.

Bu keyifli anların ardından esprili bir şekilde bana anlatılanları, okuduklarımı, araştırdıklarımı, Kuzey Kafkasya'da gördüklerimi bir araya getirmeye çalışıyorum. Bana öyle geliyor ki, aslında bu tür önyargısal değerlendirmelerin antropolojik açıdan büyük bir önemi vardır. Bu önyargılı saptamaların maddi temelleri olduğu ve bu temellerin grup içi etnik sınırların belirlenmesi sürecinde önemli bir etkiye sahip olduklarını söylemek gerek. Bu açıdan bakıldığında kıyı boyunda yaşayan Ubıhlar tarih boyunca Rumlar, Yahudiler, Türkler ve Ruslarla ticari ilişkiler geliştirmişler ve dışarıya açık bir tutum sergilemişlerdir. Bu nedenle diğer gruplarla dil düzeyinde iyi ilişkiler geliştirmeleri daha kolay anlaşılabilir. Abzehler, yine kıyı boyunda yaşadıkları ve Osmanlı'yla daha yakından ilişki içinde olduklarından dini kurallara daha sıkıca sarılmışlardır. Şapsığlar ise yine kıyı boyu dağlık bölgelerde yaşadıkları ve daha kapalı bir toplumsal yapı sergiledikleri için diğer gruplara göre ayrık dururlar. Zengin topraklarda yaşayan Abazalar dinsel ayrılıkları problem etmedikleri gibi aynı ailede Hıristiyan ve Müslümanların bir aradalığı mümkün olabilmiştir. Türkiye'deki *Kabardey*lerin Çerkes kültürünü değiştirmeden koruyabilen grup olma nedenini ise, belki de Kuzey Kafkasya'dan savaşların ardından topluca Uzunyayla'ya göç etmelerine ve bu bölgedeki çoğunluk grubunu teşkil etmelerine bağlamak gerekir. Anavatandan getirilen bu farklılıkları belirleyen bir diğer unsur da Ubıh, Abzeh ve Şapsığ gibi kıyı boyunda yaşayan grupların feodal beylik düzeninde yaşamayıp, dış dünya ile daha yakın ilişki içinde olmaları ve diğer grupların ise, feodal beylik düzeninde yaşayıp, kendi içine kapalı bir toplumsal yapı geliştirmiş olmalarıdır.

GÜNÜ YAKALAYANLAR...

Kuzeyde Samsun'dan başlayıp güneyde Reyhanlı'ya kadar uzanan ve Eskişehir, Düzce, Adapazarı ve İstanbul'un değişik semtlerini de içine alan uzun yolculuğum sırasında nerede misafir edildiysem, düğün ve eğlenceyle karşılaştım hep. Günü yakalayan Çerkesler, dünya nimetlerinden haz almayı bir ilke haline getirmişlerdir. Zevk ve eğlenceye olan düşkünlük Çerkesleri betimleyen bir diğer özellikleridir. Sürekli düğün, eğlence, "Zehes" ve "Semerko" gibi ritüellerin kamusal alanda yinelenmesi bu anlayışın bir göstergesidir.[7] Hayatı keyifle yaşamaya olan düşkünlükleri nedeniyle maddi zenginliğe ulaşamadıklarına inanırlar. Çerkesler bu özellikleriyle, gittikçe kapitalistleşen dünyaya uyum sağlayamama tehlikesiyle karşı karşıya olduklarını düşünürler.

7 *Zehes* ve *Semerko* gibi ritüeller hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ertem (2000) ve Miyakawa (2001).

Özellikle kentte yaşayan insanlar bu 'ehl-i keyf' hayatın bir hastalık olduğunu ve bu hastalıktan kurtulmak gerektiğini düşünürler. Ancak, belki de tam tersine bir değerlendirme yapmak daha doğru olabilir.

Hayatı bu denli keyifle yaşamanın nedeni Çerkes toplumunda yüzyıllardan beri devam eden anti-kapitalist "Potlaç" (Mauss, 1990) üretim anlayışıdır. Çerkesler pek çok tarım toplumu gibi sürekli üretime dayalı ve Protestan ahlâkını içine sindirmiş bir kapitalist üretim anlayışından ziyade daha ahlâki ve hazcı olan "Potlaç" ekonomik üretim anlayışını benimsemişlerdir. Bilindiği üzere kapitalist ekonomi anlayışında belirleyici olan çalışma, yatırım, tasarruf ve mal ve hizmetlerin satışıyken, "Potlaç" ekonomisinde ise belirleyici olan misafirperverlik, armağan verme ve tüketim anlayışlarıdır. Kapitalizmde gücün kaynağı para ve maddi zenginliktir; "Potlaç" ekonomisinde ise meşru gücün kaynağı armağandır. Bir beyin, aşiret reisinin veya ağanın buyruğundakilere verdiği armağanlar, ziyafetler ve ödüller karşılığında onlardan aldığı sadakat ve güçtür. Bu nedenle varsıllık tükettiğiniz, verdiğiniz armağanlar ve sergilediğiniz misafirperverlik ölçüsünde mümkündür. Bu pederşahi yapı, bu tür nedenlerle üretimi değil tüketimi, sıkıntıyı değil hazzı, çalışmayı değil ehl-i keyf olmayı yüceltir. Kısacası, sosyal statüyü belirleyen kazanılan değil tüketilendir.

Kuzeyden başladığım yolculuğa devam ediyorum. 2001 yaz aylarında Samsun, Çorum, Tokat ve Amasya'nın köylerini arkada bırakıp Kayseri, Sivas ve Maraş'ın bir kısmını içinde barındıran Uzunyayla'ya doğru yol alıyorum. Uzunyayla, bugün bakıldığında o denli yeşil ve ormanlık bir arazi değil. Ancak, anlatılanlara göre sürgünün ilk yıllarında Uzunyayla'yı gören Çerkesler, sulak arazisine ve engin ormanlarına hayran kalmışlar. Bu bölgeye gelen Çerkesler o tarihten bu yana Uzunyayla'yı kendilerine yeni vatan bellemişler. Çerkeslerin Anadolu'ya yerleştirilmeleri o denli kolay olmamıştır, yer yer sancılı günler yaşanmıştır. Çarşamba'da kızıl otlarla kaplı toprakların elde edilmesi ve tarıma açılması Çerkesler için ne denli kolay olmuşsa başka topraklara yerleşmek bir o denli zor olmuştur. Sözgelimi, Çerkes olan Pertevniyal Hanım'ın oğlu Sultan Aziz tarafından o dönemdeki adı Aziziye olan Kayseri-Pınarbaşı'na yerleştirilen Çerkesler, bölgenin yerleşik halkı olan Avşar Türkmenleriyle zaman zaman silahlı çatışmalara girmişlerdir. Bu çatışmalar öyle bir boyuta ulaşmıştır ki, İstanbul hükümetinin müdahalesiyle her iki grubun da yaşayacakları yerler kesin coğrafi sınırlarla belirlenmek zorunda kalmıştır. [8]

8 Osmanlı tarihçisi Paul Dumont (1979-1980), Osmanlı Devleti'nin göçebeleri yerleşik hayata geçirme politikası gereğince Afşarları toprağa bağlamaya ve sabit bir mekânda yaşamaya zorlamak için Çerkesleri Uzunyayla'nın giriş ve çıkışlarını kontrol edebilecekleri ve Avşarları kendi yerleşim böl-

Uzunyayla, Çerkes geleneklerinin önemli bir değişime uğramadan yaşatıldığı mekânlardan biri. 1860'lı yıllardan bu yana *Kabardey*lerin toplu bir şekilde yerleştikleri ve bugüne değin toplu bir şekilde yaşadıkları bir mekân. Bu nedenle, Kayseri, Sivas ve Maraş illerinde ve köylerinde Çerkes kültürünün kaybolması, '*Habze*'nin etkisini yitirmesi, düğün ve cenazelerin geleneklere uygun bir şekilde düzenlenmemesi, halk meclislerinin oluşturulmaması, dilin unutulması gibi sorunlar pek yaşanmamış bu bölgede. Çerkes kimliği çok belirgin bir şekilde asimile olmaksızın yıllardır varlığını devam ettiriyor. Hatta öyle ki, unutulmaya yüz tutmuş bazı gelenekler yeniden canlandırılıyor. Uzunyayla, Osmanlı ve Cumhuriyet ordularının süvarilerinin at ihtiyacının karşılandığı yer olmuştur daima. Ancak son yıllarda bu özelliğini yitirmeye başlamış. Geçtiğimiz yıllarda Erciyes Üniversitesi'nden yetkililer Kuzey Kafkasyalı ilgililer ile bağlantıya geçerek Çerkes atlarının yeniden bölgede yetiştirilmesi için gerekli çalışmaları başlatmışlardır.

Yollar, beni daha sonra Göksun, Maraş, Hatay ve Reyhanlı gibi yerlere götürüyor. Her bir durak bana yeni zenginlikler, dostluklar ve değerler kazandırıyor. Göksun'daki Mahmutbey, Mehmetbey ve Tahirbey köyleri Uzunyayla'nın güneye kadar uzanan son noktaları. Her biri kendi halinde Abzeh köyü. Göç nedeniyle verimli topraklar işlenmez halde. Kayseri'yi Maraş'a bağlayan karayolundan geçen araçlar ovanın sessizliğini bozarken, akan suyun sesi köylerde kalan yaşlılara geçmişin canlı köy yaşantısının anılarını fısıldıyor. Yer yer çevreye ün salmış kırdaki alabalık lokantantalarına gidenlerin çevreye yaydığı gürültü sessizliği deliyor ovanın içinde.

Hatay... Tarihin bilinen ilk kenti. Uygarlıkların beşiği bereketli Anadolu topraklarını Babil'e bağlayan yollar üzerinde kurulmuş. Kuşların göç yollarının üzerindeki o dar ve zor geçit veren Belen geçidini geçer geçmez önümüzde açılan uçsuz bucaksız Amik Ovası... Reyhanlı'ya kadar uzanan verimli topraklar. Reyhanlı Çerkeslerinden bir kısmı, Ürdün, Suriye ve İsrail Çerkesleri ile akraba. Reyhanlı'dakilerin önemli bir kısmı '93 Harbi'nden sonra Osmanlı tarafından bölgeye yerleştirilmiş. Reyhanlı Çerkesleri, Suriyeli akrabaları ile yeterince bağlantı kuramadıklarından ve Göksun veya Uzunyayla ile aralarında uzun bir mesafe bulunduğundan Türkiye'nin diğer noktalarında bulunan akrabalarına oranla kendilerini daha fazla yalnız hissediyorlar.

geleri dışına çıkmaktan menedebilecekleri yerlerde iskân ettiğini belirtir. Avşarlar ve Çerkesler arasında çıkan gerilimlerde Osmanlı ordusu genellikle Çerkeslerin yanında yer almış ve bu nedenle Çerkesler adeta bu bölgede ayrıcalıklı bir konum elde etmişlerdir. Bab-ı Âli'nin desteğini alan Çerkesler bölgede kendi kültürlerini, dillerini ve etnik kimliklerini rahatlıkla sürdürebilmişlerdir. Bu konuda ayrıca bkz. Habiçoğlu (1993).

Bu nedenle, bölgeden diğer kentlere yoğun bir göç var. Ayrıca, Reyhanlı Çerkeslerinin önemli bir bölümü 'Dönüşçü'. Yani, anavatana kesin dönüş yapmaktan yanalar. Bugüne değin yirmibeş kişinin kesin dönüş yaptığı söyleniyor bölgeden. Bu oran diğer bölgelerle kıyaslandığında oldukça yüksek. Reyhanlılılar, 1930'lu ve 40'lı yıllarda CHP'nin Tek Parti iktidarında bölgede özellikle Araplara karşı uygulanan 'Vatandaş Türkçe Konuş!' kampanyasından olumsuz bir şekilde etkilenmişler. Her ne kadar, anadillerini yaşatma konusunda böyle bir baskıyla karşılaşmışlarsa da, egemen Arap kültürü karşısında asimile olmamak için direnmişler ve bunda başarılı olmuşlardır.

Yolculuğum Suriye sınırlarını gösteren dikenli tellerin bulunduğu noktada sona eriyor. Ancak, Düzce, Adapazarı, Balıkesir, Çanakkale ve İstanbul gibi yerlerden hiç söz etmedim. Bu yazıda sadece Samsun'dan bırakılan suyun güneye doğru izleyebileceği yolu takip ederek Reyhanlı'ya kadar geldim. Türkiye'nin doğusu ve batısı arasındaki çizgide yaşayan Çerkeslerin hayat alanlarına ilişkin gözlemlerimi aktardım. Çerkes dünyasındaki yolculuğumun sadece bir kısmıydı bu. Yolculuk boyunca gördüklerim, duyduklarım ve yaşadıklarım anlam dünyama yeni anlamlar kazandırdı. Kaf Dağı'nın ötesinden gelen insanların çocukları ve torunları, bana farklı zenginliklerin bu dünyada hâlâ var olduğunu gösterdiler: Saygı, misafirperverlik ve hayatın kendilerine sunduğu dünyevi olandan keyif alma hali; Çerkeslerin anlam dünyalarında yer etmiş önemli unsurlar. Çerkeslerin Anadolu'da bulundukları zaman içerisinde anlam dünyalarında yer eden bir başka unsur ise değişen siyasal bağlam karşısında geliştirdikleri siyasal katılım stratejileridir. Çerkeslerin toplumsal belleğinde bu stratejilerin izlerini sürmek mümkün.

Bu bölümün amacı Türkiye'de yaşayan Çerkeslerin diasporik kimliklerinin oluşum süreçlerinde ortaya çıkan ortak unsurların altını çizmek; diasporalar bağlamında oluşan etnokültürel ve dinsel kimliklerin anavatandan getirilen ve değişmeden varlığını koruyan tözsel oluşumlar olmadığını hatırlatmak; aksine bu tür kimliklerin yere, zamana, çevresel koşullara ve toplumsal etkileşim türlerine bağlı olarak gerçekleşen tasarımlar olduğunu iddia etmektir. Bu tür tözcü oluşumların ortaya çıkmasındaki neden, iddia edildiği gibi diasporik grupların muhafazakâr, gelenekçi ve tözcü olmalarından kaynaklanmamaktadır. Bu tür tözcü oluşumları birer semptom olarak görmek ve birtakım farklı süreçlerin sonucu olarak değerlendirmek gerekmektedir. Ortaya çıkan bu kendi içine kapalı diasporik oluşumları, Almanya'da bulunan Türk diasporası örneğinde olduğu gibi Türkiye'de bulunan Çerkes diasporası özelinde de, egemen çoğunluk toplumunun, siyasal yapının, iktisadi süreç-

lerin, hukuksal yapının ve kültürel söylencelerin karşısında dışlandıklarını hisseden diasporik grupların bir tepki olarak ürettikleri siyasal bir muhalefet tarzı veya hayatta kalma mücadelesi olarak tanımlamak mümkün. Dolayısıyla, diasporik oluşumlar, sadece söz konusu grupların özel alanlarıyla sınırlı olan kültürel ve etnik yapılanmalar olarak değil, aksine oldukça politik birer yapılanma veya bir tür muhalefet etme şekli olarak da algılanabilirler. Bu tür bir yapılanmaya sahip olmaları itibariyle gerek geleneksel gerekse modern diasporalar, Aydınlanma anlayışının benimsettiği 'kültürün özel alana, siyasetinse kamusal alana tekabül ettiği' tezini olumsuzlayan oluşumlar olarak karşımıza çıkarlar. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, diasporalar bizlere kültürün son derece siyasal bir araç olarak kamusal alana girme mücadelesi sürecinde kullanılabileceğini göstermektedir. Yukarıda dile getirildiği üzere, günümüzün diasporik kimlikleri, ister geleneksel olsun isterse modern, evrensel ve tikel eksenler üzerine inşa edilmektedir. Küreselleşmenin araçlarını kullanarak birbirine yakınlaşan diaspora üyeleri, bir taraftan anavatanlarıyla ve diasporanın diğer üyeleriyle daha yakınlaşmakta, diğer yandan da küreselleşmenin özneleri olmaktadırlar. Diasporalar bu yönüyle evrensellik boyutunu yüceltirken, içinde bulundukları siyasal, toplumsal, iktisadi ve hukuksal yapının kendilerine karşı kullandıkları yapısal dışlama mekanizmalarının yoğunluğuna bağlı olarak kültürel, etnik ve diasporik kimliklerini tözselleştirme ve yüceltme eğilimi göstermektedirler.

Kendilerini dışlanmış hisseden bu tür gruplar tarafından kültür ve etnisite söyleminin sıklıkla kullanılmasını ve yüceltilmesini aslında, parlamento, siyasal partiler ve sendikal örgütlenme gibi meşru siyasal mekanizmaların kullanılamaması ile açıklamak gerekir. Bir ulus-devlet içerisindeki kültürel veya etnik nitelikli merkezkaç kuvvetlerin yaygınlığını belirleyen bu tür oluşumlara dışlama mekanizmalarıyla zemin hazırlayan çoğunluk toplumunun ve siyasal yapının kendisidir. Eğer herhangi bir ulus-devlet karşılaştığı sorunların üstesinden gelemiyorsa, o devletin bir meşruiyet krizi yaşadığı bilinir. Bu meşruiyet krizini yaşamamak için devletler, merkezkaç kuvvet oluşturma ihtimali olan oluşumları, ideolojik bazı aygıtları kullanarak, yeniden siyasal merkeze kazandırmanın yollarını aramalıdırlar. Bunu yaparken de, tabii ki, baskıcı yöntemler değil, halkın rızasına dayalı demokratik yöntemler kullanmalıdırlar.

Çerkes diasporası, anavatanlarından zorla uzaklaştırılan kapitalizm öncesi geleneksel diasporalara bir örnektir. Ancak, hızla toplumları etkisi altına alan küreselleşme süreçleri, iletişim ve ulaşım araçlarıyla zaman ve mekân kurgularını tamamıyla değiştirmiş, 'burada' (sözgelimi diasporada) fi-

ziki olarak yaşarken 'orada' (sözgelimi anavatanda) aynı anda sembolik olarak yaşamayı veya 'orayla' hızlı bir iletişim ağı kurmayı mümkün kılmaktadır. Diğer bir deyişle, ulusaşırı alanların ortaya çıkması beraberinde nehrin iki yanında aynı anda yaşamayı mümkün kılar hale gelmiştir. Bu ulusaşırı gerçeklik, Türkiye'de yaşayan Çerkes diasporasının siyasal katılım stratejilerini de büyük ölçüde şekillendirmeye başlamıştır. Çerkeslerin diğer diaspora örneklerinde de olduğu gibi (Kaya, 2000) tarihsel süreç içerisinde, yaşadıkları ülkenin, bu ister Türkiye, ister Suriye, ister Ürdün veya İsrail olsun, egemen siyasal ve yasal yapısından etkilenmek suretiyle siyasal katılım stratejileri ürettikleri sonucuna varmak mümkündür. Bu siyasal katılım stratejisi yeri geldiğinde 'devrimci', yeri geldiğinde 'dönüşçü', yeri geldiğinde 'Türk-İslâm sentezcisi', yeri geldiğinde 'azınlıkçı', yeri geldiğinde 'diasporik' ve yeri geldiğinde ise 'Avrupa Birliği yanlısı' bir niteliğe sahip olabilmektedir. Diğer bir deyişle, söz konusu siyasal katılım stratejisinin dönemin hakim ideolojisiyle bir bağının olduğunu görmek gerekir. Çalışmanın bir sonraki bölümünde bu tür konulara açıklık getirilecektir.



BEŞİNCİ BÖLÜM

Diasporada Çerkes Kimliğinin Dönüşümü

Etnik, kültürel, dinsel, diasporik ve bireysel kimliklerimizin iddia edildiği kadar köklerimizle, geleneklerimizle, özümüzle ilgili olmadığını ve zaman içinde değişen siyasal, toplumsal ve çevresel faktörlerden etkilenmeksizin kalamayacağını söylemek çok iddialı bir sav olmayacaktır. Son yıllarda bu sav ışığında pek çok bilimsel çalışma yapılmıştır (Barth, 1969, 1994; Hall, 1991; Nagel, 1994). Etnik kimlikler de tarihsel süreç içinde değişmeksizin varlığını sürdüren *primordial*[1] edinimler olmaktan uzaktırlar. Bu bölümün amacı, Türkiye'de yaşayan Çerkes diasporası örneğinden yola çıkarak, etnik kimliğin içinde yaşanılan siyasal yapıdan, yasal yapıdan, resmi söylemlerden ve pratiklerden, dış siyasetten ve uluslararası konjonktürden ne şekilde etkilendiğini anlamaya çalışmaktır. Daha belirgin bir şekilde ifade etmek gerekirse, Türk dış siyasetinin yapım sürecinde devlet ile Çerkes sivil toplum örgütlerinin ne tür bir etkileşim sürecine girdiğini betimlemek suretiyle bu sürecin Çerkes kimliği üzerinde ne tür etkiler yarattığını anlamaktır.

17. yüzyıldan bu yana 'Çerkes' sözcüğü, etnik köken ayrımı gözetmeksizin Karaçay, Balkar, Dağıstan, Adiğe veya Abaza olsun Kafkasya'da yaşayan Müslümanların tamamına verilen adı ifade etmekteydi. Kurtuluş Savaşı'nın başlangıç yıllarında Çerkes komutanları ve askerlerinin gerek Batı Cephesi, gerek Doğu Cephesi ve gerekse Kilikya Cephesi'nde çok önemli bir varlık gösterdiği ve Mustafa Kemal'in 19 Mayıs 1919 tarihinde özellikle Samsun ve Havza dolaylarında yaşayan Çerkesleri örgütlemek ve onların desteğini al-

1 Primordial: Başlangıçta mevcut olan, ilk; esasi (*Redhouse İngilizce-Türkçe Sözlüğü*, 1997).

mak için yolculuğuna bu bölgeden başladığı bilinse de (Avagyan, 2004), Çerkesler daha sonraki yıllarda Cumhuriyetçi siyasal elit tarafından "hain", "gerici" ve "Cumhuriyet karşıtı" olarak nitelendirilmişlerdir. Popüler anlamda Çerkes sözcüğünün kullanımı Kurtuluş Savaşı yıllarına değin olumlu bir içerik taşımış olsa da, Cumhuriyet'in kurulması ile birlikte uluslaşma ve homojenleşme süreci içerisinde 'Çerkes' sözcüğünün resmi söylemde kullanılmasından imtina edilmiştir. Kullanıldığı zaman da pek olumlu bir anlam ifade etmediğini burada hatırlatmak gerekir. Bir örnek vermek gerekirse, Kurtuluş Savaşı yıllarında 1920 yılında Balıkesir ve Çanakkale dolaylarında Kuvva-i Milliye kuvvetlerine karşı ayaklanan ve yine bir Çerkes olan Ethem Bey tarafından bastırılan Ahmet Anzavur ayaklanmalarına dahil olan Saltanat yanlısı Çerkesler, yeni ulus-devletin oluşum sürecinde Çerkeslere daha şüpheyle bakılması gerektiği yönünde bir anlayışın oluşmasına neden olmuştur.[2] Kaldı ki, ayaklanmaları bastıran ve çok sayıda Çerkes büyüğünün öldürülmesine neden olan Ethem Bey'in daha sonraki yıllarda Ankara ile ihtilafa düşmesinin ardından "hain" olarak nitelendirilmesi sonucunda bu kez "Çerkes Ethem" şeklinde tanımlandığını ve bu vesileyle aslında Çerkeslerin ve Çerkesliğin bir anlamda Ankara hükümeti ve yeni siyasal elit tarafından "ötekilendiği" bilinmektedir (Şener, 1984).

Söz konusu "ötekilenme" sürecinin aynı şekilde Kurtuluş Savaşı'nın hemen ardından gündeme gelen "Türkleştirme" siyaseti[3] karşısında Rauf Orbay ve Ali Fuad Cebesoy gibi Çerkes aydınlarının yeni Türkiye'nin "Türklük" değil "İslâm" üst kimliği çevresinde oluşturulması gerektiği düşüncesiyle Halifelik makamının kaldırılmasına karşı muhalefetleriyle devam ettiğini söylemek mümkündür (Üstel, 1997; Avagyan, 2004). Bazı Çerkes aydınlarının Halifeliğin kaldırılmasına yönelik getirdikleri eleştiriler nedeniyle, Çerkeslerin daha sonraki dönemde "gerici" ve "Cumhuriyet karşıtı" damgasını yediklerini anımsatmak gerekir.

Gerek Çerkes sözcüğüne yukarıda dile getirilen olaylardan ötürü Cumhuriyet'in ilk yıllarında olumsuz bir anlam yüklenmesi ve gerekse dine

2 Milli mücadele döneminde Rauf Orbay, Ali Fuad Cebesoy, Bekir Sami Bey, Ethem Bey, Kılıç Ali ve daha pek çok Çerkes, Kemalist hükümet ile birlikte hareket ederken İstanbul hükümeti de, aynı şekilde Çerkesleri Kemalistlere karşı kullanma kararı aldı. Padişah hükümeti bu amaçla *Kuvva-i Muhammediye* adı altında bir Halifelik Ordusu kurarak başına bir Çerkes ve aynı zamanda Damat Ferid'in yakın arkadaşı olan Ahmet Anzavur'u getirmiştir. Ahmet Anzavur, dönemin padişahı tarafından paşalıkla onurlandırılmış ve halife adına ayaklanmalara liderlik etmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. İğdemir (1989) ve Tunçay ve diğerleri (1989; s. 27-84).

3 Türkleştirme siyaseti konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Üstel (1997), Aktar (2000), Yıldız (2001).

dayalı Osmanlı "millet" sisteminin yeniden üretildiği bir proje olan yeni ulus-devlet projesinde Kürt, Çerkes, Laz ve Türk şeklinde etnik içerikli tanımlamaların kullanılmadığı dikkate alınırsa, Çerkes sözcüğünün Cumhuriyet'in ilk yıllarında bugünkünden farklı bir anlam ifade ettiğini söylemek mümkündür. Etnik farklılıkların ötesinde bir proje olan Cumhuriyetçi ulus-devlet inşa süreci, 'Çerkes' sözcüğü yerine Türkiye'de yaşayan Kafkas halklarını tanımlamak için "Kafkas" veya "Kuzey Kafkas" gibi adların kullanımını kamusal alanda zorunlu kılmıştır. Bu nedenledir ki, uzun yıllar Türkiye'de yaşayan Kuzey Kafkasya halkları, farklı etnik kökenlerden geliyor olmalarına rağmen, dernek kurma çalışmaları sürecinde birlikte hareket etmişler ve dernek adlarında 'Kafkas' sözcüğünü kullanmak durumunda kalmışlardır (Toumarkine, 2001; Taymaz, 2001). Kırım Türkleri, Dağıstan Türkleri, Karaçay Türkleri, Balkar Türkleri, Çerkesler, Abazalar, Çeçenler ve benzeri gruplar özellikle 1960'lı yılların demokratik ortamında örgütlenirken 'Kafkas' üst kimliği altında hareket etmişlerdir. Çerkes üst kimliği içindeki ayrışmaların ve sınırların 1980'li yıllarda ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Aşağıda daha ayrıntılarıyla anlatılacağı üzere, 80'li yılların egemen Türk milliyetçiliği karşısında bazı Adiğe ve Çeçen grupların Çerkes kimliğini ön plana çıkardıklarını ve yine buna paralel olarak Karaçay, Balkar, Nogay, Kumuk ve benzeri Türk kökenli diasporik grupların formal Türk milliyetçiliğine angaje bir şekilde Çerkes üst kimliğinden kendilerini sıyırma eğilimine girdikleri iddia edilebilir. 1990'lı yıllarda ise, yaşanan Abaza-Gürcü ve Çeçen-Rus savaşları, yine Çerkes kimliğinin niteliğine ilişkin önemli farklılıkları beraberinde getirmiştir. Bu süreçte etkili olan temel unsur, sadece savaşın kendisi değil, aynı zamanda savaşa ilişkin Türkiye Cumhuriyeti'nin takındığı tavır, ürettiği dış siyaset ve bu siyasete Çerkes diasporasının nasıl yaklaştığı şeklindeki unsurlardır.

ÇERKES DİASPORASI VE SİYASAL KATILIM STRATEJİLERİ: KURUMSAL YÖNLENDİRME

Zorunlu göçün başlangıcından bu yana Çerkesler anavatanlarından uzakta kendileri için yeni diasporik vatanlar yaratma arayışında olmuşlardır. Terk edilen coğrafyaya benzer coğrafyaların bulunması, akordeonla çalınan folklorik müziğin, tahtalara vurularak elde edilen ritim üzerine yapılan dansların, gençler arasında yapılan *Zehes* isimli sohbetli gecelerin, sürgün (göç) sırasında yakılan 'Yistambulako' adlı ağıtın günümüzde sürekli yinelenmesinin, kadın erkek arasındaki katılımcı toplumsal ilişkilerin, yine kadın ve erkek arasında 'kaç-göç' ilişkisinin olmamasının, Kafkasya'da varolan *'Thamate'* (Yaş-

ların saygınlığı ve halk meclisini yöneten kimse) geleneğinin, hijyene verilen önemin, Batılı anlamdaki kamusal ve özel alan ayrımının, bireyler arası saygı kurumunun, toplumsal ayıp (*haynape*) kurumunun ve belki de en önemlisi misafirperverlik geleneğinin devamı anavatandan uzakta yeni vatanların oluşumunu büyük ölçüde sembolik düzeyde de olsa mümkün kılmıştır.

Türkiye toplumsal yaşantısına daha çok saraya verilen 'alımlı' Çerkes kadınlarıyla, Milli Mücadele yıllarında Biga'da gerçekleşen Anzavur Ayaklanması ve yine bu ayaklanmayı bastırmak amacıyla gönderilen Kuvva-i Milliye temsilcilerinden Ethem Bey ile geçen, son yıllarda yaşanan Abhazya ve Çeçenistan olaylarıyla gündemi zaman zaman işgal eden Çerkes diasporasının özellikle son yıllarda kentsel alanda farklı bir kimliklenme sürecine girdiği gözlemlenmektedir. Geleneklerin yeniden inşa edildiği, geri dönüş yapanların sayıca arttığı, etnik örgütlenmenin ivme kazandığı, dil kurslarının düzenlendiği, anavatana yapılan turistik ziyaretlerin sayıca arttığı, Kafkasya ile yapılan ticaret hacminin yükseldiği günümüzde diasporik kimlikler daha farklı bir düzlemde oluşturulmaktadır. Oluşturulan bu diasporik kimliklerin tasarımını etkileyen farklı nedenler bulunmaktadır. Sovyetler Birliği'nin çözülmesiyle birlikte Kuzey Kafkasya ile Türkiye arasındaki siyasi, iktisadi ve kültürel ilişkilerin yoğunlaşması; son yıllarda Abhazya ve Çeçenistan'da yaşanan siyasal ve toplumsal gerilimler; dünyanın pek çok yerinde son yıllarda yaşanan etnik ve kültürel farklılıkların ön plana çıkarılması gibi etnik siyaset girişimleri ve yükselen kültürelizm söylemi; Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne (AB) giriş sürecinin fiili olarak başladığı son yıllarda AB'nin Kopenhag Kriterleri çerçevesinde 'etnik azınlıklara' 'kültürel çeşitlilik temelinde' imtiyazlı haklar tanınması gerektiği yönündeki telkinleri ve demokratikleşme sürecinin bizleri çok-sesli bir Türkiye'nin oluşumuna yöneltmesi gibi önemli etmenler, Çerkes toplumu içerisinde etno-kültürel örgütlenmenin ivme kazanmasına ve anavatan ile temasın artmasına neden olmuştur.

Özellikle Soğuk Savaş döneminde egemen olan ideolojik konfrontasyon sürecinde Türkiye'de yaşayan Çerkes diasporası ile Kuzey Kafkasya arasındaki ilişkiler son derece sınırlı olmuş; Türkiye'de yaygın olan Sovyet karşıtı propaganda nedeniyle Çerkes diasporası güçlü bir Sovyetler Birliği aleyhtarlığı ile beslenmiştir. Anavatan ile iletişim ve ulaşım kanallarının sınırlı olduğu bu dönemde Çerkes diasporası, sadece Kafkasya'dan Çerkes dilinde yayın yapan Sovyet radyolarından anavatanlarına dair haberleri alabilmişlerdir. Sovyetler Birliği'nin 1990'lı yılların başlangıcında yaşadığı çözülme ile birlikte Kuzey Kafkasya'nın dış dünya ile ulaşım ve iletişim kanalları açısından bağ-

lantılarının zenginleştiğini görüyoruz. Bugün Trabzon ve Samsun limanları ile Soçi ve Sohum limanları arasında sürekli feribot seferleri ile birlikte İstanbul'dan Maykop ve Krasnodar havaalanları arasında düzenli uçak seferleri düzenlenmektedir. Anavatan ile diaspora arasında artan bu bağlar sadece ulaşım ve iletişim düzeyinde kalmamakta, yukarıda da dile getirildiği gibi, kültür, eğitim ve ticaret alanlarında da görülmektedir. Günümüzde, Türkiye'de yaşayan Çerkes diasporası için zaman ve mekân kurguları Soğuk Savaş döneminde olduğundan farklı bir şekilde tezahür etmektedir. Kuzey Kafkasya artık yakın zamana değin olduğu gibi ideolojik angajmanlar gereği Türkiye'deki Çerkes diasporası tarafından ötekileştirilen ve sadece geride bırakılan o hayali vatan şeklinde algılanan ülke değil, aksine zaman zaman ziyaret edilen, geride bırakılan yakın akrabaların aranıp bulunduğu, iktisadi ve kültürel bağların kurulduğu gerçek bir coğrafya olarak algılanmaktadır. Ulusaşırı alan konusunda son bölümde daha ayrıntılı bir değerlendirme yapılacaktır.

Genel hatlarıyla betimlediğim bu yapısal ve konjonktürel arka plan üzerine şimdi, Çerkeslerin özellikle 1970'li yılların başlangıcından bu yana Türkiye'deki kurumsal mekanizmaların el verdiği ölçüde geliştirdikleri farklı siyasal katılım stratejilerine kısaca değinmek istiyorum. Bu değerlendirmeyi yaparken İngiliz araştırmacı Patrick R. Ireland'ın geliştirdiği *'kurumsal yönlendirme teorisini'* kullanacağım. Ireland, göçmen topluluklarının göç sürecinde oluşturdukları siyasal katılım stratejilerini değerlendirirken, göç alan ülkenin yasal ve siyasal yapısına özel bir önem verir. Ireland, bazı göçmen topluluklarının, içinde yaşadıkları ülkelerin kendilerine yönelik sistematik bir şekilde uyguladıkları kurumsal kayıtsızlık ve dışlama nedeniyle, siyasal katılım yönünde pek istekli olmadıklarını belirtir (Ireland, 1994). Ireland, göçmenlerin siyasal katılım stratejilerini anlayabilmek için, bugüne değin sıkça başvurulan ve sınıf ile etnisite kavramlarını hareket noktası olarak alan teorik yaklaşımların ötesine gidilmesi gerektiğini düşünür. Bu nedenle, kendisi 'kurumsal yönlendirme teorisi' (*institutional channeling theory*) denilen bir yaklaşımı alternatif olarak önerir. Bu yaklaşıma göre, siyasal katılım stratejileri geliştiren etnik azınlıklar, içinde bulundukları yapının niteliği nedeniyle etnisiteyi birincil araç olarak kullanma eğilimi gösterirler. Bu eğilimin ardında yatan neden, öncelikli olarak 'evsahibi' toplumun azınlıklara ilişkin uyguladığı yasal ve siyasal düzenlemelerdir. Sözgelimi, eğer egemen anlayış merkezi siyasal iktidar tarafından uygulanan çokkültürlülük ideolojisi ise, etnik gruplar büyük ihtimalle etnisite ve kültür söylemlerini yücelterek örgütlenme yoluna gidecekler ve iktidarın kendilerine çokkültürlülük projesi çerçevesin-

de ayırdığı kaynaklardan yararlanabilmek için de iktidarla klientalist bir ilişkiye gireceklerdir. Bu teorik çerçeveden bakıldığında, Türkiye'de yaşayan Çerkes toplumunun, bugüne değin öncelikli olarak neden etnisite çizgisinde örgütlendiğini anlamak mümkün olabilir. Etnik azınlıkları siyasal katılımdan uzak tutan ve onları dışlayan bir yasal düzlemde, Çerkeslerin kendi içlerine dönük etnik örgütlenmelere yönelmeleri, bu teori dikkate alındığında, kaçınılmaz olarak görülür.

Bu yaklaşımdan hareket edilecek olursa diasporada yaşayan Çerkeslerin farklı ülkelerde farklı siyasal katılım stratejileri geliştirme eğilimi gösterdikleri saptaması yapılabilir. Sözgelimi, antropolog Seteney Shami'nin çalışmalarından da algılanacağı üzere Ürdün kabileler ölçeğinde örgütlenen bir siyasal yapıya sahip olduğundan, bu ülkede yaşayan Çerkesler kabile şeklinde örgütlenme gereğini görmüşlerdir. Bu amaçla 1980 yılında kurulan Çerkes-Çeçen Kabile Konseyi diğer kabile konseyleri gibi siyasal iktidar tarafından tanınmış ve ülkedeki kaynakların paylaşım sürecinde kendi üyelerini temsil etme hakkına sahip olmuştur (Shami, 1998).

