TÜRKİYE'DE

KESİŞEN-ÇATIŞAN



DİNSEL ve ETNİK KİMLİKLER

Editörler
Rasim Özgür DÖNMEZ
Pınar ENNELİ
Nezahat ALTUNTAŞ

say

TÜRKİYE'DE
KESİŞEN-ÇATIŞAN
DİNSEL ve ETNİK
KİMLİKLER

Editörler
Rasim Özgür Dönmez
Pınar Enneli
Nezahat Altuntaş

SAY

Say Yayınları

Türkiye'de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler

Editörler: Rasim Özgür Dönmez / Pınar Enneli / Nezahat Altuntaş

ISBN 978-975-468-863-4
Sertifika No: 10962

Yayın Hakları © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

Yayın Yönetmeni: Aslı Kurtsoy Hısım
Sayfa Düzeni: Tülay Malkoç
Kapak Tasarımı: Özlem Sarıcı

Baskı: Kurtiş Matbaası
Fatih Sanayi Sitesi
No: 12/74 Topkapı / İstanbul
Tel: (0212) 613 68 94

1. Baskı: Say Yayınları, 2010

Say Yayınları
Ankara Cad. 54/12 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
web: www.sayyayincilik.com
e-posta: sayyayinlari@ttmail.com

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 54/4 • TR-34410 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
e-posta: dagitim@saykitap.com
online satış: www.saykitap.com

İÇİNDEKİLER

Giriş: Türkiye'de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler 9
Tahire Erman

BİRİNCİ BÖLÜM

Kesişen ve Ayrışan Etnik ve Dini Toplumsal Hareketler
Rasim Özgür Dönmez 23
Yeni Toplumsal Hareketler ve Türkiye 24
Türkiye'de Kamusal Alan ve Sivil Toplum 28
Yeni Toplumsal Hareketler ve Kamusal Alan 34
Sonuç 43
Kaynakça 46

Ülkücülerin Siyasal İslamla İmtihanı:
Türk-İslam Sentezi, MHP, BBP ve AKP
Ekin Burak Arıkan 49
Aydınlar Ocağı: Türk-İslam Sentezi 52
Türk-İslam Sentezi, 12 Eylül Rejimi ve MHP 57
Ülkücülükten Ümmetçiliğe Giden Yol: Türk-İslam Ülküsü 61
Siyasal İslam, Türk-İslam Sentezi ve Türk-İslam Ülküsü:
AKP, MHP, BBP 68
Parti Kapatma Davası ve Ülkücüler 75
Sonuç 77
Kaynakça 79

Türkiye'de Kürt Kimliğinin Siyasallaşma Süreci: 1918-2008
Şener Aktürk 83
İslam Milletinden Türk Milletine: Tekdinli ve Çoketnili bir Millet Tasavvuru 84
Din Ekseninde Askeri Saflaşmalar: Milli Mücadelede Müslümanlar Hıristiyanlara Karşı 87
Batı Anadolu'da Çerkez Ayaklanmaları ve Çerkez Devleti Kurma Teşebbüsü 88
Cumhuriyet'in İnşası Döneminde Türklüğün Kapsama Alanı ve Göç Politikası 90
Türklüğün Sınırları İran ve Arap Ülkeleriyle Çiziliyor: 1918'in Gölgesinde Sınırlar 93
Tarihsel ve Uluslararası Bağlamında Etnisite Rejimleri ve Türkiye Örneği 94
Cumhuriyet'in Kuruluşu ve Tek Partili Dönemde Kürt Siyaseti: 1923-1946 95
Çok Partili Dönemde Kürt Talepleri, 1947-1980: DP, HP, YTP, TİP ve CHP 96
Etnik Kürt Muhalefeti, 1980-2002: Etnik Milliyetçilik ve "Milli Görüş" Arasında 104
Tarihi Bir Reform: Azınlık Dinlerinde Yayın (2004) 109
Kaynakça 111

Türk Siyasi Tarihinde Alevilik: Alevi Hareketinde Etnik ve Dinsel Farklılaşmalar Üzerine Genel Bir Değerlendirme
Ali Yaman 115
Alevilik: Genel Bir Değerlendirme 116
Türk Siyasi Tarihinde Aleviler 120
Etnik Kökenler ve Siyasal Tercihler 124
Genel Olarak Alevi Kimliği ve Alevi Kimliğinin Dinsel, Etnik Boyutları 125
Türkiye Etnik Yapılanması İçerisinde Aleviler 127
Türkiye Dinsel Yapılanması İçerisinde Aleviler 135
Dinsel Farklılaşmalar 136

Sonuç 139
Kaynakça 140

Türkiye'de Gayrimüslim Azınlıklar ve Milliyetçilik: Bir Kavramsallaştırma Denemesi
Çağlar Enneli 145
Gayrimüslim Azınlıkların Yakın Geçmişi 147
Bugünün Gayrimüslim Azınlıkları 156
Çoğunluk İdeolojisi Karşısında Azınlık Olma Hali 160
Sonuç: Ulus-Devletin Azınlık Sınavı 166
Kaynakça 171

İKİNCİ BÖLÜM

Fransa'da Türkiyeli Olmak: Yerel Kimlik, Din ve Etnisite
Samim Akgönül 177
Fransa'da Türkiye Asıllılar: Makro Kimlikten Mikro Kimliğe 180
Dinsel Oluşumlar ve Kimlik İnşası 183
Alevilik: Azınlık İçinde Azınlık 187
Sonuç 189
Kaynakça 191

Çoklu Kimlik Algısında Taşıyıcı ve Tamamlayıcı Bir Kimlik Olarak İslam: Almanya Örneği
Nezahat Altuntaş 193
Kullanılan Metodoloji ve Örneklem 195
Kavramsal Bir Çerçeve: Diyaspora mı Ulusötesi/Ulusaşırı Topluluk mu? 197
Almanya'daki Türkiyeli Göçmen Kadınlar 199
Sonuç 223
Kaynakça 224

Türk Diyasporasının Londra Ayağında Etnik ve Dini Kimliklerin Kesişme ve Ayrışma Noktaları
Pınar Enneli 229

İngiltere'deki Türk Toplumu Üzerine Genel Bilgi 230
İngiltere'dekiTürk Toplumunun Yaşadığı
Çokkültürlü Atmosfer 235
İngiltere'deki Türk Toplumunda Etnik ve Dini Kimlik Algıları... 240
Kamusal Alanda Örgütlenme Dinamikleri 243
Sonuç 247
Kaynakça 248

Ulusaşırı Toplumsal Alanlar, Ulusaşırı Kimlikler: Avustralyalı Türkler Örneği
Banu Şenay 255
Ulusaşırı Alanların Oluşumuna Yönelik Kuramsal Yaklaşımlar..... 258
Türkiye'den Avustralya'ya Göçün Tarihsel Arkaplanı 262
Uluaşırı Milliyetçilik ve Avustralyalı Türkler 271
Sonuç 283
Kaynakça 285

Göç Etmeniyle Etnik ve Dini Kimliklerde Yaşanan Etkileşimler: Türkiye'den İsrail'e Yahudilerin Göçü
Şule Toktaş 289
Türkiye'den Filistin/İsrail'e Yahudilerin Göçü: Tarihsel Arkaplan ... 292
Türkiye'den İsrail'e Yahudilerin Göçü 299
Türkiye'den Göç Eden Yahudilerin Etnik ve Dini
Kimliklerinin Konumlanması 308
Kaynakça 311

Sonuç: Farklı Sosyo-Politik Konjektürlerin Sunduğu Kimlik
Pınar Enneli 315

GİRİŞ:
TÜRKİYE'DE KESİŞEN-ÇATIŞAN DİNSEL ve ETNİK KİMLİKLER

Tahire ERMAN[1]

Bu kitapta derlenen makaleler 'Türkiye'de kimlik(ler)' konusuna eğilmektedir. Ulus-devlet paradigması, hâkimiyeti içinde özel alana sıkıştırılmış olan etnik ve dinsel kimlikler, küreselleşme süreçleri içinde giderek kamu alanında görünürlüklerini artırmaktadır. Bu durum kimliklerin tanınma talebinden siyasal özerklik taleplerine kadar uzanabilen bir dizi toplumsal ve siyasal değişikliği gündeme getirmektedir. Batı dünyasında 'kimlik siyaseti' olarak adlandırılan ve sınıf-bazlı siyasetin yerini almaya başlayan bir oluşum olarak görülen bu durum, Türkiye gerçeğinde bu adlandırmayı aşan ve tarihsel olarak belli 'fay hatlarını' gündeme getiren bir gelişmeye işaret etmektedir. İletişim ve telekomünikasyon teknolojisinde yaşanan hızlı ve büyük çaplı gelişmeler dünyamızı giderek küçültmekte, David Harvey'in dediği gibi zaman-mekân sıkışması söz konusu olmaktadır. Farklı fikirler dünyanın dört bir yanında dolaşmakta, bilgi ve fikirlerin üretildiği merkezlerin çok uzağında kalan yerler bile etkilenebilmektedir. Aynı hızla olmasa da insanlar da dünyanın farklı yerlerine ulaşabilmekte, iletişim içine girebilmektedirler. Bu etkileşim çağında ulus devletlerin kendi sınırları için-

1 Yrd. Doç. Dr., Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.

deki halklarını kontrol edebilmeleri, kendi tercih ve beklentileri doğrultusunda yönlendirmeleri gittikçe zorlaşmaktadır. Ve böylece 'ulusal kimlik' dışında yeni kolektif kimlikler kamu alanında yer almaya başlamakta, tanınma siyaseti içine girmektedir.

Bu, 'küreselleşme' denen resmin bir yüzüdür ve teknoloji-iletişim merkezli açıklamasıdır. Resmin diğer bir yüzünde ise 'yeni dünya düzeni' ve 1970 sonlarından itibaren sermayenin yeniden yapılanma dinamikleri yer almaktadır. İkinci Dünya Savaşı sonrası sanayileşmiş kapitalist Batı dünyasında, Avrupa'da ABD'den daha ağırlıklı olmak üzere, oluşturulan Keynesçi 'refah devleti' uygulamaları ve ekonomik sistemin merkezinde yer almayan 'Üçüncü Dünya Ülkeleri'nde devletin koruması altında gerçekleştirilen gelişme hedefli iktisadi uygulamalar, 1980 sonrasında yerini serbest piyasa ekonomisinin ve esnek sermaye birikim rejiminin hâkim olduğu 'neo-liberal' ekonomi politikalarına bırakmaya başlamıştır. İki kutuplu dünya düzeninin Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla ortadan kalkması ve bunun sonucunda devletin planladığı ekonomi modelinin ve sosyalist politik düzenin meşruiyet kaybına uğraması, küresel liberal ekonomi modelinin yolunu açmıştır. Gittikçe serbestleşen küresel sermaye dolaşımı ve bu küresel sermayeyi ülkelerine çekebilmek için rekabet içinde olan ulus devletler, yeni yapılanmalar içine girmekte ya da sokulmaktadırlar. Devletlerin ekonomilerini düzenleme rolünden uzaklaşarak yerlerini serbest piyasanın dinamiklerine bırakma eğilimi ve bu çerçevedeki özelleştirme uygulamaları ulus-devletin giderek aşınan rolüne işaret etmekle birlikte, devletin özel sektörle yeni işbirlikleri içine girerek neo-liberal rejimde yeni roller üstlenme eğilimi giderek ortaya çıkmaktadır. Günümüz toplum düzeni, devletin türdeş/homojen bir bütünün parçaları olarak tanımladığı 'vatandaş'larına eşit mesafede durarak kolladığı bir toplum düzeni değildir. Aksine kişiler giderek 'tüketici' olarak görülmekte, tüketme kapasiteleri ile değer kazanmaktadırlar.

Küreselleşme süreçleri, bilgi ve sermayenin serbest dolaşımlarına ek olarak insanların dolaşımını da mümkün kılmaktadır. Sermaye kadar serbestiyet tanınmasa da emek de belli bir dolaşım dinamiği kazanmakta, zenginlik ve olanakların yoğunlaştığı Batı kentleri yoksul ve dezavantajlı kesimler için çekim merkezleri haline gelmektedir. Günümüz dünyası, geçmişe oranla daha hızlı ve yaygın bir şekilde kültürel ve sosyal olarak karışmakta, farklı kültürden gelen ve farklı etnisite ve dinsel kimliğe sahip olan insanlar birarada yaşama durumunda kalmaktadır. Kimi devletler bu durumu kabul ederek 'çokkültürcü' politikalar oluşturmakta, kimlik ve kültür farklılıklarını tanıyarak, bu farklılıkların yeniden üretilmesi için destek vermektedirler. Kimi devletler ise bu durumu toplumlarının ulusal kimlik ve hâkim kültürlerini tehdit edici bir gelişme olarak görerek, birtakım 'entegrasyon' sağlayıcı düzenlemelere başvurmaktadırlar.

Kısacası, dünyamız hızla dönüşmekte, yeni dinamikler altında yeniden yapılanmaktadır. Türkiye'nin de bu dinamiklerin dışında kalması söz konusu değildir. Ülkemiz kendine özgü birtakım özellikler çerçevesinde bu değişimleri yaşamakta ve karşılamaktadır. Türkiye, özellikle 1990'lardan itibaren dinsel ve etnik kimliklerin giderek kamu alanında görünürlüklerinin artması sürecini yaşamaktadır. Kürt, Alevi ve İslamcı kimlikler devlet tarafından tanınma ve dezavantajlı konumlarının iyileştirilmesi talepleriyle gündeme gelmektedirler. Kürtçe dil kullanımı, Alevi inanç ve kültürünün din kitaplarında yer alması, türbanın kamu kuruluşlarında serbest bırakılması gibi konular sıkça tartışılan, hızla siyasallaşan konulardan yalnızca birkaçıdır. Ulusaşırı etkilerin (örn. Avrupa'daki Alevi örgütlenmesi) yanında Türkiye'nin jeopolitik konumu ve ABD odaklı güçlerce bölgenin dönüştürülme çabaları etnik ve dinsel kimlik konularını sıcak tutan gelişmelerdir.

Devletin vatandaşı ile olan ilişkisinin yeniden tanımlanma gereği duyulduğu günümüz Türkiye'sinde etnik ve dinsel kimliklerin çokboyutlu olarak araştırılıp anlaşılması çok önemlidir.

Bu kitap, söz konusu tartışmaların merkezinde olan toplumsal kimlikleri mutlaklaştırma/özleştirme tehlikesine düşmeden, içinde bulunduğu şartlar bütünüyle ilintili olarak anlamayı ve açıklamayı hedeflemektedir. Bu kimliklerin hangi ortamsal ve tarihsel faktörlere karşılık olarak, ne gibi referanslarla üretildikleri, nasıl tanımlanıp sınırlarının çizildiği, yeniden inşa etme süreçlerinde hangi aktörlerin yer aldığı ve nelere referans vererek yaptıkları konusu, üzerinde bilgi ve fikir üretilmesi gereken önemli ve bir o kadar da hassas bir konudur. Bu kitap bu misyonu yüklenmiştir ve ülke içindeki ve diyasporadaki kimlikler hakkındaki yazıları biraraya getirerek bir boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır.

Kitabın ilk bölümünü oluşturan Türkiye üzerine olan yazılarda Kürt, Alevi, İslamcı ve ülkücü kimlikler makalelerin odak noktası olurken, kitabın ikinci bölümünde Türkiye dışında yaşayan 'Türkiyeli'lerin kimlik tanım ve taleplerine, Fransa, Almanya, İngiltere, Avusturalya ve İsrail örnekleri üzerinden bakılmaktadır. Türkiye göçmenlerinin durumunda yeni bir kimlik –göç edilen ülke kimliği– de gündeme gelmekte; göçmenlerin kendi ülkelerinden taşıdıkları ve iletişim ve ulaşım araçları sayesinde rahatlıkla yeniden üretebildikleri kimliklerinin potansiyel yeni kimlikleriyle etkileşimine bakılmaktadır. Dışardan homojen bir Müslüman ya da Türk kimliği şeklinde algılanan Avrupa'daki Türkiye göçmenleri, içerden bakıldığında etnik, mezhepsel ve siyasal kimlikler bazında ayrışmaktadır. Ayrıca görülen odur ki kimlikler birbirinden bağımsız kimlikler olarak ortaya çıkmak yerine, birbiriyle kimi zaman çakışan, kimi zamansa çatışan ama her zaman etkileşim halinde bulunan oluşumlar olarak varolmaktadırlar. Bu kimlikler saf değildir; diğer kimliklerle örtüşmektedir: Alevi Kürt, Alevi Türk, Sünni Türk, Sünni Kürt, İslamcı Türk, İslamcı Kürt, Avrupalı Türk, Müslüman Avrupalı vb.

Bu durum geçişkenliği ve kimliklerin birbirleri üzerinden rekabetini yaratmaktadır. Kimliklerin dayandığı köklü bir tarihsel

geçmişin ve belli bir birikimin olduğu yadsınamaz. Ancak bu kimlikler, içinde bulundukları ortama/konjonktüre bağlı olarak, birtakım söylemler üretilerek yeniden inşa edilmektedirler ve böylece diğer kimliklerle aralarına mesafe koymakta ya da birbirlerine yaklaşmaktadırlar. Kitaptaki makaleler, hangi ortamda hangi kimliklerin vurgulandığını, hangilerinin bastırıldığını, hangi kimliklerin ne zaman diğer hangi kimliklere yaklaştığını ya da uzaklaşarak kendi sınırlarını keskinleştirdiğini somut örnekler üzerinden göstererek konuyu anlamamıza katkıda bulunmaktadır.

Kimlik inşaaları devletten tanınma talep eden etnik ve dinsel kolektiviteler tarafından yapılmasına karşın, devlet de birebir bu sürecin içindedir ve kitap bu konuyu da işlemektedir. Kitap, kimlik taleplerinin kimi dezavantajlı kollektivitelere yeni hareket alanı açarak devlet ile ilişkilerinde iyileşme sağlarken, kimileri üzerinde baskı kuracağı hipotezini analiz etmektedir. Diyasporadaki Türkiyeliler konusunda, yeni bir ülkede göçmen azınlık olmak Türkiye'de kimlikler üzerinden yaşanan ayrışmayı sonlandırıp bütünleşmeye yol açmakta mıdır, yoksa ülkeyle kurulan ulusaşırı ilişkiler sonucunda benzer bir ayrışma yeni ülkelerinde de yaşanmakta ve yeniden üretilmekte midir sorusu da önemlidir ve kitapta bu soruya da cevap aranmaktadır. Buna ek olarak, göçmenlerin durumunda Müslüman kimliği bir üstkimlik olarak farklı göçmen gruplarını birleştirmekte midir? Göç edilen ülkenin ulusal kimliği ne derece kabullenilmekte, 'ana vatan' kimliği ne derece yeniden üretilmektedir? Söz konusu ulusal kimlikler etnik kimliklerle ne derece örtüşmekte, ne derece ulusal kimliği parçalayan farklı aidiyetler yaratmaktadır? Kitap bu ve benzeri sorulara da cevap aramaktadır.

Rasim Özgür Dönmez, Alevi, Kürt ve İslamcı toplumsal hareketlerine kimlik temelli 'Yeni Toplumsal Hareketler Teorisi' ve 'Kaynakların Harekete Geçirilmesi Teorisi' çerçevesinden bakmakta ve bu hareketlerin kamusal alanda tanınma ve meşrulaşma mücadelelerini, sahip oldukları finansal ve insan kaynakları,

örgütlenme araçları ve kendi kitlelerini mobilize etme güçlerine odaklanarak karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Makalenin vardığı önemli noktalardan birisi, söz konusu hareketlerin homojen olmadıkları, kendi içlerinde de çatıştıkları ve dolayısıyla kaynak ulaşımında yaşadıkları zorluklardır.

Ekin Burak Arıkan'ın makalesinde milliyetçilik ve İslam ilişkisi gözlemlenmektedir. Büyük Birlik partisi (BBP) devletçi, otoriter ve milliyetçi, laikliğin devletçi yorumunu kabullenişi ama aynı zamanda İslama yakın duruşu ve antisemitik dönüşüm hedefleri ile MHP'den milliyetçilik vurgusu anlamında ayrışmaktadır. Aynı zamanda BBP, siyasal İslam kökeni olan ve milliyetçilik yerine ümmetçilik anlayışı taşıyan ve kendini Milli Görüş geleneğinin dışında tutan Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP)'den de yaptığı milliyetçilik vurgusu ile ayrışmaktadır.

Şener Aktürk, Türkiye'deki Kürt nüfusun seçimlerde destek verdikleri siyasal partilere zaman perspektifi içinde baktığı makalesinde Kürt nüfusun Türk siyasetine entegre olma/olmama/olamama durumunu irdelemektedir. Makale bugünkü duruma nasıl gelindiğini göstermesi açısından son derece bilgilendiricidir. Bu makale de diğer üç makalede olduğu gibi, İslamcı ve seküler Kürt milliyetçileri arasında yaşanan rekabeti ve bu kimlikler üzerinden oy toplayan siyasi partilerin Kürt kökenli seçmen oylarını bölmelerini göstermektedir.

Ali Yaman, makalesinde Alevi hareketi özelinde etnik (Türk, Kürt, Zaza) ve dinsel (Alevi-İslam, İslamdışı Alevi, Ateist-Alevi) farklılıklara değinmekte; Alevi kimliğinin İslamın içinde olan Alevilik ve bir siyasi-ideolojik duruş olan Alevilik olarak farklı tanımlanması durumunu göstermektedir. Bu farklılıkların Alevi hareketini zayıflatıcı rol oynadığının altını çizen Yaman, Diyanet İşleri Başkanlığı, zorunlu din dersleri ve cemevleri gibi konularda farklı Alevi örgütleri arasında ayrılıklar bulunmasının çözüme ulaşmayı geciktirdiğini ifade etmektedir.

Çağlar Enneli ise Türkiye bağlamında azınlık olgusunu milliyetçilik ile ilişkilendirerek açıklamayı hedeflemektedir. Çokdin-

li ve etnili bir toplumsal yapının bulunduğu ve Müslümanlık üzerinden iktidarın ve çoğunluğa ait olma halinin tanımlandığı Osmanlı İmparatorluğu'nun içinden Türkiye devletini oluşturma çabası sürecinde Türk ve Müslüman olmak üzerinden tanımlanan bir milliyetçilik sonucunda gayrimüslim azınlıkların içine düştüğü dezavantajlı durumu belirten Çağlar Enneli, günümüzde de bu dezavantajların belli alanlarda sürdüğünü ama azınlıkların buna rağmen vatanlarını terk etmeyi düşünmediklerini bir araştırmanın sonuçları üzerinden göstermektedir. 'Azınlık' kavramının sayısal azlık olarak tanımına ve içerdiği etnik ve dini özcülüğe karşı çıkan Enneli, azınlık-çoğunluk hallerinin bir egemenlik/iktidar konusu olduğu ve ülkenin toprakları üzerinde yaşanmış bir tarihe sahip olmanın sayısal olarak az olmanın getirdiği azınlık halini ortadan kaldırdığı fikirlerini kabul etmektedir. Yazar, doğuştan gelen farklı etnik, dinsel ya da dilsel özelliklerin vurgulanması yerine, devletin ulusal sınırları içindeki toplulukların kendi kolektif kimliklerini seçme şansına sahip oldukları fikrini kabul etmesini ve 'ulusal türdeşlik' yaratma çabasından vazgeçerek, ulusal farklılıkları güvencesi altına aldığı bir demokrasi anlayışını sürdürme rolünü yüklenmesini soruna çare olarak sunmaktadır. 'Milliyetçilik' ve 'azınlık' kavramlarının çokça tartışıldığı günümüzde, bu kavramsal açılım, taşıdığı potansiyel açısından önemlidir.

Söz konusu makaleler dinsel, etnik ve mezhepsel kimliklerin farklı konjonktürlerde birbirleriyle farklı ilişkiler içine girdiklerini, kimi zaman ve kimi gruplarca bir kimliğin diğerlerine üstün ve kapsayıcı tutulduğunu, dolayısıyla kimliklerin zaman içinde değişen farklı hâkim kimlik şemsiyeleri altında bir araya gelerek potansiyel bölünmeler yarattıklarını göstermektedir. Birbirinden bağımsız olmayan, kesişen dinsel, etnik ve mezhepsel kimlikler birbirleri üzerindeki hâkimiyet için yarışmakta, içinde bulunulan konjonktür bunda eğilim saptayıcı olmaktadır. Aleviliğin giderek inanç boyutunda tanımlanması buna bir örnektir.

Kimlikler arasında benzer bir rekabet de Türkiyeli göçmen diyasporasında yaşanmaktadır. 'Avrupalı Türkler kendilerini din, etnisite ve ulusal kimlikler çerçevesinde tanımlamaya, anlamlı bir sentez çıkarmaya çalışmaktadırlar. Göç edilen ülkelerdeki farklı vatandaşlık tanımları göçmenlerin yeni ülkelerindeki durumlarını etkilemektedir ve makaleler bu açıdan farklılaşan ülkelere yönelerek karşılaştırma olanağı sağlamaktadır. Örneğin, Fransa vatandaşlığı ideal olarak coğrafi mekân üzerinden tanımlarken ve Fransa'da doğan herkesin Fransız vatandaşı olma hakkını getirirken, Almanya kan bağına bağlı bir vatandaşlık kabul etmekte ve Alman anne-babadan doğmayanları vatandaş görmeme eğilimindedir [bu iki uç yaklaşım Avrupa Birliği çerçevesinde yumuşayarak birbirine yaklaşmıştır]. Öte yandan İngiltere çokkültürcü bir politika uygulamakta ve göçmenlerin kendi kimlik ve kültürlerini üretmelerine destek vermektedir. Bir göçmen ülkesi olan Avusturalya için de benzeri bir uygulama söz konusudur.

Samim Akgönül, Fransa'da Türkiye kökenlilerin kimliklerini inşa etme sürecinde dini aidiyetin dil ve anavatanla ilişkilerin önüne geçtiğini göstermektedir. Fransa'daki Türkiyeli diyasporasında Alevi-Sünni ve Türk-Kürt kimliklerine bağlı olarak birtakım ayrışmalar oluşsa da azınlık olarak varolabilme güdüsü 'Türkiyeli olma' şemsiyesi altında bu farklılıkları bir ölçüde birleştirmektedir. Fransa'daki dinsel yapılanmaya büyük ölçüde hâkim olan Diyanet İşleri Türk İslam Birliği bünyesi dışında bulunan Süleymancılar, ülkücüler ve Alevilerin örgütlenme ve dine yaklaşımlarına da bakan Akgönül, yakın zamana kadar siyasi ve kültürel bazda örgütlenmiş Alevilerin de kendilerini din bazında tanımlama eğilimi içine girmiş olduğunu göstererek önemli bir gelişmeye işaret etmektedir. Sürekli Türkiye'den evlenme eğiliminin hâkim olduğu Fransa'daki Türkiyeli göçmen ailelerde ikinci ve hatta üçüncü kuşakta bile Türkiye'de doğan birisinin bulunması durumu, Türkiye kültürünün, dil de dahil olmak üzere, Fransa ortamında yeniden üretilmesine işaret etmektedir.

Almanya'daki Türk diyasporasını inceleyen *Nezahat Altuntaş*, Türkiyeli kadın göçmenlerin kimlik inşa sürecine bakmaktadır. Ulusötesi kimliğin inşasını araştıran Altuntaş, Türkiyeli göçmenlerde çokkimliklilik algısının ortaya çıktığını belirtmektedir (hem Müslüman hem Türk hem kadın hem Batılı). Ancak gerçekleştirdiği alan araştırmasından elde ettiği bilgiler bu çokkimliklilik algısında İslamın diğer kimliklerin üstünde yer alan hâkim/asli kimlik olarak ortaya çıktığını, kadın kimliği ve ulusal kimliğin bu çerçevede tanımlanmadığını göstermektedir (Müslüman kadın, Müslüman-Türk, Müslüman-Batılı). Bunda İslamın göçmen kadının sorunlarını çözmedeki rolü kadar İslami dernek ve cemaatlerin yaygın olarak örgütlenmiş olmasının da rolü büyüktür. Müslüman kimliği Almanların da Türkiyeli göçmenleri tanımladıkları hâkim kimliktir ve 11 Eylül 2001 terör saldırısından sonra 'Batının Ötekisi' durumuna konulmaktadırlar. Öte yandan, ulusal etnik kimlik (Türk) ile azınlık durumuna düşen göçmenlerin kapsayıcı bir 'Müslüman' kategorisine dahil olmakla güçlenme potansiyeli mevcuttur. Ancak Türkiyeli göçmenler bütün Müslümanları tek bir kategori olarak homojenleştirmemekte, Türk-İslamı çerçevesinde Türkiyeli Müslümanları homojenleştirme eğilimi içine girmektedirler. Yine de 'Türk İslamı' yanında Batılı bir 'Euro İslam anlayışı da oluşmaktadır. 'Alman kimliği' ise 'Batılı kimliği'nin de altında yer almakta, Alman kimliği yerine Batılı kimliği vurgulanmaktadır. Bu makale, saha çalışmasından elde edilmiş bilgileri, katılımcıların sözlerinden verdiği alıntılarla içten bir bakış açısı getirerek sunması açısından önemlidir.

Pınar Enneli, İngiltere'deki Türkiyeli göçmenleri etnik ve dinsel kimlikler çerçevesinde irdelemektedir. Çokkültürcü politikaların yaygın olarak uygulandığı İngiltere'de Türkiyeli diyasporasını, önemli sayıda olan Kıbrıslı Türklerin yanında, anavatandan gelmiş olan çoğunluğu Sünni Türkler ile çoğunluğu Kürt kökenli Aleviler (ağırlıklı olarak Maraş ve Sivas Alevileri) oluşturmaktadır. Kıbrıslı Türkler İngiltere'ye ilk gelen grup, Kürtler ise son

gelen gruptur ve çoğu, siyasi sığınmacı statüsündedir. Dolayısıyla İngiltere'deki Türkiyeli diyasporası için türdeş bir Türk ya da Müslüman kimliği söz konusu değildir; göçmenler birlikte getirdikleri kimliklerini yeni ülkelerinde yeniden üretmektedirler. Başka bir deyişle, Türkiyeli göçmenler çoğunlukla etnik kimlikler olan Türk, Kürt ve Kıbrıslı Türk kimliklerini seçmektedirler. Bu durum İngiltere'deki Türk topluluğunu, kamusal alanda büyük oranda Müslüman kimliği altında örgütlenen Avrupa ana kıtasındaki Türkiye göçmenlerinden farklı kılmaktadır. Müslüman örgütlenmenin İngiltere'deki Türkler arasında yaygın olmayışının en önemli nedenlerinden birisi, bu ülkedeki Türk diyasporasında laik bir anlayışla dinsel kimliğini tanımlamış olan Kıbrıslı Türk kökenlilerin ağırlığıdır. Ayrıca Kürt kökenli Aleviler de din üzerinden kimliklerini tanımlamamakta, inanç bazında tanımlanan bir Alevi kimliği yerine sol ve kimi zaman da etnik milliyetçilik üzerinden tanımlanan bir Alevi kimliği çerçevesinde örgütlenmektedirler.

Avusturalya'daki Türkler hakkındaki makalesinde *Banu Şenay*, Türk devletinin 'ulusaşırı milliyetçilik' olarak görülebilecek Avusturalya'daki Türkleri yönlendirme-bilgilendirme çabasına değinerek, Türk kimliğinin bu etki ve müdahaleler altında yeniden üretilme/tanımlanma sürecine dikkati çekmektedir. Avusturalya'da da yine Diyanet İşleri Başkanlığı kapsamında kurumlaşma ve cami inşaatları söz konusudur ve böylece Türk devletinin bu diyasporik alana eklemlenmesi Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla gerçekleşmektedir. Ayrıca Türk devleti, iletişim teknolojisindeki gelişmelerden yararlanarak gönderdiği mesajlar (örn. ulusal günleri kutlama mesajları) ve devlet kurumları ile ilgili kurduğu e-posta ağı ile Avusturalya'daki Türklere ulaşmakta, mesajların içerikleri ve yayınlanan bilgilerin taşıdığı anlamlar yoluyla diyasporadaki Türk kimliğinin inşaasını etkilemektedir.

Şule Toktaş ise makalesini İsrail'deki Türkiye kökenli göçmenler üzerinden geliştirmekte, Avrupa'daki Türkiye göçmenlerinin birçok araştırmaya konu olmasına karşın, İsrail'deki Türkiye

diyasporasının gereken ilgi ve akademik çalışmalardan yoksun kalmasına dikkat çekmektedir. Türkiye'den İsrail'e olan farklı göç dalgalarını inceleyen Toktaş, göç edenler arasındaki sınıf bazlı farklılıkları ve göçe yol açan birbirinden çok farklı nedenleri göstererek, göç sürecinin basmakalıp yargıların ötesine geçen karmaşık dinamiklerini gözler önüne sermektedir. Makale, özellikle orta ve üst sınıf Yahudilerin İsrail'in kuruluşu sonrasında Türkiye'de kalarak toplumla daha kapsamlı olarak bütünleşmesi ve hatta kimi zaman Türk kimliğinin Yahudi kimliğinin üstüne geçmesini göstermesi açısından ilginçtir. Ayrıca ilk kuşak Yahudi göçmenlerin Türkiye'de edindikleri kültürü, dil de dahil olmak üzere, yeni ülkelerinde yaşatmaya çalışmaları da önemlidir. Bu durumun İsrail'de doğan ikinci kuşak için ne derece geçerli olacağı, araştırılması gereken önemli bir konudur.

BİRİNCİ BÖLÜM

KESİŞEN ve AYRIŞAN ETNİK ve DİNİ TOPLUMSAL HAREKETLER

Rasim Özgür DÖNMEZ[1]

Doğu Bloğu'nun çözülmesi sadece komünizmin yıkılışının değil, kimlik temelli siyasetin ulusal ve uluslararası arenada yükselişinin de habercisiydi. Vamık Volkan (1997: 11) bunu şöyle açıklıyor:

> *Berlin duvarı yıkılmadı... Duvar sadece fiziksel bir bölünme değildi, Batılı demokrasiler ile Sovyetler'in baskın olduğu komünist dünya arasındaki psikolojik sınırın somut bir sembolüydü. Duvar nasıl tek bir muntazam beton parçası olmayıp birçok taş ve tuğladan müteşekkil idiyse onun temsil ettiği dünya da birçok parçanın, kendi tarih ve mirasları olan çok sayıda millet ve etnik grubun bir karışımıydı.*

Bu yükseliş, dünyada olduğu kadar 1980 sonrası Türkiye'sinde de en temel olgulardan birisi haline gelecekti. Göç, şehirleşme ve modernleşmenin bir sonucu olarak özellikle 1970'lerle beraber sol içerisinde başlayan kimlik temelli siyaset anlayışı, 1980 darbesinin sol gruplarda ve ülkücülerde yarattığı ciddi travma sonucunda, Türkiye'deki siyasal alanı oluşturan önemli öğelerden biri haline gelmiştir. Alevi, Kürt ve İslami hareketlerin devlete, bazen tamamıyla birbirlerine, bazen de içlerindeki bazı gruplara karşı çatışmacı konumlanışı ve 1980'ler ve 1990'larda

1 Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

devletin bu hareketleri güvenlik paradigması çerçevesinde algılaması, Türkiye'deki kamusal alanı sorunlu bir hale getirmektedir.

Bu bağlamda bu çalışma, farklı kimliklerin modern bir olgu olan toplumsal harekete dönüşmeleri çerçevesinde birbirleriyle ve devletle, hem kendi doğalarından hem de Türkiye'nin kendine özgü yapısından kaynaklanan problemli ilişkilerini ve devlete karşı nasıl bir yaşam stratejisi çizdiklerini analiz etmektedir. Bu bağlamda, çalışmada kimliklere toplumsal hareket olgusu içinde bakılırken, bir yandan da söz konusu kimliklerin kamusal ve siyasal alanda var olma stratejileri ve bu kimliklerin içindeki etnik, dini ve ulusötesi (*transnational*) faktörlerin etkileri de göz önüne alınacaktır. Bu kimliklerin yazının ana temelini oluşturmasının sebebi ise 1980 Türkiye'sinde 70'lerin sağ-sol temelli antagonizminden farklı olarak farklı toplumsal hareketlerin kimlik/farklılık temelinde siyasal ve kamusal alan içinde yeniden kendilerini inşa etmeleri ve yeni siyasal ve sosyal taleplerle ortaya çıkmaları olmuştur.

Çalışma iki bölüme ayrılmaktadır: İlk bölümde Türkiye'deki kamusal alanın yapısı incelenecektir. İkinci bölümde bu kimliklerin toplumsal hareket çerçevesi içinde sosyoekonomik ve siyasi olarak nasıl ortaya çıktıkları ve devletle ve birbirleriye olan ilişkilerinde hangi alanlarda çatışıp hangi alanlarda uzlaştıkları ortaya konulacaktır. Yine bu hareketlerin, homojen olmadıkları gerçeği düşünülerek, etkilendikleri dini, etnik ve ulusötesi faktörlerin, içyapılarını nasıl etkilediği ve tüm bunların birbirleriyle ve devletle olan ilişkilerine nasıl yansıdığı incelenecektir.

Yeni Toplumsal Hareketler ve Türkiye

Çalışma çerçevesinde ele alınan Kürt, İslamcı ve Alevi toplumsal hareketleri, kamuoyunda devlet-öteki kurgusu içinde işlenmekte ve bu bağlamda hak ve haksızlık temelli dar bir diyalektik çerçevede algılanmaya çalışılmaktadır. Oysa bu hareketler

ağırlıklı olarak toplumsal hareketler paradigması çerçevesinde incelenmelidir. Bu bağlamda baktığımız zaman söz konusu toplumsal hareketlerin geçmiş dönemlerle ne gibi farklarının olduğu sorusunun cevabı bizi yeni toplumsal hareketler ile sıradan grup kimlikleri arasındaki farka götürecektir. Bu fark, söz konusu hareketlerin Osmanlı'dan bu yana yaşadıkları değişimi ve değişimin hak-haksızlık, Alevi-Sünni, Kürt-Türk karşıtlığından daha karmaşık bir yapıya sahip olduğunu anlamamız açısından önemlidir. Uluslararası bir yapıya sahip olmaları ise daha önce belirttiğim antagonistik kamusal alan oluşumundan daha karmaşık bir oluşum olduklarını görmek açısından önemlidir. Bir başka deyişle, Türkiye'de 1980 öncesi görülen etnik ve dini kimlikler grup kimliği bağlamında kendilerini politize etmemişken, 1980 sonrasında ulusal ve uluslararası dinamiklerle yükselen liberalizm ve bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan demokratikleşme dalgası ile politize olarak, sistematik ulusal ve uluslararası paradigmaları olan modern yapılara veya aktörlere dönüşmüşlerdir. Bu bağlamda, Yeni Toplumsal Hareketler kavramını irdelemek, bugünkü kimliklerin hareket noktalarını anlamamız açısından önemlidir.

Yeni Toplumsal Hareketler kavramı 1980'lerle beraber sıkça duyulmaya başlanmış bir kavramdır. Kavram Robert Merton'a (1983: 34) göre, spesifik amaçları bulunan, bütün grubu kapsayacak şekilde ideolojisi olan ve organize şekilde hareket edebilen oluşumları içermektedir. Melluci'ye (Akt. Şimşek 1995: 114) göre, Yeni Toplumsal Hareketler birçok amacı olan bir kavramdır ve bu bağlamda da sosyal ve siyasal sistem üzerinde birçok etkisi vardır. Yazara göre, yeni toplumsal hareketler ulusal, hatta uluslararası yönetimlerle sembolik veya bir başka deyişle, kültürel anlamda çatışan gruplardır. Bu hareketler kendi kendilerini etkileyen eylemlerde bulunurlar. Bir yandan siyasal ve sosyal eylemlerini grup kimliklerini koruyabilmek için yaparken, aynı eylemi tüm topluma karşı siyasal veya sosyal mesaj vermek amacıyla uygularlar. Toplumsal hareketlerin ulusötesi

yapıları vardır ve hem ulusal hem de uluslararası alanda tanınma çabası içindedirler. Bu çaba bağlamında da kendi örgütlenmelerinde kurumsal değişiklikler ve kültürel ve siyasal icatlar yapabilirler (Akt. Şimşek 1995: 114).

Bu bağlamda toplumsal hareket literatürünün iki önemli teorisine konumuz paralelinde değinmek faydalı olacaktır. Bunlardan ilki, Amerikan menşeli Kaynakların Harekete Geçirilmesi Teorisi, ikincisi ise Avrupa menşeli Yeni Toplumsal Hareketler Teorisidir. Her iki teori de toplumsal hareketleri organize ve güçlü iletişim kaynaklarına sahip olan, birbirleriyle çatışan aktörler olarak görmektedir. Bu bakımdan her iki bakış açısı da toplumsal hareketleri kendi amaçları olan rasyonel aktörler olarak algılar. Ancak Kaynakların Harekete Geçirilmesi Teorisi toplumsal hareket teorisine göre daha çok ekonomi politik üzerine kuruludur. Bu teoriye göre, toplumsal hareketler, sadece bir hoşnutsuzluk yüzünden ortaya çıkmazlar. Bunun da ötesinde var olan hoşnutsuzluğu, organize bir amaca doğru yöneltirler (Metron 1983: 437). Yine bu teoriye göre toplumsal hareketler, ulusal ve uluslararası karar alma mekanizmalarında yer alabilmek ve seslerini duyurabilmek için taktik ve strateji üreten aktörlerdir. Bu bağlamda bu hareketler zamanı, parayı, ideolojiyi, üçüncü oyuncuları hareket amaçları doğrultusunda mobilize etmeye çalışırlar (Şimşek 2004: 117). Başka bir deyişle, Kaynakların Harekete Geçirilmesi Teorisi, toplumsal hareketleri rasyonel aktörler olarak görürken, bu hareketlerin üyelerini ve izleyicilerinin çıkarlarını fayda-zarar anlayışı içerisinde harekete geçirerek onları toplu eyleme yönelterek, böylece kendilerini bütünün bir parçası olarak görmelerini sağladıklarını ileri sürmektedir (Bayat 2005: 892).

Bu paradigmada toplumsal hareketleri, kendilerini korumaya çalışan, sistemden pay alan ve kolektif hareket eden aktörler olarak adlandırabiliriz. Kaynakların Harekete Geçirilmesi Teorisinin üzerinde durduğu birkaç temel nokta vardır. İlk olarak, maddi kaynakların seferber edilebilmesi toplumsal hareket eyle-

minin temelini oluşturur. Bir başka deyişle, maddi ve manevi kaynaklar kolektif amaçlar için bir araya getirilmelidir. İkinci olarak, kaynaklara ulaşabilmek, en az düzeyde de olsa, bir örgütlenme gerektirir (McCarthy ve Zald 1977: 1216). Ancak bu ortak hareketin kurumlar aracılığıyla yapılıp yapılmaması önemli değildir. Önemli olan nokta, grubun kendi çıkarlarını rasyonel bir şekilde, kolektif olarak koruyup koruyamadığıdır (Şimşek 2004: 117). Bu teoriye göre başarılı ve başarısız toplumsal hareketler arasındaki fark, organizasyonun temelinde yatar. Organizasyon, üyelerini kendi çıkarlarını fark etmeleri konusunda harekete geçirirken, aynı zamanda da mücadelesine üçüncü tarafları katmanın yollarını araştırır (Seçer 2007: 150). Bu bağlamda grubun başarısı, politik bir aktör olarak tanınması ve maddi kaynaklara ulaşabilmesinde görülür. Ancak bu teoriye getirilen en önemli eleştiri bireyin kolektif eylem için harekete geçmesi noktasındadır: Bireylerin rasyonel bir şekilde çıkarlarını savunurken, niçin sosyal grup oluşturdukları açıklanmamıştır (Kelly ve Breinlinger 1996: 14; Seçer 2007: 150). Bu anlamda teori, kültüre veya daha açık bir deyişle politik ve sosyal kimlik olgusuna yer vermemiştir.

Söz konusu eksiklik ise, Avrupa menşeli toplumsal hareket teorisi tarafından giderilmeye çalışılmıştır. Bu teori post-Marksist bir teori olup, kendisini post endüstriyel toplum içinde konumlandırır. Teoriye göre, toplumsal hareketler yenidir. Çünkü sanayileşme veya post-endüstrileşmenin açtığı sivil toplum üzerinde kendilerini gösterirler. Çayır'a (2000: 47) göre, toplumsal hareketler, toplumsal aktörlerin sivil toplum üzerindeki mücadelelerinden doğar. Bunun yanında, toplumsal hareketler belirli bir duruma gösterilen bir tepki değil, tam aksine toplumsal ilişkileri üreten karmaşık aktörlerdir.

Bu hareketlerin diğer bir özelliğine bakacak olursak, öne sürülen niteliklere sahip olan insanlara yeni bir kimlik inşası için alan açmasıdır. Bu hareketler gündelik hayatı politize ettikleri gibi, sosyal düzene alternatif olarak yeni bir dil ve semboller bü-

tünü de üretirler. Amaçları, toplumun inşa edildiği sembolleri ve toplumun "normallerinin" sınırlarını sorgulamaktır. Bir başka deyişle, bu hareketler bir yandan sisteme karşı direnirken, bir yandan da farklılık temelinde kendi "hayat politikalarını" üretirler. Bu durumu, Giddens'ın sözleriyle belirtirsek "Kurtuluş Politikasından" (*Emancipation Politics*) "Hayat Politikasına" (*Life Politics*) geçiştir.

Kurtuluş politikası, toplumsal hareketlerin özgürleşmek için attığı adımlar veya politikalar olarak tanımlanırken, hayat politikası, aktörlerin belirli bir özerkliğe eriştikten sonra kendi kimliklerini inşa etme süreçlerini anlatır (Giddens 1991: 210). Bu bağlamda söz konusu hareketler farklılık temelinde inşa ettikleri kimliklerini diğer aktörlerle siyasal ve kamusal alanda eşit bir şekilde tanınma istemi çerçevesinde öne çıkarırlar. Başka bir deyişle, kendilerini ifade edebilecek bir yaşam tarzı, dil ve etikle küçük kamusal alancıklar yaratırlar (Çayır 2000: 48).

Konumuz açısından her iki görüş de özellikle Türkiye'deki toplumsal hareketleri ve bununla bağlantılı olarak oluşan kimlik hareketlerini anlamamız açısından önemlidir. Kaynakların Harekete Geçirilmesi Teorisi konuya, Türkiye'de kimlik politikasını sadece kültürel bir alana hapsetmiş olan Yeni Toplumsal Hareketler Teorisinin ötesinde bakabilmemiz açısından önemlidir. Ancak Yeni Toplumsal Hareketler Teorisinin kültürelci ve sosyal kimlik temelli yaklaşımı da İslam-İslamcılık, Alevi-Alevilik gibi kimlik temelli politikalar ile kimlik arasındaki farkı anlamamız açısından önemlidir.

Türkiye'de Kamusal Alan ve Sivil Toplum

Erken Cumhuriyet döneminde kamusal alan tek parti, tek devlet ve modern toplum ideali ile modernitenin bütünsel özne kavramı çerçevesinde evrensel normlardan oluşmuştur. Bir başka deyişle, pozitivizmin Kemalizm doktrini çerçevesinde siyasal, sosyal ve ahlaki bir öğreti olarak öne çıkarılmasıyla kişinin ken-

disine has olan özelliklerini bırakarak kamu yararına ve evrensel normlara göre hareket etmesi şartıyla kamusal alana girmesine izin verilmiştir. Bu bağlamda Türkiye'de modern bir toplum yaratmayı hedefleyen devlet eliti, kamusal alan içinde dinsel, etnik ve ideolojik simge ve sembollerin hepsini yasaklamıştır (Kadıoğlu 1999: 45; Göle 2000: 24-26).

1980 öncesi kamusal alanın bir diğer önemli noktası ise, toplumdaki çoğulculuğu reddederek tek bir kamusal alanın ilerleme getireceğini öne sürmesidir. Bu bağlamda, Batı bir tür rol modeli gibi alınarak, farklılıklar ve diğer alternatif modernlikler görmezden gelinmiş veya kamusal alandan dışlanmıştır. Laiklik ve milliyetçilik gibi evrenselliğin temeli olarak görülen siyasi değerler aynı zamanda ahlaki değerler olarak görülmüş ve bugüne kadar devlet elitinin tekeli altında kalarak bir içselleştirme ve dışsallaştırma mekanizması olarak işlemiştir (Kadıoğlu 1999: 45; Göle 2000: 24-26). 1950'lere kadar olan dönem Ömer Çaha'nın (1998-99: 85-89) deyimiyle "ideolojik kamusal"ın olduğu bir dönemdir ki söz konusu dönemde devlet var gücüyle kendi düşündüğü çağdaş ve evrensel kamusal alanını kurmaya çalışmıştır. Bu düşünce çerçevesinde Türk Ocakları gibi milliyetçi kuruluşlar veya laikliğin simgesi olarak adlandırılabilecek olan kadın kuruluşları dahi kapatılmıştır.

Türkiye'de yukarıda bahsedilen kimlikler bugünkü anlamıyla politize ve organize olmayan gruplardır. Bununla beraber, bugünkü kadar sermaye sahibi de değillerdir. Osmanlı'dan Cumhuriyete kadar süregelen bu hareketler, Osmanlı'nın "millet sisteminden" Cumhuriyetin katı "ulus-devlet sistemine" geçişi sürecinde siyasal olarak konumlanmaya çalışmışlardır. Bu konumlanış bazen devlete karşı, bazen de birbirlerine karşı olmuştur. Örnek vermek gerekirse, İslami tarikatlar 1950 yılına kadar devletin nötr kamusal alan felsefesi içerisinde yeraltına çekilirken, Kürt milliyetçiliği devlet tarafından ağa ve şeyhlerle kurulan ilişkiler sonucunda kontrol altında tutulmuştur (Çetinsaya 1999: 362-368; Dönmez 2007: 51). Aleviler ise Cumhuriyetin kuruluş

yıllarında laik bir anlayışa sahip olan Cumhuriyet ideolojisini Osmanlı'nın İslami ideolojisine karşı bir nefes alma alanı olarak gördüğünden CHP'yle yakınlaşırken, partinin dini hareketlerin inanç sistemlerine karşı katı tutumundan dolayı 1950 yılından sonra DP'ye oy vermişlerdir (Güler 2008: 56-60).

Ancak bu hareketlerin hiçbiri kendisini sistematik olarak kimlik bazında tanımlayan ve gündelik hayatlarını semboller ve değerlerle ifade etmeye muktedir hareketler değildir. Bunlar daha çok gündelik hayatlarını sürdürmeye çalışan hareketlerdir.

1950'li yıllarda başlayan kırdan kente göç ve şehirleşme ile birlikte 1960'ların sonları ve 70'li yıllarla beraber sol hareketin güç kazanması, bu hareket içinde Alevilerin ve Kürtlerin kendi kimliklerini keşfetmelerine yol açmıştır. İslami hareket de sol harekete karşı alternatif bir hareket olma yolunda, dünyadaki eşdeğerleri gibi İslam dinini sol söylemle harmanlayarak devlet ideolojisine karşı bir alternatif olma yolunda politize olmuştur (Dönmez 2000). Ancak bu dönemde söz konusu kimlikler, bir kimlik siyasetinden çok, sol ve sağ söylem içinde kendi kimliklerini kurmaya çalışmışlardır denilebilir.

1980 darbesinin hemen akabinde Turgut Özal'la başlayan serbest piyasa ekonomisine geçiş deneyimi, ideolojik kamusalı hem ekonomik hem de siyasal olarak ciddi anlamda bir krize sokmuştur. Hasan Bülent Kahraman'a (2007: 99) göre, devlet eliyle büyümüş olan burjuvazi bu dönemle birlikte devletten bağımsız olarak hareket edebilecek bir alan bulmuştur. Bu hareket alanı devletin siyasal alanda da eleştirilmesini beraberinde getirmiştir. Sözü edilen süreçle aynı doğrultuda gerçekleşen kitle iletişim araçlarının güçlenmesi ile birlikte pozitivist-devletçi bakış açısı irdelenmeye başlanmıştır. Bu bağlamda özel TV kanallarının ortaya çıkması ve gerek ulusal ve gerekse uluslararası yayıncılığın güçlenmesi, siyasal alanda devlet tekelinin kırılmasını da beraberinde getirmiştir. Bu, devletin empoze etmeye çalıştığı bilimsel pozitivizmin resmi ilerleme mantığının toplumsal meşruiyeti sağlamada yetersiz kalmasına neden olmuştur (Kahraman

2007: 73). Tüm bu gelişmeler sivil toplumun devlet karşısında güçlenmesine neden olurken, Türkiye'deki sivil toplumu ulusal olduğu kadar uluslararası temelli bir duruma da getirmiştir.

1980 darbesinin sol ve sağ grupları budaması ve ardından Anavatan Hükümeti'nin başa geçmesi ile birlikte ekonomik anlayışta oluşan köklü değişiklik, Türkiye'deki patriarkal devlet anlayışının sorgulanmasına neden olmuştur (Kahraman 2007: 102-103). Başka bir deyişle, devletin ithal ikameci ekonomi anlayışının yerine geçen liberal ekonomi ve sağ-sol ideolojilerinin budanmasıyla oluşan ideolojik boşluğu, farklı etnik ve dini kimlikler toplumsal hareket olarak ortaya çıkıp, kendi kamusal alanlarını yaratarak doldurmaya çalışmışlardır.

> *1980'lerin hemen başında elli yıllık uygulamadan birkaç yıl içinde vazgeçilmesi, Türkiye'deki kitleleri hem ürkütmüş hem de şaşırtmıştır. 'Baba' olarak görülen ve öyle algılanan devlet temel işlevlerinden uzaklaşınca, toplum doğan boşluğu kendi dinamikleriyle doldurma yoluna gitmiştir. Bu gelişmenin sağladığı olanaklarla da despotik devlet kavramı ve modeli aşılırken, sivil toplum arayışları yükselmiş, fakat eşzamanlı olarak dinsel eğilimlerin etkinleşmeye başladığı gözlemlenmiştir (Kahraman 2007: 102-103).*

Bu bağlamda söz konusu durum Kahraman'ın belirttiği gibi, sadece İslami hareketin değil, tüm bu grupların hem gündelik hayatı politize etmelerini hem de kamusal alanda diğer gruplarla ekonomik, siyasal ve kültürel pay alma adına çarpıştığı bir sahneyi de beraberinde getirmiştir. Bu hareketleri Türkiye'deki evrensel kamusal alana alternatif olarak ortaya çıkan gruplar olarak da tanımlayabiliriz. Bu grupların amacı bir yandan evrensel değerlerin karşısında farklılıklarını dile getirdikleri bir tür karşı söylem yaratmakken öbür yandan da toplumun diğer kesimleri tarafından tanınmak ve meşru olarak kabul görmek olmuştur (Şimşek 2004: 123-134).

80'li yıllarla birlikte değişmeye başlayan sosyoekonomik ve siyasi sistem Türkiye'deki kamusal alanın değişimine yol açmış

ve toplumsal hareketlerin tanınma talepleriyle yaptıkları eylemlerle kamusal alan siyasal anlamda liberalleşmeye zorlanmıştır. Her ne kadar bu kimlik hareketlerinin kendilerinin demokratik olup olmadığı başka bir sorunsalsa da Avrupa Birliği sürecinin de etkisiyle devlete karşı konumlanmışlardır. Ancak bu konumlanış çoğu zaman devletin demokratikleşmesinden çok, güvenlik paradigmasını öncelemesine neden olmuştur. Bu bağlamda 80'lerle beraber değişen kamusal alanın ve toplumsal hareketlerin, devleti demokratikleşmeye zorlamasını fakat bununla birlikte devletin bu hareketlere karşı güvenlik temelli konumlanmasını Charles Tilly'nin kavramsallaştırmasıyla dört ana noktada toparlamak mümkündür:

1. Kamu politikasına katılan insan sayısının artması,
2. Bu insanlar arasındaki bağlantıların ve kaynakların eşitlenmesi,
3. Kamu politikasının sosyal eşitsizliklerden arındırılması,
4. Kişiler arası güven ağlarının kamu politikasına sokulması.

Tilly'ye (2008: 207-211) göre, bu dört önemli sürecin hepsi birden demokratikleşmeye katkıda bulunur. Bu anlamda ilk süreçte düşmanlara karşı savunma, kamu yönetimini desteklemek için kaynakların artırılması, toplumdaki nüfusun artışı ve bunun yönetici kesime yansıması ve dışlanan kesimlerin siyasal ve yönetsel alana katılım talepleri, kamu politikalarına katılanların nüfusunu genişletir. İkinci süreçte potansiyel politik katılımcılar arasındaki genel eşitsizlik –din, dil, etnisite, okuryazarlık, cinsel eşitsizlikler gibi– kalkarsa, bu durum bir yandan kamu politikalarında geniş katılımı sağlarken, diğer yandan onlara karşı devlet kurumlarının adaletsiz uygulamalarını engeller. Üçüncü süreçte ise siyasetçilerin ve devlet bürokratlarının grup kimlikleri arasındaki eşitsizliği gidermek için kamu politikalarında yeni düzenlemeler yapmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Örneğin, heterojen politik yapıların oluşmasına teşvik ve heterojen seçim

bölgelerinin oluşturulması buna verilebilecek en güzel örneklerden birisidir. Son süreçte insanların ve toplulukların riski ve güvensizliği azaltması için birbirlerine ve devlet kurumlarına karşı güvenlerinin artırılması gerekmektedir.

Bu dört sürece bakıldığı zaman, Türkiye'deki kamusal alan çoğullaşırken, devletin vatandaş kavramını Cumhuriyetçi bir anlamda haklar ve ödevler çerçevesinde kavramsallaştırdığına ve kamusal alanı kendi tanımı içinde algıladığına şahitlik etmiş olmaktayız (Keyman 1998-99: 67). Bu da devletin kolektif kimlikleri görmezden geldiğini ve güvenlik mekanizması içinde algıladığını göstermektedir. Özellikle 80'li yıllardan bu yana devlet bu kimliklere demokrasi-güvenlik dengesi içerisinde daha çok güvenlik ağırlıklı bakmaktadır. Bu durum devlet ve devlet elitinin sözü edilen gruplara karşı konumlanan ayrı bir cemaat gibi görülmesine neden olmaktadır. Her ne kadar devlet farklı kimliklerdeki bireyleri, devlet alanına ayrım gözetmeden sokmaya çalışsa da bu grupları kolektif kimlik temelinde güvenlik çerçevesinde algılamaktadır (Mahçupyan 1998-99: 44-46). Bu durum söz konusu hareketlerin kendi yaşam alanlarını genişletmeleri anlamında, bazen devletle ittifak yapmalarını ve devletin laiklik ve milliyetçilik söylemlerini tekrardan üretmelerini gerektirirken, bazen de devlete karşı konumlanmalarını gerektirmektedir. Ancak her ne şekilde olursa olsun bu grupların devletle ilişkileri onları kendi içlerine kapanmaya zorlamaktadır.

Bu durumun bir istisnası olarak İslami hareket görülebilir. Her ne kadar İslami tarikatlardan Nakşibendî ve Kadiri tarikatları, yüzyıllardan beri Osmanlı'ya has merkez-çevre ayrımını doldurmak anlamında sivil toplumda örgütlenmişlerse de AKP'nin iktidara gelişiyle birlikte ilk defa devlet yönetimiyle tanışmışlardır. Bu durum, 28 Şubat postmodern darbesiyle siyasal İslamcılıktan din temelli muhafazakârlığa geçiş yaptığını söyleyen AKP ve İslami tabanı için, kendilerini özgürce ifade etme ve kamusal alanı dönüştürme fırsatı yaratmıştır. Ancak yaşanan gelişmeler, AKP ve tabanını hayal kırıklığına uğrata-

cak olan, hükümetin siyasal iktidarın tek patronu olmadığı gerçeğini hatırlamalarına yol açacaktır. Tüm bunlar özellikle türban, kamusal alanda içkinin yasaklanması gibi konularda bu hareketi de kendi sınırları içine kapanmaya zorlamıştır. Bu örnek bile devlet içinde ciddi anlamda örgütlenen eski İslami, yeni muhafazakâr kesimin bile devlet karşısında yaşadığı içine kapanma sürecini bize göstermektedir. Bu bağlamda, bir sonraki bölümde söz konusu toplumsal hareketlerin nasıl yapılandıkları, izledikleri yaşam stratejileri ve devletle ilişkileri irdelenecektir.

Yeni Toplumsal Hareketler ve Kamusal Alan

Tanınma

1980'li yıllar boyunca İslamcı, Kürt ve Alevi toplumsal hareketleri özelinde anlatmaya çalıştığımız toplumsal hareketler, kendi kamusal alan anlayışları çerçevesinde –Yeni Toplumsal Hareketler Teorisi ve Kaynakların Harekete Geçirilmesi Teorisinin de açıkladığı– tanınma ve meşrulaşma mücadelesi olarak kamusal alanda boy göstermişlerdir. 1980 sonrasının kentleşme, neo-liberalizm ve bunun doğurduğu kentli orta sınıf olguları, farklı kimliklerin siyasallaşmasını da beraberinde getirmiştir. Ancak bu hareketlerin, Cumhuriyet tarihi boyunca hem birbirleriyle hem de devletle olan sorunlu konumlanışı, kamusal alanda Kemalizme olduğu kadar birbirlerine karşı getirdikleri şiddetli eleştirilerin de nedeni haline gelmiştir. Söz konusu hareketler kendi kolektif kimliklerinin dışsallaştırıcı özelliğinden dolayı Cumhuriyeti ve onun kurumlarını şiddetli bir eleştiriye tabi tutmuşlardır (Dönmez ve Kılınç 2006).

Bu bağlamda, toplumsal hareketler bir taraftan devlet ideolojisini yapıbozuma uğratmaya çabalarken, diğer taraftan tanınma çabaları ile kamusal alanda görünürlük kazanmak için birbirleriyle ve devletle kaynak yarışı içine girmişlerdir. Alevi-

ler, devlet ideolojisinin önemli bir öğesi olan Sünni İslamı ve onun kamusal alanda görünürlüğünü sorgulamaktadırlar: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın varlığını ve zorunlu örgün eğitimde okutulan ve Sünni Hanefi mezhebinin özelliklerini öğreten zorunlu din dersini ciddi bir eleştiriye tabi tutmaktadırlar (Çalışlar 2008). Buna karşılık, İslami hareket Kemalizmin laik ve Batılı "evrensel kamusal alan" anlayışını eleştirmekte, kamusal alanı kendi ideolojileri doğrultusunda dönüştürmeye çalışmaktadır. Bu durum bazen İslami hareket için küçük kamusal alanların oluşturulması şeklinde icra edilirken, bazen de yerel yönetimler aracılığıyla, var olunan alanın dönüştürülmesi şeklinde yapılabilmektedir. Kürt hareketi ise devletin, Kürt kimliğini görmezlikten gelen nötr kamusal alan anlayışını eleştirmekte, Kürt kimliğini görünür kılmaya çalışmaktadır (Miroğlu 2006). Bu bağlamda, Kürt hareket her ne kadar içinde küçük ama etkili bir grup, etno-milliyetçi bir anlayıştan etnik terörizme doğru kaysa da Kemalizmin nötr kamusal alan anlayışını eleştirme yönünde İslamcılar ve Alevilerle aynı düşünceleri paylaşmaktadır.

Yeni Bir Hayat Politikası Oluşturma

Bu çerçevede sözü edilen grupların ortaya çıkışı ve bu hareketlerin kamusal alan ve devletle kurdukları ilişkinin üç önemli sonucunu sıralamak gerekir: Bunlardan ilki her birinin modernliği farklı şekilde yorumlayarak alternatif modernlikler sunmalarıdır. Bir başka deyişle, bu hareketlerin bazıları merkezi kültürün evrenselci ve pozitivist-elitist yaklaşımına karşılık, evrenselliği yadsımadan kendi kültürel özellikleriyle kırma bir modernite alternatifi sunmaktadırlar. Örneğin Kürt milliyetçi hareketi ve Alevi hareketi 1980'lerdeki küreselleşme süreciyle birlikte insan hakları, çoğulculuk söylemi gibi Batı menşeli kavramları içselleştirmişlerdir (bkz. Çağlayan 2007: 89).

Çağlayan (2007: 89), Kürt Milliyetçi hareketini şu cümlelerle anlatmaktadır:

Küreselleşme süreçleri, uluslararası kurumların kültürel haklara vurgu yapan düzenlemeleri, özellikle de Türkiye'nin Avrupa Birliği ile girdiği ilişki, Kürt hareketinin insan hakları, kültürel kimlik hakları ve çoğulculuk söylemi için elverişli bir ortam yarattı.

Bu durum bazen de siyasal İslamcı kimliğin 1980'lerdeki durumu gibi, hem elitizmi hem de evrenselliği reddeden farklı bir modernite yorumu kurmuştur (Kömeçoğlu 2000: 186). Başka bir deyişle, bu hareketler tarafından epistemenin moderniteyle bağlantılı olarak yeniden inşası, bilginin kamusal alanda Nilüfer Göle'nin (2002) deyimiyle "melez desenler halinde" somut bir şekilde oluşturulmasına neden olmuştur. Bu hareketler bir döngü çerçevesinde, kendi kimliklerini moderniteyle bağlantılı olarak tekrar kurmaya çalışmaktadırlar. Bu durum söz konusu aktörlerin bir yandan kamusal alanda görünür olmalarına yol açarken, bir yandan da alternatif modernlikler sayesinde hem sosyoekonomik yapılarının hem de kolektif kimliklerinin güçlenmesine neden olmaktadır.

Bu bağlamda sözü edilen üç hareket bir yandan kendilerini ağırlıklı olarak kültürel özneler olarak tanımlarken aynı zamanda da sosyoekonomik, siyasal ve ahlaki alanda yeniden inşa etmeye çalışmışlardır. Tüm bu oluşumlar, siyasal devlet kurumları aracılığıyla siyasal iktidardan pay almaya, hatta onu dönüştürmeye çalışırken, kültürel anlamda kendi kimliklerini bir medeniyet biçimi olarak görmekte ve sosyal ve kültürel hayatı etkilemeye çabalamaktadırlar. Ahlaki anlamda, kendi kültürel harçlarını tekrar yorumlayarak siyasal veya dinsel inançları doğrultusunda ortak ahlaki bir dil ve norm silsilesi oluşturmaktadırlar (bkz. Yavuz 2005: 129).

Bu doğrultuda önemli bir nokta ortaya çıkmaktadır. Bu söz konusu hareketlerin felsefi anlamda kendi epistemelerini oluştururken, bir yandan da oluşan bu epistemeyle bağlantılı olarak somut sosyoekonomik ve siyasal yapılar kurmalarıdır. Amaçları bazen kamusal alanda kendilerine yaşam alanları oluşturmak-

ken, bazen de bu alanlar aracılığıyla sistemi dönüştürmeye çalışmaktır. Özellikle 1980'lerin sonu ve 1990'larda başlayan, yayıncılık ve medya alanlarındaki gelişmeler bu hareketlerin kendi epistemolojilerini üretmelerinde önemli katkılar sağlamıştır (Yavuz 1999: 181-189). Bu çerçevede, üretilen bilgi sorgulanabilir bir hale gelmiş ve metalaşmıştır.

Bunun önemli iki getirisi olmuştur: Birincisi, bu hareketlerin klasik elitlerinin hegemonyası yıkılmış, taban güçlenmeye başlamıştır. Bu doğrultuda da kolektif bilinç tabana yayılarak daha paylaşılır hale gelmiştir. Alevi hareketinde, Alevi dedelerinin kanaat önderliğinin taban tarafından ciddi anlamda sorgulanması buna örnek verilebilir. İkincisi, yayıncılık ve medya alanlarının bu bilginin üretilmesindeki ve sözü edilen hareketlerin içinde olanlar için bir nefes alanı oluşturarak kolektif bilincin yaratılmasındaki güçlü etkileridir. Bu durum söz konusu hareketlerin siyasallaşmasının daha da yoğunlaşmasına neden olmaktadır (Erman ve Göker 2000: 103, bkz. Watts 2006; Yavuz 1999: 181-189; Yavuz 2005: 150-151). Tüm bunlar ise bu grupların kendi sosyal alanlarını da kurmalarına ve kendi medyalarının, kendilerine ait farklı sivil toplum örgütlerinin, siyasal hareketlerini destekleyen sermaye gruplarının oluşmasına neden olmuştur.

Kamusal Alanda Mücadele ve Kaynakların Harekete Geçirilmesi

1990'lar ekseninde anlatılmaya çalışılan üç toplumsal hareket, 1970'li yıllardan farklı olarak, sosyoekonomik ve kültürel açıdan siyasal alanda yapılanmış ve devlet ideolojisine muhalif olan hareketlerdir. Bu hareketler bir yandan devlete, diğer yandan da rekabet içinde oldukları toplumsal hareketlere karşı mücadele vermektedir. Üç hareket bağlamında, Türkiye'de 1980'lerle birlikte kimlik siyasetinin uyanışının en önemli nedenlerinden birisi de bu hareketlerin aktivist yapısıdır. Sahliye'nin (Akt. Haynes 1997: 714), İslami uyanışı, Kaynakların Harekete Geçirilmesi Teorisine referansla da belirttiği gibi, bu hareketleri üç ortak özellikte anlamaya çalışmak mümkündür.

İlk olarak, üç hareketin yeterince siyasal temelli insan gücü oluşturma potansiyeli vardır. İkincisi, yukarıda belirtildiği gibi, bu üç hareketin siyasi amaçlarının olması gerekir. Üçüncü olarak her ne kadar Alevi hareketi İslamcı ve Kürt hareketlerine göre homojen olmasa da Kaynakların Harekete Geçirilmesi bağlamında üç hareketin de azımsanmayacak mali güce, siyasal liderliğe, grup içi iletişime, insangücüne sahip ve eyleme geçirici ideolojileri vardır. Sahliye'nin belirttiği ilk iki madde yukarıda açıklanmaya çalışıldığı için, bu bölümde üçüncü madde üzerinde durulacaktır.

Bu bağlamda üç toplumsal hareket de özellikle 1980'den bu yana kamusal alan içerisinde kendi ideolojileri doğrultusunda hem ekonomik gücü ele geçirme hem de devlette kadrolaşma adına birbirleriyle yarışmaktadırlar. Her ne kadar burada homojen kimliklermiş gibi anlatılmaya çalışılsa da aslında bu hareketler kendi içinde heterojen olup birbirleriyle kaynakları ele geçirme bağlamında yarışmaktadırlar. Kürt hareketi ve İslamcı hareket burada Alevi toplumsal hareketinden bir nebze ayrılmaktadır. Çünkü Kürt hareketini maddi olarak PKK terör örgütü ve ona bağlı olan sivil organizasyonlar kontrol altında tutarken, 2000'li yıllarda İslamcılıktan yeni muhafazakârlığa geçtiğini iddia eden Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) İslami hareketin şemsiye aktörü durumundadır. Ancak Alevi hareketini tek şemsiye altında tutacak bir organizasyon ve parti yoktur. Bu bağlamda da bu hareketin Alevi-Sünni temelli bir kaynak yarışının içinde olmasının dışında, kendi içinde de cemaatin liderliği konusunda etnik ve ideolojik ayrışmaların yaşandığı bir kaynak yarışının sürdüğü bir gerçektir (Massicard 2007: 89-101).

Üç toplumsal hareket de kamusal alanda hem insan gücü toplama hem örgütlenme hem de maddi kaynak elde etme bakımından mücadele etmektedirler. Bu açıdan üçü de seslendikleri kitleyi sosyoekonomik durum gözetmeksizin hareketin içine sokmaya çalışmaktadırlar. Üst sınıfa mensup kişiler olabile-

ceği gibi, şehirlere göç yoluyla gelmiş ve gecekondularda yaşayan kişiler de bu kimlik siyasetinin içine çekilmek istenmektedir. Bu çerçevede 1970'lerdeki eşdeğerlerinden farklı olarak, kurulan örgütler ve oluşturulan kimliğe dayalı epistemeleri sonucunda, bu hareketler toplumun her alanına yayılmaya çalışmaktadırlar.

Bu bağlamda, seçilen kitlenin seferber edilmesi büyük kentlerde doğal olarak gettolaşma yoluyla olabileceği gibi,[2] bu hareketlerin sosyal kuruluşları ve bu toplumsal hareketlere ait medya kuruluşları aracılığıyla da gerçekleşebilmektedir. Bir başka deyişle, kültürel öğeler, semboller ve değerler sosyal kurumlar aracılığıyla, harekete yeni katılımcılar kazandırmak veya kitleyi mobilize etmek için kullanılmaktadır. Massicard (2007: 83), Alevi hareketinin kitle kazanmasını şöyle açıklıyor:

> *Nitekim Alevici bir örgütte yönetici olmak biraz para sahibi olmayı gerektirir. [...] Dolayısıyla bu taşın altına herkes elini sokamaz. Dolayısıyla bu örgütlenme modeli maşruiyetini kabul ettirdiği andan itibaren öncelikle bu tür etkileşimlere daha önceden zaten girmiş ve yeterli kaynaklara sahip kişiler onun içinde yer alırlar. [...] Birçok mevki sahibi olan bu girişimciler, daha önceden mevcut ilişki ağları arasında bağlantı kurarak önemli kitle seferberliği kanalları sağlarlar. Çoğunlukla aile düzeyindeki tanışıklıklar angajmanları "çoğaltan" başlıca etkendir.*

Kürt hareketinin kitleyi mobilize etmesi veya insan kaynağı bulmasını –veya kitlesel mobilizasyon sürecini– Handan Çağlayan'ın (2007) "*Analar Yoldaşlar Tanrıçalar*" kitabında yaptığı bir alıntı çok iyi anlatmaktadır:

2 Örnek vermek gerekirse, Alevi kimliğinin ve Türk milliyetçi kimliğinin güçlenmesinin önemli nedenlerinden birisi de 80'li yıllarda Kürt kökenli vatandaşlarımızın ülkenin batısına göç edişidir. Düşük yoğunluklu savaştan kaçan Kürtlerin büyük kentlerde gecekondulara yerleşmeleri ve oluşturdukları kültürel ve ekonomik gettolar diğer vatandaşların kimliklerinin güçlenmesine veya kendi kimliklerinin farkına varmalarına neden olmuştur (Erman ve Göker 2000: 100).

Amcamın kızı şehir faaliyetlerinde yer alıyordu. [...] toplum içerisinde gurur vericiydi. Öyle görülüyordu. [...] imreniyordum. [...] İtibar gören bir mevzuydu. Kadın ordusu şu bu diyorlardı cezaevindekiler. Kadınlar gittiklerinde bu orduya katılabilir diyorlardı. İlgimi çekti yani. [...] Ben feminizmi böyle öğrendim. [...]

İslami hareket ise cemaatler ve tarikatlar yoluyla, Osmanlı'dan bu yana devletin ulaşamadığı çevreye sirayet ederek ve burada patronaj ilişkileri kurarak kitleyi mobilize etmektedir. Fethullah Gülen hareketi burada verilebilecek önemli örneklerden biridir. Gülen cemaati, okulları ve yurtları yoluyla gençleri hareketin içine çekmekte ve cemaatin iç öğretisini bu gençlere vererek onları hareketin birer müridi yapmaktadır.

Bu hareketlerin bir diğer özelliği arkalarında ciddi finansal kaynakların oluşudur. İslami tarikatlar ve cemaatlerin devletle mücadele için kurdukları şirketler ve holdingler İslami hareketin finansmanını sağlamaktadır (Gökaçtı 2008). Hatta bu durum İslami sermayenin mihenk taşı olarak da adlandırılabilecek Müslüman İşadamları Derneği'nde (MÜSİAD) vücut bulmuştur.

Buna karşılık, Kürt milliyetçi hareketini etkisi altında tutan PKK terör örgütünün hiç azımsanmayacak finansal kaynakları vardır. Bu kaynaklar arasında bağışlar ve ROJ TV yayınları gibi yollarla medyaya aldıkları reklamlardan elde ettikleri yasal gelirlerin dışında, ciddi anlamda uyuşturucu ticareti, insan kaçakçılığı, haraç gibi yasal olmayan yollarla harekete aktarılan paralar da bulunmaktadır (bkz. Ergül 2008).[3]

Alevilik, ilk iki harekette olduğu kadar tek elden yönetilmemesi ve bölünmüşlüğünün verdiği durumun etkisiyle, iki hareket kadar güçlü finansal kaynaklara sahip değildir. Yapılan enformel görüşmelerde, hareketin gelirlerinin kurban derilerinden, halkın bağışlarından ve zengin Alevi ailelerinin yaptığı para yardımlarından sağlandığı ve bunların hareketin içindeki bazı derneklerin finansal kaynaklarını oluşturduğu söylenmekte-

3 PKK 1999 yılı itibariyle 150 milyon dolar bir sermayeye sahiptir.

dir. Bunun yanında bazı dönemlerde bazı hükümetler de harekete para yardımı yapmaktadır.

Bu açıdan üç hareketin de kendi kitlesini hem maddi hem de manevi olarak seferber edebilme güçleri vardır. Bu güçleri sadece ulusal değil, ulusötesi bir yapıya sahiptir ve bu yapı ulus devlete karşı konumlanmalarında hem maddi anlamda hem de sembol üretme anlamında devlete karşı pazarlık için bu hareketlere güç vermektedir. Başka bir deyişle, söz konusu hareketlerin diyaspora bağlantıları hem kendilerini kültürel ve siyasi olarak tekrar üretmelerinde hem de uluslararası aktörlerle devlete karşı pazarlıklarında önemli olanaklar sağlamaktadır. Bunun nedeni diyasporadaki bu hareketlerin, Türkiye uzantılarına göre daha rahat hareket edebilmeleri ve ideoloji ve kültürü üretmede daha özgür olabilmeleridir. Bununla beraber, bulundukları Batı ülkelerinde siyasal sisteme entegre olanlarının Türkiye karşıtı lobi faaliyetleri, bu hareketlerin pazarlık gücünü artırmaktadır.

Bu bağlamda diyasporanın faaliyetlerini, kaynakları harekete geçirme teorisi çerçevesinde iki noktada toparlayabiliriz: a) Episteme üretme, b) Maddi ve siyasi kaynakları mobilize etme ve bulundukları ülkelerde yaptıkları siyasal lobi faaliyetleri. Birinci noktayla bağlantılı olarak üç hareket de kendi kültürel inşalarını yapabilmek amacıyla episteme üretmektedirler. Kürt hareketi, Avrupa'nın muhtelif yerlerinde açtıkları Kürdoloji Enstitüleri aracılığıyla episteme üretmekte ve Kürtlüğün yeniden inşasını gerçekleştirmektedirler. Bu bağlamda bu hareketlerin gayri resmi tarihini yazarak kimliği inşa etmek adına önemli açılımlar sağlamaktadır. Bununla beraber, PKK'ya ait ROJ ve MED TV, Alevilere ait SU, DEM, DÜZGÜN gibi ulusötesi kanallar da kimliğin yeniden inşasında güçlü roller oynamaktadırlar (Bruinessen 1998: 46-48; Yavuz 1999: 181-199).

İkinci olarak, bu hareketler bulundukları ülkelerin siyasal sistemleriyle bütünleşerek Türkiye üzerinde etkili olabilmektedirler. Özellikle Kürt ve Alevi hareketi diyaspora bağlantılı hareketler olarak Almanya, İngiltere gibi Avrupa ülkelerinde siya-

sal partiler ve sivil toplum kuruluşları içerisinde lobicilik faaliyetleri yapmakta, böylelikle Avrupa parlamentosunda ve bu ülkelerde ulusal ve yerel düzeyde hem kendilerine yer bulmaya hem de Türkiye'ye karşı lobi faaliyetleri yapmaya çalışmaktadırlar (Kelly 2002: 110; Massicard 2007: 319-357). Milli Gençlik Teşkilatı ise İslami harekete gurbetçi işçilerden aldığı bağışlarla ve oy desteğiyle yardım yapmaktadır. 1990'larda kurulan İslami holdinglerin önemli hissedarları da diyasporadan çıkmaktadır.

Bu hareketler, kaynakları harekete geçirme bağlamında devlete ve birbirlerine karşı manevralar yapmaktadırlar: Bir yandan devletin kaynaklarını kendi lehlerine çevirmeye bir yandan da devleti kendi ideolojileri etrafında dönüştürmeye çalışmaktadırlar. Alevi hareketi için, 1980 döneminin getirdiği Türk İslam sentezinin yapıbozuma uğraması[4] bir politikayken, Kürt hareketi içindeki PKK ve HAKPAR gibi hareketler Güneydoğu Anadolu'da federatif bir yapıyı istemektedirler (Miroğlu 2006). Buna karşılık, İslami hareket, yukarıda da belirtildiği gibi kamusal alanı ahlaksal manevralarla kontrol etmeye çalışmaktadır.

Bu durum, kültürü üretme tekelini elinden kaçırmış olan devlet için zorlu bir sınav olmakla beraber, devlet halen Cumhuriyet tarihinden beri kullandığı iki önemli aracı olan milliyetçilik ve laiklik yoluyla bu hareketleri kontrol altına almaya çalışmaktadır. Devletin bir başka manevrası ise, bu hareketlerden bazıları ile ittifak kurarak diğerlerine karşı bir tutum almaktır.

Söz gelimi, 1990'larda kendine tehdit olarak algıladığı yükselen siyasal İslam tehdidine karşı Alevilerle zımni işbirliği yaparken PKK terör örgütüne karşı bölgedeki İslami hareketin yükselişinin önünü kesmemek gibi manevralarla bu hareketleri durdurmaya çalışmıştır. Bu hareketlerin bir diğer sorunu da kendi içlerinde tam anlamıyla homojenliği sağlayamamalarıdır. İçlerindeki etnik ve dini bölünmeler ve bu parçaların bazılarının

4 Burada yapıbozumdan kastedilen, okullarda zorunlu din dersinin kaldırılması, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Alevilere de yer açılması gibi örneklerdir.

devletle beraber hareket etmek istemeleri, etkin bir şekilde hareket etmelerini engellemektedir.[5]

Örnek vermek gerekirse, Alevi hareketinin içindeki, Aleviliği İslamın dışında gören gruba karşılık, Aleviliği İslamın bir mezhebi sayan gruplar arasında ciddi ayrılıklar kendini gösterdiği gibi, devletle tamamen ayrışmak isteyen ve Kürt milliyetçi harekete sempati ile bakan diyaspora Alevi topluluklarına karşı, bu harekete sıcak bakmayan gruplar arasında da başka bir çatışma yaşanmaktadır. Buna karşılık, Kürt hareketi içerisinde Kürt İslami grupların –her ne kadar PKK gibi federasyon isteseler de– PKK'nın şiddet felsefesi ve tek adam (Abdullah Öcalan) doktrinine karşı tavır alışları Kürt hareketi için örnek teşkil etmektedir (bkz. Bozarslan 2002). İslami hareket içerisinde de önemli iki cemaatin Fethullah Gülen ve Süleymancılar arasındaki kaynak yarışı ve bu bağlamda farklı siyasi partileri ve siyasal aktörleri desteklemeleri de bu gruplar için parçalı siyasetin bir diğer örneğini teşkil etmektedir.

Kısacası, her ne kadar bu grupların kamusal alanda tanınma talepleri birbirleriyle örtüşse de heterojen olan bu sosyal grupların çoğu zaman devletin tehdit algılamasından kaçmak için kaynaklara ulaşma talepleri birbirleriyle kesişmektedir. Bu bağlamda da söz konusu kimlikler sadece birbirleriyle değil, kendi içlerinde de çatışan bir konuma düşmektedirler.

Sonuç

Robert Merton'a göre, 'toplumsal hareket' kavramı çok özel amaçları bulunan, bütün grubu kapsayacak şekilde ideolojisi

5 Örnek vermek gerekirse, Kürt sorunu konusunda AKP'nin Kürt milletvekilleriyle Kürt olmayan milletvekilleri arasında önemli görüş farklılıkları vardır. Buna karşılık, Kürt Alevi hareketinin bazı aktörlerinin devlete karşı olumsuz tutumu ile Türk Alevilerinin devlete karşı daha pozitif perspektifi, hareketin tam anlamıyla bütünleşmesini engellemektedir (bkz. Massicard 2007: 328-336).

olan ve organize şekilde hareket edebilen oluşumlar olarak tanımlanabilir. Kavram hakkında iki önemli görüş vardır. Bunlardan ilki Kaynakların Harekete Geçirilmesi Teorisi, ikincisi Avrupa menşeli Yeni Toplumsal Hareketler Teorisidir. İlk teoriye göre, toplumsal hareketler kendilerini korumaya çalışan, sistemden finansal ve sembolik olarak pay alan ve bu bağlamda da kolektif hareket eden aktörler olarak görülür. Ancak bu teori insanların neden toplumsal hareket kurduğu ve kurduktan sonraki anlam dünyaları üzerine eğilmez. Yeni Toplumsal Hareketler Teorisi toplumsal hareketleri endüstri sonrası dönemin ürünleri olarak görür ve toplumsal hareketlerin doğuşunu sivil toplum üzerindeki mücadelenin sonucunda doğan bir olgu olarak algılar. Bu bağlamda da toplumsal hareketlerin ürettikleri semboller, ritüeller ve anlam dünyaları üzerinde durur. Ancak Kaynakların Harekete Geçirilmesi Teorisindeki gibi toplumsal hareketlerin amaçlarının maddi temelleri üzerinde yoğunlaşmaz. Bu nedenle çalışma her iki bakış açısını da kullanmıştır.

Türkiye özellikle 1980'lerle birlikte ithal ikameci yapıdan serbest piyasaya geçişle toplumsal hareketlerin güçlendiği ve devlete karşı konum aldığı bir döneme tanıklık etmiştir. Bu bağlamda Alevi, İslamcı ve Kürt milliyetçi hareketleri kendilerini devlete karşı konumlandırarak hak talep etmişlerdir. Ancak 1990'larla birlikte, sadece devlete karşıtlık temelinde konumlanmakla kalmamış, aynı zamanda kendi içlerinde yeni bir dil ve anlam dünyası yaratmışlardır. Diyaspora bağlantıları ve kitle iletişim araçlarının gelişmesi bu hareketleri ulusötesine taşımış ve devletle olan ilişkilerini daha sorunlu bir hale getirmiştir.