Türkiye'de ise ulus-devlet projesinin uygulamaya konduğu ilk yıllardan itibaren yaygınlaştırılan formal çoğunluk milliyetçiliği söylemine paralel olarak Çerkesler de varlıklarını sürdürebilmek için var olan ulusal homojenleştirme projesine angaje olmayı tercih etmişler ve bu nedenle etnik kimliklerini kamusal alanda dışa vurmamaya özen göstermişlerdir. Daha sonra 1970'li yılların ideolojik kutuplaşma sürecinde siyasal yapının değişimiyle birlikte Çerkeslerin de 'devrimci' ve 'dönüşçü' kutuplaşması içinde örgütlendiklerini gözlüyoruz. Her iki grup da çoğunlukla sol eğilimli insanlardan oluşmakla beraber, 'devrimciler' Çerkes toplumunun haklarının Türkiye'de gerçekleştirilecek bir sosyalist devrim sonucunda oluşacak federatif bir yapı içinde tanınacağı yönünde bir söylem kullanmışlar; 'dönüşçüler' ise öncelikli sorumluluklarının Kafkasya'ya yani anavatana yönelik olduğunu söylemişler, bu nedenle geri dönüş tezini savunmuşlardır. 'Dönüşçüler' kendilerini sola ait olarak tanımlasalar da Çerkes milliyetçiliği çizgisinde olduklarını söylemek pekâlâ mümkündür ve bir grup Çerkes 1989 sonrasında anavatana dönüşü gerçekleştirebilmiştir.

1980'de yaşanan askeri darbe, Çerkes diasporasında örgütlenme konusunda bir sessizliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Metafizik ve teolojik bir niteliğe sahip olan ve Türk-İslâm sentezini söylemleştiren 1982 Anayasası'nın damgasını vurduğu 1980'li yıllarda Çerkesler yine iki farklı kolda örgütlenmelerini devam ettirdiler. Bunlardan bir tanesi egemen ideolojiyle örtüşen bir çiz-

gide 'Çerkes-Türkü' kimliğini benimseyen ve Türk-İslâm sentezine yakın olanlardır. Diğer yandan, Türk milliyetçisi bu anlayışa karşıt olarak Çerkeskliklerini ön plana çıkaran gruplar da bu dönemde varlık göstermişlerdir. Ancak her iki oluşum da daha çok popüler düzeyde sergilenmiş, dernek ve vakıf düzeyindeki örgütlenme 1990'lı yıllarda yoğun olarak yaşanmıştır.

Öte yandan, etnik siyasetin yaygınlaştığı 1990'lı yılların Türkiye'sinde ise Çerkes diasporasımn, azınlık söylemine dayalı bir siyasal katılım stratejisi geliştirme eğilimi içine girdiği söylenebilir. Dönemin küreselleşen etnik siyasetinin belirlediği Çerkes diasporası içindeki azınlık söyleminin yine 2000'li yılların başlangıcında hızlı bir değişim sürecine girdiği düşünülebilir (Kaya, 2004). Özellikle son yıllarda Avrupa Birliği düzleminde yer alan etnik grupların tabi oldukları ulus-devletlerin yer yer baskıcı hegemonyalarından kendilerini kurtarabilmek için Avrupa Birliği'nin kendilerine sunduğu ulus-ötesi mekanizmaları kullanma eğiliminde olduklarını görüyoruz. Bask, Korsika ve Katalan gibi otokton halkların yanı sıra Türkiye'deki Çerkes diasporası da bu eğilimi sergilemektedir. Özellikle son dönemde Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne tam üyeliği yönündeki çalışmalara paralel olarak çıkarılan Katılım Ortaklığı Bildirgesi'nde Avrupa Birliği Komisyonu'nun 'azınlık' kavramını kullanmaktan özenle kaçınması, hem Batı'nm kendi yapısal sorunları hem de Türkiye'nin içinde bulunduğu yapısal ve konjonktürel nedenlerden dolayı oldukça anlamlıdır. Çok yakın zamana değin Avrupa ülkeleri, kendileri ve dış dünya için 'azınlık' söylemini kullanmakta çekince görmemekle birlikte son dönemde Avrupa Birliği içindeki uyumun bozulabileceği ihtimalini göz önünde bulundurarak 'azınlık' kavramı yerine daha uyumlu bir kavram olduğunu düşündükleri 'kültürel çoğulculuk' kavramını kullanmaya başlamışlardır. Bu nedenle ulus-ötesi düzlemde hakların arayışına giren kültürel gruplar da bu söylemsel farklılaşmaya uyum sağlayarak azınlık söyleminden kısmen uzaklaşmaya başlamışlardır. Türkiye'deki Çerkes dernek ve vakıflarında da benzer bir eğilimden söz edilebilir. Birazdan daha ayrıntılı bir şekilde aktarılacak olan Demokratik Çerkes Platformu ve Kaf-Der gibi oluşumlar bu eğilimi sergilemektedirler.

Avrupa Birliği'ne entegrasyon sürecinde gerek içsel ve gerek dışsal faktörlerle Türkiye'de derinleşerek süregiden demokratikleşme sürecinin etnik, kültürel ve dinsel azınlıklar ile devlet arasındaki ilişkilerin yeniden tanımlanması sürecinde çok belirleyici olduğunu belirtmek gerekiyor. Neredeyse Cumhuriyet'in kuruluş yıllarından bu yana her türlü azınlık talebini, kendi *ulusal güvenliğine tehdit* olarak algılayan devlet kurum ve kuruluşlarının, uyum paketlerinde de dile getirildiği gibi bu talepleri bundan böyle *eşitlik ve*

adaletin sağlanması yönünde dile getirilen talepler olarak değerlendirme eğilimine girdiği söylenebilir.[4] Bu eğilimin ortaya çıkmasıyla birlikte yürürlülüğe giren anadilde yayın ve eğitim ile birlikte azınlık vakıflarının hukuksal niteliğine ilişkin düzenlemeler, Türkiye'nin demokratikleşme alanında katettiği mesafeyi ifade etmesi açısından çok anlamlıdır.

ÇERKES SİVİL TOPLUM ÖRGÜTLERİ VE ÇERKES KİMLİĞİ

Azınlık ve/veya diasporik gruplar tarafından kurulan etnik ve kültürel nitelikli dernek, vakıf ve benzeri sivil toplum örgütlerinin her ne kadar Dernekler Yasası'nca tanımlandığı kadarıyla siyasete katılmaları mümkün olmasa da, bu tür oluşumları bulundukları ülkenin iç ve dış siyasetine etkide bulunan, siyaset üreten ve temsil ettikleri kitlelerin siyasi kararlarını önemli ölçüde etkileyen kurumlar olarak değerlendirmek gerekir. Yukarıda Alistair MacIntyre'a (1971) referansla kültürel, etnik ve dinsel kimlikler üzerinden geliştirilen söylemlerin de bir tür alternatif siyaset arayışı olarak değerlendirildiği düşünülürse, Çerkesler ve diğer etno-kültürel gruplar tarafından üretilen kimlik bazlı örgütlenmelerin de Türkiye bağlamında siyasal örgütlenmeler olduğu saptamasında bulunmak çok iddialı olmayacaktır. Bu nedenle, ilk bakışta kültürel bir etkinlik sergiledikleri düşünülen etnik bazlı dernek ve vakıfların aslında birer sivil toplum örgütü oldukları ve bir tür siyaset gerçekleştirdikleri ileri sürülebilir.

Kentsel alanda Çerkes kimliğinin yeniden üretilmesi sürecinde Kafkas yardımlaşma derneklerinin ve bu dernekler içerisinde yer alan seçkinlerin oldukça önemli bir rolü vardır. İlk kez 1946 yılında kurulan ve Azerileri de içinde barındıran Dost Eli Yardımlaşma Derneği ile serüvenine başlayan Çerkes dernekleri Soğuk Savaş döneminde Anti-Sovyet bir nitelik kazanmışlar ve farklılaşmaya doğru yönelmişlerdir. 1950'li yıllar itibarıyla Türk unsurundan kendini ayırma eğilimi içine giren bu derneklerden Kuzey Kafkasya Kültür Derneği (Ankara, 1964) sahip olduğu kültürelist söylemle diasporadaki Çerkes kültürünün korunması (reification) konusunda folklorik çalışmalar yapmıştır.

Öte yandan 1993 yılında Ankara'da kurulan ve bugün Türkiye'nin değişik illerinde 40 kadar şubesi bulunan Kafkas Derneği (Kaf-Der) en önemli ve en yaygın dernek ağını teşkil etmektedir. İki ayda bir yayınladığı

4 Kymlicka ve Opalski (2002), azınlık taleplerine ilişkin genel bir değerlendirme yaparken, Batı Avrupa demokrasileri ile Doğu Avrupa demokrasileri arasındaki önemli bir farka değinir. Kymlicka'ya göre, bu tür talepler Doğu demokrasilerinde ulusal güvenliği tehdit eden unsurlar olarak değerlendirilirken, Batı demokrasilerinde benzeri talepler, hak ve adalet talepleri olarak değerlendirilebilmektedir. Bu çerçevede bakıldığında Türkiye'nin Batı tarzı demokrasilere doğru bir geçiş süreci içinde olduğu iddia edilebilir.

Nart adlı düşün ve sanat dergisi ve toplumsal, kültürel, tarihsel, siyasal ve iktisadi yanlarıyla Çerkes diasporasını ve anavatanını ele alan bilimsel yayınlarıyla Çerkes kimliğinin Türkiye'de yaygınlaşması sürecinde Kaf-Der etkili bir rol oynamıştır. Sadece kültürelist bir söyleme sahip olmayan bu dernek aynı zamanda Çerkes diasporasının kentsel yaşama uyum, modernleşme ve siyasal temsil konularında çalışmalar da yapmaktadır. Avrupa Birliği Helsinki Zirvesi'nden sonra özellikle AB Ankara Temsilciliği nezdinde girişimlerde bulunan Kaf-Der Türkiye'de çokkültürlülük anlayışının geliştirilmesi, anadilde eğitim ve yayın gibi konularda aktif bir rol oynamıştır. Kaf-Der ayrıca anavatanda kurulan ve merkezi Maykop'ta bulunan DAR (Dom Adaptatia Repatriant) adlı dernekle bağlantı içinde çalışarak geri dönüş yapanların anavatana yeniden uyum sağlamaları sürecinde etkili rol oynamaktadır. Kaf-Der ayrıca, Maykop ve Nalçik kentlerinde bulunan üniversitelerde eğitim görmek üzere Türkiye'den öğrenci gönderilmesi konusunda da çalışmalarda bulunmaktadır. Kaf-Der'in etkili olduğu diğer bir alan ise son yıllarda Kuzey Kafkasya ile Türkiye arasında/ötesinde ortaya çıkan ve kültürel, siyasal, toplumsal ve iktisadi niteliklere sahip ulusaşırı (*transnational*) alandır.[5] Bu çerçevede dernek, sadece anavatan ile diaspora arasında eğitim gibi toplumsal ve kültürel etkinliklerde bulunmayıp, aynı zamanda iki coğrafya arasında gittikçe zenginleşen ticari ağların da örülmesinde etkili bir rol oynamaktadır. Kaf-Der ayrıca, diasporada ve anavatanda bulunan Çerkesleri uluslararası bir platformda biraraya getiren Dünya Çerkes Birliği'nin (DÇB) aktif üyesidir.[6]

Çerkes kimliğini ön plana çıkaran ve liberal-milliyetçi bir söyleme sahip Kaf-Der'den farklı olarak 1995 yılında İstanbul'da kurulan Kafkas Vakfı ve Birleşik Kafkasya Derneği adlı kuruluşlar İslâmi eğilimi temsil etmekte ve Kuzey Kafkasya'da bir İslâmi konfederasyonun oluşumu için çaba harcamaktadırlar. Bu iki dernek özellikle son yıllarda ortaya çıkan Çeçen mücadelesine angaje olmuşlardır. Kafkas Vakfı'nın Bursa, Çorum, Kayseri ve Kahramanmaraş'ta şubeleri vardır. Merkezi Fatih'te bulunan Birleşik Kafkasya Derneği ise konfederalist bir eğilimi temsil eder. Derneğin ayrıca Bursa ve Samsun'da iki şubesi mevcuttur. Birbirinden farklı eğilimler içinde olan bu

5 Ulusaşırı alan konusunda daha ayrıntılı tartışmalar için bkz. Kaya ve Özdoğan (2003); Faist (2003).

6 Dünya Çerkes Birliği (DÇB), 1991 yılında *Kabardey*-Balkar Cumhuriyeti'nin başkenti Nalçik'te kuruldu. DÇB, 1998 yılından bu yana yılda iki kez Rusça, İngilizce ve Türkçe dillerinde *Çerkes Dünyası* adlı bir dergi yayınlamaktadır. Kaf-Der hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. www.kafder.org.tr.

derneklerin dışında Türkiye'de seksen kadar irili ufaklı pek çok sayıda Çerkes derneğinin olduğunu söylemek mümkün.[7]

Öte yandan, 14 Ağustos 1992 tarihinde başlayan Abhazya-Gürcistan savaşının hemen ardından, Türkiye'de bulunan bütün Çerkes derneklerinin temsilcileri bir araya gelerek, Kafkas-Abhazya Dayanışma Komitesi'ni kurdular.[8] Merkezi İstanbul'da bulunan Komite'nin Ankara'da bir şubesi mevcuttur. Söz konusu komite, Türkiye'nin savaşa ilişkin yaklaşımının oluşumu sürecinde etkili olmuştur. Yukarıda sıralanan dernek ve vakıfların dışında kalan ve kendini doğrudan bir sivil toplum kuruluşu olarak tanımlayan Demokratik Çerkes Platformu (DÇP, İstanbul), Türkiye'ye resmi aday üye olma hakkını tanıyan 1999 AB Helsinki Zirvesi'nin ardından bir grup Çerkes aydınının bir araya gelerek gerçekleştirdikleri bir gevşek örgütlenme modeline sahiptir. Seküler bir söyleme sahip olan DÇP, Türkiye'nin demokratikleşme sürecinde kendince aktif rol oynayan, azınlıkların kendi ana dillerinde eğitim ve yayın yapma haklarının Türkiye'de yaşayan tüm farklı nitelikteki etnik azınlıklara verilmesi gerektiğini savunan bir kuruluştur. DÇP ayrıca, diasporada kültürel olanın yeniden üretilmesi sürecinde varlık göstermeyeceğini vurgularken doğrudan adalet, eşitlik ve benzeri siyasal konulara ilişkin araştırma, konferans ve resmi görüşme gerçekleştirme misyonunu üstlenmiştir.[9]

Geliştirdikleri ulusaşırı siyasal, sosyal, kültürel ve ticari bağlarla Kuzey Kafkasya (Rusya Federasyonu), Ürdün, İsrail ve Suriye ile Türkiye arasında belli ölçülerde bir tür köprü oluşturan Çerkes diasporası, ülke içinde gerçekleştirdiği sivil toplum kuruluşları şeklindeki örgütlenmelerle de ülke iç ve dış siyasetini kendi ölçüsünde şekillendirmektedir.[10] Özellikle kentsel alanda sayıları son yıllarda hızla artan bu tür örgütlenmeler, Çerkes diasporası içinde önemli toplumsal, siyasal ve kültürel değişimlere de kaynaklık etmişlerdir. Bu tür örgütler, dergi ve kitap benzeri yayınlarıyla, kapsamlı web sayfalarıyla, düzenledikleri kültürel faaliyetler, konferanslar, sergiler, geziler ve şenlikler ile bir taraftan Diane Crane'in (1972) *görünmez kolejler* (*invisible colleges*) olarak adlandırdığı enformal eğitim kurumları gibi işlev görmekteyken, diğer

7 Kafkas dernekleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Toumarkine (2001) ve Taymaz (2001). Diğer derneklerden birkaçını kısaca sıralamak gerekirse, Kafkas Kültür Derneği (Bağlarbaşı), Kuzey Kafkas Kültür Derneği (Gaziosmanpaşa), Abaza Kültür Derneği (Selimiye) ve Şamil Vakfı (Kadıköy) gibi dernekler örnek olarak verilebilir. Birleşik Kafkasya Derneği hakında ayrıntılı bilgi için bkz. www.bkd.org.tr.

8 Kafkas-Abhazya Dayanışma Komitesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. www.Abazaya.com.

9 Demokratik Çerkes Platformu konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. www.cerkesplatformu.org.tr.

10 Sözgelimi, Türkiye ile Abhazya arasında artan ticaret hacmi konusundaki daha ayrıntılı bilgi için bkz. Taymaz (2010).

taraftan Appadurai'nin (1997) Max Weber'e göndermeyle *ortak hissiyatlar cemaati* (*community of sentiments*) olarak tanımladığı cemaatlerin ortaya çıkmasına da olanak tanır. Kaldı ki, video filmleri, televizyon, dergi, internet gibi kitle iletişim araçlarının son yıllarda diasporik Çerkes kimliğinin Türkiye'de yaygınlık kazanması sürecinde önemli bir etkisi olduğu bilinmektedir (Kaya, 2004, 2005). Ancak, diasporik kültürel ve etnik kimliklerin sınırlarının ve niteliklerinin belirlenmesi sürecinde sadece kitle iletişim araçları ve etnik örgütler etkili değillerdir. Bu süreçte etkili olan bir diğer unsur ise diaspora gruplarının bulunduğu ülkenin söz konusu grupların anavatanlarına ilişkin siyasetin değişen niteliğidir.

YAKIN DÖNEM TÜRK DIŞ POLİTİKASI VE ÇERKESLER: ABAZA VE ÇEÇEN SAVAŞLARI

Tarihsel açıdan Rus, Osmanlı ve Pers imparatorluklarının nüfuz alanları içerisinde bulunan Çerkesler, modern zamanlarda da bu imparatorlukların mirasçıları olan Rusya, Türkiye, İran ve hatta Gürcistan arasında gerçekleşen iktidar mücadelelerinin olumsuz etkilerine maruz kalmaktadırlar. 16. yüzyılın sonlarında gerçekleşen Osmanlı-İran Savaşı sonrasında Osmanlı'nın hükümranlığı altına giren Güney Kafkasya, 19. yüzyılın sonlarında yaşanan Osmanlı-Rus savaşları sonunda Rus kontrolüne geçen Kuzey Kafkasya ve Osmanlı topraklarına doğru yaşanan kitlesel göç ve son yirmi yıldır tanık olduğumuz Gürcü-Abaza Savaşı (1992-1993) ile Rus-Çeçen Savaşı (1994-2009) ile birlikte yaşanan bölgesel istikrarsızlık, kitlesel göç ve hepsinden önemlisi yüzbinleri bulan insan kaybı Kafkaslar'ın yazgısı haline gelmiştir adeta. Bölgeyi ilgilendiren gerilimler sadece uluslararası aktörlerin nüfuz mücadelelerinden kaynaklanmamakta, aynı zamanda Kuzey Kafkasya bölgesinde bulunan Adigey Cumhuriyeti, Karaçay-Çerkesk Cumhuriyeti ve *Kabardey*-Balkar Cumhuriyeti'nin Çerkes, Rus ve Türki kökenli halkları arasında var olan ve birer saatli bomba özelliğine sahip etnik mücadelelerden de kaynaklanmaktadır.[11]

Siyasal ve etnik sınırların bu denli belirgin bir şekilde yeniden üretildiği Kuzey Kafkasya'nın bu parçalanmışlığının bölgenin kaderi olup olmadığı sorusu bu çalışmanın ana konusunu teşkil etmemektedir. Ancak, Zbigniew Brezinski'nin (1997) *Avrasya Balkanları* şeklindeki nitelendirmesi ile literatürde yeniden tanımlanan Kuzey ve Güney Kafkasya, hiç şüphesiz, daha uzun yıllar sürekli değişen nitelikte farklı ittifaklara, dostluklara ve düşmanlıklara sah-

11 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Tavkul (2002).

ne olacak gibidir. Gerek Kafkas petrol rezervlerinin % 50'sine sahip olan ve gerekse Bakü-Novorossik petrol boru hattının üzerindeki coğrafi konumuyla Rusya için stratejik bir önem arz eden Grozni şehrinin, Çeçenler ve Ruslar için ne ifade ettiğini anlamak zor olmasa gerek. Böylesine bir gerçekliği içinde barındıran bir kentin sadece "terörist topluluk", "radikal İslâmcı cemaat" veya "İslâmcı mücahitlerin davası" şeklindeki tanımlamalarla değerlendirilemeyecek denli siyasal ve ekonomik açıdan stratejik bir öneme sahip olduğunu vurgulamakta fayda var. Bu nedenledir ki, Çeçen lider Aslan Mashadov'un 1996 yılında Abaza-Gürcü Savaşı devam ederken Abazalara karşı Gürcistan ile yaptığı dostluk anlaşmasının tamamıyla pratik çıkarlardan kaynaklandığını ve bu anlaşmanın ardındaki temel motifin Çeçenlerin Gürcistan üzerinden Karadeniz'e ulaşma istekleri olduğunu anlamak o denli zor olmasa gerek. Aynı şekilde, 1998'de iktidara gelen radikal İslâm eğilimli Şamil Basayev'in Dağıstan ile imzaladığı dostluk anlaşmasının ardında yatan temel motifin bir dinsel ittifak oluşturmak olmadığı, aksine Çeçenlerin yine pratik nedenlerden ötürü Hazar Denizi'ne açılma yönündeki isteklerinin olduğu görülmelidir.

Türkiye'de yaşayan Çerkeslerin, Kuzey Kafkasya'ya yönelik Türk dış politikalarının oluşum sürecinde kurumsal düzeyde çok etkili olduğunu söylemek abartılı olacaktır. Bu etki genellikle kişisel düzeyde gerçekleşmiştir. Sözgelimi, Kurtuluş Savaşı sürecinde General İsmail Berkok gibi bazı isimler ile birlikte bir grup askerin Mustafa Kemal'in bilgisi dahilinde Kuzey Kafkasya'ya propaganda çalışmaları yürütmek ve Milli Mücadele için destek bulabilmek amacıyla bölgeye gönderildikleri bilinmektedir. Wilson İlkeleri ışığında Kuzey Kafkas halklarının bağımsızlık hareketleri temelinde örgütlenmeleri, savaşın ardından işgal edilen Türkiye'nin karşı karşıya olduğu durumun aktarılması ve Kuzey Kafkas halklarıyla Anadolu'da yaşayan Müslüman halk arasında birlik ve beraberliğin sağlanması yönünde propaganda yapmayı amaçlayan bu grup büyük ölçüde Çerkes kökenli kişilerden oluşmaktaydı (Butbay, 1990). Bu dönemde kurulmuş olan Şimali Kafkas Cemiyeti ve Şimali Kafkas Göçmenleri Komitesi de bu tür propaganda çalışmalarında yer almakla birlikte, daha çok Kafkas göçmenlerin sorunlarının çözümüyle ilgilenmekteydiler (Ünal, 2000; s. 74). Modern zamanlarda, kurumsal düzeyde Çerkes derneklerinin Türkiye'nin bölgeye ilişkin dış politikasını sınırlı ölçüde de olsa belirlemeye başlaması, Sovyetler Birliği'nin çözülmesiyle ortaya çıkar. Abhazya-Gürcistan Savaşı'nın başlamasıyla birlikte kurulan Kafkas-Abhazya Dayanışma Komitesi, basın bildirileri, gazete ilanları ve Türk Dışişleri Bakanlığı ile gerçekleştirdiği birebir görüşmelerle Türk dış politika-

sının oluşum sürecini kurumsal olarak etkilemeye çaba göstermiştir. 1994 yılında Yeltsin aracılığıyla Moskova'da gerçekleştirilen Abhazya-Gürcistan görüşmelerine Komite'den de temsilciler katılmıştır. Bugün hâlâ Abhazya veya Gürcistan konusunda gerek Komite üyeleri veya gerekse Kaf-Der üyeleri, gerektiğinde Dışişleri Bakanlığı tarafından düşüncelerine başvurulmak üzere Ankara'ya davet edilirler. Topluluk içinden bazı kaynakların bildirdiğine göre, 2004 yılı Mayıs ayında Türkiye'yi ziyaret eden Gürcistan Devlet Başkanı Saakaşvili'nin üst düzeyde o denli çok sıcak ilgi görmemesi, ziyaret öncesinde Başbakanlık ve Dışişleri Bakanlığı ile temasta bulunan Çerkes derneklerinin telkinlerinden kaynaklanmıştır (Kişisel mülakat, Murat Papşu, 16 Eylül 2004). Ayrıca, Komite ve Kaf-Der'in son dönemde Başbakan Tayyip Erdoğan ile daha yakın temasta oldukları ve Türkiye'nin Kafkasya'da siyasal, kültürel ve askeri anlamda daha fazla söz sahibi olması gerektiği yönünde telkinlerde bulunduğu söylenmektedir. Tayyip Erdoğan'ın 2004 Ağustos'unda Gürcistan'a gerçekleştirdiği resmi gezinin öncesinde Kafkas-Abhazya Dayanışma Komitesi'nin Başbakanlık nezdinde görüşmelerde bulunduğu ve Başbakanı Abhazya konusunda etkiledikleri bilinmektedir.[12]

Gerek Abaza Savaşı ve gerekse Çeçen Savaşı hiç şüphe yok ki, Türkiye'de yaşayan ve genel olarak Çerkes olarak tanımlanan Kuzey Kafkas halklarının geliştirdikleri kimlik siyasetlerinin oluşum süreçlerinde önemli bir rol oynamıştır. Bu etkileri birkaç farklı şekilde ele almak mümkün: a) Abaza ve Çeçenlerin birbirleriyle olan ilişkileri; b) Yerli Kafkas halklarının savaş karşısındaki tutumları; ve c) Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Abaza ve Çeçen savaşları karşısında takındığı resmi tutum. Bu üç unsur tek tek değerlendirildiğinde, anavatanda yaşanan siyasi ve benzeri gelişmeler ile Türkiye'de, diğer bir deyişle diasporada, yaşanan gelişmelerin Çerkes diasporasındaki kimlik oluşum süreçlerini ne şekilde belirlediği yakından görülebilir.

Simdi sırasıyla, son yıllarda Türkiye'de yaşayan Çerkes diasporasında farklılıklar gösteren Çerkes kimliğinin değişim sürecinde etkili olan siyasal unsurları sıralamakta fayda var. Aslan Mashadov tarafından verilen kararla Çeçenler ile Gürcistan arasında imzalanan dostluk anlaşması uyarınca Çeçenler, kendi din kardeşleri olan ve kendileri gibi Çerkes üst kimliği altında yer

12 Bu konuda daha ayrıntılı bilgi www.Abazaya.org/basbakan.htm adresinden edinilebilir. Ayrıca son dönemde basında sıkça dile getirilen ve Başbakan Tayyip Erdoğan ile Çerkesler arasındaki bağı başka bir yönüyle betimleyen bir noktayı da aktarmakta fayda var. Çerkeslerin, Ürdün Kraliyet Ailesini korumakla görevli Muhafız Bölüğünün temel unsuru olduğu pek çok kez dile getirilmiştir. Aynı şekilde, Başbakan Tayyip Erdoğan'ın korumalığını yapan yedi koruma görevlisinden dördünün Çerkes olduğu bilinmektedir (www.sabah.com.tr/2004/07/13/ siy102.htm).

edinmiş Abazaları savaş sırasında desteklememe kararı alıyorlardı. Bu kararın ardında yatan temel düşüncenin, Çeçenlerin Karadeniz'e açılma isteği olduğu söylenebilir. Öte yandan yukarıda da değinildiği gibi Şamil Basayev'in diğer Çerkes haklarından öte Dağıstan ile kurduğu İslâmi temelli yakınlaşmanın da asıl nedeninin Çeçenlerin Hazar Denizi'ne açılma yönünde sergilediği isteklilik olduğu düşünülebilir. Abaza-Gürcü ve Çeçen-Rus Savaşları sırasında başlangıçta beliren Müslüman Kuzey Kafkas halkların birlikteliği zaman geçtikçe yerini din dışı reel politik kaygılara bırakıyordu. Bu savaşlar bir yandan Abaza ve Çeçen halkların can kaybı vermelerine neden olurken, öte yandan Müslüman Kuzey Kafkas halklarının Çeçen-Dağıstan halkları bir tarafta ve Adiğeler öte tarafta olmak kaydıyla ayrışmasına zemin hazırlıyordu. Anavatanda yaşanan bu gelişmeler özellikle Türkiye'de yaşayan Adiğeleri ve Abazaları rahatsız etmiştir. Çeçenlerin özellikle Abaza-Gürcü Savaşı sırasında Gürcistan ile kurduğu yakınlık karşısında diasporada yaşayan Adiğe ve Abaza halkları Çeçen davası karşısındaki hassasiyetlerini yitirmeye başlamışlardır. Bu hassasiyetin yitirilmesi ile birlikte, Türkiye'de yaşayan Çeçenler ile Adiğeler arasında birtakım etnik sınırların inşa edildiği görülmüştür. Öte yandan, unutmamak gerekir ki, Abhazya-Gürcistan Savaşı sırasında Rusya'nın Abazalardan yana tavır koyması, Adiğelerin Rus-Çeçen Savaşı'nda en azından belli ölçüde sessiz kalmaları için gerekli olan zemini hazırlamıştır. Diasporada yaşayan Çeçenler ile Çerkesler arasında ortaya çıkan bu etnik sınırı belirleyen bir diğer önemli etken ise, özellikle 1991 yılında Rusya Federasyonu karşısında Cahar Dudayev liderliğinde bağımsızlığını ilan eden Çeçenler tarafından kurulan Çeçenistan Cumhuriyeti'nin varlığı karşısında Türkiye'de yaşayan Çeçenlerin ulusal-etnik kimliklerini daha da güçlü bir şekilde dile getirmeye başlamalarıdır. Dudayev ile birlikte ulusal ve etnik özgüvenlerini büyük ölçüde kazanmış Çeçen diasporasının kendilerini 1990'lı yılların başlangıcından bu yana Çerkeslerden belli ölçüde ayırmaya başladığını söylemek mümkün. Bu nedenlerledir ki, Çerkes diasporası Gürcü-Abaza Savaşı'nda Abazalara verdiği sürekli desteği, Rus-Çeçen Savaşı'nda Çeçenlere sürekli verecek denli cömert davranmamıştır. Yeniden hatırlatmak gerekirse, 20. yüzyılın başında neredeyse Müslüman kökenli tüm Kuzey Kafkas halklarını kapsayan Çerkes üst kimliğini, 1980'li yıllarda öncelikle Türk kökenli Karaçay, Balkar ve Dağıstan halklarının ve 1990'lı yıllarda da Çeçenlerin bıraktıklarını görebiliriz.

Daha önceki yıllarda kendilerine diasporik Çerkes üst kimliği içinde yer bulan Adiğeler ve Çeçenlerin son yıllarda etnik kimliklerinde önemli dönü-

şümler yaşadıklarını biliyoruz. Bu dönüşümün nedenlerinden biri yukarıda da ifade edildiği gibi Abaza ve Çeçen savaşları sırasında yaşanan gruplar arası siyasal gelişmelerdir. Bir diğer önemli neden ise, yine bu savaşlar sırasında Türkiye Cumhuriyeti hükümetlerinin takındığı farklı siyasal tutumların Türkiye sınırları içinde yaşayan farklı Çerkes grupları arasında bulduğu farklı yankılardır. Abaza ve Çeçen savaşlarının başladığı 1991-1992 yılları itibarıyla iktidarda bulunan DYP-SHP koalisyon hükümeti "Adriyatik'ten Çin Seddi'ne Türk Dünyası" şeklindeki egemen Türk-İslâm söyleminin etkisi altında Kuzey Kafkasya'da özgürlük mücadeleleri sergileyen Abaza ve Çeçen halklarını destekleme eğilimindeydi. Siyasal iktidarın bu eğiliminden destek alan Çerkes vakıf ve dernekleri her iki savaşta 'kahramanlık' sergileyen akraba topluluklarını destekliyorlar ve hatta savaşmak üzere insan gücü dahi gönderiyorlardı. Bu dönem, aslında Türkiye Cumhuriyeti ile Rusya'nın Kuzey Kafkasya üzerinde egemenlik kurma konusunda rekabete girdikleri bir dönemdir. Bu nedenledir ki, Çeçenlere arka çıkabilen, Abazaları kayırabilen ve hatta Gürcistan ile dengeli bir siyaset yürütebilen bir Türkiye vardır karşımızda. Avrasya feribotunun Trabzon-Soçi seferini yaparken Abaza ve Çeçen militanlarca kaçırılması (16 Ocak 1996) ve yine Swiss Otel'de onlarca kişinin Abaza ve Çeçen militanlarca rehin alınması (23 Nisan 2001) gibi olaylar, Abaza ve Çeçenlere yönelik olumlu resmi havanın hakim olduğu döneme rastlar.

1999 yılında kurulan yeni Koalisyon hükümeti ile Kuzey Kafkasya siyaseti konusunda önemli bazı değişikliklerin yaşandığı fark edilebilir. DSP-MHP-ANAP koalisyon hükümetinin özellikle ANAP merkezli ve Rusya yanlısı reel politik yönelimleriyle Kuzey Kafkasya konusunda Türkiye'yi daha farklı bir yöne doğru götürdüğü rahatlıkla söylenebilir. Hazar ve Kafkas petrollerinin Batı pazarlarına doğru taşınması konusunda büyük pazarlıkların yapıldığı bu dönemde özellikle ABD, Rusya, İngiltere, Fransa, Türkiye ve İran'ın ortak çıkarların korunması konusunda oldukça hassas davrandıkları ve bu çıkarları tehdit edecek diğer dışsal faktörlere pek de izin vermeyecekleri belirginlik kazanmıştı. Bakü-Ceyhan petrol boru hattı ihalesini alma planlarını yapan Türkiye'nin Çeçen Savaşı konusundaki hassasiyetini kaybettiğini görürüz. Bu hassasiyetin kaybı ve Rusya ile yaşanan yakınlaşma sürecinde, o güne değin resmi çevrelerle sıcak bir temas içinde bulunan Türkiyeli Çeçen halkın devlete karşı daha mesafeli bir konuma geçtiğini söylemek mümkün. Öyle ki, savaş sırasında Türkiye'ye sığınan Çeçen sığınmacıların Rusya ile gelişen olumlu ilişkileri zedelememek için gayri resmi bir şekilde sığınma kamplarında hiçbir yasal işlem yapılmaksızın zor koşullar altında alıkonuldukları

bilinmektedir. Ümraniye ve Fenerbahçe'de bulunan kamplarda tutulan bu yoksul insanların yaşadıkları dramın kamusal alanda bilinmemesi için yetkililerin özel bir çaba harcadıklarını da belirtmekte fayda var. Akrabalarının ve soydaşlarının yaşadıkları bu zorluklar karşısında bir zamanlar kendilerine sığınak olan Türkiye gibi bir ülkenin bu kez Ruslardan yana tavır takınması Çeçen diasporası ile Türkiye arasında daha mesafeli bir ilişkinin doğmasını beraberinde getirirken aynı zamanda sınırları daha belirgin bir diasporik Çeçen kimliğinin ortaya çıkmasına da neden olmuştur.

Öte yandan geçtiğimiz son on yıl yoğun bir örgütlenme süreci yaşayan Adiğelerin bu dış politika tercihi karşısında sergilediği tutumun temel parametreleri şu şekilde dile getirilebilir: Vakıf ve dernek düzeyinde örgütlenen Adiğe ve Abazalar Türkiye Cumhuriyeti kurumlarıyla girdikleri bu klientalist ilişkiler sürecinde, Çeçenlere ilişkin daha farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bu dönemde Kaf-Der ve Demokratik Çerkes Platformu ile birlikte bu kuruluşların ülke çapındaki diğer yaygın örgütlenmeleri, gerek radikal İslâmcı bir çizgiye doğru yönelen Çeçenlerle aralarındaki farkları ortaya koymak, gerek siyasal İslâm tartışmalarının yoğunlaştığı Türkiye'de daha seküler bir çizgide olduklarını göstermek ve gerekse Çeçenlere yüz çeviren Türk hükümeti ile ters düşmemek için Çeçenlere yönelik daha eleştirel bir çizgiyi benimseme eğilimine girmişlerdir. Hiç şüphesiz, 2004 Eylül'ünde Şamil Basayev'in örgütlediği Beslan (Kuzey Osetya) kentindeki okul baskınının ardından, Çerkeslerin Çeçenler ile aralarındaki etnik sınırları daha da vurguladıkları gözlenmektedir.

Bu dönemde yukarıda da ifade edildiği gibi özellikle Çeçen Savaşı sırasında Türk hükümeti ile birlikte daha seküler bir yaklaşım sergileyen Çerkes sivil toplum kuruluşları, Kaf-Der ve Demokratik Çerkes Platformu olmuşlardır. Öte yandan, Kafkas Vakfı ve Birleşik Kafkasya Derneği gibi kurumlar ise ülkedeki milliyetçi ve İslâmcı çevrelerle birlikte Çeçen savaşçıların yanında yer almışlardır. Laik ve seküler bir çizgide bulunan Kaf-Der, siyasetteki Türk-İslâm sentezini temsil eden Turgut Özal'ı izleyen dönemde Parlamento ve devlet kurumlarıyla daha yakın bir ilişki kurabilmiştir. Kafkas Vakfı ve Birleşik Kafkas Derneği ise Çeçenistan konusundaki İslâmcı konfederalist tavrı nedeniyle son yıllarda devletin kurumlarıyla yeterince sıkı ilişkiler geliştirememektedir.

Bu bölümde, 19. yüzyıl sonlarından bu yana Çerkes kimliğinin Anadolu'da ne tür bir dönüşüm geçirdiği ve bu dönüşümün ardındaki nedenlerin niteliği dile getirilmiştir. Çerkesler gibi diasporik bir grubun kimliğinin oluşu-

mu ve bu kimliğin sınırlarının tanımlanması sürecinde özellikle evsahibi ülkenin siyasal, toplumsal ve hukuksal yapısının belirleyici olduğunu hatırlatmak gerekir. Hele söz konusu evsahibi ülke, diasporik grubun anavatanı üzerinde tarihsel anlamda bir hegemonya kurma arayışı içindeyse ve yüzyıllardır söz konusu topraklarla askeri, siyasal, kültürel, dinsel ve iktisadi bağlar geliştirmişse, anavatana yönelik olarak oluşturulan dış siyasetin diasporik kimliğin değişimi sürecinde çok etkili olduğunu vurgulamak gerekir. Bu bağlamda Türkiye'de yaşayan Çerkesler, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin özellikle son yıllarda Çeçenistan ve Abhazya konularında ürettiği dış politikanın değişimine bağlı olarak kendi kimliklerini ve Çerkesliklerini yeniden tanımlama gereği duymuşlardır. Kimliğin yeniden üretilmesi sürecinde etnik ve kültürel nitelikli dernek ve vakıfların önemli bir yeri vardır. Bu tür dernek ve vakıfların, Dernekler Yasası uyarınca siyaset yapmasına izin verilmese de aslında kültür, din ve kimlik üzerinden bir tür sivil toplum kuruluşu haline geldikleri ve bu anlamda siyaset yaptıkları sonucuna varmak pekâlâ mümkündür.

Bugüne değin görünen o ki, Çerkes dernek ve vakıfları Türkiye'nin Kuzey Kafkasya siyasetinden oldukça fazla etkilenmişler ve kendi söylemlerini büyük ölçüde söz konusu egemen resmi ideoloji bağlamında şekillendirmişlerdir. Ancak, bunun tersini söylemek, Çerkes dernek ve vakıflarının Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin Kuzey Kafkasya siyasetini belirleme sürecinde yakın zamana değin etkili olduğunu iddia etmek ne yazık ki mümkün değildir. Her ne kadar, Kafkas-Abhazya Dayanışma Komitesi, Kaf-Der ve Demokratik Çerkes Platformu nezdinde bu tür çabaların olduğu bilinse de, henüz bu çabaların özellikle Başbakanlık, Dışişleri Bakanlığı ve Genelkurmay Başkanlığı düzeyinde yeterince muhatap bulmadığını hatırlatmak gerekir. Ancak yine de unutmamak gerekir ki, son yıllarda özellikle gerek Kuzey Kafkasya ile ticaret hacmini geliştiren yatırımcılar ve gerekse Kaf-Der gibi oluşumların sadece kültürel düzlemde faaliyetler yürütmek yerine daha siyasi ve ticari düzeyde faaliyetlerde bulunmaya başlamasıyla birlikte, en azından Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) iktidarına nüfuz etme ve kendi çıkarlarını dile getirme fırsatı bulmuşlardır. Buna olanak tanıyan tek unsurun, bir kitle partisi şeklinde oy arayışında bulunan AKP'nin bu tür grupların taleplerine cevap verme yönündeki hassasiyetin olduğunu söylemek abartılı olacaktır. Bu çerçevedeki en önemli unsurun, hiç şüphesiz geçtiğimiz on yıllık süre içerisinde Türkiye'de yaşanan görece demokratikleşme sonucunda Çerkes dernekleri ve vakıfları gibi oluşumların sadece kültürel söylemler üretmekten uzaklaşıp siyasal söylemler de üretmeye başlamaları olduğu düşünülebilir.

1990'lı yılların başlangıcından bu yana Türkiye ile Kuzey Kafkasya arasında yaşanan siyasal, toplumsal, kültürel ve ticari ilişkiler, bu iki coğrafya arasında/ötesinde bir ulusaşırı alanın yaratılmasını beraberinde getirmiştir. İki bölge arasında sürekli gerçekleştirilen düzenli tarifeli ve charter uçak seferleri, feribot taşımacılığı, modern iletişim ağları Çerkesler açısından diasporayı anavatana yakınlaştırırken, Türkiye açısından da bölgeyi ulaşılır kılmıştır. Özellikle Çerkes kökenli Türkiye yurttaşlarının önemli bir bölümünün sürekli olarak gidip geldiği, ticaret yaptığı, yatırımlar gerçekleştirdiği ve kültürel açıdan etkilediği/etkilendiği bir bölge olmasına rağmen, Türk Devleti'nin Kuzey Kafkasya'ya henüz gereken siyasal ve diplomatik önemi vermediği bilinmektedir. Kuzey Kafkasya'da 2002 yılında gerçekleştirdiğim alan çalışması sırasında edindiğim bazı izlenimleri kısaca aktarmanın, bölgenin Türkiye açısından kültürel anlamda ne denli kolay ulaşılabilir olduğunu sergilemek açısından anlamlı olduğunu düşünüyorum. Bir taraftan, bölge halkı için Türkiye'nin "Batı'yı" temsil eden, gelişmiş ve ulaşılmak istenen bir adres olarak gösterilmesi, diğer taraftan Türkçenin hemen her yerde konuşulabiliyor olması ve "dönüşçü" veya iki coğrafya arasında ticaret yapan Çerkeslerin Türkiye açısından önemli bir ticari güç teşkil etmesi, bölgenin Türkiye açısından son yıllarda sahip olduğu ticari ve kültürel önemi vurgular niteliktedir. İki coğrafya arasında pek çok alanda ortaya çıkan bu yakınlık, Türkiye ile Kuzey Kafkasya Cumhuriyetleri arasında daha yakın siyasal ve diplomatik ilişkilerin kurulması gerektiğini gösterir. Hiç şüphe yok ki, bu noktada Çerkes dernek ve vakıflarının bilgi ve becerilerinden yararlanmak her zaman Dışişleri Bakanlığı ve Başbakanlık açısından mümkün olabilir. Son dönemde, gerek dernek ve vakıf niteliğindeki sivil toplum örgütleri ve gerekse Kuzey Kafkasya'da gittikçe artan ölçüde üretim ve ticaret yapan işadamlarının da, Türkiye ve Kuzey Kafkasya arasındaki coğrafi, siyasal ve kültürel sınırların belli ölçüde kaldırılması sürecinde, yukarıda ifade edildiği üzere, doğrudan Türk dış politikasının oluşumuna etkide bulunmaya başladıkları düşünülebilir. Kuzey Kafkasya ile Türkiye arasında son yirmi yılda ortaya çıkan ve iktisadi, kültürel ve siyasal nitelikleri olan ulusaşırı alanın genişlemesiyle birlikte, Çerkeslerin Türk dış politikasının oluşturulması sürecinde daha etkin bir rol oynamaları beklenebilir.

Tüm bu noktaların yanısıra ifade edilmesi gereken başka bir nokta var ki, Türkiye ile Kuzey Kafkasya arasındaki ilişkileri daha derlinleştirme ihtimalini beraberinde getiren bir nokta. Burada sözünü etmek istediğim nokta, Türkiye'nin Avrupa Birliği entegrasyon sürecidir. Bir sonraki bölümde ayrın-

tılarıyla anlatılacağı üzere, Avrupa Birliği'nin üye ve aday ülkeleri dönüştüren, demokratikleştiren, küreselleştiren ve varsıllaştıran potansiyel etkisi düşünüldüğünde, Türkiye'nin kendi bölgesinde giderek güçlenmesini beklemek mümkündür. 1990'lı yılların sonunda başlayan ve 2000'li yılların ortasına kadar yoğunlaşarak devam eden AB reformları göz önünde bulundurulduğunda Türkiye'nin giderek demokratikleştiği görülmektedir. Demokrasi, insan hakları karnesi ve ekonomisi giderek güçlenen Türkiye, kendi bölgesinde yumuşak bir güç (*soft power*) haline gelmek suretiyle çevresindeki ülkelere güven vermeye başlamıştır.[13] Türkiye'nin Avrupalılaşma süreci, bir yandan eski Osmanlı hegemonyasında bulunan Ortadoğu ülkelerinin Türkiye korkusuna son verirken, diğer yandan da Kuzey Kafkasya halklarının Türkiye'yi Rusya hegemonyasına karşı sembolik anlamda Batı'ya açılan kapı olarak görmelerine neden olmuştur. Özellikle son yıllarda gerek Kafkasya'da gerekse Ortadoğu ve Afrika ülkelerinde çok büyük kitlelerce seyredilen Gümüş, Kaybolan Yıllar ve Aşk-ı Memnu gibi popüler Türk pembe dizilerinin, bölge halklarının gözünde Türkiye'yi farklı noktalara taşıdığı gerçeği gözden uzak tutulmamalıdır. Kısa bir süre önce Türk dizilerinin söz konusu bölgelerde ve özellikle Müslüman Arap ülkelerinde günlük hayatı direkt olarak etkileyen ve dönüştüren yansımalarından söz edilmeye başlandı. MBC One kanalında yayınlanan Türk dizileri başlamadan önce sokaklar boşalıyor, esnaf diziler başlamadan önce dükkânlarını kapatıp evlerine gitmeye çalışıyor, düğün-dernek gibi organizasyonlar dizi yayın saatlerine göre ayarlanıyordu. "Noor" olarak çevirilen "Gümüş" dizisinin başrol oyuncusu manken Kıvanç Tatlıtuğ, Arap ülkelerinde bir fenomen haline gelmişti. Arap kadınları, sarı saçlı, mavi gözlü genç aktörü "eşleri dışında birlikte olmak isyetecekleri tek erkek" olarak tarif ediyorlardı. Sadece Suudi Arabistan'da günde 3,5-4 milyona yakın kişi tarafından izlendiği söylenen bu diziler Ortadoğu'da salgın gibi yayılıyordu. Arap ülkelerinde diziyle ilgili çok sayıda internet sitesinin kurulduğu söyleniyordu. Bu sitelerde, Türk yaşam tarzı, İstanbul, sosyal değerler ve kültür hakkında tartışmalar yapılıyordu. Elbette bu ilgi bir anlamda yaşam tarzı ithal edilmesi sonucunu doğurmaktaydı. Nitekim, Türkiye'den, dizilerde yer alan ürünlerin, kıyafetlerin, mobilyaların siparişinin verildiği bildirilmekteydi. Hatta dizilerin Arap modasına yön vermeye başladığı bile öne sürülmekte, bu da Türk modasına olan ilgiyi artırmaktaydı. Kısacası dizilerde lanse edilen

13 Uluslararası İlişkiler literatüründe yumuşak güç (*soft power*) kavramını yoğunluklu olarak kullanan isim Joseph Nye'dır (2004). Türkiye'nin kendi bölgesinde bir yumuşak güç haline geldiğine ilişkin daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Altınay (2008).

yaşam tarzı Araplar için bir model sunmaktaydı. Bunların yanında dizilerin Türkçeye olan ilgiyi de artırdığı görülmekteydi. Türk dizilerinin gördüğü bu yoğun ilgi karşısında MBC kanalı her biri 200-250 bin dolar olan yapımlardan 25 Türk dizisini daha satın aldığını açıkladı.

Oytun Orhan'ın Avrupa Stratejik Araştırmalar Merkezi'nin (ASAM) web sitesinde yayımlanan bir makalesi, konuya sadece popüler kültür sosyolojisi veya sosyal psikoloji açısından değil, uluslararası siyasette kültürel etkileşimin rolü açısından da bakmamız gerektiğine işaret etmekteydi (Orhan, 2008). "Türkiye'nin Orta Doğu'da Yumuşak Gücü: Türk Dizileri Örneği" başlıklı makalede Orhan şöyle demekteydi:[14]

> Türkiye'nin Ortadoğu yaklaşımında son dönemde "yumuşak güç" (soft power) kavramı çokça kullanılmaktadır. Yumuşak güç kısaca, bir devletin diğer devletin davranışlarını, çıkar tanımlamalarını kültürel veya ideolojik araçlarla dolaylı olarak etkilemesi olarak tanımlanabilir. Bu güç bir ülkenin kültürü ve politik fikirlerinin çekiciliğinden gelmekte ve güç kullanmak yerine çekim gücüyle bir ülkenin istediğini alması mantığına dayanmaktadır. Yumuşak güç diğer ülkeler üzerinde etki oluşturma imkânı tanır. Zorlamanın aksine, devletin kendi isteğiyle sizin istediğiniz çizgiye getirilmesi düşüncesine dayandığı için masrafı az ve meşru bir yöntem olarak değerlendirilebilir. Bir ülkenin yumuşak gücü üç temel unsura dayanmaktadır: Kültürü, siyasal değerleri ve dış politikası.

Bu açıdan bakıldığında, acaba ekonomik ve siyasal girişimler ve politikalar yanında Ortadoğu'da, Kafkasya'da ve Afrika'da yayımlanan Türk dizilerinin gerçekten "yumuşak güç" potansiyeli yarattığı söylenebilir mi? Orhan'a göre, "nüfusunun çoğunluğu Müslüman bir ülkenin Avrupa Birliği'ne üyelik müzakerelerine başlaması önemlidir. Türkiye'nin bu süreçte uygulamaya soktuğu reformlar da ilgi çekmektedir. Türkiye, Müslüman bir toplumla Batı'nın siyasal değerlerinin bir arada yaşayabildiğini göstermesi açısından örnek oluşturmaktadır." Bir sonraki bölümde Avrupa Birliği entegrasyon sürecinin Çerkes diasporası üzerindeki etkileri üzerinde ayrıntılarıyla durulacaktır.

14 http://www.asam.org.tr/tr/yazigoster.asp?kat1=5&ID=2453



ALTINCI BÖLÜM

Avrupa Birliği Sürecinde Milliyetçilik Tartışmaları: Çoğunluk Milliyetçiliği, Azınlık Milliyetçiliği ve Ulusal Gurur

Çerkesler, 1999 yılından bu yana yoğunluklu olarak yaşanan AB Entegrasyon sürecinden diğer pek çok etno-kültürel ve dini grup gibi yakından etkilenmişlerdir. Onlar da Türkiye'nin yaşadığı açılımlardan etkilenip kimliklerini kamusal alanda rahatlıkla ifade etme eğilimi göstermişler, Türkiye içe kapandığı zaman ise diğer gruplar gibi kendilerini kapatmışlardır. 1999 Aralık ayından 2005 Aralık'ına kadar geçen altı yıl içerisinde milliyetçilik konusu Türkiye gündemini belirleyen öncelikli konular arasında yer almamıştır. Etnik, kültürel, dinsel ve benzeri azınlık gruplarının örgütlendiği ve kamusal alana eklemlendiği bu dönem demokrasinin kurumsallaştığı bir sürece de işaret etmektedir. Bu dönem, AB'ye entegrasyon sürecinde demokrasi, insan hakları ve serbest piyasa gibi değerleri içeren Kopenhag Siyasi Kriterleri'nin yerine getirilebilmesi için demokratikleşme paketlerinin ve yasal düzenlemelerin ardı ardına Parlamento'da kabul edildiği dönemdir. Gerek *azınlık milliyetçiliği* gerekse *çoğunluk milliyetçiliği* bu dönemde gündem dışında kalmış; yasal düzenlemeler, enflasyonla mücadele, demokratikleşme, yoksulluk, adalet, anadilde eğitim ve yayın hakkı gibi daha önemli yapısal sorunların çözümüne ilişkin tartışmalar gündemi belirlemiştir. Bu dönemde, Kürtleriyle, Çerkesleriyle, Alevileriyle, Ermenileriyle, Süryanileriyle ve Türkleriyle Türkiye toplumu büyük ölçüde Avrupa Birliği projesini benimsemiştir. Bu dönemde kendisi de istikrarlı bir büyüme ve gelişme sergileyen AB, adeta Türkiye'nin yolunu aydınlatan bir fener olma özelliği sergilemiştir. Geçmişte ortak düşmana karşı mücadele eden kurucu unsur miti üzerinden şekillenen Kemalist

milliyetçiliğin çözülmeye yüz tuttuğu ve azınlık milliyetçiliklerinin boy gösterdiği bir düzlemde, geçmiş söylemi yerine AB tam üyeliği hedefi etrafında şekillenen ortak gelecek ülküsüyle farklılıkların yeniden biraraya gelebildiği bir süreç yaşanmıştır. Türk, Kürt, Alevi, Çerkes, Ermeni, Rum, Yahudi, Gürcü, Süryani ve Laz ayırt etmeksizin hemen her grubun etrafında kenetlendiği barışçıl, demokratik ve insan haklarına saygı ilkesiyle donanmış AB perspektifi bir süre sonra cazibesini yitirmeye başlamıştır. Ne yazık ki, "doğru" gündem maddelerinin Türkiye kamuoyunu meşgul ettiği bu altı yıllık süre 18 Aralık 2004 tarihi itibarıyla belli bir süre kesintiye uğramıştır.

HELSİNKİ SONRASI DÖNEM: DEMOKRATİKLEŞMEYE ILIMLI DÖNÜŞ

10-11 Aralık 1999'da yapılan Avrupa Birliği Helsinki Zirvesi'nde ülke liderleri, Türkiye'yi "diğer aday ülkelere uygulanan kriterler temelinde Birliğe katılacak olan aday ülke" olarak ilan ederek, ülkedeki milliyetçi atmosferin ılımlı bir biçimde tersine dönmesine katkıda bulundular. 1993'te Kophenhag'daki AB zirvesinde kabul edilen Avrupa Birliği Kopenhag siyasi kriterleri demokrasi, insan hakları, hukukun üstünlüğü ve azınlıkların korunmasıyla ilgili hususların tam olarak yerine getirilmesini gerektiriyor. Helsinki'de alınan kararlar Türkiye-AB ilişkilerinde bir dönüm noktası teşkil etmektedir ve Türkiye'deki etnik, kültürel ve dini azınlıkların sorunlarının, özellikle de Kürt Sorunu'nun çözümü için iyimser bir ortam yaratmıştır. Hem toplumun çoğunluğunu oluşturan kesimler hem de Kürtleri de içine alan diğer etnik gruplar Tükiye'deki kararı heyecanla karşıladılar.

Helsinki sonrası dönemde, AB'nin Genişlemeden Sorumlu Komiseri Günter Verheugen 2000 Haziran'mda Ankara'yı ziyaret etti ve Türkiye'nin Birliğe tam üyeliğinden önce tamamlaması gereken yasal reformları sıralayan Katılım Ortaklığı Belgesi'nin bir taslağını sundu. Ziyareti sırasında, Türkiye'deki çeşitli etnik gruplara atıfta bulunan özellikle de Kürtlere işaret eden "azınlık" kelimesinin telaffuzu yüzünden geniş yankı uyandırdı. Katılım Ortaklığı Belgesi'nin son hali, anadilde yayın ve eğitim hakkı, ölüm cezasının kaldırılması, daha çok ifade özgürlüğü, ordu egemenliğindeki Milli Güvenlik Kurulu reformunu kapsamaktadır. Bu dönemde dikkat çekici olan, azınlık teriminin yukarıda da belirtildiği gibi, etnik grupların sorunlarına atıfta bulunma amaçlı kullanılmamasıydı. Türkiye'de azınlık kavramına gösterilen tepkilerin ardından Komisyon hazırladığı metinde daha dikkatli davranarak bu kavramı kullanmamaya özen göstermiştir. Katılım Ortaklığı metnindeki söy-

lemsel değişiklik, yalnızca Günter Verheugen'in Türkiye'de yarattığı tartışmalardan değil aynı zamanda Avrupa Birliği'nin Bask, İrlanda, Korsika ve Yugoslavya gibi kendi içindeki etnik ve ulusal meydan okumalardan kaynaklanmaktadır.

Son zamanlarda Batı Avrupa'daki birçok etnik azınlık grubu, sorunlarını Avrupa Birliği kurumlarına taşıyarak, tabi oldukları ulus-devletlerin kendileri üzerinde kurduğu baskıcı hegemonyayı aşmaya çalışmaktadırlar. Örneğin, Basklar, Korsikalılar ve Katalanlar kendi sorunlarının ulusaşırı bir temelde çözülmesi için taleplerini Avrupa Komisyonu'na taşıdılar. Türkiye'deki Kürtler, Aleviler ve diğer etnik azınlıklar da benzer politik manevralara giriştiler. AB, özellikle Yugoslavya'nın dağılmasından sonra Avrupa'daki azınlık probleminin yükselişi nedeniyle azınlık söyleminin kullanımında sınırlamaya gitme eğilimi göstermiştir. Türkiye'nin AB'ye entegrasyon sürecinde yerine getirmesi gerekli hususları bildiren Katılım Ortaklığı Belgesi'nde de görüldüğü gibi, "azınlık" teriminin yerine "farklılık içinde bütünlüğü" ön plana çıkarmak için "kültürel farklılık" terimi kullanılmıştır. Batı Avrupa çerçevesinde bazı tehlikelere ve pratik ihtiyaçlara karşılık gelen "azınlıktan" "kültürel çeşitliliğe" geçiş yönündeki söylemsel değişikliğin, Türkiye bağlamında "azınlık" teriminin kullanımının çeşitli grupları şu ya da bu şekilde provoke etme riski açısından kendine has nedenleri vardır. Ancak, 2004 Türkiye İlerleme Raporu'nda, yeniden yer yer 'azınlık' kavramının özellikle Aleviler ve Kürtler özelinde AB Komisyonu tarafından kullanılmış olması da gözden kaçırılmamalıdır.

'Azınlık' kavramı konusunda bu noktada genel bir değerlendirme yapmakta fayda olabilir. 2004 İlerleme Raporu'nun ardından Türkiye'de özellikle Kürtler ve Alevilerin de taraf olduğu bir platforma 'azınlık' konusunda yapılan tartışmalarda yine sıklıkla Lozan'da gayri-Müslimlere ilişkin yapılan azınlık tanımlanmasına atıfta bulunulmuş ve AB Komisyonu'nun bu gafının kabul edilemeyeceğinin pek çok kez altı çizilmiştir. Sevr sendromunun, bölünme senaryolarının, AB'nin Türkiye'nin bütünlüğünün parçalanmasına ilişkin dile getirilen "gizli gündeminin", Misak-ı Milli söylencesinin ve Ergenekon tartışmalarının sıklıkla dillendirildiği bir dönemden geçen Türkiye toplumunun hiç şüphesiz hangi nedenlerle olursa olsun 'azınlık' kavramını kamusal düzeyde tartışması olumlu katkılar sağlayacaktır.

Tartışmalarda açık bir şekilde beliren AB karşıtı milliyetçi, statükocu ve muhafazakâr görüşlerin özellikle altını çizdiği nokta, Alevi ve Kürt grupların Türkiye Cumhuriyeti'nin asli kurucu unsurları olduklarıdır. Ancak, AB

Komisyonu tarafından İlerleme Raporu'nda kullanılan "azınlık" kavramının *siyasal* bir içerik taşımadığını, aksine *sosyolojik* bir anlam içerdiğini söylemekte fayda var. Sosyolojik olarak bakıldığında, bir grubun azınlık olarak tanımlanabilmesi için iki öncelikli şartın oluşmuş olması gerekir: a) Söz konusu grubun çoğunluğun sahip olduğu siyasal, sosyal, medeni ve/veya kültürel haklar karşısında dezavantajlı bir konumda olması; ve b) Söz konusu grubun çoğunluk grubu karşısında bir tür grup dayanışması ve aidiyet bilinci geliştirmiş olmaları. Hiç şüphesiz bu açılardan bakıldığında, İlerleme Raporu'nda Kürtlerin, Alevilerin, Çerkeslerin ve diğer bazı grupların sosyolojik olarak azınlık şeklinde nitelendirilmelerinde bir art niyet aramanın anlamı yoktur. Her defasında yeniden Lozan'a dönmenin, Türkiye içerisinde siyasal, toplumsal, iktisadi ve kültürel kaynakların adaletli bölüşümü konusundaki eşitsizlik sorununun üstünü örtmek ve böylelikle devlet adına bir tür Foucaultiyen yönetsellik (*governmentality*) sağlanması anlamına geldiğini anımsatmakta fayda var (Foucault, 2000). "Azınlık" kavramına vurgu yapanların bir kısmı İşçi Partisi, bazı askeri seçkinler, bazı işçi sendikaları gibi bizatihi AB karşıtı gruplar olabildiği gibi AKP ve CHP gibi AB yanlısı gruplar içerisinden de çıkabilmektedir. Sanıyorum buradaki temel sorun, henüz yeterince bir konuşma ve tartışma kürüyle toplumsal bilinçaltından kurtarılamamış bölünme ve parçalanma paranoyasının son dönemde yeniden tezahür etmesidir. Ben bu kaygının tamamıyla yersiz olduğunu, AB projesinin bir bütünleşme ve barış projesi olduğunu, aynı zamanda bu projenin ne sadece Brüksel merkezli ulusüstü bir yönetişime ne de ulusal yönetişime müsaade ettiğini, bunun tersine içinde bölgesel yönetişimi de bulunduran çok katmanlı bir yönetişim modelini benimsediğini hatırlatmak istiyorum. Bu yönüyle bakıldığında, AB'nin oluşum sürecinde bulunan siyasal, toplumsal ve iktisadi bir bütünü parçalamak niyetinde olmadığını vurgulamakta fayda var. Kaldı ki, AB projesi parçalanmaları ve bölünmeleri tasvip etmeyen bir projedir. Türkiye'de AB'nin ulusal yapılanmaları bölen parçalayan bir perspektife sahip olduğu yönünde de sıkça değerlendirmelere tanık olunmaktadır. Özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bağlamında dile getirilen bu değerlendirmelerin yersiz korkular olduğuna ilişkin bir saptamayı AB'nin kendi içsel deneyimlerine bakarak yapmak mümkündür. 12 Şubat 2004 tarihinde Avrupa Birliği Parlamentosu Sosyalistler Grubu'ndan İngiliz İşçi Partisi Parlamenteri Eluned Morgan, Romano Prodi başkanlığındaki AB Komisyonu'na gönderdiği yazılı mektupta, İskoçya'yı ima ederek, bağımsızlığını kazanan bir bölgenin AB üyeliğinin devam edip etmeyeceğini sormuştur. Komisyon Başkanı Prodi'nin 1 Mart 2004

tarihli yazılı cevabı, böyle bir durumda, söz konusu bağımsız ülkenin üyeliğinin son bulacağı ve üyelik için diğer üye olan ülkelere uygulanan sürecin bu ülke için de geçerli olduğunu bildirmiştir.[1] Buradan da anlaşılacağı üzere, AB bölen, parçalayan bir oluşum olmaktansa birlikteliğe vurgu yapan bir oluşumdur. Komisyon'un bu cevabı hiç şüphesiz İskoçya içindeki ayrılıkçı taleplerin rasyonel olmadığı yönünde ayrılıkçılara net bir mesaj vermiştir. Bu nedenle, günümüz AB projesinde egemen olan söylem "azınlık söylemi" olmayıp "kültürel çeşitlilik söylemi"dir.

"Azınlık söylemi"nden "kültürel çeşitlilik" söylemine geçişe paralel olarak, "Bölgeler Avrupası" anlayışının ön planda olması, daha az gelişmiş bölgelerdeki siyasal, ekonomik ve sosyal eşitsizliğin idaresi üzerinde etkili oldu. Pek çok Kürt, Türkiye Cumhuriyeti ve Kürtler arasında bir siyasal uyum çerçevesi sunabilecek olan 'Bölgeler Avrupa'sı nosyonundan etkilendi (Yavuz, 2001; Ekinci, 2001). Benzer şekilde, Çerkesler, Aleviler, Gürcüler ve Lazlar gibi diğer etnik ve/veya dini gruplar, Birliğin kültürel homojenliği olumsuz yönde eleştiren ve kültürel farklılığı yücelten demokratik kalitesinden etkilendiler. Sonuç olarak, Türkiye'deki etnik grup oluşumları, Batı'da değişen siyasal söylem karşısında azınlık politikalarını zaten terketmişlerdi.

Helsinki zirvesi, kültürel ve etnik çeşitliliğin tanınması anlamında, Türkiye'deki resmi siyasal söylemin daha ılımlı bir hale dönüşmesine yol açtı. Dönemin Anavatan Partisi lideri Mesut Yılmaz açıkça şunu ifade ediyordu:

> (...) AB yolu Diyarbakır'dan geçer... Demokrasi hem Türklerin hem de Kürtlerin hakkıdır... Türkiye'yi devlet tarafından küstürülmüş bir milletle, toplumu tehdit olarak gören bir sistemle, yurttaşı küçümseyen bir bürokrasiyle, bireyi dışarıda bırakan bir cumhuriyetle ve bu olumsuzluklar karşısında bir şeyler yapmaktan aciz bir siyasal sistemle Türkiye'yi yeni bir döneme taşıyamayız (*Turkish Daily News*, 17 Aralık 1999).

Benzer şekilde, dönemin Dışişleri Bakanı İsmail Cem "anadilde yayına izin verilmesi gerektiğini" bildirdi (CNN-Türk, 12 Aralık 1999).

Ancak eski Başbakan Bülent Ecevit ve Milli Güvenlik Konseyi Genel Sekreteri Cumhur Asparuk gibi bazı devlet görevlileri bu tür ılımlı görüşleri dile getirme konusunda çekimser davrandılar. Bunlar, bu tür çabaların "Türk toplumunun mozaiğini parçalayabileceği" kaygısıyla bu türden demokratik açılımlar karşısında daha ziyade şüpheci bir tavır sergilediler (*Financial Times*, 17 Şubat 2000). Katılım Ortaklığı Belgesi, Milliyetçi Hareket Partisi'nin

1 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Chambers (2005).

ve Genelkurmay'ın "kültürel ve etnik haklar"la ilgili bazı çekinceleri dışında prensip olarak olumlu karşılandı. 19 Mart 2001'de, Türk hükümeti, "Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi dilinin ve resmi eğitim dilinin Türkçe olduğunu" vurgulayan Ulusal Programı açıkladı. Ulusal Program, Türk yurttaşlarının günlük yaşamlarında farklı dil ve lehçeler kullanmalarını yasaklamamış ve bu özgürlüğün, bölünme ve ayrılıkçılık amacıyla kötüye kullanılmayacağını belirtmiştir.

Hem Katılım Ortaklığı Belgesi hem de Ulusal Program, daha başka sivil toplum organizasyonlarının kurulmasını ve Türkiye'deki etnik grupların kimlik arayışlarını sesli bir şekilde duyurmalarını cesaretlendirdi. Sivil oluşumların yükselişi, sosyal hareketler, ayaklanmalar ve devlete karşı kamusal direnişin odak noktasını devletten topluma doğru kaydırmış durumda. Bunlar otonom bir sivil toplumun gelişmesine işaret eden anlamlı göstergelerdir. Helsinki sonrası dönem, işadamı derneklerinden (Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği TÜSİAD, Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği, MÜSİAD) sendikalara, etnik gruplardan dini gruplara kadar pek çok yeni sosyal hareketin bir patlama yaşamasında etkili oldu. Kürtler, Aleviler, Çerkesler, Ermeniler ve Süryaniler Avrupa Birliği kurumlarından önce kendi kaygılarını seslice duyuran gruplardan bazılarıydı. Mesela, çoğu Alevi ve Çerkes derneklerinin temsilcileri, Ankara'daki Avrupa Birliği Delegasyonu temsilcisi Karen Fogg'la sırayla görüşmelerde bulundu (20 Haziran ve 6 Kasım 2000). Bu iki görüşme, medyada büyük tartışmalara neden oldu ve Türkiye'deki resmi makamlardan sert eleştiriler aldı. Bununla beraber, bu gibi çabalar, Türkiye devletinin Sünni olmayan ve Türk olmayan gruplar karşısındaki baskıcı egemenliğini azaltmada belirleyici oldu.

17 Aralık 2004 tarihinde AB Devlet ve Hükümet Başkanları tarafından Türkiye ile müzakerelerin başlatılması yönünde verdikleri kararın onandığı 3 Ekim 2005 tarihine değin milliyetçi, yurtsever, devletçi ve statükocu oluşumlar ile AB yanlısı oluşumlar arasındaki gerilimin tırmandığına tanık olundu. Bu dönemde yeni bir milliyetçilik dalgasının hemen tüm toplumsal kesimleri etkisi altına aldığını söylemek mümkün. Yine bu dalganın nasıl ve neden çıktığı konusunda da fikir yürütmek o denli zor olmasa gerek. Ancak zor olan bir şey vardı: Bu dalga karşısında 'vatan haini', 'işbirlikçi', 'Soros uşağı', 'bölücü', 'AB yaltakçısı' gibi yakıştırmalardan herhangi birine maruz kalmamak imkânsızlaşmıştı. Ve yine zor olan bir başka şey de, neredeyse dünyanın tamamını etkisi altına almış milliyetçilik dalgaları karşısında etkilenmeden, mesafeli ve eleştirel bir şekilde durabilmek.

Türkiye'de 2005 yılının ilk yarısında ortaya çıkan yeni milliyetçi dalgayı, gerek dışsal gerekse yerel birtakım unsurlara karşı gösterilen 'doğal' toplumsal milliyetçi refleks olarak anlamlandırmak pek yeterli olmayacaktır. Yabancıya, azınlıklara ve ötekine karşı gösterilen dışlayıcı toplumsal refleksi son yıllarda yeniden ABD, Hollanda, Fransa, İrlanda ve daha pek çok ülkede gördük. Bu tür ülkelerde gündemi belirleyen şey, büyük ölçüde milliyetçi ve yabancı düşmanı toplumsal tepki olmuştur. Ancak bu tepkinin devamı veya sona erdirilmesi her zaman siyasal iktidarın tavrına bağlı olmuştur. Batı'da özellikle göçmenlere, Müslümanlara ve yabancılara karşı yükselen bu milliyetçi ve yurtsever toplumsal tepkiyi, Almanya'da olduğu gibi Sosyal Demokrat ve Yeşil iktidar eleştirmiş ve 'öteki' ile birlikte yaşayabilmenin siyasetini oluşturmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla, sol ve liberal iktidarlar, milliyetçi toplumsal refleksin karşısında durarak gündemi iktisadi, siyasal ve kültürel bölüşüm-paylaşım konularına çekmeye çalışmışlardır. Ancak, ABD, Hollanda, Fransa ve İrlanda'da olduğu gibi muhafazakâr iktidarlar ise, statükocu bir yaklaşımla varolan popüler milliyetçi refleks üzerine yatırım yaparak kendileri lehine fayda sağlamaya çalışmışlar ve enformel milliyeçiliği formel düzeye taşımışlardır. Türkiye'de de yaşanan gelişmeler, sadece hükümetin değil bütün siyasal partilerin ve devlet kurum ve kuruluşlarının çoğunluğunun gelişmekte olan popüler milliyetçi tepkiye yatırım yaptığını göstermektedir. Öyleyse, önce söz konusu popüler/spontan milliyetçi reflekse neden olan içsel ve dışsal faktörleri ve hemen ardından da bu refleksin nasıl resmi milliyetçiliğe dönüştürüldüğüne göz atalım. Söz konusu dönemin ayrıntılarıyla açıklığa kavuşturulması, Çerkeslerin değişen kimlik oluşum süreçlerini anlamak açısından çok yerinde olacağı kanısındayım.

MÜZAKERE SÜRECİ VE İÇERİDE YAŞANAN GELİŞMELER

2005 yılında yaşanan popüler Türk milliyetçiliğinin üzerine oturduğu uluslararası konjonktürü değerlendirdiğimizde, bu dalgaya ivme kazandıran temel unsurların ABD'nin Irak işgali, Avrupa Birliği entegrasyon sürecinin ulusal egemenliğimize getireceği düşünülen kısıtlar, Ermeni "tehciri" / "soykırımı" doksanıncı yılı anma programlarının Ermeni diasporasında ulaştığı boyutlar, Kıbrıs konusunda yaşanan son gelişmeler üzerine Türkiye'nin Güney Kıbrıs'ı tanımasına ramak kalması ve belki de özellikle Fransa ve Avusturya gibi muhafazakâr iktidarların bulunduğu AB ülkelerinde Türkiye aleyhine beliren kamuoyu baskısı olduğu görülecektir. Tüm bu dışsal faktörler Türkiye'de Batı karşıtı bir söylemin yeşermesi için yeter de artar bile.