Bu bağlamda, söz konusu hareketlerin yaşam stratejilerini üç ana noktada toparlamak mümkündür. Bunlardan ilki tanınma politikasıdır. Çalışmada belirtilen toplumsal hareketler, 1980'lerle birlikte kamusal alanda hem devlet hem de birbirleri tarafından tanınma mücadelesi içine girmişlerdir. Cumhuriyet tarihinden bu yana problemli konumlanışları bu hareketleri sadece devletle değil, diğer gruplarla da çatışmacı bir ilişki içerisine sok-

muştur. Ancak tüm bu hareketlerin ortak noktası, Cumhuriyet ideolojisini yapıbozuma uğratmaya çalışmak olmuştur.

İkinci olarak, tüm bu hareketler modernliği farklı yorumlayarak alternatif modernlikler sunmaktadırlar. Devlet eksenli pozitivist elitizme karşı durarak, bazen evrenselliği yadsımadan kendi kültürel özellikleriyle harmanlayarak oluşturdukları kırma bir modernite alternatifi sunarlarken, bazen de İslami hareketin 80'lerde yaptığı gibi tamamıyla moderniteyi reddedebilmektedirler. Yani üç hareket de kendilerini sosyoekonomik, siyasal ve ahlaki alanda yeniden inşa etmeye çalışmaktadır. Bu anlamda, bilginin tabana yayılabilmesi, kolektif kimliğin ve kolektif eylemin tekrar yaratılabilmesi için kitle iletişim araçlarına sahip olmak, bu hareketler için önem arz etmektedir.

Son olarak, kaynakların harekete geçirilmesi, toplumsal hareketlerin kendilerini idame ettirebilmeleri açısından önemli bir eylemdir. Bu anlamda üç hareket de kendi içinde heterojen olup, kaynakları ele geçirme bağlamında birbirleriyle yarışmaktadırlar. Ancak Kürt hareketi ve İslami hareket bu heterojenliği tek çatı altında toparlayabilirken, Alevi hareketi bunu başaramamıştır. Her üç hareket de kamusal alanda insan gücü toplama, örgütlenme ve maddi kaynak elde etme anlamında mücadele etmektedir. Bu bağlamda, hedef kitlelerini medya ve sivil toplum örgütleri aracılığıyla, gerektiği zaman seferber etmek istemekte ve taleplerine ulaşabilmek için kamusal alanda görünür olmaya çalışmaktadırlar. Dolayısıyla da üç hareketin ciddi bir finansal gücü ve kitleleri seferber edebilme yetileri vardır. Bu süreçte diyaspora bağlantılarının rolü önemlidir. Diyaspora, ulus devletin sınırları dışında olduğu için bilgi üretimini daha özgürce yapabilmektedir. Ancak buradaki sorun Türkiye'nin gerçekleri dışında bir çözüm üretme tehlikesine düşmek olsa da söz konusu hareketler için özgür bilgi üretimi kendilerini kurmaları açısından önemlidir. Bunun yanı sıra, bulundukları ülkelerin hükümetlerini kendi talepleri bağlamında etkileyerek Türkiye'ye uluslararası baskı yaptırtma güçleri, başka bir olgudur.

Bu bağlamda bakıldığı zaman, homojen bir ulus tahayyül eden devlet, bu hareketlerin çoğu zaman kimlik temelli olan taleplerini, güvenlik algısı içerisinde algılamakta ve rejimi risk altına sokacak siyasal manevralar olarak görmektedir. Buna karşın, devlet de laiklik ve milliyetçilik öğeleriyle bu hareketleri birbirlerine karşı kullanan bir strateji izlemekte ama son bağlamda tüm hareketlere güvenlik çerçevesi içinde bakmaya çalışmaktadır. Öte yandan, söz konusu hareketler kendi içlerinde homojenliği tam olarak sağlayamadıkları için kaynaklara ulaşma bağlamında devletin stratejisine uymaktadırlar. Bu gruplar talepler anlamında kesişseler de homojen olmadıklarından, sadece kamusal alanda kendi aralarında değil, kendi içlerinde de çatışırlar. Bu hareketlere karşı demokratik açılım ise devletin kamusal alan ve vatandaşlık tanımını tekrar yapmasından geçmektedir. Buna karşılık bu hareketlerin devletle uyum temelinde ilişkiye girmesi ise bu yeni tanımlamaya göre stratejilerini yeniden oluşturması sonucunda oluşabilir. Ancak toplumsal hareket politikasının doğası olan hareket kimliğini ulus devlete önceleme ilkesi ve diğer hareketlere karşı güvensizliği, buna karşılık devletin kuruluşundan bu yana gelen güvenlik refleksi, bu açılımın devam etmesindeki zorluklardır. Başka bir deyişle, böyle bir açılım her ne kadar yapılsa da bu hem aktörlerin birbirleriyle hem de devletle arasındaki çatışmaların sürmesine neden olacaktır.

Kaynakça

Bayat, Asef (2005), "Islamism and Social Movement Theory", *The Third World Quarterly*, 26(6): 891-908.

Bozarslan, Hamit (2002), "Kürt Milliyetçiliği ve Kürt Hareketi", Bora, TANIL (ed), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, İletişim Yayınları, İstanbul, 841-870.

Bruinessen, Martin Van (1999), "The Kurds in Movement: Migrations, Mobilisations, Communication and the Globalization of Kurdish Question", Working Paper no.14, *Islamic Area Studies Project*, Tokyo, Japan.

Çağlayan, Handan (2007), *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Çaha, Ömer (1998-99), "İdeolojik Kamusalın Sivil Kamusala Dönüşü", *Doğu Batı*, 2 (5): 73-95.

Çayır, Kenan (2000), "İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşağı Istanbul Kadın Platformu," Göle, Nilüfer (ed.), *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul.

Çalışlar, Oral (2008), "Dışlanmamak İçin Hacı Bektaşlı Olduğumuzu Bile Söylemezdik," *Radikal*, 10.11.2008: http: //www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=HaberDetay&ArticleID=907475&Date= 10.11 .2008 & CategoryID=104.

Çetinsaya, Gökhan (1999), "Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of 'Turkish-Islamic Synthesis' in Modern Turkish Political Thought", *Muslim World*, 89/3-4: 350-376.

Dönmez, Rasim Özgür (2007), "Nationalisms in Turkey: Political Violence and Identity", *Ethnopolitics*, 6/1: 43-65.

Dönmez, Rasim Özgür ve Kılınç, İbrahim (2006), "Travma, Meta Kimlik ve Türkiye'de Alt Kimlikler", *1. Uluslarası Citizenship, Security and Democracy Konferansı*, 1-3 Eylül 2006.

Dönmez, Rasim Özgür (2000), *Türkiye'de Sivil Toplum Tartışmaları*, Hacettepe Üniversitesi Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

Erman, Tahire/ Göker, Erman, "Alevi Politics in Contemporary Turkey", in *Middle Eastern Studies*, 36 (4): 99-118.

Giddens, Anthony (1994), *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, Oxford.

Gökaçtı, Mehmet Ali, "Tarikatlar Sivil Toplum Örgütü mü?", *Radikal 2*, 27-04-2008: http: //www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=8261

Göle, Nilüfer (2002), *Melez Desenler*, Metis Yayınları, İstanbul.

Göle, Nilüfer (2000), "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak," Göle, Nilüfer (ed.) *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul.

Güler, Sabır (2008), *Aleviliğin Siyasal Örgütlenmesi: Modernleşme, Çözülme ve Türkiye Birlik Partisi*, Dipnot Yayınevi, Ankara.

Haynes, Jeff (2001), "Religion", White Brian, Little, Richard/Smith, Michael (eds.), *Issues in World Politics*, Palgrave, New York, 153-171.

Kadıoğlu, Ayşe (1999), *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakamesi*, Metis Yayınları, İstanbul.

Kelly, Eccarius- V. (2002), "Political Movements and Leverage Points: Kurdish Activism in the European Diaspora", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 22 (1): 91-118.

Keyman, Fuat (1998-99), "Kamusal Alan ve Cumhuriyetçi Liberalizm: Türkiye'de Demokrasi Sorunu," *Doğu Batı*, 2 (5): 57-73.

Mahçupyan, Etyen (1998-99), "Osmanlı'dan Günümüze Parçalı Kamusal Alan ve Siyaset", *Doğu Batı*, 2 (5): 22-49.

Massicard, Élise (2007), *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, İletişim Yayınları, İstanbul.

McCarthy John D. / Mayer N. ZALD, "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory", *American Journal of Sociology*, Vol. 82, No. 6, 1977.

Merton, Robert (1983), *Introduction to Sociology*, Harcourt Brace Jovanovich Inc., New York.

Miroğlu, Orhan, "Bir Çözüm Önerisi Olarak Federasyon", *Radikal*, 3-12-2006, http:/ /www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=6493

Seçer, Şebnem H. (2007), "Endüstriyel Uyuşmazlık Biçimi Olarak Grevin Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi", *Çalışma Toplum*, Sayı 12. www.calismatoplum.org/sayi12/Secer.pdf

Şimşek, Mehmet (2004), "New Social Movements in Turkey Since 1980", *Turkish Studies*, 5 (2): 111-139.

Tilly, Charles (2008), *Toplumsal Hareketler*, Babil Yayınları, İstanbul.

Yavuz, Hakan (2005), *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*, Kitap Yayınevi, İstanbul.

Yavuz, Hakan (1999), "Media Identities For Alevis and Kurds in Turkey" in Anderson, John/ Eickelman, Dale F., (eds.), *New Media in The Muslim World*, Bloomington and Indiana University Press, Indianapolis, 181-199.

ÜLKÜCÜLERİN SİYASAL İSLAMLA İMTİHANI: TÜRK-İSLAM SENTEZİ, MHP, BBP ve AKP

Ekin Burak ARIKAN[1]

Özellikle Meclis'in 9 Şubat 2008 tarihinde Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) ve Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) milletvekillerinin oylarıyla türbanın üniversitelerde serbest bırakılması ile ilgili Anayasa değişikliğinin gerçekleşmesi Türkiye'de siyasal İslam ve onun laik düzene yönelik yarattığı tehditleri yeniden gündemin merkezine taşıdı. AKP'nin Anayasa değişikliğine önayak olması özellikle yüzde 47'ler mertebesinde oyla hükümete geldiği ikinci döneminde kimse tarafından garipsenmedi. Oysa, son seçimlerde Avrupa Birliği (AB) reformları ile iyice keskinleşen milliyetçilik-demokratikleşme ekseninde oylarını geleneksel tabanı ötesinde büyüten MHP'nin, AKP'nin yedeğinde önce Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanlığına verdiği destek, daha sonra ise türbana özgürlük kervanına katılması, birçoklarınca yalnızca yadırganmayacak, aynı zamanda hayal kırıklığı ile karşılanacaktı. MHP'nin baştan beri sergilemiş olduğu 'devlet partisi' görünümü düşünüldüğünde türbana verdikleri bu destek özellikle göze batacaktı. Aynı MHP 1999 sonrası hükümet ortağı olduğu dönemde AB'ye tam üyelik yolunda yapılan reformlara destek vermemiş fakat koalisyon ortaklarını bunları gerçekleştirmekten de alıkoymamıştı.

1 Dr., Sabancı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Öğretim Üyesi.

Demokratikleşme ve AB sürecinin Türkiye'deki en önemli karşıtlarından biri olan parti, iş devlet politikalarına geldiğinde, ki AB süreci MHP tarafından böyle nitelendiriliyor, sürece desteğini en azından bir hükümet krizi çıkarmayarak göstermişti (Milliyetçi Hareket Partisi, Program, 2008: 46). Gerçi, bu tavrı MHP'nin iktidar nimetlerinden faydalanmayı sürdürmek amacıyla pragmatik gerekçelerle ortaya koyduğunu iddia edenler de çıkmıştı. Yine de Abdullah Gül'ün Anayasa Mahkemesi'ne takılan cumhurbaşkanlığı sonrasında yapılan erken genel seçimlerde, devlet bürokrasisinin ve şehirli seçmenin belli kesimlerinin (buna askerler de dahil) MHP'nin devletçi ve milliyetçi duruşuna güvenerek bu partiye oy attıkları kamuoyunca bilinen bir gerçek. İşte tam da bu nedenle MHP'nin seçim sonrası izlediği politikalar özellikle bu kesimlerce oldukça yadırgandı.

MHP'nin türbanla ilgili Anayasa değişikliği sonrasındaki icraatları da partinin devletçi seçkinler ile uzlaşma politikasından ayrışma politikasına doğru hızla kaydığını gösteriyor. Kuzey Irak'a yapılan "Güneş Harekatı" sonrası MHP'nin Türk Silahlı Kuvvetleri'ne (TSK) yönelik eleştirileri bu algıyı pekiştiriyor. MHP'nin Abdullah Gül'e ve türbana verdiği destek ve TSK ile parti tarihinde daha önce görülmemiş bir polemiğe girmesi,[2] partinin Türk siyasetinin egemen güçlerini kendi siyasal çizgisine çekme çabası içerisinde olduğu şeklinde de algılanabilir. Bu, bir yandan askerin siyasetteki etkisinin halk nezdinde hoş karşılanmadığının MHP tarafından anlaşıldığına, diğer yandan ise partinin 1969 Adana Kongresi ile başlayan İslamla dirsek temasının özellikle 12 Eylül sonrası dönemde ve siyasal İslamın yükselmesiyle yeni bir safhaya geldiğine işaret ediyor. MHP böylece Anadolu'da yükselen muhafazakârlaşmayı ve ordunun siyasetten elini çekmesi taleplerini göz ardı etmediğini vurgulayarak kendisine siyasal fayda sağlamayı ümit ediyor. Konuya siyasal

2 Bu süreçte MHP genel merkezine siyah çelenk bırakmak isteyen TSK mensuplarına MHP'lilerin saldırması, TSK-MHP ilişkisinin geleceği açısından bir dönüm noktası olarak dikkat çekiyor.

fayda açısından bakmak, MHP analizini yalnızca bunun üzerine kurmak yeterli olmasa gerek. MHP ideolojisinin İslam ile olan ilişkisinin incelenmesi, tarihi gelişiminin sorgulanması bugünü deşifre etmek açısından çok önemli.

Bu bölüm, Türk-İslam Sentezi (TİS) aracılığıyla Ülkücü hareketi, onun birleşen ve ayrışan aktörlerini ve siyasal İslam ile olan mesafesini çalışmayı amaçlıyor. Bu nedenlerle bu bölümde TİS, onun daha İslami bir türevi olan ve yeni bir partinin, Büyük Birlik Partisi'nin (BBP), kurulmasına neden olan Türk-İslam Ülküsü (TİÜ) ve bu ideolojilerin AKP'nin köklerini bulduğu, içerisinde evrildiği siyasal İslam ile ilişkileri ayrıntılı olarak ele alınıyor. Bu bağlamda, bu bölümün birinci önermesi MHP geleneğinin, özellikle TİS'in parti tarafından içselleştirildiği düşünüldüğünde, AKP'nin siyasal İslamcı köklerinden birçok açıdan farklı olduğu yönünde. MHP, zaman içerisinde geçirdiği dönüşümlerle, bugün cumhuriyet değerleriyle barışık, laikliğin özellikle devletçi yorumunu samimiyetle kabullenmiş, siyasal İslami gelenekle ilişkisi sorunlu bir parti portresi çiziyor. AKP'nin, her ne kadar parti ileri gelenleri aksini iddia etse de, geçmişinden gelen nedenlerle siyaseten başka bir geleneği savunduğu açıkça görülüyor.

AKP, özellikle ikinci hükümet döneminde, cumhuriyetin temel değerleriyle barışık bir parti olmaktan ziyade bu değerlerle çatışan, onları dönüştürmek isteyen bir parti olarak sivriliyor. Dolayısıyla TİS ya da MHP ile AKP'yi birbirine benzer hareketler olarak algılamak mümkün değil. Makalenin bu farkı irdeleyen ikinci önermesi ise AKP'nin değişimi savunan, MHP'nin ise statükocu partiler olmaları. 1980 sonrası kurulan siyasal rejimin Aydınlar Ocağı'nın otoriteryen rejim arzularını hayata geçirmesi, MHP'yi bu rejimin en ateşli savunucularından birisi olarak ortaya çıkarıyor. Oysaki AKP, samimi ya da değil, MHP'nin cansiperane savunduğu bu rejimin demokratikleşmesini savunuyor. Bu da Türk seçmeninin geleneksel muhafazakâr fakat bir o kadar da değişimden yana olan tutumu göz önüne alındığında

babaerkil devlet ve güvenlik odaklı bir siyaset anlayışını savunan MHP'nin, İslama göz kırpsa dahi, seçimlerde neden AKP kadar başarılı olamadığını gösteriyor. İdeolojik olarak bu iki parti arasında bir yere sıkışmış görünen BBP'nin ise, "ne yardan ne serden geçmeyen" ideolojik yapısı nedeniyle Türk siyasetinde önemli bir aktör olması olası görünmüyor.

Yukarıda dile getirilen önermeler ışığında bu yazının birinci bölümü Türk-İslam Sentezi'nin gelişimine ve MHP'nin bu ideolojiyi benimseme sürecine odaklanıyor. İkinci bölüm, ülkücü kesimin İslami kanadı üzerine eğilerek, Türk-İslam Ülküsü'nün TİS'ten farkını, MHP içerisinde yarattığı tartışmaları, aynı kökenden gelen siyasetçilerin bugün neden iki ayrı parti çatısı altında yer aldıklarını inceliyor. BBP her ne kadar ülkücü geleneği dışlamıyor olsa da partinin bugün milliyetçi bir parti olmaktan ziyade İslamcı bir parti olduğu açık. Makalenin üçüncü bölümünde, bu iki geleneğin, AKP'nin temsil ettiği gelenek ile ilişkisi irdeleniyor. MHP bu gelenekten farklı bir duruş sergilerken, BBP'nin neredeyse AKP ile aynı çizgide olduğu görülüyor. Makalenin son bölümü, AKP'ye açılan kapatma davası ve buna ülkücülerin nasıl yaklaştığını incelemeyi amaçlıyor. MHP, tarihinde birçok kez yaptığı üzere bir kez daha, tercihini siyasal rejimden yana koyarken, BBP kerhen de olsa AKP'yi desteklemeyi tercih ediyor.

Aydınlar Ocağı: Türk-İslam Sentezi

Türk-İslam Sentezi ve onun genelde Türk siyaseti, özelde MHP için ne anlam ifade ettiğini incelemeden önce, TİS'e giden yolda Türk sağının tarihsel evrimini bu yazının elverdiği ölçüde incelemenin yararlı olacağı aşikâr. Türk sağının tarihsel gelişimine baktığımızda iki ana düşünce akımının etkili olduğu ortaya çıkar. Bunlar Türkçülük ve İslamcılıktır. Bir üçüncü düşünce akımı olan Osmanlıcılık, tarihi gerçeklerin ışığında uzun soluklu olamamıştır. Zamanında temel amacı Osmanlı İmparatorluğu'nu çöküşten kurtarmak olan bu iki akım, birbirleriyle yakın

bir ilişki içerisinde, Türk sağ siyaset geleneğinin temellerini oluşturmuştur. Bu gelenek geniş anlamıyla milliyetçilik-mukaddesatçılık olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda tanımlanan milliyetçilik, etnik (ırk temelli) milliyetçilikten kültür temelli milliyetçiliğe uzanan bir çizgi üzerinde tezahür eden, vatandaşlık bağına odaklanan (*civic*) milliyetçilik anlayışlarını dışlayan bir milliyetçilik olarak ortaya çıkar. Mukaddesatçılık ise, kutsal sayılan inanç ve davranışları yücelten (bu Türkiye bağlamında İslam inancı olarak algılanabilir), onları bir milleti millet yapan değerler olarak ortaya koyan bir yaklaşımdır. Dolayısıyla, Türk milliyetçi-mukaddesatçı geleneği Türklük ile İslamı, milliyet ile geleneği harmanlayan ve bunların birbirlerinden ayırt edilemeyeceğini savunan bir ideolojidir.

Bu akım olgunluk çağına 1940'lar Türkiye'sinde gelecektir. Bu dönemde, İslamcıların Osmanlı'nın Müslüman halklarının ihaneti (Arnavut isyanı, Araplar vb.) sonrasında artık milliyetçilikle bir problemi kalmazken, Türkçülerin de dinin toplumsal rolü konusundaki fikirleri kuvvetlenmişti (Çetinsaya 2004: 437). Bu akımın 1940'lardan günümüze, içerisinde hem İslamcı hem de Türkçü aydınları zorlanmadan bir arada tutan temel kaygısının, Ziya Gökalp milliyetçiliğinde ilk nefesini bulan, Cumhuriyetin ilk dönemlerine damgasını vuran "Batıcı" pozitivist milliyetçilik projesine karşı alternatifler üretmek olduğu dile getirilebilir. Milliyetçi-mukaddesatçı düşünürler, ister Türkçü ister İslamcı kanada yakın dursunlar, aynı dergilerde kaleme aldıkları yazılarla hem Türk sağının ortak algılarının hem de gelecekte yaşayacağı ayrışmaların ilk temellerini atmışlardır. Birçok konuda fikir ayrılıklarına rağmen hem Türkçü hem de İslami kanat belli ortak kaygıları paylaşmıştır. Her iki kesim de Cumhuriyetin ilk yıllarını kıyasıya eleştirmiştir. Bu dönemi İslamcılar, İslamın topyekûn unutulduğu bir dönem olarak algılamaları nedeniyle, Türkçüler ise "çağdaşlaşmak" gibi kavramların ya da Güneş Dil Teorisi gibi Nihal Atsız tarafından "gülünç bir mübalağa" (Ayvazoğlu 2002: 549) olarak nitelendirilecek olan tezlerin

kabulü, dolayısıyla Türklüğün özünden uzaklaştırılarak Batılı normlara tabi tutulduğu algısıyla eleştirecektir.

1940'lar sonrasında İslami kanada baktığımızda ortaya çıkan temel görüş Türkçülük-İslamcılık ayrımının kabul edilemez olduğudur. İslamcılar (ki bunların içerisinde Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu –Anadolucu demek daha doğru olur' gibi düşünürler de bulunmaktadır) "kavmiyetçiliği" reddetmemekle beraber, kavmin İslama tabi olduğu bir anlayışı savunacaklardır. Kısakürek'e göre, "tohuma değil ağaca bakmak gerekmektedir". Dolayısıyla kökenimizin ne olduğundan ziyade bugün geldiğimiz noktadaki durumumuz (İslam) önemlidir (Çetinsaya 2004: 437-441). Aslında azınlıkta olan ırkçı-Türkçüler bir kenara ayrıldığında İslamı sosyopolitik alandan uzaklaştırmak suretiyle Türklükten ayırmaya çalışan resmi ideolojiye karşı durmak İslamcısı ve Türkçüsüyle bütün milliyetçi-mukaddesatçı kanadın temel hedefi olarak ortaya çıkıyordu (Ayvazoğlu 2002: 573-574).

Akım içerisinde Türkçülük-İslamcılık ekseninde ayrışmalar, kopmalar yaşanmış olsa da gerek İslamcı gerekse Türk'çü kanat birbirlerini fazla yadırgamamıştır. 1970'ler Türkiye'sinde siyasetin had safhada kutuplaştığı dönemlerde dahi Türkçü ve İslamcı kesimler bütün farklılıklarına rağmen ortak düşmanlar ekseninde (komünizm, Aleviler) birleşmekte güçlük çekmemiştir. Aydınlar Ocağı'nın (AO) aynı dönemde kurulmasının temel nedeni bu birlikteliği derinleştirerek değişik partilere dağılmış olan Türk sağını, hatta daha doğru deyimiyle milliyetçi-mukaddesatçı kanadı ortak düşman olarak görülen komünizm karşısında tek vücut kılmaktır. AO bunu milliyetçi-mukaddesatçı camianın yabancısı olmadığı iki akımın (Türkçülük ve İslamcılığın) geleneksel birlikteliği doğrultusunda, içeriğinde pek yeni olmamakla beraber, yeni bir kavram olan TİS aracılığıyla gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır.

AO, seçici üyelik ölçütleri uygulamasıyla seçkinci bir kurum olarak ortaya çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında Ocak aslında bir kadro hareketidir. Kadrocu bir hareket olduğu düşünüldüğün-

de kurumun, (ki bu tip hareketler bir siyasal partiye dönüşmektense siyasal partileri ya da başka aktörleri etkilemeyi hedefler) oldukça "seçkinci" bir hareket olması yadırganmamalı (Güvenç vd. 1994: 171). AO, hem İslami hem de Türkçü aydınlar tarafından ilgiyle karşılanacak ve bünyesinde her iki kesimi de temsil eden üyeler bulunacaktı. AO'nun içerisinde dinler devri bitmiş kültürler devri başlamıştır, diyen Muharrem Ergin gibiler varken, İslamiyeti milletin en önemli unsuru olarak gören Nevzat Yalçıntaş gibi üyeler de bulunacaktır (Taşkın 2003: 389).

Yine de AO'nun Türk sağ politikalarına asıl katkısı iki geleneği de dışlamadan, yeni bir sentez yaratmasıyla ortaya çıkacaktı. Bu sentezi anlamak için, AO'nun önde gelen ideologlarından İbrahim Kafesoğlu'nun görüşlerinin yakından incelenmesi önem kazanıyor. Kafesoğlu önceki yazılarında (1960'lar) Türkçülüğü başat belirleyici olarak alırken, daha sonraları Türklük ve İslamın doğal uyumunu ön plana çıkaracaktı. Kafesoğlu'nun erken çalışmalarını "Türk-Milli Kültürü" ismiyle toparlaması, daha sonraki yazılarını ise Türk-İslam Sentezi adıyla kitaplaştırması bu dönüşümü açıkça gözler önüne sermektedir. Kafesoğlu'nun Türk Mili Kültürü ismiyle Ötüken'den çıkan dört yüz sayfalık kitabında İslama ancak kırk-elli sayfa ayırmış olması başlı başına dikkat çekici bir durumdur.

1980'li yıllarda AO'nun başkanlığını yürüten Prof. Süleyman Yalçın, Kafesoğlu'nun Türk-İslam Sentezi kitabına yazdığı önsözde bu değişimi "Prof. İ. Kafesoğlu'nda romantik Türkçülük devri nihayete erer ve 1970-80 seneleri içinde daha ileri ve ilmi seviyede kültür milliyetçiliği safhasına ulaşır" sözleriyle ifade eder (Taşkın 2003: 388). Burada kültür milliyetçiliğinden kasıt yalnız ırkın (Türk) değil, en önemli kültür nüvesi olarak İslamın ve onun yarattığı kültürün de milliyetçilik tanımı içerisine dahil edilmesidir. Kafesoğlu'nun kavramsallaştırdığı TİS, temelde Türklük ile İslamı tek bir potada eritmeyi amaçlamaktadır. Bu amacın gerçekleştirilmesi için Kafesoğlu organik bir millet anlayışını savunmaktadır. Buna göre, bir milleti canlı bir organizma

olarak düşündüğümüzde, bu organizmanın hem bir bedeni hem de bir ruhu olması gerekmektedir. Bu yaklaşım Türk milliyetçiliğine uygulandığında Türklük beden, İslamiyet ise ruh olarak ortaya çıkacaktır. Bu formül aslında milliyetçi-mukaddesatçı kanat için yeni değil, aksine yılların birikiminin bir başka şekilde dışa vurulmasından ibaretti. Yine de Kafesoğlu'nun Türkçü geçmişi göz önüne alındığında TİS milliyetçiliği, milliyetçi-mukaddesatçı kanadın İslamcı kesimlerinin yıllardır savunduklarından farklı bir niteliğe sahip olması sonucunu beraberinde getirdi. TİS, İslamı Türk kültürünün önemli bir bileşeni olarak görmekle beraber, İslamcıların aksine onu diğer bileşenlerden ayrıcalıklı bir konumda tanımlamıyordu. Türkçü bir yaklaşımdan yola çıkılarak İslam, Türklerin zaten asırlardır var olan tektanrılı inanç geleneğinin son ve mukaddes durağı olarak algılanıyordu. Yani, "Türkün" İslama kavuşması bu milletin kendine has nitelikleri nedeniyle doğal bir sonuçtu (Kafesoğlu 1985: 161).[3] Zaten tarih boyunca İslamı Hıristiyanlar karşısında yenilgiden koruyan, onun gelişip bir dünya dini olmasına en büyük katkıyı yapan da Türkler değil miydi? Türk-İslam sentezinin en önemli önermesi ise Türklerin, gelenekleri doğrultusunda İslamı laikleştiren, onu modern dünyanın şartlarına uyduran ilk kavim olmalarıydı.

Kafesoğlu, bu görüşünü ilk kez 1977 yılında ilk baskısı yapılan *Türk Milli Kültürü* kitabında dile getirecekti. Eski bir Türk geleneği olan, "...dünya işlerinin dinden ayrı tutulması" ilk defa Büyük Selçuklu İmparatorluğu çağında ortaya çıkmıştı; "...Sel-

3 Kafesoğlu Türk tanrı inancıyla İslami itikatlar arasındaki ortak noktaları on altı maddelik bir listede sıralıyor. Bu listenin ilginç yanı Türklerin İslam öncesi inanışlarının, on dördüncü maddede dile getirilen, 'Türklerde ruhban zümresi yoktur' ifadesi haricinde, (ki bunun özellikle İslamın kabulü sonrası ortaya çıkan tarikatların yapılanması düşünüldüğünde ne kadar doğru olduğu da tartışmalıdır) yalnız İslamı değil herhangi bir semavi dini kabul edebileceklerine işaret ediyor olmasıdır. Bu bağlamda Kafesoğlu'nun aposteriori bir analizle kılıfı minareye uyduruyor olduğu açıktır.

çuklu sultanları hürmette kusur etmedikleri halifeyi sadece muhterem bir vatandaş addediyorlar ve hilafet başkenti Bağdat'a Türk imparatorluğunun sade bir şehri gözüyle bakıyorlardı" (Kafesoğlu 1998: 360). Kafesoğlu'nun erken dönem yazılarında ortaya çıkan bu görüş daha sonra TİS'in içine de yedirilecek ve böylece TİS ılımlı İslamla Cumhuriyet değerlerini aynı potada eritme potansiyeli taşıyacaktı. Bu potansiyel daha sonraları TİS'e devlet katında birçok ayrıcalığın tanınması sonucunu beraberinde getirecekti. Türk kültürü içerisinden okunan, kavgacı olmaktan çok, uzlaşmacı bir tonla tanımlanmış İslam, 12 Eylül cuntası tarafından da kutuplaşmış Türk toplumunu Atatürkçülükten ödün vermeksizin birleştirmek üzere kullanılmaya hazır bir araç olarak görülecekti.

Türk-İslam Sentezi, 12 Eylül Rejimi ve MHP

TİS'in Türkiye'deki siyasal partiler arasında en fazla hitap ettiği oluşum ise MHP olarak ortaya çıkacaktı. Nihal Atsız gibi kökten Türkçülerle yolunu ayırmış, kendisine seçmen tabanında daha fazla yandaş sağlayacak bir ideolojik dönüşümü gerçekleştirmek isteyen MHP, TİS'i kısa sürede sahiplenecekti. TİS'in hem 12 Eylül askeri cuntası hem de MHP tarafından sahiplenilmesinin önemli nedenlerinden bir tanesi de TİS ile organik, dolayısıyla otoriter bir toplum modelinin benimseniyor olmasıydı (Güvenç vd. 1994: 39). TİS içerisinde İslamcılık sonraları daha etkin olsa da Kemalistlerle uzlaşılan nokta din alanının devlet eliyle kontrol edilmesi olarak ortaya çıkacaktı. Darbe döneminde ilk ve orta öğretimde din derslerinin müfredata zorunlu ders olarak eklenmesi ve dolayısıyla devletçi görüş ve emeller doğrultusunda hazırlanması bu uzlaşmanın önemli bir dışavurumudur.[4] Türk muhafazakârlığının ya da daha doğru bir deyişle,

4 Zorunlu din derslerinin din dersi olarak değil, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi" ismiyle müfredata eklenmesi bile bu uzlaşmanın varlığına işaret eder.

milliyetçi-mukaddesatçı akımın din/ gelenek ilişkisine bakışında tarihsel olarak çelişkili bir varoluş mevcuttur. Kafesoğlu'nun Türklerin laik geleneklerine yaptığı vurgu ve bunun TİS'deki yansımaları bu çelişkiyi bir kez daha ortaya koymaktadır. Yani, Türklerin gelenekleri (laiklik bunlardan yalnızca bir tanesidir) dini dönüştürecek kadar olmasa da onu laik bir perspektiften yorumlayacak kadar kuvvetlidir. Üstelik TİS dinin devlet eliyle kontrolünü de destekleyen, dolayısıyla bu açıdan da devletçi bir yaklaşımı benimsemiştir.

Bütün bu nedenlerle TİS, "Kemalizmin [laik] kültüralist milliyetçilik anlayışından bir kopuşu değil, bir sürekliliği..." simgelemektedir (Taşkın 2003: 398).[5] TİS daha sonraları İslamcı Abdurrahman Dilipak tarafından Türk-İslam değil, Kemalizm-İslam sentezi olarak nitelendirilecektir. Bugün kendilerini Kemalist olarak nitelendirenlerin de sol politikaları tamamıyla dışlayan ve özünde milliyetçi ve devletçi olan bu ideoloji içerisinden yeni bir Kemalizm türetmeleri sentezin Kemalist vurgusunun önemini bir kez daha gözler önüne seriyor. Hasan Bülent Kahraman, bu yeni Kemalizme "sağ-Kemalizm" demeyi uygun buluyor. Kahraman'a göre sağ-Kemalizm, Kemalizmin "tapınılan bir devletle, ılımlı bir Müslümanlıkla ve nihayet çok geniş bir milliyetçilikle..." bütünleştirilmesi sonucu ortaya çıktı (Kahraman 2008).

AO'nun Kemalistlere de sıcak gelen devletçi söylemi yalnız dinin devlet eliyle kontrolünden ibaret değildi. 12 Eylül darbesi sonrasında AO'nun hazırladığı Anayasa teklifi bunu açıkça ortaya koyuyordu. AO'ya göre devlet her bakımdan üstün olmalı, ferdi haklar putlaştırılmamalı ve devletin üstünlüğü (burada ferdi haklardan üstün olması anlaşılmalı) her şart altında korunmalıydı (Taşkın 2003: 400). Dolayısıyla AO, TİS aracılığıyla demokratik değil, baskıcı ve otoriter bir devlet yapısını savunmaktaydı. Bu 12 Eylül cuntasının TİS'i nasıl ve neden kendi görüşlerine yakın bulduğunu anlamamızı kolaylaştırıyor. Askeri cuntanın kurmaya soyunduğu siyasal rejim, tıpkı AO'nun öngördüğü

5 Parantez içerisinde dile getirilen laik vurgusu bana ait

gibi devleti yücelten, milliyetçi ve otoriter bir rejim olarak ortaya çıktı. TİS'in 1980'li yıllarda devlet ricalince böylesine kabul edilmesinin tek nedeni Türk siyasetindeki kutuplaşma ve askeri cuntanın bunu nötralize etme isteği değildi. Dünyadaki konjonktür de İslamın yükselen komünizm tehdidine karşı kullanılmasına yeşil ışık yakıyordu. ABD önderliğinde Batı "bugün "yeşil kuşak teorisi" olarak adlandırılan yaklaşım doğrultusunda, özellikle Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgali sonrası, Ortadoğu, Asya ve Kafkaslarda İslami unsurlara destek veriyordu. Bir bakıma İslam "dinsiz kızılların" yarattığı tehlikeye karşı bir panzehir olarak sunuluyordu.

Kenan Evren'in bu dönemde yaptığı konuşmalar, bu konuşmalarında Kuran'a verdiği referanslar bu görüşün Türkiye'de de kabul gördüğünü gözler önüne seriyordu. Bir kez daha belirtmek gerekirse TİS, hem Türkiye'nin özel şartlarına hem de bu konjonktüre uygun bir ideoloji olarak ortaya çıkıyordu. Askeri cuntanın kendisini bu idelolojiye yakın hissetmesinin önemli açılımları oldu. TİS'i savunan aydınlar bir bakıma hem kendilerini hem de içerisinden geldikleri geleneği, devlet nezdinde itibar edilen bir konuma taşıdılar. AO çevresinde toplanan isimler kendilerini "rejimin güvenilir organik entelijensiyası" olmayı amaçlayan bir zümre olarak kabul ettirdiler (Taşkın 2003: 389). Bu açıdan oldukça başarılı olduklarının altı çizilmeli.

MHP'nin TİS ile tanışması 1970'lerin sonlarına rastlar. Parti, kendi ideolojik sıkışıklığını TİS ile dolduracaktır. 1970'ler MHP'nin Türkiye'nin hızla kutuplaşan siyasal atmosferinde özellikle sokak güçleri olan ülkücülerle ön plana çıktığı yıllar olacaktır. TİS, MHP için o günlerin konjonktüründe komünizme karşı muhafazakâr Orta ve İç Anadolu seçmenlerini harekete geçirecek bir araç olarak algılanmıştır. Dini duyguları görece kuvvetli bu seçmen kitlesi böylece "bayrak ve ezanı hor gören" komünistlere karşı harekete geçirilecektir. "Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslümanız" sloganı bu yıllarda ortaya çıkacaktır. MHP, TİS ideolojisini neredeyse tümüyle be-

nimseyerek, "Türklük bedenimiz İslamiyet ruhumuzdur" şiarını kendisine düstur edinecektir. 12 Eylül darbesi AO tarafından olduğu gibi, MHP tarafından da ilk başta coşkuyla karşılanacaktır. Fakat 12 Eylül darbesini izleyen günlerde MHP'lileri büyük bir hayal kırıklığı beklemektedir. Uğruna savaştıkları devlet tarafından solcularla aynı kefeye konularak hapsedilecek ve işkencelerden geçirileceklerdir. Agah Oktay Güner'in, "Kendimiz hapiste fikriyatımız iktidarda" sözü bu yıllarda, MHP'lilerin kendilerine reva görülen muameleyi nasıl algıladıklarının bir sembolü olacaktır. Daha sonraları bu yaralayıcı süreci Alparslan Türkeş, *Basılan Kervanımız* ismini verdiği bir kitapta anlatacaktır (Türkeş 1995).

MHP'nin TİS'i kolayca içselleştirmesi doğal olarak yalnızca konjonktürel gerçeklerle açıklanamaz. AO'nun yeni Türk milliyetçiliğini tanımlarken özenle siyasal İslamdan uzak duruyor oluşu, oldum olası Milli Görüş hareketiyle mesafeli duran MHP için oldukça önemliydi. Her şeyden önce MHP kendisini milliyetçilik ekseninde tanımlayan bir partiydi ve İslam, tıpkı TİS'de olduğu gibi, Türk kimliğini oluşturan unsurlardan yalnızca bir tanesiydi. MHP'nin hiçbir zaman Kemalist mirası reddetmemesi, hatta Atatürk'ü en büyük Türk milliyetçilerinden biri olarak algılaması, bu geleneği en azından söylem düzeyinde incitmemeye özen gösteren TİS'i parti için değerli kılıyordu. Üstelik AO'nun devleti ve Türk devlet geleneğini yücelten, "bireyler için devlet" anlayışı yerine "devlet için bireyler" anlayışını savunması MHP'nin devlet anlayışıyla mutlak bir surette örtüşüyordu. MHP'nin Türkiye'de görmek arzusunda olduğu siyasal rejim haklar temelinde şekillenmemiş, devlet odaklı, organik ve otoriter bir rejimdi. Sonuçta MHP'nin sokağın gücünü harekete geçirmesiyle sağlayamadığını TİS ve AO aracılığıyla 12 Eylül cuntası gerçekleştirmişti.

AO temel hedefi olan Türk sağını birleştirmeyi başaramamış olsa da rejimin odağını TİS doğrultusunda kaydırarak emellerine ulaşmış gözüküyor. Yaklaştığımız bu günlerde AO

örgütsel düzeyde varlığını sürdürüyor olsa da Türk siyasetindeki etkisi neredeyse yok denilecek bir düzeye gerilemiş durumda. Oysaki onların katkılarıyla yaratılmış olan 12 Eylül rejimi hâlâ Türk siyasetine damgasını vurmaya devam ediyor. Demokrasi ve insan hakları açısından birçok sorunun temelini oluşturan bu rejimin Türkiye'deki en önemli destekçisi ise TİS'i siyasal bir harekete dönüştürmeyi başarmış MHP olarak ortaya çıkıyor.

Ülkücülükten Ümmetçiliğe Giden Yol: Türk-İslam Ülküsü

MHP'nin TİS'i kabul ettiği yıllarda parti içerisinde yaşanan bölünmenin bir benzeri bu kez 1990'lı yıllarda yaşanacaktı. Bu kez siyasal yasaklar nedeniyle Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) olarak faaliyet gösteren partiden ayrılanlar Türkçüler değil, kendisini siyasal İslama yakın hisseden ülkücüler olacaktı. Muhsin Yazıcıoğlu, 1998'de kaleme aldığı "Yeni Bir Dünya İçin Yeni Bir Türkiye" isimli kitabında kendisi ve arkadaşlarının MÇP'den ayrılma nedenleri arasında "ilkesizlik, parti içi demokrasinin bulunmayışı, lider sultası, bireyi değerlendiriş biçimi, günübirlik politika belirleme, pazarlıkçılık ve sistemle özdeş hale gelmeyi" de sayacaktı (Yazıcıoğlu 1998: 17).

Yazıcıoğlu'nun dile getirdikleri doğruluk payı taşısa da aslında Yazıcıoğlu ve arkadaşlarının MÇP'den asıl ayrılma nedenleri herkes tarafından açıkça biliniyordu. Daha 12 Eylül darbesi öncesinde İslama kaymaya başlamış olan, darbe sonrası hapishane yıllarında siyasal İslamla kavuşmasını tamamlayan ve artık İslamı bütün aidiyetlerinden daha üstün gören bir kısım ülkücünün Türkeş'in özellikle 1990'larda sergilemiş olduğu laik-devletçi tutumu benimsememesi ve daha İslamcı bir parti kurmak istemesi bu kopuşun asıl nedenini oluşturuyordu. Daha sonra Yazıcıoğlu başkanlığında kurulacak Büyük Birlik Partisi (BBP) ve Ülkü Ocakları benzeri gençlik örgütü

Nizam-ı Âlem Ocakları (NAO) kendilerini Türk-İslam ya da Nizam-ı Âlem Ülkücüsü olarak tanıtacaklardı.[6]

Aslında bu ayrılığın temelleri Yazıcıoğlu'nun Ülkü Ocakları genel sekreterliği yaptığı 1980 öncesinde ortaya çıkıyordu. Hareketi İslamileştirmek isteyen Yazıcıoğlu ve arkadaşları 1977 yılında MHP içerisinden gelebilecek itirazları da göze alarak yeni bazı sloganlar üretiyorlardı. "Kanımız aksa da zafer İslamın" ya da "Müslümanlar küfre karşı tek yumruk" gibi İslamcı sloganlar bu süreçte Ülkü Ocakları temsilcilerine ezberletilerek Anadolu'ya yayılmıştı (Karaalioğlu 1995). Hareketin fikri istikametini saptırıyorsunuz diyenlere ise Yazıcıoğlu, "Ülkümüz, Peygamber (s.a.v.) Efendimiz'in almış olduğu ilahi mesajın günümüze taşınması ülküsüdür" diyerek itiraz ediyordu (Yazıcıoğlu 1998: 92). Bu fark daha sonraları, özellikle 1990'larda İslami saiklerle hareket eden ülkücülerin hareketten kopmasıyla sonuçlanacaktı.

Bugün BBP'nin ideolojik duruşunu temsil eden Türk-İslam Ülkücülüğü'nün kökleri de aynı TİS gibi Türk milliyetçi-mukaddesatçı geleneği içerisinden evrilecekti. TİÜ'nün temelleri, kavmiyetçiliğin dinden bağımsız düşünülemeyeceğini, dolayısıyla Türk milliyetçiliğinin ancak İslama tabi olması halinde geçerli ve başarılı olacağını savunan Babanzade Ahmet Naim, Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu gibi isimler tarafından atılacaktı. TİS'in aksine TİÜ'de İslam biricik kaynak olarak alınacak ve diğer bütün bileşenler ancak ona tabi olduklarında kabul görecektir.

BBP ve NAO'nun savunduğu görüşleri anlamak açısından Naim'in yazdıkları büyük önem taşımaktadır; çünkü Naim'in

6 Nizam-ı Âlem Ocakları artık yok, bu nedenle bu makalede NAO'ya verilen referanslar geçmişe yönelik olacak. Yine de BBP ve onun temsil ettiği ideolojiyi anlamak açısından hareketin tarihine hâkim olmak önemli. NAO'nun yerine kurulmuş olan örgütün adı Alperen Ocakları. NAO'nun neden kapatılmış olduğunu bilemiyoruz, yalnız internet üzerinde yaptığımız araştırmada Nizam-ı Âlem isimli bir internet dergisinin hazırlandığı dikkat çekiyor. Bu derginin içeriği ana sayfadaki "Milli Mutabakat Çağrısı" haricinde daha sayfaya yüklenmemiş. Alperen Ocakları'nın resmi internet sitesi ise http: //www. alperenocaklari. net/

görüşleri aslında bu hareketin temel ideolojik duruşunu yansıtmaktadır. Naim Türkçüleri ikiye ayırır: 'Halis Türkçü' ve 'Türkçü-İslamcı'. Irk ve Turan kavramına önem veren birinci akım Naim tarafından muhatap bile alınmayacaktır. Türkçü-İslamcı akım ise sentezci olmakla eleştirilecek ve kendisini bu akıma yakın hissedenler uyarılacaktır. Naim, "Bir kalpte iki gaye birden olmaz. Siz yine halis İslam gayesinden şaşmayınız. İslam gayesi Türklüğü kurtarır. Türklük gayesi ise İslam dairesini hiçbir zaman kuşatamaz" sözleriyle tabi olunması gerekenin İslam olduğunu dile getirir (Çetinsaya 2004: 428-430). Bu görüşten yola çıkan NAO ve BBP, Türkler için çalışmanın, Türkleri irşad etmenin doğal olduğunu ancak Türklüğe değil, zaten Müslüman olan Türklere hizmet edilmesi gerektiğini savunurlar. Bu fikir NAO'nun "Milliyetçilik Anlayışımız" isimli broşüründe Naim'in aşağıdaki görüşleri alıntı yapılarak anlatılıyor:

> *"Türk ve Müslüman" yahut "Müslüman ve Türk" gibi ayrılık hissi veren tabirlerden vazgeçmek, hasılı İslam ümmetini parçalayacak her türlü tavır ve hareketten sakınmak lazımdır. Bu hususlara dikkat etmek şartıyla, şeriatın çizdiği selamet ve saadet dairesi içinde Türkler için istediğiniz kadar çalışın... Yalnız dikkat edin ki, irşadlarınız "Türklük" namına değil, "Müslümanlık" namına olsun. Hülasa "Türklük"e değil, (yazım yanlışları düzeltilmeden alıntı yapılmaktadır, B. A.) zaten Müslüman olan "Türkler"e hizmet ediniz (Arıkan 2008).*

BBP'nin hilal ve gülden oluşan parti amblemi dahi bu yaklaşımı ortaya koymaktadır. Hilal karanlıkları aydınlatan ışığı, yayılmacılığa ve zulme dayanan Yeni Dünya Düzeni'ne alternatifi ve gücü temsil ederken, hilalin kucakladığı gül ise peygamberi hatırlatan ve onun temsil ettiği soylu değerleri vurgulayan bir sembol olarak tarif ediliyor (Büyük Birlik Partisi, 2008, Amblem).

BBP'nin parti programı da hareketin TİS çizgisindeki MHP'den farklı olduğunu gözler önüne seriyor. Programın da-

ha ilk cümlesi "Hakk" vurgusuyla başlıyor. Parti siyaset seçkinlerini Hakk'kın ve halkın rızasını almamakla suçlayarak kendisini diğer partilerden ayrıştırmaya çalışıyor (Büyük Birlik Partisi, Program 2008: 1). Yine programın girişinde yer alan "Allah'ın izniyle" vurgusu da dikkat çekiyor. Bunlar, partinin MHP ile nasıl farklılaşmış olduğunun yalnızca yüzeysel göstergeleri olsa da bizlere partinin öncelikleri hakkında bir fikir veriyor.[7] BBP programında milliyetçilik maddesi sivil toplum, laiklik, İslam gibi birçok başlığın ardından dokuzuncu sırada yer alıyor. Programa göre bu milliyetçilik odak noktasında inançların olduğu bir üst kimlik anlayışı olarak kabul ediliyor (Büyük Birlik Partisi, Program, 2008: 5). MHP programında ise milliyetçilik kendisine verilen önemi gösterircesine "Değerlerimiz ve İlkelerimiz" isimli birinci bölümün ilk alt başlığı olarak yer alıyor. MHP milliyetçiliğinin kaynağının "İslam imanı, ahlak ve fazileti ile Türklük şuuru" olduğunun belirtilmesi partinin geleneksel Türk-İslam sentezi fikrinden kopmadığını gösteriyor (Milliyetçi Hareket Partisi, Program 2008: 3).

MHP'nin yıllardır bu sentezi savunmak için siyaset meydanlarında dile getirdiği "Tanrı dağı kadar Türk Hira dağı kadar Müslümanız" ya da "İslamiyet ruhumuz, Türklük bedenimiz" tarzı sloganları Muhsin Yazıcıoğlu tarafından eleştirilerek, BBP'nin duruşu gözler önüne seriliyor. Bu sloganlar Yazıcıoğlu tarafından "Şu kadar Türk, şu kadar Müslüman... Halbuki biz Müslüman Türkleriz, öyleyse bunun kadarı falan olmaz... [ve] ...Bundan sonrasında Türklüğün gururunu ve şuurunu İslamın ahlakını ve faziletini alan bir hareket değil, doğrudan doğruya yaratılışımızın gayesine teslim olan, yaratılış gayesi istikametinde yürüyen bir hareket... " olacağız cümleleriyle net olarak reddediliyor (Karaalioğlu 1995). Türk-İslam sentezini ise Muhsin Yazıcıoğlu, "Türklük ve Müslümanlık birbirinin tezleri değil ki, buradan bir sentez çıkaralım" sözleriyle eleştirmekte (Yazıcıoğlu 1998: 34-35).

7 MHP parti programını incelediğimizde dine yapılan herhangi bir referans olmadığı açıkça gözler önüne seriliyor.

Bu alıntıların bizlere gösterdiği üzere BBP ideolojisinde milliyetçilik kavramının içi boşaltılarak ümmetçilikle doldurulmakta. Bu açıdan, kamuoyundaki kanının aksine, BBP'nin MHP geleneğinden oldukça ayrılmış olduğunu tespit etmek yanlış olmasa gerek. MHP geleneğinde İslam, Türklüğün yüceltilmesi davasının tarihsel gelişimi içerisinde önemli ve vazgeçilmez bir bileşen olarak algılanır ve kutsanırken, BBP'ye göre İslamın yüceltilmesi davası herhangi bir diğer davadan (örneğin Türklük) daha öncelikli olarak kabul ediliyor. Bu fark iki hareketin gençlik kollarını oluşturan Ülkü Ocakları ile Alperen Ocakları'nın 18 Mart Çanakkale Zaferi'ni anmak üzere hazırladıkları internet sayfalarından da açıkça takip edilebiliyor. Ülkü Ocakları'nın duyurusu "Tanrı Türkü korusun" sloganıyla biterken (Ülkü Ocakları Eğitim Kültür Vakfı, 18 Mart 2008), Alperen Ocakları, "Ölmeden emanetlere sahip çıkamayacaklarını anlayınca eve dönmekten vazgeçtiler" sloganıyla şehitlik mertebesini yüceltiyor (Alperen Ocakları, 18 Mart 2008). Yine aynı sayfada ezana yapılan vurgu da iki örgüt arasındaki farkın altını çiziyor.

Yayın hayatına ne zaman başlayacağını şu an için bilemediğimiz ve dahası BBP'yi eleştiren bir yazının da alıntılandığı, fakat yine de BBP ile bağlarını kopartmamaya özen gösteren "İlayı Kelimetullah için Nizam-ı Âlem" internet dergisinin mottosu da TİÜ'yü benimsemiş eski ülkücülerin MHP çizgisiyle olan ayrımını gözler önüne seriyor: "Milli-İslami Tavır" (Nizam-ı Âlem İnternet Dergisi, 2008). Dergi, hareket içerisinde kırgınlıklar olduğunu deşifre etse de derginin mesaj panosunda yer alan sloganları analiz etmek bizlere TİÜ'nün TİS'ten farkını anlatıyor. Dergi isminin hemen sağında yer alan panoda sırasıyla "Ne yobaz, Ne put adam, Ne bozkurt. Biz Nizam-ı Âlem Ülkücüsüyüz" ve "Gerçek İslam... Yeni Vecd, Yeni Nizam, Yeni Yurt" sloganları beliriyor (Nizam-ı Âlem İnternet Dergisi, 2008). Bu sloganlar bir kez daha TİÜ'ye gönül vermiş olanların, ülkücü gelenekten tamamıyla koparak, İslamcı bir duruşu benimsediğini gösteriyor. Ülkü Ocakları internet sitesinin aynı şekilde analiz edilme-

si bir kez daha bu iki akım arasındaki farkı açıkça ortaya çıkarıyor. İnternet sitesinde tam ortada "Milliyetçilik Nedir"in cevabını arayan bir pano bulunmakta. Bu panoya göre, (Türk) milliyetçiliği (Ülkü Ocakları Eğitim Kültür Vakfı, 2008):

Milletine kara sevda ile bağlanmaktır,
Orta Asya bozkırlarına kadar uzanan bir uluçınardır,
Mete'dir, Selçuk Bey'dir, Yavuz'dur, Atatürk'tür,
Ziya Gökalp'tir, Atsız'dır, Türkeş'tir.

Yukarıdaki sloganların açıkça gösterdiği üzere ülkücülerin Nizam-ı Âlem ülkücülerinden farkı ideolojik referans noktalarının İslam değil, milliyetçilik olması. Buraya alıntılanan ve alıntılanmayan sloganların hiçbiri İslamcı bir bakış açısına sahip değildir. Ülkücüler için önemli olan Türk milletidir. Bu millet Turan idealinde dile getirildiği üzere Orta Asya'ya kadar uzanmaktadır. Üstelik, bu milliyetçiliğin ideologları ya da pratisyenleri bir bir sayılırken, İslamcı kanadın yok saymak istediği Ziya Gökalp ve Atatürk de ülkücüler tarafından anılarak misyonları sahipleniliyor. Bu, MHP geleneğinin siyasal İslamcı gelenekten ne kadar farklı olduğunu gün ışığına çıkaran bir yaklaşım.

Bu bağlamda, BBP ile MHP'yi birbirinden ayıran bir diğer özellik ise MHP'nin Kemalist gelenekle ilişkisini belli oranlarda koruyan bir parti olması. Zaten TİS ideoloğu Kafesoğlu'nun daha 1966 yılında yazmış olduğu *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri* kitabında Atatürk ve Ziya Gökalp'ten övgüyle bahsetmesi ve görüşlerinin analizini yapması TİS'i benimsemiş MHP geleneğinin de bu mirası içselleştirmesini kolaylaştırıyor (Kafesoğlu 1999). İki parti programı karşılaştırıldığında MHP'nin Atatürk milliyetçiliğine ve Cumhuriyetin niteliklerine vurgu yaptığı, BBP'nin ise ideolojisi doğrultusunda temel amacının bu nitelikleri değiştirmek olduğu görülüyor. Her iki parti programında da yer alan laiklik bölümü partiler arasındaki farkı anlamamız açısından ipuçları içeriyor. BBP siyasal İslamcı söy-

lemleri çağrıştıran bir edayla, laikliğin, "insanlara değil kurumlara, yani devlete özgü bir durum..." olduğunu savunurken (Büyük Birlik Partisi, Program 2008: 4-5), MHP laikliği "kaynağını pozitif hukuktan alan, ruhban sınıfının nüfuz ve imtiyazlarından arınmış, dini inanç ayrımı gözetmeksizin herkes için geçerliliği olan genel bir kamu düzeninin yürürlükte olması" olarak algılıyor (Milliyetçi Hareket Partisi, Program 2008: 6). MHP'nin laiklik tanımı parti ideolojisinde ki Kemalist bakiyeyi ortaya koyarken, BBP'nin TİÜ doğrultusunda daha İslamcı bir duruş sergilediği görülüyor.

İki partinin dış politika yaklaşımları da ortada ciddi bir ayrışma olduğunu gözler önüne seriyor. BBP bir kez daha dünya da yaşananları dini bir perspektiften ele alarak, yeni dünya düzeninin İslam dünyası için yarattığı zorlukları bu dünyanın bir liderden yoksun olmasına bağlıyor. Parti programına göre, "Türkiye, bu liderliği üstlenecek ve İslam âleminin bugün çoğalan sıkıntılarına ve problemlerine çözümler üretecektir. İslam ülkeleri dışında yaşayan ve her türlü haksızlığa uğrayan Müslümanları koruyacak ve kollayacaktır" (Büyük Birlik Partisi, Program 2008: 20). Bunun da ancak Türkiye'nin büyük devlet mirasını sahiplenerek, Batı'nın peşinden koşmayı bırakması ve kendi dış politikasını çizmesiyle mümkün olacağı aktarılıyor.

MHP'nin dış politikası ise daha çok beylik sözlerle şekillendirilmiş. Soğuk savaş sonrası dönemin yeni dinamiklerine vurgu yapılarak, Türkiye'nin "Barışı esas alan, yönlendirici, istikrarlı ve saygın bir dış politika" ya sahip olmasının gerekli olduğunun altı çiziliyor. MHP için Müslümanlar ya da Müslüman coğrafyalar BBP için olduğu kadar önemli değil. Parti "uluslararası ilişkilerde diğer devletlerin bağımsızlık, ülke bütünlüğü ve iç işlerine karışmamayı temel ilke olarak benimsemekte ve bu anlayışı diğer devletlerden de bekleme ve istemenin en tabii hakkı olduğuna..." inanıyor (Milliyetçi Hareket Partisi, Program 2008: 45). "Milli menfaate" yapılan vurgu partinin ulus-devlet olgusunu her şeyden önde tuttuğunu gözler önüne seriyor.

Sonuç olarak, ülkücü camianın İslam ile ideolojik temasının hareket içerisinde ayrışmayla sonuçlandığı anlaşılıyor. MHP, köklerine bağlı, Kemalist geçmişi de kapsayan (devletçi) laik ve statükocu bir ideolojik parti olarak ortaya çıkarken, BBP'nin Türkiye'nin İslamileşmesini arzulayan ve bu yönde çalışan bir parti olduğu gözler önüne seriliyor. MHP için TİS'in otoriter, korporatist, milliyetçi-muhafazakâr söylemi bugün için de geçerliliğini koruyor. Özellikle 12 Eylül cuntasının da TİS'i bir ölçüde rejimin hâkim ideolojisi kıldığı göz önüne alındığında MHP'nin değişim odaklı değil, statüko odaklı bir parti olduğu aşikâr. Diğer yandan BBP'nin ise statükodan memnun olmayan, onu İslami saiklerle dönüştürmek isteyen bir parti olduğu açık. Ülkücü hareketin İslamla imtihanından geriye İslamı ideolojisine TİS aracılığıyla zorlanarak da olsa başarıyla eklemleyen MHP ile ülkücü geçmişleriyle siyasal İslam arasına sıkışmış, sorunlu ve siyaseten başarısız bir BBP kalıyor. Bu açıdan bakıldığında TİÜ'nün, ideolojik bir proje olarak, TİS karşısında sınıfta kaldığı gözler önüne seriliyor.

Siyasal İslam, Türk-İslam Sentezi ve Türk-İslam Ülküsü: AKP, MHP ve BBP

Daha önceki bölümlerde ülkücü hareketin TİS ve TİÜ çerçevesinde nasıl ayrıştığı ayrıntılı olarak dile getirildi. Ortaya çıkan sonuç marjinal bir kesimi haricinde ülkücülerin genel olarak TİS doğrultusunda MHP'de varlıklarını sürdürmeye devam ettiklerini gösteriyordu. BBP çevresinde toparlanan eski ülkücüler ise İslama kayarak marjinalize olmuşlardı. Makalenin bu bölümünde Milli Görüş (MG) geleneğinden evrilmiş siyasal İslamcı hareketin bugünkü temsilcisi olan AKP'nin ülkücüler tarafından nasıl algılandığı incelenecek. Aslında daha önce de belirtildiği üzere, Türk sağı dediğimiz kitle temelde aynı milliyetçi-mukaddesatçı düşünce akımlarından beslenerek bugünkü konumlarına gelmiştir. Dolayısıyla, MG, TİS ya da TİÜ gibi ideolojik yakla-

şımlar ortak bir birikimin farklılaşan, dişlenip budaklanan dışavurumları olarak algılanabilir. Türkiye'de eskiden "merkez sağ" diye anılan partilerin artık esamisinin okunmadığı da göz önüne alındığında, bugün Türk sağı dediğimiz toplamın birbirine daha yakın geleneklerden evrildiğini söylemek daha da kolay.

Bu bölümde ele alınan her üç partinin de yandaşlarına tavsiye ettikleri okuma listeleri, neredeyse aynı yazarların aynı eserlerinden oluşuyor. Ortak ve geçişken bir birikimin üzerinde yükseliyor olmaları, yine de bu parti ve hareketlerin gelişme süreçlerinde kendilerine has gelenekler yaratmadıkları anlamına gelmiyor. Bu bölümün temel amacı, bu farklılıklara vurgu yaparak, özellikle TİS ve ülkücü hareketin İslamcılık ile arasındaki mesafeyi anlamak olacak. Bu mesafenin, bugün Anadolu'nun siyasal İslama daha sıcak yaklaştığı, AKP gibi bu gelenekten gelen bir partinin yüzde 47 oy alarak iktidar olduğu, dünya da özellikle 11 Eylül sonrasında İslam ile şiddet ve terörün birlikte anıldığı bir konjonktürde irdelenmesi ayrı bir önem taşıyor.

MHP'nin AKP ile ilişkisi üzerinden siyasal İslamcı politikalara verdiği tepkiyi anlamak için öncelikli olarak yapılması gereken, Türkiye'de bugün içerisinde bulunduğumuz siyasal konjonktürün analizi olmalıdır. Bu açıdan söylenebilecek ilk söz Türkiye'nin 12 Eylül'den günümüze ciddi bir siyasal çöküş yaşadığıdır. 12 Eylül cuntasının kurmuş olduğu siyasal rejim, 1982 Anayasası'nda temellerini bulan, demokratik katılıma olanak tanımayan otoriter bir rejimdir. Doğal olarak bu otoriter rejim birdenbire ortaya çıkmamış, Türk siyaset tarih ve geleneğinin baskıcı bir son durağı olmuştur. Cumhuriyetin kurulması sürecinde, modern Türkiye'nin kurucu liderleri Osmanlı'nın transandantal devlet anlayışını aynen adapte ettiler. Sonuç, siyaseti yukarıdan aşağıya örgütleyen paternalistik bir devlet olacaktı.

Cumhuriyetin yeni vatandaşlarından beklentisi, devlete karşı görev ve yükümlülüklerini öncelikli görmeleriydi. Onlardan, kendi çıkarlarından, devlet tarafından şekillendirilen ve temsil edilen toplumun çıkarları için vazgeçmeleri beklenmekteydi. Bu

nedenle devlet ile toplum arasındaki tansiyon Cumhuriyet döneminde de varlığını sürdürmeye devam etti. Devlet seçkinlerine göre sivil toplum (Hegelci bir bakış açısıyla) "evrensel bir bencilliği" temsil ediyordu (Heper 1985: 5-8). Ne zaman askerler müdahale etse suçlu siyaseti aşırı derecede araçsallaştıran politikacılar oluyordu. Güçlü devlet ve zayıf sivil toplum mirası Türkiye'de Cumhuriyetin ilanından günümüze kadar etkisini sürdürmeye devam etti.

Şerif Mardin'e göre, Osmanlı İmpratorluğu'nun küllerinden bir ulus-devlet çıkarmak ortaya, "Müslüman olmayan azınlıkların ulus-devlete eklemlenmesi, Müslüman 'çevre'nin ulus-devlete dahil edilmesi ve bütün bu karmaşık unsurları yönetim süreçleri açısından anlamlı bir biçimde bir araya getirecek siyasal kurumların yaratılması sorunlarını çıkarmıştı" (Mardin 1977). Birinci sorun hem azınlıkların başarılı bağımsızlık savaşları sonrasında hem de erken Cumhuriyet dönemindeki nüfus mübadeleleriyle büyük ölçüde çözüldü.

Hrant Dink'in öldürülmesi ya da vakıflar yasa tasarısıyla ilgili yaşanan tartışmalar yine de bu sorunun tam anlamıyla çözülmediğini bizlere gösteriyor. Müslüman çevrenin ve Kürtlerin ulus devlete dahil edilememeleri bugün dahi Türk siyasetinin temel parametrelerini belirlemeye devam ediyor. Bu açıdan baktığımızda yükselen siyasal İslam ve AKP'yi ve dahası Kürt milliyetçiliğini bu karmaşık unsurların merkez ile bir araya gelmeleri talebinin dışavurumları olarak görebiliriz. Çevre, özellikle AKP gerçeği düşünüldüğünde, merkez ile bütünleşmek, hatta merkezi ele geçirmek ve dolayısıyla devlet imkânlarından nemalanmak arzusundadır.

AKP, siyasetin neredeyse ölmüş olduğu 28 Şubat sonrası dönemin siyasal çıkmazlarına verilmiş bir tepki ve çevreyi merkeze taşıyacak bir güç olarak algılanabilir. AKP'nin 2002 seçimleri ile başlayan ve 2007 seçimleri ile taçlanan zaferi, hem merkez hem de çevredeki dönüşüm arzusunu simgelemektedir. AKP'yi oluşturan kadrolar bu talebi görmüş, kendilerini Milli Görüş ge-

leneğinden uzaklaştırarak siyasetin ölü toprağını kaldırmaya soyunmuştur. Gerçekten de AKP'nin ilk hükümet döneminde önemli tabular yıkılmıştır. Parti, AB üyelik süreci için gerekli olan reformları başarıyla gerçekleştirmiş, Kıbrıs sorununu statükocu yaklaşımdan farklı bir mecraya sürüklemiş ve bu nedenlerle demokratik çevrelerin takdirini kazanmıştı. AKP'nin en önemli başarısı ise uzun yıllar sonra Türk siyasetinde çevre ile değişim dinamiklerini destekleyen demokratik entelijensiyayı buluşturabilmiş olmasıdır. AB yolunda yapılan reformlar, TİS'den esinlenen ve MHP'nin içselleştirmiş olduğu 12 Eylül sonrası statükoyu zorlamış, daha demokratik bir toplum yapısının mümkün olduğu ile ilgili ipuçları vermişti. Bu, otoriter geleneği savunan, değişime ürkek yaklaşan ve dahası alternatif siyasal politikalar üretmek konusunda isteksiz ve başarısız olan MHP için kabul edilebilir bir durum olarak idrak edilmemekteydi. Öyleyse, AKP ile MHP'yi birbirinden ayıran ilk önemli fark iki partinin değişime yaklaşımı olarak ortaya çıkıyor.

MHP'nin AKP'ye yönelik bir diğer eleştirisi dinin siyasallaştırılması bağlamında ortaya çıkıyor. Partinin bu olguya oldum olası karşı oluşu, geçmişte Milli Görüş geleneğinden gelen partileri bu saiklerle eleştirmesi bugün de güncelliğini koruyor. TİS'i benimseyen MHP açısından din önemli bir olgu olmakla beraber, hiçbir zaman partinin doğrultusunu belirleyen bir öneme sahip değil. Zaten ideolojik olarak bakıldığında MHP'nin benimsediği TİS ile AKP'nin içinden evrilerek koptuğu MG gelenekleri arasında ciddi ayrımlar olduğu açıkça ortaya çıkıyor. Din, MHP ideolojisi açısından hiçbir zaman milliyetçilik ya da statükoculuk kadar önemli değil. Tabanın muhafazakârlaşması ölçeğinde MHP'de İslami değerlere göz kırpıyor. Ama aynı taban İslami ya da muhafazakâr bir söylem içerisinden değişimi desteklediğinde karşısında MHP'yi bulmakta gecikmiyor. Zaten daha önce de belirtildiği üzere, TİS Cumhuriyet geleneğinden bir kopuşu değil, bu geleneği daha İslami bir tonla yeniden tanımlamayı hedefleyen bir ideoloji olarak dikkat çekiyor. TİS ide-

olojisinde Atatürk ve Cumhuriyet dönemleri (belki biraz kerhen de olsa) Türk milliyetçiliğini yüceltmeleri nedeniyle en azından saygıyla anılır. TİS'i büyük bir hevesle hiç zorlanmadan benimseyen MHP de Cumhuriyet mirasını reddetmeyen, onu sahiplenen bir parti görünümündedir.

Ne MG geleneği ne de AKP böyle bir ideolojik duruşa sahip (AK Parti Programı 2001). Bu, AKP ve MHP'nin ya da MG ve TİS'in milliyetçilik anlayışlarına bakıldığında da ortaya çıkar. Ne MG'nin ne de AKP'nin milliyetçiliğe bakışları cumhuriyetçi bir perspektifle şekillenmiştir. Aksine, hele ki cumhuriyetçi bir milliyetçilik anlayışının dini ikinci plana itmesi kabul edilemez bir durumdur. MG çizgisindeki bütün partilerin miliyetçilik anlayışları resmi milliyetçiliği reddeden, milli ve manevi değerleri (asıl referans İslamadır) ön plana çıkaran bir milliyetçilik olagelmiştir (Şen 2004: 357-369).

MG geleneğinde milliyetçilik din kardeşliği odaklıdır ve "radikal" Kemalist projeye karşı bir protesto hareketidir (Yavuz 2005: 286). Oysaki ülkücü hareket hiçbir zaman Kemalizmi böyle bir bakış açısıyla görmemiştir. AKP'nin milliyetçiliği de hem MG geleneğinde olduğu gibi cumhuriyetçi (laik-devletçi) değildir hem de ne olduğu oldukça muallaktadır. Aslında AKP milliyetçilik konusunda, bazı parti önderlerinin dile getirdiği beylik laflar dışında, neredeyse bir söyleme bile sahip değildir. MG geleneğinden koptuğu iddiasıyla kendisini "muhafazakâr demokrat" olarak tanımlayan AKP parti programında "milliyetçilik" kelimesi bir kez bile kullanılmamıştır. Programın satır aralarının okunması ise AKP'nin resmi (devletçi ve güvenlik odaklı) milliyetçilik anlayışından oldukça uzak bir parti olduğu izlenimini veriyor. Örneğin, parti programının "Doğu ve Güneydoğu" bölümü bu farklı yaklaşımı açıkça ortaya koyuyor (AK Parti Programı 2001). MHP'nin 2002 seçimleri sonrasında AKP'ye yönelttiği birçok eleştirinin kaynağında bu fark yatıyor. AKP'nin AB'ye tam üyelik için hayata geçirdiği reformlar, Kıbrıs konusunda izlediği klasik milliyetçi duruştan farklı tutum ve dahası

partinin Güneydoğu Anadolu politikaları MHP açısından AKP'yi tahammül edilemez kılan örneklerden yalnızca birkaç tanesi.

AKP'nin ikinci hükümet dönemi, özellikle % 47 oy desteğinin de verdiği sarhoşlukla farklı özellikler taşıyor. Partinin (acaba Recep Tayyip Erdoğan demek daha mı uygun olur, E. B. A.) bu dönemde İslamcı geçmişini hatırlayarak bu öze dönme eğilimi içine girdiği söylenebilir. Bu, partinin 2007 seçimleri sonrasında toplumun demokratikleşmesi yönünde herhangi kapsamlı bir adım atmamasıyla açıkça ortaya çıkıyor. Partinin geniş bir demokratikleşme paketi hazırlamak ya da toplumun geniş kesimlerinin mutabakatıyla hazırlanacak bir anayasa taslağı üzerinde çalışmak yerine kendisini türbana özgürlük alanıyla kısıtlamış olması bunun açık bir göstergesi. AKP ikinci döneminde bir yandan statükocu diğer yandan ise İslami saiklerle hareket eden bir parti izlenimi veriyor. Statükoyu delmek istediği alanlar siyasal İslamcı geçmişinden devşirdiği, dinin toplum ve kamu hayatında daha görünür ve itibarlı bir konuma yükseltilmesiyle kısıtlı. MHP'nin, statükoculuğa kayan AKP'ye tabanın muhafazakâr taleplerini de göz önüne alarak destek olması bu nedenle şaşırtıcı değil.

Türkiye'de geleneksel olarak sağ siyaseti temsil eden partiler desteklerini aynı toplumsal taban üzerine inşa ederler. Dolayısıyla, gerek siyasal İslamın gerekse ülkücülerin yaslandıkları seçmen tabanı neredeyse aynıdır. Bu taban özellikle İç ve Orta Anadolu'nun muhafazakâr seçmenleri ile yoğun göçler sonrası büyük kentlerin çevrelerini kuşatan yeni kentli seçmenlerin bir bileşkesi olarak adlandırılabilir. Hasan Bülent Kahraman bu olgunun şehirli ayağını, metropolitan alana gelen lümpenler diyebileceğimiz insanlar sağ siyaset söz konusu olduğunda, "a) radikal milliyetçi hareketlerin tabanlarını oluştururlar, bu, Türkiye'de MHP'dir; b) ona muadil sağ partilerin de tabanını yine bunlar hazırlar, bu da bugün için AKP'dir..." sözleriyle vurguluyor (Kahraman 2007: 129).

AKP'nin MHP tarafından kabul edilemeyen yanı, türban sorununun çözümü gibi iki partinin ortak seçmen tabanını da yakından ilgilendiren konular olmaktan ziyade, partinin bir önceki döneminde sergilediği reformcu karakteri. Önce Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanı seçilmesi daha sonra ise türban ile ilgili yapılan anayasa değişikliğine MHP'nin verdiği destek bunun açık bir göstergesi. Üstelik bu tavırda, birçoklarının zannettiği gibi MHP açısından bir çelişki de yok. İslamı, TİS doğrultusunda Türk kültürünün doğal bir unsuru olarak algılayan parti bu nedenle Gül'ün (eşi türbanlı) cumhurbaşkanlığını da, türban değişikliğini de kendi ideolojik çizgisi ile uyumlu buluyor. Yıllar önce türban yasağını kaldır(a)mayan siyasal İslamcı partileri "ürkek" olmakla suçlayan ve kendilerini "erkek" olarak tanımlayan MHP'lilerin türban değişikliğine destek vermeleri bir bakıma boyunlarının borcu olarak da algılanabilir. Üstelik, Anayasa'nın 301. maddesinin kaldırılması gibi Türk demokrasisini geliştirecek reformların da gündemde olduğu bu dönemde MHP'nin AKP'ye verdiği bu destek, kapalı kapılar ardında hangi pazarlıkların yapıldığı sorusunu da beraberinde getiriyor.

MHP'nin AKP'ye verdiği destek, AKP hükümetinin demokratikleşme konusundaki isteksizliğine verilmiş bir onay olarak da algılanabilir. Statükonun korunması ve rejimin demokrasi karşıtı temellerinin ellenmemesi kaydıyla MHP'nin bu desteğinin sürmemesi için ortada bir neden de bulunmuyor. AKP'nin ikinci döneminde Kürt sorunu açısından da devletçi yaklaşıma yanaştığı gözleniyor. Kuzey Irak'a yapılan kara harekatına partinin verdiği onay, AKP'nin, Kürt sorununun bir güvenlik sorunu olduğu söylemine yaklaştığını gösteriyor. Gerçi hem AKP hem de TSK, MHP tarafından operasyonu ABD güdümünde yapmakla sert bir şekilde eleştirilecek ve dolayısıyla (gerçek milliyetçi) MHP ile farkları vurgulanacaktı.

BBP'nin MHP'den farklı olarak değişim odaklı olması, bu değişimi AKP gibi daha İslami bir açıdan düşünmesi, AKP ve

BBP'nin birbirine daha yakın partiler olarak algılanmasına neden oluyor. Oysaki BBP'nin de AKP hareketine bazı temel eleştirileri var. Öncelikle BBP, tıpkı MHP gibi, MG geleneğinin "Türkiye'de dini temsil" etme iddiasını kabul edilemez buluyor. BBP parti programında bunu, "İslamiyet'i temsil iddiasında değil, İslamiyet'e hizmet iddiasındayız" diyerek dile getiriyor (Büyük Birlik Partisi, Program 2008: 5). Böylece parti kendi temsil ettiği değerler ile MG geleneğinden evrilen AKP değerleri arasında bir fark olduğunu iddia ediyor. Diğer taraftan BBP'lilerin eski ülkücü günlerinden bugünlere miras kalan milliyetçilik anlayışları da partiyi AKP'den farklı kılıyor. BBP, içini büyük oranda İslami motiflerle doldurduğu ümmetçi bir milliyetçilik anlayışını savunsa da yine de oldukça milliyetçi bir parti (Büyük Birlik Partisi, Program 2008: 5).

Parti Kapatma Davası ve Ülkücüler

Ülkücülerin Yargıtay Başsavcısı'nın AKP'nin kapatılması talebine nasıl yaklaştığı, MHP ile AKP arasındaki ideolojik duruş farkını bir kez daha ortaya çıkardı. Bu kez MHP, AKP'ye türban değişikliği ve Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanlığı süreçlerinde olduğu gibi (neredeyse) koşulsuz bir destek vaat etmedi. MHP bu kez halkın iradesi (ya da seçmenlerin tercihleri) ile anayasal düzenin korunması arasında sıkışıp kalacaktı. Partinin, bundan bir süre önce DTP hakkında açılmış olana benzer kapatma davasında kendisini hızla "anayasal düzenden" yana taraf ilan etmiş olması AKP'ye açılan dava sürecinde zorlanmasına neden oldu. MHP bir yandan DTP'nin kapatılmasını desteklerken diğer yandan AKP'nin aynı muameleye maruz kalmasına karşı çıkma tutarsızlığına düşmemek için çaba göstermeye başladı. Üstelik, bir yandan DTP'nin kapatılmasını mutlak destekleyeceği aşikâr olan, fakat AKP'nin kapatılmasına sıcak bakmama potansiyeli taşıyan seçmenlerini de küstürmeden bunu yapmak zorundaydı. Her ne kadar hâlâ AKP ile MHP arasında bir uzlaşma bulun-

ması mümkün olsa da MHP Başkanı Devlet Bahçeli'nin 25 Mart tarihinde yapmış olduğu grup konuşması bunun gittikçe daha zor bir olasılık olduğunu gözler önüne seriyor (Bahçeli 2008).

Bahçeli, AKP ve Recep Tayyip Erdoğan'ı ağır bir dille eleştirerek, siyasal tansiyonu düşürmenin hükümetin görevi olduğunun altını çiziyor. Bahçeli'ye göre Başbakan ve AKP'yi destekleyen basının siyasal krize davet çıkartan yaklaşımları kabul edilemez bir nitelik taşıyor. Bahçeli "milli iradenin" önemli olduğunun altını çizmesine rağmen, hiçbir iktidarın bu iradeye dayanarak anayasal düzenden sapmaya hakkının olmadığını da vurguluyor. MHP'nin AKP'ye açılan kapatma davasına yönelik çözüm önerisi de yine Bahçeli'nin sözlerinden anlaşılıyor. MHP, parti kapatmanın değil, fakat anayasal düzene aykırı davranan parti yönetici ve üyelerinin siyaseten yasaklanması yollu bir değişikliğe destek vereceğini dile getiriyor. Bu, aslında parti açısından, DTP ile ilgili açılmış olan davaya verdiği destek nedeniyle kendisini içinde bulduğu çıkmazdan kurtarmak için de önemli bir açılım olarak düşünülebilir. Böylece MHP bir taşla birçok kuş vurmayı garantilemiş oluyor. Bir yandan DTP yöneticilerinin tamamı siyaseten yasaklı hale gelirken, diğer yandan kendilerine asıl rakip olarak gördükleri AKP'nin, içerisinde Erdoğan'ın da bulunduğu yöneticileri de yasaklı duruma düşecek.

MHP'nin bir kez daha TİS'i benimsemiş 12 Eylül sonrası siyasal rejimin en önemli savunucusu olduğu ortaya çıkıyor. AKP'nin bu Anayasa çerçevesinde kapatılma davası ile karşı karşıya kalması ama özellikle türban sürecine tam katkı vermiş MHP'nin aynı kaderi paylaşmaması aynı zamanda bu düzenin TİS'çi sınırlarını da çiziyor. Milliyetçilikten, devletçilikten ve statükonun korunmasından taviz vermemek ılımlı bir İslami tavrı savunmayı rejim gözünde kabul edilebilir kılıyor. Bu açıdan bakıldığında, Türkiye'deki rejimin siyasal İslama tahammülü olmadığı fakat milliyetçilik düzleminde ılımlı İslamla flört eden MHP tarzı bir partiyi desteklediği ortaya çıkıyor. MHP, tarihi boyunca siyasal İslama meyletmeyerek, miliyetçi-devletçi duru-

şuyla kendisini MG geleneğinden en azından devlet nezdinde net bir şekilde ayırmayı biliyor. TİS'in devlet otoritesini yücelten ideolojisi, AKP ile devletçi seçkinlerin arasındaki bu amansız mücadelede kimin nereye kadar gidebileceğinin de sınırlarını çizmiş oluyor. BBP'nin ise siyasal partilerin kapatılmasına ilkesel olarak karşı olduklarını dile getirmekten öteye bir söylem geliştiremediği dikkat çekiyor.

Sonuç

Aydınlar Ocağı'nın 1970'lerin sonlarında geliştirdiği TİS, 12 Eylül cuntasının da böyle bir sentezi benimsemesiyle Türkiye'de bugün içerisinde bulunulan siyasal rejimi derinden etkiledi. Sonuçta ortaya çıkan, TİS doğrultusunda tasarlanmış, otoriter, demokrasiye geçit vermeyen, baskıcı bir milliyetçi-devletçi rejim oldu. Yalnız Aydınlar Ocağı, TİS ile yola çıktığındaki en önemli hedeflerinden biri olan Türk sağının birleştirilmesi projesini gerçekleştirememiştir. Yine de solun neredeyse tamamıyla yok olduğu 12 Eylül sonrası dönemde siyasal çekişmenin sağın değişik tezahürleri arasında yaşanması AO'nun başarısı olarak düşünülebilir. TİS'in bugün Türkiye'deki temsilcisi MHP'dir. TİS'i 1970'lerin sonlarında içselleştiren MHP, doğal olarak bugün TİS doğrultusunda şekillenmiş bu yasakçı rejimin en önemli savunucularından birisi konumuna gelmiştir.

İslamın ideoloji içerisindeki yeri üzerine yapılan tartışmalar, 12 Eylül sonrasında ülkücü hareketi derinden etkilemiştir. Bu süreçte daha İslami bir çizgiye kayan eski ülkücüler BBP çatısı altında toplanarak farklı bir siyasal duruşu benimsemiştir. MHP, köklerine bağlı, Kemalist geçmişi de kapsayan (devletçi) laik ve statükocu bir ideolojik parti olarak ortaya çıkarken, BBP'nin Türkiye'nin İslamileşmesini arzulayan ve bu yönde çalışan bir parti olduğu gözler önüne serilmektedir. Ülkücü hareketin İslamla imtihanından geriye, İslamı ideolojisine TİS aracılığıyla zorlanarak da olsa başarıyla eklemleyen MHP ile ülkücü

geçmişleriyle siyasal İslam arasına sıkışmış, sorunlu ve siyaseten başarısız bir BBP kalıyor.

Ülkücülerin siyasal İslam ile ilişkileri doğal olarak yalnızca BBP'lilerin partiden kopuşundan ibaret değil. MHP, tarihi boyunca Türkiye'deki siyasal İslamcı hareketlere mesafeli durmuştur. Dolayısıyla, MHP geleneği, birçok açıdan, bugün AKP tarafından temsil edilen siyasal İslam geleneğinden farklıdır. Örneğin, MHP dinin siyasete alet edilmesine oldum olası karşı olmuştur. Parti için TİS'in otoriter kabulleri ve TİS'çi bir statükonun savunulması her şeyden önde gelmektedir. MHP değişimin değil, halihazırda geçerli olanın, yani anti-demokratik 12 Eylül rejiminin savunucusu konumundadır. AKP ise konjonktürel şartların elverişli olması nedeniyle ortaya çıkmış, Milli Görüş geçmişi ve İslam ile ilişkisini nasıl konumlandıracağı üzerine yeterince düşünmemiş bir parti olarak göze batmaktadır. Türk siyasetinin iflas ettiği bir konjonktürde, AKP'nin değişimin motoru olma iddiasıyla ortaya çıkması onu bir anda seçmen gözünde önemli bir alternatif haline getirmiştir. Zaten MHP'nin AKP'ye yönelttiği hemen bütün eleştirilerin temelinde AKP'nin statükoyu zorlayan değişimci yaklaşımları bulunmaktadır. MHP AKP'yi temelde rejimin devletçi ve milliyetçi özünü zorladığı durumlarda eleştirmektedir. Yoksa statükoyu MHP açısından tehlikeye düşürmeyecek değişiklikler MHP tarafından da desteklenmektedir. AKP'nin ikinci döneminde daha statükocu bir tutum benimsemesi MHP ile parti arasındaki olumlu işbirliğini arttırdı. Bu nedenle bu dönemde Gül'ün cumhurbaşkanlığı ya da türban Anayasa değişikliğine MHP'nin verdiği destek yadırganmamalıdır. Yine de AKP'ye açılan kapatma davası sürecinde MHP'nin bir kez daha düzenden yana duruyor olması bu partinin yasakçı 12 Eylül rejiminin her şart altında savunulmasına verdiği önemi bir kez daha gözler önüne seriyor.

Milliyetçi-mukaddesatçı geleneğin, sınırları TİS ile çizilmiş akımına sağlamca yaslanmış MHP'nin gelecekte de Türk siyase-

tinde önemli bir aktör olarak yer alacağı neredeyse kesindir. Bunu AKP için söylemek aynı derecede mümkün görünmüyor. AKP'nin gelecekteki başarısı partinin birinci döneminde uyguladığı reformcu politikalara dönmesi ile mümkün olacak gibi görünmektedir, tabii eğer Anayasa Mahkemesi partiyi kapatmazsa. BBP'nin ise Türk siyasetinde bugüne kadar ortaya koyduğundan daha büyük bir başarı elde etmesi mümkün görünmüyor.

Kaynakça

Adalet ve Kalkınma Partisi (2001), *Program*, http: //www. akparti. org. tr/program. pdf

Alperen Ocakları (2008), http: //www. alperenocaklari. net/guncel-haberler/18-mart/

Arıkan, Ekin Burak (2008), *Türk Siyasetinin Milliyetçi Alamet-i Farikası: 1980'lerden Günümüze Milliyetçi Hareket Partisi*, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Arvasi, S. Ahmed (1989), *Türk-İslam Ülküsü*, Burak Yayınevi, Fikri Eserler Serisi, 1, 2, 3, İstanbul.