Öte yandan, içerde yaşanan bazı gelişmeler de bu milliyetçi refleksi tetiklemekte rol oynadı. Yabancılara gayrimenkul satışlarında yaşandığı iddia edilen ve özellikle de İsraillilerin ve Suriyelilerin ülkeyi parsel parsel satın aldıkları söylentilerinin 2005 yılı yaz aylarında gündemin en baş sıralarına oturduğunu hatırlıyoruz. Yaratılan bu gündemin ardından da Anayasa Mahkemesi tarafından yabancılara gayrimenkul satışını durduran bir kararın alındığını da biliyoruz.[2] Bu tür 'satışların' Saadet Partisi ve benzeri gruplarca 'ülkeyi satmak' ve 'İkinci Sevr'i yaşamak' ile bağdaştırılması için pek de zaman geçmedi. Yoksulluğun, iktidarsızlığın, belirsizliğin ve geleceğe güvensizliğin kıskacındaki Türkiye toplumu da, her zaman kolaylıkla içine sürüklendiği 'Sevr' sendromunun etkisi altına girmekten kurtulamadı.

17 Aralık 2004 AB Zirvesi'nden önce İlerleme Raporu'nda yer alan Alevileri ve Kürtleri 'azınlık' olarak nitelendiren değerlendirmelerin ve hemen bunun ardından Başbakanlık İnsan Hakları Komitesi'nin hazırladığı "Türkiye'de Azınlıklar Raporu"[3] çevresinde yapılan ve yer yer terbiye ve saygı sınırlarını aşan hakaret dolu tartışmalar yine 'ülkemizi bölmek isteyen dış mihrakların oyunları' söylemini ön plana taşıdı. Avrupa Birliği İlerleme Raporu'nda Alevileri, Kürtleri betimlemek için yer yer kullanılan bu kavramı değerlendirirken çok önyargılı ve çok hatalı bir kitlesel tutum içerisinde hareket ettiğimizi söylemek mümkün. Unutmamak gerekir ki, "azınlık" kavramı, 'siyasal' ve 'hukuksal' anlamlar içermenin yanısıra sosyolojik bir anlam da içermektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere, sosyolojik tanım gereği eğer herhangi bir kimse siyasal, toplumsal, medeni, kültürel, ekonomik vb. haklar çerçevesinde kendini çoğunluk karşısında dezavantajlı olarak görüyorsa ve bu nedenlerle kendini bir gruba ait hissediyorsa, söz konusu grup sosyolojik olarak "azınlık" tanımlaması içerisinde yer alabilir. Bu açıdan bakıldığında, AB İlerleme Raporu'nda azınlık olarak nitelendirilen Aleviler de Kürtler de gayet tabii "azınlık" olarak tanımlanabilir. Ancak, tecrübe edilen kısır polemikler Türkiye toplumunu yeniden milliyetçi bir çizgiye taşımakta gecikmedi ve milliyetçiliğin adı kimilerinde daha hoş bir tını bırakan 'vatanseverlik' oluverdi birden.

Tüm bu yaşananların yanısıra Çanakkale Zaferi'nin 80. yılı kutlamalarının adeta Ermeni tehcirinin 90. yılı merasimlerine misilleme yaparcasına büyük bir katılımla gerçekleştirilmesi ve özellikle Başbakan Tayyip Erdoğan'ın

2 Anayasa Mahkemesi'nin yabancılara gayrimenkul satışının yasaklanmasına ilişkin ayrıntılı haberi için bkz, 16 Nisan 2008 tarihli CNN-Türk web sayfası haberi: http://www.cnnturk.com/2008 / ekonomi/genel/04/16/yabancilara.mulk.satisi.durduruldu/449149.0/index.html

3 Türkiye Azınlıklar Raporu için bkz. http://baskinoran.com/belge/MinorityAndCulturalRightsReport-October2004.pdf

bu kutlamaların her fırsatta altını çizmesi milliyetçiliğin dozunun artmasında etkili oldu. İlginç olan ise, bu tarihten itibaren Çanakkale Zaferi'nin yıldönümlerinin daha büyük ve ihtişamlı kutlamalara sahne olması ve benim gibi Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının çocukluk yıllarında daha büyük bir önem arzeden Kurtuluş Savaşı anlatılarının ve destanlarının unutulmaya yüz tutmasıdır. Hepimiz biliriz ki, tarih bir öyküdür. Öykünün içinde yeralanlar, anlatıldığı zamana ve anlatan kişilerin beklentilerine göre değişkenlikler gösterebilir pekâlâ. Acaba, Türkiye olarak toplam gerçek kaybımızın yaklaşık 9.000 kadar insan olduğu Kurtuluş Savaşı destanları, neredeyse 1,5 milyon Ermeninin ölümüne yol açtığı iddia edilen Ermeni tehciri veya kimilerince Ermeni soykırımı olarak iddia edilen olaylarla karşılaştırılamayacak denli etkisiz kaldığından mıdır ki, kaybımızın kimilerince 250.000 kadar olduğu Çanakkale Savaşı vurgusuna gerek görülmüştür? Bu sorunun üzerinde düşünmek gerektiği kanısındayım. Öte yandan, İstanbul'un işgali sırasında İngiliz askerlerince Şehzadebaşı Polis Karakolu'nda öldürülen ve 1945 yılından bu yana unutulan Osmanlı zabitlerinin birdenbire yeniden anımsanması ve anılması da bunca etnosentrik ve milliyetçi kıvama bürünmüş toplumsal hayatımıza ayrı 'renkler' katıyordu.[4]

Türk bayrağının iki Kürt çocuğu tarafından 2005 Nevruz kutlamaları sırasında Mersin sokaklarında yakılması ülke içinde büyük bir infial yaratıyordu. Ertesi gün kimileri 'sorumlu devlet adamlığı' naraları atarak bayrak kampanyaları başlatıyor, kimileri ise üniformalarıyla bayraklı gösteriler içinde birlik ve beraberlik mesajları veriyorlar tüm dünyaya. Her yerde dalgalanan ve dalgalanmayan bayraklarımız ülkemize kıpkırmızı bir görünüm veriyor, Bayrak Kanunu'nu hiçe sayarcasına. Duygularımız, öfkemiz, nefretimiz ve kızgınlığımız Kanun dinlemiyor. Ancak unutulan, unutturulan, gözardı edilen önemli noktalar var. Milyonların kızgınlığını, gazetelerin, televizyonların, balkonların, duvarların, binaların ve caddelerin boyandığı kızıl rengin üzerini örttüğü bazı gerçekleri pek farkedemiyoruz. Nüfusu son yirmi yılda 200 binden 800 bine erişen Mersin şehrindeki bu ani nüfus artışının ve bu artışın neden olduğu yoksulluk, işsizlik, kentsel gerilim gibi sorunların yirmi yıldır katmerlenerek devam etmesi... ve bu sorunlar karşısında ulusuyla, medyasıyla, yerel yönetimleriyle, siyasal partileriyle ve tüm devlet kurumlarıyla çözüm üretemeyen siyasetçiler ve bizler... Terörün yıllarca neden olduğu zorunlu iç göç sonucunda göçmenlerin maruz kaldığı travma sonucunda ivme

4 Şehzadebaşı Polis Karakolu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. 17 Mart 2005 tarihli *Hürriyet* gazetesi web sayfası, http://arama.hurriyet.com.tr/arsivnews.aspx?id=304513

kazanan namus cinayetleri, sokak çocukları, mafya ilişkileri, intiharlar, hırsızlık, kentsel gerilim, aile içi şiddet ve daha pek çok sorunu görmezlikten gelmek ve bu sorunları tek tek ele alıp palyatif çözümler üretmeye çalışmak... 'Adalet ve Kalkınma ihtiyacı' şeklindeki çok doğru bir tanıyla iktidara gelen siyasal iktidarın geçtiğimiz zaman diliminde iç göçe ilişkin sorunlara çözüm üretmek bir yana bu sorunların göçe bağlı sorunlar olduğuna ilişkin bir tespit yapamadığını söylemek pek de abartılı olmayacaktır.

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi tarafından Abdullah Öcalan'ın yeniden yargılanmasına ilişkin bir kararın çıkma ihtimali belirince milliyetçi dalgalardan her zaman nemalanan medyamız bu gelişmeyi de yeniden ısıtıp önümüze sunmak konusunda hiç vakit kaybetmedi. Henüz küllenmemiş karşılıklı etnik nefretin yeniden şiddete dönme ihtimali de kendini yeniden gösterdi. Nitekim, 3 Ekim 2005 öncesinde ülkenin hemen her yanında şiddet eylemlerinin yaygınlaştığına tanık olduk. Bu arada, Sabetaycılar, siyonizm, masonluk ve misyonerlik hakkında yazılan bilimsellikten uzak kitapların baskıları milyonlara ulaştı. Hemen bütün kitapçıların vitrinleri bu kitaplarla doldu taştı. *Kavgam* kitabı ise her ne kadar yayın hakkı konusunda ciddi iddialar ortaya atılsa da yüzbinleri aşan baskısıyla bu kervanda yerini buldu. Yine bu kitaplarla aynı kefeye konacak bir diğer 'değerli' çalışma olan *Metal Fırtına* adlı kitap da, içerdiği klişelerle yüklü önyargılı, ırkçı, yabancı düşmanı söylemiyle yükselen Batı-ABD karşıtı milliyetçi dalgayı da düşünsel olarak besledi. Trabzon'da yaşanan linç girişimi[5] ve 6-7 Eylül 1955 olaylarının yıldönümü anma toplantılarını sabote etme girişimleri derken bir türlü gerçekleştirilemeyen ve ikinci denemede yargı engeline takılan "Ermeni Konferansı" nihayet gerçekleştirilebildi. Karşılaşılan onca engelleme çabasına rağmen gerçekleştirilen uluslararası konferans sırasında olumsuzluk adına akılda kalan tek nokta bazı katılımcıların üstüne domates ve yumurta fırlatılmasıydı. Medyanın dikkatini üzerlerinde hisseden protestocular adeta bir şov dünyasındaymışçasına bu demokratik eylemden keyif almayı bile becerebilmişlerdi. Konferans gerçekleşmiş, bir 'azınlığımızın' tarihsel süreçte nasıl daha da azınlıklaştırıldığı farklı perspektiflerden anlatılmıştır. Belki de ortaya çıkan en önemli sonuç,

5 Mersin'deki bayrak yakma olayının yarattığı toplumsal gerginlik henüz sona ermemişken 6 Nisan 2005 tarihinde sol görüşlü *Ekmek ve Adalet* dergisinin Trabzon temsilcisi dört kişi Trabzon şehir merkezinde Tutuklu ve Hükümlü Aileleri ile Dayanışma Derneği (TAYAD) adına hazırlanan 'Tecritte ölüm var' başlıklı bildiriyi dağıtmaya başladıktan hemen sonra çevredeki kalabalık tarafından linç edilme tehlikesiyle karşı karşıya kaldılar (bkz. *Radikal*, 7 Nisan 2005). Ayrıca, Sakarya Üniversitesi'nin iki öğrencisi, 30 Mart 2006'da THKP-C örgütü kurucusu Mahir Çayan'ın afişini asmak isterken 2 bin kişi tarafından linç edilmek istenmişti (bkz. *Radikal*, 31 Mart 2006).

söylencelerden çıkan korkularımızın aslında bizlerin yarattığı ve sorgulamaktan sürekli olarak kaçındığı kendi karabasanlarımız ve canavarlarımızdan ibaret olduğu gerçeğinin gün yüzüne çıkmasıydı. Ermeni sorunu tartışılmıştı ve akabinde garipsenecek herhangi bir olay olmamıştı. Eşiklerden bir tanesi geçilmişti. Yine 26-27 Mayıs 2005 tarihinde İstanbul Bilgi Üniversitesi'nce düzenlenen uluslararası Süryani Göçü konulu konferansta tabu niteliğindeki pek çok konu tartışılmış, hatta konferansta Anadolu'daki Süryanilerin 1915 yılında Müslümanlarca kılıçtan geçirilmesi olayını ifade eden 'Seyfo' kavramının kullanılması pek çok kişiyi rahatsız etmiş, Kanal B televizyonu konuyu kamuoyuna taşımış ancak konu hakkındaki spekülasyonlar daha ileri boyutlara erişmemiştir.[6]

Toplumsal gerçeklerin, yoksulluğun, zorunlu göçlerin, işsizliğin, kentsel gerilim alanlarının, adaletsizliğin, yolsuzlukların, siyasetsizliğin üstünü örten bayrak çılgınlığı... ismi şimdi 'yurtseverlik' haline dönüşen milliyetçilik dalgası... Sadece Saadet Partisi'nin değil, MHP'nin değil, İşçi Partisi'nin değil, ANAP'ın ve CHP'nin değil AKP'nin de koro halinde seslendirdiği resmi milliyetçilik nameleri, ritmik bir şekilde kitleleri iktidara ve geleneğe sadakate yönlendirirken, Umberto Eco'nun da ifade ettiği gibi hepimizi narkotik bir pasifizm içine hapsediyor (Eco, 1986).[7] Bu öylesine bir pasifizm ki, ideolojik olarak yaratılan korkular, hurafeler, yalanlar ve sözde tehditler karşısında iyice kabuğuna çekilen ve potansiyel gücünü farketmeyen sivil toplumu sessizliğe bürüyen bir uyuma hali. Korkunun iktidarı karşısında sesi kısılan ve çığlıkları duyulamayan bir toplumun trajik sessizliği... Milliyetçilik söyleminin ne denli yönetsel bir araç olduğunu ve bu anlamda siyasal iktidarlarca, siyasal partilerce veya benzeri iktidar odakları tarafından yer yer kullanılan bir ideoloji olduğunu anımsamakta fayda var. Yaşanılan toplumsal krizler karşısında kalıcı çözümler üretemeyen ve bu çözüm önerilerinin uzun vadedeki maliyetini göze alamayan iktidarların sık sık milliyetçilik ideolojisine başvurduklarını gerek kendi tarihimizden gerek diğer ulus-devletlerin tarihlerinden biliriz.[8]

---

6 Konu hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. http://goc.bilgi.edu.tr

7 'narkotik pasifizm' (*narcotic passiveness*) kavramı Umberto Eco'dan ödünç alınmıştır. Eco bu kavramı aslında modern medya çerçevesinde kullanmıştır: "Modern medyanın iletişime yaptığı katkı bir yana bırakılırsa, geriye kalan bireye verdiği ideolojik mesajdır. Bu mesaj narkotik pasifizmdir. Kitlesel medyanın yükselişi insanın ölümünü hazırlar" (Eco, 1986; s. 137).

8 Yönetsellik konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Foucault (2000). Michel Foucault, *governmentality* kavramını, siyasal iktidarın, iktidarını sürdürebilmek için kullandığı yöntemler bütünü olarak veya iktidar edebilme sanatı olarak tanımlar.

ETNO-KÜLTÜREL AİDİYET BİÇİMİNDEN *SİYASAL YURTTAŞLIĞA* DAYALI AİDİYET BİÇİMİNE GEÇİŞ

1999 yılından bu yana demokratikleşme ve geçmişle yüzleşme anlamında bir geçiş sürecinde bulunan Türkiye toplumunun karşılaştığı sorunların tanımlanmasında ve çözümlenmesinde, yurttaşlık tartışmaları çok ayrıcalıklı bir yer kapsamaktadır. 1992 yılında Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel'in dile getirdiği 'anayasal yurttaşlık' ilkesi ile her yurttaşın haklar ve ödevler açısından din, dil, ırk ve cinsiyet farkı gözetilmeksizin eşit olduğunun vurgulanması, Türkiye'de yurttaşlık kurumu adına büyük hamleler atıldığının önemli işaretidir. 17 Aralık 1999 tarihinde Mesut Yılmaz'ın 'Kürt Sorunu'na ilişkin yaptığı değerlendirme ve nihayet Tayyip Erdoğan'ın 12 Ağustos 2005 tarihinde gerçekleştirdiği Diyarbakır gezisinde "Kürt Sorunu benim sorunumdur" diyerek yıllardan beri süregelen sorunu açıklıkla "Kürt Sorunu" şeklinde telaffuz etmesi Türkiye'de önemli bir siyasal dönüşümün gerçekleştiğine dair ipuçları vermektedir.[9] Ancak, görünen o ki, bugüne değin, 'vesayetçi demokrasi' anlayışı, bu alanda daha uzun bir mesafenin alınmasını önlemiştir. Günümüz Türkiyesi'nde, merkezi devletin yaşanan yapısal ve konjonktürel krizler karşısında içine düştüğü çözümsüzlük, bu ülke içinde yaşayan insanları Thomas Hobbes'un sözünü ettiği 'doğal düzene' doğru götürmektedir. Sosyal refah devletinin henüz tesis edilemediği Türkiye'de, Yeni Sağ politikaların da etkisiyle ortaya çıkan ben-merkezci, fırsatçı ve 'güven' duyulmayan bireylerin ülkeyi gün geçtikçe bir çıkmaza doğru götürdükleri açıkça görülmektedir.

Demokratikleşme, insan hakları, siyasal katılım, eşitlik ve özgürlük gibi alanlarda reformların gerçekleştirildiği Türkiye'de, yurttaşlık konusunda yeterince tartışma yapılmadığını söylemek abartılı olmaz. Haklar ve ödevler konusunda yapılması gereken daha çok şey var. Pek çok ülkede olduğu gibi, Türkiye'de de pek çok yurttaş, herhangi bir anlaşmazlık durumunda mali nedenlerle hukuki yollara başvurmak konusunda çekimser davranmaktadır. Hukuki kanalların işletilmesinin bu denli pahalı olduğu Türkiye'de, insanlar 'düşünce suçu' gibi bir uygulama nedeniyle modern anlamda siyasal haklarını tam anlamıyla kullanamamakta; artan işsizlik ve sosyal güvenlik alanında yaşanan ciddi sorunlar nedeniyle insanlar geleceğe güvenle bakamamakta; kendilerini meşru siyasal araçları kullanarak kamusal alanda ifade edememekte; etnik çatışmalardan ötürü kültürel haklardan yeterince yararlanamamakta; ve kendilerini meşru siyasal zeminlerde ifade edemeyen

9 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. http://www.bbc.co.uk/turkish/news/story/2005/08/ 050812_ turkey_ kurds .shtml.

topluluklar ve/veya bireyler hakkında da ulusal güvenliği tehdit ettiklerine dair zaman zaman suçlamalarda ve yakıştırmalarda bulunulabilmektedir. Bütün bu şartlar altında, Türkiye'de yurttaşlığın modern anlamda tanımlanabilmesi hemen hemen imkânsız gibidir. Modern yurttaşlık kurumu, aklını herhangi bir otoritenin vesayeti altında bulundurmayan, hak ve ödevlerinin bilincinde olan ve bulunduğu sosyal çevrede 'güven' tesis eden hür bireylere ihtiyaç duyar. Sadece bireyler arası ilişkilerde değil, aynı zamanda, bireyin devletin tüm kurumlarıyla olan ilişkilerinde de 'güven' öncelikli olarak tesis edilmelidir. Güvenin tesis edilebilmesi, Türkiye toplumunun bugüne değin siyasetle kurduğu ya da kurmadığı ilişki şeklinin değişmesiyle mümkün olabilir. Türkiye'de siyaset, farklı toplumsal grupların ve taleplerin karar alma süreçlerine eklemlenmesi ve siyasal alanda temsil edilmesi şeklinde algılanmak yerine, devlet seçkinleri tarafından tanımlanan 'toplumsal yararın' (çağdaşlaşma vb.) topluma empoze edilmesi ve toplumun bu amaçla yönlendirilmesi şeklinde algılanmıştır. Bu nedenle, Türkiye'de siyaset, Batı demokrasilerinde olduğu gibi sorunların ve farklı taleplerin barışçıl bir zeminde çözümü için kullanılan demokratik bir araç olarak görülmemiş, aksine genellikle sorunların nedeni olarak gösterilmiştir.

Modern toplumun temel dayanağı olan 'güven' kurumunun tesis edilmesinde birincil ödev devlete düşmektedir. Ancak, bunun yapılabilmesi için bazı önemli anayasal engellerin bir an önce ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bilindiği üzere, anayasalar, devletin gücünü sınırlayan, bireyin hak ve özgürlüklerini tanımlayan, iktidarın tek elde toplanmasını engelleyen, çoğulculuğu benimseyen ve hukukun üstünlüğünü savunan *toplumsal sözleşme* metinleridir. Ancak, halen yürürlükte bulunan 1982 Anayasası, devletin gücünü sınırlayacak yerde hak ve özgürlükleri sınırlamış ve bunları adeta istisnalar haline getirmiş, halka güvensizliği ruhuna içselleştirmiş, yargı birliğini ve bağımsızlığını örselemiştir. Dolayısıyla, Türkiye'de 'güven' kurumunun tesis edilebilmesi için varolan bu anayasal açmazların giderilmesi ve siyasal (kamusal) eksende, bireysel hak ve ödevlere vurgu yapılarak, yurttaşlık kurumunun ön plana çıkarılması gerekmektedir. 12 Eylül 2010 tarihinde T.C. Anayasası'nın bazı maddelerinin değiştirilmesi konusunda yapılan referandum öncesinde siyasal partilerin düzenlediği kampanya söylemlerine bakıldığında, söz konusu değişiklik önerilerinin toplumsal mutabakatı yansıtan bir toplumsal sözleşme metninden çok uzakta olduğu görülmektedir.[10] Türkiye'de

10 Muhalefet partileri tarafından Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Yargıyı kontrol altına alma girişimi olarak ve AKP tarafındansa 12 Eylül ile yüzleşme girişimi olarak lanse edilen Referandum hakkın-

yoksul ile varsıl arasında hızla artan eşitsizlik sorunu bu yolla çözümlenebilir ve 'yoksulluk okyanusları üzerine refah adalarının inşa edilmesi' kısmen engellenebilir. 2001 yılından bu yana Ulusal Program çerçevesinde yapılan anayasal ve yasal değişiklikler bu yönde atılan önemli adımlardır.

TÜRK ETNİSİTESİNE DAYALI BİR *ULUSAL EGEMENLİK* ANLAYIŞI YERİNE *TOPLUMSAL EGEMENLİK* ANLAYIŞI

Helsinki sonrası dönemde, hükümet dışlayıcı ve ulusalcı politikalardan göreceli olarak vazgeçti ve etnik ve dini gruplar karşısında daha dahil edici politikalara eğilim göstermeye başladı. Helsinki Zirvesi temel olarak "bir ideoloji olarak farklılık" nosyonunun onaylanmasını ifade eder. Ayrıca Helsinki kararlarının, Kürt azınlığın ve diğer etnik grupların Türk siyasi sistemiyle daha barışık olmalarını sağlamak ve etnik grupların demokratikleşme arayışlarında, kendi meselelerini AB delegasyonuna taşımak gibi konularda etkili olduğu söylenebilir. Bunlar, Türkiye'de devlet mekanizması içindeki bazı siyasi aktörlerin etnik, kültürel ve dini farklılıkları tammadaki arzularını gösteren işaretlerdir; azınlık talepleri artık en azından siyasi ve askeri yerleşiklerin bir kısmı tarafından temel olarak milli güvenliğe karşı bir tehdit şeklinde değil, fakat aynı zamanda bir adalet arayışı olarak değerlendirilmektedir; ve genel olarak etnik gruplar "azınlık söyleminden" "farklılık söylemine" doğru söylemsel bir dönüşüm geçirmişlerdir. Bazı devlet aktörleri ve kimi etnik gruplar ayrıca üstü kapalı ya da açık bir biçimde Kymlicka'mn önerdiği "çeşitlilik içinde bütünlük" duruşunu onayladıklarını ifade etmişlerdir. Böylece, Avrupa Birlği'nin ve Türkiye'nin söylemsel dönüşümleri arasında doğrudan bir bağ olduğu görülmektedir. Yine de, belirtmem gerekir ki, bu bölümde özellikle Türkiye ve AB açısından Kymlicka'nın önerdiği duruşu tartıştım. Brian Barry ve Iris Marion Young'un önerdiği diğer iki duruş, Türkiye'nin ve bunun yanı sıra Orta ve Doğu Avrupa'daki aday ülkelerin diğer bazı ana unsurlarına karşılık gelmesi açısından daha derin bir şekilde tartışmaya değer niteliktedir. Bunun yanı sıra, bu bölüm, Türk siyasal seçkinleri arasında azınlık taleplerini algılama konusunda güvenlik söyleminden vazgeçme isteğine işaret eden bazı önemli göstergelerin bulunduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Çerkes kimliği de, özellikle bu bölümde dile getirilen ve 1990'lı yılların sonlarıyla 2000'li yılların ilk yarısına damgasını vuran demokratikleşme sürecinde kamusal alanda rahatlıkla ifade edil-

da daha geniş bir bilgi için bkz. 7 Ağustos 2010 tarihli *Hürriyet* gazetesi web sayfası http://hurarsiv.hurriyet.com.tr/goster/ShowNew.aspx?id=14715449

meye başlanmış ve bir anlamda Çerkes diasporası küreselleşmenin, AB entegrasyon sürecinin ve demokratikleşmenin kendilerine sağladığı olanaklar ile birlikte kendi 'ortak hissiyat cemaatini' üretebilmiştir.

Görünen o ki, 1999 Helsinki Zirvesi ile derinleşerek ve genişleyerek ilerleyen demokratikleşme dalgası Türkiye'nin önüne yeni bazı açılımlar sunmaktadır. Azınlık milliyetçiliklerinin ihtiyaç duyduğu meşru zemini sağlayan çoğunluk milliyetçiliğinden arınmış ve katılımcı siyasal yurttaşlık modeli üzerinden hareketle ulusal egemenliğe değil toplumsal egemenliğe vurgu yapan ve dinsel, etnik, kültürel ve cinsel açıdan farklı olan unsurları tanıyan bir *toplumsal egemenlik* modelinin geliştirilmesi kaçınılmazdır. Azınlıkları, farklılıkları, çeşitliliği, dinsellikleri 'ulusal güvenliğe' karşı bir tehdit olarak algılamayan, toplum içi diyaloğu ön planda tutan, katı ve aynılaştırıcı Cumhuriyetçi yurttaşlık anlayışı ile birlikte bütünlüğü belli ölçüde gözardı edebilen Çokkültürcü modelin ötesinde alternatif bir yurttaşlık modeli geliştirmeye çalışan ve 19. yüzyılın sonlarından bu yana içine gömüldüğü 'güvenlik' söyleminden kurtulabilen Türkiye, bölge ve dünya için gelecekte önemli bir model oluşturabilir. Böylesine bir modelin geliştirilmesi hiç şüphesiz toplumsal refahın sağlanması ve geleceğe güvenin tesis edilmesiyle mümkün olabilir. Son yıllarda karşılaştığımız bazı milliyetçi dalgaların sarmal etkisinden görece kolaylıkla kurtulmamızın, paradoksal bir şekilde, ulusal gururdaki yükselişle bağlantılı olduğu görülmektedir. Spor, sanat, siyaset ve iktisat gibi alanlarda uluslararası platformda kazanılan başarılar, ulusal gururun sağlanmasında önemli bir role sahiptir. Ulusal gurura sahip toplumlar, etno-kültürel ve dinsel farklılıkları içinde barındırıyor olmalarına rağmen, farklılıkların bir arada yaşamalarına olanak tanıyan ve geleceğe güvenle bakan toplumlardır. Daha da önemlisi, bu tür toplumlar, basit, vulgar, dışlayan, kapsayıcı olmayan ve etno-sentrik milliyetçiliğin kök salamadığı toplumlardır. Türkiye toplumu da özellikle 1999-2005 yılları arasında böylesine bir yabancı düşmanı, farklılıkları hazmedemeyen, bütünleştirici olmayan ve etno-sentrik niteliğe sahip vulgar milliyetçilikten uzaklaşmakta olduğuna dair önemli göstergeler sergilemektedir. Ancak, halkın uzun yılların ardından geleceğe daha güvenle baktığı ve ulusal gururun yükselişe geçtiği bu dönemde popülerliğini yitiren vulgar milliyetçiliğin büyük ölçüde ortadan kalkması ve AB entegrasyon sürecindeki demokratikleşme atılımlarının sürmesi için, geçmişle yüzleşilmesi, tarihsel korkulardan arınılması, Sünni-Müslüman-Türk egemen çoğunluk söyleminin son bulması ve söylencelerden uzak bir demokratik siyasal kültürün kurumsallaştırılması gerekmektedir.

Umutulmamaması gereken çok önemli bir nokta daha var. Azınlıklar arasında gündeme gelen ve giderek yükselen etno-kültürel milliyetçi söylem, çoğunlukla gerek sosyal bilimcilerin gerekse kitle iletişim uzmanlarının ve siyasal elitin bilerek veya bilmeyerek gözardı ettikleri bir gerçekliğin üzerine inşa edilir. Bu gerçeklik, azınlık milliyetçiliğinin çoğunluk toplumu tarafından kurulan ve etno-kültürel-dinsel azınlıkları dışlayan veya asimile etmeyi amaçlayan çoğunluk milliyetçiliğine karşı koyma amacıyla ortaya çıktığı gerçeğidir. Shantha K. Hennayake'nin (1992) "interaktif milliyetçilik" şeklinde adlandırdığı bu milliyetçilik, özetle, egemen çoğunluk milliyetçiliğinin azınlıkları dışlayan siyasal uygulamalarına karşılık ortaya çıkan bir oluşumdur. Buna göre, azınlık milliyetçiliklerini anlamaya çalışırken, öncelikli olarak çoğunluk ulusçuluklarını anlamaya çalışmamız gerektiğini salık verir Hennayake. Çünkü, çoğunluk milliyetçilikleri, aslında azınlık milliyetçiliklerinin varlık nedenidir. Bu nedenle, gerek Kürt milliyetçiliğinin, gerek Alevi hareketindeki yükselen ivmenin ve gerekse Çerkes diasporasında giderek belirginlik kazanan kimlik politikalarının kaynaklarını veya nedenlerini, adeta genel geçer bir gerçeklik olarak toplumumuzun anlam dünyasına yer etmiş ve bugüne değin *norm* olarak kabul edildiğinden yeterince irdelenmemiş Türk milliyetçiliğinde aramak gerekir. Diğer bir deyişle, azınlık milliyetçiliklerini anlamaya çalışırken, öncelikli olarak hareket etmemiz gereken nokta azınlığın kendisi olmaktan ziyade, ona kaynaklık ettiğini düşündüğü çoğunluk milliyetçiliğinin kendisi olmalıdır. Bu bağlamda, Çerkes kimliğinin diasporada oluşum ve ifade edilme süreçleri gözden geçirilirken, öncelikli olarak dikkat edilmesi gereken nokta, Türk ulus-devletinin inşa süreci ve bu süreçte "Sünni-Müslüman-Türk" kutsal üçlemesi dışında kalan gruplara siyasal, askeri ve bürokratik elitin nasıl davrandığı konusudur.

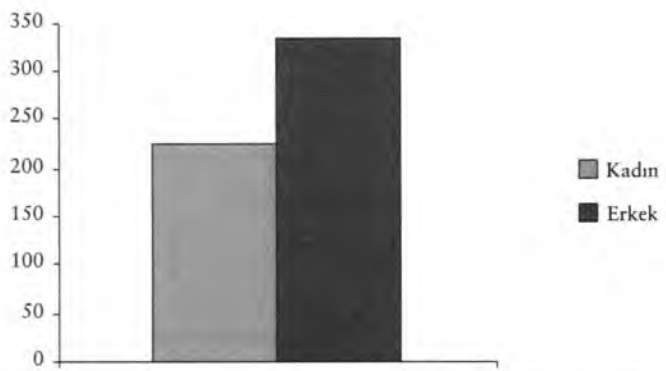


YEDİNCİ BÖLÜM

Niceliksel Alan Çalışmasının Sonuçları: Çerkeslerin Anlam Dünyaları

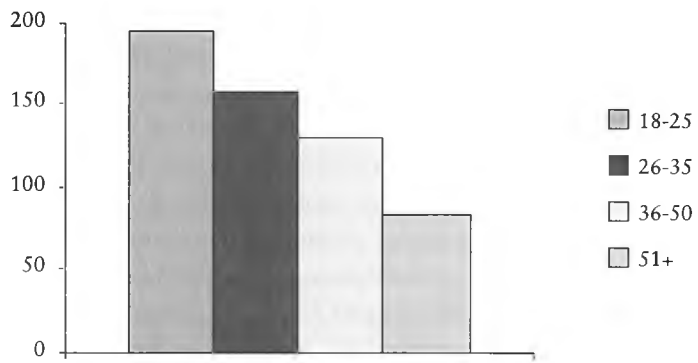
2002 yılının son aylarında Türkiye genelinde gerçekleştirilen anket çalışmasında 600 kişiye ulaşılması planlanmış, ancak alanda karşılaşılan anketin düzenlenmesindeki bazı gecikmeler, bazı anketlerin yanlış düzenlenmesi nedeniyle geçersiz sayılması ve anket formlarının geri dönmemesi gibi birtakım sorunlar nedeniyle 559 anketin sağlıklı olarak değerlendirmesi yapılabilmiştir. Bu nedenle, her ne kadar çalışma başlangıcında kadın ve erkek oranları eşit olarak tasarlanmış olsa da yaşanılan aksaklıkların ardından gerçekleşen anket geri dönüşü, 225 kadın ve 334 erkek ile sağlıklı anket çalışması yapılabilmesine olanak tanımıştır.

GRAFİK 7.1
Anket Çalışması Düzenlenen Kadın-Erkek Sayısı



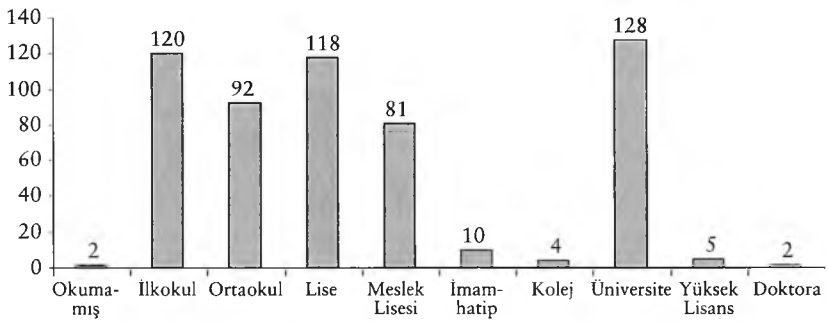
Anketler, 18 yaştan itibaren yetişkin kategorisine girenlere uygulanmıştır. 18 yaş altında bulunanların özellikle sosyoloji, antropoloji ve kültürel çalışmalar disiplinlerinde farklı teknikler üzerinden anlam dünyalarının çözümlemesi yapıldığından bu çalışmada 18 yaş alt sınır tutulmuştur. Üst sınır olarak herhangi bir yaş belirlenmemiştir. Özellikle, bu çalışmada göç ve sürgün deneyimi ve anavatan ile olan tarihsel bağlantılar, anılar, söylenceler ve ilişkiler üzerinde durulduğundan görece yaşlı insanlarla yapılan birebir derinlemesine görüşmelerin ve anket çalışmalarının katkıları büyüktür. Yaşlara göre anket dağılımına bakıldığında 18-25 yaşları arasında 195 kişi ile, 26-35 yaşları arasında 158 kişi ile, 36-50 yaşları arasında 131 kişi ile ve 51 yaş üzeri 83 kişi ile anket görüşmesi gerçekleştirilmiştir.

GRAFİK 7.2
Yaşlara Göre Anket Dağılımı



Türkiye'de yapılan anket çalışmalarında yeralan hanenin aylık geliri sorusuna verilen yanıtlar genellikle yanıltıcı olduğundan ve gerçeği yansıtmadığından bu çalışmada da aynı soruya ilişkin yanıtlarda benzeri bir yanıltıcı sonuç alındığından aylık gelir konusunda bir değerlendirme yapmayı uygun bulmadım. Ancak genel olarak aylık hane gelirinin düşük olduğu görülmektedir. Buna rağmen, Çerkesler arasında eğitim seviyesi oldukça yüksektir. Katılımcıların 128'i üniversite mezunudur. Sadece 2 kişi okumamış olduğunu belirtmiştir. 120 ilkokul, 92 ortaokul, 118 lise, 4 kolej, 81 meslek lisesi, 10 imam-hatip lisesi, 5 yüksek lisans ve 2 doktora öğrencisi vardır. 7 kişi cevap vermemiş veya belirtmemiştir. Diğer bir deyişle, katılımcıların % 62'si lise ve daha üzeri bir okuldan mezundur.

GRAFİK 7.3
En Son Mezun Olduğu Okul

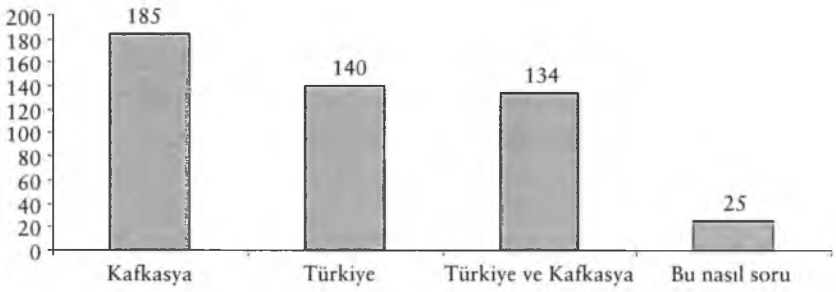


Türkiye ortalamasının üzerinde bir eğitim düzeyine sahip görünen Çerkeslerin sahip olduğu bu kültürel sermayenin izlerini kimliklenme süreçlerinde de görmek mümkündür. Geleneksel bir diasporanın özneleri olan Çerkesler, gerek bu diasporik özellikleri gerekse 1980'li yıllardan bu yana kendini giderek hissettiren küreselleşme süreçlerinin de etkisiyle özellikle genç kuşaklar arasında anavatanın ve otantik olanın yeniden keşfi gibi bir süreci yaşamaya başlamışlardır. Bundan sonraki kısımlarda, Çerkes topluluklarında kimliğin üretimi, anlatımı ve aktarımı süreçleri analiz edilecektir.

ÇERKESLERİN KİMLİKLERİ

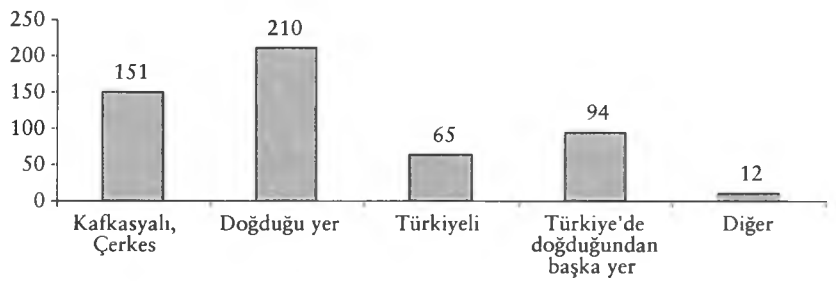
Daha önceki bölümlerde de ayrıntılarıyla anlatıldığı üzere kimlik çalışmalarında dikkat edilen unsurlardan biri, insanların içinde yaşadıkları sosyo-ekonomik, politik, kültürel, coğrafi ve ekolojik koşullara bağlı olarak kendi bireysel, etnik, dinsel, kültürel ve cinsiyet kimliklerini oluşturdukları görülmektedir (Taylor, 1994; Barth, 1969; Kaya, 2000, 2005). Genel olarak bakıldığında, katılımcıların kendilerini "doğduğu il, ilçe ve köy" temelinde tanımladığı görülüyor. Katılımcılar arasında kendini Kafkasyalıyım veya Çerkesim diye tanımlayanlar Türkiyeliyim diye tanımlayanlardan daha fazla. Ankette bulunan bir başka soru olan "sizin için vatan neresi?" sorusuna yanıt olarak yine "Kafkasya" diyenlerin "Türkiye" diyenlere oranla daha fazla oldukları ortaya çıkmaktadır. Ancak "vatan" diye sorulduğunda "doğduğu il, ilçe, köy" diyenlerin oranı, "Kafkasya" veya "Türkiye" diyenlerin altında kalmaktadır. Buradan anlaşıldığı üzere Çerkeslerin anavatanları olan Kafkasya ile sembolik bağları yüzyıldan fazla bir zaman geçmiş olmasına rağmen oldukça güçlüdür.

GRAFİK 7.4
Sizin İçin Vatan Neresi?



Çerkeslerin önemli bir bölümü yani % 38'i vatan olarak sadece Kafkasya'yı belirtmişlerdir. Kendileri için 'vatanın hem Türkiye hem Kafkasya' olduğunu söyleyenlerin oranı ise % 65'tir. Katılımcıların yalnızca % 27,6'sı doğup büyüdükleri Türkiye'yi tek vatan olarak görmektedirler. Bu oran bize Çerkesler arasında 'Kafkasya mitinin' yerleşmiş olduğunu, yaklaşık 150 yıldır Türkiye'de yaşamalarına rağmen Türkiye'yi 'tek vatan' olarak görmediklerini ve kendilerini Türkiye'ye ait hissetmediklerine işaret etmektedir. Bu durum yıllar öncesinde Afrika kökenli Karayipli W.E.B. Du Bois (1903-1996) tarafından Afrika'dan uzakta yaşayan Afrika kökenli diasporik öznelerin hem Afrika'ya, yani ana vatanlarına, hem de bulundukları yeni vatanlarına ilişkin geliştirdikleri çifte aidiyet bilincini ifade eden "çifte bilinç" (*double consciousness*) kavramı ile açıklanabilir.[1]

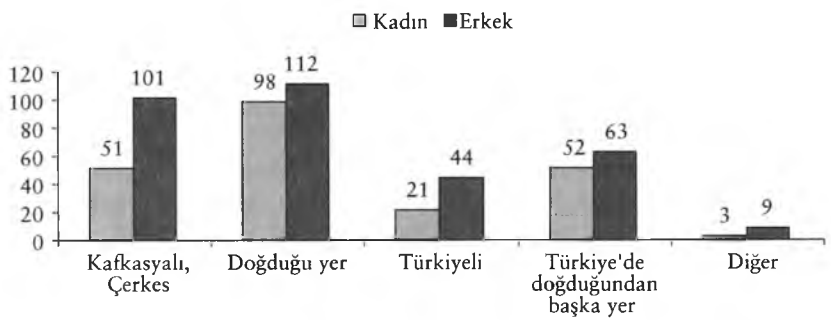
GRAFİK 7.5
Kendinizi Nasıl Tanımlıyorsunuz?



1 Çifte bilinç kavramını yine Du Bois'e referansla sıklıkla kullanan bir diğer diaspora çalışmaları uzmanı da Paul Gilroy'dir (1987).

Öte yandan "Kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz" sorusuna verilen yanıtlara toplumsal cinsiyet açısından bakıldığında kadınlar ve erkekler arasında farklar olduğu görülmektedir. Aşağıdaki çapraz tablolamadan da görüleceği üzere, kadın katılımcılar kendilerini daha çok "doğduğu yer" temelinde tanımlarken, erkek katılımcılar arasında kendilerini Kafkasyalı veya Çerkes olarak tanımlayanların önemli oranda olduğu görülmektedir. Buradan da hareketle kadınların kendilerini yerel unsurlar, erkeklerin ise daha çok küresel unsurlar üzerinden tanımlama eğilimi içinde oldukları görülmektedir.

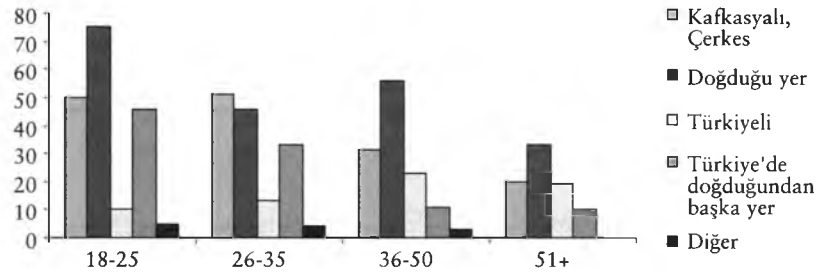
GRAFİK 7.6
Çapraz Tablolama: Kendinizi Nasıl Tanımlıyorsunuz? Cinsiyete Göre



Yaş gruplarına göre bir değerlendirme yapıldığında, Çerkeslerin kendilerini tanımlama biçimleri açısından da farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Genç katılımcılar arasında kendini Kafkasyalı olarak tanımlayanların oranı 35 yaş ve üstüne göre daha fazladır. Bunun nedeni 1990'larda daha görünür olmaya başlayan kimlik politikaları, bilinçlenme, demokratikleşme, kendi dilinde radyo-televizyon ve yayın haklarının tanınması, Çerkes derneklerinin çalışmaları veya asimilasyon tehdidine karşı geliştirilen tepki olabilir. Daha önce de ayrıntılarıyla ifade dildiği üzere bu noktada Antropolog Ernerst Gellner'in Amerika'da yaşayan göçmen asıllı genç kuşaklara ilişkin yaptığı önemli değerlendirmeyi yeniden anımsamakta fayda olabilir: "Amerika'ya baktığımız zaman birinci kuşağın unuttuğu şeyleri, yani kültürel kimlikleri 3. ve 4. kuşak hatırladı" (Gellner, 1964; s. 164). Hafızanın yeniden canlanması ve genç kuşakların geçmişi yeniden kurmaları, hiç şüphesiz küreselleşme süreçleri, çokkültürlülük söyleminin cazibesi, anavatan ile olan sembolik, reel ve ideolojik sınırların ortadan kalkması ve Türkiye'de yaşanan özgürleşme ve demokratikleşme süreçleriyle yakından ilgilidir. Özellikle, AB Helsinki

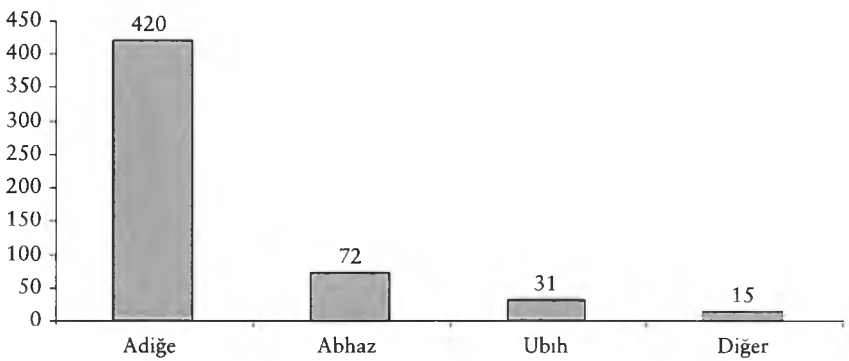
Zirvesi'nde Türkiye'ye aday ülke olma statüsü verildikten sonra her türlü etno-kültürel azınlığın üyelerinin kendi etnik kimliklerini rahatlıkla ifade etmeye başladıkları unutulmamalıdır.

GRAFİK 7.7
Çapraz Tablolama: Kendinizi Nasıl Tanımlıyorsunuz? Yaşa Göre



559 katılımcı arasında 538 tanesi belli bir boy belirtmiş ve buna göre kendini Adiğe olarak tanımlayanların oranı % 78, Abaza % 13, Ubıh % 6, Çeçen % 1, Asetin % 1, Dağıstanlı % 1, Avar % 1 ve Muhacir % 0,2 şeklinde olmuştur. Katılımcıların önemli bir oranı, Adiğe boyundan geliyorlar. Katılımcıların geldikleri boya göre ne tür farklılıklar gösterdiklerini belirlemek zor, ancak katılımcılar arasındaki etnik-dil-din farkı zaman içinde azaldığından, yaşanılan çevrenin ve sosyo-ekonomik farklılıkların yaratabileceği etkiler daha belirgin tespit edilebilir.

GRAFİK 7.8
Hangi Boydansınız?

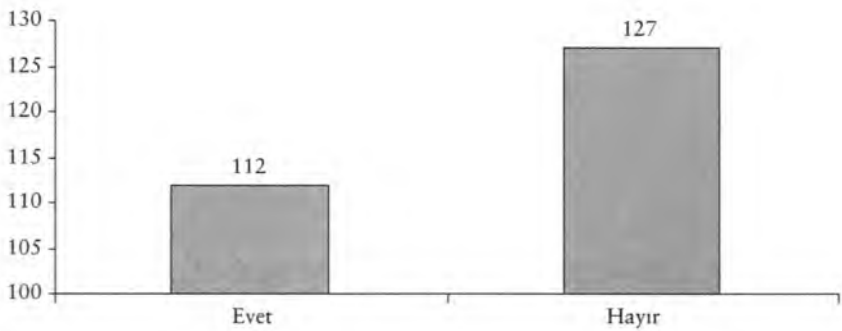


Çerkeslerin, küreselleşme, demokratikleşme, özgürleşme, mobilite ve anavatan ile olan ilişkilerinin canlanması ile birlikte toplumsal belleklerinde de bir canlanmanın olduğuna tanık olmak mümkün. Unutulanların anımsanması, geleneğin yeniden icadı, kültürün tözselleştirilmesi, etno-kültürel kimliklerin yeniden işlerlik kazanması ve ortak bir hissiyat cemaatinin hayata geçmesi gibi süreçlerle birlikte aşağıdaki tablolarda da görüleceği üzere, bazı ritüellere ve kültürel ögelere yeniden değer kazandırılması suretiyle çoğunluk toplumu ile Çerkeslerin arasında hep varolduğu bilinen etno-kültürel sınırların yeniden çizildiği ve belki de derinleştiği görülmektedir. Aşağıdaki tablolarda Çerkes kültüründe önemli yer edindiği bilinen ve kadınlarla erkeklerin tanışmaları anlamına gelen *Kaşen*lik kurumu hakkında yapılan değerlendirmelere ve bu kurumun günümüzdeki yerine ilişkin analizlere yer verilecektir.

GELENEĞİN YENİDEN İCADI VE *KAŞEN*LİK

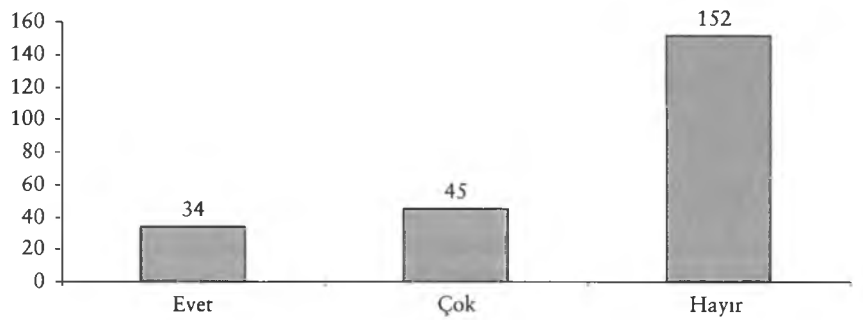
Çalışmamız evli olan Çerkeslerin yaklaşık % 81'inin Çerkeslerle evli olduklarını göstermektedir. Cemaat içi evlilik ve farklı olan etno-kültürel gruplarla evliliği tercih etmeme hali, göç çalışmalarında genellikle azınlık topluluğunun çoğunluk topluluğuna ilişkin geliştirdiği güvensizliğe işaret etmektedir (Kaya, 2009; Strassburger, 1995, 2004). Öte yandan, evli olan katılımcılardan yarıdan az fazlası eşinin hangi sülaleden geldiğinin önemli olmadığını, geri kalanı ise önemli olduğunu belirtmiştir. Eşinin aynı sülaleden geliyor olmasını önemseyen eşler arasında en çok "iyi sülale olma" ve "kendilerinden biri" olması şeklindeki düşüncelerini dile getirirken, sülale ayrımı yapmayanlar ise "Çerkes olması yeterli" şeklinde bir değerlendirmede bulunmuşlardır.

GRAFİK 7.9
Eşinizin Hangi Sülaleden Geldiği Önemli mi? Neden?



Kaşen kurumu daha önce de üzerinde durulduğu üzere Çerkes kültürünün temel bileşenlerinden biri olarak dile getirilmiştir (Miyazawa, 2001). Gerek niteliksel yöntemlerle yapılan derinlemesine görüşmelerde gerekse etnografik alan çalışmaları sırasında görüldüğü üzere, Çerkeslerin *Kaşen* kurumu üzerinde sürekli vurgu yaptıkları gözlenmiştir. Ancak anket çalışmalarının gösterdiği kadarıyla, evli olan Çerkeslerin çoğunun evlenmeden önce *Kaşen*lerinin olmadığı saptanmış, öte yandan henüz evlenmemiş olan genç kuşakların ise *Kaşen* ilişkisini çok benimsedikleri görülmektedir. Görünen o ki, bireylerin etno-kültürel kimlik oluşum ve ifade süreçlerinde *Kaşen*lik kurumu önemli bir yer kapsamaktadır. Bu bir anlamda "gelenekselin yeniden icadı", "unutulanın yeniden anımsanması" veya "otantik kültürün yeniden üretimi" tarzında ifade edebileceğimiz birtakım oluşumlara tekabül etmektedir. Diğer bir taraftan da, özellikle post-modernitenin insanlara sunduğu kültürelist söylemin egemenliğinden olsa gerek, geçtiğimiz otuz yılda insanların kimliklerini sınıfsal ve politik çizgiler üzerinden değil de, etno-kültürel ve dinsel çizgiler üzerinden kurdukları gözlemlenmektedir.

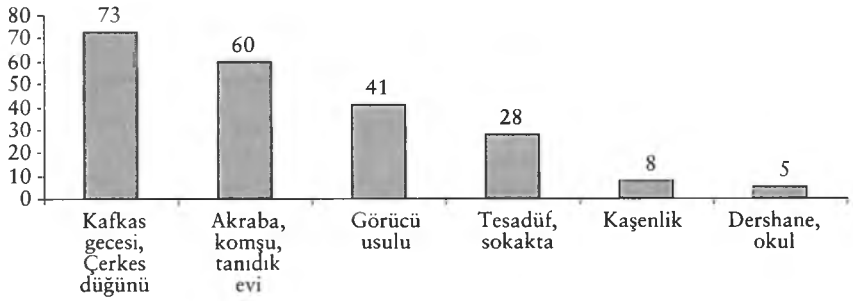
GRAFİK 7.10
Evlenmeden Önce *Kaşen*iniz Oldu mu?



Evli olan Çerkesler eşleri ile çoğunlukla Kafkas gecesi - Çerkes düğünleriyle, akraba-komşu-tanıdık aracılığıyla veya görücü usulü ile tanıştıklarını ifade etmişlerdir. *Kaşen*lik ilişkisi üzerinden evlenenlerin sayısı oldukça sınırlıdır. Tesadüfen, sokakta, dershane ve okulda tanışanların sayısı da azımsanmayacak kadardır. Yukarıdaki grafiklerden de görüleceği üzere "*Kaşen*lik" kurumunun geçmişte evlilik açısından pratik bir önemi olmadığı, ancak gelenekselin yeniden icadı bağlamında genç kuşaklar tarafından oldukça altının çizildiği ve hem söylemsel anlamda hem de pratik anlamda tecrübe edildiği görülmektedir. Öyle ki, tüm katılımcıların yarıdan fazlasının *Kaşen*lik kuru-

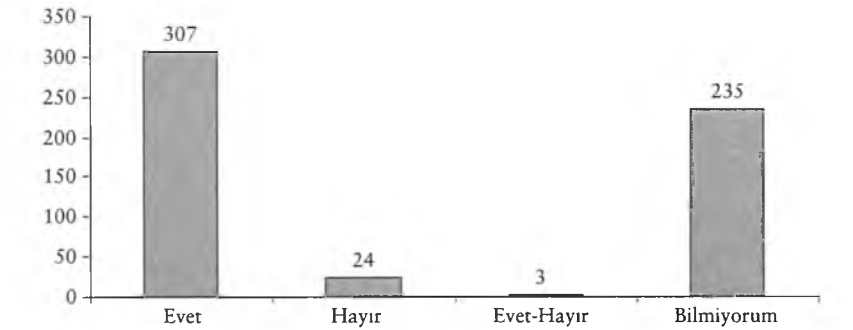
munun devam etmesi gerektiği yönünde görüş bildirdikleri saptanmıştır. Bu soruya "Bilmiyorum" şeklinde yanıt verenlerin de sayısının az olmadığı gerçeği dikkatlerden kaçmamalıdır. *Kaşen*lik kurumuna karşı çıkanların sayısının önemsenmeyecek kadar az olduğu görülmektedir.

GRAFİK 7.11
Eşinizle Nasıl Tanıştınız?



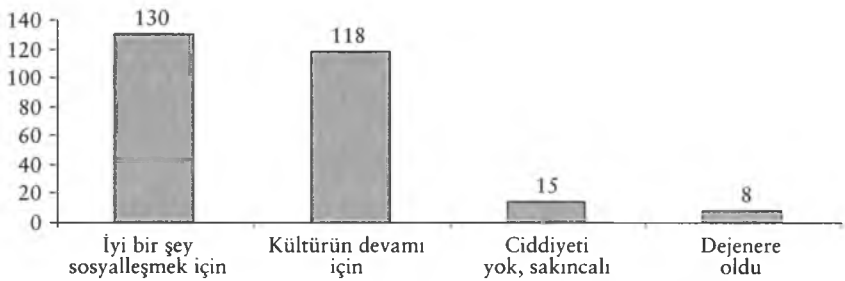
Çerkeslerin önemli bir bölümü *Kaşen*lik kurumunun devam etmesi gerektiğini söylerken, azınlık toplumlarında çok sık görüldüğü üzere kendi homojenliğini koruma, çoğunluk toplumuyla evlilik yoluyla karışmama, cemaat içi evlilik ve böylelikle de gelecek kuşaklara kültürün aktarımım sağlama eğilimi içinde oldukları sonucuna varılabilir. Kültürel hakların devlet tarafından güvenceye alınmadığı koşullarda etno-kültürel ve dinsel azınlıklar, kültürlerinin zaman içinde kaybolup gideceği kaygısıyla cemaat içi evliliklere yönelme ve böylece enformal birtakım yöntemlerle kültürlerini koruma eğilimleri gösterebilirler (Zemni ve diğerleri, 2006; Strassburger, 1995, 2004).

GRAFİK 7.12
Sizce *Kaşen*lik Devam Etmeli mi?



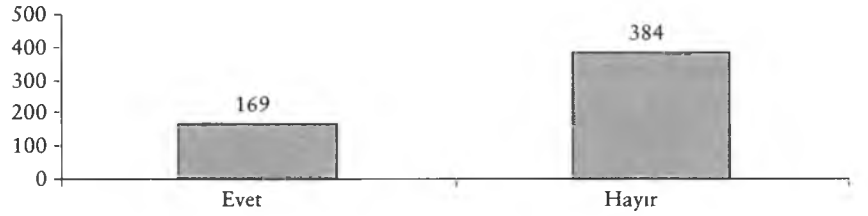
*Kaşen*liğin devam etmesi gerektiğini söyleyenlerin % 42'si bu geleneğin iyi bir şey olduğunu ve insanların sosyalleşmesine yardımcı olduğunu öne sürmüşler, % 39'u ise kültürün ve adetlerin devamı için gerekli olduğunu belirtmişlerdir. Öte yandan, *Kaşen*liğin devam etmesini istemeyen % 4'lük kitle ise *Kaşen*liği ciddiyeti olmayan, sakıncalı, dejenere olmuş ve gereksiz olarak tanımlanmışlardır. Çapraz tablolama yapıldığında *Kaşen*lik kurumuna karşı çıkanların daha çok dinsel nedenlerden ötürü böyle bir tutum sergilediği görülmüştür.

GRAFİK 7.13
*Kaşen*lik Neden Devam Etmeli veya Etmemeli?



Çerkeslerin kendileri ile çoğunluk toplumu arasında çizdikleri ve zaman zaman derinleştirdikleri etno-kültürel sınırların analizi yapılırken, kendilerinin Türkiye'de tarihsel süreçte Türkler veya çoğunluk toplumu tarafından nasıl algılandıkları ve Türkiye Cumhuriyeti devleti tarafından kendilerine nasıl yaklaşıldığı konularına özellikle dikkat edilmelidir. Gerek daha önceki bölümlerde ifade edildiği ve gerekse derinlemesine görüşmelerde de görüldüğü üzere, Çerkeslerin çoğunluk toplumu karşısında kendilerini zaman zaman dışlanmış olduklarını hissettikleri görülmektedir. Aşağıdaki tablolarda da açıka görüldüğü üzere, kendilerini dışlanmış hissedenlerin veya azınlık olduklarını düşünenlerin oranı hiç de azımsanmayacak kadar büyüktür. Ancak unutulmaması gereken bir nokta var ki, o da Çerkeslerin yaşadıkları coğrafyaya ve söz konusu coğrafyada birlikte veya karşılıklı olarak yaşadıkları etno-kültürel grupların niteliğine (Sünni Türk, Alevi Türk, Kürt, Gürcü vb.) bağlı olarak bir dışlanmışlık hissi geliştirip geliştirmedikleri tesbit edilebilir.

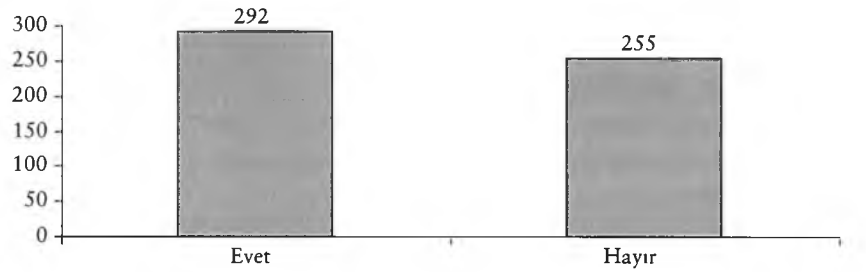
GRAFİK 7.14
Çerkes Olduğunuz İçin Türkiye'de Herhangi Bir Haksızlığa Maruz Kaldığınızı Düşünüyor musunuz?



Çerkeslerin yoğunluklu bir şekilde Türkiye'yi anavatan olarak görmemelerinin nedeni Türkiye'de haksızlığa maruz kaldıkları düşüncesi ve algısı değildir. Ermeni, Yahudi ve Çerkes diasporaları gibi geleneksel diasporaların ortak özelliklerinden biri travmatik birtakım etnik, kültürel, dinsel veya politik nedenlerle anavatanlarını terk etmek zorunda bırakılmış olmalarının verdiği psiko-sosyal yıkıntı üzerine inşa ettikleri güçlü sembolik anavatan algısının yüzlerce yıl kuşaktan kuşağa aktarımı olduğu bilinmektedir (Safran, 1991). Hiç şüphesiz, anavatandan uzakta geliştirilen diasporik kimliklerin oluşumunda evsahibi toplum tarafından söz konusu azınlığa karşı geliştirilen etno-kültürel, sosyal, siyasal ve iktisadi dışlama mekanizmalarının da olduğu bilinmektedir (Clifford, 1994, 1997; Cohen, 1996, 1997; Kaya, 2000). Ancak, Türkiye'de yaşayan Çerkes diasporik toplulukları için bu durumun o denli söz konusu olmadığını söylemek abartılı olmayacaktır. Evsahibi toplumla ortak paydayı teşkil eden İslâm dininin varlığı, dolayısıyla Osmanlı Millet sisteminin aynı bloğunda yeralma durumu Çerkesleri gayri-Müslim azınlıklara oranla daha avantajlı bir konuma yükseltmiştir. Katılımcıların yaklaşık % 70'i, Türkiye'de herhangi bir haksızlığa maruz kalmadıklarını ifade etmişlerdir. Türkiye'deki koşullar ne olursa olsun, Kafkasya ile bir bağın bulunması bile orayı gidilmek istenen ve yaşanılması arzu edilen bir yer haline getirmektedir. Ancak, katılımcıların yaklaşık % 30'unun Çerkes olduğu için haksızlığa maruz kaldığını belirtmesi de önemlidir. Bu haksızlık veya dışlanmışlık hissinin "sizin için vatan neresi" sorusuna verilen yanıtlarda etkili olduğu ve Kafkasya'ya gitme arzusunu güçlendirdiği görülmektedir. Gerek geleneksel gerek modern diaspora örneklerinde sıkça görüldüğü üzere diasporik bireyler içinde bulundukları toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik koşulların kendileri üzerinde yarattığı olumsuz baskıların üstesinden gelebil-

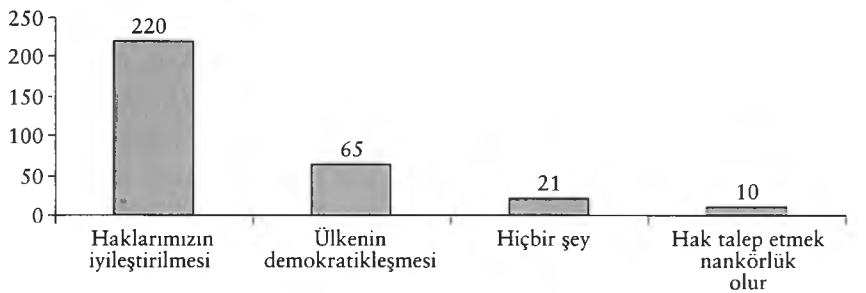
mek için anavatanı nihayetinde gidilebilecek/dönülebilecek bir yer olarak sürekli düşünmek suretiyle gündelik hayatın baskılarına karşı kendilerini ve ailelerini korumaya çalıştıkları görülmektedir (Kaya, 2000; Ganguly, 1992).

GRAFİK 7.15
Türkiye'de Kendinizi Azınlık Hissediyor musunuz?



Çerkesler, genel olarak kimlikleri nedeniyle haksızlığa maruz kalmadıklarını belirtmiş olsalar bile, kendilerini azınlık olarak hissettiklerini dile getirmişlerdir. Katılımcıların % 53'ü, kendilerini azınlık olarak gördüklerini ifade etmişlerdir. Çerkesler Türkiye'de etnik kimlikleri nedeniyle dışlanmış olduklarını düşünmeseler de etno-kültürel kimliklerinin devlet tarafından tanınmasını ve kültürel hakların yurttaşlık kurumu bağlamında garanti altına alınmasını istemektedirler.

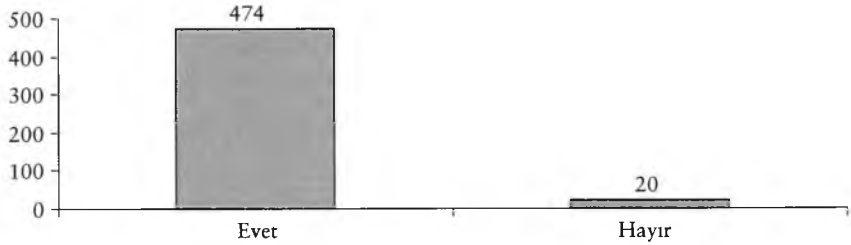
GRAFİK 7.16
Devletten Ne Tür Hizmetler ve Haklar Beklerdiniz?



Katılımcıların % 70'i devletten sahip oldukları hakların iyileştirilmesini ve Çerkeslerin azınlık haklarından yararlanabilmeleri için yasal düzenlemelere gidilmesini talep etmektedirler. Azınlıklara tanınan kültür, dil ve eğitim haklarının kendilerine de sunulmasını ve bu yolla kimliklerini koruyabil-

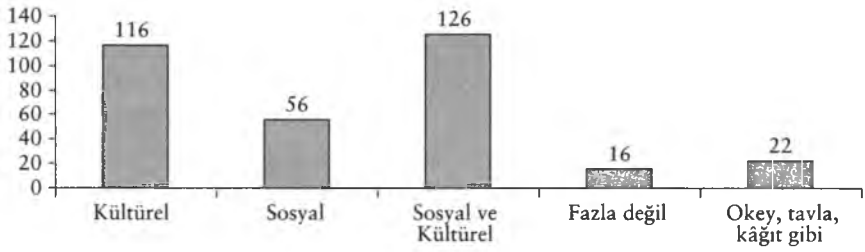
meyi istemektedirler. Ülkenin demokratikleşmesini isteyenler de önemli orandadır. Öte yandan, devletten hiçbir şey istemeyenler ve hak talep etmenin nankörlük olduğunu düşünenler çok küçük bir azınlığı teşkil etmektedir ve bu kitlenin oranı "Türkiye'de kendimi azınlık hissetmiyorum" ve "haksızlığa maruz kalmadım" diyenlerin oranından oldukça düşüktür. Çerkeslerin çok büyük bir bölümü Türkiye devletinden kültürel haklar ve hizmetler talep etmektedirler. Alan çalışmanın yapıldığı sıralarda henüz gündemde olmayan Anadilde Yayın Hakkına ilişkin olumlu gelişmelerin daha sonraki yıllarda ortaya çıkması ve Adiğe dilinde TRT'nin kısa sürelerle de olsa yayın yapmaya başlaması bu yöndeki taleplerin kısmen de olsa karşılandığı yönünde işaretler vermektedir. Çerkesler, genellikle Türkiye'deki diğer pek çok grup gibi dernek ve vakıfların varlığıyla birtakım kültürel ve sosyal ve hatta siyasal taleplerini giderme yoluna gitmektedirler.

GRAFİK 7.17
Çevrenizde Çerkeslerin Gittikleri Dernek veya Benzeri Kuruluşlar Var mı?



Türkiye'de kentsel alanda varlıkları yoğun olarak görülen hemşehrilik derneklerine paralel olarak Çerkeslerin de benzer şekilde dernekleşme ve vakıflaşma yoluyla kentsel alanda kendilerine ait birtakım toplumsal dayanışma mekanizmaları inşa ettikleri görülmektedir. Çalışmaya katılanlarm yaklaşık % 83'ü dernek ve vakıflara düzenli olarak gittiklerini ve faaliyetlere katıldıklarını ifade etmişlerdir (% 75). Bu tür etno-kültürel nitelikli dernek ve vakıfların kentsel alanda kimliğin oluşumu ve korunmasına yönelik ne denli önemli bir etki yarattığı düşünülürse Çerkes kimliğinin yeniden üretimi konusunda çok önemli bir rol oynadıkları rahatlıkla görülebilir. Daha önce de ayrıntılarıyla ifade edildiği üzere, bu tür dernek ve vakıflar, Diane Crane'in (1972) 'görünmez kolejler' dediği türden bir işleve sahip olmakla, Çerkeslerin sosyal, kültürel ve siyasal anlamda enformal bir eğitimden geçmelerini sağlamaktadır.

GRAFİK 7.18
Bu Kuruluşların Ne Tür Faaliyetleri Var?

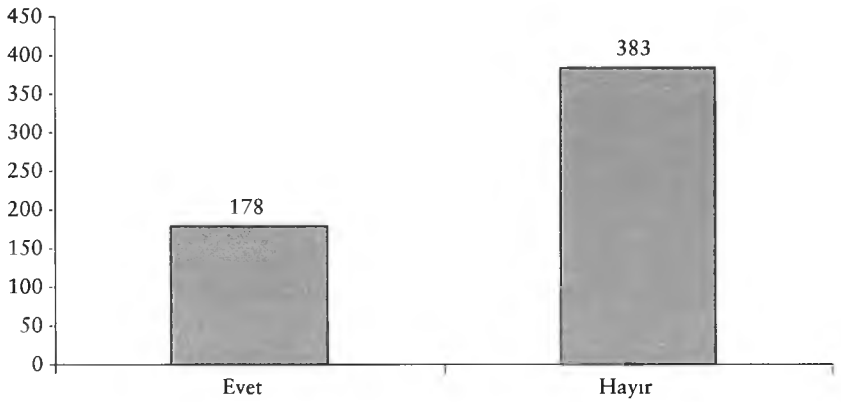


Folklor, tiyatro, müzik, dil kursları gibi kültürel etkinliklerin yanısıra *haluj*, gezi, düğün, bilimsel çalışma, üniversiteye hazırlık ve benzeri sosyal ve bilimsel etkinliklerin de düzenlenmesinde önemli bir işleve sahip olan dernek ve vakıflar, Çerkes kimliğinin korunması, geliştirilmesi, diğer nesillere aktarılmasında ve dolayısıyla Çerkeslerin asimile olmamalarında etkin bir rol oynamaktadırlar.

ULUSAŞIRI ALANIN VARLIĞI

Yukarıda ayrıntılarıyla ve farklı örneklere referanslar verilerek anlatıldığı üzere, küreselleşme süreçleri beraberinde farklı teritoryal, ulusal ve coğrafi sınırlar arasında bireylerin kolaylıkla reel ve sembolik yolculuklar yapabildiği, bir diğer deyişle aynı anda nehrin iki yakasında yaşamayı becerebildiğine değinilmişti. Uluslararası veya ulusaşırı düzeyde insan hareketliliğinin arttığı bir dönemde göçmen kavramının da eskisine göre önemli birtakım değişiklikler gösterebileceğini ve bu nedenle göç çalışmalarında 'transmigrant' (göçmen aşırı) gibi yeni bir kavramın üretildiği dile getirilmişti. Çerkeslerin anavatanlarıyla Türkiye arasındaki hareketliliğine bakıldığında ulusaşırı alan kavramının aslında ne denli bir gerçekliğe sahip olduğu görülebilir. Son yıllarda artan gidiş-gelişler, karşılıklı ziyaretler, sayıları artan uçak seferleri, feribot seferleri, kültürel amaçlı geziler, bilimsel amaçlı faaliyetler, ticari ve iktisadi faaliyetler gibi pek çok benzeri etkileşimler göz önünde bulundurulduğunda iki coğrafyanın adeta iç içe girdiği görünmektedir.

GRAFİK 7.19
Kafkasya ile Herhangi Bir İletişiminiz Var mı?