Ayvazoğlu, Beşir (2002), "Tanrıdağ'dan Hira Dağı'na Uzun İnce Yollar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*, Cilt. 4, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 541-578.

Bahçeli, Devlet (25 Mart 2008), "Genel Başkanımız Sayın Devlet Bahçeli'nin TBMM Grup Toplantısında Yapmış Oldukları Konuşma", http: //mhp. org. tr/genelbsk/gbskkonusma/2008/index. php?page=25032008

Büyük Birlik Partisi (2008), *Amblem*, http: //www. bbp. org. tr/? doc= amblem

Büyük Birlik Partisi (2008), *Program*, http: //www. bbp. org. tr/? doc = program

Çakır, Ruşen (2002), *Ayet ve Slogan: Türkiye'de İslami Oluşumlar*, Metis Yayınları, İstanbul, Dokuzuncu Basım.

Çakır, Ruşen (2003), *Nereye Gitti Bu Ülkücüler: 45 Röportaj, 376 Mektup*, Metis Yayınları, İstanbul.

Çetinsaya, Gökhan (2004), "İslamcılıktaki Milliyetçilik", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık,* Cilt 6, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 420-451.

Copeaux, Etienne (2000), *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine,* Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2. Baskı.

Güvenç, Bozkurt; Şaylan, Gencay; Tekeli, İlhan; Turan, Şerafettin (1994), *Türk-İslam Sentezi,* Sarmal Yayınevi, İstanbul, 2. Baskı.

Heper, Metin (1985), *The State Tradition in Turkey,* The Eathon Press, Humberside.

Kahraman, Hasan Bülent, (2007), *Türk Sağı ve AKP,* Agora Kitaplığı, İstanbul.

Kahraman, Hasan Bülent, (28 Mart 2008), "Sağ Kemalizm ve Çeteler", *Sabah.*

Kafesoğlu, İbrahim (1999), *Türk Milliyetçiliğinin Meseleleri,* Ötüken Neşriyat, İstanbul, 4. Basım.

Kafesoğlu, İbrahim (1998), *Türk Milli Kültürü,* Ötüken Neşriyat, İstanbul, 18. Basım.

Kafesoğlu, İbrahim (1985), *Türk-İslam Sentezi,* Aydınlar Ocağı, İstanbul.

Karaalioğlu, Mustafa (21 Ağustos 1995), "Yaradılış Gayesine Teslimiz", *Yeni Şafak.*

Milliyetçi Hareket Partisi (2008), *Program,* http: //mhp. org. tr/program/program0. php

Nizam-ı Âlem İnternet Dergisi (2008), http: //www. nizamialem. org/

Şen, Serdar (2004), *AKP Milli Görüşçü mü?* Nokta Kitap, İstanbul.

Taşkın, Yüksel (2003), "Muhafazakâr Bir Proje Olarak Türk-İslam Sentezi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık,* Cilt 5, İletişim Yayıncılık, İstanbul, 381-401.

Türkeş, Alparslan (1995), *Basılan Kervanımız,* Kamer Yayınları, İstanbul, 3. Baskı.

Ülkü Ocakları Eğitim Kültür Vakfı (2008), http: //www. ulkuocaklari. org. tr/index170308. asp

Ülkü Ocakları Eğitim Kültür Vakfı (2008), "Tavsiye Edilen Kitaplar", http: //www. ulkuocaklari. org. tr/uh/tavsiye. htm

Ülkü Ocakları Eğitim Kültür Vakfı (2008), "Çanakkale Zaferi'nin 93. Yıldönümü", http: //www. ulkuocaklari. org. tr

Yavuz, Hakan (2005), *Modernleşen Müslümanlar: Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti*, Kitap Yayınevi, İstanbul.

Yazıcıoğlu, Muhsin (1998), *Yeni Bir Dünya İçin Yeni Bir Türkiye*, Seba Yayınları, Ankara.

TÜRKİYE'DE KÜRT KİMLİĞİNİN SİYASALLAŞMA SÜRECİ: 1918-2008[1]

Şener AKTÜRK[2]

Türkiye'de Osmanlı bakiyesi Müslüman unsurlardan bir Türk ulusu inşa etme projesi 'kesişen ve çatışan kimikler'e dair birçok unsuru içinde barındırıyor. Yeni kurulan Cumhuriyetin tekdinli çoketnili ama Türk unsurlu kurgusunda başından beri sorunlu bir duruşu olan Kürt kimliğini analiz etmek, çatışan ve kesişen kimlikler açısından yeni bir dinamik sunacaktır. Her ne kadar Osmanlı döneminde tanımlandığı şekliyle İslam milleti, sonraki Türk devleti tanımıyla potansiyel olarak kapsadığı kitle açısından kesişse de dini temelde tanımlanmış millet kavramına, ortak dil ve kültür ekseninde anlamlar yüklenmesi Kürtler başta olmak üzere etnik Türk/Türkmen kökenden gelmeyen ve halen Türkçeden ayrı bir dil ve kültür kimliğini muhafaza eden Müslüman unsurlarla merkezi hükümet arasında çatışmalara da yol açmıştır. Bunun gibi, muhalif azınlık kimlikleri de bazen etnik köken ve dil üzerinden (Alevi Türkmenler gibi), bazen de din ve mezhep üzerinden (Sünni Kürtler gibi) çoğunluk kimliğiyle kesişmiş, bazen de benzer kesişim noktalarının görece azlığı (Alevi Kürtler

1 Bu yazının, Alevi kimliğini ve siyasal taleplerini de içeren bir versiyonu, *Doğu Batı* dergisinin Şubat-Nisan 2008 tarihinde yayımlanan *Etnisite* konulu 44. sayısında yer almaktadır.

2 Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley, Siyaset Bilimi Bölümü, Doktora Öğrencisi ve Öğretim Görevlisi.

gibi) muhalif kimliğin keskinleşmesine yol açabilmiştir. Etnisitenin siyaset bilimi ve sosyolojide genel kabul gören tanımından başlayarak Türkiye'de etnik kimliğin siyasallaşmasında demografik büyüklükleri açısından en önemli örnek olan Kürt kimliğinin siyasallaşması ve siyasetten talepleri tarihsel, ideolojik ve kısmen uluslararası bağlamı içinde incelenecektir.

İslam Milletinden Türk Milletine: Tekdinli ve Çoketnili Bir Millet Tasavvuru

Etnisite, öznel bir kan-soy-akrabalık algısı temelinde tanımlanan toplumsal kategoridir (Weber 1996: 35). Önemli olan bu kan-soy-akrabalık bağlarının gerçek olup olmamasından ziyade, kişilerin kendilerinin veya başkalarının belli bir etnik kategoriye mensup olduklarına ilişkin inançlarıdır. Türkiye siyasetinde etnik hareketlerin incelenmesinde de önemli olan, antropolojik veya başka bir 'bilimsel' bakış açısıyla 'nesnel' olarak tanımlanan etnik kategoriler değil, devletin ve/veya siyasal hareketlerin öznel kan-soy-akrabalık bağları üzerinden kurguladıkları etnik kategorilerdir.

Bu bağlamda, örneğin, dini bir inanç olmanın ötesinde ortak bir soy-akrabalık bağına da atıf yapan Alevilik hem dinsel/mezhepsel bir kategori hem etnik bir kategoridir (Yaman 2007: 58-59). Bunun gibi, Arap, Arnavut, Boşnak, Çerkez, Çingene, Kürt, Laz, Türkmen ve benzeri kategoriler de etnik birer kategoridir çünkü bu kategorilerin mensubu olarak tanımlanan kişilerin bir çeşit kan ve soy bağıyla birbirine bağlı olduğu algısı, hem bu kategorilerin içindeki hem de dışındaki kişiler tarafından paylaşılmaktadır. Etnisiteyi ortak soy algısına bağlayan bu tanım, etnisiteyi teorik anlamda din, dil, mezhep, sınıf gibi diğer toplumsal kategorilerden ayırır (Aktürk 2006: 23-53).[3] Cumhuriyet dönemine kadar dini aidiyet hem resmi hem de gayri resmi düzlem-

3 Etnisitenin tanımı üzerine daha detaylı bir inceleme ve etnik kategorinin din, mezhep, dil, sınıf, ideoloji ve diğer eksenlerde tanımlanan toplumsal kategoriden ayrılıklarına örnekler için bakınız (Aktürk, 2006: 23-53).

de Türkiye coğrafyasında baskın toplumsal kategoriydi (Birtek 2007: 17-44). Dini aidiyet üzerine kurulan ve *millet sistemi* adı verilen hukuki, siyasal ve toplumsal düzen, bazen iddia edildiği gibi sınırsız bir çokhukukluluk ve dini cemaatler arasında eşitliği değil, İslam şeriatının şemsiyesi altında 'kitap ehli' kabul edilen Hıristiyan ve Musevi cemaatlerine, görece geniş özerkliği öngörüyordu (Kenanoğlu 2004). İstanbul'un fethiyle beraber Fatih Sultan Mehmet tarafından kurulan millet sistemi, 1923'e kadar 470 yıl gibi uzun bir süre Osmanlı toplumunda etkisini sürdürdü, fakat 1839 Tanzimat ve 1856 Islahat Fermanlarıyla Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında eşitlik sağlanmaya çalışıldı ki bu da o zamana kadar 'hâkim millet' konumunda olan İslam milletinin toplumsal ve hukuki üstünlüğüne yönelen bir tehlike olarak algılandı. Millet sisteminin, Bizans İmparatorluğu'ndaki benzer düzenin bir devamı olduğu iddiasını göz önüne alırsak, bu sistemin Türkiye coğrafyasında bin yıllık geçmişi olan bir toplumsal düzen olduğu düşünülebilir. Bireyi esas alan liberal Amerikan geleneğinde bile, millet sisteminden, çokdinli bir toplumda birarada yaşam ve hoşgörü pratiği olarak övgüyle bahseden düşünürler görülmüştür.[4] Osmanlı İmparatorluğu'nun etkileşim içinde olduğu komşu imparatorlukların en önemlilerinden Rus İmparatorluğu'nda da dini aidiyete dayanan benzer bir çokhukuklu sistemin yürürlükte olduğunu, Rus Çarının Müslüman tebası nezdinde İslam şeriatının uygulayıcısı olduğunu görmekteyiz (Crews 2006). Osmanlı devletinin bir başka çokdinli komşusu olan Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda da Katoliklik egemen din olduğu halde, Bosna-Hersek'in resmen ilhakını müteakip, 1912 yılında 'İslam Kanunu' (*Islamgesetz*) kapsa-

4 Bu konuda, Amerikan liberalizminin yakın dönemdeki en önemli filozoflarından John Rawls çarpıcı bir örnek teşkil eder. Rawls, somut örneklere pek az yer verdiği *The Law of Peoples* adlı kitabında, liberal olmadığı halde hoşgörülü olan toplum (*decent society*) fikrini geliştirirken somut örnek olarak Osmanlı devletini ve onun millet sistemini göstermiştir (Rawls, 1999). Ulusal İnsani Bilimler Madalyasının da sahibi olan Rawls 2002 yılında öldü.

mında Müslümanların bir dini cemaat olarak tanındıklarını biliyoruz.[5] Kısacası, 20. yüzyılın başında dahi Osmanlı ve komşu imparatorluklarda toplumlar siyasal ve hukuksal düzlemde dinsel kategoriler temelinde düzenleniyordu.

Amerikan ve Fransız devrimleriyle dünya siyasetinde etkili olmaya başlayan laik ulusçuluk fikri, romantik Alman düşünürlerince etnik-ulus olarak yeniden kurgulanmış, bu fikirden yola çıkarak etnisitenin siyasal ve toplumsal düzenin yapıtaşlarından birisi ve hatta en önemlisi olduğu düşüncesi Almanya'dan dünyaya yayılmaya başlamıştır (Kedourie 1966). Bu yayılışın en erken duraklarından birisi Osmanlı İmparatorluğu'nun Balkan topraklarıydı. Etnik ulusçuluk, dini esaslara göre kurulmuş millet sisteminden etnik uluslar çıkarma amacını güdüyordu. Örneğin Ortodoks Hıristiyan ya da bir diğer tabirle Osmanlı'nın *Rum* (Romalı) milleti, Bulgar, Sırp, Makedon, Arnavut, Yunan gibi birçok etnik kökenden insanları içeriyordu. Rum Ortodoks milletinin etnik kompartmanlara ayrılması etnik milliyetçilerin önündeki en kritik görevdi çünkü ancak etnik aidiyetin dini aidiyete üstün gelmesiyle Balkanlarda ve diğer Osmanlı topraklarında etnik temelli devletler kurulabilirdi (Kitromilides 1996: 202-208). Dolayısıyla, Balkanlarda etnik temelli devletlerin kurulması sürecine paralel olarak, Rum Ortodoks kilisesinin parçalanması ve içinden Bulgar, Sırp, Makedon kiliselerinin çıkmış olması şaşırtıcı değildir.[6]

Fakat İslam milleti, Ortodoks milletindeki bu parçalanmaya nazaran, 1920'lere gelindiğinde dahi görece bütünlüğünü korumaktaydı. Arnavutluk'un bağımsızlığı ve Arap vilayetlerinin

5 Bu yasanın İngilizce, Almanca ve Fransızca metni için bakınız, (Çevrimiçi) 8 Aralık 2007 http: / /www. derislam. at/islam. php?name=Themen &pa=showpage&pid=6

6 Burada Osmanlı devletinden kaçarak Habsburg İmparatorluğu ve İtalyan devletlerine sığınan Ortodoksların, Osmanlı'daki Rum Ortodoks milleti dairesi dışına çıkmış olma vasfıyla, 19. yüzyılda şiddetlenen etnik milliyetçi akımlara yardımcı olduğu düşünülebilir. Bakınız, Pappas ve Paxton, 1981.

kaybı gibi travmatik deneyimlere rağmen, Osmanlı bakiyesi İslam milleti I. Dünya Savaşı sonunda halen tekdinli ve çoketnili bir toplumsal kategori olarak varlığını sürdürmekteydi.

Din Ekseninde Askeri Saflaşmalar: Milli Mücadelede Müslümanlar Hıristiyanlara Karşı

Mondros Mütarekesinden sonra Anadolu'da işgale karşı başlayan direnişin, bu bölümde incelenen konu açısından en ilginç yanı, olabildiğince *çoketnili* fakat *tekdinli* (Müslüman) oluşuydu. Birinci Mecliste gayrimüslim milletvekili olmaması, buna karşın Laz, Kürt, Zaza, Çerkez, Alevi, Azeri, Tatar ve Arnavut gibi pek çok etnik kökenden milletvekilinin, hem de etnik kökenlerini saklamaksızın, mevcut olmaları dikkat çekicidir. İngiliz, Fransız, İtalyan ve Yunan ordularına ve yerli Rum ve Ermeni isyancılara karşı örgütlenen direniş, bir Hıristiyan-Müslüman ayrımı üzerine kuruldu ve İslam milleti kimliğini kemikleştiren din temelli bir dost-düşman algısı yarattı.[7] *'Milli Mücadele'* olarak adlandırılan bu dönemde, Anadolu'nun Müslüman ve Hıristiyan ahalisi arasında Carl Schmitt'in bahsettiği tarzda bir dost-düşman ayrışması yaşanmış ve daha sonra Cumhuriyet döneminde gayrimüslimlerin rolü Schmitt'in kullandığı şekliyle bir ontolojik düşmanlık olarak tanımlanmıştır (Schmitt 1996; Copeaux 2006). Musevi/Yahudiler, Anadolu'da bağımsız devlet kurma amaçları veya bir isyan teşebbüsleri olmadığı için Hıristiyanlara yönelik bu genel düşman algısından kısmen muaf tutulmuşlardır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş süreci ve kurucu efsanesi olan *Milli Mücadele* halk desteği ve yönetici kadrosu açısından çoketnili ve tekdinli olmasının ötesinde, *söylemsel* düzeyde de

7 Mustafa Kemal'in, Karamanlılar olarak da bilinen Orta Anadolu'nun etnik ve dilsel olarak Türk olan Hıristiyanlarını Ankara hükümetini desteklemeye ikna etmesi, bu amaçla Türk Ortodoks Kilisesini kurdurması, bu durumun en önemli istisnasıdır. Bakınız, Benlisoy 2003.

tekdinli (İslami) ve çoketniliydi. Mücadelenin *milliliği*, etnik anlamda bir millete değil, dini anlamda İslam milletine gönderme yapıyordu. Bunun böyle olmaması da mümkün değildi, lakin o dönemde Anadolu ve Trakya halkı nezdinde millet kavramı dinsel bir içeriğe sahipti ve İslam milletine karşılık geliyordu. Bu anlamda *Milli Mücadele*yi günümüz Türkçesine *İslami Mücadele*, *Dini Mücadele*, hatta kısaca *Cihat* olarak çevirmek çok da yanlış olmaz. Fakat *Milli Mücadele*yi etnik köken anlamında tanımlanmış bir ulusun mücadelesi olarak tanımlamak şüphesiz yanlış olur. *Milli Mücadele*nin, yaşandığı dönemde bir İslami cihat olarak tanımlandığına delil olacak pek çok metin mevcuttur. Bu dönemde Mustafa Kemal'in Birinci Meclis'te yaptığı konuşmalar değişik etnik kökenden insanlar arasında din (Müslüman) kardeşliğine, Halifeliğin ve İslamın kurtarılmasına göndermede bulunur.[8]

Batı Anadolu'da Çerkez Ayaklanmaları ve Çerkez Devleti Kurma Teşebbüsü

Milli Mücadelenin halk tabanı, lider kadrosu ve söylem düzeyinde çoketnili fakat tekdinli bir İslami cihat görünümünde oluşu, savaş sonrasında kurulacak Türkiye Cumhuriyeti'nde *millet* ve *milliyetçilik* kavramlarının tanımlanmasını olduğu kadar ortaya çıkacak etnik boyutlu isyan hareketlerinin kendilerini meşrulaştırma çabalarını anlamak açısından da kilit önemdedir. Fakat İslami millet kavramının kristalleştiği Milli Mücadele döneminde dahi, daha sonraki etnik hareketlerin öncülü sayılabilecek ayrışma ve isyanlar yaşanmıştır. Anzavur (Çerkez), Çerkez Ethem (Çerkez), Kuvayı İnzibatiye (Çerkez), Koçgiri (Alevi-Kürt) ve Milli Aşireti (Kürt) isyanları, bu dönemde Müslüman ahali içinde yaşanan ve etnik boyutu da olan ayrışmalar arasında sayılabilir. Şark-ı Karip (Yakındoğu) Çerkezleri Temin-i Hukuk Cemiyeti ve Kürt Teali Cemiyeti de Çerkez

8 Bu doğrultuda örnekler için, bakınız Akyol 2006.

ve Kürt etnisitesini öne çıkararak Müslüman milletinden kopma yönünde girişimlerdir.[9]

Kurtuluş Savaşı sırasında Müslüman topluluklar arasında etnik boyutlu isyan ve devlet kurma teşebbüslerinin en büyüklerinden birisi de Güney Marmara'da Yunanistan mandasında bir Çerkez devleti kurulması teşebbüsüdür. Gerçi bu teşebbüs ancak Batı Anadolu'daki Çerkez ileri gelenlerinin katılımıyla gerçekleşen birçok isyanın (Anzavur, Kuvayı İnzibatiye, Çerkez Ethem gibi) başarısızlığa uğramasından sonra uluslararası kamuoyuna yönelik bir bağımsızlık talebi olarak şekillenmiştir. 24 Kasım 1921'de İzmir'in merkezinde bir kahvehanede buluşan, aralarında Çerkez Ethem ve Reşit kardeşlerin de bulunduğu, Adapazarı, İzmit, Karamürsel, Kandıra, Bilecik, Geyve, Bursa, Gönen, Erdek, Bandırma, Balıkesir, Hendek, Düzce, Manisa, Aydın ve Eskişehir'den gelen 21 Çerkez, İngiltere ve Yunanistan başta olmak üzere uluslararası kamuoyuna yönelik bir bildiri yayınlayarak, Anadolu'da yaşayan ve sayılarının 'en az iki milyon' olduğunu iddia ettikleri Çerkezler için Avrupa devletlerinin himayesinde bir Çerkez devleti kurulmasını talep ettiler (Gingeras 2008: 99-100). Bu taleplerini dile getirdikleri bildiride, Çerkezlerin Avrupalılar gibi beyaz ırktan ve Aryan ailesinden oldukları ve Asyalı Türklerin egemenliğinde yaşamak istemedikleri gibi etnik ve ırkçı mülahazalar da yer alıyordu (Gingeras 2008: 100). Şüphesiz bu grup, Anadolu Çerkezlerinin çoğunun düşüncesini temsil etmiyordu ve Çerkezlerin çoğu Ankara hükümetinin işgale karşı direnişini destekledi. Rum Ortodoks milletinin Yunan, Bulgar, Sırp, Makedon, Arnavut şeklinde etnik temelli ayrışmasının Müslüman milleti arasındaki en önemli ve travmatik bir benzeri, Türk-Arap ayrılığı ve aynı şartlarda ve keskinlikte olmasa da Türk-Arnavut ayrılığıdır. Fakat yukarıda anlatılan istisnai örneklere rağmen, Müslüman milleti içinde etnik ayrışmanın Ortodoks milleti arasında gerçekleşen ölçüde olmadığına, Milli

9 Türk medyasında Çerkez ayrılıkçı hareketine değinen ender iki köşeyazısı için bakınız, Attilâ İlhan, "Bu 'Oyun', O Eski 'Oyun'!", *Cumhuriyet*, 28 Mayıs 2004 ve Toktamış Ateş, "Etnik Tahrikler", *Bugün*, 30 Haziran 2007.

Mücadeleye katılan ve Türkiye'de yaşayan pek çok Müslüman etnik kategorinin varlığı delil sayılır.

Cumhuriyetin İnşası Döneminde Türklüğün Kapsama Alanı ve Göç Politikası

Milli Mücadelenin kazanılarak Cumhuriyetin kurulmasından sonra İslam milleti kavramı laik bir devrim sürecine paralel olarak resmi söylemde değişime uğramadı. Bu devrimi, Skocpol'un Fransız, Sovyet ve Çin örnekleri üzerinden kavramsallaştırdığı şekliyle bir toplumsal devrim olarak değil de Trimberger'in Japonya, Türkiye, Mısır ve Peru örnekleriyle kavramsallaştırdığı şekliyle yukarıdan aşağıya bir seçkinler devrimi olarak tanımlamak daha doğru olur (Skocpol 1979; Trimberger 1978). Resmi söylemsel düzeyde değişime uğrayarak laik, cumhuriyetçi, dil ve kültür merkezli, hatta etnik çağrışımlarla yeniden tarif edilen bu yeni Türk milleti fikrinin halk nezdinde genel kabul gördüğünü ve tamamen benimsendiğini varsaymak doğru olmaz. Mübadeleyle (1924) gayrimüslimlerden arındırılan Anadolu ve Trakya'da Atatürk devrimleriyle başlayan süreç Müslüman ahalinin tamamına laik Türk kimliği atfedilmesi ve benimsetilmesi çabalarını kapsar.

Kemalizmin tanımladığı Türk kimdir' Bu yeni Türklüğün coğrafi, etnik, kültürel, dinsel, mezhepsel, kapsama alanı nedir? Her ne kadar Kemalizmin tanımladığı Türk kimliğinin vatandaşlık bağına dayanan, coğrafi bir tanım olduğu yönünde fikir bildiren araştırmacılar varsa da (Ahmad 2003)[10] (ki Anayasa'da ifadesini bulan resmi devlet görüşü bu yöndedir), Kemalizmin tanımladığı şekliyle Türklüğün etnik, dilsel ve/veya dinsel önkoşulları olduğuna, hatta ırkçı bir özü olduğuna ilişkin eleştirel görüşler belirten birçok araştırmacı da vardır (Akar 1992; Aktar 2000; Çağaptay 2004; Eissenstat 2007; Kirişçi 2000; Maksudyan 2005; Okutan 2004; Oran 2004). Hatta ikinci –eleştirel– görüş hem Türkiye'de hem de

10 Türkiye'de bu görüşü savunan pek çok yayına bir örnek için bkz. Tütengil 1998.

uluslararası akademik literatürde hâkim görüş durumundadır. Fakat her iki görüşün de eksiklikleri ve hasıraltı ettikleri unsurlar vardır. Türk kimliğinin coğrafi bir aidiyet (*Türkiye'de yaşayanlar*) ve anayasal bir vatandaşlık bağı üzerinden tanımlandığını iddia eden resmi görüş ve onun paralelindeki sosyal bilimcilerin tezleri, resmi tezlere eleştirel yaklaşanların detaylı bir şekilde belgelediği üzere, Varlık Vergisi örneğinde olduğu gibi, gayrimüslimlere karşı ekonomide, siyasette, bürokratik ve askeri kadrolarda, göç ve vatandaşlık rejiminde ve daha birçok alanda uygulanan ayrımcılığı açıklamakta yetersizdir. Devlet politikalarında yansıması görülen odur ki Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatlerinden vatandaşlarla resmen tanınmamış olan diğer gayrimüslim (Süryani gibi) vatandaşların siyasi ve ekonomik seçkinler arasında, askeri ve sivil bürokraside yer almaları, hatta gayrimüslimlerin Türkiye'ye göç etmek suretiyle vatandaş olmaları dahi istenmemiştir.[11]

Gayrimüslimlere, özellikle Rum ve Ermenilere karşı devlet politikasında ayrımcılık olduğu sürece, Türklüğün coğrafi ve anayasal bir kavram olduğunu ifade eden resmi tezleri eleştirenlere hak vermemek mümkün değildir. Fakat bazı eleştirel yazarlar gayrimüslimlere karşı göç, vatandaşlık, siyaset ve bürokraside uygulanan ayrımcılıktan yola çıkarak kavramsal anlamda büyük bir adım daha atıyor ve Türkiye'de devletin tek bir etnik kategoriye (Türk/Türkmen etnisitesi), diğer tüm etnik kategorilere ayrımcılık uygulamak pahasına, ayrıcalıklı davrandığını ima ediyorlar ki bu ima kanımca yanlıştır ve kanıtlanamaz.[12] Devletin gayrimüslimlere (Rum, Erme-

11 Nazi Almanya'sından kaçan Yahudi bilimadamları grubunun Atatürk'ün girişimiyle Türkiye'ye kabul edilmeleri ve Türkiye'de üniversitelerin kurulmasında kilit rol oynamaları bu duruma istisna teşkil eder. Bakınız, Reisman 2006.

12 Türkiye Cumhuriyeti Türk etnisitesine ayrıcalıklar tanıyor mu/pozitif ayrımcılık uyguluyor mu, diye sorulduğunda, eleştirel yazarlar da dahil olmak üzere hemen hemen tüm gözlemciler Türk/Türkmen etnisitesinin böyle bir ayrıcalığı olmadığı konusunda hemfikirdirler. Toktamış Ateş (18. 12. 2007, İstanbul), Murat Belge (19. 12. 2007, İstanbul) ve Baskın Oran'la (26. 12. 2007, Ankara) görüşme.

ni, Yahudi, Süryani vs.) uyguladığına benzer bir ayrımcılık Müslüman etnik kategorileri için (Arnavut, Boşnak, Kürt, Laz, Zaza vs.) uygulanmadığı gibi, bu etnik kategorilere mensup kimselerin, kendileri deklare etmedikleri sürece, etnik kökenlerinin devlet tarafından kayıt altında tutulması da söz konusu değildir. Bu durumun aynı anda hem nedeni hem de sonucu olabilecek en önemli göstergelerden biri de Türkiye'de nüfus cüzdanlarında ve diğer resmi kayıtlarda etnik kökenin yer almamasıdır. Oysa etnik Türklerin ayrıcalıklı, gayri-Türklerin de ayrımcılığa maruz olabilmesi için en başta gereken, vatandaşların etnik kökenlerinin devlet ve resmi makamlarca belirlenip kayıt altına alınması olurdu.[13]

Türkiye Cumhuriyeti en başından beri Türklüğün, Türkiye'de yaşayan Müslüman halkla beraber Balkanlardan ve Kafkaslardan göç edecek diğer Müslüman topluluklara da verilebilecek bir paye olduğunu hissettirmiştir. Bu eğilimin en bariz göstergesi, her ülkede olduğu gibi, Türkiye'de de 'Biz Kimiz?' ve 'Kim Türk Olabilir?' sorularının yanıtına işaret eden göçmenlik ve vatandaşlık politikalarıdır. En başta, Büyük Mübadele'nin (1924) etnisite veya dil temelinde değil de dini inanç temelinde yapılmış olması çok manidardır. Bu bağlamda, öz Türk 'ırkından' olduklarına şüphe duyulmayan, Türkçe konuşan, ibadetlerini dahi Türkçe yapan Karaman Türkleri Hıristiyan oldukları için Yunanistan'a gönderilmiş, buna mukabil Türkçe bile bilmeyen Müslümanlar Yunanistan'dan Türkiye'ye getirilmişlerdir (Benlisoy 2003: 927-933). Türklüğün tanımlanmasında ve sınırlarının çizilmesinde İslam dininin, Türk etnisitesinden ve hatta Türkçeden daha önemli olduğuna işaret eden

13 Etnik kökenin devlet tarafından kayıt altına alındığı örnekler pek çoktur. Böylesi bir kayıt, devletin kurucu veya hâkim etnik unsuruna ayrıcalıkların tahsisi için olabileceği gibi, (İsrail'de Yahudiler, Güney Afrika'da Avrupa kökenliler gibi), sosyoekonomik olarak geri kalmış etnik gruplara pozitif ayrımcılık uygulama saikiyle de yapılabilir (ABD'de günümüzde ya da geçmişte SSCB'de olduğu gibi), bakınız Bowker ve Star 2000; Marx 1998; Martin 2001.

Mübadele örneğinin sonrasında Türkiye'nin izlediği göç ve vatandaşlık politikası da aynı yöndedir: Başta Balkanlar olmak üzere birçok bölgeden etnik olarak Türk olmayan unsurların (Arnavut, Boşnak, Pomak, Tatar vs.) Türkiye'ye göçü ve vatandaşlığı istikrarlı bir şekilde devam etmiş ve hatta teşvik edilmiş, buna karşılık, örneğin, Türk etnisitesinin kökü ve atayurdu olarak kabul edilen Orta Asya'dan gelen göçmenler Türkiye'ye tüm göçlerin % 2'sini geçmemiş ve buralardan göçün teşviki için bir çabaya girişilmemiştir (Kirişçi 2000; Ülker 2007). Hangi etnik kökenden olursa olsun hem göçmen olarak gelen (Arnavut, Boşnak, Pomak vs.) hem de Türkiye'de yerleşik olan (Arap, Kürt, Laz, Zaza) vatandaşlardan İstanbul Türkçesi konuşmaları ve Türk diliyle tanımlanan bir Türk kültürüne asimile olmaları beklenmiştir. Gayrimüslim etnik gruplar (Rum, Ermeni, Yahudi, Süryani vs.) içinse, Müslüman etnisitelerin aksine, ne kadar asimile olurlarsa olsunlar, Türklük kapısı kapalı tutulmuş görünüyor.

Türklüğün Sınırları İran ve Arap Ülkeleriyle Çiziliyor: 1918'in Gölgesinde Sınırlar

Eğer pek çok Müslüman etnisite için asimilasyon yoluyla Türklük kapısı açık bırakılıyorsa, bu konuda hiçbir sınır çizilmemiş midir ya da bu sınır nasıl çizilmiştir? Dünyanın bütün Müslüman etnisiteleri potansiyel Türkler olarak görülmüş ve Türkiye'ye muhaceretleri teşvik edilmiş midir? Bu sorunun cevabı elbette hayır. Göç siyasetinden anlaşıldığı kadarıyla İran ve Arap ülkelerinden göç teşvik edilmemiş, hatta yine etnik olarak Türk ve dil olarak Türkçe konuşan Azerilerin, belki de Şii olmaları sebebiyle, göçmenliği ve dolayısıyla vatandaşlığı teşvik edilmemiştir (Kirişçi 2000).

Arap, Fars ve Azerilerin, Müslüman oldukları halde, Türklük tanımının dışında tutulması, tüm Müslümanların potansiyel Türk olarak görülmedikleri, Türkiye'nin güney ve doğu sınırlarında,

batı ve kuzeyde çizilmeyen bir sınırın çizildiğini gösteriyor. Burada coğrafi bir tahayyülden ziyade İran ve Arap ülkelerinden gelecek Müslüman göçmenlerin, Balkanlardan ve Sovyet Rusya'dan gelenlerin aksine, Türkiye'ye sadık olmayabilecekleri şeklinde bir askeri/güvenlik kaygısı rol oynamış olabilir. Bunun gibi, Arap ve Fars dilinin Türkiye'ye sınırdaş bir etki alanında egemen ve yaygın olduğu, bu nedenle bu bölgelerden göç edecek Müslümanların, Balkanlardan ve Sovyet Rusya'dan gelenlerin aksine, Türk dili ve kültürüne asimile edilemeyeceği kaygısı da rol oynamış olabilir. Tartışmasız söylenebilecek olan tek şey doğu ve güney komşulara yönelik, görünürde ancak *coğrafi* olarak adlandırılabilecek bir sınırlandırma getirildiğidir.

İran sınırının birkaç asırlık bir geçmişi olduğu düşünülürse, burada asıl şaşırtıcı olan, Türkiye'nin daha yeni 1918'de çizilen Suriye ve Irak sınırlarının nasıl bu kadar tavizsiz bir şekilde Türk kimliğinin sınırları olarak belirlenerek korunduğudur. Buradan yola çıkarak, Cumhuriyetin kuruluşuyla beraber Türklüğün Balkanlara dönük yüzünün pek çok etnisiteye açık ve neredeyse Müslümanlıkla eşdeğer, doğuya ve güneye dönük yüzünün ise "Türkçe konuşan Sünni Müslüman" olarak göründüğü söylenebilir.

Tarihsel ve Uluslararası Bağlamında Etnisite Rejimleri ve Türkiye Örneği

Devletin etnik kategorilere ilişkin resmi siyaseti, etnik kategori ile milliyet arasında kurulan ve Türkiye özelinde Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine bazı süreklilikleri ve kopuşları içeren 'etnisite rejimi' kavramıyla açıklanabilir. "Bir devletin, toplumda etnik kategorilerin ifade edilmesi, kullanılması ve düzenlenmesine ilişkin koyduğu kurallar bütünü etnisite rejimi olarak adlandırılabilir" (Kirişçi 2000: 37). Milleti tek bir etnisiteyle özdeşleştiren devletlere teketnili, milleti birden çok etnisitenin birleşimi olarak gören devletlere çoketnili ve milleti etnisiteye karşıt,

etnisiteden başka bir eksende tanımlayan devletlere de gayri-etnik veya anti-etnik rejimler denilebilir.[14]

Etnisite rejimlerinin biri iç siyasal tarihten, diğeri de uluslararası siyasal tarihten kaynaklanan iki önemli bağlamı olduğunu söylemek mümkündür. İç siyasal ve dış siyasal bağlamlar bazen aynı yönde baskı oluşturarak belli bir etnisite rejimine güç kazandırırken, bazen de ayrı yönde baskılar oluşturarak iç ve dış siyasal bağlamlar arasında çelişkiler ve kopukluklar yaratabilirler. Teketnili devlet yapılarının yükselmekte olduğu bir uluslararası sistemde çoketnili bir rejimi sürdürmek güç olabileceği gibi çoketnili rejimlerin revaçta olduğu bir dönemde de teketnili veya anti-etnik rejimler uluslararası baskıya maruz kalabilirler. Türkiye'nin anti-etnik veya gayri-etnik olarak tanımlayabileceğimiz etnisite rejimi, değişik dönemlerde uluslararası konjonktüre paralel olarak teketnili veya çoketnili rejime evrilmesi doğrultusunda etkilere maruz kalmış, böylece iç siyasal ve dış siyasal bağlam arasında bazı dönemlerde ciddi kopukluklar oluşmuştur. Avrupa ve çevresinde teketnili rejimlerin revaçta olduğu 1930'lar ve 1940'lar ve çoketnili rejimlerin yeni bir popülerlik kazandığı 1990'lar bu gibi dönemlere örnek olarak sayılabilir. Buna karşılık, Soğuk Savaş sistemi varolan statükoyu sağlamlaştırıcı bir uluslararası etkiyi de beraberinde getirdiği için uluslararası arenadan Türkiye'nin etnisite rejimini değiştirmesi yolunda baskılar görece azdır. Bu dönemde değişim için gelen baskıların sebebini iç siyasal bağlamda aramak daha doğru olur.

Cumhuriyetin Kuruluşu ve Tek Partili Dönemde Kürt Siyaseti: 1923-1946

Dini aidiyet temelinde saflaşmaların yaşandığı Milli Mücadelede, Kürt aşiretlerin çoğu, İslam milletinin bir parçası olarak, Ankara hükümetinin yanında, İngiliz, Fransız ve Ermeni kuvvetlerinin karşı-

14 Bu tanımlar ve Avusturya, Almanya, Sovyetler Birliği ve Türkiye örneklerinde detaylı bir anlatımları için bakınız, Kirişçi 2000; Aktürk 2007.

sında yer almışlardır. Milli Mücadele ve tek parti döneminde Kürt siyaseti hakkında, son yıllarda pek çok yayın yapılmıştır. Bu yayınların birçoğunun temel iddiası, Mustafa Kemal'in Milli Mücadele döneminde Kürtlere özerklik ve/veya federalizm vaat ettiği, fakat savaş sonrasında bu vaadinden vazgeçtiğidir.[15] Gerçi Milli Mücadele döneminde Urfa'da Fransızlarla işbirliği yapan Milli Aşireti ayaklanması yaşanmıştır fakat bu ayaklanma, eğer Koçgiri ayaklanması ve Çerkez isyanları göz önünde bulundurulursa, Kürtlerin Müslüman kitle içinde Milli Mücadeleye karşı bir kategori olarak tanımlanmasına sebebiyet verecek büyüklükte olmamıştır.[16] Fakat 1925 tarihli Şeyh Sait isyanıyla başlayan, 1927-1930 Ağrı isyanıyla devam eden ve 1937-1938 Dersim isyanıyla sona eren Kürt isyanları silsilesi, devletin Kürt ayrılıkçılığına karşı çok canlı bir tehdit algısı geliştirmesine sebep oldu. Tek parti döneminde Fırat'ın doğusuna geçmek yasaktı ve bu bölge 'memnu mıntıka' olarak biliniyordu (Ekinci, 2007). Doğu illerini temsil eden milletvekillerinden bazıları temsil ettikleri illerde ikamet dahi etmemiş kişilerdi (Kutlay 2007). Tek parti olan CHP, Doğu'daki pek çok ilde teşkilatını kapatmıştı. Kürtçülük ve ayrılıkçılık yayılır ve/veya bu bölge Türkiye'den ayrılabilir endişesiyle sosyal ve ekonomik yatırımlar dahi yapılmıyordu. Eski Başbakan ve Van Milletvekili Ferit Melen'e göre bu dönemde "devletin gayri resmi politikası Kürtler zenginleşmesinler, okumasınlar şeklindeydi" (Birand 1992: 62).

Çok Partili Dönemde Kürt Talepleri, 1947-1980: DP, HP, YTP, TİP ve CHP

Çok partili rejime geçilmesiyle beraber, Kürtlerden DP'ye büyük bir yönelim oldu. Herhangi bir somut etnik-kültürel talebin karşılanmasından çok, bu ilgi tek parti baskısının kalkmış olmasına,

15 Bu doğrultuda çok zengin bir kaynak eser, Kutlay 2002: 80-82 ve 85-93.

16 Toktamış Ateş de bu konuda o zamanki algıyı aktarırken, Çerkez ayrılıkçı hareketinin Müslümanlar arasındaki diğer ayrılıkçı hareket ve isyanlardan (Kürt, Alevi gibi) daha öne çıktığını belirtiyor. Toktamış Ateş, "Etnik Tahrikler", *Bugün*, 30 Haziran 2007.

bölgeyle bağı olan insanların milletvekili gösterilmesine, kemikleşmiş CHP kadrolarının tasfiyesine yönelik bir umudun işaretiydi. DP'nin iktidara gelmesinin Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı Doğu illerini ilgilendiren somut sonuçları da oldu. Bunların belki de en sembolik olanı, DP'nin daha muhalefette bulunduğu yıllarda ısrarla konuyu Meclis gündemine taşıması sonucu, Türk-İran sınırında 32 kişiyi haksız yere öldürtmekle suçlanan eski 3. Ordu komutanı Orgeneral Mustafa Muğlalı hakkında soruşturma açılmasıydı. Önce idama, sonra da 20 yıl hapse mahkûm olan Muğlalı hapiste öldü (Özgürel 2004). Bu olay DP'nin TBMM'de varlığı sonucu gerçekleşen ve Kürtlerin Türkiye'nin eşit haklara sahip vatandaşları olduğuna işaret eden son derece olumlu bir gelişme olarak algılandı. Mustafa Remzi Bucak, Mustafa Ekinci ve Yusuf Azizoğlu gibi Kürt kimliği çok öne çıkan milletvekilleri DP'den seçildi.

1950 Seçimleri: Kürtlerin Yoğun Olarak Yaşadığı Bazı İllerde Seçim Sonuçları

İL	DP	CHP	BAĞIMSIZ
Ağrı	34.115	18.797	0
Bingöl	8.341	15.700	1,560
Diyarbakır	53.691	48.000	0
Elazığ	37.983	32.972	0
Gaziantep	69.792	49.333	0
Hakkari	0	12.384	0
Kars	54.112	76.561	0
Mardin	45.0.78	44.882	47.771
Muş	16.880	16.040	0
Siirt	22.144	15.363	0
Urfa	55.959	51.924	0
Tunceli	13.0.89	9.209	0
Van	16.785	20.653	10. 374

Kaynak: Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Resmi Websitesi, http: //www. tbmm. gov. tr/develop/owa/secimler. secim_cevreleri?p_secim_yili=1950

DP'nin 1946'dan 1960'a serüveni, bu partinin özgürlükçü ve çoksesli bir çıkış noktasından istikrarlı bir şekilde otoriter bir zihniyete kayışına şahitlik etmiştir. En başta, *Görüşler* dergisiyle sosyalist muhalefeti şemsiyesi altına almaya yeltenen, sosyalist, liberal, dindar, Alevi, Kürt ve diğer muhalif unsurları olabildiğince kavrayıcı vaatlerle yola çıkan parti, tarihi zaferler kazandığı 1950 ve bilhassa 1954 seçiminden sonra, Alevilerin olduğu gibi Kürtlerin de desteğini kaybetmeye başladı. Bu otoriter dönüşümün en somut siyasal sonucu, meşhur 'ispat hakkı' tartışması sonucu 1955'te liberal fikirli DP milletvekillerinin istifa ederek Hürriyet Partisi'ni kurmaları oldu. Ekrem Alican ve Turan Güneş gibi gelecekte sağ ve sol siyasetin özgürlükçü kanatlarına fikri ve siyasi önderlik edecek kilit isimleri şemsiyesi altında toplayan HP, esasen DP'ye 1946'da özgürlükçü ruhunu veren düşünceleri savunuyordu. HP'nin kopuşuyla birlikte DP de bir anlamda başlangıçtaki özgürlükçü ve muhalif ruhunu kısmen kaybetmiştir denilebilir.

HP'nin etnik muhalefet için önemi, şimdiye kadar bu konu hakkında ciddi bir araştırma yapılmadığı halde, kanımca çok büyüktür. Önce DP'de siyasete başlayan Diyarbakır Belediye Başkanı Zülküf Bilgin'in daha sonra HP'ye geçerek bu partiden belediye başkanı seçilmiş olması bile HP'nin etnik muhalefet için üstlendiği rolü aydınlatmak açısından yeterince önemli bir işarettir. HP milletvekillerinden Ekrem Alican, 1960 sonrasında Yusuf Azizoğlu'yla beraber kurduğu YTP ile Kürt oylarının çok büyük kısmını toplamış ve Güneydoğu Anadolu'da pek çok yerde rakipsiz lider olmuş, hatta YTP Kürt partisi olarak anılır olmuştur. Yine HP milletvekillerinden Turan Güneş 1970'lerde CHP'nin Ecevit liderliğindeki özgürlükçü demokrat açılımının mimarlarından biridir ki bu açılım CHP'yi Alevi ve Kürt oylarının adresi yaptığı gibi, Türkiye'nin de en büyük partisi haline getirmiştir. Fakat 1955-1957 döneminde HP umduğu başarıyı yakalayamadı. 1957'de sadece Burdur'da seçimleri kazanmasını müteakip, mallarını CHP'ye devrederek kendini feshetti. Bu seçimlerde HP'nin sayıca en çok oyu (22.466) Diyarbakır'da almış olması bu parti hakkında yukarıda belirtilenleri doğrulayıcı ni-

telikte ve dikkat çekici bir veridir. DP döneminin sonuna doğru 17 Aralık 1959'da gerçekleşen 49'lar tevkifatı devletin Kürt ayrılıkçılığı potansiyelinden rahatsız olduğunun en belirgin göstergesi olduğu gibi DP'nin de Kürtlere karşı değişen tavrına delil sayılabilir. İstanbul'daki Dicle Talebe Yurdu 1950'lerde Kürt öğrencilerin sosyalleştiği ortamların başında geliyordu (Ekinci 2007; Kutlay 2007). Bu tevkifattan altı ay kadar sonra da DP hükümeti 27 Mayıs 1960 darbesiyle devrildi.

DP gibi çeşitli muhalif gruplara şemsiye görevi yapan bir partinin kapatılması ve liderlerinin siyaset yasaklı duruma düşmelerinin etnik Kürt muhaliflerinin diğerlerinden kısmen ayrışmasına sebep olduğu söylenebilir. Bir kısmı HP deneyimine katılmış, DP geleneğinden gelen siyasetçiler Ekrem Alican'ın liderliğinde YTP'yi kurdular. YTP, 1961'de Türkiye genelinde % 13,7 oy alırken, en yüksek oy aldığı 15 il şöyleydi:

SEÇİM ÇEVRESİ	YTP'NİN OYU	YTP'NİN OY ORANI (%)
Türkiye Geneli	1.391.934	13,7
Bingöl	22.442	54,61
Siirt	35.879	50,97
Tekirdağ	53.675	49,32
Adıyaman	82.710	48,87
Bitlis	37.261	46,87
Erzurum	85.468	45,27
Erzincan	36.033	44,27
Sivas	101.245	43,99
Muş	23.162	43,91
Diyarbakır	52.012	42,75
Tokat	66.901	40,21
Giresun	53.996	39,02
Van	24.428	38,03
Kırklareli	35.240	36,75
Tunceli	15.587	35,42

Yukarıdaki tablodan da görüldüğü üzere YTP, Türkiye tarihinin, 1990 sonrasında ortaya çıkan HEP-DEP-HADEP-DEHAP-DTP çizgisi dışarıda tutulacak olursa, en Güneydoğu Anadolu ağırlıklı partisiydi ve bu bölgede aldığı oylar oransal olarak HEP-DEP-HADEP-DEHAP-DTP çizgisinin de üstündeydi. Bu özelliği o zamanlar da bilindiği için gayri resmi olarak 'Kürt partisi' olarak da anıldığı gözleniyor (Ekinci 2007). Oysa Tekirdağ'da % 49, Giresun'da % 39, Gümüşhane'de % 35 oy alan bir partinin sadece bir Kürt partisi olamayacağı açıktır.

Liderliğini Ekrem Alican'ın üstlendiği partide, Güneydoğu ağırlığı nedeniyle doğal liderlik Diyarbakır Milletvekilli ve Sağlık Bakanı Dr. Yusuf Azizoğlu'ndaydı. Azizoğlu, Sağlık Bakanlığı döneminde Güneydoğu Anadolu'ya çok büyük hizmetler götürdü. YTP feodal Kürt liderlerinin geleneksel bir siyasal alışveriş çerçevesinde ulusal siyasetle entegre olma çabasının göstergesidir. DP döneminde başlayan tarımda kapitalistleşme, YTP'nin kapitalizme hevesli Kürt seçkinlerini de Türkiye siyasetiyle merkez sağ üzerinden bütünleşmeye teşvik etmişti (Ekinci 2007). 1963 yılına gelindiğinde etnik Kürt boyutu olan en son silahlı isyanın (Dersim 1938) üzerinden çeyrek yüzyıl geçmiş, zengin ve eğitimli Kürt kökenli seçkinler ortaya çıkmıştı. YTP siyasal ayrılıkçılık veya radikal sol düşünceleri olmayan, Türkiye'nin siyasal, ekonomik ve kültürel sistemine entegre olmaya hevesli Kürt seçkinlerini içinde barındırıyordu. Fakat koalisyon ortağı CHP'nin İçişleri Bakanı Hıfzı Oğuz Bekata'nın Yusuf Azizoğlu'na Kürtçülük ithamında bulunarak yüklenmesi ve sonrasında TBMM'deki tartışmalar, özgürlüklerin görece geniş olduğu 1960'larda dahi CHP tarafından temsil edilen merkezi bürokrasi ve burjuvazinin yükselen Kürt feodalleri ve seçkinleriyle böylesi bir eklemlenmeye razı olmadıklarını gösteriyor.[17] Kürt

17 Yusuf Azizoğlu'nun Hıfzı Oğuz Bekata'nın ithamlarını özetleyerek yaptığı ve Doğu'daki halk ile beraber kendisinin de Türk olduğunu ifade ettiği cevabi konuşması için, *TBMM Tutanak Dergisi*, 1. Dönem, Cilt 22, 149. Birleşim, 8. 10. 1963, s. 207-215. Samsun Milletvekili Kamram ./ ..

sözcüğünün serbestçe ve sıkça kullanıldığı bu meşhur atışmadan sonra bazı Kürt milletvekilleri[18] Azizoğlu'nun tavrına (ben Türküm demesine) tepki göstererek istifa ettiler.[19] Görece özgür bir, çok partili ortamda ve ekonomik büyüme koşullarında YTP üzerinden Kürt seçkinlerinin Türkiye siyasetine uzun vadeli entegrasyonu ve bu seçkinler üzerinden bazı kültürel hakların tanınmasıyla "Kürt Sorunu" olarak bilinen konular belki de uzun vadeli bir çözüme kavuşturulabilirdi. Fakat bu şans kaçırıldı ve 1965 ve 1969 seçimlerinde Ağrı, Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Hakkâri gibi illerde % 55'lere (Hakkâri) varan oy aldığı halde, YTP diğer illerde ve bölgelerdeki tabanını kaybettiği için Türkiye genelinde önce % 3,72'ye sonra da % 2,18'e geriledi ve silikleşerek önemini kaybetti.

YTP'de ifadesini bulan, benim "makul sağ Kürt muhalefeti" olarak adlandırdığım yapı marjinalize olunca, Kürt talepleri gitgide sol parti ve akımlar tarafından dile getirilir oldu. Bu doğrultuda bir başka gelişme, Türkiye KDP'sini kuran Faik Bucak'ın çocuklarının önünde vurularak öldürülmesi ol-

../. Evliyaoğlu'nun Bekata'nın YTP ve Azizoğlu'nu rencide edici konuşmasına cevaben yaptığı konuşma, 147. Birleşim, 2. 10. 1963, s. 136-137; Ağrı milletvekili Rıza Polat'ın Bekata'yı eski Ağrı Milletvekili Halis Öztürk'e karşı tavrı nedeniyle eleştirisi, 148. Birleşim, 3. 10. 1963, s. 168-9; Bekata'nın Recai İskenderoğlu (Diyarbakır), Esat Kemal Aybar (Mardin) ve Sıddık Aydar'ın (Bingöl) müdahaleleriyle kesilen cevabi konuşması, s. 169-171. Hıfzı Oğuz Bekata ve YTP'nin çoğu Kürt kökenli milletvekillerinin aynı doğrultuda pek çok tartışması olmuştur.

18 Urfa Milletvekili Kemal Badıllı ve Siirt Senatörü Abdüllatif Aykut YTP'den istifa etti. Kemal Badıllı (1923-1975) Türkiye'de ilk Kürt dilbilgisi kitabını yayımlamıştır. Bu bile 1960'ların Türkiyesinde etnik konularda görece serbest bir yayın ve düşünce ortamı olduğunu, 12 Mart ve bilhassa 12 Eylül darbesi sonrasındaki bazı tabu ve yasakların o dönemde olmadığını gösterir. Adı geçen http: //www. badilliasireti. com/?p=66

19 Fakat Hıfzı Oğuz Bekata'nın bu atışmadan sonra İçişleri Bakanlığı'nı kaybetmesi, CHP yönetiminin Bekata'nın görüşlerine taraftar olmadığı şeklinde de yorumlanabilir.

du.[20] 1965 seçimlerinde TİP ülke genelinde % 2,97 ve iller bazında en çok Tarık Ziya Ekinci'nin milletvekili adayı olduğu Diyarbakır'da % 8 oy almıştı. TİP'in oy tabanı da çift odaklıydı: TİP, bir yandan ülke genelindeki oylarının neredeyse beşte birini aldığı İstanbul (% 7,93) ve yine ortalamanın üzerinde oy aldığı Ankara (% 4,3) ve İzmir (% 3,9), diğer yanda etnik Alevi ve Kürt seçmene hitap eden söylemiyle Diyarbakır (% 8), Kars (% 6), Tunceli (% 5,8) Ağrı (% 4,9), Amasya (% 5,7), Yozgat (% 5,3), Hatay (% 4,6) ve Tokat (% 4) illerinde Türkiye ortalamasının üstünde oy aldı.

TİP'in 1965 Seçimlerinde Kürtlerin ve Alevilerin Yoğun Yaşadığı Bazı İllerdeki Oy Oranları

İLLER	TİP'İN OY ORANI (%)
Diyarbakır	8
Kars	6
Tunceli	5,8
Amasya	5,7
Yozgat	5,3
Ağrı	4,9
Tokat	4
TÜRKİYE GENELİ	2,97

TİP Kürt kökenli vatandaşların etnik kökenlerinden dolayı ayrımcılığa uğradığını ulusal düzeyde parti propagandasında dile getiren ilk yasal partiydi. DP, HP, YTP gibi sağ partilerde siyaset yapan Kürt kökenli feodal ve yerel seçkinlerin aksine Kürtleri bir etnik grup olarak algılıyor ve dolayısıyla tüm Kürtlere hitap ederek, Kürtlere halk tanımını atfediyordu. Bu söylem, Marksist-Leninizm'in Stalin tarafından teorik ve pratik çerçevesi çizilen milli-

20 Sertaç Bucak'ın aktardığına göre babası (Faik Bucak) vurulduğu anda değil, kaldırıldığı hastanede, resmi makamlardan acil tıbbi yardım istendiği halde, gerekli müdahale ve tedavinin yapılmaması neticesinde hayatını kaybetti (Bucak 2007).

yetler sorununa çözüm yaklaşımıdır. Pratikte Sovyetler Birliği, Yugoslavya, Çekoslovakya ve Çin Halk Cumhuriyeti gibi etnik federal devlet yapıları ortaya çıkaran bu sosyalist teorik model, Türkiye'de uygulandığı takdirde elbette üniter devlet yapısına taban tabana zıt bir değişim gerektirirdi ve bunun savunulması da şüphesiz o zamanki yasalara göre de suç sayılırdı. Fakat TİP hiçbir zaman Marksist-Leninizmin milliyetler siyasetinin Türkiye'de tatbikini savunmadı ve hatta bundan daha ılımlı taleplerden bile kaçındı.[21] Bununla beraber TBMM'ye Kürtleri bilhassa ilgilendiren bazı konuları, örneğin Güneydoğu Anadolu'daki komando harekatlarını ve bunların Anayasa'da güvence altına alınan insan haklarına uygunluğunu gündeme getirdi. TİP'in bu ihtiyatlı tavrına karşın 1970'deki 4. Büyük Kongre'de "Türkiye'nin doğusunda Kürt halkı yaşamaktadır" şeklinde karar alınmasından yola çıkan savcılar "Kürt halkı" kavramının Marksist-Leninist milliyetler politikasının uygulanmasını savunmak olduğu suçlamasıyla TİP'e kapatma davası açtılar ve parti kapatıldı. Kongrede bu kararın alınması, TİP'in eriyen oy tabanının 1969 seçimlerinde Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı illere kaymasının sonucu olabilir. Bu seçimlerde açık farkla en çok oy alınan il, Kemal Burkay'ın aday olduğu Tunceli'ydi (% 16,8). Tunceli'yi Adıyaman (% 8,5) ve Kars[22] (% 8,3) izliyordu. TİP'in kapatılması 12 Mart

21 Genel olarak Türkiye'de sosyalist hareketin, etnik kategorilere ilişkin Sovyetler Birliği modelini savunup savunmadığı belli değildir. Bu konuda kesin bir yargıya götürecek bir yayına rastlamadığım gibi, bu dönemdeki sol hareketi iyi tanıyanlardan da kesin bir cevap alamadım. Tarık Ziya Ekinci, Naci Kutlay, ve Baskın Oran, Türk sosyalistlerinin Sovyet tarzı bir etnik federalizme itibar etmediklerini ve hatta bu konuları bu şekilde tartışmadıklarını belirtirken, Murat Belge Türk sosyalistlerinin etnik konulardaki çözüm önerisinin SSCB modeline benzeyip benzemediği sorusunu, 'herhalde öyle bir şeydi' diye cevaplıyor (bakınız önceki dipnotlarda adı geçen kişilerle görüşmeler). Kısacası, bu konuda bir yargıya varmak şimdilik imkânsız görünüyor.

22 TİP'in Kars milletvekili adayı Naci Kutlay, küçük bir oy farkıyla milletvekili seçilemediği bu seçimlere hile karıştığını, fakat seçim sonuçlarına itiraz ederek sonucu değiştirmesinin de fiilen imkânsız olduğunu iddia ediyor (Kutlay 2007).

1971 muhtırası sürecinin bir parçasıdır. 12 Mart, 12 Eylül'de çok daha hızlanarak yasadışına ve terörizme kayışı getiren parçalanma silsilesini ve radikalleşme sürecini tetikledi. Kürt kökenli solcuların bir kısmı Özgürlük Yol ve DDKD gibi örgütlere bölünerek hem birbirlerinden hem de Türkiye solunun genelinden büyük ölçüde koptular. 1971-1980 arasındaki dönem yasadışına ve şiddete kayma yolunda bir kuluçka evresi olarak değerlendirilebilir.

Etnik ve kültürel hak taleplerinde bulunan ve yasadışı örgütlere kaymamış fakat Kürt kimliğinin tanınması yolunda beklentileri olan bazı seçkinler, 1970'lerde CHP'ye 1980'lerde de SHP'ye destek verdiler. Bunlara örnek olarak "Türkiye'de Kürtler vardır ve ben bir Kürdüm" diyen ve Ecevit hükümetinde Bayındırlık Bakanlığı yapmış olan Şerafettin Elçi gibi siyasetçiler sayılabilir. Burada ilginç olan, 1970'lerde etnik Kürtlerden çok Alevilerin radikal sol ve şiddet eylemleriyle özdeşleştirilmeleridir. 12 Eylül 1980 darbesi bu durumu tersyüz edecek, Alevilerin radikal sol ve şiddetle ilişkisi kesilerek bu ilişki, hem de şimdiye kadar hiç görülmeyen bir niteliksel ve niceliksel boyutta, etnik Kürt ayrılıkçı hareketinde ortaya çıkacaktır. PKK terörizminin belirleyici olduğu 1980'lerde ve 1990'larda, Kürt kültürel hakları konusunda büyük bir adımın atıl(a)mamış olması bu bağlamda öğreticidir. Aleviler ise 1980'ler ve sonrasında, önceki dönemlere göre tanınma ve hak taleplerinde kısıtlı da olsa ilerleme sağladılar. Bu durum da silahlı şiddetin ve terörizmin değil, yasal siyasetin ve hak arayışının daha başarılı sonuç verdiğinin kanıtı olarak görülebilir.

Etnik Kürt Muhalefeti, 1980-2002: Etnik Milliyetçilik ve "Milli Görüş" Arasında

Etnik Kürt muhalefetinin 12 Eylül sonrası çeyrek yüzyıllık dönemi hakkında, yazılmış pek çok eserden yararlanarak, mev-

cut çalışma çerçevesinde, yalnızca birkaç genel tespitte bulunulabilir. Birincisi, etnik Kürt talepleri 1980 sonrasında biri Marksist-Leninist diğeri de İslamcı olmak üzere iki ana damarda temsil edildi. Bunlardan ilki, önce SHP içinde yer alan, daha sonra HEP, DEP, HADEP, DEHAP ve DTP çizgisinde örgütlenenler, diğeri ise 1980 öncesinde Milli Selamet Partisi'nin (MSP) bölgede genişletmeye başladığı tabanına yaslanarak genişleyen Refah Partisi (RP) ve Fazilet Partisi (FP) idi. MSP daha 1973 seçimlerinde güçlü bir çıkışla Diyarbakır'da % 18,54 oy alarak, CHP (% 30,45) ve AP'nin (% 20,73) ardından 3. sıraya oturmuş, 1977 seçimlerinde bu oy oranını ve üçüncülüğünü pekiştirmişti.

Milli Selamet Partisi (MSP)'nin 1977 Seçimlerinde Güneydoğu Anadolu'daki Bazı İllerde Oy Oranı

İLLER	MSP'NİN TÜRKİYE ÇAPINDAKİ OY DAĞILIMI (%)
Adıyaman	19,2
Bingöl	25,3
Bitlis	27,2
Diyarbakır	17,8
Elazığ	14
Malatya	20,3
Mardin	23,2
Muş	17,9
Siirt	22
Şanlıurfa	19,5
Van	20,4
TÜRKİYE GENELİ	8,5

Kaynak: TBMM'nin resmi websitesi http: //www. tbmm. gov. tr/develop / owa / secimler. secim_parti_iller?p_secim_yili=1977&p_parti=32

Güneydoğu Anadolu İllerinde 1987 Seçim Sonuçları

İLLER	SHP (%)	RP (%)	ANAP (%)	DYP(%)
Adıyaman	**24,39**	11,43	32,95	23,14
Ağrı	15,29	14,09	**36,73**	17,24
Bingöl	15,17	22,21	28,50	**29,69**
Bitlis	13,22	21,17	**43,87**	15,69
Diyarbakır-1	**30,46**	22,75	23,81	12,35
Diyarbakır-2	15,94	**28,02**	21,34	15,21
Elazığ	18,94	17,64	23,64	**31,21**
Hakkâri	31,52	2,81	**36,03**	11,05
Mardin	27,76	17,00	**27,90**	21,32
Muş	19,35	13,63	**34,21**	18,36
Siirt	17,38	24,13	**27,95**	22,93
Şanlıurfa-1	13,60	13,13	**29,94**	18,55
Şanlıurfa-2	16,96	10,21	**44,87**	18,52
Tunceli	**54,94**	1,45	19,12	19,03
Van	14,08	17,39	**25,41**	14,11
ÜLKE GENELİ	**24,74**	**7,16**	**36,31**	**19,14**

1973, 1977 ve 1983 seçimlerinde CHP ve onun ardılı Halkçı Parti (HP) Diyarbakır'da birinci parti konumunu devam ettirdi. Fakat daha 1987 seçiminde RP, o seçimde iki seçim bölgesine ayrılan Diyarbakır'da, 2. bölgede % 28 oyla açık ara birinci olurken, 1. bölgede de % 1 farkla ANAP'ın ardından üçüncü oldu. Fakat etnik Kürt milliyetçiliğinin HEP ile siyasal bir vücut bulması ve HEP'in SHP ile seçim ittifakı çerçevesinde girdiği 1991 seçimlerinde SHP 2. bölgede % 70 gibi rekor bir oy alırken, 1. bölgede de % 38 oyla açık ara birinciliğini perçinledi. RP ise 1. bölgede % 13, bir önceki seçimde lider olduğu 2. bölgedeyse % 10 oy aldı. 1973'ten beri şehirde tabanını genişleten Milli Görüş hareketinin 1991'de uğradığı bu tarihi hezimetin arkasındaki sebeplerden belki de en önemlisi aşı-

rı milliyetçi-Türkçü MÇP ile kurduğu seçim ittifakının Diyarbakır'da ve bölge genelinde hoş karşılanmamasıydı (Bekaroğlu 2007). Bir yandan SHP içindeki Kürtçü milletvekillerinin ayrı bir parti (HADEP) çatısı altında örgütlenmeleri, diğer yandan DSP'nin ve Deniz Baykal liderliğinde yeniden kurulan CHP'nin 1970'lerin CHP'sine göre daha milliyetçi söylemleriyle bölge siyasetinden silinmeleri, Kürtlerin yoğun yaşadığı illerde siyasal arenayı Türkiye'nin diğer bölgelerinde varlık gösteremeyen ama bölgede çok güçlü bir DEHAP ve halen 1991 seçimlerinde aldığı ağır darbenin hasarından kurtulamamış ve 1987 seviyesini dahi tutturamamış fakat ulusal düzeyde güçlü ve bölgesel düzeyde de HADEP'ten sonra ciddi bir tabanı olan ikinci parti olan RP'ye bıraktı. Öte yandan, Batı bölgelerinde de Kürtler için etnik ve kültürel haklar talep eden ve Türkiye sosyalist ve liberal hareketleriyle birlikte hareket eden, ÖDP ve YDH gibi kişi ve gruplar olduğu halde, bu partiler Doğu bölgelerinde ciddi bir toplumsal taban bulamadı. Siyasal İslamcılığın Kürtler arasında çok eski bir tarihi ve geniş toplumsal desteği olduğu gibi, Türkiye'de siyasal İslamcılığın ruhani, entelektüel ve siyasal kadroları arasında da pek çok Kürt yer aldı (Kutlay 2005).

1995-2002 döneminde ANAP ve DYP'nin aşiretlere ve yerel seçkinlere dayanarak hatırı sayılır bir desteği muhafaza ettikleri görülüyor. FP 1999 seçiminde dahi Diyarbakır'da RP'nin 1987'deki oy oranının çok altında kalmış, 2002'de Türkiye çapında görülmemiş bir zafer kazanan AKP Diyarbakır'da ancak % 16 oy alabilmiş (DEHAP % 56), yani 1987'deki RP seviyesini yakalayamamıştı. Fakat 2002 seçimleri ortaya çıkmakta olan yeni siyasal coğrafyanın ilk işaretlerini veriyordu. Bu konuda Van'daki seçim sonuçları öğreticidir. Bu ilde DEHAP % 40, AKP'yse % 25 oy almış, diğer partiler % 7'nin altında kalmıştı. 2007 yılına gelindiğinde DTP'nin DEHAP'ın oylarını % 20 kadar bir kayıpla muhafaza ettiği, AKP'nin ise DEHAP dışındaki tüm oyları kendi bünyesinde topladığı bir siyasal yapı bölge geneline hâkim oldu. 1987'de RP'nin yakaladığı başarıdan 20 yıl sonra AKP, İslamcı sağ siyaseti bölge-

de istikrarlı yükselen bir akım haline getirmeyi başardı. Bu yükseliş kısmen ekonomideki büyümeye bağlı olsa da İslamcı siyasal hareketin Müslümanlar arasındaki etnik farklılıkları İslam milleti/ümmeti ortak paydasında değerlendirmesi, Türkiye çapında örgütlenmiş diğer partilerinse etnik çeşitliliğe dair ciddi bir toplumsal projelerinin olmayışı da bu yükselişte rol oynamıştır.

2002 Genel Seçimlerinde 18 İlde AKP, DEHAP ve CHP'nin Oy Oranları

İLLER	AKP (%)	DEHAP (%)	CHP (%)
Adıyaman	**41,42**	**11**,97	13,39
Ağrı	17,70	**35,06**	9,61
Bingöl	**31,73**	22,18	7,88
Bitlis	17,67	**29,95**	4,52
Diyarbakır	15,96	**56,13**	5,92
Elazığ	**41,99**	7,12	8,86
Hakkâri	6,81	**45,10**	8,15
Kars	17,24	**19,58**	16,74
Mardin	15,43	**39,58**	11,62
Muş	16,90	**38,09**	6,23
Siirt*	**84,82**	-	13,79
Tunceli	6,67	**32,55**	24,62
Şanlıurfa	**22,90**	19,28	9,90
Van	25,86	**40,85**	5,15
Batman	20,62	**47,10**	6,88
Şırnak	14,02	**45,94**	4,71
Ardahan	**11**,76	15,93	**21,89**
Iğdır	6,50	**32,68**	14,84
TÜRKİYE GENELİ	**34,43**	**6,14**	**19,41**

Kaynak: http: / /www. belgenet. net/ ayrinti. php?yil_id=14.

* Siirt'te sadece %10'luk ülke barajını geçen iki partinin (AKP ve CHP) katılmasına izin verilen ikinci tur bir seçim yapıldı.

2007 Genel Seçimlerinde 18 İlde AKP, DEHAP ve CHP'nin Oy Oranları

İLLER	AKP (%)	BAĞIMSIZLAR (DEHAP) (%)	CHP (%)
Adıyaman	**65,31**	8,04	13,95
Ağrı	**63,02**	24,36	2,57
Bingöl	**71,12**	14,28	4,15
Bitlis	**58,82**	21,77	8,65
Diyarbakır	40,90	**47,01**	2,01
Elazığ	**57,20**	3,06	7,07
Hakkâri	33,49	**56,24**	3,54
Kars	**41,18**	15,63	13,37
Mardin	**44,06**	38,77	6,92
Muş	38,60	**45,81**	3,13
Siirt	**48,78**	39,51	3,46
Tunceli	12,27	**59,96**	16,58
Şanlıurfa	**59,78**	20,14	4,75
Van	**53,22**	32,60	4,06
Batman	**46,41**	39,42	3,91
Şırnak	26,93	**51,83**	6,72
Ardahan	**40,60**	9,27	32,29
Iğdır	28,91	**40,53**	8,36
TÜRKİYE GENELİ	**46,58**	~ 5	**20,88**

Kaynak: http: / / www. belgenet. net/ ayrinti. php?yil_id=15&il_id=0

Tarihi bir Reform: Azınlık Dillerinde Yayın (2004)

Avrupa Birliği (AB)'yle entegrasyon çerçevesinde azınlık dillerinde yayına ilişkin düzenlemeler DSP-MHP-ANAP hükümeti

döneminde yapılmaya başlanmıştı. Fakat etnik ve kültürel haklar söz konusu olunca, yasal düzenlemenin uygulamaya yansımaması veya çıkarılan yasaların çok garip bürokratik engellemelerle karşılaşması sıkça rastlanan durumlardır (Oran 2004). Bu bağlamda etnik azınlık dillerinde yayının, Arapça, Boşnakça, Çerkezce, Kürtçe ve Zazaca olmak üzere AKP döneminde başlamış olması anlamlı bir gelişmedir. Neden AKP? AB 1980'lerden beri Türkiye'de etnik gruplara dilsel ve kültürel haklar verilmesini talep ettiği halde, devlet televizyonundan azınlık dillerinde yayının 2004 yılında AKP döneminde başlamış olması kanımca AKP'nin ve içinden geldiği Milli Görüş geleneğinin Türkiye'deki etnik kategorilere İslam milleti anlayışıyla yaklaşımı göz önüne alınmadan açıklanamaz. Bu İslamcı bakışın durum tespiti şöyle özetlenebilir: "Biz birdik, bütündük, bir ümmettik, geldi emperyalizm... Önce Araplarla Türkleri ayırdı, sonra Arapları ayırdı ve bizi sömürüyor" (Bekaroğlu 2007). Bunun ötesinde, İslamcı çözüm önerisi de iki cümlede şöyle özetlenebilir: Yüzyıllardır İslam milleti olarak barış içinde birarada yaşayan Türkler ve Kürtler, laik reformlar ortak İslam bağını kopardığı için birbirlerine karşı düşmanlık geliştirdiler. Bu tespitten hareketle, tekrar ortak Müslüman kimliği vurgulanırsa düşmanlık biter ve etnik ayrılıklar ortadan kalkar.[23] Oysa bu basit mantıksal çıkarım, siyasetin en temel boyutlarından birini, zaman boyutunu göz ardı etmektedir. Şöyle ki, toplumsal süreçler tarih içinde farklı boyutlara evrilerek farklı bir şekil alırlar.

Ortak Müslüman kimliğinin laik reformlarla önemini kaybetmesi, 1920'li yıllarda görece dindar Türk ve Kürt kökenli insanların dinsel ortaklıklarına rağmen farklı etnik kimliklerini vurgulamalarına yol açmış olabilir. Fakat bu başlangıç noktasından 80 yıl sonra, en az dört kuşak laikleşme sürecinden geçtikten ve Müslüman kimliği etnik kökeni Kürt olan ve olmayan birçok va-

23 Necmettin Erbakan'ın 'biz olmasaydık Türkiye bölünürdü' beyanatı ancak bu düşüncenin bir yansıması olarak değerlendirilebilir (Bekaroğlu 2007).

tandaş için önemini kaybettikten sonra, İslamiyeti yeni bir kimlik inşasının temel unsuru olarak vurgulamak sorunu çözemez. Nitekim, 2007 seçim sonuçları, etnik Kürt talepleri açısından, İslamcı yaklaşımın hem başarısına hem de başarısızlığına işaret etmektedir: Başarısı, Güneydoğu Anadolu'da % 50'nin üzerinde oy almış olmasıdır. Başarısızlığı, laik bir etnik Kürt kimliğini temsil eden DTP'nin de bazı illerde % 50'ye varan, toplamda 2 milyon yetişkin vatandaşın oyunu almasıdır. Yukarıda teorik bir olasılık olarak işaret ettiğim durum gerçekleşmiş, tarihsel süreç içinde, İslam merkezli bir siyasal kimliğe sıcak bakmayan Kürt kökenli halk kitleleri oluşmuştur. AKP, bir yandan AB'nin öngördüğü etnik ve kültürel hakları sağlayarak, bir yandan da İslami bir ortak kimliği ön plana çıkararak, Kürt kökenli vatandaşlar arasında geleneksel dindar yapıları ne ölçüde restore edebilecek ve Kürtlerin kültürel taleplerini ve temsilini kendi şemsiyesi altında ne kadar karşılayabilecek, bunu ancak zaman gösterecektir.

Kaynakça

Ahmad, Feroz (2003), *Turkey: The Quest for Identity*, Oneworld, Oxford.

Akar, Rıdvan (1992), *Varlık Vergisi Kanunu: Tek Parti Rejiminde Azınlık Karşıtı Politika Örneği*, Belge Yayınları, İstanbul.

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

Aktürk, Şener (2006), "Etnik Kategori ve Milliyetçilik: Teketnili, Çoketnili ve Gayri-Etnik Rejimler", *Doğu-Batı*, Sayı 37, s. 23-53.

Aktürk, Şener (2007), "Continuity and Change in the Regimes of Ethnicity in Austria, Germany, USSR/Russia, and Turkey: Varieties of Ethnic Regimes and Hypotheses for Change", *Nationalities Papers*, No. 35, s. 23-49.

Akyol, Mustafa (2006), *Kürt Sorununu Yeniden Düşünmek*, Doğan Kitap, İstanbul.

Ateş, Toktamış (2007), "Etnik Tahrikler", *Bugün*, 30 Haziran.

Bekaroğlu, Mehmet (2007), ile Görüşme, Ankara, 24 Aralık 2007.

Benlisoy, Foti (2003), "Türk Milliyetçiliğinde Katedilmemiş Bir Yol: Hıristiyan Türkler" Tanıl Bora (der.), *Milliyetçilik* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul.

Birand, Mehmet Ali (1992), *Apo ve PKK*, Milliyet Yayınları, İstanbul.

Birtek, Faruk (2007), "From Affiliation to Affinity: Citizenship in the Transition from Empire to the Nation-State", *Identities, Affiliations, and Allegiances*, Seyla Benhabib, Ian Shapiro, Danilo Petranovic (der.), Cambridge University Press, New York, s. 17-44.

Bowker, Geoffrey C. ve Star, Susan Leigh (2000), *Sorting Things Out: Classification and Its Consequences*, MIT Press, Cambridge.

Bucak, Sertaç (2007), ile Görüşme, Ankara, 29 Kasım 2007.

Crews, Robert D. (2006), *For Prophet and Tsar: Islam and Empire in Russia and Central Asia*, Harvard University Press, Cambridge.

Copeaux, Etienne (2006), *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine (1931-1993)*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Çağaptay, Soner (2004), "Race, Assimilation, and Kemalism: Turkish Nationalism and the Minorities in the 1930s", *Middle Eastern Studies*, C. 40, No. 3, s. 86-101.

Eissenstat, Howard (2007) "Erken Dönem Türk Milliyetçiliğinde Irkçı Düşünce", *Toplumsal Tarih*, No. 165, s. 46-53.

Ekinci, Tarık Ziya (2007), ile Görüşme, İstanbul, 19 Kasım 2007.

Gingeras, Ryan (2008), "Notorious Subjects, Invisible Citizens: North Caucasian Resistance to the Turkish National Movement in Northwestern Anatolia, 1919-23", *International Journal of Middle Eastern Studies*, C. 40, No. 1, s. 99-100.

İlhan, Attila (2004), "Bu 'Oyun', O Eski 'Oyun'!", *Cumhuriyet*, 28 Mayıs.

Kedourie, Elie (1966), *Nationalism*, Hutchinson & Co, Londra.

Kirişçi, Kemal (2000), "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices", *Middle Eastern Studies*, C. 36, No. 3, s. 1-22.

Kitromilides, Paschalis (1996), "Orthodoxy and Nationalism", *Ethnicity*, Ed. by. John Hutchinson ve Anthony D. Smith, Oxford University Press, New York, s. 202-208.

Kutlay, Naci (2002), *21. Yüzyıla Girerken Kürtler*, Peri Yayınları, İstanbul.

Kutlay, Naci (2005), *Türk Siyasal İslamcılığında Kürt Damarları*, Beybun, Ankara.

Kutlay, Naci (2007), ile Görüşme, Ankara, 22 Kasım 2007.

Maksudyan, Nazan (2005), *Türklüğü Ölçmek: Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyetçiliğinin Irkçı Çehresi, 1925-1939*, Metis Yayınları, İstanbul.

Marx, Anthony W. (1998), *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil*, Cambridge University Press, New York.

Martin, Terry (2001), *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Cornell University Press, Ithaca.

Okutan, M. Çağatay (2004), *Tek Parti Döneminde Azınlık Politikaları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

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

Özgürel, Avni (2004), "33 Kurşun ve Muğlalı Paşa", *Radikal*, 16 Mayıs.

Pappas, Nicholas C. (1981), "The Balkan Foreign Legions in Eighteenth-Century Italy: The Reggimento Real Macedone", *Nation & Ideology*, Ivo Banac, John G. Ackerman, Roman Szporluk (der.) Columbia University Press, New York.

Paxton, Roger V. (1981), "Identity and Consciousness: Culture and Politics among the Habsburg Serbs in Eighteenth Century", *Nation & Ideology*, Ivo Banac, John G. Ackerman, Roman Szporluk (der.), Columbia University Press, New York.

Rawls, John (1999), The Law of Peoples, Harvard University Press, Cambridge.

Reisman, Arnold (2006), *Turkey's Modernization: Refugees from Nazism and Ataturk's Vision*, New Academia Publishing, LLC, Washington, DC.

Schmitt, Carl (1996), *The Concept of the Political*, University of Chicago Press, Chicago.

Skocpol, Theda (1979), *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge University Press, New York.

Weber, Max (1996), "The Origins of Ethnic Groups", *Ethnicity*, John Hutchinson ve Anthony Smith (der.), Oxford University Press, New York.

Trimberger, Ellen Kay (1978), *Revolution From Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt, and Peru*, Transaction Books, New Brunswick.

Tütengil, Cavit Orhan (1998), *Atatürk'ü Anlamak ve Tamamlamak*, Ed. N. Uğurlu, Yenigün Haber Ajansı, İstanbul.

Ülker, Erol (2007), "Assimilation of the Muslim Communities in the First Decade of the Turkish Republic, (1923-1934)", *European Journal of Turkish Studies*, http://www.ejts.org/document822.html.

Yaman, Ali (2007), *Alevilik & Kızılbaşlık Tarihi*, Nokta Kitap, İstanbul.

TÜRK SİYASİ TARİHİNDE ALEVİLİK: ALEVİ HAREKETİNDE ETNİK ve DİNSEL FARKLILAŞMALAR ÜZERİNE GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Ali YAMAN[1]

Türk Siyasi tarihinde Aleviliğin izlediği süreç, günümüz gelişmelerinin olduğu kadar geçmişin de önemli etkisi altında olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Alevilerin kendi yapısal sorunları ve diğer toplumsal gruplar ile olan ilişkilerinde varolan sorunlar, Cumhuriyet öncesi dönemden devralınmış ve, daha sonra ele alınacağı üzere, çeşitli nedenlerle bunların üzerinde durularak çözümler üretilmesi mümkün olamamıştır. Bu sorunların üzerine Cumhuriyet döneminde yaşanan geleneksel yapıları hızla parçalayan kentleşme, Türkiye'de sağ-sol kutuplaşması, 1990'larla birlikte etnik/dinsel değerlerin yükselişi gibi gelişmeler de eklenince, Alevilikle ilgili var olan sorunların çözümlenmesi şöyle dursun, birbirine eklemlenen yeni sorunların da ortaya çıktığı görülmüştür. Biz bu bölümde Osmanlı'dan bugüne uzanan tarihsel süreçte Alevilerin yaşadığı değişimin nasıl etnik ve dinsel açılardan farklı yorum ve anlayışlara yol açtığını ve bunun Alevi kimliği üzerinde yarattığı etkileri genel olarak incelemeye çalışacağız. Bu yapılırken öncelikle, konunun tarihsel arkaplanı sunulacak, Aleviliğin sosyal, siyasal bazı belirgin özelliklerine dikkat çekilecektir. Ardından etnik ve dinsel farklılaşmalar ele alınacaktır.

1 Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İ.İ.B.F. Uluslararası İlişkiler Bölümü.

Alevilik: Genel Bir Değerlendirme

Anadolu'da Aleviliği anlamaya çalışırken yazılı ve sözlü kaynakların birlikte değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu zorunluluk Aleviliğin kendine özgü tarihsel ve sosyolojik özelliklerinin doğal bir sonucudur. Genel olarak yazılı kaynaklarda Anadolu'da yaşayan Alevi kitlelerin inançlarının ya Sünni-Şii ayrılığına dayandığı veya eski Türklerin inançlarına yani Şamanizme dayandığı veya eski Ortadoğu ve Anadolu inançlarına dayandığı ifade edilmektedir. Bazı çalışmalarda ise bunların hepsinin etkili olduğunu düşünen senkretist tez savunulmaktadır. Konunun uzmanlarına göre, Anadolu'da Alevilik konusunun açıklanmasında bu karma tezin daha geçerli olduğu görülmektedir (Ocak 1991: 51). Bize göre de Anadolu'da Alevilik konusu ancak Türk kitlelerin anayurtlarındaki inançları, İslamı benimsemeleri, göç etmeleri sırasında ve son olarak geldikleri Küçük Asya'da karşılaşmış bulundukları dinsel/kültürel akımlar ve farklı etnik topluluklar anlaşılmak suretiyle ele alınabilir. Bu yüzden Anadolu'da Aleviliğin kökenini sadece İslam tarihinde Sünni-Şii bölünmesine kaynaklık eden olaylarda aramak tarihsel ve sosyolojik olarak hiçbir geçerliliğe sahip bulunmamaktadır. Bize göre konu üzerinde yerli-yabancı bilimsel araştırmaların bugün ulaştığı sonuç budur (Yaman 1996: 19). Alevilik ancak göçebe, yarı-göçebe Türklerin yüzyıllara yayılan zaman sürecinde ve farklı coğrafyalarda, farklı inançlara ve kültürlere sahip halklarla ilişkide bulunmaları sonucunda oluşan bu tarihsel arkaplanın dikkate alınması ile anlaşılabilir.

Anadolu'da Alevilik, İslama ilişkin dinsel kurum ve kurallardan İslam tarihine, dinsel metinlerin anlaşılması ve yorumlanmasına kadar, Sünniliğin İslam yorumundan çok farklı bir yapıya sahip bulunmaktadır. Yüzyıllarca bir arada yaşamanın, aynı kaynaklardan beslenmenin doğal bir sonucu olarak çeşitli benzerlikler de bulunmakla birlikte, Aleviliği Sünniliğin İslam kalıpları içerisinde anlamaya çalışmak olanaksızdır. Alevilik, tarihsel ve sosyal koşulların doğal bir sonucu olarak, kitabi olmak-

tan çok, sözlü geleneğe dayalı eski inanç ve geleneklerin İslami şekiller altında yaşamaya devam ettiği bir inançtır. Aslında her yerde, yeni dinler, inançlar kendilerinden önceki inanç unsurlarını az veya çok kendi bünyeleri içinde yaşatmayı sürdürürler. Gerek Sünniler gerekse Aleviler arasında bu İslam öncesi veya sonrası farklı inançlara ait unsurların nasıl İslamlaşarak yaşatıldığını görmek olanaklıdır. Alevi inancında geleneğin dini kurum ve kurallara baskın gelmesine dayanan bir inanç yapılanmasından söz edilebilir.

Türkiye'de yaşayan Alevilerin sayısına ilişkin istatistiksel veriler olmadığından birbirinden farklı veriler ileri sürülmektedir. Türkiye'de dinsel ve etnik konularda varolan tabular nedeniyle, yapılan resmi nüfus sayımlarında bu konuda bilgi sağlanması pek mümkün görünmemekte ve dolayısıyla Alevilerin sayısı konusunu herkes tahmini olarak kendine göre yazmaktadır. Değişik çevrelere mensup araştırmacılar Türkiye'deki Alevilerin sayısına ilişkin 5 ile 25 milyon arasında görüşler ileri sürmektedirler. Alevilik konusunda çalışan araştırmacılara göre, Türkiye'de yaklaşık 15 milyon Alevi bulunmaktadır (Kehl-Bodrogi 1997: XI; Poyraz 2006: 1).[2] Eskiye oranla iyileşmeler sağlanmakla birlikte, günümüzde de çeşitli ortamlarda Alevi kimliğini gizleme gereği duyan Aleviler bulunmaktadır. Çünkü Türkiye'de inanç özgürlüğü ve farklı inanç ve yorumlara karşı hoşgörü konusunda bugün hâlâ sorunlar bulunmaktadır. Türkiye'de Ömer Seyfettin ve Haldun Taner gibi tanınmış şahsiyetlerin kitaplarında bile Kızılbaş sözcüğüne yüklenen pejoratif anlamlarla Aleviler açıkça ayrımcılığa tabi tutulabilmektedir.[3] Burada muhafazakâr din adam-

2 Konda Araştırma ve Danışmanlık Şirketi'nce gerçekleştirilen "Toplumsal Yapı Araştırması 2006, Biz Kimiz" adlı araştırmaya göre ise Türkiye'de Alevi olduğunu söyleyenlerin sayısı yaklaşık 4,5 milyondur (% 5,02). Bu konuda bkz: http://www.konda.com.tr/html/dosyalar/ttya_tr.pdf (Çevrimiçi 22 Şubat 2009).