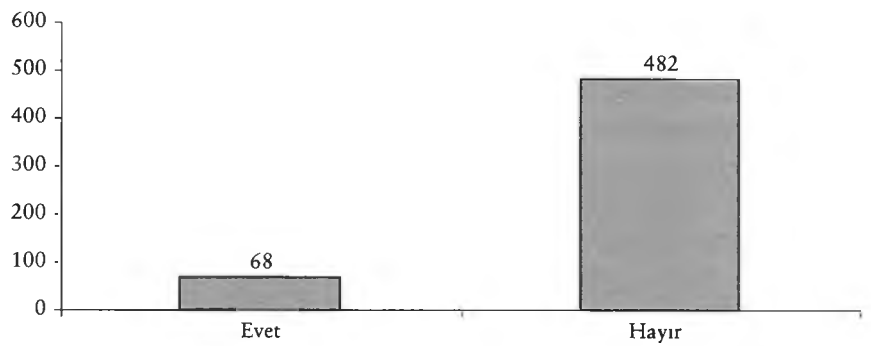


Ankete yanıt veren katılımcıların % 67'sinin Kafkasya ile herhangi bir bağının bulunmadığı görülmektedir. Yine katılımcıların % 85'inin Kafkasya'ya hiç gitmediği anlaşılmaktadır. Buna rağmen Kafkasya'nın Çerkeslerin anlam dünyalarında anavatan olarak görüldüğü ve katılımcıların önemli bir kısmının kendini Kafkasyalı olarak tanımladığı açık olarak kendini göstermektedir. Öte yandan hemen hiç gidilmemiş olsa da vatan olarak görülüyor olması nedeniyle ve geleneksel diaspora örneklerinde çok sık görülüyor olduğu gibi anket yapılan Çerkesler arasında da % 56'lık bir kitlenin Kafkasya'ya geri dönmek istediği tesbit edilmiştir. Ancak, diğer diaspora çalışmalarında da açıklıkla görüldüğü üzere, Çerkes diasporasındaki bu güçlü "geri dönme isteğinin" reel bir istek olmaktan ziyade daha çok bir "geri dönüş mitine" tekabül ettiği düşüncesindeyim. Kaldı ki, özellikle 1990'lı yıllarda Kafkasya'ya dönen ve Çerkeslerin yoğun olarak yaşadıkları Adigey Cumhuriyeti, Karaçay-Çerkesk Cumhuriyeti ve Kabartey-Balkar Cumhuriyeti'ne yerleşen dönüşçülerin yaşadıkları olumsuz birtakım deneyimlerin dönmeyi arzu eden diğer dönüşçüler üzerinde etkili olduğu bilinmektedir. Gerek İstanbul'da gerekse Anadolu'nun farklı yerlerinde yapılan derinlemesine mülakatlarda bu tür etkileşimlerin sıklıkla vurgulandığı gözlemlenmiştir.[2]

2 Geri dönüşçülerin özellikle Abhazya'da yaşadıkları zorlukların nitelikleri konusunda daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Hewitt (2010). Günümüzde Adigey Cumhuriyeti'nde yaklaşık 130.000 (toplam nüfusun % 25'i), Kabartey-Balkar Cumhuriyeti'nde yaklaşık 370.000 (toplam nüfusun % 55'i) ve Karaçay-Çerkesk Cumhuriyeti'nde ise yaklaşık 40.000 (toplam nüfusun % 10'u) Çerkes yaşamaktadır.

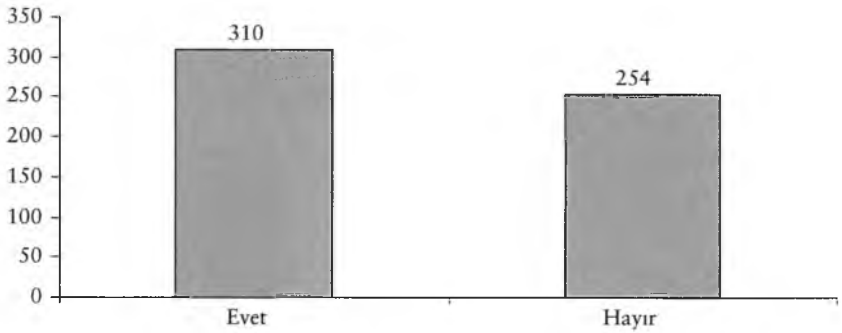
Diasporada yaşanılan kültürel reifikasyon (donma) süreci, kültürün kaybolabileceği korkusu üzerinden hemen bütün ritüellerin ve pratiklerin ilk günkü gibi korunması ve yaşanması sürecini ifade eder. Diasporik özne bir gün anavatana geri döndüğünde o hep koruduğu ve aslının anavatanda olduğunu düşündüğü kültürel ritüellere ve pratiklere yeniden kavuşma arzusuyla yaşar ve bu özlemi kuşaktan kuşağa aktarır. Ancak, antropolojik açıdan bakıldığında, kütürün yaşayan ve bu nedenle de değişken bir şey olduğu bilinir. Kültür, yaşanan toplumsal, politik, ekonomik, ekolojik, demografik ve coğrafi değişimlerle birlikte değişir. O nedenle, yüzelli yılı aşkın bir süreçte, Kuzey Kafkasya'nın yaşadığı sosyo-ekonomik ve siyasal dönüşüm göz önünde bulundurulduğunda, kültürün hiç de öyle sürgün yıllarında geride bırakıldığı gibi kalmayacağı bilinen bir antropolojik gerçekliktir.

GRAFİK 7.20
Kafkasya'ya Hiç Gittiniz mi?



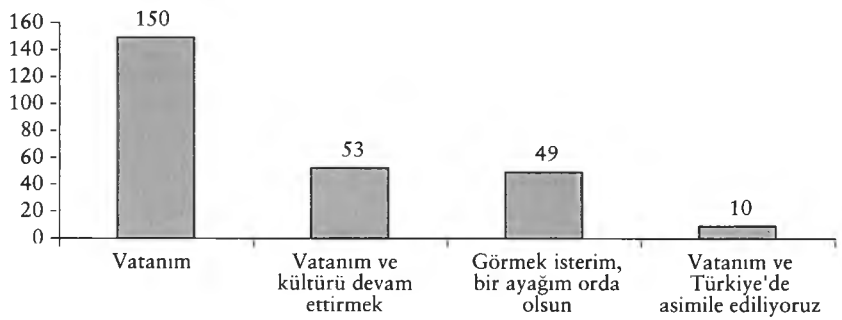
Kafkasya'ya bir kez dahi olsun gidenlerin sayısının azlığı oldukça görelidir. Sovyetler Birliği dönemindeki karşılıklı ziyaretlerle kıyaslandığında günümüzde Kuzey Kafkasya ile karşılıklı ziyaretlerin oran olarak çok arttığı görülmektedir. Öte yandan, unutulmaması gereken bir diğer nokta da sınırların neredeyse kapalı olduğu dönemde ve daha öncesinde oluşturulan anavatana özlem ve tözselleştirilen anavatan imgesinin yerini bugün daha gerçekçi imgelerin aldığı görülmektedir. Anavatan artık ulaşılması imkânsız olan yer değildir, bir ütopya da değildir. Anavatan artık istenildiğinde rahatlıkla gidilebilen, ziyaret edenlerden hakkında bilgi alınabilen ve radyo, televizyon ve internet gibi iletişim araçlarıyla rahatlıkla erişilebilen bir alan haline gelmiştir. Bu nedenledir ki, 1990'lı yılların başlangıcında tecrübe edilen anavatanı ziyaret eğiliminde bir düşme olduğu gözlemlenmektedir.

GRAFİK 7.21
Kafkasya'ya Geri Dönmeyi Düşündünüz mü?



Kafkasya'ya dönmeyi düşünen % 56'lık kitlenin büyük çoğunluğu Kafkasya'yı vatanı olarak gördüğünden dönmeyi arzu ettiğini söylemektedir. Türkiye'de asimile edildiği savıyla dönme arzusunda olanların oranı ise oldukça düşüktür.

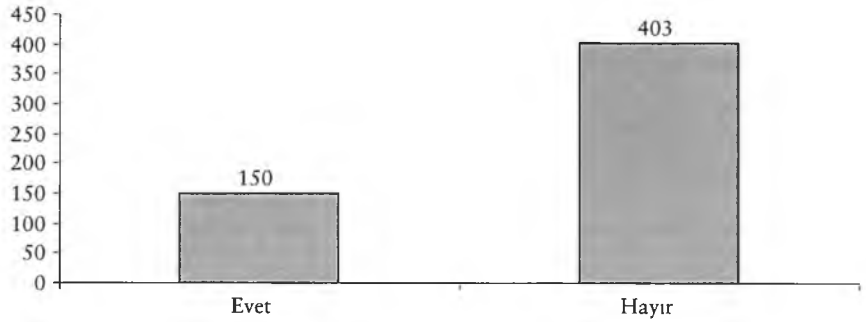
GRAFİK 7.22
Neden Kafkasya'ya Geri Dönmek İstkersiniz?



Ankete katılanların yaklaşık % 25'lik bir kısmı Kafkasya'dan kendilerini akrabalarının ve hemşehrilerinin zaman zaman ziyarete geldiklerini ve genel olarak bu ziyaretlerin 6 ay ile 1 yıl arasında sürdüğünü belirtmektedir. Ziyaretlerin eskiye oranla arttığı ve iki coğrafya arasında bir ulusaşırı alanın yaratıldığı yönünde güçlü işaretler vardır. Karşılıklı kültürel, ekonomik ve sosyal amaçlı ziyaretlerin bu alanın oluşumunda etkili olduğu görülmektedir. Öte yandan, Çerkeslerin anavatan dışında başka ülkelerde yaşayan diğer Çer-

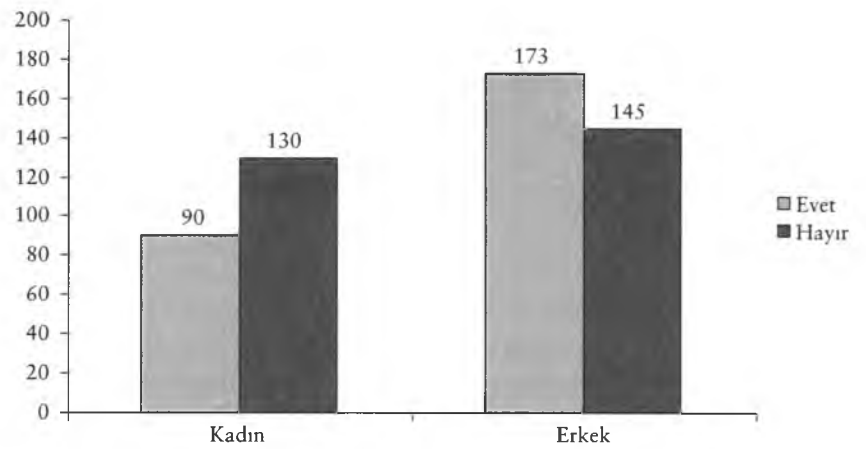
kesler ile olan ilişkileri sorulduğunda en çok Almanya'daki Çerkeslerle, sonrasında da sırasıyla Amerika, Suriye ve Ürdün'de yaşayan Çerkeslerle iletişim içinde oldukları anlaşılmaktadır.

GRAFİK 7.23
Kafkasya'dan Sizi Ziyaret Edenler Var mı?



Katılımcıların % 85'inin Kafkasya'yı hiç görmemiş olmasına ve çoğunluğun Kafkasya ile iletişimi olmamasına rağmen, % 46'sı Kafkasya'da soydaşlarını ilgilendiren savaşta yer almak istediklerini belirtmişlerdir. Erkeklerin kadınlara göre daha yüksek bir oranda soydaşlarıyla birlikte mücadele etmek istedikleri görülmektedir.

GRAFİK 7.24
Çeçen-Abaza Savaşı'nda Yer Almak İster misiniz?

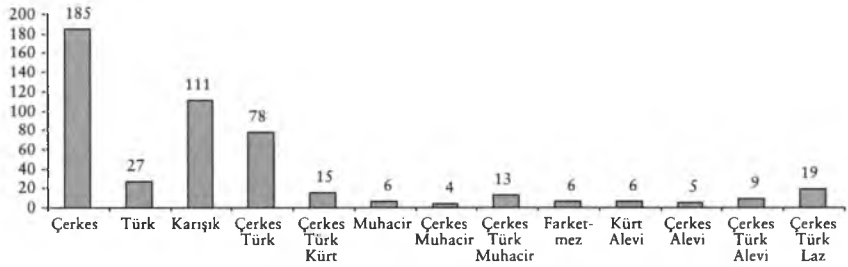


Alan araştırmasının yapıldığı zamanlarda yaşanmaya devam eden Çeçenlerin Ruslara ve Abazaların Gürcülere karşı verdiği savaşlarda, Çerkeslerin kendi soydaşları olarak gördükleri bu gruplara destek verme arayışında veya hissiyatında oldukları görülmektedir. Ancak yukarıdaki bölümlerde de ifade edildiği üzere, zaman içerisinde gerek Türkiye ile Rusya arasında olumlu bir seyre bürünen ilişkilerin varlığı gerekse Çerkes Cumhuriyetleri ile Rusya Cumhuriyeti arasındaki ilişkilerin derinleşmesi neticesinde reel politika gereği en azından bazı Çerkes dernek ve vakıfları Çeçenistan ve Çeçenlerle olan ilişkilerin bir anlamda farklı bir düzeye taşınması konusunda bir görüş geliştirdiler. Bu noktadan itibaren Çerkes diasporasının Çeçenlerle ilişkilerinde bir farklılaşma olduğunu gözlemlemek mümkündür. Diğer bir deyişle, zaman içerisinde kendine Çerkes kimliği içinde yer edinmiş olan Çeçenlik günümüzde Çerkes kimliğinden biraz daha ayrıksı durabilmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere, kimlikler oldukça siyasal oluşumlardır ve siyasal, sosyal ve küresel bağlamdan koparılıp tözselleştirilemezler.

KİMLİK, DİN, DİL VE ÖTEKİ

Kimliklerimizin oluşumu sürecinde karşılıklı etkileşimde bulunduğumuz çoğunluk toplumunun bize ilişkin geliştirdiği farklılığımızı tanıma, tanımama veya yanlış tanıma gibi yaklaşımların önemli olduğu daha önce ayrıntılarıyla ifade edilmişti. Arkadaşlık yapılan grupların niteliklerine bakıldığında Çerkeslerin çoğunluk toplumu veya diğer gruplarla ilişkiler açısından kendilerini nereye koydukları açıklıkla görülmektedir. Çerkeslerin % 38'inin arkadaşlarını sadece Çerkesler arasından seçtikleri görülmektedir. Geri kalan % 60'lık grubun ise farklı gruplardan kimselerle arkadaşlık kurmaya açık oldukları görülmektedir. Çerkeslerin % 81'inin yine Çerkeslerle evlendikleri düşünülürse, arkadaşlık kurma konusunda diğer gruplara karşı daha açık oldukları görülmektedir. Ancak yine de % 38'lik bir grubun arkadaşlık için dahi olsa farklı etno-kültürel gruplardan insanlarla ilişki kurmak istememesi Çerkeslerin kendi içine kapalı bir topluluk olduğuna işaret etmektedir.

GRAFİK 7.25
Arkadaşlarınız Daha Çok Hangi Gruptan?

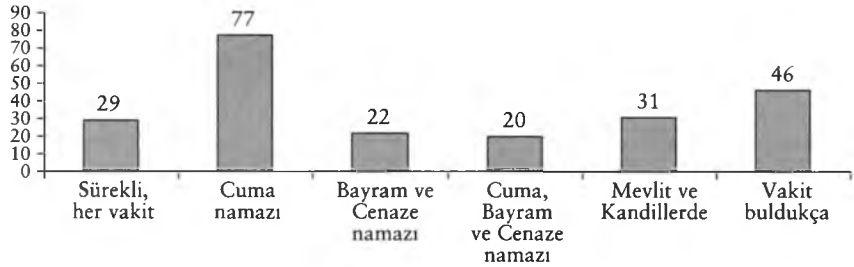


Din ise, genellikle kimliğin tözsel yanını ifade eder, değişmeyen yanını. Ancak, anavatandan geldiklerinde görece benzer dinsel kimliklere sahip olan Çerkeslerin bugün itibariyle dinsel coğrafyalarına bakıldığında bulundukları yere göre birbirinden çok farklı dinsel kimliklenme süreçleri geliştirdikleri görülmektedir. Kır ve kent ayrımı, kuzey ve güney ayrımı, sözgelimi Pınarbaşı ve Mecitözü ayrımı ve benzeri pek çok ayrım Çerkeslerin İslâm dini ile olan ilişkilerini şekillendirmektedir. Ancak genel hatlarıyla ele alındığında Çerkeslerin din ile daha çok sembolik düzeyde bir bağ kurdukları görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında Türkiye'nin genelinden pek de farklı olmadıkları görülmektedir. Yer yer İslâmiyet'e olan yoğun ilginin kökeninde etkileşimde bulundukları çoğunluk toplumunun kamusal alanda baskıcı yaklaşımlarından korunabilmek için dini tözselleştirme eğilimi içine girdikleri görülmektedir. Samsun'un köylerinde böyle bir eğilimin olduğu görülmüştür. Araştırmada yeralan katılımcıların % 48'i camiye gittiğini dile getirmiştir. Bunların büyük çoğunluğu Cuma namazları için camiye giderken yaklaşık % 3'lük kısmı düzenli olarak camiye gittiğini söylemiştir. Çerkeslerin % 69'u dini vecibelerin tamamını yerine getirmediğini belirtirken, % 13'ü ise dini vecibelerin tamamını yerine getirdiğini ifade etmiştir.

Derinlemesine görüşmelerden ve antropolojik gözlemlerden edinilen bilgilere göre, Çerkeslerin özellikle Muhacirler ve Gürcülerle daha yakın dostluk ve arkadaşlık ilişkileri kurabilmektedirler. İlk bakışta, özellikle Gürcistan ie Abhazya arasındaki savaştan ötürü Türkiye'deki Çerkesler ile Gürcüler arasındaki ilişkilerde bir soğuma olması beklenebilir. Ancak, görünen o ki, savaşın Çerkesler ile Gürcüler arasındaki ilişkilere pek olumsuz bir etkisi olmamıştır. Burada altı çizilmesi gereken nokta, diğer diaspora örneklerinde de görüldüğü üzere (Clifford, 1997), göçün ve ötekileştirmenin zorluklarını

tecrübe eden gruplar arasında, farklı etno-kültürel ve hatta dinsel kökenlerden geliyor olmalarına rağmen, karşılıklı empatinin daha da güçlü bir şekilde gelişebildiği gözlemlenmektedir.

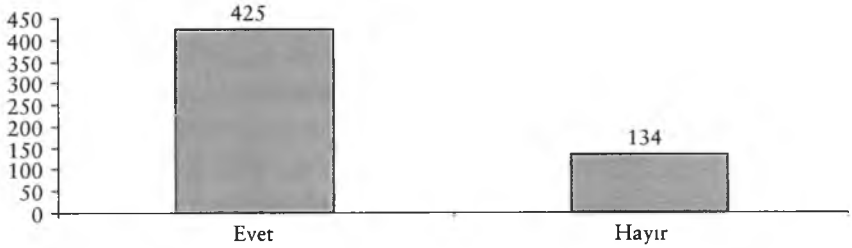
GRAFİK 7.26
Camiye Gidiyor musunuz? Hangi Sıklıkla?



Dinsel kimlikler konusunda Çerkeslerin, bulundukları coğrafyaya ve etkileşimde bulundukları gruplara bağlı olarak oldukça farklı birtakım özellikler sergiledikleri görülmektedir. Görüşme yapılan Çerkeslerin % 40'ı kendilerini dindar olarak tanımlamışlardır. Bu oran, 'Hangi sıklıkla camiye gidiyorsunuz?' sorusuna verilen yanıtlarda da karşımıza çıkmaktadır. Yapılan çapraz tablolamalarda, dindarlığın özellikle Karadeniz bölgesinde yaşayan Çerkesler arasında daha yoğun olarak görüldüğü saptanmıştır. Bu saptama, sosyal-antropolojik niteliksel araştırma sonuçlarıyla da doğrulanmaktadır.

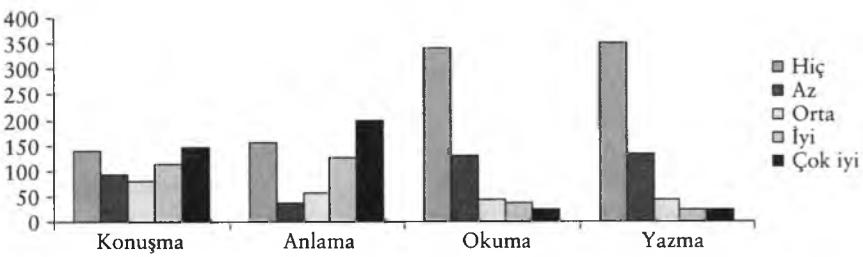
Kimlik oluşum süreçlerinde sıklıkla altı çizilen unsurlardan biri veya çoğunlukla dışlanma mekanizmaları karşısında sığınılan limanlardan biri de anadildir. Anadil kullanımının sembolik ve politik bir yanı da olabilir. Zaman zaman anadil kullanılmadığında unutulabilir, bu durumda mutlaka bir zorlama veya yasaklama hali söz konusu olmayabilir. Pekâlâ bireysel bir tercih söz konusu olabilir bu durumda. Ancak bazı durumlar var ki, kamusal alanda azınlıklar kendilerini dışlanmış, ötekilenmiş ve yabancılaşmış hissettiklerinde özel alanlarında kendilerine ait olduğunu ve kendilerinden koparılıp alınamayacağını düşündükleri birtakım kültürel, etnik, dilsel ve dinsel unsurlara vurgu yapma eğilimi gösterebilirler (Ganguly, 1991). İşte dil de öyle bir şey olabilir. Kamusal alandaki dışlanmayı sembolik düzeyde de olsa giderecek bir taktiksel önem arzedebilir (Kaya ve diğerleri, 2009).

GRAFİK 7.27
Anadilinizi Biliyor musunuz?



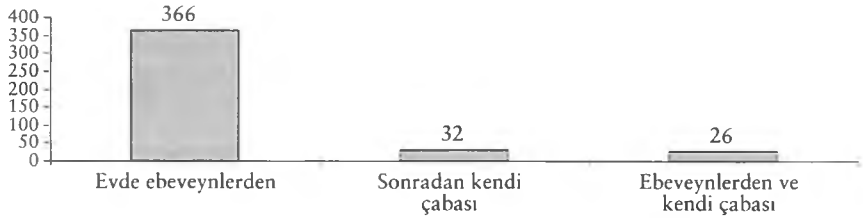
Katılımcılardan sadece % 6'sı 'Anadilinin yalnızca Türkçe' olduğunu, % 24'ü ise anadilini bilmediğini belirtmiştir. Yukarıdaki grafikten de görüleceği üzere, Çerkes dilini anlayanların oranı konuşanlardan daha yüksektir. Çerkes dilini iyi veya çok iyi konuşanların oranının yüksek olduğunu görebiliriz. Yine Çerkeslerin % 24'ü Çerkes dilini konuşamamaktadır. Anadilinde 'okuma' beklenildiği gibi çok düşüktür. Çerkes dili öğretilmediği ve yazılı materyal de kolaylıkla bulunamadığı için, Çerkes dili kulaktan kulağa diğer nesillere aktarılmaktadır ve birçok diyalekti de bu şekilde varlığını devam ettirmektedir. Çerkes dilinde yazmak bir iletişim zorunluluğu olmadığı için en düşük oranlar beklenildiği üzere 'yazma becerisi' için verilmiştir. Son yıllarda orijinali Kiril harflerinden oluşan Çerkes alfabesinin Latin harfleriyle yazılması yönünde Türkiye'de yoğun çabalar harcanmaktadır. Kurslar açılmaya başlandığı dönemde alevlenen bu tartışma, Kiril alfabesinin kullanılması gerektiği kararıyla son buldu. Şu anda her türlü dil-eğitimi faaliyetinde Kiril alfabesi kullanılmaktadır.

GRAFİK 7.28
Anadilde Konuşma, Anlama, Okuma ve Yazma Oranları



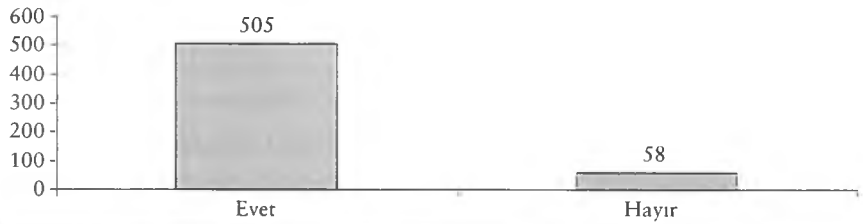
Çerkeslerin anadiline ilşkin konuşma, anlama, okuma ve yazma becerileri tek bir tablo içinde derlendiğinde asimilasyon, modernleşme ve şehirleşme sonucunda bu dilin kısa bir süre sonra eğer 'anadilde eğitim verilmez ise' kaybolacağı görülmektedir. Anadilin daha çok ebeveynlerden öğrenildiği ve kulaktan dolma bilgiye dayandığı gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, asimile olmamanın ve dili devam ettirebilmenin tek yolu olarak Çerkeslerle evlenmenin, kendi içine kapalı bir toplumsal hayat sürmenin ve böylelikle özel alanda Çerkes dilinin konuşulmasının sağlandığı görülmektedir.

GRAFİK 7.29
Anadilinizi Konuşmayı Nerede Öğrendiniz?



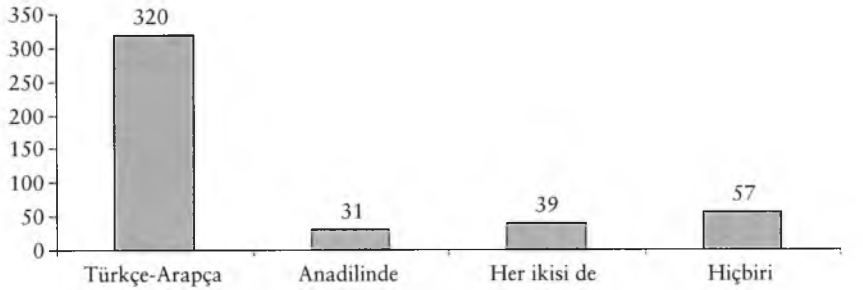
Yukarıdaki grafikten de görüleceği üzere yüzyılı aşkın bir süre geçmesine rağmen Çerkes dili, hane içinde konuşulmaya devam etmiş ve böylelikle de korunabilmiştir. Ubıhça aynı kaderi maalesef paylaşamamıştır. Günümüzde sayıları hızla artan kurslar ve etno-kültürel azınlıklara ilişkin elde edilen kazanımlar göz önünde bulundurulduğunda Çerkes dillerinin geleceğe daha kolaylıkla taşınacağı öngörülebilir. Öte yandan üniversitelerde Kafkas Dilleri kürsülerinin açılması yönündeki çabaların derinleşmesiyle birlikte bu alanda daha olumlu birtakım adımların atılması da mümkün olabilir. Samsun 19 Mayıs Üniversitesi ve Kayseri Erciyes Üniversitesi'nde bu yönde hazırlık çalışmalarının olduğu bilinmektedir.

GRAFİK 7.30
Anadilinizde Şarkı Dinliyor musunuz?



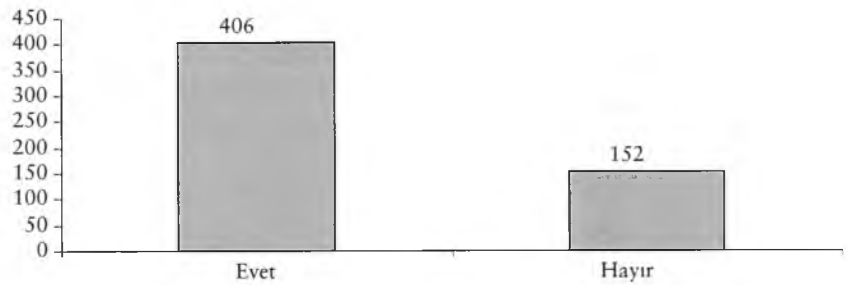
Çerkeslerin anadillerine olan hakimiyetlerini gösterecek nitelikteki bir diğer tablo da yukarıda verilen anadilde şarkı dinleme tablosudur. Katılımcıların % 90'ı anadilinde şarkı dinlemektedir. Bu oran aynı zamanda Çerkeslerin çok büyük bir bölümünün anadillerini anladıklarına da işarettir.

GRAFİK 7.31
İbadetinizi Hangi Dilde Yapıyorsunuz? Türkçe mi, Anadilinizde mi?



Katılımcıların % 70'i (soruya cevap verenlerden) ibadetini Türkçe ve Arapça yapmaktadır. Kentsel alanda yaşayan ve anadilinde ibadet edenler toplamda 70 kişidir. Yani kentte ibadet edenlerin % 15'i dini vecibelerini yapabilecek kadar anadillerine hakimdirler ve kendilerine anadillerinde ibadet yapmaları öğretilmiştir. Öte yandan kırda yaşayanların % 23 kadarı anadillerinde ibadet edebildiklerini dile getirmişlerdir.

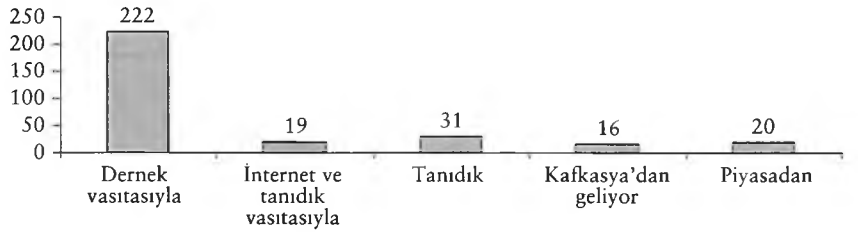
GRAFİK 7.32
Anadilinizde Kitap, Dergi, Gazete ve Kaset Gibi Yayınlara Ulaşabiliyor musunuz?



Öte yandan, katılımcıların % 73'ü anadilinde yayınlara ulaşabildiklerini ifade etmektedir. Bu sayıdan anadillerini Türkçe olarak ifade edenler çıkarıldığında oran % 71'e inmektedir. Bu da yine yüksek bir orandır. Günü-

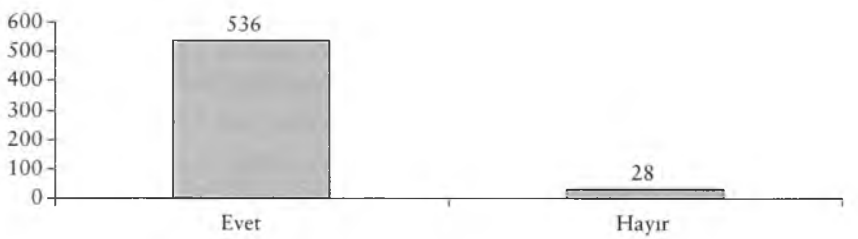
müzde internet ve sosyal ağlar ile iletişimin hızlandığını ve kolaylaştığını düşünürsek, bu beklenen bir sonuçtur. Bunun yanında yukarıda da verildiği üzere Çerkeslerin önemli bir kısmında anadillerinde okuma-yazma becerisi sınırlıdır. Bu nedenle, Çerkeslerin Çerkes dilinde yazılı yayınlara ulaşma amacı içinde olmadıkları da düşünülebilir.

GRAFİK 7.33
Anadilinizdeki Bu Tür Yayınlara Nasıl Ulaşabiliyorsunuz?



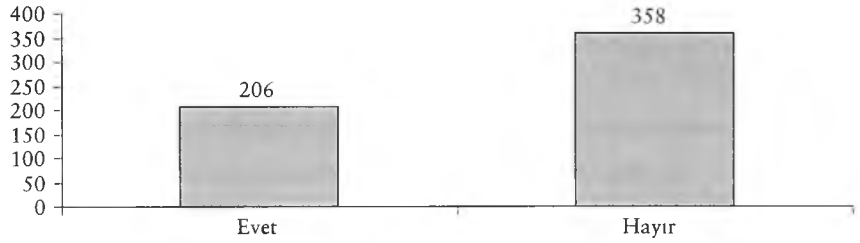
Daha önce belirtildiği gibi Çerkeslerin önemli bir kısmı Çerkeslerle ilgili derneklere gitmekte ve etkinliklere aktif olarak katılmaktadırlar. Yazılı ve görsel yayınların temininde ve takip edilmesinde yine bu dernekler aracı olmaktadırlar. Piyasadan bu yayınları temin etmek ise yaygın değildir.

GRAFİK 7.34
Çerkes Dilinde Yayın Yapan Gazete, Dergi, Radyo, Televizyon Olmasını İster miydiniz?



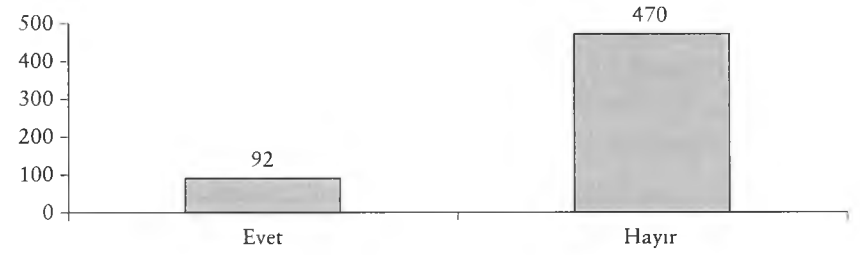
Katılımcıların % 95'i Türkiye'de Çerkes dilinde yayın yapılmasını istediklerini belirtmişlerdir. Son yıllarda sınırlı da olsa Çerkes dilinde yayın yapan TRT'nin bu noktada yaşanan boşluğu kısmen doldurduğunu anımsatmak gerekir. Ancak bu yayınların cok sınırlı olması Çerkesleri uydu antenlerle Ürdün'den yayın yapan Nart TV ve Kafkasya'da internet üzerinden yayın yapan bazı televizyon kanallarının yayınlarını izlemeye yönlendirmektedir.

GRAFİK 7.35
Eski Sovyetler Birliği Döneminde Yayın Yapan Çerkes Radyo Kanallarım Dinler miydiniz?



Çapraz tablolamalar yapıldığında Sovyetler Birliği döneminde Kafkasya'dan yayın yapan Çerkes radyo istasyonlarını çoğunlukla Karadeniz Bölgesi'nde yaşayan Çerkeslerin dinlediği görülmektedir.

GRAFİK 7.36
Şimdi Kafkasya'dan Yayın Yapan Çerkes Radyo Kanallarını Dinliyor musunuz?



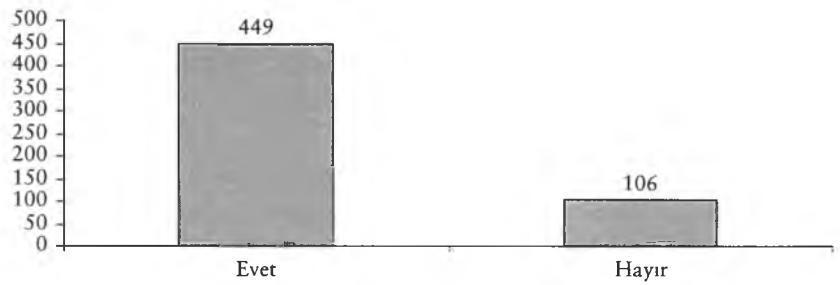
Sovyetler Birliği döneminde Çerkes dilinde yayın yapan radyo yayınlarını takip edenlerin sayısı şimdiki duruma kıyasla daha fazladır. Şu an Kafkasya'daki görece istikrarlı olan siyasi-ekonomik koşullar ile birlikte anavatan ile daha farklı şekillerde kurulan doğrudan iletişim kanallarının varlığı nedeniyle bu tür yayınların daha az tercih edildiği düşünülebilir. Televizyon, telefon, internet gibi iletişim araçlarıyla giderek sayıları artan uçak, feribot gibi ulaşım araçlarının varlığı bu süreçte etkili olmuştur.

GELENEĞİN YENİDEN İCADI

Çerkeslerin sosyo-kültürel yaşantısında önemli bir yere sahip olan düğünlere Çerkes olmayanlar da davet edilmektedir. Yine de anket çalışmasına katılanların yaklaşık % 20'si düğünlerine Çerkesler dışındaki kişilerin davet edilmediğini söylemiştir. Çapraz tablolama yapıldığında bunların daha çok köyle-

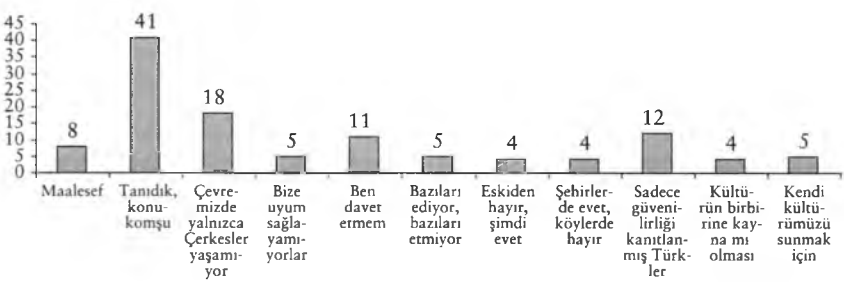
rinde sadece Çerkeslerin yaşadığı kişiler olduğu görülmektedir. Çerkeslerin önemli bir oranının yine Çerkeslerle evlendikleri ve Çerkesler dışındaki gruplara yönelik olarak yaşanılan güvensizlik hali düşünülürse % 20'lik rakamın daha kolay anlaşılması mümkün olabilir.

GRAFİK 7.37
Düğünlerinize Çerkes Olmayanlar Davet Ediliyor mu?

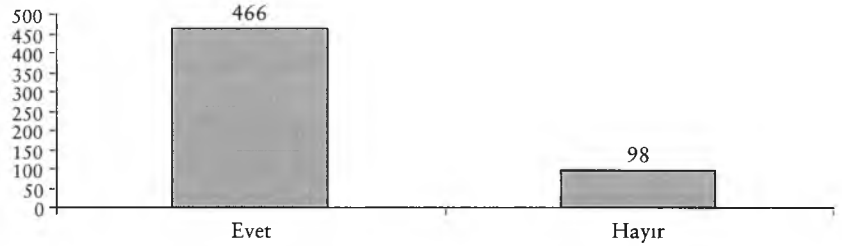


Düğünlerine Çerkes olmayanların davet edilmesine sıcak bakmayanların verdiği cevapların niteliği göz önünde bulundurulduğunda, Çerkes olmayanların kişisel tanıdık olmaları durumunda düğünlere davet edilebileceğini söyleyenlerin oranı yüksektir. "Eskiden hayır, şimdi evet" diyenler, mezarlıkların da gittikçe karışık olmaya başladığını belirtenler gibi Çerkesler ile diğer grupların daha çok iletişimde olduklarını, önyargıların kırılmaya başladığını ve Çerkes kimliğinin tanınmaya başladığına işaret etmektedirler. Yine de 11 kişi, sadece Çerkes olanları davet edeceğini söylemiştir ve 12'si de "sadece güvenilir Türklerin" düğüne davet edilebileceğini ifade etmiştir. Araştırmamız aynı zamanda düğüne davet edilen Çerkes olmayan grupların davete çoğunlukla olumlu yanıt verdiklerini göstermiştir.

GRAFİK 7.38
Düğünlerinize Çerkes Olmayanlar Neden Davet Ediliyor ya da Edilmiyor?

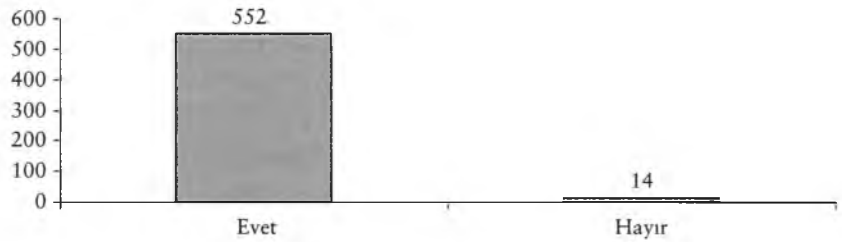


GRAFİK 7.39
Düğünlerde Çerkes Halk Oyunları Oynuyor musunuz?



Katılımcıların % 83'ü düğünlerde Çerkes halk oyunları oynadıklarını ifade etmişlerdir. Bu oran kentlerdeki Çerkes düğünlerinde de halk oyunlarının yaygın bir şekilde oynandığını göstermektedir. Düğünlerde Çerkes oyunu oynamadıklarını söyleyen ve aslında ihmal edilebilecek bir rakam olan 18 kişi, düğünlerde Türk oyunları oynadıklarını söylemişlerdir. Bunlardan 11'i 'düğünlerde davul-zurna çalınmadığını', 7'si ise çalındığını söylemiştir. Bu tür tercihler zaman zaman insanların bulundukları yerin ihtiyaçları karşısında kamusal alanda asimile olma ihtiyacı içinde olduğunu gösterebilmektedir. Öte yandan katılımcıların % 65'i düğünlerde Türk oyunlarının oynanmadığını söylemiştir.

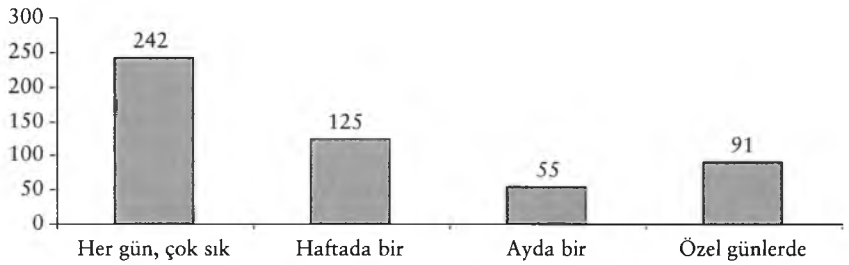
GRAFİK 7.40
Evinizde Çerkes Yemekleri Yapılıyor mu?



Çerkeslerin % 98'inin evlerinde Çerkes yemekleri yapılmaktadır. Bir sonraki tabloya bakıldığında ise Çerkes yemeklerinin evlerde sık yapıldığı görülmektedir. Diasporik grupların ortak özelliklerinden biri de, anavatandan getirilen yeme içme alışkanlıklarının diasporada da korunmasıdır. Tözselleştirilen yeme-içme alışkanlıkları, diasporik öznelere anavatandan uzakta kül-

türel kimliğin korunması açısından önemli birtakım fırsatlar sunmaktadır. Tüm çalışma boyunca ısrarla altı çizildiği gibi, diasporik gruplar o ya da bu şekilde birtakım kültürel ritüelleri, etnik kimliklerini veya dinsel kimliklerini tözselleştirme eğilimi sergilerler. Ebru Yetişkin'in (2008) Avrupa ülkelerinde yaşayan Türk diasporasındaki yeme-içme alışkanlıkları konusunda yaptığı doktora tez çalışmasında da açıklıkla ifade ettiği üzere, farklı sosyal sınıflarda yeme-içme alışkanlıklarının tözselleşme düzeylerinin de farklı olduğu görülmektedir. Söz konusu tözselleşmenin yoksul ve dışlanmış diasporik gruplarda görülmesi oldukça anlaşılabilir bir eğilimdir. Ancak, oldukça entegre olmuş, kozmopolitan kimlikler geliştiren üst-orta sınıflarda da bu tür yeme-içme alışkanlıklarının tözselleştirilmesi deneyiminin görüldüğü saptanmıştır (Yetişkin, 2008). Bu tür gruplarda özellikle otantisite söyleminin ağır bastığı ve yemek yapma eyleminin bir otantik bütünlük içerisinde yapılması gerektiğinin altı çizilmiştir. Diasporada otantisite üzerinden üretilen bütün edimlerin, bireyin kendisini gündelik hayatta karşılaştığı haksızlıklara, eşitsizliklere ve dışlama mekanizmalarına karşı koruyabilmek için geliştirdiği taktikler olarak tanımlanması mümkündür.

GRAFİK 7.41
Hangi Sıklıkla Çerkes Yemekleri Yapılıyor?



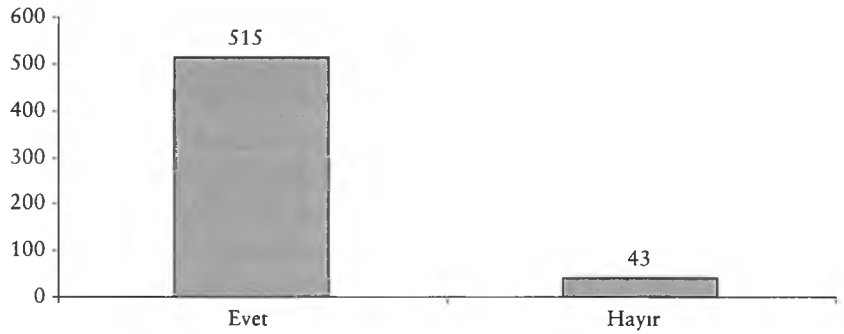
Geleneğin yeniden inşa olduğunu gösteren bu tür veriler Çerkes dasporası içerisinde de özellikle genç kuşakların kültürelist bir söylem içerisinde farklılıklarını kamusal alanda yüceltme eğilimi içine girdikleri gözlemlenmektedir.[3] Adeta Pierre Bourdieu'nun (1984) kullandığı 'distinction'[4] (ayrıcalık)

3 Uzunyayla bağlamında geleneğin yeniden icadı ve kolektif hafızanın oluşturulması konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Miyazawa (2001).

4 Ayrıcalık (*distinction*) kavramı, Pierre Bourdieu'nun *Distinction* adlı çalışmasındaki anlamıyla kullanılmıştır. Bu çalışmasında Bourdieu bireylerin içinde bulundukları sosyal sınıf ya da grup içinde statülerini yükseltmek ve diğer insanlar karşısında bazı üstün ayrıcalıklar yaratabilmek için sosyal, kültürel, sembolik ve ekonomik sermayelerini nasıl kullandıklarını anlatır (Bourdieu, 1984).

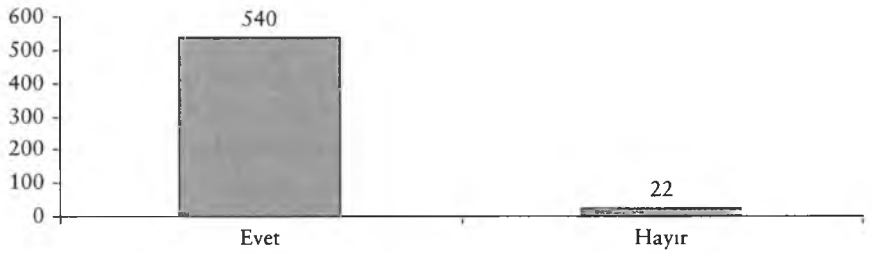
kavramına vurgu yaparcasına genç Çerkeslerin etno-kültürel kimliklerinden gurur duydukları ve bu gururun farklı ritüeller üzerinden kamusal alanda açıkça ifade edildiği görülmektedir.

GRAFİK 7.42
Çocuklarınıza Çerkes İsimleri Vermeyi İster misiniz?



Aynı şekilde çocuğuna Çerkes isimleri vermek isteyenlerin oranı çocuğunun Çerkes dilini öğrenmesini isteyenlerin oranı kadar yüksektir. Katılımcıların % 92'si Çerkes isimleri vermek istemektedirler. Ancak çocuğuna neden Çerkes isimlerinin verilmesini istedikleri sorulduğunda 461 kişi bir açıklama yapamamış veya yapmak istememiştir. Aynı durum yukarıdaki "Sizce Çerkes gelenekleri neden değişime uğruyor?" sorusu için de gözlemlenmiştir. Çerkesler kültür, gelenek, dil konusunda arzularını dile getirmekte ancak nedenler, sorunlar, bürokrasi ve mevcut koşullar üzerine görüş belirtmekten kaçınmaktadırlar. Çerkes isim verilmesi sırasında karşılaşılan zorluklar daha çok nüfus memurlarının, yasaların ve mahkemelerin çıkardığı bürokratik engeller olarak ifade edilmiştir. Diğer yandan, çocuklara çoğunluğun isimlerinden farklı isimlerin verilmesi yadırganmaya yol açtığından ve alfabetik sorunların varlığından ötürü bu konuda sıkıntı yaşandığı da belirtilmiştir. Ancak, mevcut koşullarda Çerkes isimlerinin çocuklara verilebildiği görülmektedir. Çok az orandaki katılımcı, karşılaşılan zorluklardan bahsetmiş ve genelde alfabetik farklılıklar veya nüfus memurlarının tavırları sorun olarak belirtilmiştir. Öte yandan, katılımcıların % 58'i Çerkes isimleri verilmesi konusunda herhangi bir güçlükle karşılaşmadıklarını söylemiştir. Bir kısım Çerkes yine Abdullah, Ahmet, Fatma gibi hem Türkçede hem de Çerkes dilinde ortak Müslüman isimlerini verdiklerinden çoğu katılımcının bu soru üzerinde düşünmedikleri de göze çarpmaktadır.

GRAFİK 7.43
Sizce Çerkes Gelenekleri Değişime Uğruyor mu?



Katılımcıların neredeyse tamamı Çerkes geleneklerinin değişime uğradığını söylemiştir. Ancak katılımcıların % 75'i Çerkes geleneklerinin neden değişime uğradığı konusunda görüş belirtmemiştir. Yaklaşık % 20'lik bir kitle ise Çerkes geleneklerinin değişime uğramasının birincil nedenini modernleşme, şehirleşme ve diğer gruplarla etkileşim olarak ifade etmiştir. Bunlar doğrudan olmayan etkilerdir, zamana ve mekâna bağlı olarak değişir. Kültürel değişimin nedenlerini ifade edenlerin yarıya yakını 'asimilasyonun ve Türkleşmenin' Çerkes geleneklerinin değişiminde etkili olduğunu söylemiştir. Bu doğrudan bir etken olduğu gibi katılımcılar tarafından sistematik bir devlet politikası olabileceği yönünde görüşler ifade edilmiştir.

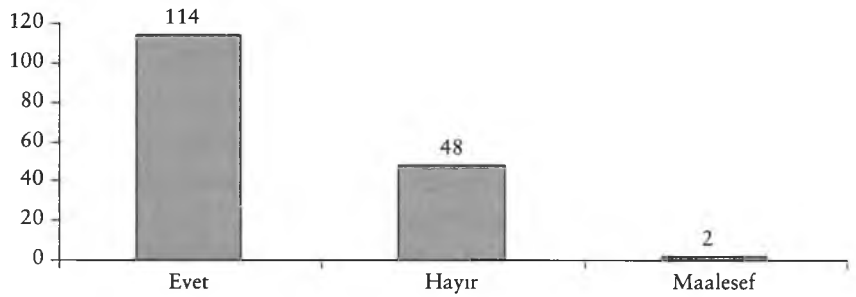
ÖTEKİ İLE İLİŞKİLER BAĞLAMINDA KIR VE KENT AYRIMI

Fredrik Barth'ın 1969 yılında derlediği *Etnik Gruplar ve Sınırları* adlı önemli çalışmada da ayrıntılarıyla dile getirildiği üzere, etnik kimliklerimizin oluşumunda etkileşimde bulunduğumuz diğer etno-kültürel ve dinsel toplulukların bize ilişkin görüşleri, yaklaşımları ve davranışları son derece etkilidir. Buna göre etkileşimde bulunduğumuz diğer etno-kültürel gruplarla yakın ve dostane ilişkiler geliştirilmesi söz konusu ise bizler azınlık olarak kendi kültürel kimliğimizin tehdit altında olduğu hissine kapılmaz ve böylece kendi kültürel kimliğimizi tözselleştirme eğilimi göstermeyiz. Ancak tersi durumlarda, yani kültürel kimliğimizin çoğunluk toplumu veya devlet tarafından tehdit edildiği hissine kapıldığımız durumlarda ise, her ne kadar kamusal alanda ayrıksı kimliğimizi gizleme eğiliminde olsak da özel alanda bu kimliklerimizi daha tözcü bir şekilde sürdürme eğilimi gösteririz.

"Köyde Çerkeslerden başka yaşayan var mı?" sorusu sadece köyde yaşayanlara sorulmuştur. Toplam 559 kişi arasında bu soruya yanıt verenlerin,

diğer bir deyişle köyde yaşayanların sayısı 164 kişidir. Köyde yaşayanların % 70'inin köyünde Çerkes olmayanların da yaşadıkları ifade edilmiştir. Sadece 2 kişi bu soruyu yanıtlarken 'maalesef' şeklinde bir yanıt vermiştir. Bu soruyu yanıtlayanların % 29'unun köyünde ise sadece Çerkeslerin yaşadığı görülmüştür. Buradan da anlaşılacağı üzere günümüzde sadece Çerkeslerin yaşadığı köylerin sayısı giderek azalmaktadır. Sadece Çerkeslerin yaşadığı köyler çoğunlukla Kayseri-Pınarbaşı, Samsun-Vezirköprü, Sivas-Kangal ve Amasya-Merzifon'da bulunmaktadır. Öte yandan, köyde yaşayanların % 45'i köylerinde okul bulunmadığını, tamamı ise cami bulunduğunu ifade etmiştir.

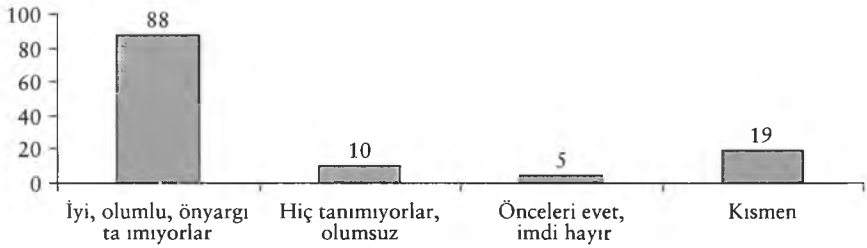
GRAFİK 7.44
Köyde Çerkeslerden Başka Yaşayanlar Var mı?



Öte yandan, aşağıdaki grafikten de görüleceği üzere, köyde yaşayan Çerkeslerin önemli bir bölümü kendilerine karşı olumsuz bir değerlendirme olmadığını söylemiştir. Çerkeslerin burada verdikleri yanıtlar, farklılıkları göstermekle birlikte oldukça ilginç bir tablo çizmektedir. Çerkesler kendilerini diğer gruplardan üstün görmekte, diğerlerinin kendilerine gıpta ile baktıklarını düşünmekte, diğerlerinin kendilerini daima iyi örnek olarak gördüklerini dile getirmekte ve âdetlerinin diğerleri tarafından kıskanıldığını düşünmektedirler. Köyde yaşayanlar, kendilerini tanımlarken daha çok liderlik, temizlik, çalışkanlık, âdetlere ve geleneklere bağlılık ve dayanışmacı gibi sıfatları kullandıkları tespit edilmiştir. Yapılan bu tür değerlendirmeler kırda yaşayan Çerkeslerin hâlâ diğer kırda yaşayanlar gibi kapalı bir toplumsal yapı içinde hayatlarını idame ettiklerini göstermektedir. Köyde yaşayanlara diğer grupların kendileri hakkındaki düşünceleri sorulduğunda ilginç bazı cümlelerin sıkça yinelendiği görülmektedir: "Avşarlar Çerkesleri düşman olarak görüyorlar", "Birbirimizi fazla tuttuğumuzu, milliyetçilik yaptığımızı söylüyorlar", "Çerkes-Abaza Allah muhafaza", "Lazlar Çerkeslere yanaşmıyor". Bu

tür cümlelerden de görüleceği üzere Anadolu'da gruplar arasındaki etno-kültürel sınırlar hâlâ varlığını korumaktadır. Öte yandan, "Mezarlıkların sadece Çerkeslere mi ait olduğu" sorusuna kırda yaşayanların % 77'si kendi mezarlıklarında diğer Müslüman grupların da mezarlarının bulunduğunu ifade etmiştir. Daha önceki bölümlerde de ayrıntılı bir şekilde ifade edildiği gibi etno-kültürel sınırların varlığını koruyor olması, hâlâ bu tür kırsal birimlerin küreselleşme süreçlerine eklemlenemediğini göstermektedir.

GRAFİK 7.45
Köyde ve Köy Dışındaki Diğer İnsanlar Çerkesleri Nasıl Değerlendiriyorlar?



Etnik sınırların özünde sosyo-ekonomik ve politik farklılıkların olduğu ve özellikle yoksulluğun, dışlanmışlığın ve eşitsizliğin yaşandığı düzlemlerde bireylerin kendilerini tanımlarken çoğunlukla etno-kültürel ve dinsel unsurlar üzerine vurgu yaptıkları gözlenmektedir. O nedenle, etnik sınırların aslında sosyo-ekonomik ve politik sınırların üzerine inşa edildiği ve aslında sosyo-ekonomik eşitsizlikleri ifade etmek için sıklıkla başvurulan bir kaynak olduğu düşünülebilir.



SONUÇ

Bu çalışmanın amacı, Türkiye'de yaşayan Çerkeslerin diasporik kimliklerinin oluşumu, anlatımı ve kuşaklar arası aktarımı süreçlerinde ortaya çıkan ortak unsurların tasvirini yapmak; diaspora bağlamında oluşturulan etno-kültürel kimliklerin zamana, coğrafyaya, yerel ve küresel düzeydeki sosyo-ekonomik ve siyasal koşullara bağlı olarak üretildiğini göstermek; ve bu tür kimliklerin zaman içerisinde tözselleştirilmesinin özellikle söz konusu diasporik grupların içinde bulundukları yeni coğrafyada dışlanıyor olma hissine kapılmalarından kaynaklandığı saptamalarını yapmaktır. Kültürün ve geleneklerin donma halini ifade eden söz konusu tözselleşmenin yaşanıyor olması, iddia edildiği gibi diasporik grupların muhafazakâr ve gelenekçi olmalarından kaynaklanmamaktadır. Bu tür tözcü oluşumları birer semptom olarak görmek ve birtakım yapısal, siyasal, sosyo-ekonomik ve hukuksal süreçlerin sonucu olarak değerlendirmek gerekmektedir. Türkiye'deki Çerkes diasporası hakkında daha yerinde değerlendirmeler yapabilmek için, egemen çoğunluk toplumunun, geleneksel siyasal yapının, ulus-devlet oluşum sürecinin, iktisadi süreçlerin, hukuksal yapının ve kültürel söylencelerin daha ayrıntılı ve objektif bir şekilde değerlendirilmesi gerekmektedir. Özellikle son yıllarda Türk milliyetçiliğinin analizi konusunda yapılan bilimsel çalışmalar, Türkiye toplumunun geçmişle yüzleşmesi sorunsalının ve birtakım cemaatlerin kendi içine kapanma dinamiklerinin daha sağlıklı bir şekilde etüd edilmesi için gerekli olan bilimsel zemini hazırlayacağı görüşündeyim.

Diaspora çalışmalarında sıklıkla altı çizilen konulardan biri, yukarıda sözü edilen ve ulus-devletin oluşum sürecinde kurucu-çoğunluk toplumu tarafından şekillendirildiği varsayılan sosyal, siyasal, iktisadi ve hukuksal çerçeve karşısında dışlandıklarını hisseden etno-kültürel ve dinsel azınlık gruplarının hayatta kalabilmek için birtakım kimlik politikaları ürettikleri yönünde yapılan tesbittir. Dolayısıyla, diasporik grupların oluşturdukları etno-kültürel kimliklenme süreçleri de, sadece söz konusu grupların özel alanlarıyla sınırlı olan kültürel ve etnik yapılanmalar olarak değil, aksine oldukça politik birer yapılanma veya bir tür muhalefet etme şekli olarak da algılanabilirler. Bu tür bir yapılanmaya sahip olmaları itibariyle gerek geleneksel gerekse modern diasporalar, Aydınlanma anlayışının benimsettiği 'kültürün özel alana, siyasetinse kamusal alana tekabül ettiği' tezini olumsuzlayan oluşumlar olarak karşımıza çıkarlar. Ya da bu saptamayı başka bir şekilde ifade etmek gerekirse, Türkiye'de Çerkes kimliğine yapılan vurgu veya diğer etno-kültürel ve dinsel kimliklere yapılan vurgu, aslında Türkiye'deki uluslaşma sürecinin ne denli dışlayıcı birtakım ilkeler üzerine inşa edildiği anlamına da gelebilmektedir. Elinizdeki kitapta ayrıntılarıyla ifade edildiği üzere, Osmanlı 'millet' geleneğinin bir uzantısı niteliğindeki 'modern Türk milleti' kurgusu, değişmeyen bir önkabul ile 'Sünni-Müslüman-Türk' kutsal üçlemesi üzerinden giden ve etno-kültürel açıdan farklı olan Müslümanları bu üçlemenin içine asimile etmeye çalışan ve gayri-Müslimleri ise dışarıda tutmayı amaçlayan bir kurgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Diasporalar bizlere kültürün son derece siyasal bir araç olarak kamusal alana girme mücadelesi sürecinde kullanılabileceğini göstermektedir. Yukarıda da dile getirildiği üzere, diasporalar, tikellik ve evrensellik eksenleri üzerine inşa edilen diasporik kimliklerin evrensel olan yanları için pek bir şey söylemeye gerek yok. Ancak, ilk bakışta diasporik milliyetçilik ya da muhafazakârlık şeklinde nitelendirilebilecek tikel eksen ise, kendiliğinden spontan bir şekilde ortaya çıkan bir eksen olmayıp, çoğunluk toplumu ve egemen siyasal ve yasal sistemin belirlediği dışlayıcı ve demokratik katılımı engelleyen koşullar içerisinde diasporik grupların geliştirdikleri bir tasarım olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tasarım içerisinde kültür, gelenek ve tarih geçmişi ifade eden ve diasporik öznenin tamamıyla kendine ait olduğunu düşündüğü unsurlar ön plana çıkar. Bu tür dışlayıcı yapılar içinde diasporik özneler kendilerine bir gelecek bulmakta zorlanırlar ve bu nedenle geçmişin keşfedilmiş coğrafyalarında kendilerine hayali vatanlar yaratırlar. Diasporik kimliğin tikel yanı ya da bir başka deyişle gelenek yanı, diasporik özne için geleceğin yabancı coğrafyalarında bil-

dik bir alan yaratma girişimidir. Diasporik özne, en azından, iki kültürel dile yatkın olmak ve 'bu diller arasında sürekli geçişler yapabilme konusunda' yeterli olmak zorundadır (Hall, 1993; s. 310). Bu tür kültürel alaşımları içselleştirmiş insanlar, Stuart Hall'ın deyişiyle ya 'gelenek'e ya da 'kültürel tercüme'ye eğilimli olurlar. Geleneği tercih eden bireyler, kaybolduğunu düşündükleri otantizmi yeniden üretmeye çalışırlar; öte yandan, kültürel tercümeye yönelen insanlar ise kimliğin tarih, politika, temsil (*representation*) ve farklılık gibi unsurlar arasında varolan mücadeleye bağlı olduğunu, asla tözsel ve sabit bir şey olmadığını bize gösterirler (Hall, 1993; s. 309).

Kendilerini özellikle ülke içindeki siyasal süreçlerden dışlanmış hisseden bu tür grupların kültür ve etnisite söylemlerine sıklıkla yatırım yaptıkları görülmektedir. Ancak, etno-kültürel kimliklere vurgu, onların muhafazakârlıklarından veya gelenekselliklerinden kaynaklanmayıp, daha çok parlamento, siyasal partiler ve sendikal örgütlenme gibi meşru siyasal mekanizmalar üzerinden siyasete katılamama kaygılarından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, kimlik politikaları pek çok farklı grup tarafından da başvurulan bir tür alternatif siyaset yapma biçimi olarak karşımıza çıkar (MacIntyre, 1971). Bir ulus-devlet içerisindeki etno-kültürel ve/veya dinsel nitelikli merkezkaç kuvvetlerin yaygınlığını belirleyen bu tür oluşumlara, asimilasyon veya dışlama mekanizmalarıyla zemin hazırlayan şey, çoğunluk milliyetçiliğinin ve siyasal yapının kendisidir. Eğer herhangi bir ulus-devlet karşılaştığı işsizlik, yoksulluk, eşitsizlik, adaletsizlik ve paylaşım sorunları gibi yapısal sorunların üstesinden gelemiyorsa, o devletin bir meşruiyet krizi yaşadığı bilinir (Habermas, 1975). Bu meşruiyet krizini yaşamamak için devletler, merkezkaç kuvvet oluşturma ihtimali olan unsurları, ideolojik bazı aygıtları kullanarak, yeniden siyasal merkeze kazandırmanın yollarını aramalıdırlar. Bunu yaparken de, baskıcı yöntemler yerine halkın rızasına dayalı demokratik yöntemler kullanmalıdırlar. Bu da ancak ve ancak çevrede bırakılan grupların siyasal merkeze çekilerek iktidarın paylaşılmasıyla olabilir.

Diasporik oluşumlar aynı zamanda kültürün transnasyonal bir düzlemde, ulusal devletin sınırları ötesinde yeşermesine olanak tanır. Transnasyonal-diasporik kültürler, hegemonik ulusal kültürlerin birer eleştirisidirler; küresel-diasporik kültür kavramı, bir etnik gruba ya da bir coğrafyaya ait olduğu öne sürülen geleneksel kültür kavramı ile çelişir.[1] Halbuki, antropolojik

1 Anthony D. Smith'in (1995) yaklaşımı, kültür kavramının geleneksel algılanma biçiminin güzel bir örneğidir. Smith, kültürün zamana, yere ve tarihi şartlara bağlı olarak oluştuğunu ve bir hafızası olduğunu söyler. Bu anlayış, global kültürün varlığını, zamanı, yeri, konteksti ve hafızası olmadı-

anlamda kültür sürekli değişen ve pek çok farklı bileşeni olan bir bütündür; ve kültür asla bir coğrafya ya da bir etnik grup ile sınırlanmamalıdır. Diasporik kültür senkretik bir özelliğe sahiptir ve ulus-ötesi ulaşım ve iletişim ağlarının zenginleşmesiyle kendini gösteren küreselleşme aracılığıyla ulusal sınırları aşıp, ulus-ötesi geniş kitlelere yayılır. Son yıllarda Türkiye ile Kuzey Kafkasya arasında özellikle gelişen iktisadi, siyasal ve kültürel ilişkiler, bir yanı anavatanda diğer yanı diasporada oluşan diasporik kültürel kimlik süreçlerinin açık bir örneğidir.

Çerkes diasporası, anavatanlarından zorla uzaklaştırılan kapitalizm öncesi geleneksel diasporalara bir örnektir. Günümüze gelindiğinde, küreselleşmenin sağladığı hızlı ulaşım ve iletişim kanalları vasıtasıyla zaman ve mekân kurguları tamamıyla değişmiş, bu nedenle gerek geleneksel diasporaların gerekse modern diasporaların aynı anda 'burada' (diasporada) fiziki olarak yaşarken, 'orası' (anavatan) ile sembolik ve/veya reel bir ilişki kurmaları mümkün olabilmektedir. Diğer bir deyişle, yukarıda ayrıntılarıyla anlatılan söz konusu ulusaşırı alanların ortaya çıkması ile birlikte diasporik öznelerin aynı anda nehrin iki yakasında da yaşamaları mümkün hale gelmiştir. Bu ulusaşırı gerçeklik, Türkiye'de yaşayan Çerkes diasporasının siyasal katılım stratejilerini de büyük ölçüde şekillendirmiştir. Çerkeslerin tarihsel süreç içerisinde, yaşadıkları ülkenin siyasal, toplumsal, kültürel ve yasal yapısından etkilenmek suretiyle siyasal katılım stratejileri ürettikleri sonucuna varmak mümkündür. Bu siyasal katılım stratejisi yeri geldiğinde 'devrimci', yeri geldiğinde 'dönüşçü', yeri geldiğinde "Türk-İslâm sentezcisi", yeri geldiğinde "azınlıkçı", yeri geldiğinde "diasporik" ve yeri geldiğinde ise "Avrupa Birliği yanlısı" bir nitelik taşıyabilmektedir. Diğer bir deyişle, söz konusu siyasal katılım stratejisinin dönemin hakim ideolojisiyle bir bağının olduğu sonucuna varılabilir.

Çerkeslerin Türkiye'de geliştirdikleri siyasal katılım stratejilerini anlamak açısından Patrick R. Ireland tarafından geliştirilen 'kurumsal yönlendirme teorisi'nin yerinde bir tercih olduğu ifade edilmiştir. Bu yaklaşımdan hareket edilecek olursa diasporada yaşayan Çerkeslerin farklı ülkelerde farklı siyasal katılım stratejileri geliştirme eğilimi gösterdikleri saptaması yapılabilir. Sözgelimi, Antropolog Seteney Shami'nin çalışmalarından da algılanacağı üzere Ürdün kabileler ölçeğinde örgütlenen bir siyasal yapıya sahip olduğundan, bu ülkede yaşayan Çerkesler bir kabile şeklinde örgütlenme gereğini görmüşlerdir. Bu amaçla 1980 yılında kurulan Çerkes-Çeçen Kabile Konseyi diğer ka-

ğı için kabul etmez. Yine bu anlayış, bizi, ulusal kültürlerin net sınırlarla birbirinden ayrıldığını kabul etmek gibi yanlış bir saptamaya da götürebilir.

bile konseyleri gibi siyasal iktidar tarafından tanınmış ve ülkedeki kaynakların paylaşım sürecinde kendi üyelerini temsil etme hakkına sahip olmuştur.

Türkiye'de ise ulus-devlet projesinin ilk yıllardan itibaren yaygınlaştırılan çoğunluk milliyetçiliği söylemine paralel olarak Çerkeslerin de varlıklarını sürdürebilmek için var olan homojenleştirme projesine angaje olmayı tercih ettikleri görülmüş ve bu nedenle etnik kimliklerini kamusal alanda dışa vurmadıkları gözlemlenmiştir. Daha sonra 1970'li yılların ideolojik kutuplaşma sürecinde siyasal yapının değişimiyle birlikte Çerkeslerin de 'devrimci' ve 'dönüşçü' kutuplaşması içinde örgütlendikleri görülmektedir. Her iki grup da çoğunlukla sol eğilimli insanlardan oluşurken, 'devrimciler' Çerkes toplumunun sorunlarının Türkiye'de yapılacak bir devrimle çözümleneceğini, 'dönüşçüler' ise asıl sorumluluklarının Kafkasya'ya yönelik olduğunu söylemişler, bu nedenle geri dönüş tezini savunmuşlardır. 'Dönüşçüler' kendilerini sola ait olarak tanımlasalar da Çerkes milliyetçiliği çizgisinde olduklarını söylemek mümkündür. 1980'li yıllarda yaşanan askeri darbe, Çerkes diasporasında örgütlenme konusunda bir sessizliğin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Öte yandan, etnik siyasetin yaygınlaştığı 1990'lı yılların Türkiye'sinde ise Çerkes diasporasının, azınlık söylemine dayalı bir siyasal katılım stratejisi geliştirdiği görülmüştür. Etno-kültürel siyasetin 2000'li yılların başlangıcında hızlı bir değişim sürecine girdiği görülmüştür. Özellikle son yıllarda Avrupa Birliği düzleminde yer alan etnik grupların tabi oldukları ulus-devletlerin yer yer baskıcı hegemonyalarından kendilerini kurtarabilmek için Avrupa Birliği'nin kendilerine sunduğu ulus-ötesi mekanizmaları kullandıkları tesbit edilmiştir. Ayrıca, çalışmada dile getirilen bir diğer konu ise Çerkes kimliğinin sınırlarının zaman içinde gelişen uluslararası siyasal konjonktür ile yakından bağlantılı olduğu gerçeğidir. Yakın zamana kadar neredeyse Kafkasya kökenli hemen her grubu kapsayan Çerkes kimliğinin günümüzde çok daha sınırlı bir kitleyi kapsadığı ve bu daralmanın, gerek Türkiye içindeki çoğunluk milliyetçiliğiyle gerekse giderek derinleşen Türkiye-Rusya komşuluk ilişkileri bağlamında Çeçenlere karşı geliştirilen görece dışlayıcı yaklaşım ve benzeri gelişmelerle bağlantılı olduğu ayrıntılarıyla tartışılmıştır. Bu tür tartışmalardan da anlaşılacağı üzere, kimlikler kültürel tasarımlar olmaktan öte daha çok siyasal tasarımlardır.

Diasporik kimlikler günümüzde sadece zorlu sürgün deneyimlerinin ardından yaratılan kimlikler olarak değil, aynı zamanda modern ulaşım ve iletişim araçlarının kendilerine sunduğu imkânlarla da yeniden üretilebilen kimlikler olarak da karşımıza çıkar. Sözlerin, seslerin, imajların, renklerin, söylencelerin, şarkıların ve öykülerin görsel ve işitsel yayın organları üzerinden ulu-

sal sınırların içerisinde ve ötesinde geniş kitlelere yayılarak kendi gerçekliklerini oluşturdukları bir dönemde diasporik Çerkes kimliklerinin de benzeri süreçlerden geçerek Ortadoğu'da yeniden üretilmekte olduklarını söylemek mümkün. Modern zamanların söylenceleri haline gelen ve farklı coğrafyalarda yaşayan benzer etnik kökenli kitleler arasında ortak bağların ve hislerin oluşumuna yolaçan deneyimlerden biri çok yakın bir zamanda Çerkes diasporası içinde yaşanmıştır. 1998 Haziran Ürdün Prensi Ali bin El-Hüseyin, kendisine eşlik eden 10 kadar kraliyet ailesi koruması ile birlikte Amman'dan başlayan, Suriye üzerinden devam eden Reyhanlı, Göksun Ovası, Pınarbaşı, Samsun gibi Çerkeslerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerden at üzerinde geçerek ve Karadeniz'i gemiyle katederek Kuzey Kafkasya'da bulunan Adıgey bölgesindeki Soçi liman kentine uzanan bir yolculuk gerçekleştirdi. Bu yolculuğun detayları çalışmanın ilk bölümlerinde ayrıntılarıyla anlatılmıştı. Kendisinin Çerkes asıllı olduğuna inanan Loreena McKennitt'in müziği eşliğinde filme alınan bu yolculuk, daha sonra Türkiye'deki hemen her Çerkes derneği ve vakfı tarafından düzenlenen özel gecelerde geniş kitlelere ulaştırıldı.