3 Ömer Seyfettin'in *Harem* ve Haldun Taner'in *Şişhaneye Yağmur Yağıyordu* adlı kitaplarına tepkilere ilişkin haber için bkz. http://arsiv.sabah.com.tr/2007/02/13/gnd110.html (çevrimiçi 07. Ağustos 2008).

ları ve yazarların kitaplarından örnek vermeden bile durum budur. Bu örnekler bile Alevilere yönelik marjinalleştirici tutumu göz önüne sermektedir.

Alevilerin nüfuslarından kaynaklanan potansiyeli onları zaman zaman Türkiye siyasetinin de merkezine yerleştirmektedir. Yüzyıllardır içerisinde bulunulan dağınık ve örgütsüz yapılanmanın yarattığı sıkıntılar özellikle son yıllarda Türkiye ve dünyanın her yanında kurulan dernek, vakıf ve federasyonlarca giderilmeye çalışılmaktadır. Zaman zaman siyasal partilerin ve değişik çıkar gruplarının Alevileri kendi amaçları doğrultusunda kullanmaya çalıştıkları da görülmektedir. Cumhuriyet döneminde işe alımlarda, eğitim kurumlarında, Diyanet İşleri Başkanlığı'nda ve camilerde zaman zaman ayrımcı uygulamalarla karşılaşabilen Aleviler, artık özellikle inanç gereksinimlerine yönelik çalışmalara başlamışlar ve bu bağlamda kentlerde cemevleri kurmuşlardır. Bugün büyük ölçüde kentlerde yaşayan Aleviler cemevlerinde giderek artan oranda ibadet etmekte ve devletin henüz –cemevi adıyla bir ibadethane olarak resmen– tanımadığı ancak dernek, vakıf vb. isimler altında faaliyete geçmelerine de karışılmayan bu merkezler giderek daha da yaygınlaşmakta ve kurumsallaşmaktadır. 2006 yılında İstanbul'daki Alevilerce kurulmuş sivil toplum kuruluşları üzerinde gerçekleştirdiğim bir alan çalışmasına göre, sadece İstanbul'da 45 adet cemevi bulunmaktadır.

Tarihsel olarak geleneksel Alevi yerleşim alanlarının merkeze uzak bölgelerde yoğunlaştığı bilinmektedir. Bu da Anadolu'nun kolonizasyonu[4] sırasındaki gelişmeler ve bu kolonizasyonu gerçekleştiren kitlelerin sosyoekonomik yapılarıyla ilgilidir. Aleviler çoğunlukla merkezi iktidarın uzağında ve Sünni

4 Anadolu'nun kolonizasyonu ile vurgulanan nokta, Anadolu'ya gelen ahalinin yerleşik veya göçebe/yarı göçebe topluluklara bağlı olma durumlarına göre merkez ve çevrenin oluşmasıdır. Ayrıca bu toplulukların merkez çevre karakterine sahip olmaları, zaman içerisinde karşılıklı geçişlerin olmayacağı anlamına gelmez.

kitlelerin yerleştikleri genellikle düzlük alanların aksine, ulaşılması güç dağlık alanlara yerleşmişlerdir. Sosyal organizasyonları da doğal olarak içinde bulundukları coğrafi ve sosyoekonomik ortamın ortaya çıkardığı bir yapılanmadır. Geleneksel olarak Alevilerin 1960'lar öncesinde ağırlıkla kırsal niteliği baskın bir toplum kesimi oldukları söylenebilir. Alevilerin sosyal organizasyonu da bu yapı doğrultusunda şekillenmiş ve yüzyıllarca bu yapı köyden kente göç sonrasında çözülene kadar da bu şekilde sürmüştür.

Geleneksel Alevi yörelerine bakıldığında Alevi kitlelerin daha çok, tarım ve hayvancılığa dayalı bir sosyoekonomik yapılanmaya sahip olduklarından söz edilebilir. Tarım ve hayvancılığa dayalı bu genel özelliğin yanı sıra topluluğun göçebe, yarı-göçebe veya yerleşik olup olmaması da sosyoekonomik yapılanmada belirleyici bir rol oynamaktadır. Geleneksel Alevi yörelerinde ev ekonomisi olarak nitelenebilecek bir yapılanma egemendir. Bu ekonomik yapı ailelerin belli oranda toprağa sahip olduğu ve o toprakta ürettiğini ya kendi tükettiği ya da küçük ve yakın pazarlarda satabildiği bir ekonomik yapıdır.

Özellikle 1960'lardan itibaren ev ekonomisine dayalı bu yapılanma ortadan kalkmaya başlamıştır. Çünkü nüfus kırdan kente yönelmeye başlamıştır. Hem coğrafi bir değişim yaşanmış hem de yüzyıllardır oturmuş bu coğrafi çevreye dayalı ekonomik yapılanma çözülmek zorunda kalmıştır. Artık Türkiye nüfusunun büyük bir çoğunluğu kentsel alanlarda bulunmaktadır. Aynı şekilde Aleviler de bu göç hareketinin sonucunda kentlere yerleşmişlerdir.[5] Göç ve modernleşme süreci olarak ifade edilen bu dönüşüm bugün hâlâ devam eden bir olgu olarak karşımızdadır. Geleneksel olarak Karadeniz ve Güneydoğu Anadolu bölgelerindeki illerde sayıca daha az olmakla birlikte Türkiye'nin her yerinde Aleviler bulunmaktadır. Tunceli, Erzincan, Sivas, Tokat, Kahramanma-

5 Ayata'nın da ifade ettiği üzere, günümüzde Alevi nüfusun çoğunluğu kentlidir. Ayrıca, Ankara'nın yaklaşık % 25'i ve İstanbul'un % 15-20'sinin Alevilerden oluştuğunu da ifade etmektedir (Ayata 1997: 66).

raş, Malatya en yoğun Alevi nüfusun bulunduğu illerdir. Yurtdışında ise başta Almanya olmak üzere Avrupa ülkelerinde önemli sayıda Alevi nüfus yaşamaktadır (Yaman 2007: 37 vd.).

Türk Siyasi Tarihinde Aleviler

Türkiye'deki genel algılamada Alevilerin özellikle iki yönünün ön plana çıktığı gözlemlenmektedir. Bunlardan ilki dinsel olarak "doğru" İslam anlayışı "Sünni İslam" dışında inanç ve geleneklere sahip olmak, ki bu genellikle "kızılbaşlık ve/veya rafızilik"[6] olarak da adlandırılmaktadır; ikincisi ise sol eğilimli olmaktır, ki bu da genellikle "komünistlik" olarak adlandırılmaktadır.[7] Alevilerle ilgili, "Kızılbaş ve Rafızi" ve solcu olmakla eşdeğer olarak görülen "komünist" şeklindeki yakıştırmaların özellikle 1990'larla birlikte yaşanan gelişmelerle giderek kullanımlarının zayıfladıkları söylenebilir. 1990'lardan itibaren Alevilik daha çok, inanç boyutuyla ön plana çıkmakta ve daha önce sol kimlikleri Alevi kimliklerinin önünde olan veya Alevi kimliklerini bir şekilde saklama gereksinimi duyan, Alevi kimlikleri ile bilinmeyen kişiler de artık Alevi kimlikleriyle kamuoyunun önüne çıkabilmekte bu kimlikleriyle kamusal alanda var olabilmektedirler.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan günümüze Alevilerin siyaset alanında nüfusları oranında temsil edildikleri söylenemez. Bunun temelinde aşağıda genel olarak sıralamaya çalışacağımız çeşitli nedenler bulunmaktadır:

6 Kızılbaş sözcüğü Alevilerce Hz. Ali ve Şah İsmail'le de bağlantılı, tarihsel bir temele dayandırılmasına karşın, kimi Sünnilerce 'sapmış' anlamına gelen Rafızi sözcüğü ile birlikte "ahlaksız, dinsiz" gibi olumsuz anlamlarla yüklü olarak kullanılmıştır.

7 Subaşı da benzeri şekilde "*...Aleviler Türk politik yaşamında her zaman tartışmalı olmuş ve genellikle de birer 'suçlama' unsuru olarak kodlanmış üç ayrı kavramla (Kızılbaş, komünist, Kürt) ilişkilendirilmişlerdir...*" diyerek konuya dikkat çekmektedir (Subaşı 2005: 190).

1. Tarihsel ve sosyolojik olarak, Alevilerin yaşamındaki kırsal ağırlık, onların Osmanlı İmparatorluğu'ndan günümüze sivil-askeri bürokrasi düzeyinde geri planda kalmalarında etkili olmuştur.

2. Özellikle 16. yüzyıldan itibaren Sünniliğin Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi mezhebi haline gelmesi, Alevi toplulukları Sünniliğe aykırı ve gayri resmi inanışları nedeniyle marjinal ve kapalı bir topluluk durumuna getirmiştir.

3. Diğer bir neden ise bir önceki nedenle de ilişkili olan siyasi marjinalitedir. Siyasi marjinalite olarak ortaya çıkan durum ise Osmanlı-Safevi mücadelesi ve bu mücadelede Kızılbaş-Alevi toplulukların, Türkçe şiirleri de olan Şah İsmail'in başında olduğu, Safevi Devleti'ni desteklemelerine dayanmıştır.

Sözü edilen bu sosyal, dinsel ve siyasal marjinalite Alevi toplulukların Anadolu'nun merkeze uzak alanlarında devletin etkisinden uzak, içine kapalı bir topluluk hayatı sürmeleri sonucunu doğurmuş, bu hayat içerisinde dinsel, eğitsel, hukuksal vb. her türlü sorun topluluk içi mekanizmalarla çözümlenmiştir (Yaman 2004: 79 vd.). Aleviler, Osmanlı İmparatorluğu'nun ardından Cumhuriyetin kuruluşunu desteklemişler, bu hareketin önderi Mustafa Kemal Paşa'ya da büyük bir sempati duymuşlardır. Bu desteğin temelinde bağımsızlık savaşı sırasında kendilerinin de desteğini sağlamak üzere kurulan sıcak ilişkiler ve bu ilişkilere dönemin Hacı Bektaş Dergâhı'nı temsil eden Alevi önderlerinden Çelebi Ahmed Cemaleddin Efendi ve Dedebaba Salih Niyazi Efendi'nin verdikleri destek yatmaktadır (Kansu 1998: 492-494). Cumhuriyetin kuruluşu öncesinde de olsa kurucu kadronun kendilerini muhatap alması, Cumhuriyetin kuruluşu sonrasında pek çok alanda reformlara girişmesi yüzyıllarca Osmanlı devleti tarafından marjinal ve "yıkıcı" bir unsur olarak görülen Alevilerce

çok önemli görülmüştür.[8] Alevilerin Cumhuriyet Halk Partisi'ne (CHP) yönelik geleneksel destekleri bu çerçevede düşünülmelidir. Cumhuriyetin kurulması ile birlikte yurttaşlık esasına dayanan bir devlet yapılanması ortaya çıkmış, anayasal açıdan laiklik devletin temel niteliklerinden biri olmuştur. Ancak laiklik dinin devlet tarafından kontrolü anlamı da taşımıştır. Türkiye'ye özgü bu laiklik anlayışında dinin kontrolünü sağlamak üzere, uygulamada "Sünni-Hanefi anlayışı" esas alan bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) kurulmuştur.

Ağırlıklı olarak 1960'lardan itibaren kentlere göç etmeye başlayan Aleviler bakımından DİB merkezli dinsel yapılanmanın etkileri ilk başlarda pek hissedilmemiştir. Ancak DİB zaman içerisinde giderek kurumsallaşmış, personel ve bütçe bakımından birçok devlet bakanlığının da üzerinde olanaklara sahip olmuş, işte bu süreçte dinsel alanda Alevilerin "unutulmuş" konumları giderek daha belirgin bir nitelik almıştır. Ülkede yaşanan sağ-sol kutuplaşması ve ardından 1980 Askeri müdahalesi döneminde de Aleviler içinde inançsal ve kültürel erozyon devam etmiştir.[9] Yeni anayasa ile getirilen zorunlu din dersleri de dahil din eğitimi ve DİB'in yapılanması bütünüyle "Sünni İslam" anlayışı çerçevesinde devletin himayesi altında olmayı sürdürmüştür. Zaman içerisinde yaşanan kırdan kente göç olgusu ve bunun ardından yaşanan gelişmeler ile Aleviler giderek inanç ve gelenekleriden uzaklaşmışlar, bunda "Sünniliğe" göre organize edilen din eğitimi ve hizmetleri de önemli rol oynamıştır.

Cumhuriyet dönemi siyasi tarihimizde, etnik değil de bir inanç grubu olarak ortaya çıkan Alevilerin siyasal tercihleri ba-

8 Alevilerin, Atatürk ve Cumhuriyet reformlarına olan sadakatleri araştırmacılarca genel kabul gören bir olgudur (örn. bkz. Vorhoff 1998: 230; Erman 1998: 548; Pope-Pope 2004: 134).

9 12 Eylül rejiminin kimi kamu yöneticileri Alevi köylerine zorla cami yaptırmayı bir "kamu görevi" olarak görmüşlerdir (Anonim 1996: 19-23; Aynı yönde bkz.: Bora v.d. 1987: 14).

kımından süreci şu şekilde özetlemek mümkündür: Tek parti döneminde CHP,[10] çok partili döneme geçiş sonrası ise Demokrat Parti (DP) desteklenmiştir. Ardından DP'nin izlediği mezhepçi politikalar Alevilerin yeniden CHP'ye yönelmelerine neden olmuştur.

1966'da, parti amblemi, programı, yönetici kadrosu, programı ve oy veren seçmenler gibi, her açıdan Alevilere hitap eden bir parti olan Türkiye Birlik Partisi'nin (TBP) Türk siyasi yaşamında yer aldığı görülmektedir. TBP, en çok oy aldığı 1969'da % 2,8 oy alarak TBMM'de 8 milletvekilliği kazanmasına karşın, Türkiye genelinde Alevi oylarını kendi çatısı altında toplayamamış ve giderek zayıflayarak, Türk siyasal yaşamından silinmiştir. 1980 sonrası dönemde de Alevi oyların blok halinde herhangi bir partide toplandığını söylemek mümkün değildir. Ancak Alevi seçmenler arasında başta CHP olmak üzere sol partilere karşı geleneksel bir yakınlığın bulunduğu bir gerçektir. Burada da tercihler esas olarak inanç temelli olarak Alevi adayların varlığına bağlı görünmektedir. Schüler buna, *"...Bazı seçim bölgelerinde CHP'nin aday tespitinin seçim sonucunu etkileyecek en önemli etken olduğundan söz edilmektedir. Alevi adaylar atlandığında, Tokat örneğinde olduğu gibi, Alevi oylarında ciddi bir kayıp tehdidi gündeme gelebilmektedir..."* diyerek dikkat çekmektedir (Schüler 1999: 184) Adayların kimliğinin yanı sıra bölgesel özellikler de oy verilen parti seçiminde önemli rol oynayabilmektedir. Buna örnek olarak, Türkiye'nin batı ve orta bölgelerinde sağ partilerin de Alevilerden destek görebilmesi

10 Cumhuriyet tarihi boyunca Alevilerin ağırlıklı olarak sol partilerin ve sol hareketlerin içerisinde oldukları bilinen bir gerçektir. Bu ağırlık nedeniyle sol dışındaki siyasi parti ve hareketler içerisinde yer alan ve destekleyen Aleviler pek gündeme gelmemektedir. Alevilerin CHP ve sol partilere verdiği desteğin arkasında Osmanlı İmparatorluğu'nun Sünni mezhebi odaklı idari yapısının aksine yeni cumhuriyetin laik temeller üzerinde kurulması ve diğer sağ partilere nazaran dine karşı mesafeli yaklaşım yatmaktadır. CHP'nin diğer sağ partilerden aşağı kalmayan dinsel alandaki bütün tavizlerine rağmen, Aleviler nezdindeki olumlu imajı günümüze kadar uzanan desteğin altında yatan temel nedendir.

ve/veya Tunceli, Varto gibi bölgelerde Demokratik Toplum Partisi'nin (DTP) aldığı yüksek oy oranları gösterilebilir.

Etnik Kökenler ve Siyasal Tercihler

Türkiye'de Kürtlerin % 70'inin Sünni, % 30'unun Alevi olduğu ifade edilmektedir[11] (Izady'den aktaran Ayata 1997: 61). Türk siyasi tarihinde etnik kökenlere dayalı siyasal tercihlerde bulunma eğilimi yakın dönemde giderek güçlenen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilimsel araştırmalar da bu eğilimi destekler niteliktedir. Schüler'in araştırmasına göre 1980'lerin sonlarına kadar kendilerini Kürt/Zaza olarak tanımlayan seçmenlerin –bunlara Kürt/Zaza Aleviler de dahil– parti tercihlerinin etnik temelli olmadığı, tercihlerin daha çok sosyoekonomik faktörlere dayandığı görülmektedir. Schüler bunu, "*...60'lı ve 70'li yıllardaki seçim analizleri, bölgelere göre seçim tercihinde ve parti politikalarına bağlanmada birinci derecede sosyoekonomik etkenlerin belirleyici olduğunu ortaya koymaktadır... Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki Kürt yerleşim bölgesinde ise seçmen tercihi heterojen bir dağılım göstermektedir. 1980'lerin sonuna kadar Kürt etnik kimliğine dayalı bir parti tercihi göze çarpmamaktaydı...*" (Schüler 1999: 157-158) diye ifade etmektedir.

1980'lerin sonlarıyla birlikte ise durum değişmeye başlamış ve 20 Ekim 1991 genel seçimlerinde Sosyaldemokrat Halkçı Parti (SHP)'nin Halkın Emek Partisi (HEP) ile ittifakı sonucunda Güneydoğu Anadolu'da sağladığı başarı etnik kökene dayalı seçmen tercihinin doğal bir sonucu olmuştur. Bu ittifakın bitişi sonrasında yaşanan 1994 yerel ve 1995 genel seçimlerinde ise

11 Konda Araştırma ve Danışmanlık Şirketi'nce gerçekleştirilen "Toplumsal Yapı Araştırması 2006, Biz Kimiz" adlı araştırmaya göre ise Türkiye'deki Kürt/Zaza olduğunu söyleyenlerin 11 milyon (% 15,68) olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca Alevi olduğunu söyleyenlerin % 43'ü Türk, % 42'si Kürt, % 7'si Arap, kalanlar ise diğer etnik kökenlerden gelen kişilerden oluşmaktadır. Bu konuda bkz: http: //www.konda.com.tr/html/dosyalar/ttya_tr.pdf (Çevrimiçi 22 Şubat 2009).

Güneydoğu'dan gelen oylar SHP ve yeni CHP'ye gitmemiştir. Bu oylar 1995 yılı genel seçimlerinde HEP'in devamı niteliğindeki Halkın Demokrasi Partisi (HADEP)'e gitmiş (Schüler 1999: 186-188), böylece etnik kökenler seçmen tercihinde günümüze kadar etkili olmayı sürdürmüştür. Bu partilerin devamı niteliğindeki Demokratik Toplum Partisi (DTP) gibi partilerin Güneydoğu ağırlıklı oy potansiyelleri, izlenen Kürt kimliği temelli siyasetin seçmen tercihindeki önemini ortaya koymaktadır. Bu tercihler gerek yerel, gerekse genel seçimlerde etkili olmaktadır. Türkiye genelindeki Türk/Kürt/Zaza-Kırmanc Alevilerin değil, ama Alevi Kürt/Zazaların bir bölümü siyasi tercihlerini etnik kimlikleri doğrultusunda yapmaktadırlar. Bu bağlamda Kürt kimliği temelinde siyaset yapan partilerde aktif üye olarak çalışan pek çok Alevi Kürt/Zaza bulunmaktadır.

SSCB'nin dağılması ile iki kutuplu yapının sonlanması SSCB ve ABD etrafında şekillenen ideolojik kutuplaşmaları da sonlandırmış, bütün dünya ölçeğinde olduğu gibi Türkiye'de de etnik ve dinsel eğilimlerin giderek güçlenmesine neden olmuştur. İşte bu süreç içerisinde Türkiye'deki Alevi topluluklar arasında etnik ve dinsel anlayış farklılıkları daha belirgin hale gelmeye başlamış, genel Alevi kimliği altında kimi zaman etnik (Türk, Kürt, Zaza vb.) kimi zaman dinsel (İslam/Müslüman Alevi, İslamdışı/Ateist Alevi vb.) kırılmalar Alevi kökenli toplulukları etkilemiş bulunmaktadır. Türkiye'de genel Alevi nüfus içerisinde etnik köken farklılıklarının özellikle belli bölgelerle bağlantılı olduğu söylenebilir. Burada öncelikle Alevi kimliğinin genel bir analizi yapılacak ve ardından etnik ve dinsel açıdan Türkiye'de ve yurtdışında yaşanan gelişmeler incelenecektir.

Genel Olarak Alevi Kimliği ve Alevi Kimliğinin Dinsel, Etnik Boyutları

Kimlik kavramı toplumsal değişmenin bir gereği olarak sabit bir veri olmayıp değişken ve inşa edilen bir nitelik göstermektedir.

Bu doğrultuda Alevi kimliği de tarihsel süreç içerisinde değişik zaman dilimi ve bölgelerde farklı görünümler içerisinde olmuştur. Erdemir ve Yaman'ın ortak bir çalışmasında da belirtildiği üzere geçmişten günümüze Alevilik esas itibariyle bir inançtır ve kendini Alevi olarak tanımlayan kişilerin ortak özelliği bu inancı benimsemiş olmalarıdır.[12]

"...Pek çok diğer inanç sisteminde olduğu gibi Alevilik yalnızca tek bir dili konuşan ve kendini tek bir etnik grubun mensubu gören kişilerle sınırlı değildir. Günümüzde anadili Türkçe, Kurmançi, Zazaca, Arapça, Arnavutça ve az da olsa diğer diller olan Aleviler mevcuttur. Bu kişiler kendilerini anadillerinden bağımsız da olabilecek şekillerde Türk, Kürt, Zaza, Arap, Arnavut, Türkiyeli vb. olarak tanımlayabilmekte, hatta zaman içerisinde bir ya da birkaç kimliği benimseyebilmekte ya da reddedebilmektedirler. Bu da zaten kimlik kavramının değişkenliğinin ve inşa edilmiş niteliğinin doğal bir sonucudur. Türkiye'de hatırı sayılır sayıda Alevinin birden fazla dili konuştuğu ya da bu dilleri konuşan akrabaları olduğu göz önüne alınırsa kimlik konusunun ne kadar karmaşık olduğu takdir edilebilir. Avrupa'ya göç süreci sonrasında kendini hem Türk hem Alman ya da hem Türkiyeli hem İngiliz olarak tanımlayan Alevilerin de mevcut olduğu düşünülürse, kimliğe ilişkin genellemelerden kaçınmanın önemi daha da iyi anlaşılabilir. Tüm bunlara rağmen Türkiye ve Avrupa'daki Alevilik çalışmaları, gittikçe artan bir oranda "etnik kimlik" üzerinden inançsal olguları anlamlandırmaya çalışan Batı-merkezci bir yaklaşımı benimsemektedir. Bu çalışmalar Aleviliği bir "etnik" grupla sınırlandırmakta, etnik boyutu ön plana çıkarmakta. Dolayısıyla gerek bilimsel olarak temelsiz, gerekse de Türkiye'nin kültürel ve sosyal yapısının gerçeklerinden uzak bir temele dayanmaktadırlar. Hacı Bektaş Veli'nin "Dili, dini, ırkı ne olursa olsun iyiler iyidir" sözünü ve "72 millete bir nazarla bak" düsturunu benimseyen Alevi inanç sisteminin, bugün "etnik kimlik" gibi kökleri ırkçı anlayışlara giden bir kavramla açık-

12 Schüler de bunu şu şekilde ifade etmektedir: *"...Alevileri aralarındaki farklı anadil ve aşiret/aile aidiyetlerinin ötesinde dinsel olarak tanımlanan bir grup kimliği bütünleştirmektedir..."* (Schüler 1999: 160).

lanıyor olması doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Şüphesiz ki tüm bu gelişmeler dünyada kimlik merkezli politikaların ve "etnik mobilizasyonun" hız kazandığı 1990'lar ortamının bir yansımasıdır." (Yaman/Erdemir 2006: 147-148).

Türkiye Etnik Yapılanması İçerisinde Aleviler

Türkiye'de etnik yapıya bakıldığında Sünni ve Alevi toplulukların Türk, Kürt ve Zaza şeklinde benzeri topluluklardan oluştuğu görülmektedir.[13] Aynı Alevi topluluklar yüzyıllardır coğrafi mekân olarak Orta Asya'dan Ortadoğu ve Balkanlar'a kadar uzanan çeşitli bölgelerde yaşamışlar, başka inanç ve kültürlerle de etkileşim halinde bulunmuşlar, bu süreçte Alevilik söz konusu bölgelerde yaşayan farklı topluluklar arasında da benimsenmiştir. Türkiye'de Alevi topluluklar ağırlıklı olarak kendilerini Türk olarak tanımlayan kişilerden oluşmakla birlikte, kendilerini Kürt, Zaza veya başka isimler altında tanımlayan topluluklarca da benimsenmiştir. Yine büyük ölçüde Hatay ve çevresindeki bölgelerde yoğunlaşan ve Arap Alevileri ya da Nusayriler gibi adlarla tanımlanan Alevi topluluklar da bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Balkanlar'da başka topluluklar da Aleviliği benimsemişlerdir. Balkanlar'da bugün pek çoğu eski işlevlerini kaybetmiş Bektaşi tekkeleri ve Bektaşiliği benimseyen topluluklar bulunmakta olup, özellikle Arnavutluk tarihte Bektaşiliğin önemli merkezlerinden ve yayılma alanlarından olmuştur. İran, Irak ve Azerbaycan'da da Alevilik ile büyük benzerlikler gösteren inançlar varsa da bu konuda yeterli bilimsel çalışmalar mevcut değildir.

Türkiye'de etnik kökenler konusu "hassas" meseleler içerisinde görüldüğünden Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze ülke gündeminin en sıcak konularından sayılmış, bu meseleler

13 Burada Arap, Arnavut vb. diğer daha küçük etnik gruplara mensup Alevi toplulukların bu makalenin kapsamı dışında tutulduğu unutulmamalıdır.

hakkında yeterli düzeyde bilimsel çalışma pek yapılamamıştır. Konuyla ilgili gerek akademik gerekse popüler alanda literatürün büyük ölçüde 1990'larla birlikte başladığı görülmektedir. Siyasetin ve ideolojik tartışmaların da etkisiyle Türkiye'de etnisite ile ilgili konuların sağlıklı bir şekilde tartışıldığını söylemek zordur. Bu alanda bilimsel yöntemlerle ve güncel ve diğer siyasal konulardan bağımsız olarak araştırmalar yapılabilmesine büyük gereksinim bulunmaktadır. Öyle olmadığı taktirde Türkiye'deki farklı dinsel, etnik vb. özelliklere sahip gruplara ilişkin soru ve sorunlar bilimin uzağında spekülatif ve ideolojik değerlendirmelerin dışında ele alınamayacaktır.

Anadolu'da Aleviler arasındaki etnik yapılanmaya ilişkin farklı görüşler bulunmakta olup, bunların en belirgin olanları şu şekildedir: Bazı araştırmacılara göre "*...Alevilik bir Türkleşme olgusudur. Buna Türkmen Aleviliği de denilebilir...*" (Türkdoğan 1996a: 41). "*Aleviler özbeöz Türklerdir*" (Baltacıoğlu 1966; Eröz 1977; Baha Said Bey 2000: 120-121). Yine bu yazarlara göre Alevilik Türklerin eski dini olduğu "varsayılan" Şamanizme dayanmaktadır.[14] Bazı araştırmacılar ise Alevilerin etnik köken olarak Kürt olduğunu ileri sürmektedirler (örn. bkz. Bende 1993a; Bender 1993b). Yine bir başka gruba göre ise Aleviler Zazalardır ve Zazalar ayrı bir ulustur (Kızıl Yol'dan aktaran Engin 1993: 14). Bazı araştırmacılara göre ise Aleviler Anadolu'da yaşamış çok eski halklara dayanmaktadırlar (Eyüboğlu 1980; Oğuz 1990).

Tarihsel gelişmeleri ve siyasal boyutu da bulunan etnisite tartışmalarını bir kenara bırakırsak bugün Alevileri, kendilerini tanımlama bakımından, Türk, Kürt ve Zaza olmak üzere[15] üç

14 Varsayılan diyoruz çünkü Şamanizm, İslam öncesi eski Türk inanç sistemi içerisindeki Gök Tanrı inancı, atalar kültü, doğa kültleri gibi unsurlardan biridir.

15 Hatay ve çevresinde yoğunlaşan Arap Alevileri veya Nusayri olarak bilinen topluluklara ise bu toplulukları sahip oldukları inanç ve gelenekler itibariyle Anadolu'daki Alevi topluluklardan farklı olarak ele almak gerektiğinden burada değinmiyoruz. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. (Et-Tavil 2000).

büyük etnik yapı içerisinde değerlendirebiliriz. Alevilerin nüfusları bakımından sağlıklı istatistiksel bilgiler olmadığı gibi, genel toplam içerisinde etnik yapıların oranları konusunda da net bilgiler bulunmamakla birlikte büyük çoğunluğu Türk Aleviler oluşturmakta, onu Kürt Aleviler ve daha düşük bir oranla da Zaza Aleviler izlemektedir (Dressler 2008: 281; Yaman 2007: 48-58).

Safevi Devleti'nin de 16. yüzyılın başlarında büyük ölçüde Orta ve Güney Anadolu'dan giden Kızılbaş/Alevi Türkmen kabilelerince kurulduğunu biliyoruz (Sümer 1976: 18-19). Türk/Türkmen olarak adlandırılabilecek Alevi topluluklar yöresel olarak, Ordu'da Nalcı, Tokat'ta Sıraç, Toroslar'da ve Güneybatı Anadolu'da Tahtacılar, Çepniler, Afyonkarahisar, Emirdağ ve Bilecik'te Yörükler, Batı ve İç Anadolu'da Abdallar olarak da adlandırılmaktadırlar (Andrews 1989: 56, 69). Bunların dışında Orta ve Doğu Anadolu bölgesinde yoğunlaşan önemli miktarda Alevi toplulukların varolduğu bilinmektedir. Ayrıca kentleşme ile birlikte resmiyet ve çoğunluğun da etkisiyle Türklük kavramının zamanla bir üst kimlik olarak algılanması sonucunda Alevi topluluklar arasında Türklük duygusunun diğer etnik tanımlamalara oranla daha ağır bastığını ve çoğunluğun Türk Alevilerden oluştuğunu söylemek gerekir (Ayrıca bkz. Akkaya ve Aydın 2000: 170). Kürtler üzerine araştırmalarıyla tanınan uzmanlar da buna dikkat çekmektedirler. Örneğin Bruinessen *"...Alevilerin büyük çoğunluğu Kürt değil Türk'tür..."* demekte (Bruinessen t.y.: 43), Kreyenbroek ise Alevilerin çoğunun Türk olmasının yanı sıra, inançlarında varolan belirgin Türklük unsurunu ifade etmektedir (Kreyenbroek 1996: 102).

White'a göre inanç ve etnisite birlikte değerlendirildiğinde ise durum şu şekildedir. Sünniliğin Şafii mezhebine mensup Zazalar konuştukları dile *Zazaki* derler. Şafi olmayan diğer Sünni Kürtler ise konuştukları dile *Kurmanci* derler. Tunceli ve çevresindeki Aleviler ise kendilerini Kirmanc, konuştukları dili ise *Dimli* ve/veya *Kirmancki/Kirmanci* olarak adlandırır-

lar.[16] Kendilerini Zaza olarak gören, konuştukları dile *Zazaca/Dersimce* diyen Aleviler de bulunmaktadır (Türkdoğan 1995: 165-166). Farklı bölgelere doğru gidildikçe, genellemeleri geçersiz kılabilecek verilere ulaşmak da mümkündür. Örneğin Van ve Hakkâri'de köylüler *Kırmanc*, göçebe aşiretler ise *Kurd* olarak adlandırılmaktadır (Andrews 1989: 110).

Bazı yazarlar Zazaları Kürt olarak kabul ederken, bazıları ayrı bir etnik varlık olarak görmekte ve buna ilişkin kanıtlar sunmaktadırlar (Bu konuda bkz. Bender 1993a; Bayrak 1994, 1997; Çiya 1996; Çelker 1993; Pulur 1996). Yine kimi yazarlar da aslında Kürtlerin ve Zazaların Türk boylarının zamanla dil ve sosyal bakımlardan farklılaşmış ırkdaşları olduğunu ifade etmektedirler (Gökalp 1992: 96; Yavuz 1968: 293). Zaza milliyetçilerine göre ise Zazalar ayrı bir ırk olup ne Türk ne de Kürttürler (Arakelova 1999-2000: 405).

Ancak her halükârda kendilerini Kürt olarak tanımlayan ve literatürde böyle tanımlanan Alevi gruplar vardır. Andrews'a göre, kendilerini Kürt veya Alevi olarak tanımlayan bu topluluklar çoğunlukla Bingöl (özellikle Karlıova ve Kiğı), Tunceli, Erzincan, Sivas, Yozgat, Elazığ, Malatya, Kahramanmaraş (özellikle Elbistan ve Pazarcık) ve Kayseri'de (Pınarbaşı, Sarız ve Tomarza) bulunmaktadırlar (Andrews 1989: 117). Yabancı araştırmacıların ve misyonerlerin Anadolu'daki faaliyetleri sırasında bazı Alevi gruplar için *"Kızılbaş Kürtler"* (Sykes 1973: 583; American Missionary Herald 1860: 345) veya *"Protestan Kürtler"* (American Missionary Herald 1865: 246) deyimlerinin sık sık kullanıldığını görüyoruz. (Schüler ve Bruinessen Kurmanci ve Zazaca konuşanlar için Kürt Alevileri terimini kullanmaktadır [Bruinessen 1997: 2; Schüler 1999: 160].)

Gerek Sünni gerekse Alevi Zaza topluluklar ise uzun zaman Kürt kimliği içerisinde değerlendirilmişler ama 1990'lardan itiba-

16 Paul White, "Ethnic Differentiation among the Kurds: Kurmancî, Kizilbash and Zaza" adlı makalesi için bkz. http://members.tripod.com/~zaza_kirmanc/research/paul.htm (çevrimiçi 20 Nisan 2008).

ren ayrı bir Zaza milli kimliği ve etnik bilincinin oluşmaya başladığı da görülmüştür. Alevi Zazalar, esas olarak Tunceli ve çevresinde bulunduklarından Alevi Zazalar adeta bu yöreyle özdeşleşmişlerdir. Andrews'a göre, Zazalar Tunceli'nin Hozat, Nazımiye, Ovacık ve Pülümür ilçelerinde; Fırat'ın sağ yakası boyunca Bingöl Dağlarından Malatya Ovasına kadar; Sivas'ın Zara, İmranlı, Kangal ve Divriği ilçelerinde; Erzincan'ın Merkez ve Çayırlı ilçelerinde; Erzurum'da ve Diyarbakır Hani'de bulunurlar (Andrews 1989: 123-124). Bruinessen'e göre, Kürt Alevilerin çoğu Zaza lehçesini konuşmaktadır (Bruinessen t.y.: 43).[17] Yirmi-otuz yıllık bir geçmişi olan Zaza hareketinin son zamanlarda oluştuğu, bu hareketin teorisyenlerinden Ebubekir Pamukçu tarafından da ifade edilmektedir. Pamukçu, Zazaca yayımlanan ilk dergiler olan "Ayre" ve "Piya" dergilerinin de kurucusuydu (Pamukçu'dan aktaran Arakelova 1999-2000: 401-402).

Etnisite temelli bütün bu tartışmaların ötesinde açıkça görülmektedir ki Soğuk Savaş sonrası dönemde Batı ve Doğu Bloğu'nun çökmesiyle etnik kökenler daha fazla önem kazanmıştır. Bu durum bu alanda giderek artan yayın miktarından da anlaşılabilir. Ancak bütün bu gelişmelere rağmen, konunun sağlıklı bir şekilde ele alınabilmesinin önünde siyasal, ideolojik faktörler olmak üzere pek çok olumsuzluklar bulunmaktadır. Bunun etkileri konuyla ilgilenenlerin zaman içerisinde değişen analizlerinde de kendisini göstermektedir. Örneğin Cengiz, daha önceki bir çalışmasında Dersim isyanlarını "Zaza hareketleri" olarak tanımladığını ancak bunların Zaza değil, "Kırmanc-Alevi" hareketler olduğunu ifade ederek, bulgularında önemli bir değişikliğe gitmektedir (Cengiz 1995: 105, not 4).

Alevilerin çoğunluğu kendilerini Türk olarak tanımlarken, onun kadar sayıca çok olmayan bir grup ise Kürt ve Zaza/Kırmanc olarak tanımlar. Tüm bu değerlendirmelerin ışığında çeşitli etkenlerle insanların kimi zaman etnik, kimi zaman di-

17 Yine Bruinessen bir başka çalışmasında Kurmanci veya Zazaca konuşan aşiretleri yoğun oldukları bölgelerle belirtmektedir (Bruinessen 1997: 2-3).

ne/mezhebe dayalı kimliklerini ön plana aldıkları görülmektedir. Sadece bunlar değil, Doğulu-Batılı şeklindeki bölgesel farklılıklar da insanlar arasında bir ayrışma nedeni olabilmektedir. Ancak bugün, büyük ölçüde Türkiye'nin büyük kentlerinde yaşayan Alevi toplumunun geneli düşünüldüğünde, keskin çizgilerle birbirinden ayrılan etnik, dini ve bölgesel farklılıklara dayalı bir ayrışmadan ve sadece bu ayrışmalara dayalı örgütlenmelerden söz etmek de mümkün değildir. Bu tür gruplaşmalar ancak belli yöre dernek ve/veya vakıf gibi örgütlenmeler dikkate alındığında daha belirgin hale gelmektedir. Çünkü bu tür yöresel örgütlerde sadece aynı köy, bucak vb. bölgelerin insanları üye olarak bulunabilmektedir. Aleviler arasında Tunceli, Varto, Adıyaman gibi oğu bölgelerinde Kürt veya Zaza kimliği daha ön planda iken, Orta Anadolu ve batı bölgelerindeki Aleviler arasında Türk kimliği daha baskın durumdadır. Bunun çok karmaşık tarihsel ve sosyolojik nedenlerini burada tartışmak niyetinde değiliz. Yöresel etkenlerin yol açtığı bu durumların dışında, aynı yöre ve hatta aileye mensup kişiler arasında bile kuşaklararası farklılığın kişilerin kendilerini farklı şekilde tanımlamalarına neden olduğu görülmektedir. Seufert'in bir araştırmasına göre, geçmişte Sivas ve Erzincan yörelerine dağılmış bir Kürt/Alevi boyu olan Koçkirililer'in genç kuşaklarının kendilerini Aleviden ziyade Kürt olarak tanımladıkları, yaşlıların ise Alevi kimliklerini Kürt olmanın önünde gördükleri ifade edilmektedir (Seufert 1997: 172).

Türkiye'de yöresel köy, kasaba, ilçe, kent adıyla anılan derneklerin dışında İstanbul ve Ankara başta olmak üzere ulusal düzeyde tanınmış/örgütlenmiş belli başlı Alevi örgütlenmelerinden, Cem Vakfı, Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri, Hacı Bektaş Veli Kültür Dernekleri, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, Karaca Ahmet Sultan Derneği, Şahkulu Sultan Vakfı gibi kurumlara yönelimde etnik farklılaşmaların kesin çizgilerle belirleyici olduğunu söylemek zorsa da bilimsel alan araştırmalarına gereksinim vardır. Bu konuda daha kapsamlı bilgi bu ku-

rumların üye ve ziyaretçileri üzerinde yapılabilecek anket çalışmaları ile edinilebilir. Ancak bu kurumlar üzerindeki gözlemlerime dayanarak bazı genellemeler yapmak istiyorum.

Bu kurumların tümü de kuruluşları itibariyle etnisite temelli değil, inanç temelli bir araya gelmiş örgütlenmelerdir. Bu, onların inanca vurgu yapan isimlerinden de açıkça görülebilir. Fakat Pir Sultan Abdal Kültür Dernekleri, Hacı Bektaş Veli Kültür Dernekleri, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı'nın Alevilerin sorunları dışında genel Türkiye sorunları ve insan hakları konularıyla Alevilik sorunları arasında bir denge kuran, hatta bazan Alevilik sorunlarının geri planda kaldığı yönünde eleştirilere de yol açan faaliyetler içerisinde oldukları söylenebilir. 2000'li yıllara kadar bu kurumların inanç-ibadet hizmetlerinde yoğunlaşan cemevleri kurmaktan çok, yukarıda özetlediğim dengeye dayalı bir örgütlenme modelini savundukları görülmektedir. Bu kurumlarda siyasi gelenekten gelen üye ve yöneticilerin genel eğilimi, söz konusu Alevilik de olsa dinsel konulara şüpheci bir yaklaşım şeklindedir. Ancak cemevleri sayısının ve etkinliklerinin arttığını görmeleri, cemevlerine yönelmelerine neden olmuştur. Çünkü Aleviliği din alanının dışında tanımlamanın, tabanda destek kaybetmelerine neden olduğunun farkına varmışlardır.

Cem Vakfı, Karaca Ahmet Sultan Derneği, Şahkulu Sultan Vakfı, Garip Dede Derneği, Erikli Baba Derneği gibi örgütlenmeler ise inanç temelli kurumlar olarak görülmektedir. Bu derneklerde düzenli olarak, kurban, lokma ve cem gibi inanç hizmetleri sunulmakta, özellikle İstanbul ağırlıklı bu kurumlar halkın büyük ilgi ve desteğini kazanmaktadır.

Bir diğer önemli nokta ise Aleviler arasındaki etnik farklılaşmalara dayalı gruplaşmalara ilişkin yurtiçi ve yurtdışını karşılaştırdığımızda, bu kimliklere dayalı örgütlenmelerin yurtdışında daha belirgin olduğu görülmektedir. Bu süreçte Aleviler arasında da Türk, Kürt veya Zaza/Kırmanc gibi kimliklerin ön plana çıktığı ve Alevi kimliğini nispeten aşındıran bir işlev üstlen-

diği görülmektedir. Öyle ki 1990'lardan itibaren Avrupa'da yoğunluk kazanan kimi Alevi örgütlenmeleri de işte bu farklı kimliklerin etkisi altında örgütlenmişlerdir.

Yine yurtdışında edindiğim bilgilere göre de[18] Avrupa'da çok marjinal kimi gruplar, Kürt milliyetçiliği temelinde örgütlenen 'Kürdistan Aleviler Birliği' bünyesinde örgütlenmişti. Almanya'nın çeşitli bölgelerinde Kürdistan merkezleri adlı yerler açmışlardı. Ancak son zamanlarda bu merkezler kapatıldı ve Kürdistan Aleviler Birliği'nin faaliyeti bütünüyle sınırlandırıldı. Yine kimi kaynaklardan alınan bilgilere göre, açıkça PKK terör örgütünü destekleyen derneklerin kapatılması[19] sonrasında örgütün aldığı kararla, taraftarlarının diğer derneklerin içine girerek faaliyetlerini sürdürmeleri istenmiştir. Bu tarz grupların daha çok Köln, Hamburg, Berlin, Nürnberg, Rüsselsheim ve Stuttgart bölgelerinde faal oldukları görülmektedir.

Ayrıca Kürt milliyetçisi kimi grupların[20] Alevilik temelinde örgütlenmiş derneklere de girerek oralarda etkili olmaya çalıştıkları görülmektedir. Bunun aynı zamanda belli bir amaca yönelik olduğu iddia edilmektedir. Alevi dernekleri içerisinde Türk bayrağı ve Atatürk resimleri asılmasına karşı çıkanlar arasında Kürt milliyetçisi ve/veya onların propagandalarından etkilenmiş kişiler ön planda bulunmaktadır. Almanya'da görüştüğümüz kimi Aleviler, yurtdışındaki derneklerin yönetim kurulları veya üyelerinin Kürt veya Zaza/Kırmanc milliyetçi eğilim-

18 Burada özetlenen bilgiler çeşitli zamanlarda gerçekleştirdiğim Almanya ziyaretleri ve yurtdışından edinilmiş bilgilere dayanmaktadır.

19 Almanya'da terör örgütü PKK'nın 26 Kasım 1993'te resmen yasaklanması ve diğer gelişmeler hakkında aşağıdaki linklerde ayrıntılı bilgi bulunmaktadır:
http://www.spiegel.de/politik/deutschland/0,1518,514190,00.html
http:// www.cilip.de/ausgabe/65/pkk.htm
http: //www.rote-hilfe.de/publikationen/die_rote_hilfe_zeitung/1999/2/wildes_kurdistan_in_deutschland
http: //www.akweb.de/register/rj150.htm

20 Ayrıca bkz. Subaşı 2005: 190-191.

lere sahip olup olmadıklarının anlaşılması için Türk Bayrağı ve Atatürk resminin varlığına bakılmasının yeterli olacağını savunmaktadırlar. Gerek yurtdışında gerekse Türkiye'de, Zaza milliyetçisi Alevilerin ise çok daha zayıf ve sınırlı bir yandaş grubuna sahip oldukları söylenebilir.

Türkiye Dinsel Yapılanması İçerisinde Aleviler

Türkiye'de İslam dairesi içerisinde Sünniler ve Aleviler iki önemli parçayı oluşturmaktadır. Sünniler ağırlıklı olarak Hanefi ve Şafii mezhebine mensup kitlelerden oluşmakta iken, Aleviler Dedebaba kolu, Çelebi kolu ve Bağımsız Ocaklar kolu olmak üzere üç genel başlık altında toplanmaktadırlar. Sünni İslam, Aleviliğin aksine, Osmanlı'dan günümüze resmiyetin koruma ve desteğine sahip olmuş ancak Aleviliğe, Dedebaba ve Çelebi koluna sağlanan arızi destek dönemleri dışında, şüpheyle yaklaşılmış, Aliviler inançlarından dolayı "kızılbaş, rafızi" gibi pejoratif yakıştırmalarla anılmışlardır. Günümüzde de Türkiye'de Alevilerin inanç ve ibadetlerine yönelik çeşitli sorunlar sürmekte, hatta ulusal planda hâlâ sürdürülmek istenen mezhepçi anlayışlar, sorunun uluslararası boyut kazanmasına neden olmaktadır.

Türkiye kamuoyunda Alevilerin varlığının keşfi 1990'lar sonrasına rastlamaktadır. Türkiye'nin bazı yörelerinde bu keşif küçük yaşlardan itibaren genellikle olumsuz bazı dedikodular eşliğinde gerçekleşmekteydi. Ancak bugün Türkiye toplumunda öyle insanlar vardır ki Alevilerin varlığı ile ilk kez üniversite eğitimleri sırasında veya büyük kentlerdeki yaşam alanlarında karşılaşmışlardır. 1990'lardan itibaren yaşanan pek çok gelişme bu keşif faaliyetine katkıda bulunmuştur. Bu, sadece Süniler ve Alevilerin birbirini tanıması değil, değişik yörelerden gelen Alevi toplulukların da birbirini tanımaları şeklinde gerçekleşmiştir. Tahtacı, Çepni, Sıraç, Amucalı, Bektaşi vb. isimlerle anılan farklı Alevi topluluklar da birbirlerinin ve Aleviliği yaşama biçimlerinin farkına ancak 1990'lar sonrasında kentlerde varabilmişler-

dir. Bugün sadece İstanbul'da faaliyet gösteren yaklaşık elli kadar cemevi bulunmakta ve her geçen gün bu mekânlara yönelik ilgi, artış göstermektedir. Artık yazılı ve görsel basın çeşitli zamanlarda Alevilikle ilgili konulara daha fazla yer vermekte ve bunun doğal bir sonucu olarak da kamusal alanda Alevilik her geçen gün daha fazla görünür hale gelmektedir.

Dinsel Farklılaşmalar

Etnik köken tartışmalarının yanı sıra, Aleviliğin tanımlanmasına ilişkin farklı yorumlar, onun dinsel temelleriyle, dolayısıyla hangi din ve/veya dinler ile ilintilendirileceği ile ilgili tartışmaları beraberinde getirmektedir. Ayrıca güncel sorunlar olarak varlığını sürdüren cemevleri, zorunlu Din Dersleri ve Diyanet İşleri Başkanlığı gibi sorunlu alanlar konusunda Aleviler arasında bir uzlaşma söz konusu iken, bu sorunların çözümü konusunda görüş ayrılıklarının olduğu görülmektedir. Şimdi bu tanımlama sorunu ve buna ilişkin farklı yorumları incelemeye çalışalım.

Özellikle 1990'lardan itibaren Aleviler arasında diğer ilgili aktörlerin de katıldığı bir tanımlama sorunu ortaya çıkmıştır. Aleviliğin tanımlanmasında ortaya çıkan dinsel farklılaşmalardan kastımız Aleviliğin inanç bakımından tanımlanmasında yaşanan farklılıklardır. Bu tanım farklılıkları son yıllarda yapılan çalışmalarda da analiz edilmektedir (örn. bkz. Şahin 2001: 186 vd.; Subaşı 2005: 17 vd.). Bu farklılıkları temel olarak, geleneksel inanç ve kültür değerlerini yaşatan "İslam içi Alevilik/Alevi İslam" ve ideolojik, din dışı özellikleri ön plana çıkarılan 'İslam dışı Alevilik' anlayışı olarak iki genel kategoriye ayırabiliriz. 1990'lardan itibaren giderek belirginleşmeye başlayan bu ikili yönelimin temelinde pek çok neden bulunmaktadır. Bunlar genel olarak şu şekilde özetlenebilir:

1. Farklı bölgelerde yaşayan Aleviler, siyasal ve/veya dinsel açıdan bütün gruplarca benimsenen belli bir merkezin idaresin-

den yoksun kalmış, bunun da etkisiyle daha çok yerleşik kültüre özgü eğitim kurumlarından da yoksun olmuşlardır. Merkezi bir yapının eksikliği ve dini anlamda sistematizasyonu sağlayacak eğitim kurumlarının olmayışının olumsuz etkileri bugün dahi hissedilmektedir.

2. Aleviler coğrafi açıdan çok geniş ve birbirinden uzak bölgelere yayılmış olduklarından, inanç esasları bakımından Şiilik veya Sünni mezhepler gibi sistemleştirilememiş, bir başka deyişle, Alevilerin yaşadığı bütün coğrafyaları kapsayacak bir dinsel kodifikasyon mümkün olamamıştır.

3. Özellikle 16. yüzyılla birlikte Osmanlı devlet mekanizmaları ile gerginleşen ilişkiler ve bunun sonucunda yaşanan dışlanma da Alevi inanç kurum ve kurallarının sistematik hale gelmesini önleyici rol oynayan faktörlerdendir.

4. Cumhuriyet döneminde yaşanan kentleşme olgusu ve Cumhuriyetin dinsel eğitim ve dinsel kurumların organizasyonunda Sünni İslamı[21] esas alması, Aleviliğin marjinal konumunu sürdürmesine ve özellikle genç kuşakların kentlerde hâkim mezhebin baskısı altında kalmalarına hatta bir bölümünün asimilasyonuna neden olmuştur.

5. Yine Türkiye'de 1960'larla birlikte yoğunlaşan sağ-sol kutuplaşması da Alevi inanç ve geleneklerinin zayıflamasına ve ideolojik değerlerin ön plana çıkmasına yol açmıştır ki bu da Aleviliğin geleneksel kurumlarının işlevsizleşerek genç kuşakların yöneldiği ideolojik ve siyasi bir nitelik kazanmasına yol açmıştır.

6. 1990'larla birlikte ise uluslararası alanda etkilerini hissettiren milliyetçi ve dinsel eğilimlere ek olarak, Türkiye'de 12 Eylül sonrası temellenen ve 2000'lerle giderek güçlenen Milli Görüş hareketi ve onun türevi partilerin varlığı, Sivas ve Gazi Mahallesi Olayları gibi, Alevileri rahatsız eden olumsuz gelişmeler, en

21 Diyanet ve İlahiyatçı çevrelerce, Diyanet İşleri Başkanlığı ve zorunlu din dersleri uygulamalarında Sünni İslamın esas alındığı kabul edilmemekte, mezhepler üstü" bir bakış açısının varlığında ısrar edilmektedir.

modernistinden en muhafazakârına kadar Alevilerin bir şekilde Alevi kimliğini hatırlamakla kalmayıp, bunu ortaya koymaları ile sonuçlanmıştır.[22]

İşte burada özetlenmeye çalışılan faktörlerin etkisiyle Aleviler arasında iki tipolojinin ortaya çıktığı görülmektedir:

1. Aleviliği İslamın içerisinde değerlendiren "gelenekçi" görüş,
2. Aleviliği, İslam dışı ve gelinen nokta itibariyle de din dışı değerlendiren "siyasi-ideolojik" görüş.

1990'lardan itibaren Türkiye'de ve Avrupa ağırlıklı olmak üzere yurtdışında bu iki farklı eğilim giderek belirgin hale gelmeye başlamıştır. Bu durum Alevi örgütlenmelerine de yansımıştır ve Alevilerin genel inançsal/kültürel talepleri bakımından da önemli sonuçlar yaratmaktadır. Ayrıca, taleplerin ne olduğunun belirlenmesinde ve taleplerde bulunacak kurumların ortak hareket etmelerinde de sorunlara yol açmaktadır.

Alevi kimliğinin ifadelendirilmesi bakımından önemli sayılabilecek bir gösterge Alevi inanç önderleri olan Dedelerin konuyla ilgili yaklaşımlarıdır. Dedelerin kendilerini tanımlamakta Türk, Kürt, Zaza gibi etnik kavramları değil, çoğunlukla Alevi, Bektaşi, Alevi-Bektaşi ve az oranda da Kızılbaş, Caferi gibi dinsel tanımlamaları kullandıkları görülmektedir (Yaman 1994: 297-298). Görüşleri itibariyle gelenekçi görüş içerisinde değerlendirilebilecek Dedeler kendilerini tanımlarken etnik değil, dinsel tanımlamalar kullanmakta, Aleviliği İslamın içinde görmektedirler.

Bir zamanlar medyada yer bulan ve Faik Bulut'un 1997'de aynı adlı kitabı ile tartışılmaya başlanan "Alisiz Alevilik" tartış-

22 Burada önemli olan Alevilerin algılamalarıdır. Milli Görüş'ün geleneksel ve modernist kanatlarını barındıran Refah, Fazilet, Saadet, Ak Parti ekolünün oy oranlarının artması, siyaset sahnesinde güçlenmeleri ile Alevi örgütlenmelerinin yoğunlaşması arasında paralellik olduğu açıktır.

maları da dinsel bakış farklılaşmalarını açıkça ortaya koymaktadır.[23] Burada temel olarak işlenen Aleviliğin İslam dışı bir inanış olduğu ve Aleviliğin temel şahsiyeti Hz. Ali'nin de Alevilikle ilgili olmadığıdır. Gelenekçi görüş, Aleviliği İslam dışı sayma ve Alisiz Alevilik yaklaşımına karşı çıkma şeklinde iken siyasi/ideolojik görüş olarak ifade ettiğimiz görüş sahipleri Aleviliği İslam dışı sayabilmekte ve Alisiz Alevilik şeklindeki yaklaşımı da benimsemektedirler.

Bu iki farklı yaklaşım günümüzde yaşanan DİB sorunu, zorunlu din derslerinin durumu ile ilgili tartışmalarda farklı yaklaşımlar sergileyebilmektedirler. Mesela Cem Vakfı gibi gelenekçi yaklaşıma sahip kurumlar Diyanet'in yeniden yapılandırılması ve Aleviliğin de burada temsilini savunurken, siyasi/ideolojik yaklaşıma sahip Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, DİB şeklinde bir devlet kurumunun olmaması gerektiğini savunmaktadır. Din dersleri konusunda gelenekçi yaklaşım, derslerin içeriğinde devlet tarafından da kabul gören Sünni Hanefi anlayışın terk edilerek yeniden bütün inanç gruplarını da kapsayacak bir şekle dönüştürülmesini; siyasi/ideolojik yaklaşıma sahip kişi ve kurumlar ise bu dersin tamamıyla kaldırılmasını savunmaktadırlar.

Sonuç

Günümüz Türkiye'sinin yaklaşık son otuz yıllık dönemine hâkim olan din ve etnisite tartışmaları hiç şüphesiz Aleviler bakımından da etkili olmuştur. Gerek kentleşmenin yarattığı dönüşüm gerekse bu etnik ve dinsel kimliklere olan aidiyet duygularının yükselişe geçmesi, uluslararası gelişmelerle bağlantısı ve konunun diyaspora boyutu Aleviler arasında farklı yansımalar

23 Faik Bulut'un *Alisiz Alevilik* adlı kitabı üzerine bir değerlendirmemiz için bkz. *Alisiz Alevilik Olur Mu?* (Ortak Kitap): A. Aktaş, N. Barın, H. Bal, İ. C. Erseven, S. Göksu, B. Kocadağ, M. Küçük, İ. Onarlı, B. Öz, C. Şener, A. Yaman, R. Zelyut, Ant Yayınları, İstanbul, 1998.

bulmuştur. Ancak bu farklı etnik ve dinsel aidiyet duygularının gelişmesinin Alevi hareketi bakımından siyasal alanda ve sivil toplum alanında zayıflatıcı bir unsur olarak etkide bulunduğu ve Aleviliğin inançsal/kültürel yönlerine ilişkin ortak duygu ve düşüncelerde de kırılmalar yarattığı açıktır. Toplumsal değişimin karmaşıklığı içinde gelecekte neler olacağını kestirmek zor. Nelerin değişeceğini bekleyelim ve görelim.

Kaynakça

Aktaş, Ali (1999), "Kent Ortamında Alevilerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Ritüellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (22-24 Ekim 1998)*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Merkezi, Ankara, 449-482.

Ali Kemali (1932), *Erzincan Tarihi, Coğrafi, İçtimai Etnografi, İdari, İhsai Tetkikat Tecrübesi*, y.b. İstanbul.

Andrews, Peter Alford (Ed. By) (1989), *Ethnic Groups In The Republic of Turkey*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden.

Anonim (1996), "38'den Bugüne", *Dersim*, yıl: 2, sayı: 2, (Ocak 1996): 19-23.

Arakelova, Victoria (1999-2000), "The Zaza People as a New Ethno-Political Factor in the Region", *Iran & the Caucasus*, 3: 397-408.

Ayata, Ayşe (1997), "The Emergence of Identity Politics in Turkey", *New Perspectives on Turkey*, 17, (Fall 1997): 59-73.

Baha Said Bey (2000), *Türkiye'de Alevî-Bektaşi, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, Haz. İsmail Görkem, K.B. Yayınları, Ankara.

Baltacıoğlu, İsmail Hakkı (1966), "Alevilik Nedir, Ne Değildir? 1", *Yeni Adam*, 779: 14-15.

Barnum, Rev. H. N. (1890), "The Kuzzel-bash Koords", *American Missionary Herald*, (August 1890): 343-346.

Bayrak, Mehmet (1994), *Açık-Gizli / Resmi-Gayri Resmi Kürdoloji Belgeleri*, Öz-Ge Yayınları, Ankara.

Bayrak, Mehmet (1997), *Alevilik ve Kürtler (İnceleme-Araştırma-Belgeler)*, Öz-Ge Yayınları, Ankara.

Bender, Cemşid (1993a), *Kürt Uygarlığında Alevilik*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2. Baskı).

Bender, Cemşid (1993b), *12 İmam ve Alevilik*, Berfin Yayınları, İstanbul.

Bora, Tanıl, Hatice Aydoğdu, Şazimet Değerli (1987): "Alevîliğe Ne Oluyor?", *Yeni Gündem*, yıl: 4, sayı: 77, (23-29 Ağustos 1987): 10-15.

Brown, James (1995), "The Turkish Imbroglio: Its Kurds", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 541: 116-129.

Bruinessen, Martin van (1984), "The Kurds in Turkey", *MERIP Reports*, 121: 6-14.

Bruinessen, Martin Van (t.y.), *Ağa, Şeyh Ve Devlet*, Kürdistan'ın Sosyal ve Politik Örgütlenmesi, Çev. R. Arslan, Öz-Ge Yayınları, Ankara.

Bruinessen, Martin Van (1989), *"The Ethnic Identity of The Kurds"*, Andrews, Peter Alford, (ed.) *Ethnic Groups In The Republic of Turkey*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 613-621.

Bruinessen, Martin Van (1993), *Kürdistan Üzerine Yazılar*, Çev. N. Kıraç, İletişim Yayınları, İstanbul, 2. Baskı

Bruinessen, Martin Van (1997), *"'Aslını İnkar Eden Haramzadedir!' The Debate On The Ethnic Identity of The Kurdish Alevis"*, Kehl–Bodrogi, Krisztina / Kellner-Heinkele, Barbara / Otter-Beaujean, Anke (eds), *Syncretistic Religious Communities in The Near East*, Collected Papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present", Berlin, 14-17 April 1995, Brill, Leiden, 1-23.

Bruinessen, Martin Van (1999), *Kürtlük, Türklük, Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, Çev. H. Yurdakul, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bumke, Peter (1989), *"The Kurdish Alevis-Boundaries and Perceptions"*, Andrews, Peter Alford (ed.) *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Dr. Ludwig Reichert Verlag, Wiesbaden, 510-518.

Bumke, Peter J. (1991), *"Dersim'de Kızılbaş-Kürtler"*, Çev. H. Ali, *Berhem*, 11-12: 16-25.

C.A. (1936), *"Tunçeli"*, *Altan*, 2/15: (Sayfa numaraları verilmemiş. Bu makale derginin dış ve iç kapaktan sonraki 1. ve 2. yapraklarında yer almaktadır.)

Çelker, X. (1993), "Ma Welate Ma, Zon u Dine Ma Halkımız, Yurdumuz, Dilimiz ve Din Sorunu", *Ware*, 5: 41-51.

Çiya, Sait (1996), "Bazıları Kopya Sever", *Ware*, 9: 64-68.

Dressler, Markus (2008), "Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 76, 2: 280–311.

Driver, G. R. (1922), "The Religion of the Kurds", *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 2/2: 197-213.

Erman, Tahire (1998), "Becoming 'Urban' or Remaining 'Rural': The Views of Turkish Rural-to-Urban Migrants on the "Integration" Question", *International Journal of Middle East Studies*, 30: 541-561.

Erman, Tahire (2000), "Alevi Politics in Contemporary Turkey", *Middle Eastern Studies*, 36/4: 99-118.

Eröz, Mehmet (1991), *Yörükler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul.

Et-Tavil, Muhammed Emin Galib (2000), *Arap Alevilerinin Tarihi 'Nusayriler'*, Çev. İ. Özdemir, Çiviyazıları, İstanbul.

Fenton, Steve (2001), *Etnisite Irkçılık, Sınıf ve Kültür*, Çev. Nihat Şad, Phoenix Yayınevi, Ankara.

Fırat, M. Şerif (1970), *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, y.b., Ankara, 3. Baskı).

Geaves, Ron (2003), "Religion and Ethnicity: Community Formation in the British Alevi Community", *Numen*, 50: 52-70.

Gökalp, Ziya (1992), *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Haz. Ş. Beysanoğlu, Sosyal Yayınları, İstanbul.

Grigoriadis, Ioannis N. (2006), "Political Participation of Turkey's Kurds and Alevis: A Challenge for Turkey's Democratic Consolidation", *Southeast European and Black Sea Studies*, 6/4: 445-461.

Harris, George S. (1977), "Ethnic Conflict and the Kurds", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Ethnic Conflict in the World Today, 433: 112-124.

Horowitz, Donald L. (1977), "Cultural Movements and Ethnic Change", Annals of the American Academy of Political and Social Science, 433: 6-18.

Kansu, Mazhar Müfit (1998), *Erzurum'dan Ölümüne Kadar Atatürk'le Beraber*, II. Cilt, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 3. Baskı.

Kaya, Ayhan (1998), "Multicultural Clientelism and Alevi Resurgence in the Turkish Diaspora: Berlin Alevis", *New Perspectives on Turkey*, 18: 23-49.

Kehl-Bodrogi, Krisztina (1997), "Introduction", *Syncretistic Religious Communities In The Near East, Collected Papers of the International Symposium*," Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present", Berlin, 14-17 April 1995, Ed. By: Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele, Anke Otter-Beaujean, Brill, Leiden, XI-XVII.

Kosnick, Kira (2004), "'Speaking in One's Own Voice': Representational Strategies of Alevi Turkish Migrants on Open-Access Television in Berlin", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30/5: 979-994.

Kreyenbroek, Philip G. (1996), "*Religion and Religions in Kurdistan*", Kreyenbroek, P. G./ Allison, C. (eds.) *Kurdish Culture And Identity*, Zed Books Ltd, London, 85-109.

Lockwood, W. B. (1972), *A Panorama of Indo-European Languages*, Hutchinson University Library, London.

Mutlu, Servet (1996), "Ethnic Kurds in Turkey: A Demographic Study", *International Journal of Middle East Studies*, 28/4: 517-541.

Ocak, Ahmet Yaşar (1991), "Alevilik ve Bektaşilik Hakkındaki Son Yayınlar Üzerinde (1990) Genel Bir Bakış ve Bazı Gerçekler II," *Tarih ve Toplum*, 92: 51-56.

Oğuz, Burhan (1990), "*Anadolu Aleviliğinin Kökenleri*", C. Şener, (der.) *Alevilik Üstüne Ne Dediler?*, Ant Yayınları, İstanbul, 265-308.

Okan, S. Murat (1999), *Etnisite, Din ve Kültür İlişkisi: Aleviliğin Tarihsel Boyutu ve Cem Vakfı Örneğinde Bugünü Üzerine Sosyal Antropolojik Bir Değerlendirme*, Hacettepe Ün. SBE, Ankara, Yüksek Lisans Tezi.

Pope, Nichole; Pope, Hugh (2004), Turkey Unveiled A history of Modern Turkey, The Overlook Press, Woodstock&New York.

Poyraz, Bedriye (2006), *EU Minority Perspective and the Case of Alevilik in Turkey*, European University Institute Working Papers, San Domenico di Fiesole.

Pulur, Özgür (1996), "Kırmanc-Zaza Sorunu Dersim ve Gelecek", *Ware*, 10: 116-124.

Saatçi, Mustafa (2002), "Nation-States and Ethnic Boundaries: Modern Turkish Identity and Turkish-Kurdish Conflict", *Nations and Nationalism*, 8 /4: 549-564.

Seufert, Gunter (1997), "Between religion and ethnicity: a Kurdish-Alevi tribe in globalizing Istanbul", *Space, Culture and Power: New Identities in Globalizing Cities*, (eds) A. Öncü-P. Weyland, Zed Books, London, 157-176.

Schuler, Harald (1999), *Türkiye'de Sosyal Demokrasi Particilik, Hemşehrilik, Alevilik*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Smith, Antony D. (2007), *Millî Kimlik*, İletişim Yayınları, İstanbul, 4. Baskı.

Subaşı, Necdet (2005), *Alevi Modernleşmesi*, Sırrı Fâş Eylemek, Kiyabiyat, Ankara.

Sykes, Mark (1973), *The Caliphs' Last Heritage*, Arno Press, New York.

Şahin, Şehriban (2001), *The Alevi Movement, Transformation from Secret Oral to Public Written Culture in National and Transnational Social Spaces*, Graduate Faculty of Political and Social Science of New School, USA, Unpublished Dissertation Thesis.

Şimşek, Sefa (2004), "New Social Movements in Turkey Since 1980", *Turkish Studies*, 5/2: 111 – 139.

Türkdoğan, Orhan (1995), *Alevi-Bektaşi Kimliği, Sosyo-Antropolojik Araştırma*, Timaş Yayınları, İstanbul.

Türkdoğan, Orhan (1997), *Etnik Sosyoloji, Türk Etnik Sosyolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul.

Vorhoff, Karin (1998), "Let's Reclaim Our History and Culture!"- Imagining Alevi Community in contemporary Turkey", *Die Welt des Islams*, 38: 220-252.

Yaman, Ali (2002), "Turkish Alevis", *Religions of the World*, A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices, vol. 1, Ed. J. G. Melton, M. Baumann, ABC – Clio, Santa Barbara, s. 33-35.

Yaman, Ali (2004), *Alevilik'te Dedelik ve Ocaklar*, Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, İstanbul.

Yaman, Ali / Erdemir, Aykan (2006), *Alevism-Bektashism, A Brief Introduction*, Translated by. R. Harmanşah, K. E. Başaran, A. Erdemir, England Alevi Cultural Centre and Cemevi, London.

Yaman, Ali (2007), *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*, Nokta Kitap, İstanbul.

Yavuz, Edip (1968), *Tarih Boyunca Türk Kavimleri*, y.b., Ankara.

TÜRKİYE'DE GAYRİMÜSLİM AZINLIKLAR ve MİLLİYETÇİLİK: BİR KAVRAMSALLAŞTIRMA DENEMESİ

Çağlar ENNELİ[1]

Unutma, yani bilmekten çekinme, yani görmezden gelmek isteme, kimliğimin ve tarihimin bir bölümünün görünmez olmasını isteme benden, görünür olmasından rahatsız olma, beni olduğum gibi kabul etmeye hazırlan, yani tanımaya çalış, merak et, bir sürü önyargı yüzünden bildiğini sanma. Soru sormaktan, gidip gezmekten kaçınma, tanış ki "sev"esin (Ovadia 1995: 146).

Bizleri tekrar keşfedin, tanıyın, bulun.
Ve... koruyun (Dink 1995: 150).

Türkiye'de azınlıkların ve genel olarak azınlık olma halinin, önce İmparatorluktan Cumhuriyete geçişin ve ardından Cumhuriyetin şu ya da bu biçimde yıllanarak olgunlaşmasının tüm sancılarını çeken ve hatta her sancı baş gösterdiğinde bunu şiddetle hisseden siyasi, ekonomik ve sosyal bir gerçeklik olduğu söylenebilir. Azınlıklar üzerine düşünmek de ister istemez bu sancıların nelerden oluştuğunu ve neden her sancı baş gösterdiğinde azınlıklara büyük bir pay çıktığını hesaba katmayı gerektiriyor. Bugün, sayıları giderek azalan ve neredeyse nesilleri tükenmekte olan gayrimüslim azınlıklar hakkında konuşmak ne kadar de-

1 Dr., Ankara Üniversitesi, Sosyal Antropoloji Anabilim Dalı.

ğerli? İmparatorluktan Cumhuriyete geçiş başlı başına hem sayısal hem ideolojik bir çoğunluk tanımlama uğraşının ilk kayda değer adımı olduğundan çoğunluğun dışında bırakılmanın şiddete maruz kalma dahil tüm araçlarına muhatap olmuştur azınlıklar. 1900'lü yılların hemen başından günümüze Anadolu nüfusunun nasıl değiştiğine bakmak siyaseten azınlık olma halinin nasıl tanımlandığını açıkça ortaya koyar: Yüz yıl önce, yani 1900'lerin hemen başında gayrimüslim azınlıklar toplam nüfusun dörtte biriyken (Koçoğlu 2001) günümüzde tüm gayrimüslimlerin toplamı ancak birkaç yüz binle ifade edilebilecek durumdadır. Azınlık nüfustaki bu dramatik düşüş azınlık politikasının azaltmaya dayalı her araca yüz yıldır başvurduğunu açıkça gösteriyor.

Azınlık nüfustaki keskin düşüş esasen 1910'lu ve 1920'li yıllardaki geniş çaplı nüfus mübadeleleri, göçe zorlamalarla gerçekleşmiş olmasına rağmen, çoğunluğun artık sayıca da rahatlıkla Müslüman Sünni ve Türk kimlikleri öne çıkarılarak tanımlandığı Cumhuriyet döneminde de azınlıklar hedef olmaya devam etmişlerdir. Bugün sayıları kendilerini her anlamda azınlık kılacak kadar azalmış olsa da azınlıklar hakkında düşünmek, üzerindeki siyasal gerilimin ateşi belki de diri kalmasına özen gösterildiği için sönmeyen bir çoğunluk ideolojisinin ve pratiklerinin karşısına geçip nerede yanlış yapıldığını sorgulamayı gerektiriyor.

Azınlık olma haline dönük uygulamaları yeniden hatırlatmak belki de çoğunluk olma halinin dayanaklarına getirilebilecek en anlamlı eleştiri olurdu. Fakat bu yazının da bir parçasını ayıracağı ve alıntıladığı yazılarda da paylaşılan bu tutum, azınlık politikasına muhatap olanların kendi ifadeleri ile mağduriyetlerini ve yaşananları yansıtmaktan veya hissettirmekten çok uzak kalıyor. Meselenin, tarihçilerin kapalı arşivleri açarak belgeler üzerinden "asıl" yaşananları açığa çıkarmaları ile anlaşılacağının üzerine giden siyasal-tarihsel bir anlayışın "objektif gerçek"ler ile ilgili epistemolojik kabullerinin ötesinde bir yanı var: Yaşananları makro

siyasetin karar mekanizmalarına, dönemin şartlarına vs. indirgemeden tarafların tanıklıklarına dayandırmak.

Ne yazık ki azınlıkların kendi tanıklıklarına dayanan çalışmalar yok denecek kadar az[2] ve ne yazık ki bu yüzden açık siyasi ve tarihsel mağduriyet içeren azınlık konusunda yüksek perdeden konuşma eğilimini aşmayı gerekli görsem de bu yazıda gayrimüslim azınlıkların içerisinde değerlendirilebileceği bir tarihsel çerçeveye değinmek zorunda kaldım. Fakat yine de bunu resmi tarih tezlerine kapılmadan Türkiye'de gayrimüslim azınlıkların bir parçası olduğu tarihi bir çerçeve çizerek sayıları bunca azaltılmış olmasına rağmen günümüzde onlar hakkında düşünmenin değeri üzerinde durmak amacıyla yaptım. Yani çizilen tarihi çerçeve olanların üst perdeden hatırlatılması için değil, azınlıkların bugününe dair milliyetçiliği de içerisine alan bir sorgulamaya zemin hazırlamak için yaratıldı. Sonrasında Türk ulus-devlet gerçekliği içerisinde azınlık olma halinin tecrübe edilişine dair fevkalade sınırlı kalan çalışmalardan birisini ele alarak, son kısımdaki ulusal ve uluslararası siyasetin azınlık ve çoğunluk olma hallerine getirdiği açılımlara odaklanmaya çalıştım.

Gayrimüslim Azınlıkların Yakın Geçmişi

Osmanlıdaki 19. yüzyıl reform hareketlerinden günümüze, azınlık olma ve azınlıkların durumu her zaman öncelikli konu-

2 Türkiye coğrafyasında gayrimüslim azınlıklar ve hassasiyet anlamında siyaseten benzer kırılganlıkta ve tehdit edicilikte bulunan konularda, yaşayanların tanıklığına dayalı çalışmaların neredeyse hiç yapılmamasının, bir yandan hassas konulara dokunulmadan geçilmesini daha "akılcı" bulan bir devlet işleme mantığı ile, diğer yandan –alaylı veya okullu fark etmeksizin– konuyla ilgilenenlerin siyasal ve tarihsel "analizleri" muteber buluşları, bu bağlamda kapıldıkları aşırı "teorize" etme çabasını ayrıcalıklı sosyal disiplinel yaklaşım olarak kabul etme tavrına sahip olmaları ile açıklanabileceğini düşünüyorum. Biraz daha ileri giderek ilkinin ikincisini desteklediği veya yarattığı bile ileri sürülebilir.

lardan biri oldu bu topraklarda. Önce, Avrupa'da yükselen modernleşme hareketlerinin siyasi gerekçelerle bir biçimde yurtdışına çıkmış veya sürgüne gönderilmiş Osmanlı aydınları üzerinde yarattığı etki ve bu etkinin özellikle basın yayın kanalıyla Osmanlı sınırları içerisine taşınması, azınlıkları özel olarak üzerinde düşünülmesi gereken topluluklar olarak manşete taşıdı. Aslında azınlıklar, Osmanlı siyaset sistemi için zaten bir konuydu. İktidar sahipliğinin din temelinde tanımlandığı ve İslam dinine mensubiyet ile işaretlendiği bir siyasal sistemde Hıristiyan ve Yahudi topluluklar zimmî idiler, yani varlıklarının siyasal egemenlik anlamında azınlık olduğu aşikârdı. Onların giyim kuşamlarında Müslüman çoğunluktan olmadıklarını açığa vurmaları, yani farklı giyinmeleri beklenirdi. Ayrıca yaşayışlarında ve ibadetlerinde aşırıya kaçmamaları ve Müslümanları rahatsız etmemeleri gerekirdi. Fakat açıkça Müslüman bir Osmanlı kimliğinin egemenliğine işaret eden bu durum, dönemin çoğunluk-azınlık olmaya dair genel geçer siyasi konjonktürüne o kadar uygundur ki salt bir eşitlik veya eşitsizlik hali olarak değerlendirilmez. Örneğin egemen Hıristiyan kimliğine dayalı dönemin birçok Avrupa ülkesindeki Müslümanların ve Yahudilerin durumu Osmanlıdaki Hıristiyan ve Yahudilerin durumundan iyi değildir. Hatta emsalleri ile karşılaştırıldığında Osmanlıdaki görüntünün yadsınamayacak bir hoşgörü barındırdığı kabul edilir. Hoşgörü kavramını abartmamak ve günümüzde geldiği anlamla eşleştirmemek kaydıyla bu tespit genel anlamda kabul görür (Belge 1995; Koçoğlu 2001).

Birbiri ardı sıra reformların gerçekleştirildiği değil de özel olarak Osmanlının askeri ve siyasal geri kalmışlığına ve kayıplarına çözüm bulacağı inancıyla reformların yapılması gerektiği fikrinin giderek yerleştiği 19. yüzyıl Osmanlı reformizmi, azınlıkların o güne kadarki durumlarının değerlendirilme biçimini de içerecek şekilde yeni kavramsal ve düşünsel haritaların dolaşıma girmesini sağlar. Demokrasi, parlamenter sistem ve meşrutiyet gibi siyasal kavramlar bu dönemde açıkça popülerlik kaza-

nır. Fakat bunların günümüzde karşılık geldikleri anlamı hemen o dönemde kazandıklarını düşünmemek yerinde olur. Tam tersine bu kavramlar isim değeriyle ve Avrupa'da madem bunlar tartışılıyor ve ideal yönetsel ilkeler olarak sivriliyorlar, bizde de olmaları gerekir fikri ile kullanılırlar. Dönem, Avrupa'da yerleşmiş Osmanlı aydınlarının Avrupa'da olan her şey iyidir ve Osmanlıya ithal edilmelidir, düşüncesi ile karakterize edilebilir. Bu, kavramların içeriklerinin eleştirel bir süzgeçten geçirildiği ve Osmanlı siyasal yapısına entegrasyonlarının araştırıldığı bir düşünsel faaliyet olmaktan ziyade oldukları haliyle Osmanlı devletine ithal edilmelerinin gerekliliğine odaklanan bir siyasal tavırdır.[3]

Reform denemeleri de siyasal getirileri ve götürüleri önceden hesaplanmış değil, tam tersine yapıldıktan sonra hesaplaşılması gereken sonuçlar doğurmuş uygulamalardır. Bu reform mantığının azınlıkların durumunu da belki de istemeden düzelttiğini düşünüyorum. Resmi tarih yazımı, her ne kadar dönemin Tanzimat Fermanı gibi reform çabalarını Batılı hâkim devletlerin içerideki azınlıkları hâkim kılma veya "besleme" amaçlı olarak dayatması gibi değerlendirse de 19. yüzyıl Osmanlı reformculuğunun ithal etme mantığının azınlıklarla ilgili beklenmeyen sonuçlar doğurmuş olduğunu düşünmek için yeterli zemin olduğunu düşünmekteyim. Nitekim seçme ve seçilmenin iç siyaset için ne anlama geleceği hesaplanmadan 1876 yılında I. Meşrutiyet'in ilanı ile ithal edilen parlamenter sistem, azınlıkların sayısal olarak çoğunluğu teşkil ettikleri yerlerde kendi yöneticilerini seçebilecekleri anlamına geldiği bir anda fark edildiğinde, Reval'deki İngiliz-Rus görüşmeleri bahane edilerek hemen yürür-

3 Özlem (2002), Osmanlı toplumunda ağırlıklı olarak Tanzimat'la başlayan Batılılaşma çabasını, ciddi bir felsefi düşünce faaliyetinden asırlardır uzak kalındığı için tek taraflı olarak Batı'da ne varsa alma ve öğrenme tavrı olarak nitelendirir. Ona göre, alınanlarla hesaplaşma veya diğer olasılıkları ile alternatifler yaratma içerisine bu asırların yoksunluğu yüzünden girilmemiş ve Osmanlı reformizmi, derinlikten yoksun, yüzeysel ve tek taraflı bir alımlama olarak kalmıştır.

lükten kaldırılmıştır. Belge'nin (1995), dünyanın başka bir yerinde görülmesi pek mümkün olmayan bir 19. yüzyıl Osmanlı gerçeği olarak üzerinde durduğu, azınlıkların Osmanlı'da ekonomik olarak egemen hale gelmesi bir yanıyla bu ithal edici siyasal reform mantığının bir uzantısı olarak okunabilir.

Fakat 19. yüzyıl Osmanlı reformizminin ithal ettiği tüm kavramlar azınlıkların lehine sonuçlar doğurmayacak, hatta tam tersine azınlıklar lehine kurulan bu yeni eşitliğe meydan okuyacaktır. Sözünü ettiklerim "vatan" ve "hürriyet" kavramlarıdır. Bu kavramların içeriğinin de öncekiler gibi doldurulmadığı ve özellikle ilk başlarda Fransız yazımından Ahmet Rıza ve Mizancı Murat gibi Jön Türkler vasıtasıyla sadece ithal edildiği söylenebilir. Fakat Osmanlı toprak kayıpları zamanla giderek arttıkça ve devletin yeniden güçlü bir biçimde restore edilmesi ihtiyacı tartışılmaz bir biçimde kabul gördükçe, bu kavramlar ve onlara eklenen "millet" kavramı Türklere özel bir milliyetçilik kurulması ve kurtulma fikrine canlılık katılması için bu defa içi doldurularak kullanılmaya başlanır. Uygulanabilirliğini sorgulamaksızın kavram ve model ithal etme yaklaşımının yerini kavramların ete kemiğe bürünmesine bırakmasının nedenini sadece siyasal ve askeri mağduriyete bağlamak yeterli olmayabilir.[4] Bu noktada tüm 19. yüzyıl reform çalışmalarının olduğu gibi ithal etme uygulamalarının başarısızlığı belirgin bir tecrübe yaratmış olabilir ve daha da önemlisi 1908 yılı II. Meşrutiyete uzanan dönemde Jön Türk hareketinden giderek askerlerin egemenliği kesin bir biçimde ellerine aldığı İttihat ve Terakki hareketine geçiş de[5] açıklayıcı bir parametre olabilir. Özellikle Rumeli'de faaliyette olan Osmanlı subayları ayrılıkçı azınlık

4 Gerçi Belge (1991), burada da anlatıldığı biçimde bir Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışında dönemin siyasi ve askeri mağduriyetinin yarattığı kaybetme kavramına ilişkin bir Türk paranoyasının hesaba katılması gerektiğini düşünür.

5 Jön Türk hareketinin sivil karakterinin kaybolmaya başlaması ve İttihat ve Terakki Partisi içerisinde artan militer eğilimler için bkz. Ramsaur 1972; Çayla 2007; Kaynar 2008.

milliyetçiliği ile mücadele ederken, sonradan kurdukları Türk milliyetçiliğine kan verecek uygulamalarla da muhatap olurlar. Karşılarındaki komitacı örgütlenmeye karşı düzenli ordu örgütlenmesinin sık sık dışına çıkarak komitacı yöntemlerle mücadele etmek.[6] Nasıl mücadele ettikleri bir yana, Osmanlı gibi dinsel aidiyetle örülmüş çokdinli ve etnili bir devlet yapısının, aidiyetini belli bir dinsel ve etnik zeminde daha kemikleşmiş olarak kuran ayrılıkçı milliyetçi hareketler karşısında hantal kaldığını görmeye başlamaları daha önemli bir gelişme olabilir. Bu gözlemin çok kısa bir süre sonra askerlerin önderliğinde formüle edilen militer bir milliyetçiliğin formülasyonuna dönüştüğünü biliyoruz. II. Meşrutiyet ile son kez Osmanlılık kimliği üzerinden bir kurtuluş reçetesi bulma çabası çok kısa sürede başarısızlığa uğradığında veya bunun artık mümkün olmadığı anlaşıldığında, 1910 yılında süratle kurtuluş için belli bir etnik ve dinsel aidiyetin ön plana çıkarılması gerektiği kabul görür.[7] Türk ve Müslüman olmak yeni tanımlanan milliyetçiliğin ön plana çıkan siyasal temelleridir.[8] Osmanlılık kimliği-

6 Bozarslan, komitacılıkla mücadele etmek için düzenli ordu kalıpları dışına çıkmanın sonradan oluşturulan Türk milliyetçiliğinde kökleşen bir siyasi dil yarattığı tezini (Bozarslan 2008) ileri sürer.

7 Aslında İttihat ve Terakki, Akçam'ın (1995) gösterdiği gibi 1908 yılında henüz imparatorluğun bütün unsurlarının belli bir vatandaşlık çerçevesi içinde eşit olarak bir Osmanlı birliği oluşturabileceğine dair inancını kaybetmemişti. Her ne kadar bu inançla uyuşması zor olan Türkçenin resmi eğitim dili olması gibi siyasal kararlar alınsa da İttihad-ı Anasır politikası uygulanmaya çalışılır. Fakat eşit vatandaşlık prensibi yerine genelde zorlayıcı bir birlik oluşturma tavrı izlendiği için İttihad-ı Anasır çok kısa süre sonra Türk olmayan Müslüman gruplardan bile tepkiler görüp belli ayaklanmaların çıkışına ön ayak olunca Osmanlıcılık etrafında bir birliğin oluşturulabilmesi hülyasından hemen 1910'ların başlarında vazgeçilir. Süreç giderek birliğin, Türklük ve Müslümanlık ana unsurları ile tanımlandığı bir yöne sapar ve gayrimüslim topluluklarla gerektiğinde şiddet kullanarak mücadele etmede herhangi bir beis görülmez.

8 İslamın egemenliğe işaret eden temel unsur oluşu zaten eskiye dayanıyordu. Fakat İslamın, modernleşmesi gereken devlet yapısının ayağına pranga olduğu da içten içe düşünülüyordu. Fakat bir yandan modernleştir./..

nin bir kenara bırakılması ve kemikleşmiş bir milliyetçilik yaratma çalışmaları, bu defa azınlıkların aleyhine olacaktı. Her ne kadar azınlıklar kimi ayrılıkçı milliyetçi çabalara içeriden destek verme suçlaması ile karşılaşsalar da 1910'ların ve 1920'lerin tartışmalı azınlık-çoğunluk çatışmalarına mağdur olarak muhatap olurlar. 1915-1917 hâlâ tartışılan Ermeni tehciri ve 1923 Müslüman Türk-Hıristiyan Rum mübadelesi, yeni kurulan milliyetçiliğin vatan algısını yönlendirdiği ve sınırları kesinleşmeye başlayan vatan topraklarında azınlık nüfusunun çoğunluk lehine kaybedilişinin ilk adımları olur. 1800'lü yılların Batıdan ithal etmeye dayalı reformizminden 1900'lerin ilk çeyreğinde hız kazanan Türk milliyetçiliğine geçişin, Bora'nın (1995 ve 1997) iddia ettiği gibi Türk milliyetçiliğinin bir yandan vatandaşlığa ve diğer yandan etnik-özcülüğe dayanmasının altındaki temel olduğu ileri sürülebilir.

Osmanlıdan Cumhuriyete bir biçimde dönüşen yeni devletin özel olarak Türklük ve Müslümanlık unsurlarına yaslandırılmasının tek adımı gayrimüslim toplulukların sayıca azaltılması değildir. Bir o kadar önemli bir tavır da aynı unsurlar etrafında iktisadi bir birlik kurma amacıyla gayrimüslim azınlıkların ekonomik ağırlığının azaltılmaya çalışılmasıdır. Gerçi Kurtuluş Savaşı'nın hemen ardından Batılı devletlerle imzalanan Lozan Antlaşması, gayrimüslim azınlıklara kendi kimliklerine sahip çıkabilecekleri ve ör-

../. meci elitin geniş Müslüman kitle nezdinde meşruiyet kazanabilmesi için işlevselliğinin keşfedilmesi ve Ahmet Rıza gibi modernleşme çizgisinde İslama soğuk duranların bile sonradan bu işlevi fark edip daha olumlu bakması ve diğer yandan Osmanlı'nın kurtuluşu için Abdülhamit'in ondan medet umması ve pan-İslamist politikalara sarılması, hemen 1900'lü yılların başında İslamı bir kenara itmeyi olanaksız kılıyordu. Fakat modernleşme ve İslam arasındaki gerilim çözülmemiş olarak durduğundan, Cumhuriyet dönemine geçişte özellikle heterodoks İslama karşı konumlanma çabası dizginlenmez olur. Burada asıl yeni keşfedilen Türklük etnik aidiyeti etrafında kurulan milliyetçilikti. Özel olarak Türklüğün seçilişini biraz tesadüfi bulan Akçam (1995), bunun yerine o dönemde pekâlâ bir diğer etnik unsur öne çıkarılabileceğini ve onun etrafında bir milliyetçilik kurulabileceğini iddia eder.

gütlenmelerinde, ibadetlerinde, dillerini kullanmalarında vs. özgürce hareket edebilecekleri bir çatı sağlamış ve hatta Bali'ye göre (1998), onlara tıpkı Osmanlı egemenliğindeki gibi millet sistemi içerisinde yaşayabilecekleri olanaklar sunmuştu, fakat uzun yıllar sonra kazanılan bu büyüklükte askeri bir zaferin ardından eli ve güveni güçlenmiş Türk milliyetçiliğini belli unsurlarla tanımlama çabasının karşısında bu olanakların yaşama geçmesi pek mümkün olmamıştır. Gayrimüslim azınlıklar, Lozan'ın kendilerine sağladığı haklardan gördükleri baskılar neticesinde vazgeçerler.[9]

Bu gelişme ile milli iktisat politikasını hayata geçirmenin, yani ekonomideki gayrimüslim azınlığın sahip olduğu ağırlığı ortadan kaldırmanın ve yerine Türk ve Müslüman unsuru yerleştirmenin önünde herhangi bir engel kalmaz. Fakat milli ve siyasi birlik sağlama uğruna, özellikle 1910 ve 1920'lerde yoğunlaşan ve ardından azalarak da olsa devam eden gayrimüslim nüfusun sayısını azaltma uğraşı ne denli sancılı süreçlere ve sonuçlara yol açmışsa, milli iktisat politikasını hayata geçirme çabası da benzer felaketler doğurmuştur.

1942 yılı Varlık Vergisi uygulaması ilk akla gelen milli iktisat kâbusu olarak anılabilir. Görünüşte II. Dünya Savaşı'nın ortaya çıkardığı, ekonomik kârı vergilendirme yoluyla devletin yararına dönüştürmeyi amaçlayan uygulama, pratikte sadece gayrimüslimlerin olağanüstü vergilere muhatap olmalarına neden olmuş ve esasta bu yolla ekonomideki varlıklarına ağır ve döndürülemez bir darbe indirmeyi amaçlamıştır. İş sadece verginin muhatabı olarak gayrimüslimleri almakla kalmaz verginin ödemesini çok ağır şartlara bağlar. Buna göre vergi toplanması uygun görülen kişilerden, 15 gün içerisinde vergi meblasının çok ötesinde, daha çok cezayı andıran bir miktar ödemeleri istenir. Bu sürede ödenmeyen vergilere faiz konarak bir 15 gün daha süre tanınır. Hâlâ ödeme yapmayanların mallarının haczedileceği ve bunlar belirlenen miktarı kar-

9 Bali (1998), azınlıkların haklarından vazgeçişinin gönüllü olduğu söylemine karşı, üzerlerindeki baskıların buna sebep olduğunu belirtir.

şılamazsa ödemeyi tamamlamak için çalışma kamplarında çalıştırılacakları ilan edilir.[10]

1942 Aralık ayından 1943 Ocak ayına özellikle İstanbul'da devasa bir mülk değişimi meydana gelir (gayrimüslimlerden Müslümanlara ve devlete) ve sayıları bini bulan gayrimüslim, çalışma kampında sürgün hayatı yaşamaya gönderilir. Varlık Vergisi 1943 yılının sonlarında, artan dış tepkilerin etkisiyle kaldırıldığında, kısa sürede devletin o dönemki yıllık bütçesinin % 80'lerine varan miktarda vergi toplanmıştı. Daha da önemlisi devlet, can ve mal güvenlikleri ile ilgili önceki kuşak yakın akrabalarından duydukları endişeleri yeni kuşak gayrimüslimlerin de tecrübe etmesini sağlamış ve gayrimüslim nüfusun hızla azalmasını izlemiştir.[11] Bali, 1942 yılındaki Varlık Vergisi uygulamasının azınlıkların yerini Türk-Müslüman burjuvazisinin almasına dönük bir zorlama olarak nitelendirdikten sonra, bunun Cumhuriyetin kuruluşundan sonraki on yıllarda azınlıklar üzerinde yavaş yavaş sonuç vermeye başlayan Türkleştirme politikasını[12] başarısız kıldığını, onları küstürdüğünü ve devlete olan

10 Varlık Vergisi hakkındaki kanun http: //www.belgenet.com/arsiv/varlikvergisi.html internet adresinden bulunabilir. Bu sürecin tüm basamakları ne yazık ki çıkılır.

11 Varlık vergisi ile ilgili belirtilen noktalar ve ayrıntılı bir inceleme için bkz. (Ökte 1951 ve Aktar 2000).

12 Bora da (1995) kısmen Bali'yi destekler mahiyette Cumhuriyetle beraber 1920'lerde azınlıklara yaklaşımın ciddi bir olumsuzluk barındırmadığını ve hatta mevcut olumsuzlukları yumuşatıcı bir etkisinin olduğunu iddia ediyor. Ona göre, düşünsel ve psikolojik olarak hâlâ etkisini sürdüren Osmanlı vatandaşlığı düşüncesi, takip edilmeye çalışılan vatandaşlığa dayalı milliyetçilik anlayışının etkileri, kısa bir süre önce gayrimüslim azınlıklara dönük baskılayan ve sayıca azaltan tavrın Halide Edip, Fuat Köprülü ve Hilmi Ziya Ülken gibi aydınlar tarafından eleştirilmesi, Osmanlı geçmişi ile araya mesafe koyma tavrının Osmanlının çöküşünde sorumlu bulunan azınlıklara yaklaşıma da sirayet ederek bir tür "bitmiş dönem bitmiş dava" düşüncesi yaratması, yeni bitmiş ulusal savaşın yorgunluğu, Lozan Antlaşması'nın azınlıklara olumsuz yaklaşımayı engelleyiciliği ve son olarak büyük Batılı güçlere karşı kazanılan Kurtuluş Savaşı'ndan ./..

güvenlerini iyice yitirerek ikinci sınıf vatandaş olarak kabul ediliyor olduklarını bir kez daha görmelerine vesile olduğunu iddia ediyor (Bali 1998). Gayrimüslimler için sonuçları hiç de iyi olmayan Varlık Vergisi serüvenini takip eden ikinci talihsiz olayın 1955 yılında yaşanan 6-7 Eylül olayları olduğu rahatlıkla söylenebilir. 1950'lerde Kıbrıs'taki Türk Rum gerginliğinin motive ettiği olaylar, Selanik'te Atatürk'ün evinin bombalandığı haberinin İstanbul Ekspres gazetesinde yayımlanması ve hızla şehre dağıtılması ile başlar. Her aşamasında arkasında organize bir gücün olduğunu hissettiren[13] olaylarda Rum, Ermeni ve Yahudi gayrimüslimlerin sahip oldukları evlere ve dükkânlara baskınlar yapılarak malları yağmalanır. Bununla yetinilmeyip ibadethanelere baskınlar düzenlenir ve çok sayıda kutsal objeye zarar verilir. Sonuç, bir kez daha gayrimüslimlere içinde yaşadıkları devlet için ikincil olduklarının hatırlatılmasından ibarettir.

../. gelen milli güven ve büyüklük hissi ile azınlıklara dönük esirgeyici bir tavrın daha uygun düştüğü hissiyatının egemen olması, azınlıkları olumsuz bakılan bir mesele olarak ele almanın önüne geçer. Her biri üzerinde tek tek düşünülmesi gereken bu siyasi analiz bir yana, Bora'nın azınlıkların eğitim ve dil yoluyla kültürel bir asimilasyona uğratılabilecekleri yani Türkleştirilebilecekleri inancının hâlâ hâkim olduğu iddiası da kayda değer duruyor.

13 Öncelikle Kıbrıs'taki gerginlikle ilgili Türk ve Yunan yetkililer Londra'da temasta iken olay vuku bulur. Bu sonradan, olayların müzakere eden Türk tarafının arkasındaki halk desteğini gösterebilmek için tasarlandığı savının ortaya atılmasını sağlamıştır. Bu bir yana, Atatürk'ün evinin bombalandığı haberinin gazeteye düşmesinden sonraki baskı adedi ve dağıtımdaki hız, gayrimüslim azınlıkların ev ve işyeri adreslerinin yağmacılar tarafından daha önce biliniyor olması, yağmacıların birçoğunun başka illerden bu iş için getirildiklerinin sonradan ortaya çıkması, emniyet teşkilatının olaylar karşısında pasif kalması gibi veriler, 6-7 Eylül olaylarının arkasındaki devlet temelli organizasyonun varlığı olarak değerlendirilmiştir. Zaten meslek kuruluşlarının, dönemin iktidarı Demokrat Parti teşkilatının ve bazı resmi ve gayri resmi makamların olayların arkasında olduğu açıktır. Bu ve anılan diğer noktalar için bkz. *Radikal*, 6-7 Eylül Olayları (1), 6 Eylül 2005.

Rumlar başta olmak üzere tüm gayrimüslim topluluklar için yeni bir göç dalgası başlar ve el değiştiren mallarla birlikte Türk iktisadi birliği için talihsiz bir adım daha atılmış olur.

Bu iki keskin tecrübe bir yana, Cumhuriyet dönemi gayrimüslim azınlıkların aleyhine yapılan birçok devlet uygulamasına tanıklık etti: soyadı yasakları ve soyadı değişikliği zorlamaları, 1926 yılından 1965 yılına memuriyet yasağı, ticarethanelerin adlarının Türkçeleştirilme uğruna değiştirilmesi, askerde silahtan uzak tutarak hizmet temelli kullanma, askeri liselere almada Türk olma şartının getirilmesi, 20 Kura askerlik uygulaması ile 26-45 yaşları arasındaki gayrimüslimleri kaçıncı defa askerlik yaptıklarına bakmaksızın bir kez daha askere alma vs. (Koçoğlu 2001). Bu tarz uygulamaların sonucu da daha öncekiler gibi gayrimüslim azınlıklara ikincil olduklarını hissettirmek ve göç ederek azalmalarına kapı açmaktır.

Bu noktadan itibaren geride kalan, yani göç etmeyen azınlıkların aleyhlerindeki bu süreçlerle nasıl hesaplaştıklarına ve Türkiye Cumhuriyeti çatısı içerisinde kendilerini nasıl konumlandırdıklarına odaklanılabilir.

Bugünün Gayrimüslim Azınlıkları

Türkiye'deki bugünün gayrimüslim azınlıkları ulus-devlet çatısı altındaki varlıklarını nasıl değerlendiriyorlar? Bu sorunun cevabı Koçoğlu'nun çalışması (2001) ile takip edilebilir. Bu çalışma, farklı etnik kökenden gayrimüslim azınlık mensuplarına uygulanan yarı yapılandırılmış bir soru kâğıdına verilen cevapların aynen aktarılmasına dayanıyor. Mülakatlardan çıkan veriler özel olarak yorumlanmadıkları veya analiz edilmedikleri için azınlıkların bugününe dönük içeriden bilgi üreten röportajlar niteliği taşımaktadır.

Ona yakın Yahudi ile yapılmış mülakatlarda çarpıcı noktalar şunlar: Bilgi verenler, devlet memuru olmayı düşünüp düşünmedikleri sorulduğunda ağırlıklı olarak olumsuz cevap vermiş-

ler ve bu cevaplarını yaşadıkları herhangi bir ayrımcılıkla ilişkilendirerek açıklamamışlardır. Bunun yerine memuriyetin kendilerine göre olmadığı veya memuriyet imajının kendilerini tatmin etmediği gibi ifadeler öne çıkarılmıştır. "Resmi dairelerde kimliğinizi ibraz ettiğinizde nasıl karşılanıyorsunuz? Musevi yazdığı için zorluk yaşadınız mı?", "İşi yokuşa sürme gibi bir problem yaşadınız mı?", "Musevi olmanız nedeniyle bir iş kaybınız oldu mu?", "Herhangi bir resmi dairede dininizin farklılığı nedeniyle reddedildiniz mi?" ve "Musevi olmanızdan ötürü somut aşağılanma, tepki, dışlanma veya baskı gördünüz mü?" şeklindeki devletle girilen ilişki özelinde azınlık olma haline odaklanan sorulara da ilk cevaplarını destekler şekilde, istisnasız, bu tarz ayrımcılıklara maruz kalmadıklarını belirten cevaplar vermişler. Ayrıca erkek katılımcılar askerlik tecrübelerinde, azınlık konumlarından doğan bir dezavantajdan söz etmemiş, hatta bir kısmı bu konumdan doğan bir koruma tavrına işaret etmişlerdir.

Çoğunlukla kurulan ilişkinin resmiyetten uzak bir zeminde nasıl algılandığını anlamak için sorulduğu pek muhtemel olan Müslümanlarla ilişki kurulup kurulmadığı ve Müslüman yakın arkadaşları olup olmadığı sorulduğunda da aralarında çok iyi ilişkiler olduğu belirtilmiş ve aile tarafından baskılar geleceği kabul edilse de genelde Müslümanlarla evlenmenin çok ciddi bir sorun olmadığı ifade edilmiş. Aynı amaçla bu defa etnik kimlik ön plana çıkartılarak sorulan "'Ne mutlu Türküm diyene' sözü size ne düşündürüyor?" sorusuna ise birçoğu "Türk Yahudi" oldukları şeklinde cevap vererek çoğunluk ve Türk olma arasında kurulan ilişkide bir problem yaşamadıklarını düşündürten bir tavır almışlardır. Bu, azınlık statüsünün dinsel olarak tanımlandığının farkında olunduğu ama çoğunluğu bir biçimde işaretleyen Türk etnik kökenli olmanın şu ya da bu biçimde paylaşıldığı ya da paylaşmanın uygun görüldüğü şeklinde okunabilir. Türkiye içerisinde gayrimüslim azınlık olarak kalmanın güvenli olarak algılanıp algılanmadığını sorgulayan, ülke dışına

yerleşmeyi düşünüp düşünmedikleri sorusu da neredeyse tamamı tarafından olumsuz olarak cevaplanmış.

Ermenilerle yapılan mülakatlarda ise durum bir hayli değişiyor. Örneğin, "Ne mutlu Türküm diyene" ile ilgili soruya daha tepkisel bakıp, bunun ilkokulda zorla öğretilmesini ve söyletilmesini yanlış bulduklarını belirtiyorlar. Burada 'Türküm' ibaresinin bir vatandaşlık olarak alınması halinde duyulan rahatsızlık biraz azalsa da genel olarak bu önermeye yaklaşım olumsuz. Buna benzer bir tutum "Ya sev ya terk et" sloganıyla ilgili düşünceleri sorulduğunda da ortaya çıkıyor. Bu önermenin de ayrımcı ve bölücü olduğunun altı çiziliyor ama daha da önemlisi mesele sevmekse, bu topraklarda Ermenilerin soylarını daha eski tarihlere temellendirebildiklerinden yani bu topraklarda uzun süredir yaşıyor olduklarından hareketle, biz de buraların sahipleriyiz ve burayı en az başkaları kadar biz de seviyoruz vurgusu yapılıyor.

Bu noktada birçok ifadede Ermenilerin sanatkâr oldukları, eğitimli oldukları ve buna karşılık Türklerin bu konuda eksik kaldıkları ima ediliyor ki bu artı değerler Ermeniler tarafından kendilerini tanımlamada güçlü bir argüman olarak kullanılıyor. Bir iki örnek hariç net bir ayrımcılığa veya kötü muameleye maruz kalıp kalmadıklarını sorgulayan sorulara Ermeniler de olumsuz yanıt veriyorlar. Devlet memuru olma isteklerini araştıran soruya daha fazla kişi böyle bir istekleri olduğunu ama buna izin verilmeyeceğini bildiklerini belirterek cevap veriyor. Müslüman kişilerle arkadaşlık yapma konusu problemsiz görünse de Müslümanlarla evlilik fikrinin aileden gelen baskılarla karşılaşacağı ifade ediliyor. Yurtdışına yerleşmeyi düşündünüz mü sorusuna büyük oranda hayır cevabı verilmiş, bunun nedeni olarak da bu toprakların kendi vatanları olduğuna işaret etmişler. Bu anlamda Ermeniler toprağı sahiplenmeyi kendi azınlık statülerini reddetme çabası olarak görmektedirler. Sivaslıyan, Ermeniler için azınlık olmanın ne anlama geldiğini veya gelmesi gerektiğini ortaya koyarak yapıyor:

Biz bu azınlıktan ne anlamak istiyoruz? Herhangi bir soydan olan insanların sayısının azlığı mı, yoksa o ülkede yaşayan, o ülkede hükümet eden toplumun dışında bir topluluk mu düşünülüyor? Bu nokta üzerinde düşünülmesi gerekiyor. Eğer konu sayıca az olmaları bakımından inceleniyorsa buna pek bir diyeceğim yok, ama o ülkenin, o günkü yönetiminde olan çoğunluk insanlarının dışında bir ırktan, bir soydan geldikleri ima ediliyorsa, bu tamamen yanlış. Çünkü ben ve bütün Ermeni insanları –öyle olmalı– kendimizi hiçbir zaman, bu ülkede azınlık olarak kabul etmiyoruz. Yani bu ülke insanlarının dışında biri olarak kabul etmiyoruz. Tam tersi, "ben bu ülkenin öz evladıyım," diyorum, "bu topraklar benimdir," diyorum. Çünkü ben tarihimi düşündükçe, babalarıma, atalarıma gittikçe, kendimi daima bu topraklarda buluyorum. Dolayısıyla hangi soydan, hangi ırktan, hangi sayıda olursa olsun, birileri azınlık kelimesiyle, yahut başka bir tarifle, beni bu topraklardan soyutlamak istiyorsa kendi fikrince, bunun tamamen karşısındayım ve yanılıyor (Sivaslıyan 1991: 62).

Toprakla bir tarihe sahip olmanın, sayısal olarak az olmanın getirdiği azınlık halini ortadan kaldırdığı tezinin arkasından Sivaslıyan, devletin buna dikkat etmesi ve tarafsız olması gerektiği üzerinde durur. Devlet, ne olursa olsun yaşananlara vatandaş ayırmadan bakmalı ve farklı etnik gruplardan insanların aynı imkânlara kavuşabilme olasılıklarına açık olmalıdır. Devletin nasıl olması gerektiği ve azınlık konusuna nasıl bakması gerektiği sadece azınlıklar için değil, devletin kendisinin doğruluğu için elzem olarak tanımlanıyor (Sivaslıyan 1991).

Rumlarla yapılan mülakatların neredeyse tamamına ise ailelerinin geçmişte yaşadıkları olumsuzlukların farkında olma hali sinmiş ve bugünün o günlerden daha iyi olduğu yorumları bu havaya eklenmiş. "Ya sev ya terk et" ve "Ne mutlu Türküm diyene" gibi sözleri sorgulamaları istendiğinde hemen hepsi olumsuz tepki veriyorlar. Çok az sayıda katılımcı Türküm ibaresinin vatandaşlığı karşılamak için kullanılması durumunda kabul edi-

lebilir olduğunu belirtiyor ama bu tavrın kendilerini dışta bırakan bir söylem ürettiğine ve bu söylemin her an yaşantılanan bir toplumsal azınlık gerçeğine meşruiyet kazandırdığına dönük açıklamalar getiriyorlar. Devlet dairelerinde ve dışarıda etnik ve dini kökenlerinden dolayı baskı ve aşağılamaya maruz kalıp kalmadıkları sorusuna genelde olumsuz yanıt verseler de bu yanıtlara ailelerin geçmiş anlatıları ve olumsuz tecrübeleri karışıyor.

Rum katılımcıların çoğunluğu memur olmak istememelerini memuriyetin kendilerine kapalı olmasıyla açıklıyorlar. Bunun yanında bir kısmı da memuriyeti kendilerine uygun bulmadıklarını belirtiyorlar. Türkiye'yi terk etmeyi düşünüp düşünmedikleri sorulduğunda ise hemen hemen yarıya yakını, bu fikir aklımızın bir kenarında her zaman vardı derken, bazıları ise dışarı çıktığımda kendimi yabancı hissediyorum, burası benim toprağım cevabını veriyor.

Çoğunluk İdeolojisi Karşısında Azınlık Olma Hali

Azınlıklara ilişkin dünyanın farklı coğrafyalarındaki azınlık tecrübelerinin tamamını içerebilecek evrensel bir kavramsal tanım yapmak ne kadar mümkündür? Belirli azınlık olma kriterleri farklı tanımlara yansır ama genel olarak azınlık konusu da sosyal disiplinlerin öznelerini tanımlama zorluğundan nasibini alır. Azınlık kavramını tanımlama çabalarından belki de en ciddi kabul göreninin, Birleşmiş Milletler Ayrımcılığın Önlenmesi ve Azınlıkların Korunması Alt-komisyonu (sonradan ismi İnsan Haklarının Korunması ve Geliştirilmesi Alt-komisyonu olarak değişmiştir) özel raportörü Capotorti'nin 1966 yılında Birleşmiş Milletler Medeni ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesinin azınlıkların korunması ile ilgili 27. maddesinde yaptığı ve sonradan belli kelimelerini değiştirerek geliştirdiği tanım olduğu söylenebilir:

Azınlık, bir devletin nüfusunun geri kalanına göre sayısal olarak az olan, egemen konumda bulunmayan, o devletin vatandaşı olan,

üyeleri nüfusun geri kalanından farklı etnik, dinsel ya da dilsel özelliklere sahip olan ve kültürlerini, geleneklerini, dinlerini ya da dillerini korumaya yönelik üstü örtülü de olsa bir dayanışma duygusu gösteren bir gruptur (Capotorti 1979).

Capotorti'nin bu pek muteber bulunan ve farklı kaynaklarda alıntılanan (Oran 2001; Ekinci 2001; Çavuşoğlu 2001) azınlık tanımı ile başlamamın sebebi monotetik bir tanımla farklı azınlık tecrübelerini içerecek bir araştırma haritasının kullanışlılığına duyduğum inançsızlıkta yatıyor. Bu sadece farklı ülkelerin azınlıklarının farklı tecrübeler yaşamasından değil, aynı ülkenin farklı azınlıklarının da fiziksel şiddetten tam manasıyla hoşgörüye uzanan azınlık politikasının çeşitli araçlarına muhatap olmalarından, yani kendi içlerinde çoğunluk ideolojisi ile girdikleri ilişkide farklılaşmalarından kaynaklanıyor. Tanımın ilk kısmındaki egemen konumda olana kıyasla sayısal azlığın azınlık tanımında fazla yeri olmadığını düşünüyorum. Bu vurgu, sayısal olarak az ama egemen durumda olan alt toplulukların (onlara artık sayıca az oldukları için azınlık mı demeli, yoksa egemen oldukları için çoğunluk mu demeli?) durumunu açıklamaktan uzak gözüküyor.[14]

Sayı ve egemenlik ilişkisini kurmak yerine yeni bir monotetik tanım önermekten uzak bir tavırla silahlı gücün yaptırımına veya caydırıcılığına sahip olmakla egemenlik arasında bir ilişki kurulmasını daha anlamlı bulduğumu söyleyebilirim. Tanımın sonraki kısmında yer alan farklı etnik, dinsel ya da dilsel bir karakteristiğe sahip olma vurgusunun da Ekinci'nin (2001) yaptığı gibi bu niteliklere sahipliği doğuştan gelme bir vaka olarak ele alma tavrına dönüştüğü için anlamlı bir katkı sağlamaktan uzak olduğunu düşünüyorum. Bu bana belli bir ulusa aidiyetin seçimini tıpkı ilk elde belli bir cinsiyetin veya ailenin seçilememesi gibi değerlendiren ve bu yolla ulusal aidiyetin kaçınılmazlığının ve vazgeçilmezliğinin altını çizen milliyetçi bir dille konuşma-

14 Böylesi bir örneğin etnografik anlatımı için bkz. Cohen, 1981.

nın dışına çıkamamak gibi geliyor. Halbuki ne ulusal aidiyetin (en azından belli bir biçimde "uygun" bulunanının) vazgeçilmez olduğunu ne de öyle olsa bile diğer tüm kimliklerden daha önemli olduğunu düşünmemiz için özel bir sebep var.

Burada büyük çapta mesele, toplulukların kendi siyasal kimliğini seçebilme iradesine ne kadar değer verildiği ile alakalı duruyor. Kimliği seçebilme iradesini öne çıkaran bir yaklaşım için Oran'ın kimlik tipleri tipolojisi kullanışlı olabilir (Oran 2001). Oran (2001) öncelikle, objektif kimlik-sübjektif kimlik ayrımına başvuruyor ve ilkinin doğuştan edinilen etnik, dinsel vs. aidiyetin yarattığı, ikincinin ise kişinin kendi iradesi ile seçtiği kimliklere karşılık geldiğini belirttikten sonra iradi seçimi yansıttığından dolayı sübjektif kimliği özgür bir bireysel tasarruf olarak nitelendiriyor. Oran, ikinci ayrımın alt-üst kimlikler arasında olduğunu söylüyor. Alt kimlik, ilk ayrımdaki objektif kimliğe karşılık gelecek şekilde doğuştan gelen toplumsal karakteristiklerden oluşurken, üst kimlik bu defa kişinin içerisine doğduğu ulus-devlet içerisinde bir süredir esaslaştırılmış ve esaslaştırılmakta olan siyasal ve toplumsal ideolojinin üyelerinden sahip olmasını beklediği kimliğe karşılık geliyor (Oran 2001). Sübjektif kimlik-alt kimlik objektif kimlik-üst kimlik formülasyonu azınlıklara yaklaşımda kullanışlı bir analitik araç olarak düşünülebilir.

Öncelikle, azınlık kavrayışımız mutlaka çoğunluğa kıyasla sayısal olarak az olmaya indirgenmeye, yani azınlık olma hali ile nüfus büyüklüğü eşleştirilmeye çalışıldığı halde bu formülasyon herhangi bir biçimde sayısal olarak az veya çok olmaya vurgu yapmaz. Bu durum, azınlık olmayı alt veya objektif kimlikle eşleştirme yaklaşımında da devam eder. Yani belli bir din, dil, etni vs. grubu içerisinde doğmayı azınlık olmanın şartı ve daha da önemlisi kaçınılmaz gerçeği olarak değerlendirmek dönüştürücü topluluk iradesine önem vermez. Bu bakış açısı azınlık olmayı durağan bir gerçeklik olarak ele alırken Oran'ın modeli tam tersine siyasal sistemin üzerlerindeki tasarruflarıyla azınlıkların hem yaşadıkları hem de yaşattıkları ile durağan olmanın

çok ötesinde değerlendirilebilir bir çerçeve sunar. Üst kavramının çağrıştırdığı üzere tepede ulus-devletin sınırları içerisinde onun bir üyesi olarak yaşamayı kendi "yarar"ına olacak şekilde belli kurallara bağlayan veya üyelerine "ulusal özneler" olarak ulusun içerisinde varolmanın biçimlerini öneren, dayatan, baskı kuran, denetleyen vs. model olarak bir ulusal kimlik çatısı kurar. Alt kimlik sahipliği ise doğuştan gelen objektif kriterler nedeniyle kendiliğinden üst kimliğin dışına çıkma veya ona tehdit oluşturma potansiyeli barındırdığı düşünülen bir grubu ötekileştirir ve onları kendi inisiyatiflerine bakmaksızın azınlık durumuna sokar.

Modelin son halkası olan sübjektif kimlik azınlık olma haline toplumsal seçimleri ve iradeyi kattığından sanki kendiliğinden oluşan ve hareket eden bir çoğunluk-azınlık siyasetinin içerisine siyasal hareketleri, toplumsal uyum veya karşı çıkma tavırlarını, bağlamsal dışarıda kalma ve içeri girme süreçlerini katar. Bu süreçte artık üst bir kimlik karşısında çaresizce azınlık olma halinden değil, hem üst hem de alt kimliğin sahip olduğu toplumsal "uygunluk" ve "doğruluk" ideolojileri karşısında olma veya onlara bir biçimde katılmama sürecinin bağlamsal azınlık olma hallerinden bahsedilebilir. Bu, sadece çoğunluk karşısında değil, azınlık içerisinde bile azınlık olma ihtimallerini, gerçekliklerini ele alan süreçtir. Temel çatı hangi ölçekte olursa olsun toplumsal bir ideolojinin varlığı ve insanları kendisine uydurma tavrına dairdir.

Azınlıklar hakkında düşünmek, ister istemez çoğunluğun hangi kavramlar, amaçlar ve kimlikler etrafında nasıl kurulduğuna dair düşünceyi beraberinde getirir. Burada, çoğunluğu dar anlamıyla sayısal bir değere indirgememek gerekir, çünkü bu anlamda kullanılan bir çoğunluk aslında bir düşünceyi, inancı, davranışı "doğru", "gerekli", "vazgeçilmez", "asli" vs. nitelendiren bir ideolojinin varlığına bağlıdır. Günümüzde azınlıkların muhatap olduğu ideolojinin adı milliyetçiliktir ve milliyetçiliğin nasıl kurgulandığını anlamadan azınlıklara nasıl yaklaşıldığını

anlamak da pek mümkün olmaz. Milliyetçilik en masum anlamıyla Handler'in ifade ettiği gibi, bireylerin kendi topraklarına ve ülkelerine duygusal olarak bağlanmasına yarayan yollar sağlar (Handler 1988) ve bunu aileyi veya cinsiyeti seçmenin mümkün olmaması gibi, belli bir ulusa aidiyetin de bireysel seçimlerden bağımsız bir gerçeklik olarak algılanmasını sağlayarak yapar. Belli bir ulusal toprağa ve topluluğa aidiyetle ilgili bağlar yaratma erkine sahiplikle bir adım sonrasında milliyetçilik, sosyal yaşamda varolmanın ulusun "iyiliği" ile uyumlu veya en azından onunla çatışmayan yollarını tanımlayabildiği bir meşruiyet kazanır.

Artık bu aşamada Handler'in masum milliyetçiliği gider ve onun üzerinde ondan güç alan keskin bir siyasal ideoloji olarak milliyetçilik yükselir. Canlı cansız tüm varlıkları ulusal olarak sınıflamak ve sağlamları çürüklerden ayırmak milliyetçi düşünsel işleyişin temel pratiğidir. Verdery'nin söylediği gibi, "sosyal sınıflama sistemleri sadece sınıflamaz; onlar aynı zamanda yarattıkları kategoriler vasıtasıyla otorite ve meşruiyet zeminleri kurarlar" (Verdery 1996: 226). Ulusal varoluşun kaçınılmazlığı ve hemen ardından bu kaçınılmazlığın belli biçimlerde yaşanılarak hakkının verilmesi, yani doğru ulusal özneler olunması gerektiği fikrinin sınıflayıcı mantığı da çok hızlı bir biçimde önce belli bir ulusa veya millete ait olmanın kaçınılmazlığı iddiası ile yine de masummuş gibi başlayan hikâyeyi kendi varlığının, yani ulusçuluğun veya milliyetçiliğin vazgeçilmez olduğu biçiminde çevirir ve hemen ardından bunun belli bir yaptırımla zihinlere kazınabileceğine inançla toplumsal yaşamı belli bir otoritenin kıymeti kendinden menkul ayrıcalıklı ulusal tanımlarına tabi kılar.

Bu, yaşamın otoriter bir dille algılandığı "ideal" bir bütün tasavvurudur. Ulusal bir kavramsal çerçevenin genel geçer olduğuna inananlar için kısaca ulus, üyelerinin "doğal" bir kategorizasyonudur ve milliyetçilik hem bu kategorizasyona meşruiyet hem de ulus fikrine otorite kazandıran ideolojinin adıdır. Ulu-

sun ve milliyetçiliğin gündelik olarak tecrübe edilişinin bu formülasyona can vermesi beklenir çünkü ulusal sınıflamanın gücü Verdery'nin ifade ettiği gibi, bireyleri sosyal olarak gerçek olduğuna inandırma başarısında yatar (Verdery 1996). Bu bütünün düşüncede kalmayıp uygulamada karşılık bulması için ulus ve milliyetçiliğin gündelik olarak tecrübe ediliyor olmasına özel bir özen gösterilir. İletişim, arkasındaki milliyetçi ideolojiyi bazen saklı bazen açık açık sunarak bütünlük fikrinin gerçek bir değer olarak muhatapları tarafından hissedilmesini ve bu yolla gerçeklik kazanmasını sağlamanın yadsınamaz aracıdır (Anderson 1991). Her şeyden önce üyelerinin sosyal bir gerçeklik olarak ulus fikrine inandırılması esastır. Eley ve Suny'nin altını çizdiği gibi, milliyetçilik tarafından inşa edilen sosyal gerçeklik bireylerin ulusa ait olduklarını işler (Eley ve Suny 1996). Aidiyet, yaşanan dünyayı bizden olanlar (ideal bütünlüğün sınırları içerisinde yer alanlar) ve bizden olmayanlar (bu sınırın dışında kalanlar) şeklinde ikiye böler. Gündelik tecrübeler sınır inşasının içerisine durmaksızın girer ve içerisi-dışarısı kategorilerinin durumdan duruma çizilmesini ve yeniden çizilmesini sağlarlar. Farklı sembollerin ve anlamların gündelik olarak çıkartıldığı, müzakere edildiği ve yaşananların süzgecinden geçirildiği bir süreç yaşanır. Fakat yine de ideal bütünlüğün yararını gözettiği iddiası ile hareket eden milliyetçiliğin çizdiği sınırlar üzerinde oynamanın kolay olmadığını belirtmek gerekir. Milliyetçiliğin içeride olanlar ve dışarıda kalanlar arasında çizdiği sınırla ve kategorileri donattığı farklı anlamlarla hesaplaşmak, içeride olmak ve dışarıda kalmak ile ilgili türlü siyasi baskıları-yakınlıkları, güç ve patronaj ilişkilerini, altta-üstte olmakla ilgili süreçleri harekete geçirir.

Milliyetçilik azınlık yaratır. Siyaseten yanlış bulmanın ve yaratmanın en keskin ifadesine başvurur ve düşündüklerinin, eylemlerinin ve tasarılarının genel bir ülke yararını yansıttığının sorgulanmasını istemez. Genel ülke yararının nelerden oluştuğunu zamana yayılmış bir sistem fikri üzerinden değil, gündelik

gelişmelere getirilen yorumlar temelinde yapar. Milliyetçiliğin mantığı temel bir eğilim gösterir: Kendine "olumlu" ve "doğru" düşünsel ve eylemsel nitelikler atfetme ve hemen her konuda bu çerçevenin dışında kalanın "olumsuz" ve "yanlış" tutumunun en hafif haliyle altını çizme. Bu mantık her zaman "biz ve onlar" ikiliği üzerinden hareket eder ve her bağlam bu ikiliğin terimleriyle değerlendirilir. Bu değerlendirme, Fritsche'nin işaret ettiği gibi ajitasyon ve eğitim vasıtasıyla kitlesel bir görünüm kazanır, "doğal"laşır (Fritsche 1991) ve "normal"leşir. Bir süre sonra bir "biz düşünmek" ancak bizden olmayanlara bakmakla veya böyle birileri yoksa bunları yaratmakla mümkün hale gelir.

Türkiye'de gayrimüslimlik çok eski bir "bizden olmayan" imgesi sağlasa da esasen ulus-devlet örgütlenmesinin yükselmesi ve azınlıkların konu olmaya başlaması ile kökleri çok eski ve derinlerde yatmayan bir Türk milliyetçiliği oluşumuna kuvvetli bir zihinsel ve pratik "bizim gibi olmayanlar", "ulusun asli unsuru olmayanlar", "dışarıda bırakılması-kontrol edilmesi gerekenler" imgesi yaratmış ve bu yolla sınırları giderek daha fazla belirginleşerek geçirgenliğini yitiren bir "biz" olma tanımını beslemiştir.

Sonuç: Ulus-Devletin Azınlık Sınavı

Ergil'e göre, Türkiye'de azınlıkların "ne istediği ortadadır: Birincisi, alt kimliğinin "tanınmasını" ister (*recognized*). Bir sonraki aşamada bu alt kimlikle "tanımlanmak" ister (*acknowledged*). Son aşamada da bu alt kimliği çoğunluğun saymasını (ona saygı göstermesini, *respected*) talep eder" (Ergil 1997: 102). Türkiye'de gayrimüslim azınlık olmanın yüz yılı aşan ve tarihsel talihsizliklerle dolu bir geçmişi var. Bu geçmiş bir yandan siyasi diğer yandan ekonomik olarak etnik ve dini bir unsuru öz olarak esaslaştırma çabasına, bu yolla bir çoğunluk kimliği tanımlama uğraşına ve azınlıkların genelde çaresizce kendi kimliklerine sahip çıkmalarına karşılık geliyor. Türk ve Müslüman unsurlara dayalı

üst kimlik tanımlama çabası devamlı bu unsurlardan olmayanları azaltmaya ve tehdit olmaktan çıkarmaya çalışmış ve bunu da genellikle ya doğrudan göçe zorlama ya da dolaylı olarak bu sonucu ortaya çıkaracak uygulamaları hayata geçirme yoluyla başaracağını düşünmüştür. Bu, amacı tartışılabilir ama başarısı pek tartışılamaz bir politikadır çünkü sonuçta azınlıkların kendi kimliklerine sahip çıkışının belki de en kuvvetle ifade ediliş biçimi göç etmek olmuş ve gayrimüslim azınlıkların sayısı 1900'lü yılların başından günümüze süratle azalmıştır. Dolayısıyla Ergil'in azınlıkların beklentileri ile ilgili tespiti bir türlü karşılığını bulamamış ve günümüze kadar sarkmıştır.

Bugün de özellikle azınlıkların kendi kimliklerine dönük tanınma ve saygı beklentilerinin karşılığını bulduğunu söylemek çok zor. Tanımlanma beklentileri de muhtemelen onların içerisini doldurmak isteyecekleri bir çerçevenin çok dışında[15] ve olsa olsa bizden olmayanlar anlayışı içerisinde yalıtılmış bir kategoriyi tanımlıyor.

Bu kısa hatırlama azınlıkların Türkiye'deki varolma sürecinin sıkıntılarını ortaya koydu. Fakat tarihin güncel yaşantılanışı sayfalara düşen yaşanmışlıklardan muhtemelen farklıdır. Bu farkı ortaya koymak amacıyla azınlıkların şu ya da bu biçimde üst kimlikle nasıl hesaplaştıklarına dair sınırlı da olsa bazı nok-

15 Azınlıkları kendi istedikleri bir çerçevenin içerisinde tanımlamaktan ve azınlıklara saygı göstermekten kaçınma sadece milliyetçilikle daha kolay eşleştirilebilecek sağ merkezli bir yaklaşımın tavrı değildir. Danzikyan, solun da azınlıkları ulus-devletin biçtiği mantıkla değerlendirdiğini öne sürer ve bu tavrı "azınlıklara toplumun bir çeşnisi, süsü, bir 'hoşluğu', bir köşede kendi hallerinde durmalarının iyiliği, kendi enteresanlıklarıyla bir figür ama sadece bir figür olarak insanların hayatlarında yer etmeleri, nihayet 'İşte bunlar da böyle ilginç, ne güzel değil mi?' cümlesiyle özetle[r]" (Danzikyan 1995: 148). Danzikyan, devamında azınlıkların tanımlanması ve onlara ulaşabileceği imkânlar ve haklar bağlamında denk olma üzerinden kurulması gerektiğini belirtir: "Azınlık(lar)ın toplumun asli ve "kurucu" üyeleri olması. Misafir değil, evsahiplerinden biri" (Danzikyan 1995: 149).

talara değinildi. Bugün, azınlıkların en azından iki temel düzeyde önemli olduğunu düşünüyorum. Birincisi, Oran'dan hareketle uluslararası siyasetin özellikle insan hakları temelinde ortaya koyduğu prensiplere ulus-devletin ne derece sadık kaldığının ve dolayısıyla bu siyasetin prensipleri açısından kabul edilebilirliğinin bir ölçütü olarak azınlıklara nasıl muamele ettiğinin giderek daha fazla önem kazanmasıdır (Oran 2001). Bu ölçütün giderek daha fazla öne çıktığını ve Avrupa Birliği gibi uluslararası oluşumlara katılma çabasının azınlıklara dönük eski talihsiz uygulamaların benzerlerini azınlık politikası olarak akla getirmeyi neyse ki imkânsızlaştırdığını düşünüyorum. Bu anlamda, uluslararası siyasetin ulus-devlet siyasetini, hem denetleyici hem de dönüştürücü bir etkisi var. Beller-Hann ve Hann'ın Doğu Karadeniz etnografisinde (Beller-Hann ve Hann 2003) işaret ettiği gibi, devlet-ulus olmanın ulus-devlet olmanın çok ötesine geçtiği, yani ulusun devlet tarafından tanımlamasının hep ağır bastığı Türkiye için[16] bu denetleme ve dönüştürme gücünün özel bir anlamı var. Bu sayede devletin, siyasetin her bir gediği içerisinde kendisini tanımlayan müdahaleci yanı, bir dereceye kadar frenlenebiliyor.

Avrupa Birliği sürecindeki Türk siyasetini uluslararası oyunların ve iktidarların tutsağı olarak nitelendiren ve değişimin içeriden gelen bir irade ile gerçekleştirilmesi gerektiğini işleyen değerlendirmelere çok dikkatle yaklaşılması gerektiğini düşünüyorum çünkü bu bakış Salame'nin vurguladığı gibi, zaten egemen olan önce ulus ve devlet, ardından demokratikleşme diyen

16 Kadıoğlu da benzer biçimde Alman milliyetçiliği için "devletini arayan millet" ve Türk milliyetçiliği için "milletini arayan devlet" ayrımını yapıyor ve milletini arayan devlet tarzı milliyetçiliğin Türkiye'de devlet kanallı bir inşa ediciliğin oluşumunu gelenekselleştirdiğini iddia ediyor. Kadıoğlu'na göre, "Türkiye'de milli kimliğe istinaden sorulan sorular tarih boyunca 'Türkler kimdir?' şeklinde değil de 'Türkler kim olmalıdır?' şeklinde dile getirilmiştir. Yani, 'inşa edici' bir zihniyet mevcuttur. Uzun vadede bu zihniyet devletin toplumsal köklerden kopuk kalmasına neden olmuştur" (Kadıoğlu, 1997: 277).

Jakoben bir mantığın altının çizilmesinden ibarettir. Bugün artık, "bugünkü devletlerin kurulmasından bu yana geçen onlarca yıllık süreden sonra, demokratikleşmenin, ne zaman sona ereceği bilinmeyen bir milliyetperver veya milliyetçi duygunun yaygınlaşmasına verilen öncelik şartına bağlanamayacağını kabul etmemiz gerekmektedir" (Köker 1997: 48). Uluslararası siyasetin çatısı altında ulusal bir onur kırıklığı bulan değerlendirmelerin merkezi devlet çatısının yönlendiriciliğini kutsamalarında bir biçimde üst kimliği esaslaştırma gücünün elden kaçtığına dair korkuların izi sürülebilir. Azınlıkların muhatap olduğu temel mağduriyet, üst kimliği esaslaştırma çabalarına muhatap olmalarında yattığından uluslararası siyasetin azınlıklara dönük olumlu açılımları vazgeçilmez bir gerçeklik olarak duruyor. Ekinci'nin de üzerinde durduğu gibi, Avrupa Birliği'ne üye olma süreci, Türkiye'ye has özgünlüklerin devamlı altını çizerek evrensel hukuk ve siyaset ilkelerinin bu özgünlükler karşısında ikinci planda olduğunu vurgulayan siyasal önermelerin karşısına bu ilkeleri ön plana çıkaran bir baskı yaratıyor. Ekinci için, "Türkiye bir yol ayrımına gelmiştir. Ya azınlık haklarına saygılı demokratik bir hukuk devleti olmayı benimseyecek ya da bugünkü merkeziyetçi, otoriter kutsal devlet yapısını korumakta direnecektir. Bu seçim, aynı zamanda gelişerek modernleşme ile içine kapanık bir üçüncü dünya ülkesi kalma isteği arasındaki tercihi de yansıtacaktır" (Ekinci 2001: 8).

Azınlıkların önemini ortaya koyan ikinci düzey ise Köker'in işaret ettiği gibi, günümüzde toplumların üyelerini bağlayıcı nitelikte kararları mutlaka belli bir meşruiyet zeminine dayandırmasının gerekliliğinde yatıyor (Köker 1997). İktidarın varlığını iktidarı doğrudan paylaşmayanların ortak konsensusuna veya rızasına dayandırması gerektiği ve bu sayede aldığı kararları meşru bir zemine oturtmaya çalıştığı aslında Gramsci'den beri kabul görüyor. Gramsci, iktidarın eğitim ve medya gibi kendi egemenlik araçları vasıtası ile ister istemez geniş kitlelere kendi varlığını yaydığı ve bir süre sonra kendisini ideolojik olarak vaz-

geçilmez kıldığı egemenlik anlayışı yerine, iktidarın kendisini meşru temellere oturtabilmek için kitlelerin devamlı rızasını kazanması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu görüşe göre meşru zemini oluşturmak için baskı değil, müzakerenin başat olması gerekmektedir (Gramsci 1971).

Açık olarak iktidarı paylaşmayan veya iktidarda temsil edildiğini hissedemeyen toplulukların rızasının iktidarın meşruiyeti için vazgeçilmez olduğu fikrine dayalı siyasi model için azınlıkların iktidara nasıl baktıkları ve iktidarın azınlıklara yaklaşımının anlamı büyüktür. Gerçi Köker'in ortaya koyduğu gibi, bu konsensusu ulus-devlet çatısı altında aramak veya kurmaya çalışmak ciddi bir sorunsal yaratır: Bir yandan hak ve özgürlüklerle ilgili bir çerçevenin çizildiği ve toplumsal ortak bir çıkarı yansıttığı düşünülen toplumsal konsensusun ulus-devletle özdeşleşmesi, yani ulus devletin bu konsensusu sağlamaya yönelik geçerli bir çerçeve sunduğunun kabul edilmesi ama diğer yandan ulus-devletin ulusal türdeşlik idealine yaptığı vurgunun farklı toplumsal grupların ekonomik, siyasal, ideolojik farklılıklarını ve farklılık yaratma siyasetlerini ulusal çatı için uygun bulmama refleksi (Köker 1997).

Köker, bu gerilimin sonucu olarak ulus-devletin farklılıklara sadece görünürde saygı gösterdiği bir tür yumuşak despotizmin hayata geçebileceğini veya ulusal türdeşliği ve kendi varlığının dayandığı ilkeleri sorgulayabilme kabiliyeti ve başarısına bağlı olarak derinleşen bir demokrasinin ortaya çıkabileceğini belirtiyor (Köker 1997). Azınlıkların ulus-devlet içerisindeki varlığını açıklamaya dönük bu noktalar ilk kısımdaki baskı ve denetleme gücü barındıran uluslararası siyasetle ilgili noktalardan bağımsız değil. En azından toplumsal çıkarın ne üzerinde, hangi araçlar kullanılarak, nasıl yaratılabileceği (hangi yaratımın ve yaratım sürecinin meşru olduğu) ile ilgili de kuvvetli vurgular yapıyor uluslararası siyaset. Tamamı bir şekilde ulus-devletin kendisi için esas bulduğu veya asli unsur olarak altını çizdiği üst kimliğe dönük meydan okumalar içeren bu siyasetin azınlıklar için getirdiği açı-

lımların farkındalığı ile Belge, *"Etnik kimliğin hegemonik, dışlayıcı tezahürlerinin geçersizleşeceği birlik biçimlerine, yan yana varoluşu mümkün ve istenir kılan birlik biçimlerine ihtiyacımız var. Aynı zamanda ve aynı mantık gereği, kapsayıcı üst kimlik tanımlarına ihtiyacımız var"* (Belge 1995: 16) görüşünü Türkiye'nin azınlık politikasının oturması gereken yeni rotası olarak ifade ediyor. Bilgin de benzer şekilde ulusal bütünleştiriciliğe değil, azınlıkların çoğunlukla güvenlik içerisinde bir arada yaşayabileceği bir düzenleyici demokrasi anlayışına vurgu yapıyor ve çoğunluğun bir üstünlük rejimi olarak değil el değiştirme potansiyelini içerisinde barındıran ve bu anlamda bir gün azınlıkların da çoğunluk olabileceklerine işaret eden bir anlayışla ele alınması gerektiğini belirtiyor (Bilgin 2007). Buradaki demokrasi anlayışı, Ekinci'nin iddia ettiği gibi azınlık meselesini bireysel hak ve özgürlüklerin gelişmesine bağlayan ve birey temelli demokratik gelişmenin azınlık meselesini kendiliğinden çözeceğini iddia eden resmi tezin savunduğu demokrasi anlayışından farklıdır (Ekinci 2001). Azınlıklar başta olmak üzere, kolektif kimlikler karşısında şaşırmayacak, onları kendisi için bir tehdit değil, işleyişi için esas kabul eden bir demokrasi çerçevesi, her düzeydeki ulusal türdeşlik hayallerini rafa kaldırıp ulusal farklılığı belki de ilk defa kendi varlığının esası ve gücü olarak tanımlayabilecektir.

Kaynakça

Akçam, Taner (1995), "Hızla Türkleşiyoruz", *Birikim*, 71-72: 17-30.

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

Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London and New York.

Belge, Murat (1991), "Milliyetçilik Virüs İstilası Gibi", Şengün Kılıç (der.), *Biz ve Onlar: Türkiye'de Etnik Ayrımcılık*, Metis Yayınları, İstanbul.

Belge, Murat (1995), "Yeni Birlik Biçimleri İhtiyacı ve Azınlıklar", *Birikim*, 71-72: 13-16.

Beller-Hann, Ildiko and Chris Hann (2003), *İki Buçuk Yaprak Çay: Doğu Karadeniz'de Devlet, Piyasa, Kimlik*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bali, Rıfat N. (1998), "Cumhuriyet Döneminde Azınlıklar Politikası", *Birikim*, 115: 80-90.

Bilgin, Ülkü (2007), *Azınlık Hakları ve Türkiye*, Kitap Yayınevi, İstanbul.

Bora, Tanıl (1995), "Türkiye'de Milliyetçilik ve Azınlıklar", *Birikim*, 71-72: 34-49.

Bora, Tanıl (1997), "Cumhuriyetin İlk Döneminde Milli Kimlik", Nuri Bilgin (der.), *Cumhuriyet, Demokrasi, Kimlik*, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Bozarslan, Hamit (2008), "Bir Mistisizm, Aksiyoloji ve Pre-Totalitarizm Olarak Komitacılık-İttihadçılık", Fikret Başkaya (der.), *Resmi Tarih Tartışmaları 4: 1908 Darbe mi? Devrim mi?*, Özgür Üniversite, Ankara.

Cohen, Abner (1981), *The Politics of Elite Culture*, University of California Press, Berkeley.

Çavuşoğlu, Naz (2001), *Uluslararası İnsan Hakları Hukukunda Azınlık Hakları*, Su Yayınları, Ankara.

Çayla, İlker (2007), "İttihat ve Terakki Cemiyetinin Seyir Defteri", Fikret Başkaya ve Sait Çetinoğlu (der.), *Resmi Tarih Tartışmaları 3: İttihatçılıktan Kemalizm'e*, Özgür Üniversite, Ankara.

Danzikyan, Yetvart (1995), "Bu Memleketin Evlatları...", *Birikim*, 71-72: 147-149.

Dink, Hrant (1995), "Biraz Farklı İnsanlar...Azınlıklar", *Birikim*, 71-72: 150-152.

Doğu, Ergil (1997), *Kırık Aynada Kendini Arayan Türkiye*, Doruk Yayınları, Ankara.

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

Eley, Geoff and Suny, Ronald Grigor (1996), "Introduction: From the Moment of Social History to The Work of Cultural Representation", Geoff Eley and Ronald Grigor Suny (eds.), *Becoming National: A Reader*, Oxford University Press, New York and Oxford.

Fritsche, Michael (1991), "Çoğunluğun Sorunu – Azınlıklar", *Birikim*, 28: 64-68.

Gramsci, Antonio (1971), *Selections from the Prison Notebook*, Lawrence and Wishart, London,

Handler, Richard (1988), *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin.

Kadıoğlu, Ayşe (1997), "Cumhuriyetin Kuruluş Yıllarında Türk Milliyetçiliğinin Çelişkisi ve Seçkinlerin Tavrı", Nuri Bilgin (der.), *Cumhuriyet, Demokrasi, Kimlik*, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Kaynar, Mete K. (2008), "Osmanlı'da Devrim Oldu mu? II. Meşrutiyeti Okumak", Fikret Başkaya (der.), *Resmi Tarih Tartışmaları 4: 1908 Darbe mi? Devrim mi?*, Özgür Üniversite, Ankara.

Koçoğlu, Yahya (2001), *Azınlık Gençleri Anlatıyor*, Metis Yayınları, İstanbul.

Köker, Levent (1997), "Çokkültürlülük ve Demokratik Meşruiyet Sorunu", Nuri Bilgin (der.), *Cumhuriyet, Demokrasi, Kimlik*, Bağlam Yayınları, İstanbul.

Oran, Baskın (2001), *Küreselleşme ve Azınlıklar*, İmaj Yayınevi, Ankara.

Ovadia, Stella (1995), "Yahudi Olduğunu Ne Unutmaya Ne De Hatırlatmaya Hakkın Var... (Gizli ya da Açık Irkçılık Yapmak İstemiyorsan Tabii)", *Birikim*, 71-72: 144-146.

Ökte, Faik (1951), *Varlık Vergisi Faciası*, Nebioğlu Yayınevi, İstanbul.

Özlem, Doğan (2002), "Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset", Tanıl Bora ve Murat Gültekingil (der.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ramsaur, Ernest Edmondson (1972), *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, Sander Yayınları, İstanbul.

Sivaslıyan, Hagop (1991), "Kendimizi Azınlık Olarak Kabul Etmiyoruz", Şengün Kılıç (der.), *Biz ve Onlar: Türkiye'de Etnik Ayrımcılık*, Metis Yayınları, İstanbul.

Verdery, Katherine (1996), "Whither 'Nation' and 'Nationalism'?", Gopal Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, Verso, London and New York.

İKİNCİ BÖLÜM

FRANSA'DA TÜRKİYELİ OLMAK: YEREL KİMLİK, DİN ve ETNİSİTE

Samim AKGÖNÜL[1]

Fransa'da yaşayan Türkiye kökenlilerin 'kim' olduklarını incelemek, benlik sürecinin hangi aşamasında olduklarını anlamak ve bu aşamada 'din' ve 'etnisite' kriterlerinin yerlerini ölçmek, genelde Türk kimliği ile ilgili tartışmalara kısa bir bakış gerektirmektedir. Hem Osmanlı toplumunun karmaşık yapısı hem de Türk milletinin inşasında kullanılan kriterlerin ve ayırt etme araçlarının çeşitliliği ve dinamikliği, Türklerin ve dolayısıyla Avrupa Türklerinin kim olduklarını saptamakta birçok zorluk yaratmaktadır. Türk kimliğinin, her ulusal kimlik gibi, doğası gereği dinamik olması ve Türklük kriterlerinin bulunan bağlama göre değişmesi Türkiye içinde yaşayan Türklerin/Türkiyelilerin[2] (iç Türkler) tanımında olduğu kadar yurtdışında yaşayan Türklerin/Türkiyelilerin (dış Türkler) ve dolayısıyla Avrupalı Türkiyelilerin tanımında da güçlükler yaratmaktadır. Ancak Avrupa'daki Türkiyelilerin kimlik inşası sürecini incelerken iki önemli farklılığa dikkat etmek gerekmektedir. Bu farklılıkların birincisi hukuksal diğeri ise toplumbilimseldir.

1 Doç. Dr., Türk Etütleri Bölümü / Uluslararası İlişkiler Enstitüsü, Strasbourg Üniversitesi.

2 Metinde geçen Türkiyeli terimi Türkiye kökenli olup farklı etnik ve dini yapıdan gelen herkes anlamını taşımaktadır. Türkler terimi ise kendilerini etnik Türk olarak ifade edenleri kapsamaktadır.

Hukuksal farklılık, vatandaşlık, daha doğrusu tabiiyet konusunda karşımıza çıkmakta, özellikle Fransa bağlamında daha da önem kazanmaktadır. Fransa'da *jus soli*, yani toprak ilkesi Ortaçağdan 1990'lara kadar işlemiş, böylece Fransa'da doğan çocuklar, ebeveynlerinin tabiiyetine bakılmaksızın doğar doğmaz Fransız vatandaşı olmuşlardır. Daha sonra, ebeveynlerinin isteği doğrultusunda aynı çocuklar Türk vatandaşlığı da alabilmişlerdir. Başka bir deyişle, Fransız vatandaşlığı statüsü kişinin diğer kimlikleri taşımasına engel teşkil etmez.

Örneğin kan bağı ilkesinin geçerli olduğu Alman vatandaşlığı konusunda, gene 1990'lara kadar, Türk anne babadan doğan çocukların, Almanya'da doğsalar ya da yaşasalar dahi Alman vatandaşlığını elde etmeleri imkânsızdı. Bu iki zıt sistem 1990'ların sonunda göreceli de olsa birbirine yaklaşmıştır. Fransa'da artık vatandaşlık doğar doğmaz otomatik olarak verilmemekte, yabancı anne babadan doğan çocuklar 18 yaşından itibaren başvuru yapmakta ve sürekli Fransa'da yaşama koşulu getirilmektedir. Diğer taraftan, Alman sistemi de yumuşamış, Almanya'da yaşayan Türkiyelilere çeşitli koşullar altında Alman vatandaşlığına geçebilme olanağı sunulmuş ancak çoğul vatandaşlık gene uygulamanın dışında tutulmuştur. Kısacası hukuken (uygulamada özel durumlar mevcuttur) Almanya'daki Türkiye asıllılar sadece iki kategoriye ayrılırken (Türk vatandaşları ve Alman vatandaşları), Fransa'da yaşayan Türkiyeliler Türk vatandaşı, Fransız vatandaşı, çifte vatandaş olabilecekleri gibi diğer AB ülkelerinin (özellikle Almanya) vatandaşı da olabilmektedirler. Bu hukuksal durum, Fransa'da yaşayan Türkiye asıllıların hacmini ölçmede içinden çıkılması zor bir sorun yaratmakta. Zira Fransa'da etnik kökene ya da sübjektif kimliğe dayalı resmi istatistikler yasaktır. Binaenaleyh Fransa'da Türkiye'ye ya da Türklüğe şu ya da bu şekilde bağlı olanların kesin sayısını bilmek imkânsızdır. Ancak tahminler 2000'lerin Fransası'nda 250.000 kadar Türk vatandaşı ve bir o kadar da Fransız vatandaşı / çifte vatandaş olmak üzere 500.000 civarında Türki-

ye ile ilgili bireyin yaşadığı yönündedir. Türkiye'de halen hâkim olan Osmanlı millet sistemi anlayışı içinde bu rakama Fransa'da yaşayan ve Fransız ulusuna dahil olmuş Türkiye kökenli gayrimüslimler dahil değildir. Fransa'da özellikle 500.000 kadar Türkiyeli Ermeni asıllının varolduğunu belirtmek gerekir. Ancak azınlık kimliği inşasında dini aidiyetin dil kadar önemli olması yüzünden Fransa'daki Türkiyelilerden bahsederken iki dinsel ve kültürel grup azınlık kimliğinin inşası bağlamında ön plana çıkmaktadır. Elbette iç içe geçmiş bu gruplar bir yandan Sünniler ve Aleviler, diğer yandan Türkler ve Kürtlerdir.

İşte burada sosyal bilimsel farklılığa dikkati çekmek gerekmektedir. Azınlık kimliği aynı grubun çoğunlukta olduğu durumlara nazaran, kimlik imlerine daha fazla bağlılık gösterir. Zira imlere bağlılıkta zayıflama olduğu hissedildiğinde asimile olma korkusu bir tepki davranışı yaratır. Elbette azınlık kimliği imlerinin başında dil, dini aidiyet ve anavatanla ilişkiler gelmektedir. Ancak azınlık ortamında Fransa'da doğan nesillere dili aktarmak zor olduğundan ve anavatanla ilişkiler ikinci ve üçüncü nesillerde değişik ve daha gevşek şekiller aldığından, dini aidiyet ayrı bir önem kazanmaktadır. Burada bahsedilen dindarlık değil, dini aidiyet göstergelerinin öne çıkarılmasıdır ki bu bütün azınlıklar için geçerlidir.

Bir yandan gruba ait olma kriterleri grubun gücü ve dışarıya verilen imajının korunması için yumuşatılırken, diğer yandan grubu oluşturan normatif hareketlerin dışına çıkılması grubun dışına çıkma olarak algılanmaktadır. Fransa'da yaşayan Türkiyeliler elbette Türkiye'nin iç dinamiklerini, çekişmelerini, rekabetlerini bünyesinde bulundurmakta. Ancak azınlık toplumu olmanın bağlılık, ortaklık duygularını biraz daha fazla güçlü kıldığını gözlemlemek zor bir şey değil. Bu ortaklık, aynılık duygusu, adı üzerinde bir "duygu". Bir millete ait olma hissi nasıl bir hayali cemaat oluşturuyorsa (Anderson 2000), bir azınlığa ait olma hissi ve bu azınlığın devamını sağlama içgüdüsü de o kadar hayali bir cemaat oluşturmakta. Azınlıktaki gruplar, işte bu yüz-

den ortak noktalarına daha çok ağırlık vermekteler ve özellikle toplumsal hafızanın aktarımını hayati saymaktalar (Halbwachs 1994: 178).

Fransa'da yaşayan Türkiye kökenlilere bakıldığında, basite indirgersek, karşımıza iki tip strateji çıkmakta. Birincisi her ne pahasına olursa olsun grubun Türklük (ya da Kürtlük) karakterini koruma stratejisi ki buna dinin korunması hatta kemikleşmesi de girmektedir. İkincisi tam tersi, Türkiye içindeki bütün etnik, dinsel, siyasi ve dini bölünmelerin Fransa'da daha da keskinleşmesi ve görünürleşmesi. İşte bu bölümün çıkış noktası yukarıda zikredilen ve 'strateji' olarak adlandırılan davranış ve aidiyet şekilleridir. Önce Türkiyelilik kimliğinin ideal tipik bir kategori olduğu ve kişilerin kendilerini tanımlanmasında Türkiyelilik makro kimliğinin değil, bölgesel ve cemaatsel mikro kimliklerin daha belirleyici olduğu üzerinde durulacaktır. Daha sonra bu mikro kimlik inşasında dinin yeri tartışılacak ve en son bölümde de Alevilik bir alt kimlik inşası olarak değerlendirilip irdelenmeye çalışılacaktır.

Fransa'da Türkiye Asıllılar: Makro Kimlikten Mikro Kimliğe

Yukarıda da belirtildiği gibi toplumsal hafızanın aracılığı ile korunmaya çalışılan birliktelik duygusu üç temel kimlik direncinden oluşmaktadır: 'anavatan'la ilişkiler, azınlık dilinin yani Türkçenin ya da Kürtçenin (bazı durumlarda ikisinin de) yeni nesillere aktarımı ve dini aidiyeti belirleyen davranış ve varoluş şeklinin sürekliliği. Bu üç direnç noktasında amaç, Fransız topraklarında doğmuş Türk veya Türkiye asıllı çocukların, ebeveynlerinin Türklük ve Türkiye hakkında hissettiklerinin aynılarını hissetmelerini sağlamaktır.

Bu üçlü aktarımın gerçekleştirilebilmesi için çeşitli stratejiler sergilenmektedir. Bunların en önemlisi "devamlı birinci nesil stratejisi" olarak karşımıza çıkan Fransa Türkiyelilerinin eş seçmede uyguladıkları kriterlerin tümüdür (Gökalp 2005). Fran-

sa'da yaşayan Türkiyeliler Fransızlarla evlenmedikleri gibi, kendi aralarında evlenme sayısı da azdır. Fransa'da yaşayan ve hatta Fransız vatandaşı olan Türk asıllı gençlerin büyük bir çoğunluğu eşlerini Türkiye'den seçip Fransa'ya getirmektedirler. Bu stratejinin nesnel sonucu, Fransa'da doğan Türk asıllı çocukların ebeveynlerinden birinin Türkiye'den yeni gelmiş olması olarak karşımıza çıkmakta ve bu durum elbette anavatana bağlılık, dil ve din aktarımı konusunda önemli sonuçlar doğurmaktadır.

Anavatana bağlılıktan anlaşılması gereken, iç içe geçmiş iki önemli husus bulunmaktadır. Makro ve mikro kimlik olarak nitelendirilebilecek bu iki husus Fransa'da bir bölgenin göç alma tarihine göre önemli değişiklikler gösterebilir. Fransa'ya Türkiyelilerin gelişi iki şekilde olmuştur. İlki, Fransa ve Türkiye arasındaki resmi anlaşmaya istinaden İş ve İşçi Bulma Kurumu aracılığıyla Fransa'nın belli bölgelerine gelip sanayi dallarında çalışanlardır. Bu tip bir göç sürecinden geçenler Türkiye'nin çeşitli bölgelerinden gelip Fransa'nın bir şehrinde toplanmış olabilirler. Örneğin Fransa'nın Caen şehrinde yaşayan Türkiyeliler hem etnik hem de coğrafi açıdan tam bir heterojenlik göstermektedirler. Bu tip bir göç sürecinde genel anlamıyla Türkiyelilik kimliği öne çıkmakta, dayanışma ağları bu makro kimlik üzerinden kurulmakta, Fransa'da doğan nesillerin çoğul aidiyetleri (Fransa'ya ve Türkiye'ye aidiyet) daha belirgin hale gelmektedir. Gene de bu makrokimliğin sınırlarının olmadığını düşünmek yanlış olur. Bu tip 'karışık' göç alan şehirlerde de Sünni Alevi ayrışmasının yanı sıra Türk Kürt ayrışması da gözlemlenebilir. Ancak ilk kurulan dayanışma bağlarının Türkiye kökenlilik ve işçilik ortak paydası üzerine kurulmuş olmasından dolayı bu tip yerleşim bölgelerinde yukarıda sayılan ayrışımları aşabilmiş olan, genelde sosyal ve kültürel faaliyetlerde yoğunlaşmış dernekler gözlemlenebilir.

Çoğunlukla sol siyasi kökenden gelen bu tip derneklere en iyi örnekleri Strasbourg şehrindeki Association de Solidarité avec les Travailleurs Turcs (ASTTu, Türk Çalışanlarla Dayanış-

ma Derneği) ve Fransa genelinde çatı oluşumları olan Assemblée citoyenne des originaires de Turquie (ACORT, Türkiye Kökenliler Vatandaş Meclisi) ve Rassemblement des Associations Citoyennes Originaires de Turquie (RACORT Türkiye Kökenliler Vatandaş Dernekleri Birliği) gibi oluşumlardır. Bu tip seküler ağlarda Sünni, Alevi, Türk, Kürt ve diğer alt kimliklere ait bireyler ortak faaliyet göstermekte ve Fransa toplumuna yönelik çalışmalar ağırlıkta olmaktadır. Kısacası sekülerlik sadece dini anlamda değil milli anlamda da gerçekleştirilmektedir.

İkinci tip göç süreci en iyi Flers örneğinde gözlemlenebilir. Buradaki Türkiye kökenli göçmenlerin % 90'ından fazlası Türkiye'nin kuzeydoğusundaki Posof kasabasından gelmektedir. Bu tip göç mekanizmasında Fransa'nın belirli bir şehri sadece Türkiye'nin belirli bir bölgesinden, hatta aynı kasaba veya köyden göç almakta ve evlilik mekanizmasıyla bu 'köyden köye göç' günümüzde de devam etmektedir. Sonuç itibariyle ortaya çıkan azınlık kimliği yerel bir karakter taşımakta Türkiyelilik aidiyeti ve Fransalılık aidiyeti söylemde yer alsa da mikro kimlik her zaman varolmaya devam etmektedir. Elbette mikro kimlik sadece coğrafi kökenle sınırlı kalmamaktadır. Aşiret, tarikat ya da siyasi ve/veya ideolojik ağlar da göç ve göçten sonra Fransa'da yaşam süreçlerini, Türkiye ile ilişkileri yönlendirebilmektedir. Doğal olarak, her iki durumda da üç kimliksel aidiyet, yani genel Türkiyelilik kimliği; Türkiye'deki yerel kimlik ve yerleşikliğin sonucunda ortaya çıkan Fransa'daki yerel kimlik, ortaya yeni bir çoğul kimlik çıkartmaktadır. Dikkat edilirse genel Fransalılık kimliği bu üçlüye eklenmemiştir zira henüz kendi kimliğini tanımlamada Fransa'da yaşayan Türkiyeliler Fransızlıklarını ön plana çıkarmamaktadırlar.

Bunun başlıca sebeplerinden biri elbette hem çoğunlukta hem de azınlıklarda yaygın olan Fransızlığın İslami aidiyetle bağdaşmadığı görüşüdür. Çoğunluk diline aidiyet yeni nesillerde kaçınılmaz olunca, din Türklüğün yegâne imi haline gelmekte. Kaldı ki Fransa'da çoğunluk tarafından içselleştirilmiş ve

göçmen asıllılar tarafından da, kerhen de olsa, kabul edilmiş entegrasyon söyleminde Fransızcaya hâkimiyet, azınlık dilini unutmak pahasına bile olsa, olmazsa olmaz bir " teminat " olarak görülmekte. Başka bir deyişle, Türkçeye hâkimiyet, Fransa Türkleri için artık Türklüğün vazgeçilmez bir öğesi değil.

Ancak azınlık ortamında dini aidiyet, dinin kutsallığından, yani dokunulmazlığından dolayı daha da güçleniyor. Ve sonuçta dilden boşalan alana din giriyor. Bütün azınlık toplumlarında geçerli olan bu kural, Fransa'daki Türkiyelilerde daha da değişik bir durum arz ediyor. Bu özellikli durum hem Fransa'nın laiklik anlayışından hem de Fransa Türkiyelilerinin sosyolojik, kültürel ve siyasi yapılarından kaynaklanmakta.

Dinsel Oluşumlar ve Kimlik İnşası

Fransa'daki Türkiyelilerin dayanışma yapılanmalarının, en azından 1960 ve 1970'lerde iki tip ideolojik akım çerçevesinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Açıkçası ilk dayanışma örgütlenmelerinin devletlerden tamamen bağımsız gerçekleşmesinin nedeni, ilgili devletlerin, yani göç edilen devletlerin (Fransa, Almanya...) ve Türkiye'nin göçü geçici olarak görmeleri ve herhangi bir dayanışma örgütlenmesini gereksiz saymalarıdır. Bu durumda, kendi başlarına bırakılmış Avrupa'daki Türkiyeliler, kendi imkânlarıyla dayanışma altyapıları oluşturmak zorunda kalmışlardır. Bu örgütlenmenin ilk ideolojik çerçevesinin sol akımlar olduğunu söylemek yanlış olmaz. Gerçekten de 1960'ların ve 1970'lerin Avrupa'daki güçlü sendikacılık akımlarının tanjantında, Türkler de örgütlenmiş, işçilik hayatlarında sömürülmeye karşı koymaya çalışmışlardır.

İkinci ideolojik çerçeve de din olarak karşımıza çıkmakta. Aslında, ilk senelerde tam bir ideolojik örgütlenmeden bahsetmek yanlış olur. Göçün ilk on senesinde amaç bir nebze de olsa dini ihtiyaçları gidermek olarak karşımıza çıkmakta. Başka bir deyişle, işçi yurtlarındaki kimi odaları mescit olarak kullanmakla ye-

tinilmiştir. Ancak 1970'lerde bu küçük mescitler kimi ağlara dahil edilmiş ve bu örgütlenmenin başını resmi İslam değil "karşıt İslam" çekmiştir. Özellikle 1970'lerde Milli Görüş'ün Almanya ve daha sonra Fransa'da örgütlenmesi bu mescitler zinciriyle gerçekleşmiştir. Ve aşağı yukarı 10 sene boyunca Avrupa'daki Sünni Türklerin dini örgütlenmeleri Milli Görüş'ün tekelinde kalmıştır. Bu yüzden de bugün dahi Milli Görüş'ün Almanya ve Fransa örgütleri ve hatta Benelüks ülkelerindeki ağları son derece güçlüdür ve çoğu ülkede Türkiye kökenli İslamı temsilde ön sıralarda yer almaktadırlar (Akgönül 2006).

Türkiye'deki 1980 darbesinden sonra, Türk devletinin de Avrupa'da yaşayan Türklere ilgisinin arttığını görüyoruz. Bunun iç ve dış iki sebebi vardır. İçte, 1980'den sonra Türk-İslam sentezi söyleminin kavramlaştırılmasıyla, Türk kimliğinde Sünni İslamın yerinin pekiştirilmesinden bahsedebiliriz. Bu tarihten itibaren Türkiye içinde cami, Kuran kursu, imam hatip liseleri büyük bir hızla artmış ve dolayısıyla siyasi İslam en önemli siyasi akımlardan biri haline gelmiş ve hatta diğer siyasi akımların da içlerine yerleşmiştir.

Dış sebep, göç ülkelerinin politikalarını değiştirmesiyle geçici göçün kalıcı yerleşim haline dönmesine bağlanabilir. 1980'lerde Türkiye devleti de Avrupa'da yaşayan Türkleri devlet eliyle dini açıdan örgütleme ihtiyacını hissetmiştir. Ve bu yüzden de 1982 Anayasası özel bir maddeyle (madde 62) yurtdışında yaşayan Türkleri çerçevelemenin devletin anayasal görevlerinden biri olduğunu belirtme ihtiyacını hissetmiştir: "Devlet, yabancı ülkelerde çalışan Türk vatandaşlarının aile birliğinin, çocuklarının eğitiminin, kültürel ihtiyaçlarının ve sosyal güvenliklerinin sağlanması, anavatanla bağlarının korunması ve yurda dönüşlerinde yardımcı olunması için gereken tedbirleri alır".

İşte bu noktadan sonra Türkiye, özellikle Avrupa'daki Türkleri "tehlikeli" fikir ve siyasi akımlardan korumak için çeşitli örgütlenmelere gitmiştir. Bunlardan en önemlisi Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde 1983'te kurulan Diyanet İşleri Türk İslam

Birliği'dir (DİTİB) (Akgönül 2002: 77-99). Bu tarihten itibaren gerek Almanya'da gerekse Fransa'da (Fransa'da örgütlenmenin tarihi 1985'tir) yüzlerce cami ve mescit DİTİB çatısı altına girmişler ve/veya bu çatı altında kurulmuşlardır. Herhangi bir Türk derneğinin DİTİB'e bağlı olması kesinlikle resmi İslama bağlılığı belirtmemektedir. DİTİB bünyesinde olmanın sayısız rasyonel avantajı bulunmaktadır. Konsolosluklarla iyi ve yakın ilişkiler bir yana bir DİTİB camisi olmak bedava imama (ve bazen Kuran kursu hocasına) sahip olmak demektir. Ayrıca çoğu Türk derneğinin amacı, içinde faaliyet gösterdikleri binaları Diyanet İşleri'ne hibe yoluyla devretmek ve böylece masraflarından kurtulmak olarak görülebilir. Başka bir deyişle, Milli Görüş ağına ait bir dernek olmak, Diyanet ağına ait bir dernek olmaktan daha çok bir ideolojik yakınlık istemektedir.

Kendini azınlıkta hisseden bireyin bir kurumlaşma içinde yer almasının, kurumla ideolojik örtüşmeyi bir kenara koyarsak, üç temel fonksiyonundan bahsedebiliriz: Yalnız olmadığını devamlı bir şekilde hissederek ve grubun devamlılığının inancına vararak bireyin kendi içini rahatlatması; kolektif davranışların geliştirilmesine katkıda bulunarak grubun devamlılığını tehdit ettiği düşünülen diğer grup ve bireylere karşı durulması ve çoğunluğa karşı bir güç ve meşruiyet mesajı verilmesi. İşte bu yüzden de Fransa'da yaşayan Türkiyelilerin dini oluşumları incelenirken dinsel organizasyonun azınlıklarda sadece dinsel organizasyon olmadığını göz önünde bulundurmak gerekir (Acquaviva 1994: 123). Diğer bir deyişle, Fransa'daki dini Türk derneklerinin dağılımı incelenirken özellikle DİTİB derneklerinin çok güçlü bir ideolojik aidiyete sahip olmadığını tespit etmek gerekir.

Elbette, bütün Avrupa'da olduğu gibi, Fransa'da da Türk kökenlilerin dini altyapısı Milli Görüş ve DİTİB ile sınırlı değil. Tam aksine, Türkiye'de uzun bir süre gelişme ve kendini gösterme olanağı bulamayan daha marjinal dayanışma ve ideolojik ağlar Fransa'daki özgürlük ortamından yararlanarak varolma olanağı bulmuşlar, hatta ideolojik temellerini güçlendirip 'üye'leri-

ni artırabilmişlerdir. İki temel ağın dışındaki yapılanmalara bakıldığında ortaya 3 değişik grup çıkmaktadır. Herhangi bir hiyerarşik sıralama yapmadan bunları Süleymancılar, Ülkücüler ve Aleviler olarak belirtebiliriz.

Süleymancı akımı 1959'da ölen Şeyh Süleyman Hilmi Tunahan tarafından kurulmuştur (Akgündüz 1997). 1950'lerden itibaren ama özellikle 1980'lerde akıma mensup kişiler Türkiye'nin iç politikasında önemli bir yer edinmişlerdir. Günümüzde de birçok siyaset adamının açıkça tarikatın içinde oldukları bilinmektedir. Nurculara yakın olmakla beraber kurucu şeyh soyunu Nakşibendilere ve dolayısıyla Orta Asya'ya (özellikle Nakşibendilerin Hint koluna) bağlamaktadır.

Türkiye içinde resmi olarak ibadet yerleri bulunmamasına rağmen, Süleymancıların birçok Diyanet camisi içinde etkin oldukları ve özellikle sıkı bir öğrenci yurdu ağlarının olduğu bilinmektedir. Avrupa'da ise Köln merkez olmak üzere, oldukça yoğun bir cami, hatta "külliye" ağına sahip olduklarını belirtmek mümkündür. Bu ağın içinde klasik cami ve mescitlerin yanı sıra Kuran kursları, bazıları yatılı yaz okulları, Hac organizasyonları gibi yapılanmalar da mevcuttur. Yakın bir zamana kadar oldukça dışa kapalı bir görünüm sergileyen Fransa Süleymancı dernekleri, son yıllarda daha açık bir politika takip etmekte, hem diğer Türk dini dernekleriyle ilişkiler kurmakta hem de dinler arası diyalog faaliyetlerine, çekingence de olsa katılmaktadır. Bu derneklerin büyük çoğunluğu "Türk Kültürel Merkezi" ya da "Türk-İslam Kültür Merkezi" isimleri altında faaliyet göstermektedir. Bu derneklerin hemen hemen tümünde en önem verilen faaliyet alanı çocukların dini eğitimi olarak karşımıza çıkmaktadır.[3]

Cemaatsel yapılaşmada ve özellikle de dini ve ahlaki değerlerin müritlere aktarılmasında Fransa'daki Süleymancılar oldukça sıkı kuralları izlemektedirler. Tarikata göre, bireyin sosyal, özel ve

3 Akgündüz'e göre, Süleymancıların bütün dünyada aşağı yukarı 2.500 Kuran kursu var. Birol Caymaz ise bu sayıyı abartılı buluyor (Caymaz 2002: 104).

dini hayatının bütününün tarikat kuralları çerçevesinde yürütülmesi gerekmektedir. Bu inanç diğer dogmatik dini gruplaşmalarda da görülebilmektedir (Hervieu-Léger 1992: 98-105). Uzun yıllar boyunca bizce abartılı bir şekilde "muhalif İslam" kategorisinde incelenen Süleymancı tarikatı (Çakır 1997: 33-38), Türkiye içinde gittikçe iktidara yaklaşırken ve yeni elitlerin içinde yer alırken, Türkiye dışında da açılımını sürdürmektedir. İçte ve dıştaki bu yakınlaşma iki taraftan da gözlemlenebilir. Bir yandan Süleymancıların duruşları, en azından söylemde yumuşamakta, ki bu durumda sık sık Kemalistler tarafından takiye suçlamasına maruz kalmakta,[4] diğer yandan, yeni muhafazakâr elitlerin bir kısmı Süleymancı öğrenci yurtlarından çıktıkları için, siyasi üst katmanların cemaate bakışı son yıllarda değişmekte.

Ülkücü dernekleri diğer dini/milli derneklerden ayrı tutmak gerekir. Çünkü ülkücü dernekler kendilerini diğer oluşumlardan uzak tutmayı yeğlemektedirler. Fransa'da *Fédération des Familles Turques Unies de France* (Fransa Birleşik Türk Aileleri Federasyonu) çatısı altında birleşmiş olan bu dernekler gerek "resmi İslam"a gerekse Milli Görüş'e uzak durmakta, daha kapalı bir görünüm sergilemektedirler. Diğer derneklerin aksine Türk Milliyetçiliğine yakın duran dernekler bir "Fransa İslamı" söylemini geliştirmemekte ve yine diğerlerine nazaran "Türkiye'den çok Fransa'nın siyasetiyle ilgilenmek gerekir" tipi yaklaşımlara girmemektedirler. Derneklerin mescitlerinde görev yapan imamların hemen hemen hepsi ülkücülerin Türkiye'deki dayanışma ağlarından gelmekte ve çoğu Fransa'yı tanımamaktadırlar. Ancak bu derneklerin sayısının diğer derneklere nazaran marjinal kaldığını da belirtmek gerekir.

Alevilik: Azınlık İçinde Azınlık

Resmi İslama asıl muhalif duruş bize göre Milli Görüş teşkilatından ya da Süleymancı tarikatından değil, Alevi gruptan gelmek-

4 Mesela bkz Göçeri 2004.

tedir. Günümüzde Alevi grubun da kısmen dinselleştiğini görmek mümkündür. Bu çerçevede Fransa Alevilerini iki gruba ayırabiliriz. Birincisi Alevi asıllı grupların üye ve aktif oldukları, dinsel objesi olmayan, kültürel ve sosyal faaliyetlerde bulunan ve dolayısıyla dini derneklerle ilişkisi olmayan, hatta Sünni dini derneklere gerici gözüyle bakan dernekler. Diğer yandan da Aleviliği derneğin aktivite alanı haline getirmiş olup resmi İslama dini açıdan muhalif dernekler. Elbette bu iki tip derneğe Alevilerin oluşturdukları etnik (Kürt) ve siyasi (sol) amacı olan dernekleri de katmak gerekir.

Dolayısıyla, üyelerinin çoğunluğu ya da tümü Alevi olan dernekleri dini yapılanmalar olarak nitelendirmek hatalı olur. Gerçekten de Fransa'ya işçi göçünün başından beri, ama özellikle 1980'li yıllarda, birçok siyasi ve sosyal dayanışma içerikli dernek Aleviler tarafından kurulmuştur. Ancak bu derneklerin büyük bir çoğunluğunun "dini" bir yapısı yoktur. Daha çok, sol siyasi akımların içinde ve/veya işçilerle sosyal ve kültürel dayanışma çerçevesinde faaliyet gösteren dernekler olarak nitelendirilebilirler. Ancak son yıllarda bazı Alevi ağırlıklı derneklerin dini özelliklerini öne çıkardıklarını ve kültürel ve sosyal derneklerden dini derneklere dönüştüklerini gözlemlemek mümkündür. Bu değişimde Alevi grubu içinde Alevilik üzerine yapılan tartışmalar kadar Türkiye'deki Aleviliğin resmi olarak tanınması tartışmaları da yer almaktadır. Fransa gibi yerli-göçmen ilişkisi bağlamında bütün sosyoekonomik problemlerin etnik veya etno-dinsel bağlamda tanımlanmaya çalışıldığı bir yerde Aleviler de bir kimlik arayışı sürecinin peşinden gitmektedirler.

Gene de Aleviliğin bir aidiyet, bir "kültür"den çok bir din olarak görünürlüğünün Türkiye'de olduğu gibi Fransa'da da arttığını belirtmekte fayda var. Bu açıdan Fransa'da bir dini kimlik uyanışından bahsetmek yanlış olmayacaktır (Çamuroğlu 1997: 25-34). Bu görünürlük hâlâ Fransa'da marjinal kalmaktadır. Bunun ana nedeni Fransız toplumunda Türk'ün İslam olarak görülmesi ve İslamın da özellikle son yıllarda, başörtüsü, sa-

kal, kadınların ikinci planda olmaları gibi Alevilerde görülmeyen davranışlarla özdeşleştirilmesidir. Ancak son yıllarda Fransa'da da Belediyelere gelen cemevi istekleri Aleviliğin de bir din olarak görünürlüğünü artırmaktadır.

Fransa'daki İslam üzerine tartışmalara paralel olarak Fransa'daki Alevilerde Sünni İslama karşı bir tepki söylemi ortaya çıkmaktadır. Bu söylem Türklerin ve Türkiye kökenli İslamın (yani Aleviliğin!) Arap İslamından çok farklı olduğu ekseninde oluşturulmakta, 'gerçek' Türklerin başörtüsü, türban, kadınların statüsü gibi konularla ilgisi bulunmadığını savunmaktadır.

Bu bağlamda Türklük kavramının Fransa'da bir fikirsel iç erozyona uğradığı söylenebilir. Bir taraftan özellikle Kürtlerde Türklüğün ulusal değil etnik bir aidiyet olarak algılanmasından dolayı Türkiye kökenliler kategorisi kullanılmakta ya da Türkiyelilikten en azından söylemde bağımsız Kürtlük kimliği ön plana çıkarılmaktadır. Diğer taraftan Aleviler, Türklüğün Sünni İslamla özdeşleştirilmesinden son derece rahatsız olmakta, Avrupa Alevileri kategorisini başta Almanya olmak üzere bütün Batı Avrupa ülkelerinde inşa etmekte, hem Türkiye'nin iç siyasi dinamiklerine hem de Türkiye kökenlilerin yaşanılan ülkelerdeki temsil mekanizmalarına etki etmeye çalışmaktadırlar.

Sonuç

Fransa'daki Türkiye kökenlilerin kendilerini Fransız ya da en azından Fransalı Türk olarak hissetmelerinin önünde hâlâ birtakım engeller bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi hem anavatan Türkiye'de hem de üvey vatan Fransa'nın toplumsal kuruluş felsefelerinde çoğul aidiyetin menfi bir kavram olarak algılanması ve reddedilmesidir. Daha açık söylemek gerekirse Fransa'da da Türkiye'de de 'Fransa Türkü' olmak itibar hiyerarşisinin alt sınıflarına yerleşmekle eşdeğer sayılmaktadır. Göçmen asıllıların Türkiye'ye tatile geldikleri zamanlarda karşılaştıkları 'sen Fransız olmuşsun, sen Fransızlaşmışsın' yorumları bir kü-

für olarak algılanmakta, büyük tepki çekmektedir. Bu satırların yazarı 2006 ve 2007 senelerinin Mayıs ve Haziran aylarında Türk asıllı gençlerin lise bitirme sınavlarında Türkçe dili jürilerinde bulunmuştur. Kaba bir hesapla % 95'i Fransa doğumlu olan bu 200 kadar gençten bir teki bile "nerelisiniz" sorusuna Fransa'da doğdukları şehri ya da bölgeyi belirtmemiş, tümü ebeveynlerinin Türkiye'den geldikleri bölge veya şehri belirtmişlerdir.

Fransa'da da Türkiye kökenliler, Fransa Cumhuriyeti vatandaşı olsalar bile Fransızlık meşruiyetini kazanamamaktadırlar. Çoğunluk, sürekli olarak azınlıktan sadakat ve aidiyet ispatları istemekte ancak hiçbir ispat varoluş meşruiyetinin tanınmasına yetmemektedir. 'Yakın Başkalık', keskinliğini muhafaza etmektedir (Akgönül 2009:196-197). Dolayısıyla ne çoğunluk ne de azınlık çift aidiyeti kabullenmiş gibi görünmektedir. Çifte vatandaşlık çifte aidiyetin garantisi olmaktan çok uzaktır.

Tekelci kimliğin öne çıkmasının diğer bir nedeni de konjonktüreldir. 1990'ların sonundan itibaren Fransa'da Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üyeliğine karşı oldukça sert bir kampanya yürütülmüş, bu kampanyada kullanılan söylem Türkiye'nin ve dolayısıyla Türklerin Avrupalılıkla *doğal olarak* bağdaşmadığı konusuna odaklanmıştır. Dolayısıyla bu söylem Türkiye'yi Avrupa Birliği'nin dışında tutarken Fransa'da yaşayan Türkleri de Fransızlığın dışına itmiştir. Fransa doğumlu ve Fransa vatandaşı Türk gençler bir tepki söylemi geliştirmişler, Türklüklerine daha da vurgu yapmaya başlamışlar, kendilerini söylemsel olarak ve pratikte dışlayan çoğunluğu aynı derecede dışlamaya başlamışlardır. Bu iki taraflı dışlama söylemi yukarıda belirtilen sürekli birinci kuşak stratejisiyle pekişmiş, Türklüğün Fransızlığın bir alt kimliği olma doğal sürecini sekteye uğratmıştır.

Azınlıklar bireyselleşmenin en zor olduğu toplumsallaşmaları yaratırlar. Birey, birey olarak kendini tanımlama serbestisini edinse de hem çoğunluk tarafından hem de azınlık tarafından azınlık mensubu olarak nitelendirilir ve bu şekilde davranış görür. Son analizde bütüncül yaklaşımlar birbirlerinden şikâyet etseler de hem azınlık hem de çoğunluk olarak içselleştirilmiştir.

Fransa'da yaşayan Türkiye kökenliler bir taraftan ayrımcılığa karşı 'aynılık' söylemini geliştirirken diğer taraftan 'başkalık'larına vurgu yapmaya devam etmektedir. Bu başkalığın en önemli imi dışa karşı din ve Türkiyelilik iken, içe karşı bölgesel ve cemaatsel mikro kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça

Acquaviva, Sabino ve Pace, Enzo (1994), *La sociologie des religions*, Cerf, Paris.

Akgönül, Samim (2002), "L'Etat turc et les Turcs européens: une tentative permanente d'encadrement paternaliste" in Dumont Paul, Pérouse, François, De Tapia Stéphane, Akgönül Samim, *Migrations et mobilités internationales: la plate-forme turque*, par P. Dumont, S. de Tapia, J.-F. Pérouse, S. Akgönül, İstanbul: *Les Dossiers de l'IFEA*, décembre, s. 77-99.

Akgönül, Samim (2006), "Milli Görüş: Institution religieuse minoritaire et mouvement politique transnational" in Amghar Samir, *Islamismes d'Occident, les voies de la renaissance*, Lignes de Repères, Paris.

Akgündüz, Ahmet (1997), *Silistreli Süleyman Hilmi Tunahan*, OSAV, İstanbul.

Anderson, Bendict (2000), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London, New York.

Caymaz, Birol (2002), *Les mouvements Islamiques Turcs à Paris*, L'Harmattan, Paris.

Çakır, Ruşen (1997), "Le Mouvement Islamique Entre Religion et Etat", in *Confluences Méditerranéen* 23, p. 33-38.

Çamuroğlu, Reha (1997), "Some Notes on the Contemporary Process of Reconstructing Alevilik in Turkey" in Kehl-Bhodrogi Krisztina, Kellner-Heinkele Barbara, Otter-Beaujean Anke (ed.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Brill, Leiden, p. 25-34.

Göçeri, Nebahat (2004), *Dini Grupların Eğitim Anlayışı*, Karahan, Adana.

Gökalp, Altan, de Tapia, Stéphane, Akgönül, Samim (2005), *Les Conjoints des Jeunes Français Noriginaires de Turquie*, Fasild, Paris.

Halbwachs, Maurice (1994), *Les Cadres Sociaux de la Mémoire,* Albin Michel, Paris.

HERVIEU-LEGER Danièle (1992) "Peuple de Dieu, Entre Exclusivisme Communautaire Et Universalisme", in Wieviorka Michel (éd.), *Racismes et Modernité,* La Découverte, Paris, s. 98-105.

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

Sutter, Jacques (1991), "Ouverture" in Bauberot Jean (dir.), *Pluralisme et Minorités Religieuses,* Peters, Louvain, Paris.

ÇOKLU KİMLİK ALGISINDA TAŞIYICI ve TAMAMLAYICI BİR KİMLİK OLARAK İSLAM: ALMANYA ÖRNEĞİ

Nezahat ALTUNTAŞ[1]

AB içinde 15 milyonun üzerinde Müslüman yaşadığı söylenmektedir (Karlsson 2005: 132). Bu sayının oldukça önemli bir bölümünü –4 milyondan fazla– Türkiyeli göçmenler oluşturmaktadır (Kastoryano 2007: 66). Türkiyeli göçmenlerin en çok göç ettikleri ve dolayısıyla demografik olarak en yoğun olarak yaşadıkları ülke ise Almanya'dır. Almanya'nın toplam nüfusu 2007 yılı itibariyle yaklaşık 82.400.996'dır. Almanya'daki bütün Müslümanların sayısı 3.2 milyon olarak tahmin edilmekte, bunun 2.7 milyonunu Türkiye'den giden göçmenler oluşturmaktadır. Müslümanların Alman nüfusuna toplam oranı % 3,7, Türkiye'den gelen göçmenlerin toplam nüfusa oranı ise % 2,4'tür. Yani Almanya'da yaşayan Müslüman nüfusun 3/4'ünü Türkiye'den gelen göçmenler oluşturmaktadır (http://www.cia.gov/library/publications/the-world-facebook). Bu nedenle, Almanya'daki Türkiyeli göçmenlerin durumu yurtdışında bulunan Türkiyeli göçmenler açısından önemli bir gösterge olarak karşımıza çıkmaktadır.

Avrupa'ya yönelik yoğun göç süreci 1950'lere uzanmaktadır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra, savaşın yıktığı Avrupa'yı yeniden inşa etmek için bu ülkelere yoğun bir işgücü göçü yaşanmıştır.

1 Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu.

Söz konusu süreçte, İngiltere ve Fransa işgücü ihtiyacını eski sömürgelerinden sağlarken Almanya'nın böyle bir şansı olmamış, bu nedenle önce İtalya, İspanya ve Yunanistan'dan daha sonra Türkiye'den göçmen işçiler talep edilmiştir. 1950'lerde, mesleki bilgilerini artırmak amacıyla stajyer sıfatıyla küçük gruplar halinde Almanya'ya giden Türkiyeli işçiler, her iki taraf için de (Almanya ve Türkiye yetkilileri) 1-2 yıl gibi kısa bir süreç için düşünülmüştür. Böylece geçici bir göç süreci planlandığından işçilerin ailelerini yanlarında götürmelerine izin verilmemiştir (Abadan-Unat 2007: 3-5).

Konuk işçi olarak önceleri sadece erkekler çağrılmış ancak 1966/67 ekonomik bunalımından sonra otomasyona geçmemiş endüstrilerde emeğe dayalı işgücüne duyulan ihtiyacın artmasıyla kadınlar da söz konusu göç sürecine işgücü olarak dahil olmuştur (Abadan-Unat 2007: 11). 1970 başlarındaki ekonomik krize kadar Türkiyeli kadın göçmen işçiler diğer göçmen kadınlar gibi, Alman endüstrisinin plastik, kimya, metalürji, elektronik, tekstil, balıkçılık, konserve gibi en zor koşullarda, çekiciliği en düşük işlerde istihdam edilmişlerdir (Wilpert 2007: 165). Ancak söz konusu kadın işçilerin sayıları sınırlı kalmıştır. Türkiyeli kadın göçmenler dış göç sürecine, işçi statüsü ile doğrudan iş piyasasına yönelik olarak değil, büyük ölçüde aile birleşimleri yoluyla dahil olmuştur.

Geçici ve kısa süreli olarak düşünülen Almanya'ya göç süreci, 1970 başlarına kadar devam etmiştir. 1973 petrol krizi ve neden olduğu ekonomik kriz sonucunda Türkiyeli işçilerin ülkelerine dönmeleri teşvik edilmiş, Türkiye'den Almanya'ya yönelen göç engellenmeye çalışılmıştır. Ancak söz konusu göç sona erdirilememiş, turist pasaportu ile ya da kaçak yollardan Almanya'ya göç devam etmiş ve sürekli bahsedilen geri dönüş süreci yaşanmamıştır (Abadan-Unat 2007: 6-7). Artık günümüzde bir geri dönüşün olmayacağı hem Türkiyeli göçmenler hem de Alman hükümeti tarafından uzun zaman önce anlaşılmış ve kanıksanmıştır. Türkiyeli göçmenler geri dönüşü olmayan bu yabancı

topraklarda sürekli yaşama düşüncesine alışmaya, ailelerinin ve özellikle çocuklarının geleceğini Almanya'da görmeye başlamışlardır.

Bu durumun en önemli sonuçlarından birisi, Türkiyeli göçmenlerin Alman toplumuna sosyal, siyasal ve kültürel olarak entegre olmaya çalışması ve bu yönde hak taleplerinde bulunmasıdır. Almanya da bu durumun doğal bir sonucu olarak, Türkiyeli göçmenleri Alman toplumuna entegre etmeye yönelik düzenlemeler yapma gereğinden kaçamayacağını kabul etmiş görünmektedir. Söz konusu sürecin bireysel düzeydeki yansıması, Türkiyeli göçmenlerin kimliklerini, Alman toplumunda, yeni toplumsal ve global gelişmeler çerçevesinde yeniden inşa etmesi ve bu kimlikler çerçevesinde yeni bir sosyal etkileşim ortamı yaratma çabası olmuştur.

Türkiyeli göçmenler arasında, yeni kimlik inşası anlamında en önemli hareketlenmenin kadınlar arasında olduğu dikkati çekmektedir. Temelde bir alan araştırmasına dayanan bu çalışmanın amacı, Almanya'daki Türkiyeli kadın göçmenlerin kimlik inşa sürecini yeni toplumsal ve global gelişmeler çerçevesinde tartışmaktır. Araştırmaya göre, çoklu bir kimlik algısı içinde bulunan söz konusu kadınlar arasında İslam, hem asli kimlik olarak hem de diğer kimlikleri kapsayan, tamamlayan ve taşıyan kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece ulusal ve kültürel kimliği (Türk İslamı) taşıyan İslam kimliği, kadın kimliğini (Müslüman kadın) ve coğrafik kimliği (Euro-İslam) tamamlamakta, 'Türkiye ya da Almanya şart değil, İslamı her yerde yaşarım' anlayışıyla da kozmopolit kimliği kanalize etmektedir.

Kullanılan Metodoloji ve Örneklem

Bu çalışma temelde bir alan araştırmasına dayanmaktadır. Alan araştırmasını, Ekim 2006-Şubat 2007 tarihleri arasında, Almanya'nın Bavyera eyaletinde bulunan Augsburg kentinde gerçek-

leştirilen yarı-yapılandırılmış derinlemesine mülakatlar oluşturmaktadır. 27 kadınla gerçekleştirilen derinlemesine mülakatlar yanında katılımlı gözlem tekniği kullanılmış ayrıca yeri geldikçe daha önce gerçekleştirilmiş araştırmaların verilerinden de yararlanılmıştır. Araştırma sırasında kadınlara 50 soru sorulmuştur. Farklı yaş, eğitim ve sosyoekonomik düzeylerdeki Türkiyeli göçmen kadınlara ulaşılmaya çalışılmış ve bu amaçla kartopu tekniği kullanılmıştır.

Araştırmaya katılan kadınların 8'i Almanya'da doğmuş, 8'i evlenerek Almanya'ya gelmiş, 11'i ise küçük yaşta Almanya'ya gelmiştir. Buna göre, genel olarak kadınların Almanya'da yaşama süresi yüksektir. Kadınların 4'ü üniversite mezunu (2'si Türkiye'deki üniversitelerden, 2'si Almanya'daki üniversitelerden mezun), 2'si lise mezunu (Gimnasium ve Real schule), 15'i meslek okulu (Beruf schule, ilkokul sonrası gidilen meslek edindirme okulları) mezunu, 1'i Türkiye'de imam hatip okulu mezunu, 1'i Almanya'da açık liseye devam etmekte, 4'ü ise ortaokul düzeyinde (Türkiye'de liseden terk) bulunmaktadır.

Kadınların eğitim düzeyindeki düşük seviye, genel olarak Almanya'da Türkiyeli göçmenlerin çocuklarının yaşadığı önemli bir sorundur. Araştırmaya katılan kadınlardan 12'si fiilen çalışmaktadır. Çalışan kadınlardan ikisi öğretmen, diğerleri ise çoğunlukla aile işletmelerinde (market, lokanta vb) ya da temizlik işlerinde çalışmaktadır. 6 kadın daha önce çalıştığını ancak şimdi çocukları küçük olduğu için çalışamadıklarını belirtmiştir. Kadınlardan sadece ikisinin kabul gören ve prestijli bir işte (öğretmen) çalışabilmesi Almanya'da göçmenlerin yaşadığı eğitim sorunlarının bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmaya katılan kadınların 14'ü başörtüsü takarken 13'ü takmamaktadır. Kadınların Türkiye'deki kökenleri büyük ölçüde Batı ve İç Batı Anadolu (İzmir, Bursa, Afyon, Denizli, Uşak); Orta Anadolu (Sivas, Aksaray, Kayseri, Ankara) olarak dikkat çekmektedir. Doğu Anadolu ve Karade-

niz illerinden gelen kadınlar (Rize, Elazığ, Kars, Gaziantep) az sayıda bulunmaktadır. Örneklemde Orta ve Batı Anadolu illerinden gelen kadınların ağırlıklı olması nedeniyle araştırmanın temelde Türkiye'de çoğunluğu oluşturan Sünni-Türk anlayışı temsil ettiği görülmektedir.

Kavramsal Bir Çerçeve: Diyaspora mı Ulusötesi/Ulusaşırı Topluluk mu?

Uluslararası göç ve yarattığı sonuçlar yeni bir tartışma alanı değildir. Ancak global düzeyde yaşanan gelişmeler söz konusu göç sürecine yeni boyutlar katmakta ve yeni tartışma alanları açmaktadır. Son zamanlarda, uluslararası göç sonrasında yeniden inşa edilen kolektif kimlikler globalleşme ve kitle iletişiminde yaşanan gelişmelerin de bir sonucu olarak önemli bir tartışma alanı açmıştır. Ancak söz konusu kimlik tartışmalarından önce, uluslararası göçle oluşan uluslararası topluluğun isimlendirilmesi sorunsalı ile karşılaşılmaktadır. Diyaspora ve ulusaşırı/ulusötesi (*transnational*) milliyet kavramlaştırmaları ile ilgili literatür bu konuda özellikle dikkatleri çekmektedir.

'Diyaspora' romantik bir çağrışımın da etkisiyle, günümüzde uluslararası göç bağlamında en yaygın kullanılan kavramlardan birisidir. 1990'larda diyaspora kavramının akademi camiası tarafından keşfedilmesiyle birlikte kavram etnisite, milliyetçilik ve uluslararası göç literatürüne eklemlenmiştir. Örneğin Gellner, *Nations and Nationalisms* adlı eserinde 'diyaspora milliyetçiliğini' bir milliyetçilik tipi olarak ifade etmiştir. Diyaspora kelimesi, Yunanca kökenlidir ve 'dağılma' anlamına gelir. Diyaspora Yahudiler, Ermeniler, Filistinlilerde olduğu gibi dağılmadan sonra mitsel bir toprak parçası ve ortak bir din ve dile dayanan kimliği ifade etmek için kullanılmıştır. Kolektif zorunlu göçün bir sonucu olan diyaspora, ait oldukları ülkeden farklı bir ülkede yerleşmiş, orada azınlık olarak

kalmış veya azınlığa dönüşmüş etno-ulusal ve/veya dini grupları ifade etmektedir. 'Diyasporalar, tarihi sembollerden köklenen idealler üzerine kurulu bir ulus kavramına işaret eder ve kendilerini de geleceğe aynı mitler çerçevesinde yansıtırlar' (Kastoryano 2007: 66-67). Bu gruplar asimilasyona karşı direnirler (Faist 2007: 25) ve aynı anda birden fazla düzlemde yaşayarak, hayal edilmiş veya gerçek bir toplumu yansıtan anavatanlarıyla bağlarını sürdürebilirler.

Son zamanlarda sosyal bilimcilerin uluslararası göç tartışmalarında en çok kullandığı kavramlardan bir diğeri de 'ulusötesi/ulusaşırı (*transnational*) millet' kavramıdır. Aslında 'transnational' kavramı farklı anlamlara çağrışım yapmaktadır. Sözlük anlamıyla "trans", başka bir milliyete geçiş gibi algılanabilmektedir. Ancak bu kavramla temelde göçmenlerin yerleştikleri ülkede, ulusal sınırları aşan ailesel, sosyal, siyasal, dini, örgütsel vb. çoklu sosyal ilişkileri geliştirebilmesi ve sürdürülebilmesi ifade edilir. Göçmenler, yerleştikleri ülke ile kökenlerinin bulunduğu ülke, birbirine uzak olsa bile, evleri ile bağlarını sürdürerek hayatlarına devam ederler. Göçmenler yaşam örüntülerini göçmen olarak gidilen ülke ve köken ülkede aynı anda devam ettirir. Tek sosyal alan içinde iki toplumsal yaşam örüntüsü varlığını sürdürür. Köken ülke ile göç edilen ülkeyi birbirine bağlayan sosyal alanlar inşa edilir. '*Transmigrant*' kavramı, bu bağlamda göçmenleri ifade etmek için kullanılan bir kavramdır (Schiller, Basch and Blanc-Szanton 1992a: ix).

Ulusötesi/ulusaşırı göç kavramlaştırması, global kapitalizmin değişen koşullarıyla paralel olarak da tartışılmaktadır. Kapital bağımlı göç, ülkelerdeki demografik hareketlilik açısından gittikçe önem kazanmakta ve global bir nitelik göstermektedir. İşçiler ekonomik zorunluluklar nedeniyle kapital merkezlerine göçe zorlanmaktadır. İşçi göçü sadece ekonomik bir süreç değildir ve yolu üzerinde sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel dönüşüm yaratan bir süreç olarak karşımıza çıkmakta (Rios 1992: 226) ve göçmenlerin kimlik inşasında önemli sonuçlar doğurmaktadır.

Sonuç olarak, uluslararası göç literatüründe göçmen profillerini ifade etmek üzere diyaspora ve ulusaşırı millet kavramları yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Diyaspora kavramlaştırmasında görülen ortak bir projede birleşme isteği, ulusötesi/ulusaşırı millette yerini farklılıkların ifadesi talebine bırakmıştır. Ulusötesi/ulusaşırı millet, köken ülkenin dışında bir topluluğun oluşumunu yansıtır, ulusötesi/ulusaşırı bir kamu alanını tanımlar. Diyasporalar, semboller ve mitler üzerine kurulu bir ulus kavramına referans verirken göç sonrası oluşan ulusötesi/ulusaşırı topluluklar, referans noktası olarak egemen ve sınırları belli olan bir ulus-devletin varlığını temel alır (Kastoryano 2007: 65-8).

Zorunlu bir kolektif göç süreci sonucunda Almanya'ya gitmeyen Türkiyeli göçmenler için diyaspora kavramını kullanmak doğru görünmemektedir. Çünkü Almanya'daki Türkiyeli göçmenler, zorunlu göç sonunda yerleştikleri ülkede, tarihi sembollerden köklenen idealler üzerine kurulu mitsel bir toprak parçası ve ortak din ve dile dayanan bir kimlik ifade etmezler. Almanya'ya ekonomik nedenlerle işgücü olarak göç eden Türkiyeli göçmenler, egemen ve sınırları belli olan bir ulus-devleti yani Türkiye'yi kendilerine referans olarak almakta ve bu anlamda göç sonrası oluşan ulusötesi/ulusaşırı topluluklar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Almanya'daki Türkiyeli Göçmen Kadınlar

Yersiz-Yurtsuzlaşmaya Cevap: Yerelleşme, Melezleşme ve Kozmopolitanizm

Kimliğin oluşturulması, bireyin kim, ne olduğunun belirlenmesine ilişkin bir süreçtir ve bireyin hâkim bir grup ya da alt grup ile ilişki kurmasını gerektirir. İnsanlar dış dünyayı, içinde bulunduğu ilişkiler çerçevesinde sınıflandırarak kavramsal, sembolik bir model geliştirir ve kimliğini bu çerçevede şekil-

lendirir (Zdzislaw 1993: 7). Birey, kimliğini tanımlarken diğer insanları bu kavramsal modelin parçası olarak belli davranış ve kültür özelliklerine göre tanımlar. Genellikle ben-imajımızın (*self-image*) elemanları olarak kültürümüzün pozitif ve çekici özelliklerini seçeriz ve 'ötekileri' bu özellikler temelinde inşa ederiz.

Kimliğin önemli bir özelliği, içinde bulunulan bağlama göre şekillenmesidir. Her birey, kimlik duygusunu sosyal olarak inşa eder ve her sosyal pozisyonda yeniden ayarlar. Söz konusu çerçevede belirlenen kimlik, bireyin davranışlarında yol gösterici olarak büyük öneme sahiptir (Deschamp-Devos 1998: 3). Böylece kırılma dönemlerinde ya da sosyal, siyasal ve ekonomik sınırlar yeniden çizildiğinde kimlikler de yeniden inşa edilerek konumlanır.

Ulusötesi/ulusaşırı göç sürecindeki işçiler yalnız kapital peşinde koşan varlıklar değil, aynı zamanda yabancı olarak gittikleri yerde, kendi kültürünü de beraberinde götüren, rollerini ve kimliklerini yeniden inşa eden sosyal varlıklardır (Rios 1992: 226). Ulusötesi/ulusaşırı göçmenler, karmaşık bir varlık süreci yaşarlar ve ulusal, ırksal ve etnik kategorilerini yeniden kavramlaştırmak zorunda kalırlar. Bu nedenle kültürel, sınıfsal, toplumsal anlayışlarını yeniden formüle etmeleri gerekir. Bu sırada global ve ulusal düzeyde birçok hegemonik karşı karşıya geliş, etkileşim ve direnç yaşanır. Göçmenler söz konusu süreçlerden bilinç düzeyinde önemli ölçüde etkilenerek (Schiller, Basch ve Blanc-Szanton 1992b: 5) bunu kimliklerinin yeniden konumlanmasına yansıtırlar. Türkiyeli göçmenler de Almanya'da artık misafir (geçici) işçi olmadıkları düşüncesini içselleştirmeyle birlikte kimliklerini, global gelişmelerin de etkisiyle yeniden inşa etmeye başlamıştır.

Günümüzde, küreselleşmenin de etkisiyle, ulusötesi/ulusaşırı göç sonucunda, yaşadığımız yerle kültürel pratiklerimiz, deneyimlerimiz ve kimliklerimiz arasındaki ilişki kökten dönüşüme uğramaktadır. Yaşanan yerler artık doğrudan kimliklerimi-

zin destekleyicisi olmaktan çıkmıştır (Tomlinson 2004, 147-8) ve kimlikler zaman mekân boyunca esnemektedir. Alan araştırmasına katılan kadınların Türkiye ya da Almanya'ya karşı duydukları aidiyet hissi, onların kimliklerini önemli ölçüde etkilemekte ve bu anlamda örnek oluşturmaktadır.[2]

Almanya'da doğan ve büyüyen Esma Hanım (başörtülü, 21 yaşında, Niğdeli, meslek okulu mezunu) iki yere de ait olamama durumunu anlatmaktadır: "... *Alman değilsin tam Türk de değilsin, arada bir yerdesin. Türkiye'ye tatilde gittiğimiz için güzel. İnsan boş oluyor, tatil havasında oluyor, güzel. Türkiye'yi özlüyorum. Türkiyesiz de olmuyor, orada sürekli kalmak da olmuyor.*"

Çok küçük yaşta ailesiyle birlikte Almanya'ya giden Çiğdem Hanım da (başörtüsü takmıyor, 30 yaşında, Gaziantepli, meslek okulu mezunu) aynı durumu vurgulamaktadır: "*Türkiye'de yabancı, hatta daha çok yabancı hissederim. Almancı olduğunu anlayınca fiyatları artırıyorlar, farklı muamele görüyorsun. Ne burası ne orası. Burada yabancı, orada Almancıyız.*" Araştırmaya katılan kadınlar arasında hiçbir yere ait olamama duygusu dikkat çekmektedir.

Böylece göç yoluyla, kökleri çok uzaklarda olan etki ve deneyimler yaşantımıza daha çok etki ederken yerel bir kültürel kimlik ya da ulusal kimlik duygusunun korunması gittikçe zorlaşmaktadır (Tomlinson 2004: 157). Yersiz-yurtsuzlaşma kavramı, bu bağlamda, bazı kuramcılar tarafından küreselleşme süreçleriyle bağlantılı olarak kullanılmaktadır (Appadurai 1990; Feat-

2 Almanya'daki Türkiyeli göçmen kadınlar, çeşitli kriterlere göre sınıflandırılabilmektedir: Almanya'da bulunma sürelerine göre –Almanya'da doğup büyüyen, Almanya'ya küçük yaşta gelen, Almanya'ya evlenerek gelen (ithal gelinler) kadınlar–; eş tercihlerine göre –Türkiye'den erkeklerle (ithal damatlar) evlenen ya da Alman erkeklerle evlenen kadınlar–; Almanya'daki sosyal, siyasal ve ekonomik yapı içinde yer alma durumlarına göre; kadınların tesettürlü olup olmamasına göre. Söz konusu kategorilerde yer alan kadınlar farklılaşan aidiyet duyguları beslemekte, kimlikler de bu aidiyet duygusundan önemli ölçüde etkilenmektedir.

herstone 1995; Lull 1995). Yersiz-yurtsuzlaşma genel anlamda, fiziksel yerelliği merkez edinmiş bir bağlamdan ya da siyasi anlamda tanımlanmış toprak parçasından kültürel farkındalığı ayırarak insanların günlük deneyimlerinde ilgi sahasının sürekli olarak genişlemesidir (Tomlinson 2004: 159). Böylece kişinin kendini, ulusal/yerel bakış açısına karşı belirli bir uzaklıkta konumlandırmasıdır (Tomlinson 2004: 160). Yersiz-yurtsuzlaşmanın en önemli özelliği, kültürle bulunulan yer arasındaki bağlantının çözülmesi ya da zayıflamasıdır (Tomlinson 2004: 176). G. Canclini (1995) ve A. Appadurai (1990), Latin Amerika'da yaşanan yersiz-yurtsuzlaşma anlayışının temelinde, işçi göçünün bulunduğunu belirtir (Tomlinson 2004: 90).

Ancak insanlar yersiz-yurtsuzlaşma karşısında kendilerini evinde hissetmek ister ve bunun için yeni kimlikler ve kişisel anlam çatıları oluştururlar. Ayrıca insan olarak herkesin fiziksel anlamda bir konumlanmaya ihtiyacı vardır (Tomlinson 2004: 203). Böylece göçmenler, üzerinde durabilecekleri bir toprak, belirli bir alan, belirli bir konum bulmak isterler (Hall 1998b: 76). 'İcat edilmiş memleketler' yaratırlar (Appadurai 1990: 302). Bu nedenle Giddens'ın 'yeniden yerleştirme', G. Canclini'nin ise 'yeniden yer-yurt edinme' süreci dediği bir süreç ile karşılaşırız. Söz konusu yer-yurt edinme süreci farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır: İlki tepkisel olarak yükselen yerelliklerdir. Yerel ile göçmen kendi özgün kültürel kimliğini ön plana çıkarır ve köken ülkeye bağlılığı-özlemi vurgular. Örneğin Elif Hanım (başörtülü, 26 yaşında, Rizeli, açık liseye devam ediyor): *"... Artık buradayız. Ama çocuğumun Türk kültürünü öğrenmesini isterim. Bu nedenle yazın sürekli gideriz Türkiye'ye"* demektedir. Almanya'da doğan ve büyüyen Neşe Hanım (başörtüsü takmıyor, 31 yaşında, Bursalı, meslek okulu mezunu) ise Türkiye'ye olan özlemini anlatmaktadır: *"Türkiye'ye dönmeyi çok isterim. Vatanımı çok seviyorum. Küçükken, Türkiye'den dönüşlerde bütün kardeşler saklanırdık. Buraya (Almanya) dönmeyelim diye. Burada sıcaklık yok..."* Evlenerek 19 yaşında

Almanya'ya gelen Yasemin Hanım (başörtülü, 36 yaşında, Sivaslı, ortaokul mezunu) ise akraba bağlarının önemini belirterek Türkiye'de kendini güvende hissettiğini ve bu nedenle Türkiye'ye olan özlemini belirtmektedir.

Yer-yurt edinme sürecinde ikinci eğilim, karmaşık ve çoklu bağlamları olan melez bir yapı olarak karşımıza çıkar. Melezleşme kavramı, küreselleşme ile kültürler arasında artan etkileşimin, kültürle yer arasındaki bağın çözülmesiyle beraber, karmaşık, melez kültür biçimleri üretmesine işaret eder. Melezlik düşüncesinde temel unsur karışımdır. Yani bir araya gelme, birleşme ve birbirine geçme, özellikle göç süreçlerinin yarattığı kültürler arasında artan etkileşimin sonunda farklı kültürlerin birbirine karışmasıdır (Tomlinson 2004: 193-5). Melezleşme kültürel kodlar noktasında biraz kaybetmeyi ama biraz da kazanmayı içerir (Hannerz 1998: 161). Örneğin Pınar Hanım (başörtüsü takmıyor, 18 yaşında, İzmirli, lise mezunu) Almanya'da doğup büyüyen biri olarak şöyle demektedir: *"... Hayır burada yabancı hissetmiyorum. Sanki Almanmışım gibi... Türkiye'ye dönmek istemem. Orada her şey çok farklı. Orayı bilmiyorum, tepki ne olur bilmiyorum. Tatilde gittiğimde geziyorum, görüyorum oraları ama Türkiye'de uzun süre kalmayı düşünmem, buraya alıştım."*

Fatma Hanım (başörtülü, 18 yaşında, Afyonlu, lise mezunu) ise şöyle demektedir: *"...Burada doğduğum ve büyüdüğüm için kendimi burada yabancı hissetmedim... İstanbul gibi bir yerde kendimi yabancı hissettim. Çöp dökmeye bile inemiyordum. Herkes bana bakıyormuş gibi geliyor. Birine bir şey soramam, sanki Türkçe bilmiyormuşum gibi."* Böylece Türkiye ile bağını kesmeyen ancak Almanya'da yaşamayı tercih eden melez bir yapılanma dikkatleri çekmektedir. Bu bağlamda en çarpıcı örnek olan Elif Hanım söz konusu melez yapılanma eğilimini şöyle ifade etmektedir: *"...Güler yüzlü, saygılı olduğun zaman, onlardan (Alman kültüründen) bir şeyler aldığını gördükleri zaman, siz biraz ayak uydurduğunuz zaman sorun olmaz. İster türbanlı olun ister açık fark etmez. Ben bir sorunla karşılaşmadım."*

Yeniden yer-yurt edinme sürecinde bir diğer eğilim de kozmopolitanizmdir. Kozmopolitanizm küreselleşme sürecinin getirdiği karmaşıklık, karşılıklı bağımlılık ve uzaklığın azalmasının 'zorunlu yakınlık' denen şeyi getirmesidir. Kozmopolitanizm küresel kimliğe sahip olmak, bir dünya vatandaşı olmaktır (Tomlinson 2004: 248). Dünya vatandaşı anlayışı bizi çevreleyen yerelliğe ilişkin konularla sınırlı olmayan, küresel aidiyeti, katılımı ve sorumluluğu da içeren bir tavır ifade eder. U. Hannerz (1990: 238), kozmopolitanizmi, 'bir perspektif, zihinsel durum ya da anlamla başa çıkma biçimi' olarak tanımlar. Kozmopolitanizm hiçbir ötekinin olmadığı küreselleşmiş bir dünyaya ait olma hissini ifade ederken aynı zamanda birçok kültürel ötekinin olduğu yönündeki bir farkındalığı da içerir. Yani kozmopolitanın kültürel çoğulluğa ve kültürel farklılığa açık olması hem yerelde hem de küreselde yaşayabilmesi gerekir (Tomlinson 2004: 251, 262). Kozmopolitanlar kendi kültürlerinin farkında olup buna değer veren ve öteki yerellerle kendini eşit görüp onlarla müzakerede bulunabilen insandır. Ancak kozmopolitan aynı zamanda yereli aşarak ortak küresel çıkarları dikkate alan, bu çıkarları savunmak amacıyla başka fikirlere sahip insanlarla diyaloğa dayalı ilişki içine girebilme kapasitesine sahiptir (Tomlinson 2004: 263, 277).

Araştırmaya katılan Hülya Hanım (başörtülü, 31 yaşında, Ankaralı, üniversite mezunu) bu çerçevede bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Çok küçük yaşta Almanya'ya gelen ancak evlendikten sonra Türkiye'de yaşamaya karar veren Hülya Hanım, türbanlı olduğu için burada üniversite eğitimini sürdürememiştir. Türkiye'de kendini sınırlanmış hissettiğini belirten Hülya Hanım, Türkiye'ye gitmek istemediğini, Türkiye'de istediklerini yapamayacağını belirtmektedir. Almanya'da daha rahat olduğunu, ekonomik özgürlüğünün bulunduğunu belirtmektedir. Ancak hayatının sonuna kadar Al-

manya'da kalmak istemediğini belirten Hülya Hanım 'bir şeyler yapabilme isteği' nedeniyle başka herhangi bir yerde (belki Hollanda'da) yaşayabileceğini belirtmektedir.

Çoklu Kimlik Algısı ve İslam Kimliğinin Yükselişi

Türkiyeli göçmenlerin Almanya'da sürekli yaşama durumunu kanıksaması sonrasında aidiyet şekilleriyle paralel olarak oluşan yerel, melez ve kozmopolit eğilimlerin nasıl bir kimlik algısı ile sonuçlandığı noktası önemlidir. Birçok uluslararası göçmen örneğinde olduğu gibi, Türkiyeli göçmenler de kimliklerini çoklu bir bağlamda inşa etmektedirler. Yapılan araştırmalar göstermektedir ki göçmenler uzak coğrafyalardaki topraklarda varlıklarını görünür kılmak için farklı egemen unsurlara yönelerek çoklu sadakatler geliştirebilmektedir. Etnik, ulusal, dini kimliklerin ya da göç sonunda yerleşilen coğrafyaya ait kimliklerin kişisel çıkarları gerçekleştirmek ve ihtiyaçları gidermek için manipüle edildiği görülür (Wiltshine 1992: 183).

Çiğdem Hanım bu bağlamda anlamlı bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır: *"Ben kendimi İslam içinde düşünmüyorum. Batının karşıtı İslamcılardan görmüyorum kendimi. Ben sadece İslamı elinden geldiğince güzel yaşamaya çalışan bir Müslüman Batılıyım. Türküm ama Batılıyım..."* Buna göre, Çiğdem Hanım Müslüman, Türk, Batılı kimliklerini bir arada ifade etmektedir.[3] Yasemin Hanım'ın söyledikleri de bu bağlamda değerlendirilebilir:

> *"Alman vatandaşıyız ailece. Buradaki imkânlardan yararlanmak için. Bizim için değil, özellikle çocuklar için yararlı olacak, bize tek yararı vize için, ikide bir konsolosluğa gitmiyoruz. Bazıları çifte vatandaş, biz tek Alman vatandaşıyız. Bu nedenle belki Türkiye'de*

3 Bu kimliklere kadın kimliğinin de eklenmesi gerekir çünkü kadın kimliğinin de Çiğdem Hanım'da oldukça etkin olduğu görülmektedir.

dezavantajlı duruma düşebiliriz. Ama gerektiğinde, Alman vatandaşlığından ayrılıp istediğimiz zaman tekrar Türk vatandaşlığına geçebilirmişiz."[4]

Yasemin Hanım, bazı kolaylıklar elde etmek için Alman vatandaşı olmuştur. Ancak bu durum sadece bazı kolaylıklar içindir. T.C. vatandaşlığı duygusu sürmektedir ve her an geri dönüş imkânının olduğunun bilinmesi güven hissi vermektedir. Diğer taraftan, Türk vatandaşlığını bırakıp Alman vatandaşlığına geçiş yapmanın verdiği sıkıntı-tedirginliğin dini kimliğe (Müslüman) vurgu ile hafifletildiği gözlenmektedir. Ancak göçmenler arasında pragmatik olarak etkin olan çoklu kimlik algısı ulusaşırı toplulukları kimlik bağlamında bir bütün olarak açıklamaya yetmez. Özellikle günümüzde önyargılarla ve terör ile birlikte anılan İslam kimliğinin Müslüman göçmenler arasında etkin olması bu durumun açık göstergesidir. Ulusötesi/ulusaşırı topluluklar, ortak referanslar üzerine inşa edilirler. Ulusaşırı topluluğun üzerine inşa edildiği yeni bir etnisite icat edilir. 1980'li yıllardan itibaren Avrupa'daki tüm göçmen topluluklar ve onların örgütlenmeleri söylemlerinde kültür ve kimlik unsurlarını yo-

4 2000 yılına kadar Almanya'da 1913 yılına dayanan vatandaşlık kanunu geçerliydi. Bu kanuna göre, vatandaşlık kan esasına dayanmaktaydı ve yalnız Alman kanı taşıyanlar Almanya'nın doğal vatandaşı olarak kabul edilmekteydi. Böylece içinde Türkiyeli göçmenlerin de bulunduğu çok sayıdaki Müslüman uzun süre Almanya'da "yabancı" olarak varlık bulmuştur. 2000 yılında Sosyal demokrat hükümet ile bu konuda önemli değişiklikler yapılmış ve Alman kanı taşımayanların da Alman vatandaşı olma yolu açılmıştır. Ancak bu yasa da önemli sınırlılıklar taşımaktadır. Çünkü yasa çifte vatandaşlık vermeyerek sadece Alman vatandaşlığına izin vermektedir. Bu durumun tek istisnası AB ülkelerinden birinin vatandaşlığına sahip olmaktır. Yani AB ülkelerinin vatandaşları için vatandaşlık, iki devlet arasında karşılıklılık ilkesi gereği karşılıklı olarak tanınmaktadır. Oysa Türkiyeli göçmenler çifte vatandaşlığı tercih etmelerine rağmen bu uygulamadan yararlanamamakta ve önceki vatandaşlıklarından vazgeçmek durumundadır.

ğun bir şekilde kullanmaya başlamıştır. Diğer taraftan, Türkiye'den gelen her topluluk kendi içinde başka bölünmeler de getirmiştir.

Etnisite kavramı, Kürt-Türk, Sünni-Alevi, aslen Doğulu ya da Batılı olarak tanımlanarak yeniden icat edilmiş ve tanımlanmıştır (Kastoryano 2007: 69). Ancak yakın bir tarihten itibaren özellikle Avrupa'daki genç Müslümanlar arasında sessiz bir devrim yaşanmıştır. Artık Avrupa'daki Müslümanlar Pakistanlı, Faslı ya da Türk değil önce Müslümandır (Karlsson 2005: 136). Ulus-devletle ilişkilendirildiğinde 'marjinal' kalan kimlikler zamanla yurtla ilişkilendirilmeyen yeni bir etnik merkeziyetçiliğe neden olmaktadır (Kastoryano 2007: 71). Batıdaki birçok Müslüman göçmende olduğu gibi, Almanya'daki Türkiyeli göçmenlerde de İslam kimlik olarak öne çıkmaktadır.

Araştırmaya katılan Türkiyeli göçmen kadınlarda da asli kimliğin Müslüman kimliği olduğu görülmektedir. Kadınlar Müslüman kimliğini büyük ölçüde ilk iki sırada ifade etmişlerdir. Müslüman kimliğinin ikinci sırada ifade edildiği durumlarda ise 'insan' kimliği gibi evrensel bir kimlik ilk sırada belirtilmiştir. 'Müslüman' ve 'insan' kimliklerinden sonra 'kadın' ve 'Türk' kimlikleri ikinci grubu oluşturmuştur. Son grup ise 'Batılı' ve 'Alman' kimlikleridir. Bu gruptaki kimlikler en son sırada ifade edilmiştir. Ancak 'Batılı' kimliğinin 'Alman' kimliğine göre daha etkin olduğu görülmektedir. Sonuç olarak araştırmaya katılan kadınlar arasında çoklu bir kimlik algısı bulunmakta ancak asli kimlik olarak Müslüman kimliği ifade edilmektedir. Böylece göçmen kadınlarda asli kimlik dinsel (Müslüman), referans kimliği ulusal (Türk), yaşanılan coğrafya-ikamet kimliği ise Batılıdır.

Diğer taraftan, Müslüman kimliği yalnız göçmen kadınların tercih ettiği bir asli kimlik değildir. Göçmen kadınlar kendini emik bakışla Müslüman olarak tanımlarken aslında öteki, yani Almanlar da onları etik bakışla Müslüman kimliği ile tanımlamaktadır. Özellikle 11 Eylül'de Amerika'ya yapılan saldırı sonrasında, Almanya'da yaşayan Türkiyeli göçmenler artık özgün

bir geleneksel topluluk olmaktan çok, Batı'nın ötekisi konumunda bulunan ve negatif özellikler atfedilen Müslüman kimliğiyle anılmaya başlamıştır.

Asli Kimlik Olarak İslam

Nökel'in (2006: 403) yaptığı araştırmada da keşfettiği gibi, Almanya'da yaşayan göçmen kadınlarda (özellikle ikinci nesil) bir İslamileşme süreci dikkat çekmektedir. İslam zamanla göçmenler için Almanya'daki hayatlarının bir davası haline gelmiştir (Lemmen 2005: 72). Çünkü İslam, özellikle Türkiyeli göçmen kadınlar için çokboyutlu bir işlevler zincirini gerçekleştirmektedir. İslam, göçmen kadının karşılaştığı sorunları çözmede önemli bir kaynak olarak birçok yönden yeniden keşfedilmektedir. İslam öncelikle yaşanan psikolojik, sosyal, ekonomik sorunlar ve ayrımcılık karşısında kadınların sığındığı bir limandır. Örneğin Çiğdem Hanım psikolojik sorunları karşısında İslama yöneldiğini belirtmektedir:

> *"Eşim Türkiye'ye döndükten sonra (eşi ile boşanma aşamasındalar) dine eğilimim arttı. Eşim gidince çocuklarla boşluğa düştük. Biz de dine yoğunlaştık... İbadet edince iç huzuru buluyorum... (Dini) Sohbet toplantılarına zaman buldukça katılırım. Buralardan dini bilgi alıyorum. Dinimizden konuşunca meditasyon gibi oluyor..."*

Benzer şekilde Rahime Hanım (başörtülü, 35 yaşında, Kayserili, meslek okulu mezunu) da: *"Gerçekten inanırsan ibadet insanı rahatlatıyor, huzur veriyor"* demektedir. Diğer taraftan din kurumu, yüksek grup morali ve kendine güven üretir, şeref ve onur üretimine yardım eder (Wallece 1994: 61). Örneğin Hülya Hanım: *"(Dini) Sohbet toplantılarına katılıp dinimi, kültürümü öğrenince özgüvenim artıyor"* demektedir. Elif Hanım ise şöyle demektedir: *"Başörtüsünü günümüzün zor koşullarında başarıp takabildiğim için kendimle gurur duyuyorum, özel bir insan olduğumu düşünüyorum."* Böylece din, dünyayı anlama ve kendini o dünyada belir-

li bir yere yerleştirme modeli olarak fonksiyon görmektedir (Wallece 1995: 30).

Almanya'daki Müslümanlar, azınlık statüsünde bulunmalarına karşın, kendilerini başat grup olarak görmek istemektedir (Malik 2005: 83). Robertson'ın (1999: 52) belirttiği gibi, İslamın tarihsel olarak küreselleştirici bir yapısı vardır. Milli kimlikle azınlık durumunda olan Müslümanlar, din kimliği ile daha geniş ve evrensel bir kimlik kazanarak çoğunluk duygusu yaşamakta ve bunun getirdiği gücü ve onuru paylaşmaktadır. Uğranılan ayrımcılık da göçmen kadınlar için önemli bir sorundur. Ayşe K. Hanım (başörtüsü takmıyor, 43 yaşında, Bursalı, meslek okulu mezunu):

"Türkler fabrikalarda çalışıyor ama buradaki muameleyi hak etmiyorlar. Ben bir kez çalıştım fabrikada. Bir gün, makine başına oturmam on dakika gecikti. Şefim beni çok kötü aşağıladı. O zaman çok üzülmüştüm. Türkler bu muameleyi hak etmiyor."

Meryem Hanım (başörtülü, 35 yaşında, Ankaralı, meslek okulu mezunu): *"Bizi de çocuklarımızı da Almancayı iyi konuşamıyoruz diye aşağı görüyorlar"* demektedir.

Göçmen kadın, uğradığı ayrımcılığın üstesinden bir dini topluluğa dahil olarak gelmeye çalışmaktadır. Çünkü Müslüman kimliği, 'öteki' karşısında somut hakların ileri sürülebilmesi imkânı vermektedir. Sonuç olarak, İslam kimliğinin yükselmesi göç edilen yeni topluma yönelik bir protestonun değil, özgün kültürel çevreden ayrılışın yarattığı sorunları çözüm çabasının bir sonucudur (Karlsson 2005. 138). Örneğin evlenerek Almanya'ya gelen Yasemin Hanım, Almanya'daki en önemli sorununun hasretlik olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda bulduğu çözüm ise dini pratikler olarak karşımıza çıkmaktadır: *"Yalnızlıktan mı bilmiyorum buraya gelince bazı dini gerçekleri daha iyi anladım. İçime bir ateş düştü ve başımı kapattım..."* demektedir.

Diğer taraftan, daha önce belirtildiği gibi Almanya'da doğmuş ya da çok küçük yaşta Almanya'ya gelmiş olan göçmen kadınlar ne Türk ne de Alman kimliğini benimsemekte, Müslüman kimliği onlar için daha kabul edilebilir olmakta ve bir çıkış yolu sunmaktadır. Çiğdem Hanım bu durumu şöyle ifade etmektedir: *"Türkiye için hiç 'Ah memleketimi özledim' diyemedim. Ama Almanya'yı da benimseyemedim. Bunu yaşamayan beni anlayamaz. Çocuklarım için en büyük endişem onların da bu duyguyu yaşamaları."* Bu nedenle Çiğdem Hanım, daha önce belirtildiği gibi, İslama sarıldığını belirtmektedir.

Aslında İslam, geleneksel yapı içinde zaten varolan etkili bir unsurdur ve bu nedenle yaşanan sorunlar karşısında önemli bir kaynak oluşturmaktadır. Ancak günümüzde yaşanan yeni süreçte, İslamın göçmen kadınlar tarafından bir kimlik olarak ifade edilmesi ve bu bağlamda yeniden keşfi ve yeniden inşası söz konusudur. Böylece din, bireyin dünyayı algılamasında genel bir çatı sunması ve açıklanamayanı cevaplaması işlevleriyle bir olgu olarak ya da yaşanan sıkıntılar nedeniyle sığınılan bir liman olarak önemini koruması yanında, göçmen kadınlar arasında temelde bir asli kimlik kaynağı olarak yükselmektedir.

Göçmen kadın için 'Müslüman-kadın' kategorisi 'biz' grubunu oluşturan önemli bir kaynak olarak ortaya çıkmaktadır. Bu süreçte 'öteki', hem 'Müslüman olmayan' hem de 'kadın olmayan'dır. İslamdaki güçlü cemaat anlayışı, göçmen kadınlardaki 'biz' (Müslüman-kadın) duygusunu beslemektedir. Kadın cemaatleri ile göçmen kadın kendini yalnız 'Müslüman olmayan'dan değil aynı zamanda erkek cemaatten de ayırmaktadır. Böylece göçmen kadın İslamın kadına verdiği hakları yalnız dışsal ötekine, yani 'Müslüman olmayanlara' karşı değil içsel ötekine, yani eşine ve yakın çevresine karşı da ifade edebilmektedir. Böylece dini kimlik, kadınların geleneksel yapıdaki konumuna karşı özgün bir kimlik oluşturma anlamında da önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Din

(İslam) kadının geleneksel yapıdan çıkarak modern yaşama girişinde işlevselleşmektedir. Yani İslam gelenekselin bir parçası değil modern alana girişin özgün bir şekli olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ulusal Kimliğin Taşıyıcısı Olarak İslam Kimliği

Jacopson, İngiltere'de yaptığı araştırmada, Pakistanlı gençlerde kimlik kaynağı olarak din ve (bir ulusa referans veren) etnisite (Pakistanlı) arasındaki ayrıma dikkat çekmektedir. Yazar, özellikle genç kızlarda bu ayırımın yüksek olduğunu gözlemlemiştir. Söz konusu araştırmaya göre, din kimliği etnisiteden daha belirgindir. Çünkü etnik (ya da ulusal) kimlik başka bir ülkede bir azınlığa ait olma durumunu ifade etmektedir. Din (İslam) kimliği ise kim oldukları duygusunun daha geniş ve merkezi yönüdür (Jacopson 1997: 239). "Pakistanlı gençler arasında dini bağlılık neden etnik kimlikten daha anlamlıdır?" sorusuna Jacopson şu cevapları vermektedir: İslamda üniversal ilgi ve uygulanabilirlik vardır. Sosyal sınırlar dinde etnisiteden daha belirgin, açık ve yaygındır. Böylece İslama bağlanmanın önemi isteği artmaktadır (Jacopson 1997: 240). İslamda ümmet anlayışı vardır. Ümmet anlayışı, dini gruba ait olma ve devamlılık hissi verir (Jacopson 1997: 245). Alan araştırmasının yapıldığı Türkiyeli göçmen kadınlar arasında da (her iki –başını örten ve örtmeyen– grupta da), dini kimliğin belirgin olduğu görülmekte, ulusal kimliğin üçüncü sırada 'kadın' kimliği ile rekabet halinde olduğu gözlenmektedir. Ulusal kimlik olarak 'Türk' kimliğini ilk sırada söyleyen çok az (iki) kişinin söz konusu kimliği vatana duyulan hasret bağlamında romantik bir söylemle ifade ettiği ve bu kişilerde de 'Müslüman' kimliğinin genel ifadeler içinde aslında diğer bütün kimliklerden etkin olduğu gözlenmektedir.

Bahar Hanım'ın (başörtüsü takmıyor, 25 yaşında, Aksaraylı, meslek okulu mezunu) söyledikleri, Müslüman ya da Türk kimliklerinin sırası konusunda fikir vermesi açısından önemli görünmektedir:

"10 sene önce, burada Türkeşçi grup varmış. Eşim bu gruba gidiyormuş ama sonra ayrılmış. O zaman gençleri bir araya getirip kötü yola gitmesinler diye Türkeşçiler hakkında bilgi verirlermiş, gençleri bu yönde bir arada tutmaya çalışırlarmış. Ancak sonra eşim onların fikirlerinin farklı olduğunu anlamış ve ayrılmış. Onlar önce Türküz sonra Müslümanız diyorlar."

Dini bilgiler, çocuk eğitimi ve aile yaşantısı ile ilgili bilgiler dışında ulusal kültürü öğrenme noktasında da İslamın işlevsel bir nitelik kazandığı görülmektedir. Bu anlamda İslam, kimliğin ve birçok işlevin somutlaştığı bir alan olarak karşımıza çıkmakta, kültürün, ulusal ve etnik unsurların taşıyıcısı olarak da yükselmektedir. Hülya Hanım:

"Burada (Almanya) dinimizi, kendi kültürümüzü öğrenebileceğimiz bir yer yok. Almanlar beni görünce (tesettürlü) İslamı nereden öğrendin diye soruyorlar. Annem babam da İslamı bilmiyordu. Ben dinimi kendi kendime öğrendim. Benim çocukluğumda günümüzdeki gibi (dini) sohbet toplantıları yoktu. Buralarda (dini sohbet toplantıları), hanımların eğitimi, çocuk eğitimi gibi konular veriliyor... Sohbet toplantılarına katılıp dinimi, kültürümü öğrenince özgüvenim artıyor."

Göçmenlerin kökenlerinin bulunduğu ulus-devletle bağlılıklarının devam etmesi ulusal kimliği sıcak tutar. İşçiler göç ettikleri yerle doğdukları yer arasında sürekli devam eden bir akış içindedir. Gerçekleştirilen telefon bağlantıları köken ülkeye sık sık yapılan ziyaretler, akrabalarla devam eden bağlar bir araya gelince kökenlerinin bulunduğu ülkenin durumunu konuşmak bu anlamda önemli pratiklerdir. Bu akışlar iki mekân arasına yayılan ve tek bir topluluk olarak işleyen bir topluluk yaratır. İletişim teknolojisindeki gelişmeler ise bu durumu güçlendiren önemli bir kaynaktır (Wiltshine 1992: 180, 182). Özellikle Almanya'da yaşayan Türkiyeli göçmenlerin

Türkiye'deki TV kanallarını izlemesi bu anlamda önemli bir katkı sağlamaktadır. Örneğin Yasemin Hanım şöyle demektedir: *"Ramazan ayında İstanbul, Eyüp'te televizyondan Ramazan yayını yapıyorlar, oralara gitmek isterdim."* Türk TV kanallarında özellikle dini programların tercih edildiği gözlenmekte ve milli duygular özellikle dini programlarla giderilmeye çalışılmaktadır.

Farklılaşan İslami Kimlik Algısı ve Euro-İslam

İslam, Avrupalıların hâlâ objektif yaklaşmakta zorlandıkları dinlerin başında gelir. Bunun nedeni 12. ve 13. yüzyıllarda Haçlı Seferleri sırasında İslamı yanlış tanımaları ve günümüze gelene kadar bu olumsuz tablonun değişmemesidir. Yaklaşık 1400 yıldan beri İslam ve Hıristiyanlık birbirine yakın ama rekabet içinde, çoğu zaman düşman duygular içinde bir arada yaşamıştır (Karlsson 2005: 131). Günümüz toplumlarında hiçbir dinden korkulmadığı halde İslamdan korkulmaktadır. Düşman İslam imgesi özellikle 11 Eylül olaylarından sonra yeniden alevlendirilmiştir (Müler 2005: 111-113).

Amerika'da gerçekleştirilen 11 Eylül terör olayları, özellikle Müslüman göçmenler üzerindeki kontrolü artırmıştır. Çünkü göç, belirsiz korkular için oldukça elverişli bir referans oluşturur. Uluslararası göçün güvenlik sorunu haline gelmesi, çeşitli toplumsal sorunların –işsizlik, istikrarsızlık gibi– dış göçe bağlanması sonucunu doğurabilir. Böylece toplumsal, ekonomik sorunları ve güvenlik sorunlarını somut kanıt gösterme ihtiyacı duymadan dış göçe atıfta bulunarak açıklama politikaları artar (Faist 2007: 22, 30). Uluslararası göç ile yaşam alanımıza giren 'öteki' ya da 'yabancı'nın 'bizim' işlerimize, evlerimize, sınırlarımıza tehdit kaynağı oluşturması düşüncesi yaygınlık kazanır. Çeşitli çalışmalara göre, yabancının yarattığı dış tehdit, grup içi dayanışmanın artması, tehdit kaynağının kötülenmesi, tehdit edilen grup üyelerine yardım edebilecek devlet uygulamalarının kısıtlanması ve tehdit eden bireylere veya gruba yöneltilen

öfke dolu çözümlerin desteklenmesi gibi eğilimlerle sonuçlanır. 'Yabancılar' veya göçmenler çoğu zaman kültürel kimlik başta olmak üzere kimlikleri ve ulusal kaynakları tehdit eden kişiler olarak algılanır. Terörizm, suç ve göç arasında kurulan bağlantılar siyaset, medya gibi bazı kurumlarca kullanılır (Faist 2007: 21, 27, 29).

Araştırmaya katılan kadınlar Türkiyeli göçmenlere yönelik böyle bir korkuyu özellikle ifade etmektedir. Örneğin Dudu Hanım (başörtülü, 26 yaşında, Sivaslı, Türkiye'de imam hatip okulu mezunu) bu durumu şöyle dile getirmektedir: *"Almanlar, Müslümanlardan korkuyorlar. İslam devleti yükselecek diye korkuyorlar."* Benzer şekilde Dilek Hanım (başörtü takmıyor, 21 yaşında, Kayserili, Türkiye'de ortaokul mezunu): *"Diğer milletlere, örneğin Ruslara değil, daha çok Türklere tepki gösteriyorlar. Türkler tuttuğunu koparan insanlar bu yüzden onlardan korkuyorlar"* demektedir. Müslümanlardan, sahip oldukları bazı olumlu özelliklerden dolayı korku duyulduğu düşüncesi, Müslüman kimliğine pozitif değer atfetme çabasını göstermektedir. Ayşe Hanım (başörtülü, 40 yaşında, Bayburtlu, meslek okulu mezunu) ise söz konusu korkuyu yaşanan somut olaylara bağlamaktadır: *"Özellikle İslam (Almanya'da) önemli bir sorun, korkuyorlar. Dünyadaki olaylardan dolayı herhalde. İran, Irak'taki olaylar, cihat gibi olaylardan dolayı belki de."*

11 Eylül olaylarından sonra İslam ve terörün özdeşleştirilmesi özellikle Batı'da yaygın bir kanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak araştırmaya katılan bütün kadınlar bu konuda oldukça hassas davranmakta ve İslam ile terör kavramlarının bir arada kullanılamayacağını belirtmektedir. Meryem Hanım bu konuda şöyle demektedir: *"Müslüman terörist olmaz, İslamcı terör yanlış bir kavram. Bunların arkasında büyük eller var. Ladin'i kendileri yetiştirdi. İnsanları kendi çıkarları için kullandılar sonra da Müslümanların üstüne atıyorlar her şeyi."* Perihan Hanım (başörtüsü takmıyor, 43 yaşında, İstanbullu, lise mezunu) ise: *"Terörün sağcısı solcusu, İslamcısı olmaz. Terör terördür, acımasızdır ve kötüdür"* demektedir.

Nagihan Hanım ise Filistin ve işgal altındaki Irak başta olmak üzere Müslüman toplumların yaşadığı kötü olaylara rağmen terörün bir çözüm olmadığını vurgulamakta çoğu kadın da bu fikri paylaşmaktadır:

"İslamda terör yoktur. Çünkü dinimizde terör yasaktır. Diğer taraftan insanları bu duruma sevk eden nedenler vardır... Filistin'de de insanları o duruma getiren olaylar olabilir. Örneğin çocuğunu öldürür, gözlerinin önünde karısının ırzına geçer, insanlar o boyuta getirilmişlerdir. Ancak her şeye rağmen bu tür eylemler (terör saldırıları) olmamalı. Çünkü bir gemide dokuz zalim bir masum varsa o gemi batırılmaz. Ancak bir zalim yüzünden dokuz masum ölüyor bu olaylarda. İslama göre, kadın, çocuk, hasta, din adamları öldürülmez, ibadet yerlerine saldırılmaz..."

Tesettürlü oldukları için Alman toplumunda herhangi bir ciddi sorun ya da ayırımcılıkla karşılaşmadıklarını belirten kadınlar, 11 Eylül'de Amerika'ya yapılan saldırıların bir dönüm noktası olduğunu belirtmektedir. Tesettürlü olan Elif Hanım bu durumu şöyle ifade etmektedir: *"Tesettürlü olduğum için hiç sorunla karşılaşmadım. Sadece 11 Eylül olaylarından sonra Almanlar çok korkmuşlardı bu nedenle bazı arkadaşlarıma laf atmışlar."* Tesettürlü olmayan Çiğdem Hanım söz konusu durumu daha sert bir şekilde ifade etmektedir: *"11 Eylül'de tesettürlü olanlara saldırıldı. Artık çıkartın bunları dendi. Medya da Müslümanlara karşı insanları dolduruyor."* Bahar Hanım (başörtüsü takmıyor) ise şöyle demektedir:

"11 Eylül'de Amerika olayları olduğunda staj yapıyordum (hastanede doktor yardımcılığı stajı). Bu olaydan sonra bazı hastalar bana kötü davrandılar. İş arkadaşlarım benimle bir hafta konuşmadı. Şefim iyi davranmadı. Ama ben bu olaylar yüzünden olduğunu anlamadım daha doğrusu anlamak istemedim."

Tesettürlü olmayan kadınlarda, İslama ve Müslümanlığa karşı gerçekleştirilen olumsuz tavırlar daha sert bir tepkiyle karşılanmaktadır. Örneğin Ayşe K. Hanım (başörtüsü takmıyor) şöyle demektedir:

"Almanya'da entegrasyon çabaları var ama entegrasyon sadece vatandaşlık almak değildir, dinimizi de değiştirmemizi bekliyorlar... Bazen Müslüman olduğum için benimle dalga geçiyorlar. Örneğin 'merak etme Allah seni görmez onun pasaportu Viyana'ya kadar', 'bir kere domuz eti yersen bir şey olmaz' diyorlar. Sanki kimse görmeden domuz eti yiyebilirim ya da içki içebilirim. İslamı anlayamıyorlar."

11 Eylül olayları ve sonrasında İslam adına gerçekleştirilen terör olaylarının artması nedeniyle, oluşan Batı ve İslam çatışması izlenimi (kavramlaştırması) karşısında, Batı'da yaşayan Türkiyeli göçmen kadınlara söz konusu çatışmanın olup olmadığı ve kendilerini bu çatışmada nerede konumlandırdıkları sorulmuştur. Araştırmaya katılan kadınlar büyük ölçüde söz konusu çatışmanın yaşandığı fikrine katılmakta ve kendini bu çatışmanın ortasında gördüklerini belirtmektedirler. Örneğin Neşe Hanım: *"Batı ile İslam arasında bir çatışma var. Ben (de bu çatışmanın) tam ortasındayım"* demektedir. Bahar Hanım da benzer şekilde cevap vermektedir:

"Batı ile İslam arasında çatışma var. Irak'taki savaş bunun örneği' Batılılara çok kızıyorum. Güçlüler, silahları var ve Müslümanları eziyorlar. Ama Müslümanlara da kızıyorum. Akıllarını kullanmıyorlar ve eziliyorlar. Ben tabii ki Müslümanım ama böyle bir Müslümanlık hoş değil."

Neşe Hanım da *"Bütün Müslümanları bir kefeye koyup, 'Bütün Müslümanlar kötüdür' diyorlar. İslama karşı önyargı var"* demektedir.

11 Eylül olayları Müslümanlara karşı indirgeyici ve yekpare bir bakışı güçlendirmiştir (Malik 2005: 82). Ancak araştırmaya katılan kadınlar bu durumdan rahatsız olduklarını göstermekte ve Müslüman olarak kendilerini diğer milletlerden gelen Müslümanlardan farklılaştırma gereği duymaktadırlar. Söz konusu farklılaştırma hem kendini diğer Müslüman toplumların geleneklerini (dolayısıyla ulusal, etnik, kültürel özgünlüğe vurgu söz konusudur) ve az gelişmişliğini hem de İslam adına terör olayları gerçekleştiren Müslümanları kapsamaktadır.

Araştırmaya katılan kadınlarda İslam kimliği önde olduğu için karşılaşılan ayrımcı muameleler İslama saldırı olarak algılanmaktadır. Kimliğin bir yönüne saldırı-tehdit durumunda sosyal kimliğin tekrar onaylanması-teyit edilmesi için sosyal destek ağları aranır. Sosyal kimliğe tehdit durumunda sosyal kimliğe vurgu artar (Worchel 1998: 73). Azınlık olma durumunda sosyal kimlik tehdit edildiğinde, bireyler 'biz' grubunu daha homojen kabul etme eğilimindedir ve grubu karakterize eden soyut özelliklere odaklanma artar (Marques, Paez, Abrams 1998: 132). Ancak araştırmaya katılan kadınlarda Müslüman kimliği önde olmasına rağmen bütün Müslümanları homojenleştirme eğilimi yerine Türkiyeli Müslümanları homojenleştirme eğilimi dikkat çekmekte ve milli bir İslam, yani Türk-İslamı anlayışı kendini hissettirmektedir. Örneğin Rahime Hanım şöyle demektedir:

"MHP, Milli Görüş vb. hepsi geride kaldı. Eskiden Türkiye'de siyasi karışıklık olunca burası da biraz karışırdı. Eskiden vardı burada da ama şimdi yok. Burada din siyasete alet edilmez. Burada insanlar bu anlamda daha saf... 'Nasıl olursan ol gel' anlayışı var. Nasıl ibadet edersen et yeter ki ibadet et. İnsanlar yakındaki camiye, mescide gider, namazını kılar. Benim görüşüm diye belli bir yere gitmez."

Araştırmaya katılan kadınların önemli bir vurgusu da romantik bir yaklaşımla ulusal ve dini simgelerin birleştirilmesidir. Türkiye ve din, vatan ve ezan özdeşleştirmesi gibi. Yasemin Ha-

nım bu bağlamda şöyle demektedir: *"Burada (Almanya'da) ezan yok. Türkiye'de ezan sesi duyunca ağlıyorum. Dinimizin kıymetini başka bir memlekete gelince anlıyorsunuz... Kendi ülkemde yaşamak isterdim. Ezan sesi, ramazan için. Ramazanı Türkiye'de geçirmek isterdim."* Diğer taraftan paradoksal olarak, ulusal kimliğin temsilcisi Türkiye'ye yönelik ciddi eleştiriler de yükseltilmektedir. Örneğin Neşe Hanım şöyle demektedir:

"Burada bizler sahipsiziz. Konsolosluk T.C. topraklarıdır, bize destek olması gerekirken binadan nasıl atarız diye düşünüyorlar. Yeni doğmuş çocuğumu kayıt için götürmüştüm çok kötü muamele ettiler. Hiç bizim haklarımızı savunmadı Türkiye. Ama ağabeyim 40 yaşında askere gitti ve parasını yatırdı. Gümrüklerde de durum çok kötü. Ama yine de (Türkiye) benim vatanım, her şeyiyle kabul ederim."

Konsoloslukla ilgili şikâyetler oldukça yoğundur. Hülya Hanım: *"Türkiye burada Türklere sahip çıkmıyor. Ben Alman vatandaşıyım. Bunun en önemli nedenlerinden birisi, Türk konsolosluğuna gitmemek içindir"* diyerek bu konudaki durumu özetlemektedir.

Türkiye'nin Almanya'daki Türkiyeli göçmenlerin sorunları karşısında yeterli çaba içinde bulunmaması araştırmaya katılan bütün kadınlar tarafından dile getirilen bir eleştiridir. Rahime Hanım: *"Türkiye kendi sorunlarıyla uğraşıyor. Bizimle pek ilgilenmiyor, bu konuda eksiklikleri var"* derken, Elif Hanım: *"Türkiye buradaki Türklere sahip çıkmıyor. Alman hükümeti de Türk düşmanı. Biz burada kendi başımızın çaresine bakıyoruz. Garip kaldık burada"* demektedir. Perihan Hanım ise bu konuda: *"Bizi döviz makinesi olarak görüyorlar. Sıkışınca imdat diye yardım istiyorlar"* demektedir.

Yoğun bir şekilde eleştirilen diğer bir konu da Türkiye'de İslami yaşantıya karşı yapılan muameledir. Fatma Hanım bu konuda şöyle demektedir: *"Türkiye İslami uygulamalara biraz karşı... Türbana niye karşı çıkılıyor anlamıyorum. Kendi ülkemde yasak olun-*

ca, burada yasak koyunca bir şey diyemiyorsun. Onlar (Almanlar), 'Bak senin ülkende de yasak' diyor. Son zamanlarda (Almanya'da) bu yönde yasaklar arttı." Meryem Hanım da benzer sıkıntısını dile getirmektedir:

"Türkiye'nin İslami değer ve uygulamalara karşı tutumu iyi değil. Türklük ayrı, İslam ayrı diyorlar. İslam önemli bir unsurdur. Artık bir tercih yapılmalı, ya tamamen tut ya da tamamen dışla. Ya Müslümansındır ya da laik... Yıllardır türban sorunu var, çok üzülüyorum bu duruma. Bu durum burada bile etkisini gösterdi. Ortasını bulmalı. Millet uzaya gidiyor, biz hâlâ başörtüsüyle uğraşıyoruz. Televizyonda ağlayan insanlara çok üzülüyorum."

Ancak söz konusu bütün eleştirilere ve İslam kimliğinin asli kimlik unsuru olarak ifade edilmesine karşın, Türkiye ve ona aidiyet düşüncesi etkinliğini sürdürmektedir. Bu durumu en güzel ifade eden çok küçük yaşta Almanya'ya gelen Ayşe Hanım'dır. Araştırma çerçevesinde görüşmemiz sona erip, Türkiye'deki bazı olumsuz konulardan bahsetmeye başladığımızda, Ayşe Hanım'ın konuşmayı kesip şu çarpıcı ifadeleri söylemesi dikkat çekicidir: *"Benim hayalimde bir Türkiye var. Hayalimdeki Türkiye'nin yıkılmasını istemem."* Bu bağlamda farklı bir örnek de Almanya'da doğup büyüyen Hülya Hanım'dır:

"Evlenmeden önce bir Türkiye sevdası vardı. Ne olursa olsun Türkiye'de yaşamak istiyordum. Orası bizim için ayrı bir dünyaydı. Evlenince Türkiye'de kalmayı kabul ettim. Ailemin, sen buraya (Almanya) alışıksın orada (Türkiye'de) yapamazsın demesine rağmen. Ancak orada yapamadım. Almanya'ya döndüm."

Tesettürlü olduğu için Türkiye'deki üniversitelere giremeyen ve bu nedenle Almanya'ya dönüp üniversite eğitimini burada sürdüren Hülya Hanım, her şeye rağmen Türkiye'ye olan özlemini ifade etmektedir.

"Sizce günümüzde Batı ve İslam arasında bir çatışma yaşanmakta mıdır? Cevabınız evetse siz kendinizi nerede görüyorsunuz? Kendinizi Batı mı yoksa İslam kavramı içinde mi görüyorsunuz?" soruları karşısında göçmen kadınlar bağlamında önemli bir boyut daha dikkati çekmektedir. Daha önce belirtildiği gibi, araştırmaya katılan kadınlar büyük ölçüde böyle bir çatışmanın olduğunu belirtmektedir. Ancak ilginç olan nokta, söz konusu çatışma içinde kadınların kendini nerede konumlandırdığıdır. Müslüman kimliği etkin olduğu halde, kadınların Batı ve İslam çatışması argümanı bağlamında tepkisel olarak kendini İslam içinde konumlandırmadığı gözlenmektedir. Örneğin Fatma Hanım: *"Tam detaylı bilmiyorum ama böyle bir çatışma var' Tam olarak nerede olduğumu söyleyemiyorum. Ortası diyeyim. Ne tam Batılıyız ne tam İslama uyabiliyoruz"* demektedir. Benzer şekilde Dudu Hanım: *"Batı ile İslam arasında bir çatışma var. Ben kendimi Batılı İslam birleşiminde görüyorum"* demektedir. Ergül Hanım (başörtülü, 38 yaşında, Ankaralı, Türkiye'de ortaokul mezunu): *"Batı ve İslam arasında bir çatışma var bence. Ben iki taraftayım. Hem Müslümanım hem de Batıda yaşıyorum. Batıda örnek bir Müslüman olarak yaşamayı isterim"* demektedir. Seher Hanım (başörtüsü takmıyor, 26 yaşında, Uşaklı, Almanya'da üniversite mezunu) ise kendini Müslüman Batılı olarak görmektedir.

Bir dünya dini olan İslam kültürel geleneklerin sınırlarını zorlamakta, İslam, aktörleri tarafından sürekli imal edilmekte, tekrar tekrar yapılandırılmakta, kendi kültürel köklerinin de dışına çıkmaktadır. Modern, ılımlı bir 'Euro-İslam' Almanya'da yaşayan Türkiyeli göçmen kadınlar arasında da belirgin bir süreç olarak kendini hissettirmektedir. Böylece Türkiyeli göçmen kadınlar arasında Türk İslamı kadar Avrupalı bir İslam anlayışı da dikkati çekmektedir.

Cemaatler ve Müslüman Kadın Kimliği

Cemaatler Almanya'daki göçmen kadınlar arasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Cemaatlere katılım, eşlerin (erkekler)

yoğun işleri nedeniyle sınırlı kalırken, kadınların Almanya'da çok sayıda bulunan cemaatlere düzenli bir şekilde katıldığı dikkat çekmektedir. Cemaatlerin kadınlar üzerinde önemli bir yönlendirme gücü olduğu görülmektedir. Cemaatlere ilk gidiş konusunda çoğu zaman komşu ve akraba davetleri etkili olmaktadır. Örneğin başörtüsü takmayan Ayşe Hanım: *"Sohbetlere gittiğim olmuştur. Bazen tanıdıkların ısrarından, bazen meraktan gittim"* demektedir. Böylece yalnızca tesettürlü kadınlar değil, başını örtmeyen kadınlar da söz konusu cemaatlere devam etmektedir. Almanya'da bir göçmen kadın olarak zoru başaran ve öğretmen olan Seher Hanım, tesettürlü olmamasına rağmen bu cemaatlere gittiğini belirtmekte ve söz konusu cemaatlerde ne bulduğunu ise şöyle anlatmaktadır:

> *"Orada*[5] *ortam iyi, sevdiğim insanlar var. Dini sohbetimiz bittikten sonra oradan buradan konuşup sohbet edebiliyoruz. Bu tür ortamlarda sanki içimdeki pas siliniyor, tazeleniyorum. Evde bunu yapamıyorum. Manevi olarak iyi geliyor."*

Cemaatler kayıtlı derneklerle etkinlik kazanmış ve söz konusu örgütlenme şekli Türkiyeli göçmenlerin Avrupa'daki örgütlenmelerinin tipik şekli olmuştur. Almanya'daki camileri ayakta tutan 2.200-2.500 İslami dernek bulunmaktadır (Lemmen 2005: 71-2). Katılımcılar tarafından mescit, dergâh ya da vakıf olarak isimlendirilen mekânlarda kadınlar ve erkekler için ayrı olarak düzenlenen sohbet toplantıları önemlidir. Cemaatler ibadet etme ve dini bilgi verme yanında hac seferleri düzenlemekte, cenazelerin anavatana ulaştırılması hizmeti vermekte, sahip olduğu iş yeri ve dükkânlar aracılığıyla helal yiyeceklerin temin edilmesini sağlamakta ve bu anlamda günlük hayatın oldukça geniş bir alanına ulaşmaktadır.

5 Seher Hanım, Nur cemaatinin üniversiteli kadınlara yönelik sohbet toplantılarına devam etmektedir. Söz konusu cemaat, eğitim düzeyi, meslek, cinsiyet vb. özelliklere göre farklı sohbet toplantıları düzenlemektedir.

Cemaatler söz konusu genel hizmetler yanında göçmen kadınlar için daha işlevsel bir nitelik taşımaktadır. Cemaatler kadınlara eğitim (dini –ilmihal dersleri, Kuran dersleri–, kültürel, milli konularda ve çocuk, evlilik konularında İslam temelli dersler) vermekte, kadınların yalnızlıklarını gidererek psikolojik rahatlık sağlamakta, aynı zamanda bir sosyal dayanışma grubu olarak etkinlik kazanmaktadır. Cemaatler mevlit, sünnet düğünü, cenaze, evlilik töreni, ev ve iş bulma konusunda önemli bir sosyal dayanışma ağı olarak işlev görmektedir. Ancak cemaatlerin söz konusu işlevleri arasında en önemli olanı kadınlara bir aidiyet duygusu vermesidir.

Yakın zamana kadar sadece akraba, komşu ve hemşerilik ilişkileriyle sınırlı olan sosyal ilişki ağı, göçmen kadının İslami cemaatlere yoğun katılımıyla birlikte genişlemiştir. Cemaat etkinlikleriyle göçmen kadının sosyal etkileşim alanı daha genişlemiş ve özgürleşmiştir. Kermeslerde ve diğer cemaat organizasyonlarında yapılan faaliyetler, kadınlarda önemli bir etkinlik duygusu yaratmaktadır. Dini aktivitelere katılım utangaç ve çekingen kadınlardan, yüksek özgüvenli kadınlara kişisel bir dönüşüme de katkıda bulunmuştur (Nökel 2006: 405). Böylece göçmen kadın, İslam aracılığı ile hem kişisel olarak özel hayatta hem de sosyal bir aktör olarak toplumsal alanda etkinliğini artırmış ve görünürlük kazanmıştır. Bu durumun en önemli sonucu Almanya'da, Türkiyeli göçmen kadınlar arasında, İslam kimliği ile belirgin bir 'kadın alt kültürü'[6] yaratılması ve feminen bir İslami aktör oluşumu ile karşılaşılmasıdır (Nökel 2006: 437).

İslamı temel kimlik kaynağı olarak almış göçmen kadının, aktif bir nitelik kazanması ve İslamın günlük hayatta pratiğe geçirilmesi, Müslüman kadının kamusal alanda görünürlüğünü de artırmıştır. Bu durum doğal olarak, göçmen kadınların, kamusal alana İslami kimlikleri ile girme taleplerini dile getir-

6 Tietze, böyle bir kavramlaştırmayı Türk göçmen gençleri için ifade etmektedir (Tietze 2006: 345).

mesi sonucunu doğurmuştur. İslam, kadınları varolan sisteme ve sistemin kurumlarına girme yönünde cesaretlendirmiş (Nökel 2006: 414) ve kadınlar İslami kimlikleriyle sistemde yer almayı bir hak olarak talep etmeye başlamıştır. İslami kimlik, kadınlar için sosyal, siyasal, kamusal alanda kendilerine yer açmak için bir kaynak oluşturmakta, farklı ama eşit olma isteği ifade edilmektedir. Bu süreçte İslam kimliği, ulusal ve kültürel değerler yanında modern toplum değerlerini de taşıyan bir kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslami örgütlenme önce ulusal-etnik çizgide gerçekleşmiştir. Türk, Bosnalı, Afgan, Alman gibi farklı ulusal nitelikli İslami dernekler dikkati çekmektedir. Çoğu cami ve cemaat dil kriterine göre ayrılmıştır. Bunun nedeni, cemaatin ve Cuma vaazının dilinin anadilde olmasıdır (Lemmen 2005: 75). Böylece cemaat örgütlenmesi de ulusal kimliği desteklemektedir.

Sonuç

Araştırmadan elde edilen önemli bulgulardan ilki, göçmenlerin çoklu bir kimlik algısı içinde olmasıdır. Buna göre, göç edilen toplumla ekonomik, kültürel ve siyasal entegrasyonun düşük olması halinde göçmenin ulusal kimlik (Türk) vurgusu artmaktadır. Örneğin, göçmen kadınlar, Türkiye'nin AB'ye üye olmasını birkaç istisna dışında istememektedir. Bunun nedeni olarak, Türkiye'ye yönelik olumsuz tutumlar ifade edilmekte ve bu tepki ulusal kimliğin belirginliğini göstermektedir. Diğer taraftan, göçmen kadınların ifade ettiği kimlik sıralaması dikkate alındığında hem Türk kimliği yerine İslam kimliği hem de Alman kimliği yerine Batılı kimliği vurgulanarak daha genelkapsayıcı kimliklere dahil olunduğu görülmektedir. Böylece Türkiyeli göçmen kadınlar Batıda Türk kültürünü vurgulayan ancak Batılı değerleri de benimseyen ve toprağı aşan bir ulusötesi anlayışa da sahip görünmekte, bu sırada kadın kimliğini de ihmal etmemektedir. Yani aynı anda hem 'Müslüman'

hem 'Türk' hem 'kadın' hem de 'Batılı' kimliklerini taşıyabildikleri görülmektedir.

Bu noktada vurgulanması gereken diğer bir nokta da söz konusu bütün kimliklerin Müslüman kimliği ile tamamlanmasıdır: 'Müslüman Türk', 'Müslüman kadın', 'Müslüman Batılı' gibi. Diğer taraftan uluslararası göç, özellikle 3. ve 4. neslin etkin olmaya başladığı günümüzde kozmopolit bir anlayışı da ortaya çıkarmaktadır. Özellikle Almanya'da doğup büyüyen göçmen kadınlarda, belli bir ülkeye bağlılık ya da aidiyet noktasında sıkıntılar görülmekte ve kozmopolit bir eğilim dikkat çekmektedir. Ancak diğer bütün kimliklerde olduğu gibi kozmopolit kimlik de yine İslam ile işlerlik kazanmakta, kozmopolit kimliğin taşıyıcısı da yine İslam olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin Fatma Hanım bu durumu şöyle ifade etmektedir: *"Yer önemli değildir. Gerçek Müslümansan bunu her yerde yaşarsın."* Sonuç olarak tıpkı kozmopolit eğilimde olduğu gibi yerel ve melez eğilimler ve bunların sonucu olan kimliklerin de İslam ile taşındığı ya da tamamlandığı görülmektedir.

Almanya'da yaşayan göçmen kadınlar kendilerini geleneksel yapıdan ayrıştırırken geleneksel yapının da bir unsuru olan dini araçsallaştırmışlardır. İslam hem kendini geleneklerden ve onun yarattığı baskıdan kurtarmanın karşı konulamaz meşru bir aracı olmuş hem de modern hayata girişin ve orada tutunmanın alternatif bir yolu olmuştur. İslam, içe kapanarak modern hayattan kopuşun değil, farklı ancak eşit bir statüde modern hayata girişin temel aracı olarak işlevsellik kazanmıştır. Böylece İslam, asli kimlik olarak 'öteki'nden farklılaşma ve 'biz' grubu oluşturmanın ana kaynağı olarak diğer tüm kimliklerin önüne geçerek yükselmiştir.

Kaynakça

Abadan-Unat, Nermin (2007), "Türk Dış Göçünün Aşamaları: 1950'li Yıllardan 2000'li Yıllara", *Kökler ve Yollar Türkiye'de Göç Süreçleri,*

Der. Ayhan Kaya-Bahar Şahin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 3-18.

Appadurai, Arjun (1990), "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", in *Global Culture*, Edit. Featherstone, 295-310.

Deschamps, J.C. ve Devos, T. (1998), "Regarding the Relationship Between Social Identity and Personal Identity", J.F. Morales, D. Paez, J.C. Deschamps, *Social Identity*, Sage Publication, London, 1-12.

Faist, Thomas (2007), "Göç-Güvenlik Bağı: 11 Eylül Öncesi ve Sonrası Uluslararası Göç ve Güvenlik", *Kökler ve Yollar Türkiye'de Göç Süreçleri*, Derleyen: A. Kaya-B. Şahin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 19-39.

Hall, Stuart (1998b), "Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler", *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Kültürü*, Der. Anthony D. King, Çev. Gülcan Seçkin ve Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 62-96.

Hannerz, Ulf (1998), "Çevre Kültür Senaryoları", *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Kültürü*, Der. Anthony D. King, Çev. Gülcan Seçkin ve Ü. Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 139-163.

Jacopson, Jessica (1998), *Islam in Transition*, Simultaneously Published, New York.

Karlsson, Ingmar (2005), "Avrupa'da İslamiyet-Bir Zenginlik veya Tehlike mi", *Türkiye ve Avrupa'da İslam, Devlet ve Modern Toplum*, Konrad-Adenauer-Stiftung Yayını, Ankara, 131-147.

Kastoryano, Riva (2007), "Ulusaşırı Türk Milliyetçiliği: Yurtdışında Yaşayan Türklerin Milliyetçilik Tanımı", *Kökler ve Yollar Türkiye'de Göç Süreçleri*, Derleyen: A. Kaya-B. Şahin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 63-81.

Lemmen, Thomas (2005), "Almanya'da İslamiyet", *Türkiye ve Avrupa'da İslam, Devlet ve Modern Toplum*, Konrad-Adenauer-Stiftung Yayını, Ankara, 69-80.

Malik, Jamak (2005), "Avrupa'da İslamiyet-Entegrasyon veya Gettolaşma", *Türkiye ve Avrupa'da İslam, Devlet ve Modern Toplum*, Konrad-Adenauer-Stiftung Yayını, Ankara, 81-95.

Morales, J.F.; Paez, D.; Deschamps, J.C. (1998), "Social Identity and Intragroup Differentiation as Subjective Social Control", *Social Identity*, Sage Publication, London, 124-141.

Nökel, Sigrid (2006), "Micropolitics of Muslim Women in Germany", *Islam in Public*, Nilüfer Göle ve Ludwig Ammann (Edit.), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 395-440.

Robertson, Roland (1999), *Küreselleşme*, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Rios, Palmira N. (1992), "Comments on Rethinking Migration: A Transnational Perspective", *Towards a Transnational Perspective on Migration*, Edit. Schiller, Nina G., Basch, Linda, Blanc-Szanton, Cristina, The New York Academy of Sciences, New York, 225-229.

Schiller, Nina G.; Basch, Linda; Blanc-Szanton, Cristina (1992a), "Towards a Definition of Transnationalism", *Towards a Transnational Perspective on Migration*, The New York Academy of Sciences, New York, ix-xiv.

Schiller, Nina G.; Basch, Linda; Blanc-Szanton, Cristina (1992b), "Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration", *Towards a Transnational Perspective on Migration*, The New York Academy of Sciences, New York, 1-24.

Tietze, Nikola (2006), "Religiosity Among Young Muslims in France a German Public Spheres", *Islam in Public*, Nilüfer Göle ve Ludwig Amınann (Edit.), Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 335-368.

Tomlinson, John, *Küreselleşme ve Kültür*, Çev. Arzu Eker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Wallace, Walter L. (1997), *The Future of Ethnicity, Race and Nationality*, First Pubishers, Greenwood Publishing Group Inc..

Wilpert, Czarina (2007), "Göçte Cinsiyet ve İstihdam", *Kökler ve Yollar Türkiye'de Göç Süreçleri*, Derleyen: A. Kaya-B. Şahin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 159-184.

Wiltshire, Rosina (1992), "Implications of Transnational Migration for Nationalism: The Caribbean Example", *Towards a Transnational Perspective on Migration*, Edit. Schiller, Nina G., Basch, Linda, Blanc-Szanton, Cristina, The New York Academy of Sciences, New York, 175-187.

Worchel, Stephan, (1998), "A Developmental View of the Searh for Group Identity", J.F. Morales, D. Paez, J.C. Deschamps, *Social Identity*, Sage Publication, London, 53-74.

Zdzislaw, Mach (1993), *Symbols, Conflict and Identity*, State University of New York Press, New York.

https: //www.cia.gov/library/publications/the-world-facebook

TÜRK DİYASPORASININ LONDRA AYAĞINDA ETNİK ve DİNİ KİMLİKLERİN KESİŞME ve AYRIŞMA NOKTALARI

Pınar ENNELİ[1]

Türk diyasporasının İngiltere ayağını oluşturan Türk toplumu Almanya veya diğer Kıta Avrupa ülkelerindeki topluluklar kadar araştırılmasa da son yıllarda bu toplumun üzerinde de yapılan çalışmalar mevcuttur (Küçükcan 2004, Enneli 2005, Atay 2006). Etnik ve dini kimliklerin kamusal alanda var olma şekli, bu kimliklerin Türk toplumundaki bireyler tarafından algılanması ve sahiplenilmesi diğer ülkelerde yaşayan Türk toplumlarıyla benzerlikler gösterse de önemli birkaç noktada ayrılır. Öncelikle, İngiltere'deki Türk toplumun da önemli sayıda Kıbrıslı Türk bulunmaktadır. Buna ek olarak, buradaki Türk toplumunda Türkiye'den gelenlerin etnik ve dini kimlikleri, Türkiye'de ve diğer Avrupa ülkelerinde görülmeyen bir şekilde kesişmiştir. Örneğin, Türk kimliği Sünni Müslümanlıkla, Kürt kimliği de Alevilikle örtüşmüştür. Son olarak, İngiltere'de özellikle güçlenen devlet ve yerel yönetimler seviyesindeki çokkültürlü uygulamalar, bütün azınlıkların olduğu gibi, Türk toplumunun da etnik ve dini kimlikleri üzerinde Avrupa'daki asimile etmeye yönelik uygulamalardan farklı bir etki yapmıştır.

Etnik ve dini kimlikler birçok kaynaktan beslenir. Bu yazının konusu olan İngiltere'de yaşayan Türkler ise İngiltere'de etnik

1 Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

kimlikleri tanımlarken genelde kullanılan 'beyazlar' ve 'beyaz olmayanlar' ayrımlarından birine rahatça yerleştirilemezler. Türkler Avrupa'nın en dış çeperinden gelirler ve kendilerini bu tanımlamada beyaz olarak nitelerler. Ama Türkiye genelde Avrupa'da, özelde ise İngiltere'de, çoğunlukla beyaz olmayan bir üçüncü dünya ülkesi olarak nitelenir ve bu çerçevede Türkler ayrımcılığa maruz kalırlar. Kültürel ve sosyoekonomik anlamda Bangladeş ve Pakistanlılar gibi birçok beyaz olmayan etnik grupla benzerlik gösterirler.

Britanya'daki Türk toplumu etnik ve dini kimlik oluşumu açısından analiz edilirken çok boyutlu ilişkiler ağı gözden kaçırılmamalıdır. Çünkü etnik ve dini kimlikler oluşurken tarihsel, sosyal ve kültürel etkileşimler o toplumun yönelimini belirler. Bu kimlikler oluşurken ilk önce tarihsel olarak gelinen yer, sonra yaşanan ülkenin kattıkları etkilidir. Yani, getirilen öğrenilmiş etnik ve dini ayrımlar, yaşanılan ülkenin onlara kazandırdığı Britanya kimliği ile bazen harmanlanır bazen de yan yana gider.

Bu çerçevede yazı dört bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde kısaca Londra'da yaşayan Türk toplumu üzerine genel bilgi verilecektir. İkinci bölümde etnik ve dini kimliklerin kurgulanması üzerine İngiltere'de yapılan teorik tartışmalara değinildikten sonra izleyen bölümde toplumdaki etnik ve dini kimlik algıları üzerinde durulacaktır. Son bölümde ise bu kimliklerin kamusal alandaki dernekler ve benzer örgütler vasıtasıyla yansımaları analiz edilecektir. Yazı boyunca temel argümanımız ise Türk toplumunda etnik ve dini kimliğin yalnızca onlara, yani Britanya veya Hıristiyan toplumuna, karşı biz Türkler veya Müslümanlar olarak kurulmadığı, bunun yanında toplumun kendi iç etnik ve dini bölünmelerinden de güç aldığıdır.

İngiltere'deki Türk Toplumu Üzerine Genel Bilgi

Avrupa'da yaşayan 5 milyon 807 bin Türkün 150.000'i İngiltere'de yaşamaktadır. Bunların % 62,5'i Britanya vatandaşı ol-

muştur (Şen ve dğ. 2008: 415). Türk toplumu ağırlıklı olarak Londra'dadır. Londra'daki Türk toplumunda sayıları tahminen 120.000'i bulan Kıbrıslı Türkler de vardır (Onal 2003). Bir başka deyişle, günümüzde Türk diyasporasının İngiltere ayağının nüfusu yaklaşık 270 bindir. Toplum üç alt gruptan oluşmuştur. Bunlar anavatandan gelen Türkler ve Kürtler ile Kıbrıs'tan gelen Türklerdir. İngiltere'deki Türk toplumunu oluşturan bu üç grup da dışardan bakılanın aksine, ayırt edici etnik, dini kimliklere ve sosyal ilişkiler ağına sahiptir. Bu farklılığın bir kısmı Türkiye ve Kıbrıs'tan getirdikleri farklı kültürel, sosyal ve tarihsel altyapılardan ve birbirleriyle girdikleri ilişkilerin doğasından kaynaklanır. Hatta, Küçükcan (2004: 253) toplumda var olan farklı organizasyonları bu Türkiye ve Kıbrıs modellemeleri yüzünden 'milli-model organizasyonlar' diye adlandırmıştır.

Türkiye'de Arnavutlar, Çerkezler, Kürtler gibi birçok etnik grup vardır (Milliyet 2007a). Ama sadece Müslüman olmayan Ermeniler, Rumlar gibi etnik gruplar azınlık statüsündedir. Müslüman olanlar genellikle Türk diye adlandırılır. Ancak bu, insanların farklılıklarının farkında olmadığı anlamına gelmez. Kürtler çoğunlukla ülkenin Güneydoğu bölgesinde yaşarlar. Ama günümüzde büyük bir Kürt nüfusu Türkiye'nin batısındaki İstanbul, Ankara, İzmir gibi metropollere de yerleşmiştir. Hatta İstanbul'un ülkede en fazla Kürt nüfusun yaşadığı şehir olduğu söylenmektedir (Milliyet 2007a).

Türk toplumunda dini kimliklere dayalı bir ayrışma da vardır ve hatta bu ayrışmanın etnik ayrışmadan daha fazla yaşandığını söyleyebiliriz. Son yapılan bir araştırmaya göre, Türkiye'de nüfusun % 72'si Hanefi Türklerden oluşuyor ve Aleviler de ülkenin % 5'lik bir kesimini oluşturuyor. Alevilerin % 61,2'si Türk, % 22'si Kürt-Zaza, % 7,8'i Türk kökenlilerden oluşmaktadır (Milliyet 2007b). Bir başka deyişle, Türkiye'de bu mezhepler birebir farklı etnik gruplarla eşleşmez. Yani, Türk Alevileri olduğu gibi Kürt Alevileri de vardır. Ancak Londra'daki toplumda

Türk kökenlilerin büyük çoğunluğu Sünni, Kürt kökenlilerin büyük çoğunluğu ise Alevidir.

Londra'da Türk toplumunun yoğun olarak yaşadığı yer olan Kuzey Londra bölgesindeki uzun cadde Green Lane, Türk toplumundaki bu altgrupların görsel olarak bakkal dükkânlarıyla, kebapçılarıyla, kahvehaneleri, gönüllü kuruluşları ve spor kulüpleriyle kendini sergilediği bir caddedir. Bu grupların Londra'ya geliş tarihleri ve koşulları birbirinden farklıdır. Beraberlerinde getirdikleri tarihsel, kültürel ve sosyal altyapıları bu grupların birbirlerini algılayışlarını da farklılaştırır. Örneğin, Kıbrıslı Türkler için Türkiye'den gelen herkes Müslüman Türktür. Onlar anavatandan gelenlerin oldukça farkında oldukları Sünni Alevi ayrımının pek farkında değillerdir. İşte bu yüzden bu bölümde kısaca bu üç grubun İngiltere'ye geliş tarihlerine ve koşullarına değinilecektir.

Buraya yerleşen ilk grup olan Kıbrıslı Türk erkekler 1945-1955 yılları arasında gelmişlerdir (Sonyel 1988: 11). İkinci Dünya Savaşı öncesi adadan gelen ana grup Kıbrıslı Rumlardı ve sayıları 7.000 ile 8.000 arasında değişiyordu (Oakley 1989: 522). Rumlar ve Türkler arasında özellikle 1950'lerde ve 1963'te ağırlaşan çatışmayla birlikte adadan her iki gruptan da göç fazlalaşmış ve göçün büyük bölümü bu çatışmanın en üst noktası olan 1963-64 yılları arasında yaşanmıştır. Bu göçte adayı terk edenlerin büyük bir kısmı eski sömürge bağları ve o dönemde İngiltere'nin sunduğu istihdam fırsatları nedeniyle İngiltere'ye gelmiştir (King ve Bridal 1982: 96). Bu dönemde, Türkleri ve Rumları ayıran bir sayım olmadığı için tam olarak kaç Türkün ve kaç Rumun adayı terk ettiğini bilememekle birlikte İngiltere'ye gelen her beş kişiden dördünün Rum, birinin ise Türk olduğu tahmin edilmektedir (King ve Bridal 1982: 97).

Kıbrıslılar çoğunlukla Londra'ya yerleşmişlerdir. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce ülkeye gelenler çoğunlukla İtalyanların sahip olduğu restoran ve otellerde çalışmışlardır. Ancak savaşta İngilizlerin ve İtalyanların farklı saflarda savaşması yüzünden bir-

çok İtalyan İngiltere'yi terk ederek ülkesine geri dönmüş ve onların restoran ve otellerini de Kıbrıslı Rumlar almıştır. Öyle ki 1939'dan 1945'e Kıbrıslı cafelerin sayısı 29'dan 200'e çıkmıştır (Oakley 1989). Restoran, cafe ve otel işletmeciliğinin yanında Kıbrıslıların diğer geçim kaynakları tekstil fabrikaları olmuştur. Tekstil sektöründe Kıbrıslıların ağırlığı özellikle köylerde geleneksel terzilik marifeti olan kadınların bu göç dalgasına katılmasıyla hızlanmıştır (King ve Bridal 1982). Zaten, 1971'lere gelindiğinde çalışan Kıbrıslı kadınların yarısı tekstil sektöründe istihdam edilmekteydi. Kadınların istihdama katılması zaman içerisinde Kıbrıslı hanelerin gelir düzeyinde olumlu bir etki yaratmıştır. Londra merkezine yerleşen ve bu yüzden de buranın 'Küçük Kıbrıs' diye anılmasına neden olan Kıbrıslılar, artan refah düzeyleriyle birlikte 1950'lerde 1960'larda şehrin kuzeyine doğru, banliyölere yerleşmeye başlamışlardır (King ve Bridal 1982).

Adadan Rumlardan sonra çıkan bir grup olarak Kıbrıslı Türkler ilk geldikleri dönemlerde, istihdam, barınma ve buna benzer ihtiyaçları konusunda Rumlara bağımlıydılar (Ladbury 1977). Hatta 1974 Kıbrıs çıkartmasına kadar iki toplum arasında görünür bir huzursuzluk da yaşanmamıştı. İki toplum da sosyal hayatta bir araya gelmemelerine rağmen iş hayatında oldukça iyi anlaşmaktaydı (Ladbury 1977). Bu işbirliğinin ilerleyen yıllarında Kıbrıslı Türkler de kendi iş yerlerini açmaya, ev sahibi olmaya ve giderek daha çok kendine yeten bir toplum olmaya başladılar. Kıbrıslı Türkler İngiltere'ye alışırken yerleşim hareketleri de Rumlarla benzerlik göstermiştir. Robins ve Aksoy'a göre (2001) Kıbrıslı Türkler önce Londra'nın merkezine yerleştiler ve durumları düzeldikçe de tıpkı Rumlar gibi Londra'nın kuzey çeperlerine, daha iyi bölgelere doğru hareket edip yerleştiler.

Anavatandan olan Türkler İngiltere'ye 1960'ların sonu, 1970'lerin başında gelmeye başladılar. İlk gelenler erkeklerdi. Onları 1970'lerin sonu ve 80'lerin başında eşleri ve çocukları izledi (Mehmet Ali 2001). Bu grup ağırlıklı olarak Türkiye'nin batısındaki, İstanbul, Ankara, İzmir gibi büyük şehirlerden Lon-

dra'ya gelmiş olsa da aslında Mehmet Ali'ye göre (2001) bu insanlar köylerden başlayıp büyük şehirlerde biten zincir bir göç sürecinin en son durağı olarak Londra'ya gelmişlerdir. Bunlara ek olarak, Karadeniz'den gelen ve sayıları az olmayan bir grup da vardır. Kıbrıslı Türklerin başlangıçta Rumlara belirli konularda bağımlı olmaları gibi, anavatandan gelen Türkler de ilk geldiklerinde Kıbrıslı Türklerin desteğini almışlar, zaman içinde de tıpkı Kıbrıs'tan gelen Türkler gibi kendi işyerlerini açmışlardır. Bu grubun, süreç içerisinde Londra'daki değişik bölgeler arasındaki hareketinin nasıl olduğu Kıbrıslı Türklerinki kadar net bilinememekle birlikte onların da Kıbrıslı Türklere benzer bir yerleşim hareketi sergilediği tahmin edilmektedir. Başka bir deyişle, onlar da ilk olarak barınmanın görece daha ucuz olduğu Londra'nın merkezindeki yerleşim alanlarına gelmiş, gelir seviyeleri düzeldikçe de, Kıbrıslı Türkleri izleyerek, kuzeye doğru yerleşmişlerdir.

Kürtler topluma en son eklenen gruptur. İngiltere'de yaşayan Kürt nüfus çoğunlukla 1980'lerin sonu ve 1990'ların başında buraya gelmeye başlamıştır. Bunların büyük çoğunluğu İngiltere'de sığınmacı statüsündedir (Atay 2006). Türkiye'nin güneydoğusunda devam eden çatışmalar, İngiltere'de yaşayan Kürtlerde zaman içerisinde Kürt milliyetçiliğini tetiklemiş görünmektedir. Bu durum tabii ki, İngiltere'de yaşayan Türkler arasında da Türk milliyetçiliğini arttırmıştır. Kürtler, Kıbrıslı Türklerin ve anavatandan gelmiş Türklerin aksine, direk olarak Kuzey Londra'ya gelmiş ve yerleşmişlerdir. Onların geldiği dönemde ekonomik fırsatlar daha önce gelenler için olduğu kadar iyi olmamıştır. (Enneli ve dğ. 2005: 5). Bu dönemde, toplumun özelikle Kıbrıslı Türklerin yoğunlaştığı tekstil sektörü Doğu Avrupa'dan gelen ucuz ürünlerle oldukça sıkıntıdaydı (İnal ve dğ. 2009: 495). Dolayısıyla yeni gelen Kürtler için bu sektörde çalışıp zaman içinde belirli bir refah düzeyine erişmek daha zor olmuştur. Bu zorluk karşısında onlar da toplumun diğer üyelerine kıyasla akraba yardımlaşmasını daha fazla kullanmışlardır. Bir-

den fazla akraba bir araya gelerek kendi tekstil fabrikalarını, kebapçılarını ve bakkal dükkânlarını açmıştır.

Kısaca, Londra'daki Türk toplumu heterojen bir toplumdur. Farklılıklar onların tarihsel ve sosyal altyapılarıyla ve geldikleri yerlerden getirdikleri kültürel mirasla ilgilidir. Türk toplumu dediğimiz toplumda üç alt grup Kıbrıslı Türkler, Türkler ve Kürtler Londra'nın kuzeyinde hep birlikte yaşamakta ve çalışmaktadırlar (Mehmet Ali 2001). Günümüzde onlar için ekonomik durum çok parlak değildir. Öncelikle, ana ekonomik aktivite olan tekstil endüstrisi artık yok gibidir. Bununla birlikte kebapçıların, bakkalların ve kafelerin sayısı da oldukça artmış durumdadır. Bu da varolan rekabeti daha da artırıyor ve dolaylı olarak bu sektörde çalışan işçilerin zaten oldukça düşük olan ücretlerini daha da düşürüyor. Bir de buna İngiltere'nin son küresel ekonomik krizle birlikte resesyona girmesini eklersek, ekonomik olarak toplumun zor günler yaşadığını söyleyebiliriz. Genel olarak bütün İngiltere toplumunu etkileyen bu ekonomik zorlukların uzun vadede ülkede azınlık gruplara yönelik ırkçılığı tetikleme potansiyeli vardır (Enneli 2008). İzleyen bölümde İngiltere'deki Türk toplumunu çevreleyen sosyal ve politik atmosferi ele alacağız.

İngiltere'deki Türk Toplumunun Yaşadığı Çokkültürlü Atmosfer

İngiltere'de göçmen nüfus veya azınlıklar üzerine yapılan tartışmaların ana çerçevesini entegrasyon ve asimilasyon boyutları oluşturmaktadır. Yapılan çalışmaların ana vurgusu genel olarak dini ve etnik kimliklerdir (Rex 1991). Özellikle, 1990'ların başında uygulanan politikaların ve teorik tartışmaların ana eksenini oluşturan çokkültürlülük kavramı ve anlayışı çerçevesinde önceleri siyah-beyaz ekseninde algılanan azınlık kimlikleri ve hakları daha fazla oranda etnik ve dini referansla algılanır olmuştur (Mirza 2006).

Bu kayışta en önemli nedenlerden biri de bazı azınlık grupların genel ikilem olarak kurulan siyah-beyaz ayrımına uymamaları, azınlıkların haklarını ve ihtiyaçlarını anlamak için bu dar ikilemin dışına çıkılması gerekliliği olmuştur (Enneli 2001). Örneğin, bu yazının konusu olan Türk toplumu bu klasik siyah-beyaz ayrımının dışında kalmakla birlikte, azınlık olan siyah gruplarla benzer dezavantajlara sahiptirler (Enneli 2005). Bunun yanında, 'beyaz' İngilizlerin değer yargıları ile siyahların değer yargıları başka etnik gruptan gelenleri dışlamak için rahatlıkla kullanılabilmektedir. İngiltere'de mahalle düzeyinde gençler arasında yapılan bir araştırmada, beyaz ve siyah gençlerin ortak değerler ve kimlikler etrafında Vietnamlı gençleri dışladıkları tespit edilmiştir (Back 1993). Bu çokkültürlü anlayışta, daha önce etnik çalışmaların çerçevesine sığmayan gruplar da araştırılmaya başlanmıştır. Bu çalışmaların, okuduğunuz yazının konusunu da yakından ilgilendiren, önemli bir kısmında ise Müslüman azınlık kavramı kullanılmaya başlanmıştır.

Müslüman kimliği üzerine çalışan bazı araştırmacılar ortak bir Müslümanlık kimliğinin bütün etnik, bölgesel ve mezhepsel farkların üzerini örterek tek bir kimlik yarattığının üzerinde durmuştur (Basit 1997). Britanyalı Pakistanlılar üzerine yapılan başka bir araştırma, onların sadece evrensel ve net olarak algıladıkları Müslüman kimliğini seçtiklerini ve birden fazla kimlik benimsemediklerini gösteriyor (Jacobson 1997). İngiltere'de West Yorkshire bölgesinde Müslüman kadınlar üzerine yapılan başka bir araştırmada Afshar (1993), eğitim ve iş alanında maruz kaldıkları ırkçılığın, bu kadınların kimlikleri ve bunlarla çatışan değerler arasındaki ince dengeyi bozarak özellikle de üçüncü kuşak gençleri daha fazla İslama yönelttiğinin altını çizmiştir.

Yine bu çerçevede Müslüman topluma özel ihtiyaçlara da dikkat çekilmeye başlanmıştır (Parekh 2002: 233-247). Bunların başında da tıpkı İngiltere Kilisesi, Katolik Kilisesi ve Yahudiler gibi Müslümanların da kendilerine ait okul açabilmeleri ve bu okulların kamu finansmanından belirli ölçüde yararlanabilmesi

talebi gelmekteydi (Hussain 2004). Bu taleplerin karşılığı olarak, 2007 yılına gelindiğinde, İngiltere'de 7 devlet destekli, 115 de bağımsız Müslüman okulu açılmıştır (Meer 2007: 56). Son yıllarda, özellikle Salman Rüşdi olayından, Amerika'daki 11 Eylül saldırılarını izleyen teröre karşı savaş söylemlerinden ve İngiltere'deki 7 Temmuz 2005 metro saldırılarından sonra, 'kültürel ırkçılık' çerçevesinde Müslüman bir toplumun varlığı ve ona karşı toplumun gösterdiği tepki tartışılır olmuştur (Modood 2007, Meer 2008, Meer ve Noorani 2008). Metro saldırılarından önce, Sullivan (2003) günümüz Britanya Müslümanlarının eski günlerin İrlandalıları olduğunu ve tıpkı İrlandalılar gibi ayrımcılığa maruz kaldıklarını belirtmiştir. Modood (2007) özellikle metro saldırılarından sonra histerik bir anti-Müslüman ırkçılığın hortladığından bahsetmektedir. Modood (2007), bunun da karşılıklı anlayış ve empatiye dayalı çokkültürlü prensipler üzerinde giderek İslamofobik bir baskı oluşturduğunun ama tam da bu histeri yüzünden çokkültürlülükten beslenen bir vatandaşlığa ihtiyaç duyulduğunun altını çizmektedir.

Bu arada, yazının konusu olan Türk toplumu da bu Müslüman toplum genellemesi içinde sık sık anılır olmuştur (Meer 2007: 58, Küçükcan 2004: 244). Dahası, Türk diyasporası üzerine yapılan araştırmalarda da son yıllarda Müslümanlık vurgusu daha fazla hissedilir hale gelmiştir. Örneğin, Kuusela'ya (1993) göre, İsviçre'de yaşayan Türk Müslümanların maruz kaldıkları sosyal, ekonomik ve mekânsal dışlanmaya ve İsveçlilerin antigöçmen bakış açısına karşı, özellikle de Türkiye'ye geri dönüş ümitleri azaldıkça, Müslüman kimliklerini daha fazla öne çıkardıkları gözlemlenmektedir.

Hatta 'Avrupalı Müslüman' kavramı, araştırmacılar tarafından Avrupa'da yaşayan Müslüman toplulukların hepsini, ağırlıklı olarak Türk diyasporasını içine alan bir kavram olarak kullanılır hale gelmiştir. Avrupalı Müslümanın beş ayırt edici özelliği vurgulanmaktadır. Bunlar sırasıyla, şeriat anlayışını reddetmek; laikliği kabul etmek; İslami yaşam tarzını, sanayi toplumu-

nun normlarına uyarlamak; yaşanılan ülkenin anayasasına sadık kalmak ve çoğulcu demokrasiyi benimsemektir (AB Haber 2004).

Öte yandan, bu çokkültürlü anlayışın etnik ve dini temelli toplumsal kategorileri özellikle de Müslüman algısı, kaçınılmaz olarak eleştirilere maruz kalmıştır (Göktürk 1998). Örneğin, Bauman'a (1997: 56) göre, çokkültürlü yaklaşım sağ akımların farklı etnik ve dini grupları çoğunlukla da aşağılamak için kullandığı 'kültürel görecelilik' anlayışıyla aynı riskleri taşımaktadır. Wieviorka (1997: 148) da bu çokkültürlülük adına bazen etnik ve dini temelli kategorilerin insanlara empoze edildiğinin ve bunun da yeni bir ırkçılık tehlikesi yarattığının altını çizmiştir.

Bir başka deyişle, çokkültürlülük anlayışı, tıpkı eleştirdiği siyah-beyaz ayırımı üzerinden yapılan politikalar gibi, etnik azınlıklara kültürel kimlikler dayatmaktadır. Dahası, Müslüman diye adlandırılan toplulukta insanlar çoğu zaman bir başka etnik kimliği de benimseyebilmektedir. Örneğin, Pakistanlılar üzerine yapılan bir araştırma insanların farklı durumlarda Britanyalı olmak veya Pakistanlı olmak veya Müslüman olmak arasında tercih yaptıklarını bazen de üçünü birden kullandıklarını göstermiştir (Lyon 1997). Ayrıca, bazı araştırmalar Müslüman gençler diye bir kavramın yerine, doğru olan kavramın Pakistanlı gençler olduğunun altını çizmiştir ve bunu yaparken de dinin bu adlandırmanın dışında kalması gerektiğini savunmuştur (Howe 2004).

Bunun yanında, tek bir Müslüman topluluktan bahsetmenin zorluklarını gösteren araştırmalar da yapılmıştır. Örneğin, Andrew (1993) İngiltere'de ve Pakistan'da *Jamaat-i İslami* adlı hareketin etkilerini araştırırken bu hareketin genellikle orta sınıf Pakistanlılar tarafından benimsendiğini, kırsal kesimden gelenler için ise asıl İslami referansın geleneksel İslam olduğunu tespit etmiştir. Aynı şekilde, Eade (1993) Londra'da 'gerçek' yerli halkla dışardan gelen Müslümanlar arasındaki cami inşaatı çevresinde yoğunlaşan çatışmalardan bahsederken, farklı Müslüman grupların tanınma mücadelesine de dikkat çekmiştir. Örneğin,

ev, eğitim gibi ihtiyaçlar üzerine yoğunlaşan laik Bangladeşliler ile toplumun İslami ihtiyaçlarını vurgulayan Bangladeşliler arasında 1980'lerin başında başlayan gerilime dikkat çekilmiştir (Eade 1993). Daha sonraları ezanın nasıl okunması gerektiği konusunda yerli halk hiç okunmaması yolunda mücadele verirken, Bangladeşlilere ait bir cami cemaati ile Ortadoğulu Müslümanlara ait bir cami cemaatinin anlaşamadıkları gözlemlenmiştir (Eade 1993).

Kısacası, kendini Müslüman olarak adlandıran her grup kendi içinde hem dini yaşamaları bağlamında hem de algılama bağlamında ayrışmaktadır. Bu farklılaşma bazı durumlarda grup sınırlarının keskinleşmesine ve bazı insanların oluşan gruplara yabancılaşmasına sebep olmaktadır. Örneğin, çokkültürlü eğitim politikaları çerçevesinde Türk çocuklarının varsayılan Müslüman kimliği çerçevesinde zorunlu din eğitimi dersini Pakistan asıllı din hocalarından alıyor olması, özellikle Kıbrıslı Türk ve Alevi Kürt çocuklarda sıkıntı yaratmıştır (Enneli 2002). Çokkültürlülük bağlamında Müslümanlık kimliğine kimlerin dahil olduğu, bu kategori oluşturulurken öne çıkan kriterlerin ne olduğu bu adlandırmayı sahiplenen aydınlar arasında da tartışılmaktadır (Meer 2008). Bu tartışmalarda ortaya iki dinamik çıkmıştır. Bunlardan birincisi namaz, oruç gibi dini vecibelerini yerine getirmeyenlerin sahip olduğu Müslüman kimliğidir. İkincisi ise Müslüman kategorisinin içerdiği farklı etnik grupların etnik kimliklerini, dini kimliklerini öncüleyen şekilde sahiplenmesi durumunda ortaya çıkan potansiyel sorunlardır.

Dini vecibelerin yerine getirilmesi noktasında, örneğin, Pakistanlı ve Bangladeşli Müslümanlar kendilerini % 95 Müslüman olarak adlandırmakla (Modood 1997: 298) birlikte, camiye giden Pakistanlıların ve Bangladeşlilerin oranı erkeklerde % 65 kadınlarda ise % 48'dir (Modood 1997: 304). Bu konuyla ilgili eleştirilere cevap olarak, Meer (2007) bunun Müslüman kimliğin farklı derecelerini gösteren ve dini vecibelerini yerine getirmeyenlerin Müslüman kimlikte özünde birleşmesini engellemeyecek bir du-

rum olduğunu belirttikten sonra, Müslüman diye adlandırılan grubun, vecibelerini yerine getirmese de kendini Müslüman diye adlandıran veya kendisi öyle tanımlamasa da Müslüman bir aileden gelen herkesi içereceğini savunmuştur.

İkinci noktaya gelince, çokkültürlü bakış açısıyla Müslüman bir gruba gönderme yapanlar bile bu kimliğin aslında kendi içinde birçok etnik kimliği barındırdığını ve bunun da Müslüman olma hallerini beraberinde getirdiğini kabul etmektedirler (Küçükcan 2004). Hatta bu farklılığın İslam konusunda var olan kalıp yargıları değiştireceğine yönelik bir inanış da hâkimdir (Küçükcan 2004: 245). Kısacası, çokkültürlü sosyal ve politik bir anlayışın hâkim olduğu İngiltere'de bu anlayışa uygun olarak Türk toplumu genel olarak Müslüman kimliği adı altında ele alınmıştır. Ama tartışıldığı üzere homojen bir Müslüman toplumunun kendisi sorunsuz bir kavram olmadığı gibi, izleyen bölümlerde gösterileceği üzere, Türk toplumunun Müslüman kimliği de homojen bir bütünlük sergilememektedir.

İngiltere'deki Türk Toplumunda Etnik ve Dini Kimlik Algıları

Londra'da yaşayan Türk toplumunun dini ve etnik kimlikleri ilk bölümde bahsettiğimiz tarihsel ve sosyal koşullarla şekillenmiş ve bu kimlikler İngiltere'deki çokkültürlü toplumsal yapıdan da etkilenmiştir. Dolayısıyla etnik ve dini kimlikler tarihsel süreçlerle beslenen kültürel kimlikler olduğu kadar sosyal kimliklerdir de. Türk toplumu üzerine yapılan çalışmalar göstermiştir ki toplumun çoğunluğu kendini Müslüman veya Alevi olarak adlandırmaktadır (Küçükcan 2003). Dolayısıyla, sırf kimlik düzeyinde bakıldığında Türk toplumunun dini kimliğine fazlasıyla sahip çıktığı söylenebilir. Aslında Türk diyasporası için bu yeni veya İngiltere'ye has bir durum değildir. Örneğin, Avcı'nın (2005: 204) Hollanda'daki Türkler üzerine yaptığı bir araştırmaya göre, katılımcıların % 96'sı kendini Müslüman olarak adlandırmaktadır.

Tarihsel ve kültürel geçmişleri İngiltere'de yaşayan Türk toplumundaki dini ve etnik kimliklerin şekillenmesine etki etmiştir. Toplum genelde etnik ve dini kimliklerini yukarıda belirttiğimiz gibi Türklerin çoğunluğunun Sünni Muslüman olması ve Kürtlerin de buna karşılık Alevi olması nedeniyle, birbiri yerine kullanmaktadır (Enneli 2001). Başka bir deyişle, Alevilikle Kürtlük, Müslümanlıkla Türklük aynı sohbet içinde rahatlıkla birbiri yerine kullanılmaktadır. Kıbrıslı Türkler içinse Türk olmak zaten Müslüman kimliği kendi içinde sorgulamadan taşıyan bir kimliktir. Ayrıca bu durum Türk toplumunda sayıları fazla olmasa da var olan Kürt Sünniler ve Türk Aleviler için özellikle de genç jenerasyon için kimliklerini açıklamada zorlayan bir dinamik olarak karşımıza çıkmaktadır (Enneli 2001). Yakın zamanda gençler üzerine yapılan bir çalışmada, gençlerin yarısından fazlasının kendileri için Müslüman veya Alevi gibi dini referanslı kimlikler yerine tekil etnik kimlikleri (Türk, Kürt veya Kıbrıs Türk'ü) seçtiklerini göstermiştir (Enneli ve dğ. 2005). Aslında, bu gençlerin dini kimliklerin farkında olmadığını veya etnik kimliklerini Müslüman veya Alevi kimliğine tercih ettiklerini göstermez. İlk bölümde toplum hakkında genel bilgi verilirken belirtildiği gibi, bu durum Londra toplumunda, diğer Avrupa ülkelerinden farklı olarak, etnik ve dini kimliklerin örtüşmesinden kaynaklanan bir olgudur.

Türk toplumu kimliklerini ortaya koyarken kendi içsel farkları dışında, İngiltere'de yaşayan Bangladeşliler veya Pakistanlılar gibi diğer Müslüman gruplarla olan farlılıklarına karşı da duyarlılar (Enneli 2001 ve 2002). Bunun en belirgin göstergesi de toplumun yaşadığı bölgelerde etnik gerilimlerin sadece İngilizler ve Türk toplumu arasında değil, toplumun farklı altgrupları içinde de olması ve ayrıca Pakistanlı ve Karayip kökenlilerle de yaşanmasıdır (Enneli ve dğ. 2005). Türk toplumundaki gençler, etnik gerilimlerden ve çatışmalardan bahsederken Kürtlerle Türkler arasındaki gerilimlerden, Kıbrıslı Türklerle Rumlar arasındaki gerilimlerden ve özellikle de okullardaki daha başka et-

nik gruplarla yaşadıkları gerilimlerden bahsetmektedirler (Enneli ve dğ. 2005: 41).

İkinci bölümde bahsettiğimiz, İngiltere'de özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra artan İslamofobi diye adlandırılan anti-Müslüman atmosferin Türk toplumunda etkilerinin Pakistanlı, Bangladeşli gibi diğer Müslümanlarla kıyaslandığında daha az olduğu söylenebilir. Örneğin, bahsi geçen Enneli ve diğerlerinin 2005'teki araştırma raporunda katılımcı gençlere bu konuda sorulan sorular sonunda bu gençlerin çoğunun kavramı anlamakta zorlandığı ve kendilerine açıklandıktan sonra ise, İslamofobiye kendilerinden 'çok daha Müslüman görünüşlü' grupların maruz kaldığını düşündükleri belirtilmiştir. Hatta, kadın katılımcılardan biri Müslüman kimliğinden dolayı ayrımcılığa uğramadığını ama türban takanlar için belki durumun farklı olabileceğini düşündüğünü söylemiştir (Enneli ve dğ. 2005: 41). Ayrıca, bir erkek katılımcı bu soruya yanıt olarak böyle bir ayrımcılığa maruz kalmadığını, bir Türk futbol takımı ile bir İngiliz futbol takımı arasında yapılan futbol maçı sonrasında daha fazla gerilim yaşandığını söylemiştir (Enneli ve dğ. 2005: 41).

İngiltere'de yaşayan Türk toplumu için Britanyalı kimliği de önemli bir kimliktir. Ama genellikle Britanyalı olma halini vatandaşlık ve çok dar anlamda pasaport sahipliği çerçevesinde düşünmektedirler. Bu demek değildir ki Britanyalı kimliğinin getirdiği birtakım kültürel referanslardan haberdar değildirler. Aksine, Britanyalı kimliğine birtakım kültürel ve sosyal değerler de atfedilmektedir. Ama ilginçtir, Türk toplumu, bu değerleri İngiltere'deki yaşamlarına entegre etmekten ziyade, kendilerini Türkiye, Kıbrıs veya Türk diyasporasında yaşayan insanlardan ayırmak için kullanmaktadır. Özellikle de genç nesil arasında, Britanyalı kimliğinin daha çok İngilizlere ait bir kimlik olduğu algısı yaygındır (Enneli 2001 ve Enneli ve dğ. 2005). Aslında bu sadece Türk toplumuna özgü bir algılayış da değildir. Phoenix (1998) siyah veya melez anne babalardan olan 14 ile 18 yaş arasında değişen gençlerin kendilerini ülkeye dahil hissedeme-

diklerini ve bu anlamda da Britanyalı kimliğini daha çok beyaz İngilizlere ait bir kimlik olarak gördüklerini saptamıştır.

Sonuç olarak, Londra'da yaşayan Türk toplumu Müslüman, Alevi, Türk, Kürt ve Britanyalı kimliklerin hepsinin farkında olmakla birlikte kendini adlandırırken bunların hepsini veya karışımını kullanmak yerine tek başına Türk, Kürt veya Kıbrıslı Türk etnik kimliklerini tercih etmektedir. Bu çerçevede, Müslüman kimliği Türkler için tartışılırken, onların bu dini değil, etnik kimlik tercihleri göz önüne alınarak, artan oranda 'Türk Müslümanları' kavramı ortaya çıkmaya başlamıştır (Küçükcan 2004: 245). İzleyen bölümde Türk toplumunun kamusal alanda hangi temellerde örgütlendiği ve bu örgütlenmenin dinamikleri tartışılacaktır.

Kamusal Alanda Örgütlenme Dinamikleri

Araştırmalar genellikle Müslüman kimliğinin kamusal alandaki temsiliyetine ve etnik toplumların bu alandaki rolüne yoğunlaşmıştır (Avcı 2005). Gerçekten de ortak etnik ve dini kimlikler, yaşanılan bölgeye cami yaptırmak, okullarda din dersi olmasını sağlamak veya hafta sonları çocukları için kendi dillerinde eğitim olanağı sağlamak gibi konularda, bu kimlikleri paylaşan insanların birlikte hareket etmesini sağlamaktadır. Ayrıca, etnik ve dini organizasyonlar resmi olarak içinden çıktıkları toplumları da temsil edebilirler. Hatta bazen toplumun sesi olarak algılanabilirler. Öte yandan, bazı toplumlar için bu tür kuruluşlara katılımın az olduğu gözlenebilir. Ama bu, gruba mensup kişilerin etnik ve dini kimliklerini daha az önemsediklerini göstermekten çok, bu insanların bu kimliklerini daha bireysel yaşadıklarının göstergesi olabilir.

Türk diyasporası Avrupa'da, özellikle ana kıtada dini organizasyonlar temelinde örgütlenmiştir. Örneğin, Hollanda'da Milli Görüş 18 cami ve 40 genç ve kadın organizasyonundan oluşan bir ağa sahiptir (Avcı 2005: 206). 2003 yılında AKP hükü-

metinin dışişleri bakanlığı bütün elçiliklere bir yazı göndererek Türkiye'de kabul edilmeyen bir oluşum olan Milli Görüş'le işbirliği yapmalarını söylemiştir (Avcı 2005: 207). Milli Görüş'ün ana felsefesi özellikle konumuz dahilinde dikkat çekicidir. Devletin gönderdiği, Diyanet İşleri'ne bağlı imamların çevresinde etkili olan Diyanet organizasyonu için Türk kimliği öncelikli kimlik olarak ortaya çıkarken Müslümanlık daha geri planda kalmıştır, buna karşılık Milli Görüş, Müslüman kimliğini etnik ve milli kimliklerin üzerine koymaktadır (Avcı 2005: 209).

Ancak Londra'daki Türk toplumunun İslami örgütlerle olan ilişkisi, Avrupa'da yaşayan Türk toplumunun diğer üyeleriyle kıyaslandığında oldukça sınırlıdır. Örneğin, Almanya'da yaşayan Türklerin % 80'inin İslami Birlik üyesi olduğu söylenmektedir (Karakaşoğlu 1996: 168). Aynı şekilde, Kuusela (1993) İsviçre'deki Sünni Müslüman Türklerin bir cami inşaatı için verdikleri mücadelenin ve örgütlenmenin altını çizmiştir. Avrupa'daki bütün Alevi derneklerini bir araya toplayan Alevi Birlikleri Federasyonu 1994'te Köln'de kurulmuştur. Dört yıl içinde de ağırlıklı olarak Almanya'da olmak üzere İngiltere dahil üye sayısı 120 bine ulaşmıştır (Şahin 2006). Gülçiçek'in (2006: 17) Avrupa parlamentosuna verdiği raporda Türk toplumunun Avrupa'da kurduğu örgüt sayısı Almanya'da 2.097, Hollanda'da 346, İsviçre'de 221 iken, İngiltere'de bu sayı 19'dur.

Londra'da yaşayan Türk toplumunun en önemli özelliği, topluluğun büyük çoğunluğunun dini kamusal alandan çok, kendi özel alanlarında yaşamayı tercih etmeleridir (Enneli 2001). Dolayısıyla, dini organizasyonlarla ilişkileri oldukça sınırlıdır. Londra'da önemli altı Sünni organizasyon vardır. Bunlar Aziziye Camii, Londra İslam Kültürü ve Eğitim Organizasyonu, Londra Türk İslam Birliği, İngiltere Türk İslam Kültürü Merkezi, Süleymaniye Camii ve son olarak Fethullah Gülen'in okulu London Meridian Koleji. Bunların yanında iki de Alevi organizasyonu dikkat çekmektedir: Alevi Kültür Merkezi ve cemevi ile Londra Canlar Birliği. Türk Sünni Müslümanların büyük kısmı Lon-

dra'ya, diğer Avrupa Birliği ülkelerindekiler gibi, İç Anadolu'nun kırsal alanlarından gelmişlerdir. Onlar için dini aidiyetleri en az Türklükleri kadar önemli, hatta çoğu zaman daha önemlidir. Dolayısıyla, diğer Avrupa Birliği ülkelerinde yaşayan Türklerle benzer bir profilleri vardır. Buradan yola çıkarak, dini organizasyonlara ilgilerinin tıpkı onlar gibi olması beklenirken, durumun böyle olmadığını gözlemlemekteyiz. Özellikle genç nesil Türk toplumunu temsil etme anlamında bu organizasyonların gücüne inanmamaktadır (Enneli 2001 ve 2002; Küçükcan 2004: 254).

Bu durumun belki de en önemli nedeni, onlar gibi Sünni Müslüman olan, ancak sayıca daha fazla ve İngiltere'deki yerleşim süreleri daha eski olan Kıbrıslı Türklerin faklı Müslümanlık algısıdır. Daha da önemlisi Kıbrıslı Türklerin Avrupa'da oldukça güçlü olan bu dini organizasyonlara rağbet etmemeleridir. Kıbrıslı Türkler kimliklerini ortaya koyarken Türklüklerinin Müslüman olmalarından daha önemli olduğunu düşünmektedirler. 1970'lerde Kıbrıslı Türkler üzerine yapılan bir araştırma bu grubun dini seremonilere ilgisizliğinin altını çizmiştir (Ladbury 1977: 307). Ladbury'nin (1977) aktardığına göre, bir Müslüman ülke Kıbrıslı Türklere bir yer alıp camiye dönüştürmeleri için para vermiş, onlar ise satın aldıkları yeri cami yerine çok amaçlı bir toplum merkezine çevirmişlerdir. Hiç şüphesiz, Kıbrıslı Türklerin, parayı bu şekilde kullanmaları, onların hayatında dinin önemli olmadığının göstergesi değildir. Bu sadece, dinin onların hayatının merkezinde olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Öte yandan dini olmayan kurumlara ilgileri oldukça fazladır. Bunların en yaygın olanları Cumartesi ve Pazar okulları, Türk Kıbrıslı Kadınlar Kuruluşu, Yaşlılar için Kıbrıslı Türkler Birliği ve Türk Gençlik Merkezi'dir. Londra Belediyeleri bu kuruluşlara bina temin etmekte ve onlar da bağlı bulundukları belediyenin kontrolü altında aktivitelerini sürdürmektedirler. Bu kuruluşlar, resmi yazıların çevirisinden, hastane ve başka resmi kuruluşlarla girilen ilişkilere kadar üyelerine birçok farklı konuda yardım etmektedir. Örneğin, Yaşlılar İçin Kıbrıs Türk Birliği

belirli günlerde bir doktor ve berber tarafından ziyaret edilmekte ve hiçbir ücret alınmadan hizmet verilmektedir.

Bu kuruluşların içinde en önemlisi Cumartesi ve Pazar okullarıdır. Türk Eğitim Ateşeliği'nin ve bazı kuruluşların verdiği bilgilere göre, bu okullara katılan öğrenci sayısı 2.500 kişiye ulaşmıştır ve sayı her geçen yıl artmaktadır (Küçükcan 2004: 252). Bu okullarda temel olarak çocuklara Türkçe dersi verilmektedir. Baskın yapılanma oldukça laiktir. Örneğin Türkiye ve Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'ni ilgilendiren 29 Ekim Cumhuriyet Bayramı gibi bütün resmi bayramlar törenle kutlanır. Bunu yanında folklor eğitimi gibi aktiviteler de vardır. Buraya çocuklarını getiren aileler çoğunlukla Kıbrıslı Türklerdir. Çok az Türk aile vardır. Kürtlere ise rastlamak pek mümkün değildir.

İlk bölümde söylediğimiz gibi, Londra'daki Kürtlerin çoğu Alevidir. Ama var olan Alevi derneklerine de katılım fazla değildir. Birçok Alevi bu kurumları duymuş fakat girmemiştir. Bunun belki de en önemli nedeni buradaki Alevilerin büyük bir çoğunlukla Maraş ve Sivas'tan gelmeleridir. Bu iki şehirde yakın tarihimizde yaşananlara şahitlik eden bu insanlar Alevi kimliklerini dile getirmemeye sıklıkla özen göstermektedirler. Buraya gelen en yeni grup oldukları da hesaba katılırsa Türkiye'den getirdikleri yaşanmışlıkları henüz üzerlerinden atamadıklarını söyleyebiliriz. Dahası, bütün Avrupa'ya yayılan Sünni kuruluşlar gibi Avrupa çapında Aleviler de örgütlenmeye başlamıştır. Ama bu, 1990'ların sonuna doğru gerçekleşen çok yeni bir olgudur. Belki bu kuruluşlar da zaman içerisinde güçlenip katılımı artırabileceklerdir. Alevi Kürtlerin kamusal alanda var olan Alevi kuruluşlarına fazla rağbet etmemesinin bir başka nedeni de bu toplumun yine Londra'da bulunan solcu kuruluşların katılımcı tabanını oluşturmasıdır. Ayrıca, çok fazla sayıda olmasa da bir kısmı PKK sempatizanıdır. PKK Londra'da yaşayan Kürtler arasında pek de rağbet görmemektedir. Çünkü çoğunluğu Alevi olan bu topluluk PKK'yı Sünni ağırlıklı bir oluşum olarak algılamaktadır.

Bu bölümde anlatılmaya çalışıldığı üzere, İngiltere'deki Türk toplumu kamusal alanda var olan dini organizasyonlara çok fazla rağbet eden bir görüntü vermemektedir. Bunun da en önemli nedenlerinin başında, farklı toplumsal ve tarihsel altyapıya sahip üç ana grubun İngiltere'de kamusal alanda bu farklılaşmadan doğan önceliklerini devam ettirmesi gelmektedir. Küçükcan da (2004: 254) İngiltere'deki İslami örgütlerden bahsederken bunların kendi aralarında rekabet içinde olduklarının, bunun da Türkiye'deki çatışmaların Avrupa zemininde yeniden üretilmesinin bir ürünü olduğunun altını çizmiştir.

Sonuç

Batılı ülkelerde, özellikle de Avrupa'da yaşayan Türkler üzerine son yıllarda yapılan çalışmalar, grubun Müslüman kimliği ile laik, Hıristiyan ve modern kimliği temsil eden genel toplum değerleri arasındaki ilişkilere yoğunlaşmaktadır. Bu yazıda ise Türk toplumunun bu anlayışa uymadığı savunulmuştur. Öncelikle, bu toplumun etnik ve dini kimlikleri İngiltere'de var olan baskın değerlerin yanı sıra, tarihsel ve kültürel olarak anavatandan ve Kıbrıs'tan getirdikleri altyapıyla ve toplumun iç dinamikleri ile de şekillenmektedir. Onların kimliği basitçe Türk veya Müslüman olarak tanımlanamaz. Onlar kendilerini 'Kıbrıslı Türk', 'Türk', 'Kürt' şeklinde tanımlamaktadırlar.

Dolayısıyla, etnik ve dini kimlikler söz konusu olduğunda Türk toplumuna karşı İngiliz Toplumu veya Müslüman Toplumuna karşı Hıristiyan Toplumu gibi genellemelerden kaçınmak gerekmektedir. Bu, Türk toplumunun İngiltere'de var olan diğer etnik ve dini kimliklerin farkında olmadığı anlamına gelmez. Tam tersine, toplumun üyeleri kendi aralarında var olan farklılıklar üzerinden kimliklerini kurarken, İngiliz toplumunda yaşayan Pakistanlı, Bangladeşli gibi farklı Müslüman gruplarla da, var olan benzerliklerinin ve farklılıklarının ayır-

dında olarak ilişkilerini düzenlemektedirler. Bu çerçevede Britanya kimliği de kendi etnik veya dini kimlikleri ile kullanabilecekleri bir kimlik olmak yerine, vatandaşlık hakları temelinde tanımlanan bir dinamik olarak ortaya çıkmaktadır. İngiltere'deki Türk toplumunun bir diğer özelliği de diğer Avrupa ülkelerinde yaşayan Türklerin tersine kamusal alanda var olan birtakım dini ve etnik kuruluşlara çok fazla rağbet etmemeleridir. Özellikle gençlerin dini derneklerle ilişkilerinin kısıtlı olmasının en temel nedeni olarak karşımıza yine toplumun tarihsel ve kültürel altyapısından kaynaklanan dini ve etnik farklılaşmalar çıkıyor. Bu farklılaşma hem bu kuruluşların kamusal alanda toplumu ilgilendiren birtakım sivil talepleri dile getirmede birbirleriyle dayanışma içerisine girmelerinden çok rakip fikirler ve taleplerle ortaya çıkmalarına sebep olmakta hem de toplum gözünde kendilerini temsil etme konusunda birtakım çekinceler oluşturmaktadır.

Sonuç olarak, dini ve etnik kimlikler her zaman göçmen toplumların ve yaşanılan toplumdaki baskın kültürlerin çatışması sonunda oluşmak zorunda değildir. Bir tek Müslüman toplumdan bahsedemeyiz. Farklı etnik grupların Müslümanlık algısı ile bunun yanında, aynı etnik grup içinde, geldikleri ülkeden getirdikleri kültürel ve tarihsel mirasa uygun olarak oluşmuş alt etnik ve dini gruplaşmalar da toplumların sahip olduğu etnik ve dini kimlikler açısından önemlidir. Etnik ve dini kimlikler analiz edilirken iki alana bakmak gerekmektedir. Birinci alan kamusal, ikincisi ise insanların bahsedilen kaynaklardan beslenerek ortaya çıkardığı etnik ve dini kimlikleriyle birbirleriyle girdikleri ilişkilerin dinamiklerini sergileyen toplumsal hayatı içine alan özel yönelimleri ve tercihleridir.

Kaynakça

AB Haber (2004), "Euro İslam Araştırması", http: //www.abhaber.com/yazdir.phpid=1563

Afshar, Haleh (1993), "Schools and Muslim Girls: Gateway to a Prosperous Future or Quagmire of Racism" in Rohit Barot (ed.) *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change In the Metropolis*, Pharos, Netherlands.

Andrews, Ahmed (1993), "Sociological Analysis of Jamaat-i-Islami in the United Kingdom" in Rohit Barot (ed.) *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change In the Metropolis*, Pharos, Netherlands.

Atay, Tayfun (2006), *Türkler Kürtler Kıbrıslılar – İngiltere'de Türkçe Yaşamak*, Dipnot Yayınları, Ankara.

Avcı, G. (2005), "Religion, Transnationalism and Turks in Europe", *Turkish Studies*, Vol. 6, No. 2, 201-213, June.

Back, L (1993), "Race, identity and nation within an adolescent community in South London", *New Community*, 19, 217-233.

Basit, Tehmina N. (1997), "I Want More Freedom, but Not Too Much: British Muslim Girls and Dynamism of Family Values", *Gender and Education*, Vol.9, No.4, 425-439.

Bauman, Zygmunt (1997) "The Making and Unmaking of Strangers" in Phina Werbner and Tariq Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Zed Books, London.

Eade, John (1993), "The Political Articulation of Community and the Islamisation of Space in London" in Rohit Barot (ed.), *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change In the Metropolis*, Pharos, Netherlands.

Enneli, P. (2001), *Turkish-Speaking Young People in North London: A Case of Diversity and Disadvantage*, Doktora tezi, Bristol Üniversitesi, Bristol.

Enneli, P. (2002), "Social Exclusion and Young Turkish-Speaking People's Future Prospects: Economic Deprivation and the Culturalisation of Ethnicity," S. Fenton ve H. Bradley (der.), *Ethnicity and Economy- 'Race and Class* Revisited (s.142-159), Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Enneli, P.; Modood, T ve Bradley, H. (2005), *Young Turks and Kurds – A set of 'Invisible' Disadvantaged Groups*, Joseph Rowntree Foundation, York.

Enneli, P. (2008), "Avrupa Birliği'nin Yeni Dönem Göçmen Politikaları: Göç Mümkünse Yasal Olmasın Dürtüsü," Rasim Özgür Dönmez ve Gökhan Telatar (der.), *Küreselleşen Dünyada Avrupa Birliği* (s. 121-149), Phoenix, Ankara.

Gökturk, Deniz (1998), "Turkish Delight- German Fright: Migrant Identities in Transnational Cinema", *ESRC Transnational Communities Programme Working Paper*.

Gülçiçek, Ali Rıza (2006), "The Turkish Presence in Europe: Migrant Workers and New European Citizens", *Report Committee on Migration*, Refugees and Population, Turkey, Socialist Group, Parliamentary Assembly.

Howe, D. (2004), "We Should Talk of Pakistani Youth, Not Muslim Youth, and Keep Religion Out of It", *Newstatesman*, 14 June, 13.

Hussain, A. (2004), "Islamic Education: Why is There a Need For It", *Journal of Beliefs & Values*, Vol. 25. No. 3, December.

İnal, G.; Özbilgin, M.F. ve Karataş-Özkan, M. (2009), "Understanding Turkish Cypriot Entrepreneurship in Britain," T. Kucukcan ve V. Gungor (der.), *Turks in Europe – Culture, Identity, Integration* (s.483-518), Turkevi Research Centre, Amsterdam.

Jacobson, Jessica (1997), "Religion and Ethnicity: Dual and Alternative Sources of Identity Among Young British Pakistanis", *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 20, No. 2, April.

Karakaşoğlu, Y. (1996), "Turkish Cultural Orientations in Germany and the Role of Islam" in David Horrocks and Eva Kolinsky (eds.), *Turkish Culture in German Society Today*, Berghahn Books, Oxford.

King, R and J. Bridal (1982), "The Changing Distribution of Cypriots in London", *Etudes Migrations*, 65, 93-121.

Kuusela, Kirsti (1993), "A Mosque of our own-Turkish Immigrants in Gothenburg Facing the Effects of A Changing World" in Rohit Barot (ed.), *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change In the Metropolis*, Pharos, Netherlands.

Küçükcan, T. (2003), *Avrupa'da Kültürel Çoğulculuk, Göçmenler ve Türk Toplumu*, Selçuk Üniversitesindeki bir kongre bildirisi, 5 Mayıs, http://www.mevlana.selcuk.edu.tr/belge/sumam-bildiri-III/bildiri-III-pdf/B04%20Talip%20Kucukcan.pdf

Küçükcan, T. (2004), "The Making of Turkish-Muslim Diyaspora in Britain: Religious Collective Identity in a Multicultural Public Sphere", *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 24, No. 2, October.

Ladbury, Sarah (1977), "The Turkish Cypriots: Ethnic Relations in London and Cyprus" in James L. Watson (ed.), *Between Two Cultures-Migrants and Minorities in Britain*, Basil Blackwell, Oxford.

Lewis, Philip (1997), "Arenas of Ethnic Negotiation: Co-operation and Conflict in Bradford" in Tariq Modood and Pnina Werbner (eds.), *The Politics of Multi-culturalism in the New Europe*, Zed Books Ltd, London.

Lyon, Wenonah (1997), "Defining Ethnicity: Another Way of Being British" in Tariq Modood and Pnina Werbner (eds.), *The Politics of Multi-culturalism in the New Europe*, Zed Books Ltd, London.

Meer, N. ve Noorani, T. (2008), "A Sociological Comparison of Anti-Semitism and Anti-Muslim Sentiment in Britain", *The Sociological Review*, 56: 2.

Meer, Nasar (2007), "Muslim Schools in Britain: Challenging Mobilisations or Logical Developments", *Asia Pacific Journal of Education*, 27: 1,55-71.

Meer, Nasar (2008), "The Politics of Voluntary and Involuntary Identities: Are Muslims in Britain An Ethnic, Racial or Religious Minority", *Patterns of Prejudice*, 42: 1,61-81.

Mehmet Ali, A. (2001), *Turkish Speaking Communities and Education – No Delight*, Fatal Publications, London.

Milliyet (2007a), "En Yoksulların Yarısı Güneydoğu'da Yaşıyor – Biz Kimiz? 2", 20 Mart Salı.

Milliyet (2007b), "Aleviyim Diyenlerin Sayısı 4.5 Milyon – Biz Kimiz? 3", 21 mart Çarşamba.

Mirza, Heidi Safia (2006), "Race", Gender and Educational Desire", *Race Ethnicity and Education*, Vol. 9, No. 2, July, 137-158.

Modood, T. (1997), "Culture and Identity" in T. Modood, R. Berthoud, J. Lakey, J. Nazroo, P. Smith, S. Virdee, S. Beishon (eds.) *Ethnic Minorities in Britain-Diversity and Disadvantage, The Fourth National Survey of Ethnic Minorities*, Policy Studies Institute, London.

Modood, T. (2007), "Multiculturalism's Civic Future: A Response", 20 Haziran, http: //www.opendemocracy.net/trackback/35790

Nesbitt, Eleanor (1993), "The Transmission of Christian Tradition in an Ethnically Diverse Society" in Rohit Barot (ed.), *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change In the Metropolis*, Pharos, Netherlands.

Nye, Malory (1993), "A Place for our Gods: Tradition and Change among Hindus in Edinburgh" in Rohit Barot (ed.), *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change In the Metropolis*, Pharos, Netherlands.

Oakley, R. (1989), "Cypriot migration to Britain prior to World War II", *New Community*, 15(4), 509-525.

Önal, A. (2003), "İngiltere'deki Türkiyeli Topluluk Üstüne Bir Çalışma 1 ve 2", 25-26 Temmuz http://. www. gazetem. net/ bellek yazi. asp?yaziid=67 ve http: //www.gazetem.net/bellekyazi.asp?yaziid= 68, Erişim: 1 Ocak 2004.

Parekh, B. (2002), *The Future of Multi-Ethnic Britain*, Profile Books, London.

Phoenix, Ann (1998), "Representing New Identities: 'Whiteness' as Contested Identity in Young People's Accounts" in Khalid Koser and Helma Lutz (eds.), *The New Migration in Europe- Social Constructions and Social Realities*, Macmillan Press, Houndmills.

Rex, John (1991), *Ethnic Identity and Ethnic Mobilisation in Britain, Monograph in Ethnic Relations*, No.5, University of Warwick, ESRC-Economic and Social Research Council.

Rex, John (1993), "Religion and Ethnicity in the Metropolis" in Rohit Barot (ed.), *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change In the Metropolis*, Pharos, the Netherlands.

Sonyel, Salahi Ramadan (1988), *The Silent Minority: Turkish Muslim Children in British Schools*, The Islamic Academy, Cambridge.

Sullivan, J. (2003), "British Muslims Are The New Irish – Government Cash Helped The First Wave of Immigrants From Ireland To Become Good British Catholics. Now Islam Should Get The Same Support", *Newstatesman*, 3 Kasım, sayfa 25.

Şahin, Şehriban (2006), "Bir Kamusal Din Olarak Türkiye'de ve Ulusötesi Sosyal Alanlarda İnşa Edilen Alevilik", http: //www.alewiten.com/kamusal.htm., Doc. 11083, 19 Ekim 2006.

Şen, F.; Ulusoy,Y.; Şentürk, C. (2008), "Almanya ve Avrupa Birliği'nde Türk Girişimciliği", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Vol.1/2 Kış.

Tatla, Darshan Singh (1993), "The Punjab Crisis and Sikh Mobilisation in Britain" in Rohit Barot (ed.), *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change in the Metropolis*, Pharos, Netherlands.

Ullah, Philip (1985), "Second-Generation Irish Youth: Identity and Ethnicity", *New Community*, 12, 310-320.

Verkuyten, Maykel (1997), "Discourses of Ethnic Minority Identity", *British Journal of Social Psychology*, 36, 565-586.

Wieviorka, Michel (1997), "Is It So Difficult To Be An Anti-Racist" in Phina Werbner and Tariq Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Zed Books, London.

ULUSAŞIRI TOPLUMSAL ALANLAR, ULUSAŞIRI KİMLİKLER: AVUSTRALYALI TÜRKLER ÖRNEĞİ

BANU ŞENAY[1]

'Ulusaşırı toplumsal alanların oluşumu' olgusu, uluslararası göç çalışmalarında son yıllarda ağırlıklı olarak incelenen konulardan biri haline gelmiştir. Bu durum yalnızca göç araştırmalarına yeni gündem konuları kazandırmakla kalmamış, aynı zamanda uluslararası göçün kavramsal ve yöntemsel açılardan ele alınış ve inceleniş şeklini de büyük oranda değiştirmiştir. Ulus aşırı[2] (*transnational*) alanların oluşumunu konu alan birçok çalışmanın (Glick Schiller vd. 1992; Vertovec 1999; Portes vd. 1999; Kearney 1995; Olwig 2003) vurguladığı en temel nokta, uluslararası göçün, göçmenlerin bir ülkeden başka bir ülkeye hareket etmesiyle başlayan ve onların göç alan ülkeye yerleşmeleri ile son bulan bir süreci ifade etmesi anlayışı ile sınırlı tutulamayacağıdır. Göç, yalnızca coğrafi anlamda bir hareketlilikten ibaret olmayıp, hem göç veren ülke ile göç alan ülkeyi hem de göçmenlerin kendilerini bu iki ulusal alandaki kişiler, kurumlar ve süreçler ile ilişkili hale getiren çok daha geniş kapsamlı bir hareketliliği içinde barındıran bir olgudur. Diğer bir deyişle, belirli

1 Doktora öğrencisi, Centre for Research on Social Inclusion, Macquarie Üniversitesi.

2 İngilizcedeki karşılığı 'transnational' olan 'ulusaşırı' ifadesi, Türkçede 'ulusötesi' şeklinde de kullanılmaktadır.

bir noktadan diğer bir noktaya gerçekleşen tek yönlü bir hareketi değil, bu iki nokta arasında çok çeşitli aktörlerin de dahil olduğu sürekli ve dinamik bir süreci kapsamaktadır. İşte bu noktayı vurgulaması açısından ulusaşırı alanlar yazınının (*transnationalism*) göç çalışmalarına katkısı önemlidir.

Göçün kavramsal olarak daha geniş kapsamlı ve çok farklı dinamikleri içine alacak şekilde tanımlanmasına duyulan gereksinim, bir bakıma, küreselleşme sürecinin son dönemlerde kazandığı ivme ile de ilintilidir. İletişim ve ulaşım teknolojilerinde kaydedilen ilerlemeler, uluslararası göç hareketlerine ve diyasporik alanların oluşumuna yeni boyutlar kazandırmıştır. Sınırlararası iletişimin ve mobilitenin yoğunlaşması göçmen birey ve gruplara sahip oldukları sosyal ağlara yenilerini ekleme fırsatı tanımış, bu da ulusaşırı sosyal, kültürel, siyasi, ekonomik alanların ortaya çıkışını hızlandırmıştır. Elbette ki ulusaşırı alanların oluşumu yalnızca bugüne ait yeni bir durum değil, tarihsel sürekliliğe sahip bir süreçtir. Ancak, günümüzde küreselleşmenin bu olguya kattığı en belirgin özellikler, ulusötesi hareketliliğin yoğunluk derecesinin büyük oranda artmış olması ve bu hareketliliğin yeni formlar kazanmasıdır (Portes vd. 1999: 219).

Elbette ki kavramsal olarak göçün ve bir araştırma alanı olarak göç çalışmalarının içeriğinin genişlemesi sadece küreselleşmenin etkilerinin bir sonucu değildir. Bu durum, aynı zamanda, farklı disiplinlerin uluslararası göçü irdelemeye yönelik sordukları soruların içeriğinin ve kullandıkları araştırma yöntemlerinin değişmesiyle de ilgilidir. Göç bağlamında ortaya çıkan sosyal ilişkilere yapısal açıdan yaklaşan araştırma yöntemlerinin yanı sıra, bireylerin algı ve deneyimlerini incelemeye öncelik veren ve bireylerin ulusaşırı alanları nasıl ürettiklerini (*transnationalism from below*) sorgulayan çalışmaların giderek artan bir hızla yapılmakta olduğu görülmektedir. Bu noktada, sosyal ve kültürel antropologların 1980'lerden bu yana ulusaşırı alanların inşasını irdelemeye yönelik yapmış oldukları çalışmaların katkısı önemlidir. Öyle ki, antropoloji disiplininin temel araştırma yön-

temi olan etnografi, ulusaşırı alanları bireylerin günlük yaşamında ne şekilde işlediği sorusunun daha iyi incelenmesi amacıyla sadece antropologların değil, farklı sosyal bilim disiplinlerinden araştırmacıların da sıklıkla başvurduğu bir yöntem haline gelmiştir (Wilding 2007).

Ancak tüm bu gelişmeler değerlendirilirken ulusaşırı toplumsal alanların oluşumunu inceleyen çalışmaların genellikle belli aktörlerin konumu üzerinden konuya eğildiklerini iddia etmek yanlış olmayacaktır. Öyle ki, genel yaklaşım devletlerin ulusaşırı alanların inşasındaki rolünü (*transnationalism from above*) pek de dikkate almamaktadır (Margheritis 2007: 87; Massey 1999: 310). Devletin pozisyonuna bakıldığı durumlarda da göç alan ülkenin konumuna öncelik verildiği göze çarpmaktadır (Massey 1999: 303). Bu bakış açısı elbette gereklidir; ancak göçe ve ulusaşırı alanların oluşumuna yalnızca göç alan ülke perspektifinden bakıldığında inceleme alanı göçmenlerin entegrasyonu, göçün etkilerinin göç alan ülkenin toplumu ve çeşitli kurumlarının işleyişi, ulusal kimliğinin göçmenlerin etnik ve dini kimliklerinin çeşitliliğinden nasıl etkilendiği gibi belirli konularla kısıtlı kalmaktadır. Göç veren ülkenin pozisyonu göz önüne alınmadığında, bu sorulara kapsamlı yanıtlar vermek mümkün olamayacağı gibi, göçmenlerin iki ülke arasındaki çokyönlü hareketliliği ve ürettikleri ulusaşırı sosyal ilişkiler ya da göç veren ülkenin ulusaşırı düzlemi sosyal, politik, ideolojik ve kültürel açılardan nasıl şekillendirdiği gibi aynı derecede önemli farklı süreçler göz ardı edilmiş olacaktır.

Avustralya'daki Türk göçmenlerin deneyimleri, tüm göçmen topluluklarının deneyimlerinin bize göstereceği gibi, göç veren ülkeye dair bu sorunsalın irdelenmesinin önemli olduğunun altını çizmektedir. Türkiye'den Avrupa'ya olan göç hareketiyle karşılaştırıldığında, Türkiye'den Avustralya'ya olan göç büyüklüğü açısından daha az öneme sahip gibi görünse de bu göç bağlamında ortaya çıkan ulusaşırı toplumsal alanlar, Türkiye devletinin Avustralya'daki Türk göçmenlere olan bakış açısı ve bu-

nun uzantısı olan uygulamaları hakkında önemli çıkarımlar sunmaktadır. Bunun en güzel örneği, Avustralya'ya yerleşmiş olan 'Türk'[3] göçmenlerin siyasi kimlikleri ve faaliyetleri bakımından adeta Türkiye toplumunun bir prototipini oluşturmasıdır. Bu durum, yalnızca Avustralya'daki Türklere özgü bir durum olmayabilir ancak burada sorulması gereken soru, bu birebir yansımanın bu ve benzer diyasporik alanlarda nasıl meydana geldiği, nasıl üretildiği sorusudur. Yurtdışındaki Türk göçmen toplulukları içerisinde Türkiye'ye olan fiziksel konumu itibariyle hemen hemen en uzak bölgede yaşamakta olan Avustralya Türk toplumu, nasıl oluyor da Türkiye'deki siyasi bölünmeleri aynen bünyesinde barındırabiliyor' Göçmenlerin bu kimlikleri üretmesinde Türk devleti ne gibi bir rol oynuyor' Eğer bir rol oynuyorsa bu hangi kurumsal ve kurumsal olmayan yollar vasıtasıyla gerçekleşiyor' Bu sorulara 2007 ve 2008 yıllarında Avustralya'nın Sydney şehrinde gerçekleştirmiş olduğum etnografik çalışmadan gözlemler sunarak yanıt vermeye çalışacağım.

Ulusaşırı Alanların Oluşumuna Yönelik Kuramsal Yaklaşımlar

Ulusaşırı sosyo-kültürel ve siyasi alanların oluşumu, son yirmi yıllık göç yazını içerisinde sıklıkla incelenen kavramlardan biri haline gelmiştir. Kavram ilk olarak 1980'li yılların sonlarına doğru Constance Sutton'un (Sutton 1987) Karayipler'den Amerika'ya olan göç hareketini incelediği bir dizi makalesinde belir-

3 Buradaki 'Türk göçmenler' ifadesi Türk devletinin bakış açısına göre hem Türk vatandaşlarını hem de Türk soyundan gelen kişileri kapsamaktadır. Bu anlamda, bu yalnızca siyasi-hukuki bir bağı değil, soy temelli bir bağı da ima etmektedir. Diğer taraftan, yazar 'Türk göçmenler' ifadesini Türkiye'den gelen kişileri ima etmek için kullanmakta, ancak bu kişiler arasında farklı etnik gruplardan kişilerin olduğunu da göz önüne almaktadır.

miş, 1990'lı yıllarda ise geniş çapta araştırmaya inceleme zemini sağlar konuma gelmiştir (Glick Schiller vd. 1992; Kearney 1995; Marcus 1995; Smith/Guarnizo 1998; Vertovec 1999). Kavramın kuramsal ve ampirik açılardan ele alınışı konusunda kabaca bir genelleme yapılacak olunursa, ulusaşırı alanların oluşumu ağırlıklı olarak göçmen bireylerin konumu ve faaliyetleri üzerinden incelenmiştir. Örneğin, Glick Schiller ve diğerlerine göre, ulusaşırı sosyo-kültürel alanların, göç alan ülkelerin kimlik politikalarına paralel olarak oluştuğu ileri sürülmektedir (Glick Schiller vd. 1992; Basch vd. 1994). Portes ve diğerleri de bu alandaki temel okumalardan birini oluşturan, 1999 yılında *Ethnic and Racial Studies* dergisinde basılmış olan makalelerinde ulusaşırı alanların oluşumu olgusunun birey odaklı (bireylerin sahip olduğu sosyal ağlar, bireylerin günlük eylemleri gibi) bir bakış açısıyla incelenmesinin yöntemsel açıdan daha uygun olduğunu ifade etmekte; bunu ulusaşırı toplumsal alanların temelde devletler tarafından değil, bireylerin devlet politikalarına verdiği tepkiler neticesinde ortaya çıktığı savıyla açıklamaktadır (Portes vd. 1999: 220).

Portes ve diğerlerinin yöntem konusunda altını çizdikleri bu nokta kuşkusuz önemlidir; ancak ulusaşırı alanların göçmenlerin günlük yaşamlarında nasıl işlediğini, göçmen bireylerin göçe dair algı ve deneyimlerini ve onların iki ulusal alanla ve bu alanlardaki bireyler ve kurumlarla kurdukları ilişkileri anlayabilmek için sadece birey odaklı bir analiz yapmak yetersiz olacaktır. Çünkü, *ulusaşırı* kavramının kendisinin de açıkça belirttiği gibi, ulusaşırı olanı incelemek, öncelikle ulusu incelemekten geçmektedir. Her ne kadar kavramsal olarak 'göç veren ülke', 'göç alan ülke' terimlerini göç yazınında kullansak da aslında bu iki aktör sadece belirli sınırlar içerisinde egemenlik sahibi olan ülkelerden ibaret olmayıp, kendi ulus-devlet olma ve vatandaş yaratma tarihlerine sahip *milli*-leştirilmiş ve *milli*-leştiren siyasi alanlardır. Bu açıdan bakıldığında, göçmen bireyler de bu siyasi alanlar içerisinde çok çeşitli sosyalizasyon süreçlerinden geçen

(Türkiye örneğinde milli eğitim sistemi veya askerlik hizmeti gibi) ve göç etmeleri tüm bu sosyalizasyon süreci boyunca içselleştirdikleri şeyleri bir anda geride bırakacakları anlamına gelmeyen aktörler olarak düşünülebilir. Bu yaklaşım, bireylerin kendi öznelliklerini oluşturma gücüne sahip oldukları gerçeğini göz önüne almıyor değildir; ancak ifade etmeye çalıştığım şey, göçmen bireylerin ve de diyasporik alana dahil olan ülkelerin göründüğü kadar *nötr* aktörler olmadığıdır. Bu bakımdan özellikle de göç veren ülkenin göçmenlere yönelik uygulamalarının irdelenmesi son derece önemlidir ancak bu noktanın göç yazınında yeterince göz önüne alındığını söylemek zordur. Østergaard-Nielsen'e göre, göç yazınında en az önem atfedilen ve incelenen aktörün göç veren ülke oluşu uluslararası göç çalışmalarının ve kuramlarının ağırlıklı olarak Avrupa ve Amerika kıtalarından çıkmış olması ile ilgilidir (Østergaard-Nielsen 2003: 764). Bu ülkelerin aynı zamanda tarihsel olarak göç hareketlerinin yöneldiği ülkeler olması birçok çalışmanın göç-alan ülke odaklı olması sonucunu beraberinde getirmiştir.[4] Ancak Batı kaynaklı yazın içerisinde de farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin, ulusaşırı alanların oluşumu söz konusu olduğunda Avrupa kaynaklı çalışmalardaki hâkim yaklaşım göçmenlerin göç alan ülkelerdeki entegrasyon ve çeşitli alanlara katılımlarına bakmak olmuştur.

Küreselleşme ve ulus-devletin geleceği ile ilgili tartışmaların da ulusaşırı alanlar yazınında devletin konumuna daha az önem atfedilmesiyle bir ilişkisi olduğu ileri sürülebilir. Bu konudaki hâkim argümanlardan biri, ulusal sınırların işlevini yitirmeye başlamasıyla birlikte ulus-devletlerin bir meşruiyet sorunuyla karşı karşıya olduğu, bu nedenle de uluslararası alanların oluşu-

4 Batı kaynaklı yazın içerisinde de farklılıklar bulunmaktadır. Ulusaşırı alanlar Avrupa kaynaklı çalışmalara daha az konu olurken, Amerika kaynaklı çalışmalarda göreceli daha fazla incelenmiştir. Avrupa kaynaklı çalışmalardaki hâkim yaklaşım göçmenlerin göç alan ülkelerdeki entegrasyon ve çeşitli alanlara katılımlarına bakmak olmuştur. Bu konuda bkz. Rogers 2000; Itzigsohn 2000; Østergaard-Nielsen 2003.

munun devletlerin konumunu da içeren yaklaşımlar ile incelenmesinin problemli olacağıdır. Bu bakış açısına göre, sınırları fiziksel olarak belirlenmiş mekân-temelli analizler yerine, mekânlardan bağımsız ortaya çıkan sosyal ağlara bakılmalıdır. Örneğin, medya ve internet aracılığıyla hareketlilik kazanan görüntülerin, kültürel öğelerin, objelerin, metinlerin incelenmesi gibi (Wilding 2007: 345). Bu tartışmalar kuşkusuz uluslararası göçle ilgili daha geniş kapsamlı analizler geliştirilmesine katkıda bulunmaktadır. Ancak, şu ayrımı yapmak da önemlidir: Günümüzde ulus-devlet temelli yöntemlerin ulusaşırı alanları incelemede yetersiz kalacağı, söz konusu alanların oluşumunda ulus-devletlerin rolü olmadığı anlamına gelmemelidir. Devletler ulusaşırı alanların oluşumunda son derece etkin aktörlerdir (Levitt vd. 2003: 568; Kearney 1995: 548; Massey 1999). Ulus-devlet sınırlarının geleneksel anlamının değişmeye başlaması ve küreselleşmeye ilişkin süreçler devletlerin egemenlik gücünü zayıflatıyor gibi görünse de başka bir açıdan bakıldığında aynı süreçler devletlere yurtdışında yaşamakta olan vatandaş ve soydaşları ile farklı şekillerde iletişim kurma fırsatı vermektedir. Bir yandan, devletlerin içteki güç alanı sorunlu hale gelirken diğer yandan, devletler bu güç alanını sınır ötesi alanlara taşıma imkânı elde etmekte, devletlerin güç alanının kendisi ulusaşırı bir boyut kazanmaktadır.[5]

Değinmek istediğim son bir nokta da sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi gibi kategorilerle sınıflandırılan çeşitli ulusaşırı alanların birbirleriyle olan ilişkisi ile ilgilidir. Ulusaşırı alanları oluşum türlerine göre kategorileştirmek analitik nedenlerle gereklidir ve ulusaşırılaşma sürecinin homojen bir süreç olmadığını, çok farklı bileşenlerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bir süreç olduğunu vurgulaması açısından da faydalıdır. Ancak farklı tür alanlar arasında bağlantılar, geçişkenlikler ya da karşıtlıklar olabileceği noktası unutulmamalıdır. Örneğin, ulusaşırı

5 Basch ve diğerleri bu durumu betimlemek için 'sınırsız ulus-devletler' (*deterritoriased nation-states*) ifadesini kullanmaktadır (Basch vd. 1994).

siyasi alanlar söz konusu olduğunda sıklıkla incelenen konular, göç veren ülkedeki siyasi parti veya siyasetçilerin diyaspora ile kurdukları ağlar (Jacobson 1995); göçmenlerin göç veren ülkenin menfaatlerini savunma adına giriştikleri lobi hareketleri (Vertovec 1999); çifte vatandaşlık ve sosyal, ekonomik, siyasi haklardan yararlanılması konusu; göç veren ülkelerin göçmenlerin geriye dönüşünü destekleyen politika ve uygulamaları (Skrbis 1999: 25); seçim kampanyaları ve göçmenlerin göç veren ülkedeki sivil toplum örgütleriyle birlikte yürüttükleri ortak projeleridir (Østergaard-Nielsen 2003: 761). Kültürel ulusaşırı alanlar söz konusu olduğunda ise sanatsal, sportif etkinlikler, ulusal ve dini bayramların kutlanması gibi performans içerikli faaliyetler akla gelmektedir. Ancak 'kültürel' olarak görünen bir performans, aynı zamanda, siyasi bir alanla iç içe geçmiş olabilir. Kültürel olanla siyasi olanın arasında nasıl bir sınır olduğu muğlak olmakla beraber, kültürel olanı üretenler de (göçmen bireyler ya da devletler) *apolitik* aktörler değillerdir.

Avustralya'daki Türk göçmenlerin Türkiye ile olan ulusaşırı ağları, hem bu ağların kurulmasında Türk devletinin nasıl aktif bir rol oynadığını göstermesi hem de farklı türden ulusaşırı alanlar arasında sıkı bir ilişki olduğunu vurgulaması bakımından incelemeye değerdir. Ancak ilk olarak, Türkiye'den Avustralya'ya olan göç hareketinin tarihsel arkaplanına bakmak faydalı olacaktır.

Türkiye'den Avustralya'ya Göçün Tarihsel Arka Planı

1960'lı yıllar Türkiye'nin uluslararası göç rejimi içerisindeki konumunun büyük ölçüde değişmeye başladığı yıllardır. 1950'li yılların ilk yarısından itibaren tarımsal üretim alanında gerçekleşen değişimler ve bunun devamında gelen kırsal alandan kentsel alana göç, kentsel alanların göç eden nüfusu entegre edememeleri ve işsizlik gibi sosyoekonomik süreçler ülkenin uluslararası göç sistemine eklemlenmesini getiren içsel dönüşümlerdir. 1960'lı yılla-

rın sonlarında başlayan ve 1970'li yıllarda ivme kazanan Türkiye'den Avustralya'ya olan göç hareketinin irdelenmesi ise hem Türkiye ile Avustralya'nın o dönemlerde içinde bulundukları demografik, sosyoekonomik ve siyasi yapının hem de uluslararası sistemdeki göç dinamiklerini içine alan daha geniş bir resmin irdelenmesiyle anlaşılabilir. Çünkü Türkiye ile Avustralya arasında gerçekleşen bu hareketin gelişimi, o yıllarda Türkiye'den Avrupa'ya ve Avrupa'dan Avustralya'ya olan göç hareketlerinin seyriyle son derece ilintilidir. 1960'lı yıllar boyunca çeşitli Avrupa ülkeleriyle mutabakata varılan ikili anlaşmalar[6] sonucu ortaya çıkan ve temelde ekonomik etmenlerle ilintili olan Türkiye'den Avrupa'ya yönelen göç 1960'ların sonlarına doğru farklı bir seyir izlemeye başlamış, 1970'lere gelindiğinde Avrupa ülkeleri göçmen işçi alımını neredeyse durdurmuştur.

Avrupa'da işgücüne duyulan talebin azaldığı bu dönem, aynı zamanda Avustralya hükümetinin ülke kapılarını Avrupakökenli göçmenlerin yanı sıra, başka bölgelerden gelecek potansiyel göçmenlere de aralamaya başladığı bir dönemdir. Başka birçok ülkede olduğu gibi İkinci Dünya Savaşı sonrasında ülke ekonomisinin yeniden yapılandırılması Avustralya'da da bir öncelik haline gelmiştir. Ancak Avrupa ülkelerinden farklı olarak göçün Avustralya için işlevsel anlamı sadece ekonomik kalkınma ile sınırlı kalmamış, aynı zamanda 'kabul edilebilir ırk'lardan göçmenlerin ülkeye alınması yoluyla bir milli nüfus yaratılması amaçlanmıştır. 1960'lı yıllara kadar Avustralya'nın göçmen alımında ve ülkenin yerli halkı olan Aborijinlere karşı uyguladığı resmi politika 'Beyaz Avustralya' politikasıdır. Ülkenin etnik anlamda homojen ve beyaz ırktan oluşan bir nüfusa sahip olmasını amaçlayan ve savaş sonrası dönemde ağırlıklı olarak İngiliz kökenli göçmenlerin ülkeye yerleşmesini hedefleyen bu politika, 1960'lara gelindiğinde terk edilmeye başlan-

6 1961 yılında Batı Almanya ve İngiltere ile; 1964 yılında Avusturya, Hollanda ve Belçika ile; 1965 yılında Fransa ve 1967 yılında İsveç ile ikili anlaşmalar imzalanmıştır.

mıştır. Bunda hem içten gelen eleştiriler (bunlar o dönemde Göç Bakanlığı'nda aktif olan bazı bürokratlardan, çeşitli kiliselerden ve akademisyenlerden gelen eleştirilerdir) hem de uluslararası göç sistemindeki dengelerin değişmesi etkili olmuştur. 1960'lı yıllarda Avrupa ülkelerinin kendilerinin işgücüne ihtiyaç duymaya başlaması ve Avustralya ve Avrupa ülkelerinin yaşam standartları arasındaki farkın giderek kapanması Avustralya'yı Avrupa kökenli göçmenlerin gözünde çekici bir varış noktası olmaktan büyük ölçüde çıkarmıştır. Hedeflediği sayılarda göçmen çekmeyi başaramayacağını anlayan Avustralya, 1960'ların sonlarına doğru *Beyaz Avustralya* politikasını terk etmeye başlamış ve yeni potansiyel göç veren ülkeler arayışına girmiştir. Türkiye 1967 yılından sonra Avustralya'ya göç veren ülkelerden birisi olacaktır.

Her ne kadar o dönemde Türkiye ve Avustralya'nın demografik ve sosyoekonomik göstergeleri Türkiye'den Avustralya'ya gerçekleşecek bir göç hareketini destekleyecek nitelik taşımaktaysa da özellikle Avustralya hükümeti tarafında böyle bir istekliliğin olması çeşitli tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar ağırlıklı olarak Türkiye kökenli göçmenlerin Avustralya toplumuna uyum sağlayıp sağlayamayacağı sorusu üzerine odaklanmıştır. Türkiye'nin çoğunluğu İslam dinine mensup nüfusa sahip bir ülke oluşu ve söz konusu yıllarda Avustralya'da henüz Türk ya da Müslüman kökenli kişilerden oluşan yerleşik bir toplumun olmayışı bu tartışmaların önemli bir boyutunu teşkil etmiştir (Jupp 1966: 21). Diğer bir tartışma noktası ise Türkiye'nin ait olduğu coğrafyanın tanımlanması üzerinedir. Türkiye kaynaklı olası göç hareketini destekleyen ve o dönemde özellikle de Göç Bakanlığı tarafından kullanılan söylem Türkiye'yi 'Avrupalı' bir ülke olarak sunmaktayken, karşıt görüş Türkiye'yi 'Asyalı' bir ülke olarak tanımlamış ve Türkiye'den gerçekleşebilecek göç hareketinin gelecekte Asya kökenli daha büyük ölçekli göç akımlarını tetikleyeceği savını ileri sürmüştür (Manderson 1988: 819). Avustralya hükümeti bu ve benzeri kar-

şıt görüşlere karşı Türkiye'den göçmen alma niyetini meşru kılmak için çeşitli Avrupa ülkelerindeki, sayıları yüz binleri bulan Türk işçisinin varlığına işaret ederek Türkiye'nin 'Avrupalı' bir ülke, Türk göçmenlerin ise etnik kimlikleri bakımından Avustralya toplumuna 'uygun' göçmenler olduğu tezini ısrarla öne sürmüştür. İçduygu, bu durumu şöyle tasvir etmektedir: 'Türkiye'den Avustralya'ya olan göç işte bu kritik koşullar içerisinde doğmuştur; ancak bu erken bir doğumdan çok, istenmeyen ya da bir ölçüde 'meşru olmayan bir çocuğun doğuşu gibidir' (İçduygu 1991: 47).

Avustralya'da Türkiye'nin coğrafi konumu ve ulusal kimliği üzerine yapılan tüm bu tartışmalar, akla Türkiye'nin kendi içerisindeki kimlik tartışmalarını getirmektedir. Yirminci yüzyılın başlarında Kemalist devrimin temellerini oluşturan ilkelerden biri de Batı uygarlığının evrenselliği ve diğer uygarlıklarla karşılaştırıldığında üstün oluşu fikridir. Bu çerçevede, Kemalist proje sadece politik bir devrim ile sınırlı kalmamakta, aynı zamanda 'Batılı olma' ilkesini temel alarak toplumun büyük ölçekte değişimini hedefleyen ve bunu da hayata geçiren kültürel bir devrimdir. Kemalist elitlerce dile yansıtıldığı şekliyle 'muhassır medeniyet seviyesine ulaşmak' yeni kurulan devletin ana hedeflerinden biri olmuş, Türklük kimliği ve Türk kültürü 'modern' ve 'Avrupalı' olarak nitelendirilmiştir.[7]

7 İlginç olarak, Türk benliğinin 'Avrupalı' olma fikri ile yeniden üretilmesi, sadece Türklerin bu fikri içselleştirilmesiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda farklı ulusal kökenden gruplarca da çeşitli nedenlerle yeniden üretilmiştir. Hage'nin (2002: 22) bir çalışmasında belirttiği gibi, 1900'lü yılların başlarında Avustralya'da yaşamakta olan çoğu Suriyeli ve Lübnanlı göçmen, Avustralya vatandaşlığı için başvurduklarında vatanlarının "Türkiye" olduğunu söylemişlerdir. Bunun nedeni, o yıllarda Asya kökenli göçmenlerin Avustralya vatandaşlığı edinmelerinin önünde büyük yasal kısıtlamalar olmasıdır. Türkiye'den geldiklerini ileri sürerek bu göçmenler, Avustralya vatandaşlığını elde etme yolundaki coğrafi sınırlama engelini aşmış, aynı zamanda da Türkiye'nin bir Avrupa ülkesi olduğu fikrini pragmatik nedenlerle de olsa yeniden üretmişlerdir.

Avustralya'ya göç eden Türkiye kökenli göçmenlerin Avustralya'daki ikamet ve çalışma durumlarını düzenleyen ikili anlaşma[8] iki devletin hükümetlerince 5 Ekim 1967 tarihinde imzalanmıştır. Her ne kadar söz konusu göç hareketi, bir işgücü göçü gibi görünerek Türkiye'den çeşitli Avrupa ülkelerine olan göç akımlarıyla benzerlikler gösterse de Avustralya gibi geleneksel bir göç ülkesine yönelmiş olması bakımından dönemin Türk dış göçü içerisinde bir istisna olarak değerlendirilebilir (Paine 1974: 56). Avrupa ülkeleri kapılarını yalnızca 'misafir' olarak gördükleri işçilere aralarken Avustralya'nın bu kişileri işçiler olarak değil, kalıcı göçmenler olarak kabul etmesi ve hatta göç etmek isteyen kişilerin eş ve çocuklarının da ülkeye yerleşmesinin önünü açmış olması son derece önemlidir. Bu durum, özellikle de evli çiftler tarafından eşsiz bir fırsat olarak değerlendirilmiş ve birçoklarının Avrupa yerine Avustralya'ya yönelmelerine neden olmuştur.

Burada son derece ironik olan çok önemli diğer bir nokta ise, 1967 anlaşmasını takiben Türkiye'den Avustralya'ya gelmiş olan birçok kişinin bu yeni ülkeye *kalıcı göçmenler* olarak alınmış oldukları bilgisinden mahrum olmalarıdır. Öyle ki, bu kişiler tıpkı dönemin Avrupa ülkelerinden birine birkaç seneliğine çalışmaya gider gibi Avustralya'ya gelmişler ve durumunun öyle olmadığını anladıklarında kuşkusuz derin endişelere kapılmış-

8 Anlaşmanın tam adı 'Türklerin Avustralya'da İkamet ve Çalışmaları Hakkında Türkiye Cumhuriyeti ile Avustralya Milletler Topluluğu Hükümeti Arasında Anlaşma'dır. Türk göçmenlerin seçilme işlemleri Ankara'da bulunan Avustralya Göç İşleri Ofisi ile Türkiye İş ve İşçi Bulma Kurumu'nun işbirliğiyle gerçekleşmiştir. Anlaşma gereğince Avustralya hükümeti göçmenlerin Avustralya'ya ulaşım ve oradaki ikamet masraflarını karşılamış ve göçmen başına (birlikte göç ettiği eşini ve 19 yaş üstü çocuklarını da kapsamaktadır) 25 Avustralya doları miktarında maddi yardımda bulunmuştur. Anlaşma, Avustralya'ya varışını takiben iki sene içerisinde Türkiye'ye geri dönmek isteyecek kişileri kendileri için yapılmış olan ulaşım ve kalış masraflarını geri ödemekle yükümlü kılmıştır. Daha fazla bilgi için bkz. İçduygu, 1991.

lardır. Geri dönememe korkusunun tetiklediği psikolojik bunalımlar göçmenliğin getirmiş olduğu sıkıntılara eklenmiş, Avustralya şehirlerinde geçirilen ilk yılları, göçmenler için neredeyse dayanılmaz hale getirmiştir. Elbette ki Türk göçmenlerin böylesine önemli bir bilgiden nasıl olup da habersiz kaldıkları, daha doğrusu habersiz bırakıldıkları çok daha önemli bir sorudur. Burada en büyük etmen Türk devletinin Türkiye'den Avustralya'ya gerçekleşecek göç hareketini algılama şeklidir. Öyle ki, Türkiye başından beri bunun geçici bir göç olmasını arzulamıştır. 1967 anlaşması üzerine müzakereler yapılırken Türk tarafı anlaşmanın başlığında 'göç', 'yerleşim' gibi ifadelerin kullanılmasına ısrarla karşı çıkmış, bunların yerine 'ikamet', 'istihdam' ifadelerinin kullanılmasını talep etmiştir. Alan araştırması esnasında görüştüğüm birçok kişi de Avustralya hakkında bilgi almak ve başvurularını yapmak üzere Ankara'daki İş ve İşçi Bulma Kurumu'nun ofisine gittiklerinde kendilerine Avustralya'ya 'misafir işçiler' olarak gidecekleri bilgisinin verildiğini doğrulamıştır. Göç anlaşmasının imzalanmasından beş sene sonra, 1972'de, Sydney şehrine gelmiş olan bir görüşmecinin bu konuda aktardıkları şöyledir:

> *Avustralya'ya 1972 senesinde geldim. Gelmeden önce Ankara'da bir yetkili nutuk verdi bize. Dedi ki: 'Size orada göçmen olduğunuzu söyleyecekler, inanmayın. Siz göçmen değilsiniz. Gidin oraya, çalışın, yemeyin içmeyin para biriktirin. Sonra da bir an evvel geri dönüp kendi ülkenize, kendi insanlarınıza hizmet edin.' Sanmıyorum şimdi o gelenlerin çoğu dönmüş olsun.*

İş ve İşçi Bulma Kurumu, Avustralya'ya gelmek için başvuru yapanlara yalnızca 'misafir işçi' olarak gidecekleri izlenimini ısrarla vermekle kalmamış, aynı zamanda onların Avustralya'ya varışlarında nelerle karşılaşacakları konusunda da tutarsız bilgiler vermiştir. İlk kafilelerden göçmenlerle yapmış olduğum görüşmelerde çoğu kişi Avustralya hakkında bilgi almak için İş ve

İşçi Bulma Kurumu'nun ofisine gittiklerinde kendilerine Sydney'e varışlarında konforlu evler tahsis edileceğinin söylendiğini belirtmiştir. Kuşkusuz, bu evlerin yerine bir zamanlar kışla olarak kullanılan, tenekeden yapılmış barakalara götürülmeleri göçmenler üzerinde şok etkisi bırakmıştır. Başarın ve Başarın'ın (1993), 1968 yılının Ekim ayında Sydney ve Melbourne şehirlerine varan ilk kafile Türk göçmenlerle yaptıkları görüşmeleri içeren sözlü tarih çalışması, Türk göçmenlerin hostellerdeki ilk gün izlenimlerini yansıtan anlatımlarla doludur:

> *Türkiye'de yola çıkmadan önce İstihdam Bakanı bizim kafileye 'Orada her şeye sahip olacaksınız; okullar, evler, havuzlar' dedi. Bize bir de hafta sonları evlerimizde dalgalandıralım diye birer Türk bayrağı verdi. Buraya geldik ki ne görelim, okulları, havuzları unutun, ev bile yoktu! Tek verdikleri barakalardı* (Başarın ve Başarın 1993: 38).

1968 yılında resmi olarak başlayan Türkiye'den Avustralya'ya göç hareketi 1974 yılında anlaşmanın geçerlilik süresinin dolmasına kadar olan süre içerisinde en yoğun şeklini almıştır.[9]

9 Burada şu noktayı eklemekte yarar vardır; daha önceki dönemlerde de Avustralya'da Türkiye doğumlu göçmenlerin varlığından bahsetmek mümkündür. 1911 tarihli nüfus sayımında Türkiye doğumlu göçmenlerin sayıları 300 civarındadır ancak bu sayı iki ülkenin 1915 tarihli Çanakkale Savaşı'nda karşı saflarda savaşmalarının ardından 250 dolaylarına düşmüştür (Babacan 2001: 709). İlginçtir ki Türkiye büyük oranda Müslüman nüfusa sahip bir ülke olmasına rağmen 1961 tarihli nüfus kaydında kayıtlı olan Türkiye doğumlu kişilerin çok azı Müslüman olduklarını belirtmiştir. Çünkü bu göçmenler Türkiye'de doğmuş olmakla birlikte ağırlıklı olarak farklı etnik ya da dini kökene mensup kişilerdir. İçlerinde çok sayıda Bulgaristan Türkleri, Kıbrıs Türkleri, Rum, Suriyeli ve Ermeni göçmenler bulunmaktadır (Young 1983: 33). O dönemde Türkiye'den gelen nüfusun yaklaşık % 53 kadarı İngiltere vatandaşlığını da taşımakta, % 29 kadarı ise Türkiye'de doğmuş olmasına rağmen başka bir ülkenin de vatandaşlığını taşımaktadır (Babacan 2001: 709).

Bu dönemde gelen kişilerin büyük bir çoğunluğu ekonomik nedenlerden ötürü göç etmiş ve ağırlıklı olarak sınırlı örgün eğitime sahip kişilerdir. Ancak ilk dönemde gelmiş olan kişilerin hepsinin niteliksiz göçmenler olduklarını ya da işgücü elde edebilme umuduyla geldiklerini iddia etmek yanlış olacaktır.[10] Sayıları çok fazla olmasa da 1971 askeri darbesinin ardından siyasi nedenlerden ötürü Türkiye'yi terk ederek Avustralya'ya yerleşmiş göçmenler de (ağırlıklı olarak sol görüşlü) vardır. İçduygu'nun (1991) çalışmasının da gösterdiği gibi, 1967-1974 döneminde Avustralya'ya yerleşen Türkiye kökenli göçmenlerin çoğu, Türkiye'nin Orta ve Doğu Anadolu bölgelerindeki kırsal kesimlerden gelen genç evli çiftlerdir. Doğu bölgelerinden gelen göçmenlerin büyük çoğunluğu Kürt kökenlidir. Bu dönemde gelen göçmenlerin hemen hemen hepsi gelmelerini takiben fabrikalarda ve ağır sanayi işlerinde çalışmış ve iki-üç sene içerisinde Türkiye'ye temelli dönmeyi amaçlamıştır.[11] 1974 yılında göç anlaşmasının son bulmasıyla başlayan dönemde Türkiye'den Avustralya'ya olan göç yeni bir şekil almış, işgücü göçü yerine aile birleşimi yoluyla gerçekleşen göç ağırlık kazanmıştır. Bu dönemde gelen göçmenlerin sosyoekonomik durumları bir önceki dönemde gelenlerinkine büyük ölçüde benzemektedir; ancak ilk dönemden farklı olarak daha fazla sayıda göçmen uzun süreli

10 1967 anlaşmasının sınırlarını çizdiği program çerçevesinde 1968-1974 yılları arasında Avustralya'ya gelmiş olan kişilerin nitelikli göçmenler olup olmadıkları bilgisinin net ve doğru olarak elde edilmesi oldukça güçtür. Yüksek eğitim kurumlarından mezun bazı kişiler, Avustralya Başkonsolosluğu'na yapmış oldukları göç başvurularında söz konusu programdan daha kolay şekilde yararlanabilmek için üniversite diplomaları yerine ilkokul diploması ya da sanat okulu diplomaları gibi diplomalar kullandıklarını belirtmişlerdir.

11 İçduygu'nun 1987 yılında Avustralya'nın Melbourne şehrine yerleşmiş olan Türk göçmenler üzerine yaptığı alan araştırmasının bulgularına göre, 1968-1974 tarihleri arasındaki dönemde göç etmiş kişilerin % 20'sinden az bir kısmı Avustralya'da temelli kalmayı amaçlamıştır (İçduygu 1994: 77).

ya da temelli kalma amacıyla göç etmiştir (İçduygu 1994: 77). 1980'li ve 1990'lı yıllara gelindiğinde ise aile birleşimi yoluyla gerçekleşen göçün devam ettiği, bunun yanı sıra, çok sayıda üniversite öğrencisinin, üniversite mezunu kişilerin ve işadamlarının bu harekete dahil olduğu gözlemlenmiştir. Bu grupların yanı sıra, 1980 askeri darbesinin ertesinde siyasi sığınmacı olarak gelen kişilerden de bahsetmek mümkündür. Türkiye doğumlu göçmenlerin Avustralya'ya geliş sayıları aşağıdaki tabloda belirtilmektedir.

Avustralya'da Türkiye Doğumlu Kişilerin Sayısı (1901-2006)

Yıl	Nüfus
1901	200
1911	322
1921	185
1933	281
1947	252
1954	1.036
1961	1.544
1966	2.476
1971	11.589
1976	19.355
1981	24.314
1986	24.468
1991	27.770
1996	28.869
2001	29.821
2006	**30.490**

Avustralya'da bugün itibariyle kırk yıllık bir geçmişe sahip olan Türkiye kökenli göçmenler, orta büyüklükte yerleşik bir göçmen topluluğu oluşturmaktadır. 2006 nüfus sayımı verileri-

ne göre, ülkedeki Türkiye doğumlu kişilerin sayısı 30.490'dır. Türk soyuna mensup olduklarını belirtmiş olan kişilerin sayısı ise 59.402 kadardır. Yerleşim, büyük ölçüde Melbourne (15.290 Türkiye doğumlu kişi) ve Sydney (12.470 Türkiye doğumlu kişi) şehirlerinde toplanmaktadır. Bu araştırmanın gerçekleşmiş olduğu Sydney şehrinde ise Auburn yerel hükümet bölgesi, en fazla sayıda Türkiye doğumlu göçmenin yerleşmiş olduğu bölgedir. Nesil yapısı bakımından incelendiğinde toplum ağırlıklı olarak birinci (% 55) ve ikinci (% 42,3) nesilden meydana gelmektedir. Dini inanç bazlı bir sınıflandırma yapılacak olursa, nüfus sayımı verileri, Türkiye doğumlu kişilerin % 75'inin İslam dinine (bu grup önemli sayıda Alevi kökenli kişiyi de kapsamaktadır), % 3,1'inin ise Doğu Ortodoks dinine mensup olduklarını göstermektedir (DIAC 2007: 3).

Ulusaşırı Milliyetçilik ve Avustralyalı Türkler

'Ulusaşırı milliyetçilik' (*long-distance nationalism*)[12] kavramı, ilk olarak Benedict Anderson'ın 1992 tarihli bir makalesinde ileri sürülmesinin ardından ulusaşırı alanlar yazınında giderek daha fazla başvurulan kavramlardan biri haline gelmiştir (Skrbis 1999; Wise 2004; Glick Schiller 2005). Anderson'a göre, kitle iletişimi alanındaki gelişmeler ve uluslararası göç hareketleri yeni bir milliyetçilik türüne zemin hazırlamıştır: ulusaşırı milliyetçilik (Anderson 2001: 42; 1992: 13). Ulusaşırı milliyetçilik, milliyetçiliğin klasik anlamdaki şeklinden farklı olarak, 'vatan'ın resmi sınırları içerisinde değil, o sınırların dışında yaşayan kişilerce üretilmektedir; örneğin Amerika'da İsrail devleti için savaşan Yahudiler, Norveç'te Sri Lanka devleti için çalışan Tamiller, Amerika ve Avrupa'daki Ermeniler, Avustralya'daki Hırvatlar

12 'Ulusaşırı milliyetçilik' ifadesi, *'long-distance nationalism'* kavramının birebir çevirisi değildir. Ancak orijinal ifadenin ulusaşırı bir milliyetçilik türünü anlatmak istediği göz önüne alınarak Türkçedeki en uygun karşılığın 'ulusaşırı milliyetçilik' olacağı düşünülmüştür.

(Anderson 2001: 42). Anderson bu yeni tür milliyetçiliği adeta küreselleşmeyle birlikte ortaya çıkan bir olgu olarak tanımlarken, Glick Schiller bunun yeni bir olgu olmadığını ileri sürmekle birlikte, Anderson'inkine benzer bir yaklaşım izlemektedir. Glick Schiller'e göre, sınır-aşırı milliyetçilik çok farklı coğrafyalarda yaşayan ve aynı ülkeyi vatan olarak gören insanlar arasında kurulan bağı, kişilerin kimlikle ilgili talep ve eylemlerini ifade etmektedir:

> *Vatan uğruna yapılan bu eylemler oy vermek, sokak faaliyetleri, lobicilik, parasal yardımda bulunmak, kültürel üretim, savaşmak, öldürmek ve şehit olmak gibi çok farklı eylemleri kapsayabilir* (Glick Schiller, 2005: 570).

Son dönemlerde ilgili çalışmaların sıklıkla gönderme yaptığı bu iki tanımda hâkim olan anlayış, ulusaşırı milliyetçiliğin 'aşağıdan gerçekleşen' bir hareket, yani göçmen bireyler ya da toplulukların çeşitli eylemleriyle ifade bulan bir hareket olduğudur. Ancak bu yaklaşım birey ya da grupların bu eylemleri ne tür şekillerde gerçekleştirdiğine bakarken, bu milliyetçiliğin neden üretildiğine pek de yanıt verememektedir. Çünkü sadece birey ya da grup odaklı bir analiz sunmakta; devletin buradaki rolünü es geçmektedir. Bu anlayışın bir uzantısı olarak da yapılan çalışmalar yalnızca belirli gruplara bakmakla sınırlı kalmaktadır. Örneğin, yurtdışında yaşayan Türkiye kökenli göçmenlerin ulusaşırı milliyetçiliği yalnızca Kürt göçmenler –Avrupa ülkelerinde yaşayan Kürtler– üzerinden incelenmektedir (Demmers 2002: 85; Glick Schiller 2005: 578). Oysa, Türk devletinin ürettiği ulusaşırı milliyetçilik de en az grup temelli milliyetçilik hareketleri kadar önemlidir. Ulusaşırı milliyetçiliğin yukarıdan nasıl üretildiğini ve göçmen birey ya da grupların buna nasıl cevap verdiğini incelemeye zemin hazırlayacak yaklaşımlara ihtiyaç vardır.

2007 ve 2008 yıllarında Avustralya'nın Sydney kentinde yap-

mış olduğum etnografik çalışmada göç bağlamında ortaya çıkan ulusaşırı alanların oluşumunda Türkiye devletinin siyasi ve kültürel projelerinin nasıl bir rol oynadığını, Avustralya'nın çokkültürlülük politikasının bu sürece ne şekilde eklemlendiğini ve Türk göçmenlerin siyasi kimlik ve faaliyetleri ne şekillerde ürettiklerini incelemeye çalıştım. Kuşkusuz, Türk devletinin bu göç çerçevesinde kendi varlığını hangi yollar aracılığıyla yaşattığını ve Avustralya'daki Türkiye kökenli göçmenlerle ne türden ilişkiler kurduğunu anlamak çok çeşitli kaynaklara bakmayı gerektirdi: Türkiye'nin yurtdışındaki kurumsal yapılanması (diplomatik kurumlar, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı camiler gibi) ve kurumsal olmayan ya da herhangi bir mekâna bağlı olmaksızın üretilen faaliyetler (kültürel etkinlikler; ulusal gün kutlamaları; medya, internet ve e-posta ağları vasıtasıyla üretilen bilgi ve söylemler; konferanslar; Türkiye'den gelen çeşitli devlet liderlerinin verdikleri konuşmalar ve benzeri faaliyetler). Burada sunacağım kısıtlı sayıdaki örnek bu alan araştırmasının verilerine dayanmaktadır.

2008 yılında kuruluşunun 80. yıldönümünü kutlayan T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye Cumhuriyeti'nin İslam ve laiklik anlayışını temsil eden ve Türkiye ile sınırlı kalmayıp bu anlayışı yurtdışına da taşıyan bir kurumdur. Bu anlamda Diyanet'in yurtdışındaki varlığı, Türk diyasporasına ilişkin ulusaşırı alanların incelenmesinde başlı başına bakılması gereken bir kurumdur.

Yalnızca NSW eyaletiyle kalmayıp Avustralya'nın en büyük kapasiteye sahip camisi olan Auburn Gelibolu Camisi, Sydney'deki diğer dört Türk camisi gibi Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlıdır. Klasik Osmanlı stilini Avustralya'ya taşımış olan bu caminin inşası 1986 yılında başlamış, hizmete girmesi ise 1999 senesini bulmuştur. Kuşkusuz ki yapımında kullanılması için Türkiye'den getirilmiş mozaikler, mermer taşlar, iç alanı kaplayan halılar ve görkemli avizeler camiye klasik bir 'Türk camisi' olma niteliğini kazandırmış, onu Sydney'deki di-

ğer Müslüman göçmen topluluklara ait camilerden kolaylıkla ayırt edilebilir bir konuma taşımıştır. Ancak Gelibolu Camisini benzerlerinden ayırt eden şey sadece dış ve iç mimari özellikleri değil, aynı zamanda Türkiye devleti ile olan ilişkisidir.[13] Söz konusu farklılıklardan en belirgin olanı, diğer Müslüman göçmen topluluklarının din görevlilerinin seçiminin o camilerin dernekleri aracılığıyla yapılırken, Diyanet'e bağlı tüm Türk camilerinde olduğu gibi bu caminin din görevlilerinin Türkiye'den atanmasıdır.[14] Her ne kadar Auburn Gelibolu Camisi, Türk devletinin merkeziyetçi yapısının bir uzantısı olsa da diyasporik bir bağlamda kurulmuş olması nedeniyle Türkiye'deki benzer kurumlardan bazı farklılıklar göstermektedir. Çünkü Türk devletiyle olduğu kadar Avustralya devleti ile de iletişim içerisinde olan bu kurum, bir anlamda göç veren ve göç alan ülkeyi ve bu iki ulusal alanı kendi bünyesinde bir araya getirmektedir. Avustralya'daki Türk toplumu için son derece önemli bir konuma sahip olan Gelibolu Camisi hem iki devletin hem de Caminin hizmetlerinden yararlanan Türk göçmenlerin ulusaşırı toplumsal alandaki birlikteliklerini sembolize etmektedir. Bu durumu örneklerle açıklamak daha faydalı olacaktır. Yukarıda da belirttiğim gibi, Türk devletinin bu diyasporik alana kurumsal ve doğrudan yollarla eklemlenmesi Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla gerçekleşmektedir. Diyanet'in buradaki işlevi yalnızca personel atamasıyla sınırlı kalmamakta, çok çeşitli başka faaliyetleri içermektedir: Yurtdışında paneller, sempozyumlar, istişare toplantıları düzenlemek; kitap, dergi ve süreli ya-

13 Avustralya'daki çeşitli Müslüman topluluklarda camilerin işlevleri için bakınız Humphrey, 1987.

14 Yurtdışında görevli imamların görev süresi üç yıldır. Bu kişiler en az dört yıllık dini yüksek öğrenim veren fakülte veya yüksek okul mezunu olan, Başkanlık teşkilatında vaizlik, uzmanlık, müdürlük ve üstü görevlerde veya ilahiyat fakültelerinde öğretim üyesi olarak en az üç yıl çalışmış olan ve öncelikle atanacağı ülkenin resmi dilinden veya İngilizce, Fransızca ve Almanca dillerinden birini bilen kişiler arasından yazılı ve sözlü mülakat ile seçilmektedir.

yınları yurtdışındaki Türk vatandaşlarına ulaştırmak; kutlu doğum haftası etkinlikleri düzenlemek; Kuran kursları tertiplemek gibi.

Bu türden periyodik faaliyetlerin yanı sıra, Diyanet'in Türkiye'deki gelişmelere eşzamanlı olarak ürettiği faaliyetleri de bulunmaktadır. Örneğin, Türkiye'de 2007 yılının ikinci yarısında PKK'nın gerçekleştirmiş olduğu terör saldırıları gündemdeyken Diyanet İşleri Başkanlığı'nın şehit aileleri ve çocuklarının eğitimi için yardım kampanyası başlatması ve bu kampanyanın büyükelçilik, başkonsolosluk ve Avustralya Türk medya kurumlarınca tüm topluma duyurulması Avustralyalı Türklerin siyasi bir konuda harekete geçirilmeye çalışılmasının açık bir örneğidir. Yine aynı dönemde 'şehit düşen Türk askerleri' gıyabında Auburn Gelibolu Camisinde namaz kılma ve mevlit okuma gibi faaliyetlerin düzenlenmesi Türk devletinin Avustralyalı Türkleri *milli*-leştirmesinin diğer bir örneğidir. Bu türden faaliyetler Diyanet'in Türk devletini temsil etmekten öte işlevleri olduğunu göstermektedir; o da devletin bu kurum aracılığıyla Türk göçmenlerin çok çeşitli alanlardaki –din, kültür, siyaset– kimlik üretimine dahil olması, onları bu sürece aktif olarak müdahale etmesidir. Bu müdahale, kuşkusuz Avustralyalı Türklerin din alanındaki örgütlenme pratiklerini de şekillendirmektedir. Avustralya'daki Türk İslam Dernekleri yakın zamandaki girişimleriyle Türk toplumunu federal düzeyde temsil eden, toplum adına lobi çalışmaları yapma ve Avustralya'da Türklerin İslam anlayışını tanıtma amaçlarını taşıyan bir federasyon (*Federation of Turkish Islamic and Cultural Centres of Australia*) kurma yoluna gitmişlerdir.

Auburn Gelibolu Camisi, bir yandan Türkiye'den Sydney'e Diyanet aracılığıyla aktarılan sürekli bir bilgi akışına sahne olurken, diğer yandan da Avustralya devlet kurumlarının (Göç ve Vatandaşlık Bakanlığı, Eğitim Bakanlığı, Sağlık Bakanlığı gibi) çokkültürlülük politikası kapsamında sağlamakta olduğu çok çeşitli finansal kaynaklardan faydalanarak hizmet alanını geniş-

letmektedir. Avustralya toplumunu oluşturan etnik ve dinsel grupların kendi kimliklerini koruma ve üretme hakkı olduğu prensibine dayalı olan bu politika, göçmen grupların kendi toplumsal kurumlarını oluşturmalarını desteklemekte ve bu amaçla maddi kaynaklar sağlamaktadır. Bu bağlamda bilgisayar kursları, İngilizce dil kursları, el sanatları ve görsel sanat dallarında verilen kurslar, farklı yaş gruplarına yönelik bilgilendirici seminerler, haftalık sohbetler, ilkokul öğrencileri için etüt çalışmaları, Türkiye tarihini Türk gençlerine öğretme adına düzenlenen konuşmalar, spor faaliyetleri ve festival kutlamaları gibi çok geniş bir yelpazeye yayılan etkinlikler caminin geniş hizmet alanının bir parçası haline gelmiştir.[15] Tüm bu etkinlikler, temelde dini bir kurum olan caminin bu kimliğinin sınırlarını büyük ölçüde genişletmekte, ona adeta bir sivil toplum kuruluşu gibi hareket etme niteliği kazandırmaktadır.

Avustralya devletinin camiyle kurduğu ilişki yalnızca çokkültürlülük politikasının bir uzantısı olarak maddi kaynaklar sağlaması ile sınırlı değildir. Örneğin, Göç ve Vatandaşlık Bakanlığı'nın ulusal gün olarak kutlanan Anzak Günü'nde Avustralya vatandaşlığını yeni elde etmiş farklı milletlerden göçmenler için düzenlediği vatandaşlık törenlerinden biri her yıl Gelibolu Cami'sinde gerçekleşmektedir. Türk toplumu tarafından büyük bir jest olarak algılanan bu sembolik girişim, aslında Avustralya devletinin yalnızca Türk toplumuyla kurmuş olduğu yakın ilişkinin bir ürünü değil, daha geniş bir açıdan değerlendirildiğinde, ülkede yaşayan çok çeşitli milletlerden Müslüman göçmenlere yönelik izlemekte olduğu siyasetin de bir ürü-

15 Doomernik de Almanya ve Hollanda'daki Türklerin dini örgütlerunelerini karşılaştırdığı çalışmasında Almanya'daki camilerden farklı olarak Hollanda'daki, Diyanet'e bağlı olan camilerin din alanı dışında da hizmetler (kadınlar için bisiklet dersleri, dil ve bilgisayar kursları, sportif etkinlikler) sunduğundan bahsetmektedir. Doomernik'e göre bu farklılık, Almanya ve Hollanda'nın göçmenlere yönelik politikalarındaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır (Doomernik 1995: 53).

nüdür. Öyle ki 1990'lı yıllardan bu yana, özellikle de 11 Eylül sonrası dönemde, Müslüman kökenli göçmenlerin Avustralya toplumuna uyum sağlayıp sağlayamadığı sorusu diğer birçok göç alan ülkede olduğu gibi Avustralya'da da tartışılan konulardan biri haline gelmiştir. Bu tartışmalar medyanın kışkırtıcı bir şekilde verdiği haberlerin de etkisiyle özellikle Arap kökenli Müslüman göçmenlerin entegrasyonu üzerine odaklanmıştır. 10 Aralık 2005 tarihinde Sydney'deki Cronulla Plajı'nda Avustralyalı cankurtaranlar ile Lübnan kökenli iki göçmen arasında çıkan kavganın büyüyerek Avustralya'daki Arap-Müslüman kökenli göçmenlere karşı neredeyse ırkçı bir ayaklanmaya dönüşmüş olması, İslam dini ve 'Batılı' toplumlara entegrasyon tartışmalarının tırmanmasına neden olmuştur.[16] Tüm bu tartışmaların Türkiyeli göçmenlere yansıması oldukça ilginçtir. Öyle ki, Arap kökenli göçmenlerin ırkçılığın hedefi haline geldiği böyle bir dönemde Türk göçmenler tüm bu gelişmelerden minimum düzeyde etkilenmiş, daha da önemlisi neredeyse Avustralya'nın *örnek* Müslümanları mertebesine ulaşmışlardır. Avustralya devletinin Türklere böyle bir ayrıcalıklı konum atfetmesi kuşkusuz Türkiye'nin laiklik konusundaki uygulamaları ile ilgilidir. Hazine Bakanı Peter Costello'nun 23 Eylül 2006 tarihinde Avustralya Hıristiyan Lobisi adlı bir kuruluşun ulusal konferansında yapmış olduğu konuşma, bu görüşün en somut göstergesidir. Modern Türkiye'nin Müslüman dünyasında laik devlet ile dinin birbirinden ayrılmasının en seçkin örneği olduğunu ileri süren Costello, Mustafa Kemal Atatürk'ün liderliğini

16 Aralık günü Cronulla'da toplanan 'beyaz' Avustralyalı gençlerden oluşan beş bin kişilik kalabalık, ellerinde Avustralya bayrakları, sırtlarında kanguru resimli tişörtleriyle plajda toplanmış, "Yabancılar dışarı", "Lübnanlılar dışarı" şeklinde sloganlar atmaya başlamışlardır. Olaylarda plajda bulunan etnik kökenli kişiler saldırıya uğramışlardır. Bu olaylarda ırkçılığın hedef aldığı şey her ne kadar çeşitli etnik gruplarmış gibi görünse de bu ırkçılık aynı zamanda Müslüman kimlikli göçmenleri de hedef almış, ırkçıların ifadesiyle Ortadoğuluları karşısına almıştır.

örnek bir liderlik modeli" olarak nitelendirmiştir. Bu ifadeler, her ne kadar Avustralya'daki bazı Müslüman kuruluşlarının temsilcilerinden büyük tepki almış olsa da, Türk kökenli Müslüman göçmenlerin ayrıcalıklı konumuna dair söylemi bir kez daha üretmiştir.

Özetlemek gerekirse, bir kurum olarak cami (Sydney örneğinde yalnızca dini alanda hizmet vermekle kalmamaktadır), göç veren ve göç alan ülkenin ve bu ülkelerin uyguladığı politikaların göçmenlerin kendileriyle ulusaşırı düzlemde buluştuğu bir alanı simgelemektedir. Türkiye devletinin bu göç çerçevesinde izlemekte olduğu strateji, kendi İslam ve laiklik anlayışını yurtdışındaki vatandaşlarına da aktarmak ve onların, alternatif dini oluşumlara yönelmelerindense devletin çizdiği yolu takip etmelerini sağlamaktır. Avustralya devletinin bu sürece eklemlenmesi ise pratikte çokkültürlülük politikası ekseninde gerçekleşmekte, daha geniş tanımlamak gerekirse, Müslüman kimlikli göçmen topluluklara karşı izlemekte olduğu siyasetle iç içe geçmektedir. Tüm bu birbirinden bağımsız öğeler cami örneğinde birbirleriyle bağlantılı hale gelmekte ve yalnızca dinsel olanla sınırlı kalmayan ulusaşırı bir alan oluşturmaktadır.

Sunacağım diğer örnek, ilkinden farklı olarak belirli bir kurum ya da mekâna bağlı olmaksızın üretilen ulusaşırı alana ilişkindir. Antropolog Arjun Appadurai'nin küreselleşme olgusunu oluşturan beş farklı ulusötesi düzlemden (etnodüzlem, finansdüzlem, teknodüzlem, ideodüzlem ve medyadüzlemi) biri olarak betimlediği ideodüzlem kavramını kullanmak burada faydalı olacaktır. Bu kavram, mobilitenin sadece göçmen bireylerin hareketliliğiyle sınırlı kalmadığını, hareket eden göçmenler kadar fikirlerin de bu hareketliliğin önemli bir parçasını oluşturduğunu ifade etmektedir. Appadurai ideodüzlemi geniş anlamıyla devlet ideolojilerinin ya da karşıt ideolojik düşüncelerin, dolayısıyla siyasi düşüncelerin hareketliliğini içeren bir düzlem olarak tanımlamakta; özelde ise bu kavramı Aydınlanma sürecinde ortaya çıkan özgürlük, haklar, egemenlik, temsil,

demokrasi fikirlerinin on dokuzuncu yüzyılda dünyaya yayılışı ile ilişkilendirmektedir (Appadurai 1996: 36). Ben de burada Türk devletinin, göç politikasında ideodüzlem üzerinden Avustralyalı Türklere nasıl ulaştığına dair birkaç örnek sunmak istiyorum.

Bu örneklere geçmeden önce değinmek istediğim bir nokta da günümüzde giderek gelişen uluslararası iletişim ve ulaşım ağlarının coğrafi sınırları adeta ortadan kaldırarak ulus-devletin geleceği ile ilgili belirsiz bir durum yaratmasına yönelik ileri sürülen tartışmalarla ilgilidir. Kuşkusuz küreselleşme böyle bir süreci beraberinde getirmektedir; ancak bu süreç ulus-devletlerin güç alanını bazı alanlarda sınırlı hale getirdiği gibi, diğer bazı alanlarda hegemonyanın sınırlarını genişletmektedir. Burada ideodüzlem ile medyadüzlemi arasındaki yakın ilişki de devreye girmektedir. Gazete, internet, televizyon gibi çeşitli medya araçlarının bilgi ve imge üretme ve bunları yayma işlevi düşüncelerin hareketliliğini ifade eden ideodüzlem ile yakından ilgilidir. İletişim teknolojilerindeki gelişmeler kuşkusuz bireylerin kimlik üretim sürecine yeni bir boyut getirmektedir. İnternet siteleri bireylere herhangi bir mekâna bağlı olmaksızın düşüncelerini başkalarıyla paylaşabilecekleri bir ortam sunmaktadır. Uydu televizyonlar göçmenlere doğdukları ülkelerde neler olup bittiğini, oturma odalarından izleme imkânı vermektedir. Tüm bunlar ulusaşırı düzlemde göçmen kimliklerinin oluşumunda son derece önemli bir rol oynamaktadır. Ancak, şu da var ki, uluslararası iletişim alanındaki gelişmeler, yalnızca bireysel kimliklerin oluşumuna yeni bir boyut kazandırmakla kalmamaktadır. Aynı gelişmeler devletlere de kendi ulusal politikalarını, ideolojik yaklaşımlarını ve ulusal söylemlerini ulusötesi alanlarda üretme imkânı vermekte, bir anlamda milliyetçiliğin sınırlarını genişletebilmektedir.

T.C. Sydney Başkonsolosluğu'nca oluşturulan, konsolosluğun Sydney'deki Türkiye kökenli göçmenlerle iletişim kurmasında etkin bir rol oynayan e-posta ağı, Türk devletinin bu göç

algılayışı içerisinde ideodüzlemi nasıl ürettiğinin bir örneğidir. Bine yakın üyesi bulunan bu e-posta ağı aracılığıyla konsolosluk çok çeşitli alanlarda bilgi akışı sağlamaktadır: Kültürel, sanatsal ve sportif etkinliklerin duyurulması, Türkiye'deki devlet kurumlarına ve diplomatik kurumların uygulamalarına ilişkin bilgi sağlanması, devlet temsilcilerinin ulusal ve dini günlerde Türk toplumuna hitaben yazdıkları mesajlar, yardım kampanyalarına ilişkin duyurular, anketler, konferans ve seminer duyuruları vb. Bu çok çeşitli bilgi akışı yalnızca Sydney Türk toplumunu Türkiye ve Avustralya'da gerçekleşen gelişmelerden haberdar kılmakla kalmamakta Türk göçmenleri, Türk devletinin ulusal politikaları ve söylemleri ile yeniden bir araya getirmektedir. T.C. Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün Avustralya'daki Türk toplumuna seslendiği 29 Ekim 2007 tarihli Cumhuriyet Bayramı mesajı[17] ulusaşırı söylemin ne şekilde üretildiğinin açık bir ifadesidir:

Avustralya'da yaşayan Türk Toplumunun Değerli Üyeleri,
Sevgili Vatandaşlarım,
Türkiye'nin ve Türk Halkının Değerli Dostları,

Bugün, Cumhuriyetimizin kuruluşunun 84'üncü yıldönümünü kutlamanın haklı gururunu ve mutluluğunu yaşıyoruz. Bizzat aranızda olamasam da sizlere bu vesileyle seslenebilme olanağını bulmaktan memnuniyet duyuyorum. Türk milletinin tarihindeki en önemli dönüm noktalarından birini teşkil eden bu mutlu günde hissettiğiniz coşku ve heyecanı içtenlikle paylaştığımı vurgulamak istiyorum. Bu anlamlı günde, Cumhuriyetimizin kurucusu Büyük Önder Mustafa Kemal Atatürk'e, ülkesine ve milletine hizmet için büyük fedakârlıklar gösteren, Türkiye Cumhuriyeti'nin yücelmesine, Türk insanının onurlu ve çağdaş bir yaşam sürmesine katkı sağlamış

17 İki sayfalık bir metinden oluşan bu mesajın Türkçe ve İngilizce versiyonları hem Sydney Başkonsolosluğu'nun e-posta ağı vasıtasıyla topluma iletilmiş hem de Avustralya'da basılan Türk gazetelerinde yayımlanmıştır.

tüm devlet ve siyaset adamlarımıza şükranlarımı sunuyor, aramızdan ayrılanları saygı ve rahmetle anıyorum. Avustralya'da 40 yıldan bu yana kimliğini koruyan Türk toplumu, bu süre içinde genişlemiş, Avustralya halkının güçlü, başarılı ve dinamik bir parçası haline gelmiştir. Bu yıl, Türklerin Avustralya'ya göçünün 40'ıncı yıldönümü nedeniyle düzenlenen etkinlik ve kutlamalar bunun en belirgin göstergesidir. Türk ve Avustralya insanının birbirlerini tanımalarında ve paylaştıkları ortak değerleri uluslararası düzeyde daha etkili kılma çabalarında Avustralyalı Türklere büyük görev ve sorumluluk düşmektedir. Avustralya Türk toplumunun bu görevi bilinç ve sorumluluk içinde yerine getireceğinden eminim. Türkiye dışında yaşayan Türk vatandaşları ile Türk asıllı yabancı ülke vatandaşlarının sayısı 5 milyona yaklaşmaktadır. Avustralyalı Türkler yurtdışındaki bu varlığımız içinde saygın ve önemli bir yere sahiptir. Anayurtlarına yürekten bağlı Türk toplumunun her üyesini Türkiye'nin gönüllü temsilcileri olarak görüyoruz. [...]

Ulusal bir günün kutlanması amacıyla yazılmış ve burada sadece bir kısmı alıntılanan bu mektup seslendiği kitleyle –Türkiye dışında yaşayan Türk vatandaşları ile Türk asıllı yabancı ülke vatandaşları– 'anavatan' arasında söylemsel bir bağ kurmaktadır. Türkiye'nin sadece 'vatan' olarak değil, bundan da fazlasını ifade eden 'anavatan' olarak konumlandırılması da bu söylemin bir parçasıdır. Sözcüklerin hangi cinsiyetle ilişkilendirildiği o sözcüklere yüklenen anlamlar hakkında bilgi vermektedir. İlginçtir ki Türkçede 'baba' sözcüğü 'devlet'i betimlemek için kullanılırken, 'ana' sözcüğü de 'vatan'ı betimlemek için kullanılmaktadır. Erilleştirilen devlet sözcüğü, otorite sahibi ve gerektiğinde şiddete başvurabilecek bir varlık olarak kurgulanırken, vatan sözcüğü hem sınırları içinde hem de sınırları dışında yaşayan çocuklarını besleyen, şefkatli bir anne olarak kurgulanmaktadır. Sıklıkla kullanılan 'yavru vatan Kıbrıs' ifadesi de anne-çocuk ilişkisi üzerinden kurulan bu kurgunun diğer bir örneğidir. Herkesin biyolojik anlamda tek bir annesi olabileceği gibi, yalnızca tek bir anavatanı olması mümkün-

dür. 'Anavatan Türkiye' kurgusu iki ulusal alan (Türkiye ve Avustralya) arasında hangisinin daha 'ana' olduğuna dair bir hiyerarşi yaratmakta ve 'anavatan' olarak tahayyül edilen Türkiye'yi daha üstün bir konuma taşımaktadır. Mektubun da ifade ettiği gibi, Türkiye sadece orada doğup başka bir ülkeye göç etmiş Türk vatandaşlarının anavatanı değildir; bu göçmenlerin yerleştikleri ülkelerde doğan çocuklarının, hatta onların çocuklarının da anavatanıdır. Öyleyse, anavatan kişinin nerede doğduğuna bağlı olarak değil, soya dayalı olarak üretilmekte ve bu bakımdan göçmenin vatan ile olan bağı organik bir bağ olma özelliğini kazanmaktadır. Bu organik bağ bazı beklentileri de beraberinde getirmektedir. Türkiye dışında yaşayan Türk vatandaşları ile Türk asıllı yabancı ülke vatandaşları anavatan nezdinde *'Türkiye'nin gönüllü temsilcileridir'*. Bu temsil etme durumu sadece sembolik bir anlam taşımamakta, çeşitli beklentileri de beraberinde getirmektedir. Sydney Başkonsolosluğu'nun dağıtımını yaptığı e-postalardan biri bunu örneklemektedir. 8 Nisan 2008 tarihli bu e-postada kullanılan ifade şöyledir:

> *"1915 olaylarına ilişkin asılsız Ermeni iddiaları hakkında MSNBC web sitesinde bir anket düzenlenmekte olup, anketin linki aşağıda sunulmuştur. Söz konusu linkten anılan ankete giriş yapıldıktan sonra 'NO' seçeneğinin tercih edilmesi gerekmektedir. Saygıyla duyurulur."*

Burada ilginç olan konsolosluğun bu 'gönüllü temsilciler'i ulusal bir davada bilgilendirmekle kalmayıp, kendi ideolojik görüşü doğrultusunda onlara anketin hangi seçeneğini seçmeleri gerektiğini de yine bizzat kendisinin söylemesidir. Diğer bir deyişle, bireylerin 'gönüllü' olarak hangi eylemleri gerçekleştireceğine de yine devlet karar vermektedir. Bu noktada, Türk devletinin yurtdışındaki vatandaşlarının yürüteceği lobi faaliyetlerinin stratejik önemine son dönemlerde daha bir ağırlık verdiği, hatta bu doğrultuda başka ülkelerle işbirliği ilişkileri kurmaya başladığı da görülmektedir. 9 Mart 2007 tarihinde Azerbaycan'ın başkenti Ba-

kü'de gerçekleşen 1. Azerbaycan ve Türk Diyasporası Teşkilatları Forumu bunun açık bir örneğidir. Azerbaycan Başkanı İlham Aliyev'in, Türkiye Cumhuriyeti'ni temsilen Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın ve Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti Cumhurbaşkanı Mehmet Ali Talat'ın katıldığı bu forumda 48 farklı ülkeden 513 diyaspora temsilcisi bir araya gelmiştir.[18] Yurtdışındaki Türk ve Azeri derneklerinin Ermeni diyasporasının faaliyetlerine karşı ortak mücadele kararının alındığı bu forumda Azerbaycan ve Türkiye Cumhuriyetleri arasında diyaspora kuruculuğu alanında işbirliğinin derinleştirilmesi, Türkçe konuşan halkların tarihi, günlük yaşamı, sosyoekonomik gelişmişlik düzeyi ve kültürüyle ilgili bilgilerin dünya kamuoyuna duyurulması ve diyaspora teşkilatlarının verimsizliğinin yükseltilmesi gibi hedefler belirlenmiştir. Tüm diyaspora örgütlerini işbirliğine davet eden Başbakan Erdoğan, gerçeklerin dünya kamuoyuna duyurulması için işbirliğinin şart olduğunu vurgulamıştır. Bu ve benzeri girişimlerle oluşturulmaya çalışılan diyasporik işbirliği, akla Appadurai'nin 'yeni tür vatanseverlik'ler kavramını getirmektedir. Bu işbirliği, Appadurai'nin ifadesiyle, 'farklı diyasporik alanlar arasında mekândan bağımsız kurulan iletişim ve verilen siyasi taahhütleri' içermektedir (Appadurai 1996: 220). Burada bir kez daha vurgulanması gereken nokta, bu iletişim ve taahhütlerin yalnızca farklı diyasporik topluluklar arasında ulusaşırı bir bağ kurmakla kalmaması, aynı zamanda diyaspora ile 'vatan' olarak görülen ülke arasındaki bağı da pekiştirmesidir.

Sonuç

Ulusaşırı alanların oluşumu yazınının, ulusaşırı kimliklerin oluşumunu salt ulus-devlet temelli paradigmalarla açıklanamayacağını vurgulaması bakımından göç çalışmalarına yaptığı katkı

18 Bu temsilcilerin 173'ü Azeri, 140'ı Türk, 14'ü Ahıskalı, 23'ü Iraklı ve 5'i Kuzey Kıbrıslı diyaspora örgütlerindendir.

önemlidir. Ancak bu kimliklerin oluşumunu yalnızca birey odaklı yaklaşımlarla açıklamaya çalışmak da –en azından bazı diyasporik bağlamlarda– yetersiz kalabilir. Burada söylemeye çalıştığım, bireylerin algı ve deneyimlerinin ve bunların incelenmesinin önemsiz olduğu değil, bu algı ve deneyimlerin oluşumunda birey-devlet arasındaki ilişkinin ve bu ilişkinin nasıl üretildiğinin de göz önüne alınması gerektiğidir. Türk diyasporasının deneyimleri bu noktada bir istisna yaratmamaktadır. Türk göçmenlerin ne tür kimlikler ürettiği sorusu hem Türk devletinin bu diyasporik alandaki göçmenlerle kurduğu ilişki hem de Avustralya devletinin çokkültürlülük politikasının sağladığı zemin ile derinden ilişkilidir. Kuşkusuz uluslararası aktörlerin konumu kadar, göçe ilişkin süreçler de ulusaşırı alanların oluşumunda etkilidir. Örneğin, göçün tarihsel arkaplanı, hangi nedenlerle gerçekleştiği, nasıl bir seyir izlediği, diyasporanın büyüklüğü ve göçmen topluluklarının göç alan ülkede yerleşik bir konumda olup olmaması gibi değişkenler de göçmen bireylerin ulusaşırı alanda göç veren ve göç alan ülke ile olan ilişkilerini belirlemektedir.

Bu bölümde kullanılan ampirik örnekler ağırlıklı olarak Türk devletinin burada ele alınan diyasporik alanla kurumsal ve kurumsal olmayan yollarla ile nasıl bir bağ kurduğuyla ilgili olsa da esas vurgulamak istenen nokta, ulusaşırı kimlik oluşumunun yalnızca tek bir aktör üzerinden irdelenemeyecek kadar karmaşık bir süreç olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, uluslararası göç, göçmenin bir yeri geride bırakıp başka bir yere gitmesini ifade etmemektedir. Göç, iki ulusal alanın farklı bir düzlemde ve çok çeşitli formlarda birbiriyle kesişmesidir. Ama daha da önemlisi, göç, göç edeni ve hatta onun çocuklarını da bu farklı ulusal alanlarla buluşturan ve çok farklı ilişki ağlarını meydana getiren çok yönlü bir süreçtir. Göç veren ve göç alan ülkelerin ulus-devlet kurma ve vatandaş yaratma dinamikleri diyaspora kimliklerinin oluşumunun temel dinamiği olarak ulus devlet kurma sürecine paralellik arz etmiştir.

Kaynakça

Anderson, Benedict (2001), "Western Nationalism and Eastern Nationalism: Is There A Difference That Matters?", *New Left Review*, 9: 31-42.

Anderson, Benedict (1992), "The New World Disorder," *New Left Review*, 193: 3-13.

Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Babacan, Hürriyet (2001), "Turks" JUPP, James (ed.), *The Australian People - An Encyclopedia of the Nation, Its People and Their Origins*, Angus and Robertson, Sydney, 2. Basım: 709-716.

Başarın, Hatice H. ve Başarın Vecihi (1993), *The Turks in Australia: Celebrating Twenty-Five Years Down Under* Turquoise Publications, Hampton, Victoria.

Basch, Linda; Glick, Schiller Nina; Szanton, Blanc Cristina (1994), *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Gordon & Breach, Langhorne.

Demmers, Jolle (2002), "Diaspora and Conflict: Locality, Long-distance Nationalism, and Delocalisation of Conflict Dynamics," *The Public*, 9/1: 85-96.

DIAC (Department of Immigration and Citizenship) (2007), *Community Information Summary*, Turkey-Born Australian Government, Canberra.

Doomernik, Jeroen (1995), "The Institutionalization of Turkish Islam in Germany and The Netherlands: a Comparison", *Ethnic and Racial Studies*, 18/1: 46-63.

Glick Schiller, Nina (2005), "Long-Distance Nationalism", Ember, Melvin; Ember, Carol R.; Skoggard, Ian (Eds.), *Encyclopedia of Diasporas. Immigrant and Refugee Cultures Around the World*, Springer (2. Bölüm): 570-580.

Glick Schiller, Nina; Basch, Linda; Szanton Blanc, Cristina (eds.) (1992), *Toward a Transnational Perspective on Migration*, The New York Academy of Sciences, New York.

Hage, Ghassan (2002), *Arab-Australians Today: Citizenship and Belonging*, Melbourne University Press, Victoria.

Humphrey, Michael (1987), "Community, Mosque and Ethnic Politics," ANZ *Journal of Sociology*, 23/2: 233-245.

İçduygu, Ahmet (1994), "Facing Changes and Making Choices: Unintended Turkish Immigrant Settlement in Australia", *International Migration*, 32/1: 71-93.

İçduygu, Ahmet (1991), "Migrant as a Transnational Category: Turkish Migrants in Melbourne, Australia," *Yayımlanmamış Doktora Tezi*, Demografi Bölümü, Australian National University, Canberra.

Itzigsohn, José (2000), "Immigration and the Boundaries of Citizenship", *International Migration Review*, 34/4: 1126-1154.

Jacobson, Matthew Frye (1995), *Special Sorrows: The Diasporic Imagination of Irish, Polish, and Jewish Immigrants in the United States*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Jupp, James (1966), *Arrival and Departures*, Cheshire-Landsdowne, Melbourne.

Kearney, Michael (1995), "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", *Annual Review of Anthropology*, 24: 547-565.

Olwig, Karen Fog (2003), "Transnational Socio-Cultural Systems and Ethnographic Research: Views from an Extended Field Site", *International Migration Review*, 37/3: 787-811.

Levitt, Peggy/Dewind; Josh/Vertovec, Steven (2003), "International Perspectives on Transnational Migration: An Introduction", *International Migration Review*, 37/3: 565-575.

Manderson, Lenore (1988), "Turks", JUPP, James (ed.), *The Australian People - An Encyclopedia of the Nation, Its People and Their Origins*, Angus and Robertson, Sydney, 1. Baskı, 818-825.

Marcus, George E. (1995), "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.

Margheritis, Ana (2007), "State-led Transnationalism and Migration: Reaching out to the Argentine Community in Spain", *Global Networks*, 7/1: 87-106.

Massey, Douglas S. (1999), "International Migration at the Dawn of the Twenty-first Century: The Role of the State", *Population and Development Review*, 23/2: 303-322.

Østergaard-Nielsen, Eva (2003), "The Politics of Migrants' Transnational Political Practices", *International Migration Review*, 37/3: 760-786.

Paine, Suzanne (1974), *Exporting Workers: the Turkish Case*, Cambridge University Press, Cambridge.

Portes, Alejandro; Guarnizo, Luis E.; Landolt, Patricia (1999), "The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field", *Ethnic and Racial Studies*, 22/2: 217-237.

Rogers, Ali (2000), "A European space for Transnationalism", *Working Paper at Transnational Communities Programme*, WPTC 2K-07, <http://www.transcomm.ox.ac.uk>

Skrbis, Zlatko (1999), *Long-distance Nationalism, Diasporas, Homelands and Identities*, Ashgate, Aldershot.

Smith, Michael Peter / Guarnizo, Luis E. (eds.) (1998), *Transnationalism From Below*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ.

Sutton, Constance R. (1987), "The Caribbeanization of New York City and the Emergence of a Transnational Sociocultural System," Sutton, Constance R./Chaney, Elsa (eds.) *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*, Centre for Migration Studies, New York, 15-30.

Vertovec, Steven (1999), "Conceiving and Researching Transnationalism," *Ethnic and Racial Studies*, 22/2: 447-462.

Wilding, Raelene (2007), "Transnational Ethnographies and Anthropological Imaginings of Migrancy", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33/2: 331-348.

Wise, Amanda (2004), "Nation, Transnation, Diaspora: Locating East Timorese Long-distance Nationalism", *Sojourn*, 19/2: 151-80.

Young, (1983), "Education, Employment and the Turkish Community in Australia", 2/2: 35-57

GÖÇ ETMENİYLE ETNİK ve DİNİ KİMLİKLERDE YAŞANAN ETKİLEŞİMLER: TÜRKİYE'DEN İSRAİL'E YAHUDİLERİN GÖÇÜ

Şule TOKTAŞ[1]

Türkiye Cumhuriyeti 1923 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nun külleri arasında kurulduğunda İmparatorluktan sadece ana toprak kabul edilen Anadolu'yu değil, nüfusu ve toplum yapısını da devralmıştır. Bu nüfus içerisinde sadece Müslüman nüfus değil, gayrimüslim nüfus da yer almaktadır. Osmanlı'dan devralınan bu çokkültürlü ve çoketnisiteli toplumsal yapı uluslaşma süreci neticesinde zamanla değişmiş ve nüfus giderek Müslümanlaşmıştır. Zaten düzenli aralıklarla yapılmış olan ve dini soruları içerdiği için detaylı bilgi veren nüfus sayımı sonuçlarına bakıldığında gayrimüslim nüfusun azaldığını ve 1950'lere gelindiğinde Türkiye'nin daha homojen bir yapıya büründüğünü görmekteyiz. Gerek Milli Mücadele sırasında savaş koşulları sebebiyle gerekse de sonrasında uygulanan Mübadele, Türkleştirme politikaları veya ekonomik sebepler nedeniyle Yahudiler, Ermeniler ve Rumlar ülkeden büyük kitleler halinde ayrılmışlardır. Yahudi cemaatinin ülkeden kitleler halinde göç etmesi ise yoğunlukla 1948'de İsrail'in kurulmasının ardı sıra gerçekleşmiştir.

Uluslararası göç yazınında Türkiye, yurtdışına ve özellikle Avrupa ülkelerine yönelen işgücü göçü ve mülteci-sığınmacı hareketleri açısından geleneksel olarak göç veren ülke olarak de-

1 Doç. Dr. Şule Toktaş, Kadir Has Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

ğerlendirilmektedir.[2] Bu çalışmalarda Türkiye'nin göç veren ülke olma özelliği sıklıkla vurgulanmakla birlikte Avrupa'da yaşayan Türkiye kökenli göçmen topluluklar en yoğun çalışılan araştırma konularından biri olmuştur (İçduygu 2000). Türkiye'den İsrail'e Yahudilerin göçü, Avrupa'ya işçi göçünden sonra Türkiye'nin yaşadığı ikinci büyük istekli göç dalgasıdır (Geray 1970).[3] Bu belirgin kitlesel özelliğine rağmen Türk vatandaşı olan ve Türkiye'de yaşamakta olan Yahudilerin İsrail'e göçü ne Türkiye'nin resmi kurumlarından ve göç araştırmaları yapan sosyal bilimcilerden son yıllara kadar yeterli ilgi görmemiştir. Göçün niceliksel özelliklerini tespit etmeye yönelik veriler bile ancak İsrail resmi kurumlarından elde edilebilmektedir. İsrail'in göç ile kurulmuş bir ülke olmasının doğal bir sonucu olarak ülkeye yönelen göç ve göçmenlere ilişkin güvenilir veri toplama ve değerlendirme çalışmaları İsrail resmi kurumlarınca düzenli olarak yapılmaktadır.[4] Araştırmacılar Türkiye'den İsrail'e Yahudilerin göçü ile özellikle son yıllarda ilgilenmeye başlamıştır. Nitekim konu ile ilgili iki öncül çalışma Walter Weiker (1988) ve Rıfat N. Bali (2003) tarafından gerçekleştirilmiştir.

Bu bölümde, Türkiye'den İsrail'e Yahudilerin göçü tarihsel gelişim süreci ve arz ettiği yoğunluğa göre dönemler halinde irdelenecek ve konunun genel bir çerçevesi ana hatlarıyla çizil-

2 Türkiye'nin geleneksel olarak göçmen gönderen ülke kapsamında ele alınması, son yıllarda özellikle Ortadoğu ülkelerinden, ülkeye yönelen düzensiz/kaçak/transit göç ve sığınma hareketleri nedeniyle tartışılır hale gelmiştir (İçduygu 2000; Kirişçi 2002).

3 Türkiye'den en büyük azınlık göçü Rumların göçüdür fakat bu göç Yunanistan ve Türkiye arasındaki nüfus mübadelesi anlaşmasının bir parçası olduğu için kendi dinamikleri içerisinde serbestçe gerçekleşen göç kapsamında değerlendirilmemektedir. Türkiye'den Yahudilerin göçü ise kendiliğinden geliştiği ve herhangi bir nüfus anlaşmasına tabi olmadığı için gönüllü göç kapsamında ele alınmaktadır.

4 Göçmenlere dair tarihsel ve güncel bilgiler İsrail Merkez İstatistik Bürosu tarafından http://www.cbs.gov.il web adresinde düzenli olarak yayınlanmaktadır.

meye çalışılacaktır. Yazının amacını göç etmeninde etnik ve dini kimliklerde yaşanan değişimleri, ayrışmaları, kırılmaları ve süreklilikleri anlama çabası oluşturmaktadır. Bu çaba etrafında şekillenen konu dağılımı ve tanıtımı Türkiye'den İsrail'e göç etmiş Yahudilerin kimliklerinde meydana gelen değişim etrafında yoğunlaşmaktadır. Makale konuyu üç alt başlık halinde ele almaktadır. Birinci bölümde, Türkiye'den İsrail'e gerçekleşen Yahudi göçünün tarihsel arkaplanı verilmektedir. Bu bölümde İsrail'in 1948'de kuruluşundan önceki göç sürecine değinilerek hem Osmanlı hem de Türkiye Cumhuriyeti dönemlerinde Filistin'e yönelen göç tartışılmaktadır. Bu göçler sırasında ve akabinde Yahudi cemaatindeki değişim ve kimlik algılamalarına da birinci bölümde değinilmektedir. İkinci bölümde ise İsrail'in kuruluşundan sonraki dönemde gelişen Türk Yahudilerinin göçü ele alınmaktadır.[5] Kuruluşun hemen ardından gelişen kitleler halindeki göçün sonraki yıllarda gelişen göçlerden farklı özellikler sergilemesi sebebi ile bu kısımda 1948–1951 Büyük Dalga göçü ile 1951'den günümüze kadar gelişen göçler ayrı ayrı irdelenmektedir. Türkiye'den İsrail'e göçün farklı akımlar halinde ve farklı itici ve çekici etkenlerin baskısı altında seyretmesinin temel sebeplerinden birisi Türkiye Yahudi cemaatinde yıllar itibariyle gözlemlenen değişimler ve kimlik yapılanmalarındaki dönüşümlerdir. Nitekim göç sürecinin etnik ve dini kimliklerde yarattığı etkiler farklı göç akımlarında farklı şekilde sergilenmektedir. Bu sebepten dolayı ikinci bölüm, esas itibariyle göç dalgaları ve dolayısıyla kimlik farklılaşmaları üzerinde duracaktır. Son olarak üçüncü bölümde ise Türkiye'den İsrail'e göç etmiş ve halen İsrail'de yaşamakta olan topluluğun günümüz özelliklerine değinilmektedir. Sonuç niteliği de taşıyan bu bölüm Türkiye'den göç eden

5 Bu çalışmada 'Türk' tanımı sadece Türk vatandaşlarını kapsamaktadır ve herhangi etnik, dinsel, dilsel veya ırksal bir anlamı veya göndermeyi barındırmamaktadır. Sadece ifade kolaylığı açısından 'Türk' tanımı tercih edilmiştir.

Yahudilerin etnik ve dini kimliklerinin konumlanması üzerine genel bir değerlendirme de yapmaktadır. Çalışma sadece birinci nesil göçmenleri kapsadığı için bu kısımdaki değerlendirme ancak Türkiye'den İsrail'e göç eden Türkiye kökenlileri, yani birinci nesli kapsamakta, İsrail'de doğan sonraki kuşakları kapsam dışı bırakmaktadır.

Türkiye'den Filistin/İsrail'e Yahudilerin Göçü: Tarihsel Arkaplan

Osmanlı Yahudilerinin Filistin'e Göçü

Yahudilerin Türkiye'den İsrail'e göçü, daha öncesindeki Filistin'e gerçekleşen göçler göz önüne alındığında yeni bir olguyu teşkil etmez. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'nun bir vilayeti olan Filistin sadece Osmanlı Yahudileri için değil, tüm dünya Yahudileri için bir çekim merkezi olagelmiştir. Bununla birlikte Filistin, Osmanlı Yahudilerinin göç etmek için yöneldiği tek varış noktası da değildir. Sefarad Yahudileri olarak bilinen kuzey Akdeniz Yahudilerinin 15. yüzyılın sonlarında İspanya ve Portekiz'den kovulmalarının ardından Osmanlı İmparatorluğu bu mültecilerin bir kısmını kabul etmiştir. Fakat Yahudi göçmenlerin hepsi İmparatorlukta kalmamış ve bazıları daha sonra Avrupa ve Güney Amerika ülkelerine gitmiştir. Takip eden yüzyıllarda, özellikle 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarında, Yahudilerin Avrupa'dan Osmanlı'ya göçleri devam etmekle birlikte Osmanlı topraklarındaki yerleşik Yahudilerin bir kısmı da Kongo, Güney Afrika, ABD, Fransa, İtalya, İspanya, Fas, Belçika, Küba, Meksika veya Arjantin gibi ülkelere gitmişlerdir (Benbasse ve Rodrigue 2001: 380).

Osmanlı Yahudilerinin büyük çoğunluğunun Sefarad kökenli olması sebebi ile İspanyolcaya yakın bir dil olan Ladinoyu konuşmaları Latin Amerika ülkelerini yerleşmek için en fazla tercih edilen ülkeler haline getirmiştir. Genel olarak bu

göçlerin temel sebebi ekonomiktir ve daha iyi hayat koşulları arayışı tetikleyici etken olmuştur (Weiker 1988: 19). Osmanlı'ya kabul edilişlerinden itibaren askerlikten muaf tutulmuş olan Yahudilerin 1909 yılında diğer gayrimüslim cemaatlerle birlikte zorunlu askerliğe dahil edilmesi ve 1912-1913 Balkan Savaşları'nın yarattığı ortam dışarıya yönelen göçü artıran sebepler arasındadır (Gülsoy 2000; Nahum 2000: 81, 239). Osmanlı Devleti bünyesindeki Yahudilerin bir kısmı yurtdışına göç etse de genel itibariyle Osmanlı toprakları Yahudiler için çekim gücü yaratmış ve Avrupa'dan kovulan, ayırımcılığa ve baskıya uğrayan Yahudilerin sığınabileceği bir yer olma özelliğini hep korumuştur. Diğer bir ifadeyle, Osmanlı topraklarına yönelen Yahudiler İmparatorluktan dışarıya giden Osmanlı Yahudilerinden her zaman sayıca fazla olmuştur.

Osmanlı Yahudilerinin Filistin'e göçü ise diğer ülkelere (örneğin Amerika ve Avrupa ülkeleri gibi) yönelen göçlerden niteliksel olarak farklılık arz etmektedir. Filistin, 1917'deki Balfour Deklarasyonu'na kadar Osmanlı idaresi altında kalan bir bölge olduğu için Osmanlı Yahudilerinin buraya göçü bir iç göç örneği sayılabilir. Ayrıca Filistin'e gerçekleşen göçte salt ekonomik sebepler değil, dini ve politik etmenler de rol oynamıştır. Kutsal sayılan topraklarda defnedilme arzusu ve Mesih inanışı kimi dindar ve özellikle yaşlı Yahudileri buraya yöneltmiştir. Siyonizm de etkili olmuştur. Nitekim göçmenler arasında Filistin'de kurulacak olan bir Yahudi devletine katkıda bulunmak amacında olanlar da vardır.[6] Filistin'e göç, yurtdışına yönelen diğer göçler gibi serbest koşullarda gerçekleşen bir göç değildir. Yük-

6 Siyonizm 19. yüzyılda etnik ve dini baskı altındaki Orta ve Doğu Avrupa'da yaşayan Aşkenaz Yahudileri arasında ortaya çıkmış ve yaygınlık kazanmıştır. Siyonizmin Osmanlı Yahudileri arasında taraftar bulması ise Balkan Savaşları sonrasındaki döneme tekabül etmektedir. Siyonizmin Osmanlı Yahudileri arasında hem geç zuhur etmesi hem de etkisinin çok sınırlı kalmasının sebebi olarak Osmanlı Millet sisteminin Yahudilere tanıdığı dini özgürlük ve tolerans ortamı gösterilmektedir (Benbasse ve Rodrigue 2001: 299).

selen politik Siyonizmin Filistin'de bir devlet kurmayı amaç edinmesi Osmanlı İmparatorluğu'nu tedirgin etmiş ve gerek Osmanlı Yahudilerinin gerekse diğer ülkelerden gelmek isteyen Yahudilerin Filistin'e yerleşmeleri zaman zaman sınırlandırma veya tamamen yasaklama yoluyla kontrol altına alınmaya çalışılmıştır (Öke 1982). Bütün kontrol çabalarına rağmen Filistin'e göç engellenememiş ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ve modern Türkiye'nin kurulmasının ardından bile göçler devam etmiştir.

Bu noktada Yahudi göçünün, Türkiye ve Osmanlı İmparatorluğu arasında göç veren ve göç alan ülke bağlamında derin bir farklılığın altını çizdiği iddia edilebilir. Osmanlı İmparatorluğu Avrupa'da dini ve etnik zulme uğrayan Yahudiler için sığınılabilecek bir yer olmuştur. Hatta günümüzde Türkiye'de yaşayan ve Türk vatandaşı olan Yahudilerin bile tarihsel kökeni genel itibariyle bu nüfus hareketleridir. Buna karşılık Türkiye ise, aşağıda tartışılacağı gibi, barındırdığı Yahudi nüfusu açısından göç veren bir ülke konumundadır. Türkiye'nin izlediği göç siyaseti doğrultusunda yurtdışından ülkeye Yahudilerin göçü kabul görmemiş ve hatta İkinci Dünya Savaşı ve Avrupa'daki Yahudi soykırımı gibi en kritik zamanlarda bile çok sınırlı kalmıştır. Türkiye'de ulus-devlet oluşumunun önemli bir bacağını oluşturan göç siyaseti ve nüfus hareketleri neticesinde Türkiye Yahudi nüfusu yıllar itibariyle azalmıştır. 1927 nüfus sayımlarına göre 81.400 olan Yahudi nüfusu 2003'e gelindiğinde 20.000-25.000'e düşmüştür (Dündar 2000: 154; Karimova ve Deverell 2001). Türkiye'nin Yahudi göçü verme özelliği hâlâ devam etmekte ve Türkiye Yahudi cemaati sayısal olarak giderek küçülmektedir.

Türkiye'den Filistin'e Türk Yahudilerinin Göçü (1923-1948)

Türkiye Cumhuriyeti'nin 1923'te kurulması ile İsrail'in 14 Mayıs 1948'deki ilanına kadar olan sürede, Türkiye'den Filistin'e Yahudi göçü ulusal ve uluslararası dinamikleri ile ele alınma-

lıdır. Ulusal boyutta beliren en önemli dinamik, ulus-devletin kurulma sürecidir. Türkiye'de ulus-devletin kurulumu, Osmanlı millet sistemi içerisinde yer almış olan gayrimüslim cemaatlerin azınlık gruplarına dönüşmesini beraberinde getirmiştir. Türkiye azınlık rejiminin temel belgesi sayılan 1923 Lozan Antlaşması ile birlikte üç büyük gayrimüslim cemaat (Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler) resmi olarak tanınmış azınlık grupları kabul edilmişlerdir. Ulus-devlet inşa sürecinin geniş bir yelpazede seyreden reform programı ulusal düzlemde Türkleştirme ve homojenleştirme siyasetini de (örneğin eğitimin birleştirilmesi, Türkçenin kamusal alanda kullanımının yaygınlaştırılması, Yunanistan ile nüfus mübadelesi, yerli burjuvazinin oluşturulmaya çalışılması vb.) kapsamıştır. Bu süreç azınlık gruplarını doğrudan etkilemiş, hatta hedeflemiştir. Bu noktadan hareketle, 1923-1948 arasında Türkiye'den Filistin'e göçün ulus-devlet inşa süreci ile doğrudan alakalı olduğu ve Türkleştirme siyasetinden rahatsız olan Yahudileri göç etmeye yönelttiği iddia edilebilir.

Uluslararası boyutta ise en belirleyici dinamik 1920'lerde Avrupa'da antisemitizmin yeniden yükselişi ve 1933'te Almanya'da Nazilerin iktidara gelişidir. Tüm dünya ve Avrupa Yahudilerini derinden etkileyen bu gelişmeler, İkinci Dünya Savaşı öncesi ve sırasında Nazi işgali veya etkisi altında bulunan ülkelerden büyük bir Yahudi mülteci-sığınmacı akınına sebep olmuştur. Sığınamayanlar ise sistematik bir soykırımla karşı karşıya kalmış ve yaklaşık olarak altı milyon Yahudi öldürülmüştür. Uluslararası ortam Türkiye'yi de doğrudan etkilemiştir. İkinci Dünya Savaşı süreci Yahudilerin göçü açısından Türkiye'yi temelde iki şekilde etkilemiştir. Birincisi, Avrupa'dan kaçmaya çalışan ve güvenlik arayışında olan Yahudi sığınmacıların bir kısmı doğal olarak Avrupa ile sınırları olan ve tarafsızlık siyaseti güden Türkiye'ye yönelmiştir. Buna karşılık Türkiye 1933-1945 arası dönemde ancak 800 Alman Yahudi mültecisini kabul etmiştir (Yetkin 1996: 250). Türkiye savaş koşullarında bile geç-

mişten gelen göç siyasetini değiştirmemiş ve Kafkasya ve Balkanlardaki Müslümanların ülkeye gelişine öncelik vermiştir (Kirişçi 2000: 3). Bu sebepten dolayı savaş döneminde sığınmacı kabulü sınırlı kalmıştır.[7] İzin verilen sığınmacıların bir kısmı aile birleşmeleri nedeniyle kabul edilmiştir fakat daha büyük bir kısmını ise İstanbul Üniversitesi'nin değişim programında yer alan ve üniversitenin reformuna katkıda bulunan akademisyenler oluşturmuştur (Franz 1994: 329).

İkincisi, savaş koşulları Türkiye'yi Filistin yolu üzerinde sıklıkla kullanılan transit ülke haline getirmiştir. Fakat Türkiye, Yahudilerin Türkiye'ye yerleşmesinden çekinmiş ve bu göçmenlere sığınmacı statüsü vermemiştir (Kirişçi 2000: 10).[8] Türkiye'nin transit göç karşısında tavrını belirleyen iki kanun bulunmaktadır. 1938 yılında çıkartılan Pasaport Kanunu, Türkiye'yi geçiş ülkesi olarak kullanmak isteyen göçmenlerin gidecekleri ülkeden vize almaları ve yolculuk için gerekli para ve bileti bulundurmaları koşulunu belirtmektedir. Yine aynı yıl çıkartılan Yabancıların Yerleşimi ve Seyahati Üzerine Kanun'da ise Türk vatandaşı olmayanların ülkeden çıkartılmasının Bakanlar Kurulu kararı ile mümkün olduğu ve İç İşleri Bakanlığı'nın yabancıların çıkartılmasından sorumlu olduğu ifade edilmiştir (Bali 2000: 333).

7 Türkiye'nin Fransa elçiliğinde görev yapan diplomatlar, yaklaşık 3.000 eski Türk vatandaşı Yahudiyi gerek sahte belgelerle gerekse diplomatik yollarla toplama kamplarına gönderilmekten kurtarmıştır (Shaw 1992: 8).

8 Aslında Türkiye'nin Yahudiler için güvenli transit bölge olma özelliği 1920'lere kadar gitmektedir. Örneğin Sovyet Devrimi'nden sonra Filistin'e gitmek isteyen bir grup Rus Yahudi İstanbul'u geçiş alanı olarak kullanmıştır (Benbasse ve Rodrigue 2001: 291). 1948 İsrail'in kuruluşunun hemen arkasından da Ortadoğu'dan İsrail'e Yahudi göçmen akını olmuş, Arap ülkeleri ya göçü engellemeye çalışmış ya da kendi Yahudi azınlıklarını ülkeden ihraç etmiştir. Türkiye bu göçmenler için gayri resmi de olsa güvenli geçiş bölgesi işlevi görmüştür (Frayman vd. 2000: 12). En yakın örnek olarak, Türkiye İran'da 1979 yılındaki rejim değişikliğinin ardından Humeyni yönetiminden kaçan Yahudilerin İsrail'e giderken geçici olarak ülkede kalmalarına izin vermiştir (Kirişçi 2000: 10-11).

İkinci Dünya Savaşı sırasında Türkiye'nin Yahudi sığınmacılar karşısında ikili bir siyaseti olmuştur. Türkiye bir yandan göçmenlerden talep ettiği vize ve yolculuk bileti ile Filistin'e kaçak göçün engellenmesi konusunda İngiltere ile işbirliği yapmıştır. Diğer yandan ise gerekli belgelerin kontrolü sırasında tavizler vermiş, Türk Yahudilerin dindaşlarına yardım etmesine müsaade etmiş ve Filistin'e göçü örgütleyen uluslararası Yahudi kuruluşlarının İstanbul'da faaliyet göstermesine izin vermiştir (Ofer 1990: 162-63; Shaw 1992: 6, 17).[9] Sonuç itibariyle 1934-1944 yılları arasında yaklaşık 37.000 Avrupa Yahudisi Türkiye'yi geçiş ülkesi olarak kullanarak Filistin'e ulaşabilmiştir (Benbasse ve Rodrigue 2001: 292).

Yükselen antisemitizm, Nazizm ve İkinci Dünya Savaşı koşulları Türk Yahudilerini de etkilemiştir. Nazizm Türkiye'de de aşırı milliyetçiler arasında taraftar bulmuş ve antisemitizmin 30'lu ve 40'lı yıllarda yükselmesine neden olmuştur. Bu sebeple, içerideki homojenleşme ve uluslaşma çabalarına ek olarak dışarıda nükseden Nazi rüzgârları, Türk Yahudilerinin 1923-1948 arası dönemde Filistin'e göçünde etkili olmuştur.

1923-1948 yılları arasında yaklaşık olarak 7.308 Türk Yahudisi Türkiye'den Filistin'e göç etmiştir (Weiker 1988: 19). 1920'lerde göç sayısal olarak düşük bir seyir izlemiştir. Yerli basındaki azınlık karşıtı söylem göçün tetikleyici etmenlerindendir (Bali 2000; Levi 1998). Bununla birlikte Yahudilerin devlet dairelerin-

9 Türkiye'nin bu ikili siyaseti 1942 yılında Struma Olayı olarak bilinen faciaya da yol açmıştır. Struma, Romanya'dan kovulan Yahudileri Filistin'e götürmek amacıyla kiralanmış gemilerden bir tanesidir. Geminin arızalanması İstanbul'da durmayı ve teknik bakım almayı gerekli kılmıştır. Gemideki kaçak göçmenlerin Filistin vizesi veya göçmen belgeleri bulunmamaktadır. İngiltere Struma göçmenlerine vize vermeyi reddetmiştir. Akabinde, Türk yetkililer geminin demir almasını ve İstanbul'u terk etmesini istemişlerdir. Struma kötü durumda olmasına rağmen İstanbul'dan ayrılmış ve kısa süre sonra Karadeniz açıklarında kökeni belirsiz bir misil tarafından vurulmuştur. Gemi batmıştır ve içinde bulunan 768 göçmen boğulmuştur. Sadece bir Yahudi kurtulmuştur (Gökay 1993).

deki görevlerine son verilmesi de etmen olmuştur (Nahum 2000: 239). Göçte fark edilir artış 1934 Trakya Olayları ertesinde yaşanmıştır. Trakya bölgesinde Edirne, Kırklareli, Çanakkale gibi Yahudilerin nüfus bakımından tarihsel olarak yoğunlaştığı illerdeki Yahudi mahalleleri ve dükkânları antisemitist propagandanın etkisi ile sivil şiddete maruz kalmış ve akabinde 1934 ve 1935 yıllarında tahmini rakamlarla 1.966 kişi Filistin'e göç etmiştir (Bali 1999: 43). İstanbul'da Yahudi Ajansı ve Anoar gibi örgütler Trakya Olayları sonrası gelişen göçe yardımcı olmuştur.

İkinci Dünya Savaşı sırasında Türkiye'den Filistin'e Türk Yahudilerinin göçünün temel sebepleri Nazilerin Türkiye'yi de işgal edeceği korkusu, Filistin'de Yahudi devletinin kurulmasına yönelik Siyonist idealler ve Türkleştirme siyasetine duyulan tepkidir (Bali 2000: 405-6).[10] 1942 yılındaki azınlık karşıtı siyasete dönüşen Varlık Vergisi uygulaması da göçü tetiklemiştir. 1943-1944 yıllarında yaklaşık 4.000 Yahudi Türkiye'den Filistin'e göç etmiştir (Benbasse ve Rodrigue 2001: 383). Fakat yine de Türk Yahudilerinin Filistin'e göçleri Avrupa'daki dindaşları gibi akınlar halinde gelişmemiş, görece küçük rakamlarda kalmıştır. Ayrıca bu dönemdeki göç genellikle yasal bir zeminde gerçekleşmemiş ve sistemli bir seyir sergilememiştir. Zaten Filistin'e vizeyi İngiltere vermektedir ve vize önceliği de soykırımdan kaçan Orta ve Doğu Avrupalı Yahudilere tahsis edilmiştir. Türkiye'den ancak ufak bir grup sınırlı vize olanaklarından faydalanabilmiş, diğerleri ise genel olarak kaçak yollara başvurmuştur. Sahte evrak düzenleyerek veya aile vizesinden yararlanabilmek için uydurma evlilikler yaparak Filistin'e göç gerçekleşebilmiştir (Bali 2000: 408). İkinci Dünya Savaşı'nın bitmesiyle Türk Yahudilerinin göçü yok denilecek kadar azalmıştır. 1946 ile 1948 yılları arasında sadece 121 Yahudi Filistin'e göç etmiştir (Benbasse ve Rodrigue 2001: 392). Aşağıda tartışılacağı gibi İsrail devletinin 1948'de ilan edilmesi ile birlikte on binlerce Türk Yahudisi

10 1946 yılında İstanbul'da yaşayan Yahudilerin %1'inin Siyonist olduğu iddia edilmektedir (Benbasse ve Rodrigue 2001: 292).

İsrail'e göç etmiş ve geçmişten beri süregelen Yahudi göçüne sistematik ve kitlesel bir görünüm kazandırmıştır.

Türkiye'den İsrail'e Yahudilerin Göçü

Türk Yahudileri İsrail'in kuruluşunu heyecanla karşılamıştır. Tek Parti döneminin sona ermesi ve hak ve özgürlüklerin alanını genişletmeyi amaçlayan Demokrat Parti'nin güçlü bir muhalefet partisi olarak mecliste yer alması Yahudilerin durumunu rahatlatmıştır. Dolayısıyla, Yahudilerin İsrail'e kitlesel göçü Türkiye'deki tetikleyici etkenlerden ziyade İsrail'in çekim etkisi ile ilgilidir (Weiker 1988: 23). Türk Yahudilerinin İsrail'e yönelmesi diğer ülkelerden, özellikle Arap ülkelerinden Yahudilerin göçünün aksine zorunlu bir göç olmamış ve toplu nüfus mübadeleleri biçimini almamıştır. İsrail'e göç eden birinci nesil Türkiye kökenli Yahudi göçmenler istedikleri