Çerkes kimliğinin Türkiye'de kamusal bir nitelik kazanmasında hiç şüphe yok ki bu yolculuk ve bu yolculuğa ilişkin medyadaki temsil (*representation*) çok önemli bir rol oynamıştır. Öyle ki, bu yolculuğun filmi çok yakın bir zaman önce CNN Türk televizyonu tarafından gösterilmiş, üniversitelerde öğrencilere ders konusu olarak izletilmiş ve Anadolu'daki Çerkeslerin neredeyse tamamına gösterilmiştir. Elektronik kapitalizmin temel unsurları olarak niteleyebileceğimiz görsel kitle iletişim araçları, özellikle televizyon, bu örnekte olduğu gibi farklı coğrafyalarda yaşayan insanların düşsel bir düzlemde bir tür 'ortak duygu cemaati' (*community of sentiment*) oluşturmalarını sağlamıştır (Appadurai, 1997). Bilindiği üzere Benedict Anderson (1983), Weberyan bir perspektiften kaleme aldığı *Hayali Cemaatler* adlı çalışmasında yüz yüze etkileşimde bulunmayan insanların yazılı kitle iletişim araçları (matbaa kapitalizmi, *print capitalism*) sayesinde Endonezyalı, Hindistanlı veya Malezyalı olmayı öğrendiklerini dile getirmiştir.

Televizyon, video, internet ve gazete gibi kitle iletişim araçları, zaman zaman karizmatik kahramanlar yaratmışlardır. Prens Ali'nin Türkiye'de yaşayan Çerkes diasporası tarafından yüceltilmesinde medyadaki temsil şeklinin hiç şüphesiz önemli bir yeri vardır. Çerkes diasporasının her bir üyesi, elden ele dolaşan video kasetleriyle, bu yolculuğun görüntüleri etrafında yeniden bir araya gelerek adeta sembolik bir kolektivizm içinde anavatana dönüş yolculuğunu düşsel olarak yaşamşlardır. Medyanın yarattığı bu tür hayali cemaatler ya da

düşsel kolektiviteler, bireylerin bilgi birikimlerine katkı sağlayan ve Diane Crane'in 'görünmez okullar' şeklinde adlandırdığı 'enformal bilimsel' kurumlar şeklinde işlev görürler. Bu nedenle, özellikle günümüzde medya, diasporada yaşayan Çerkeslerin diasporik kimliklerini yeniden tanımlanmaları ve ayrıca anavatan ve Türkiye dışında yaşayan diğer Çerkes topluluklarının da algılanmaları sürecinde önemli bir işleve sahiptir. Ancak, Türkiye'de yaşayan Çerkesler arasındaki etnik ve kültürel hareketliliğin son yirmi yıldır dünyanın farklı yerlerinde boy gösteren etno-kültürel siyaset ile paralel olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Son yıllarda özellikle kentsel alanda yaşayan Çerkes diasporası içinde 1864 yılından sonra yaşanan sürgün deneyimine, kültürel ritüellerin ve geleneklerin (zehes, düğün, haynape, semerko vb.) yeniden canlandırılmasına, etnik bazlı dernek ve vakıfların sayıca çoğalmasına, dil öğrenimine, anavatan ile ilişkilerin geliştirilmesine, folklorik zenginliğin yeniden üretilmesine ilişkin faaliyetlerin kentsel alanda yoğun olarak gerçekleştiği görülmektedir.

Diaspora kültürlerinin bilimsel yöntemlerle çalışılması, bizlere kültürün metalaştırılmaksızın, tözden uzak, toplumsal etkileşim sürecinde zamana ve koşullara bağlı olarak üretilen bir tasarım olduğunu gösterebilir. Bu noktada Arjun Appadurai'ye referansla, 'kültür' kavramına günümüzde atfedilen anlamlara ilişkin bir değerlendirme yapmakta fayda var. Postmodern anlatıların yoğun olarak yaşandığı son yıllarda, tüketim ideolojisinin egemenliğiyle bağlantılı olarak farklılıklarımızın altını çizerken özellikle 'etnisite' ve 'kültür' kavramlarını ön plana çıkardığımız tesbitini yapmak sanıyorum abartılı olmayacaktır. Özellikle 'kültür' kavramını kullanırken tikelci, milliyetçi ve etnosentrik bir söylemle tözü olan, şeyleştirilen, metalaştırılan, değişmeyen ve primordial bir fiziki bütünden söz edildiğini ifade edebiliriz. Burada çok önemli bir yanılgıya düşüldüğünü söylemek gerekiyor. Bugün 'kültür' kavramı, bir anlamda 20. yüzyılın başlangıcından bu yana ortaya çıkan ırkçılık ideolojisinin olumsuzlanması için üretilen ve rölativite (görecelik) anlayışını savunan bir kavramsallaştırma olmaktan çıkıp, aksine ırkçılığı yeniden alevlendiren ve siyasal dışlama (*exclusion*) mekanizmalarına işlerlik kazandıran problemli bir kavramsallaştırma haline gelmiştir. Halbuki, kültür eğer grup kimliğinin tanımlanması sürecinde birey tarafından akılcı bir şekilde yere, zamana ve duruma bağlı olarak kullanılan ve tözü olmayan, sürekli değişime tabi bir tasarım olarak algılanırsa, 'kültür'ün bir çatışma alanı olarak algılanmasının ve kullanılmasının önüne geçilebilir. Diaspora çalışmaları, özellikle kültürün anavatan ve diaspora ekseninde nasıl bir değişim ve dönüşüme tabi olduğunu algılamak açısından stratejik bir öneme sahiptir.

Çalışmanın son bölümünde ise yapılan anket çalışmasının sonuçları değerlendirilmiş ve özellikle demografik göstergeler, sosyo-ekonomik statü, diasporik kimliklerin oluşum süreçleri, vatan algısının ne şekilde tezahür ettiği, sürgünün toplumsal hafızadaki yeri, kuşaktan kuşağa aktarımı, kültürel tözsellik, geleneğin diasporada yeniden icadı, kaşenlik gibi geleneksel kurumlara ilişkin algı düzeyleri, anadil bilgisi, hakim önyargılar, kensel ve kırsal alanda kimlik oluşum süreçleri açısından gözlemlenen farklılıklar, farklı etno-kültürel gruplarla geliştirilen ilişki biçimlerinin niteliği, anavatan ile Türkiye arasında geliştirilen ulusaşırı alanın sosyo-politik ve iktisadi yanları, dinsel kimliklerin oluşum süreçleri, geri dönüş konusundaki görüşler ve Türkiye'de maruz kalınan dışlanma pratikleri ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır. Gerek derinlemesine görüşmelerde, gerek anket çalışmalarından çıkan sonuçlarda açıkça görüldüğü üzere, Türkiye'de yaşayan Çerkeslerin önemli bir kısmının kendilerini hâlâ bu ülkede misafir gibi hissettikleri saptanmıştır. 'Misafir gibi hissetme hali', çoğunlukla anavatan ile yakınlaşmanın daha belirgin bir hale geldiği ve anavatan ile aradaki reel sınırların büyük ölçüde ortadan kalktığı son yıllarda daha net bir şekilde dillendirilmeye başlandığı görülmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu unsurlarından biri olan Çerkeslerin en azından önemli bir kısımının kendilerini bu ülkede misafir gibi hissediyor olma gerçeği dikkate alınması gereken bir olgudur ve bu gerçek Cumhuriyet'in ne denli demokratik, katılımcı, özgürlükçü ve eşitlikçi bir yapıya sahip olup olmadığına ilişkin de çok önemli ipuçları sunmaktadır.

Kaynakça

Abadan-Unat, Nermin (2002), *Bitmeyen Göç: Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aktar, Ayhan (2000), *Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Alankuş, Sevda (1999), "Kültürel-Etnik Kimlikler ve Çerkesler," *Türkiye Çerkeslerinde Sosyo-Kültürel Değişme*, Ankara, Kaf-Der Yayınları.

Altınay, Hakan (2008), "Turkey's Soft Power: An Unpolished Gem or an Elusive Mirage?", *Insight Turkey*, c. 10, no. 2; s. 59.

Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (Londra, Verso).

Andrews, Peter A. (1992), *Türkiye'de Etnik Gruplar*, İstanbul, Ant Tümzamanlar Yayıncılık.

Appadurai, Arjun (1994), "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Global Culture: Nationalism, Globalisation and Modernity* içinde, (der.) Mike Featherstone (Londra, Sage Publications).

Appadurai, Arjun (1997), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minnesota, University of Minnesota Press.

Aslan, Cahit (1992), *Sosyo Kültürel Değişim ve Kuzey Kafkasyalılar*, Adana, Özden Matbaası.

Atacan, Fulya (1993), *Kutsal Göç: Radikal İslâmcı Bir Grubun Anatomisi*, İstanbul, Bağlam Yayınları.

Avagyan, A. (2004), *Osmanlı İmparatorluğu ve Kemalist Türkiye'nin Devlet-İktidar Sisteminde Çerkesler*, Ludmilla Denisenko (çev.), Belge Yayınları, İstanbul.

Aydemir, İ. (1981), *Muhaceretteki Çerkes Aydınları*, Ankara.

— (1988), *Kuzey Kafkasyalıların Göç Tarihi*, Ankara.

Bagchi, Amiya Kumar (1976), "De-industrialization in India in the nineteenth century: Some theoretical implications", *The Journal of Development Studies* 12, 2 (Ocak).

Bali, Rıfat (1999), *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Barber, Benjamin R. (2001), "More Democracy, More Revolution", *The Nation*, Ekim, 26; s. 193-201.

Barry, Brian (2001), *Culture and Equality*, Cambridge, Harvard University Press.

Barth, Fredrik (1969/2003), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Cultural Difference*, Londra, Allen & Unwin (Türkçe çevirisi, Ayhan Kaya ve Seda Gürkan, *Etnik Gruplar ve Sınırları*, İstanbul, Bağlam Yayınları, 2003).

— (1994), "Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity", H. Vermeulen ve C. Govers (der.), *The Anthropology of Ethnicity: Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*, Amsterdam, Het Spinhuis.

Basch, Linda ve diğerleri (1994), *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. Langhorne, PA, Gordon and Preach.

Bauman, Zygmunt (2000), *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press.

Bell, Daniel (1965), *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the 1950s*, Free Press, New York.
Berkok, İsmail (1958), *Tarihte Kafkasya*, İstanbul Matbaası, İstanbul.
Berman, Marshall (1983), *All That Is Solid Melts Into Air*, Londra, Verso.
Bhabha, Homi K. (1990), "The Third Space. Interview with Homi Bhabha", J. Rutherford (der.), *Identity, Community, Culture and Difference*, Londra, Lawrence and Wishart; s. 207-221.
Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction*, Cambridge, Harvard University Press.
— (1996), *On Television*, çev. P. P. Ferguson. New York, New Press.
Boyarin, D. ve J. Boyarin (1993), "Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity", *Critical Inquiry*, sayı 19 (Yaz).
Brah, Avtar (1996), *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, Londra, Routledge.
Brecher, John ve diğerleri (1993), *Global Visions: Beyond the New World Order*, Boston, South and Press.
Brezinski, Zbygniev (1997), *"The Eurasian Balkans," in The Grand Chessboard*, Basic Books, New York.
Butbay, M. (1990), *Kafkasya Hatıraları*, Ahmet C. Canbulat (haz.), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
Callinicos, Alex ve diğerleri (1994), *Marxism and the New Imperialism*, Londra, Bookmarks.
Chambers, Gary (2005), "Scotish Nationalism and the European Union", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Avrupa Topluluğu Enstitüsü.
Clifford, James (1988), *Predicament of Culture*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
— (1992), "Traveling Cultures", L.Grossberg, C. Nelson ve P. Treichler, *Cultural Studies*, New York, Routledge
— (1994), 'Diasporas', *Cultural Anthropology*, c. 9, no. 3; s. 302-38.
— (1997), *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, Harvard University Press.
Cohen, Robin (1995), "Rethinking 'Babylon': iconoclastic conceptions of the diasporic experience", *New Community*, sayı 21, no. 1; s. 5-18.
— (1996), "From Victims to Challengers", *International Affairs*, sayı 72, no. 3 (Temmuz), s. 507-520.
— (1997), *Global Diasporas: An Introduction*, Londra, UCL Press.
— (2007), "Hard power, soft power and fugitive power: Creolization as idea and practice", *Paper* presented at the International Conference on 'The End of the Social", Istanbul Bilgi University, İstanbul (11 Mayıs).
Crane, Diane (1972), *Invisible colleges: Diffusion of knowledge in scientific communities*. Chicago, University of Chicago Press.
De Certeau, Michael (1984), *The Practice of Everyday Life*, çev. Steven Rendall, Berkeley, University of California Press.
Deleuze, Gilles ve Felix Guattari (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, çev. B. Massumi, Minneapolis, University of Minneasota Press.
Deutsch, Karl W. (1953), *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Londra, Chapman and Hall Ltd.

Doty, R. L. (2000), "Immigration and the Politics of Security", *Security Studies*, 8, no. 2-3; s. 71-93.

Du Bois, W.E.B. (1903/1996), *The Souls of Black Folk*, Chicago, A.C. McClurg & Co.

Dumont, Paul (1979-1980), "Güney-Doğu Anadolu'nun İslahı", *İÜEF Tarih Dergisi*, sayı 10-11.

Dündar, Fuat (2001), *İttihat Terakki'nin Müslümanları İskân Politikası*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Durkheim, Émile (1915), *The Elementary Forms of the Religious Life*, çev. Joseph Ward Swain, Londra, George Allen & Unwin Ltd.

Eco, Uumberto (1986), *Travels in Hyperreality*, Londra, Picador.

Ekinci, Tarık Ziya (2001), *Avrupa Birliği'nde Azınlıkların Korunması Sorunu, Türkiye ve Kürtler*, İstanbul, Sümer Yayıncılık.

Ersoy, Hayri ve A. Kamacı (1993), *Çerkes Tarihi*, İstanbul, Tümzamanlar Yayıncılık.

Ertem, Gönül (2000), "Dancing to Modernity: Cultural Politics of Cherkess Nationhood in the Heartland of Turkey", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Austin, The University of Texas at Austin.

Etzioni, Amitai (1995), *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities and the Communitarian Agenda*, Londra, Fontana.

Faist, Thomas (2000), *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford, Clarendon Press (Türkçesi, *Uluslararası Göç ve Ulusaşırı Toplumsal Alanların Dinamikleri*, çev. Zana Gündoğdu ve Can Nacar, İstanbul, Bağlam, 2003).

Fanon, Frantz (1998), "Racism and Culture", Emmanuel C. Eze (der.), *African Philosophy: An Anthology*, Oxford, Blackwell.

Farrell, Katherine N. (2004), "Recapturing fugitive power: epistemology, complexity and democracy", *Local Environment*, sayı 9 (5); s. 46-79.

Featherstone, Mike (1994), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Londra, Sage Publications.

Foucault, Michel (2000), "Governmentality", J. D. Faubion (der.), *Power: Essential Works of Foucault 1954-1984* içinde, c. 3, Londra, Penguin; s. 201-222.

Freire, Paulo (1970), *Pedagogy of the Oppressed*, New York, Penguin Press.

Fukuyama, Francis (1989), "The End of History", *National Interest*, 16.

Gadamer, Hans Georg (1999), *Hermeneutics, Religion and Ethics*, çev. Joel Weinsheimer, New Haven, Yale University Press.

Ganguly, Kay (1992), "Migrant Identities: Personal Memory and the Construction of Selfhood", *Cultural Studies*, sayı 6, no. 1 (Ocak), s. 27-49.

Gellner, Ernest (1964), *Thought and Change*, Londra, Weidenfeld and Nicolson.

Geray, Cevat (1962), *Türkiye'den ve Türkiye'ye Göçler ve Göçmenlerin İskânı (1923-1961)*, Ankara, SBF Maliye Enstitüsü.

Giddens, Anthony (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.

Gilroy, Paul (1987), *There Ain't no Black in the Union Jack*, Londra, Hutchinson.

— (1990), "Diaspora", *Paragraph*, sayı 17, no. 3 (Kasım); s. 207-11.

— (1995), "Roots and Routes: Black Identity as an Outernational Project", H. W. Harris ve diğerleri, (der.), *Racial and Ethnic Identity: Psychological Development and Creative Expression*, Londra, Routledge, s. 15-30.

Glick-Schiller, Nina ve diğerleri (1995), "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration," *Anthropological Quarterly*, sayı 68; s. 48-63.

Gökçe, C. (1989), *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti*, İstanbul, Şamil Vakfı Yayınları.

Gramsci, Antonio (1971), *Selection from the Prison Notebooks*, Londra, Lawrence & Wishart.

Güneş, Mehmet (1969), *Evliya Çelebi ve Haşim Efendi'nin Çerkezistan Notları*, İstanbul.

Habermas, Jürgen (1975), *Legitimation Crisis*, çev. Thomas McCarthy, Boston, Beacon Press.

— (2008), "A post-secular society - what does that mean?", *Istanbul Seminars*, Istanbul Bilgi University, İstanbul (2-6 Haziran 2008).

Habiçoğlu, B. (1993), *Kafkasya'dan Anadoluya Göçler*, İstanbul, Nart Yayıncılık.

Hall, Stuart (1991), "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity", Anthony King (der.), *Culture, Globalization and the World System*, Londra, Macmillan Press.

— (1993), "The Question of Cultural Identity", S. Hall ve diğerleri (der.), *Modernity and Its Futures*, Cambridge, Polity Press.

— (1994), "Cultural Identity and Diaspora", P. Williams ve L.Chrisman (der.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York, Columbia University Press.

Hall, Stuart ve David Held (1990), 'Citizens and Citizenship', S. Hall ve M. Jacques (der.), *New Times*, Londra, Lawrence & Wishart.

Hannerz, Ulf (1996), *Transnational Connections*, Londra, Routledge.

Harvey, David (2006), *Spaces of Global Capitalism: Towards a Theory of Uneven Geographical Development*, Londra, Verso; s. 126-128.

Hennayake, Shantha K. (1992), "Interactive Ethnonationalism: An Alternative Explanation of Minority Ethnonationalism", *Political Geography*, c. 11, no. 6 (Kasım); s. 526-549.

Hewitt, George (2010), "Abhazya'nın Etnik Yapısı ve Komşu Halklarla İlişkileri", Sezai BaBakuş (der.), *Abhazya'nın Bağımsızlığı ve Kafkasya'nın Geleceği*, İstanbul, CSA Global Publishing; s. 75-84.

Hirst, P. ve G. Thompson (1996), *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge, Polity Press.

Huseman, William H. (1984), "The Expression of the Idea of Toleration in French during the Sixteenth Century", *Sixteenth Century Journal*, c. 15, no. 3 (Sonbahar) ; s. 293-310

Huysmans, John (1989), "The Question of the Limit: Desecuritization and the Aesthetics of Horror in Political Realism", *Millenium: Journal of International Studies*, c. 27, no. 3; s. 569-589.

İçduygu, Ahmet (2002), *International Migration and Turkey, 2002: The Country Report for Turkey For the Continuous Reporting System on Migration (SOPEMI)of the Organisation for Economic Cooperation and Development* (OECD), Paris, OECD.

İğdemir, U. (1989), *Biga Ayaklanması ve Anzavur Olayları*, Türk Tarih Kurumu Yayınevi, Ankara.

Ireland, Patrick R. (1994), *The Policy Challenge of Ethnic Diversity: Immigrant Politics in France and Switzerland*, Cambridge, Harvard University Press.

— (2000), "Reaping what they sow: Institutions and Immigrant political participation in Western Europe", R. Koopmans ve P. Statham (der.), *Challenging Immigration and Ethnic Relations Politics* içinde, Oxford, Oxford University Press; s. 233-282.

Jaimoukha, A. (2001), *The Circassians*, Surrey, Curzon Press.
Jameson, Friedrich (1994), "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism", *New Left Review*, sayı 146.
Karpat, Kemal (1985), *Ottoman Population 1830-1914*, Madison, The University of Wisconsin Press.
Kaya, Ayhan (2000), *Berlin'deki Küçük İstanbul: Diasporada Kimliğin Oluşumu*, İstanbul, Büke Yayınları.
— (2001), *Sicher in Kreuzberg: Constructing Diasporas, Turkish Hip-Hop Youth in Berlin*, Bielefeld, Transcript Verlag.
— (2002), "Modernleşme, Küreselleşme ve Etnik Ulusçuluk: Karşılaştırmalı Karl W. Deutsch, Walker Connor ve Fredrik Barth Değerlendirmesi", *Yeditepe University Journal of Communication*, no. 1; s. 54-94.
— (2004), "Political Participation Strategies of the Circassian Diaspora in Turkey", *Mediterranean Politics*, c. 9, no. 2 (Yaz); s. 221-239.
— (2005), "Cultural Reification in Circassian Diaspora: Stereotypes, Prejudices and Ethnic Relations", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, c. 31, no. 1 (Ocak); s. 129-149.
— (2009), *Islam, Migration and Integration: The Age of Securitization*, Londra, Palgrave.
Kaya, Ayhan ve diğerleri (2009), *Günümüz Türkiyesi'nde İç Göçler*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
Kaya, Ayhan ve Ferhat Kentel (2005), *Euro-Türkler*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
— (2008), *Belçika-Türkleri*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
Kaya, Ayhan ve Günay G. Özdoğan (2003), *Uluslararası İlişkilerde Sınır Tanımayan Sorunlar*, İstanbul, Bağlam Yayınları.
Kaya, Ayhan ve Turgut Tarhanlı (2005), *Türkiye'de Azınlık ve Çoğunluk Politikaları: Avrupa Birliği Entegrasyon Sürecinde Yurttaşlık Tartışmaları*, İstanbul, Tesev Yayınları.
Kunt, Metin (1989), "Siyasal Tarih, 1300-1600", *Türkiye Tarihi 2: Osmanlı Devleti 1300-1600*, Sina Akşin (der.), Istanbul, Cem Yayınevi.
Kushner, David (1998), *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*, İstanbul, Fen Yayınları.
Kymlicka, Will (1995), *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press.
Kymlicka, Will ve M. Opalski (2002), *Can Liberal Pluralism be Exported?*, Oxford, Oxford University Press.
Landau, Jacob M. (1996), *Tekinalp: Bir Türk Yurtseveri (1883-1961)*, İstanbul, İletişim Yayınları.
Levinas, Emmanuel (1986), "The Trace of the Other", M. Taylor (der.), *Deconstruction in Context* içinde (Chicago, University of Chicago Press), s. 346-359.
— (1987), *Collected Philosophical Papers*, çev. A. Lingis, The Netherlands, Kluwer Academic Publishers.
— (1998), *On Thinking of the Other: Between Us*, Londra, Athlone Press.
Levitt, Theodore (1983), *Marketing Imagination*, Londra, Collier Macmillan Press.
Lyotard, François (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
MacIntyre, Alistair (1971), *Against the Self-Images of the Age*, Londra, Duckworth.
— (1981), *After Virtue*, Notre Dame, IL: University of Notre Dame Press.

Mahiri, Jabari (2000), "Pop culture pedagogy and the end(s) of school", *Journal of Adolescent & Adult Literacy*, c. 44, no. 4 (Aralık), s. 382-385.

Mauss, Marcel (1990), *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, Londra, Norton.

Miyazawa, Eiji (2001), "Memory Politics: Circassians of Uzunyayla, Turkey", Yayınlanmamış Doktora Tezi, School of African and Oriental Studies, University of Londra.

Nagel, Joane (1994), "Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture", *Social Problems*, c. 41, no. 1 (Şubat), s. 152-176.

Nkrumah, Kwame (1998), "Consciencism", Emmanuel C. Eze (der.), *African Philosophy: An Anthology*, Oxford, Blackwell.

Nye, Joseph S. Jr. (2004), *Soft Power: the Means to Success in World Politics*, New York, Public Affairs.

Özbay, Ferhunde ve Banu Yücel (2002), "Türkiye'de Göç Hareketleri, Devlet Politikaları ve Demografik Yapı", F. Özbay ve diğerleri (der.), *Nüfus ve Kalkınma*, Ankara, Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, s. 1-69.

Parla, Ayşe (2006), "Longing, Belonging and Locations of Homeland among Turkish Immigrants from Bulgaria", *Journal of Southeast European and Black Sea Studies*, 6/4; s. 543-557.

— (2009), "Remembering across the border: Postsocialist nostalgia among Turkish immigrants from Bulgaria", *American Ethnologist* 36/4; s. 750-767.

Portes, Alejandro (der.) (1999), *The Economic Sociology of Immigration: Essays on Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship*, New York, Russell Sage Foundation.

Portes, Alejandro, L. E. Guarnizo ve P. Landolt (1999), "The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field", *Ethnic and Racial Studies*, sayı. 22(2); s. 217-237.

Rhea, J. T. (1996), *Race Pride and the American Identity*, Cambridge, Harvard University Press

Robertson, Roland (1992), *Globalization*, Londra ve Newbury Park, Sage Publications.

Rushdie, Salman (1990), "In Good Faith", *Independent on Sunday* (4 Şubat).

— (1991), *Imaginary Homelands*, Londra, Granta.

Russon, John (1994), 'Heidegger, Hegel, and Ethnicity: The Ritual Basis of Self-Identity', *The Southern Journal of Philosophy*, XXXIII.

Safran, William (1991), "Diasporas in modern societies: myths of homeland and return", *Diaspora*, c. 1, no. 1; s. 83-99.

Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press.

Saydam, A. (1997), *Kırım ve Kafkas Göçleri 1856-1876*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınevi.

Şen, Ömer (1994), "19. Yüzyılda Osmanlı Devleti'ndeki Köle Ticaretinde Kafkasya Göçmenlerinin Rolü", *Toplum ve Ekonomi*, 6 (Mayıs).

— (1997), "Osmanlı Devleti'nde Kafkas Göçmenleri Sorunu 1834-1870", *Toplum ve Ekonomi*, 10 (Temmuz).

Şener, Cemal (1984), *Çerkes Ethem Olayı*, İstanbul, Okan Yayınları.

Shami, Seteney (1995), "Disjuncture in Ethnicity: Negotiating Circassian Identity in Jordan, Turkey and the Caucasus, *New Perspectives on Turkey*.

— (1998), "Circassian encounters: the self as Other and the production of the homeland in the North Caucasus", *Development and Change*, c. 29, no. 4; s. 617-46.
— (1999), "Prehistories of Globalization: Circassian Identity in Motion", *Public Culture*, c. 12, no. 1.
Sklair, Leslie (1991), *Sociology of the Global System*, Hertfordshire, Harvester Wheatsheaf.
Smith, Anthony D. (1995), *Nations and Nationalism in a Global Era* (Cambridge, Polity Press).
Soja, Edward (1996), *Third Space*, Oxford, Blackwell.
Strassburger, Gaby (1995), "Politiques d'immigration allemande et française et leurs affets sociaux. Le turcs de Bamberg et de Colmar", *Les Annales de l'Autre Islam* 3, INALCO - ERISM, Paris.
Strassburger, Gaby (2004), "Transnational Ties of the Second Generation: Marriages of Turks in Germany", T. Faist ve E. Özveren (der.), *Transnational Social Spaces: Agents, Networks and Institutions*, Aldershot, Ashgate; s. 211-232.
Tavkul, U. (2002), *Etnik Çatışmaların Gölgesinde Kafkasya*, İstanbul, Ötüken Yayınları.
Taylor, Charles (1994), "The Politics of Recognition" A. Gutmann (der.), *Multiculturalism* içinde, Princeton, Princeton University Press, s. 25-73.
Taymaz, Erol (2001), "Kuzey Kafkas Dernekleri", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İstanbul, İletişim Yayınları.
— (2010), "Abhazya-Türkiye İlişkileri, Bölgesel İstikrar ve Refah İçin Ekonomik İşbirliği", Sezai Babkuş (der.), *Abhazya'nın Bağımsızlığı ve Kafkasya'nın Geleceği*, İstanbul, CSA Global Publishing, s. 103-116.
Toledano, Ehud R. (1994), *Osmanlı'da Köle Ticareti 1840-1890*, İstanbul.
— (1998), *Slavery in the Ottoman Middle East*, Seattle, University of Washington Press.
Toumarkine, Alexandre (2001), "Kafkas ve Balkan Göçmen Dernekleri: Sivil Toplum ve Milliyetçilik", *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik*, İstanbul, İletişim Yayınları.
Tunçay, Mete ve diğerleri (der.), (1989) *Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye 1908-1980*, İstanbul, Cem Yayınları.
Ünal, Muhittin (2000), *Kurtuluş Savaşında Çerkeslerin Rolü,* Ankara, Kaf-Der Yayınları.
Üstel, Füsun (1997), *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)*, İstanbul, İletişim Yayınları.
Vassaf, Gündüz (1982), *Daha Sesimizi Duyuramadık: Avrupa'da Türk İşçi Çocukları*, İstanbul, Belge Yayınları.
Vertovec, Steven (1997), "Diaspora", E. Cashmore (der.), *Dictionary of Race and Ethnic Relations*, Londra, Routledge.
Vicziany, Marika (1978), "The Dindustrialization in India in the Nineteenth Centruy: A Methodological Critique of Amiya Kumar Bagchi", *The Indian Economic and Social History Review*, c. XVI, no. 2.
Virilio, Paul (2000), *The Information Bomb*, Londra, Verso.
Yavuz, M. Hakan (2001), "Five Stages of the Construction of Kurdish Nationalism in Turkey," *Nationalism and Ethnic Politics*, c. 7, no. 3 (Ağustos), s. 1-24.
Yetişkin, Ebru (2008), "Bağsal Düşünce: Toplum Biliminin Gündelik Pratikler Üzerinden Sorunsallaştırılması", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Yıldız, A. (2001), *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Young, Iris Marion (2000), "A critique of integration as the remedy for segregation", D. Bell ve A. Haddour (der.), *City Visions* içinde (Harlow, Pearson Education), s. 205-218.

Yovel, Yirmiyahu (1998), "Tolerance as Grace and as Rightful Recognition", *Social Research* (Kış), s. 897-920.

Zemni, Sami ve diğerleri (2006), *Etude des Facteurs Limitant la Liberte de Choix d'un Partenaire dans les Groupes de Population d'origine entrangere en Belgique*, University of Gent, Centre pour l'islam en Europa.

Dizin

Abaza 3, 32, 77, 83, 90, 99, 101, 108-113, 144, 156, 170
Abhazya 77, 102, 108, 110, 111, 112, 115, 153, 158
alan 5, 6, 7, 20, 30-32, 34, 39-42, 44, 45, 47, 61, 64, 68, 69, 73, 74, 91, 93, 95, 102, 103, 105-107, 113, 116, 117, 122, 128, 137, 146, 151, 152, 154, 157, 177, 179
Alevi 7, 17, 18, 52, 89, 122, 123, 126, 136, 148, 158
Avrupa Birliği 11, 13, 16, 18, 19, 22, 54, 69, 96, 102, 105, 107, 116-119, 121-124, 126-128, 178, 179
azınlık 8, 12, 13, 17, 22, 27, 28, 41, 61, 64, 105, 106, 119, 121-125, 128, 134-136, 145, 147, 148, 150, 151, 169, 176, 179

bütünsel kültür 20

cinsiyet 22, 132, 141, 143

Çeçen 4, 76, 101, 107, 109-114, 144, 156, 178
çeşitlilik 10-13, 16, 41, 42, 102, 125, 134
çifte bilinç 142
çokkültürlülük 12, 62, 103, 107, 143

Demokratik Çerkes Platformu 6, 7, 105, 108, 114, 115
dernek 48, 78, 101, 105-108, 114-117, 151, 152, 157, 163, 181
devrimci 96, 104, 178, 179
diaspora 4, 6, 7, 19, 20, 22, 25-30, 39, 44, 47, 73, 81, 95, 96, 103, 107, 109, 142, 149, 153, 158, 175, 176, 181
dil 17, 18, 22, 34, 46, 47, 68, 76, 91, 102, 126, 132, 144, 150, 152, 159, 160, 168, 181
din 21, 46, 53, 64, 111, 112, 115, 132, 144, 158
dönüşçü 94, 96, 104, 116, 178, 179
Dünya Çerkes Birliği 107
entegrasyon 11, 13, 16, 34, 54, 69, 105, 116, 118, 121, 123, 127, 135

gelenek 64, 168, 176, 177
göçmenaşırı 47
Gürcistan 78, 108-113, 158

hable xi
Habze xi, 87, 93
haluj xi, 152
haynape xi, 87, 102, 181

ideoloji 10, 11, 13, 31, 35, 43, 59, 62, 63, 65-68, 115, 131, 134, 181
iskân 11, 13, 17, 21, 81, 82, 93

Kabartey 153
Kaf Dağı 83, 94
Kaf-Der 6, 10, 105-107, 111, 114, 115
kajer xi
kapitalizm 26, 30, 39, 62, 63, 65, 83, 95, 178
kaşenlik xi, 145-148, 182
Kırım 14, 74, 78-80, 82, 101
kimlik siyaseti 19, 21, 60, 66, 67
komüniter 12, 13
Kuban 29, 79, 80
kurumsal yönlendirme 103, 178
küreselleşme 10, 19, 20, 22, 28, 35, 39-43, 45, 60, 69, 73, 95, 141, 143, 145, 152, 171, 178
Kürtler 17, 18, 88, 89, 123, 125, 126, 128
kwaje xi

l'akol'ash xi
lhakwel' xi
lhepaku xi, 89
liberal 12, 13, 19, 59-62, 107, 127

Maykop 103, 107
mekân 40, 73, 90, 93, 95, 103, 178
milliyetçilik 5, 11, 14, 17, 20, 33, 80, 119, 121, 126, 131, 136, 170, 176

Nalçik xiv, 107
Nart 10, 29, 107, 163

Ortadoğu 15, 80, 81, 117, 118, 180
Osmanlı İmparatorluğu 14, 16, 21, 26, 31, 53, 78, 79

önyargı 55
öteki 8, 13, 20, 22, 25, 26, 42, 48, 51, 54-59, 61, 67, 68, 89, 127

Potlaç 92
Prens Ali 85, 180
pshu xi
pshul'e xi

Rumeli 14, 80, 82
Rusya 78-80, 82, 108-110, 112, 113, 117, 157, 179

semerko xi, 91, 181
senkretik kültür 20, 29, 41, 42
Suriye 41, 80, 82, 83, 86, 93, 94, 96, 108, 156, 180
Sünni 7, 9, 14, 17, 52-54, 88, 89, 126, 135, 136, 148, 176
sürgün 6, 71, 80, 81, 85, 88, 101, 140, 154, 179, 181

thamate xi, 87, 101
tolerans/hoşgörü 18, 20, 48, 51-54, 61, 90
tözcü 41, 94, 169, 175
Türkiyeli 34, 113, 142-144

Ubıh 91, 144
ulusaşırı 22, 39, 40, 44-46, 48, 69, 96, 103, 107, 108, 116, 123, 152, 155, 178, 182
Uzunyayla 7, 88, 89, 91-93, 167

Ürdün 19, 80, 82, 83, 86, 93, 96, 104, 108, 111, 156, 163, 178, 180

vatan 3, 26, 29, 30, 46, 55, 92, 103, 126, 141, 142, 149, 153, 155, 182

worq xi
wunafe xi

xasa xi, 86

Yistambulako 85, 101
yurttaş 132

zehes xi, 91, 101, 181

Türkiye'de Çerkesler: Diasporada Geleneğin Yeniden İcadı adlı bu çalışma, adından da anlaşılacağı üzere bir diyaspora çalışması ve Çerkeslerin bilincinde "anavatan" kavramının nasıl şekillendiğini anlamayı amaçlıyor. Diasporik öznelerin, yani Çerkeslerin imgelemlerinde hayali bir anavatan mı yoksa maddi temelleri olan farklı bir anavatan mı var sorusuna yanıtlar bulunmaya çalışılırken, aynı zamanda Çerkeslerin sosyo-ekonomik yapıları, kültürleri, gelenekleri, ritüelleri, göç yolları ve kentleşme ile birlikte etno-kültürel ve dinsel kimliklerinin nasıl şekillendiği sorularına da açıklık getirmeye çalışılıyor. Öte yandan, kitap içinde ayrıntılarıyla anlatılacağı üzere, özellikle Norveçli antropolog Fredrik Barth ve arkadaşlarının geliştirdiği etnisite teorilerinden hareketle Çerkeslerin etkileşimde bulundukları Sünni, Alevi, Kürt ve benzeri farklı sosyal gruplara bağlı olarak geliştirdikleri etno-kültürel ve dinsel kimliklerin kendi aralarında nasıl değiştiği de tespit edilmeye çalışılıyor.

Geleneksel ve modern diaspora kavramlarının tartışılmasıyla başlayan kitap, küreselleşme süreçleriyle birlikte göç çalışmaları disiplininde değişen paradigmalar, "ben" ve "öteki" arasındaki ilişkinin ayrıntıları, Çerkeslerin 19. yüzyılın ikinci yarısında maruz kaldıkları sürgün, diasporada kimliğin dönüşüm süreçleri ve demokratikleşme sürecinin Çerkes kimliğine etkisi konularıyla devam ediyor, son bölümde ise 2002 yılının son aylarında tüm Türkiye'de gerçekleştirilen anket çalışmasının sonuçlarının bir değerlendirmesi yapılıyor.

Sosyoloji

Kapak resmi: Erzincan'a gitmek üzere Kayseri Uzunyayla'dan hareket eden bir Çerkes düğün alayı (1900)

ISBN 978-605-399-173-1



www.bilgiyay.com

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları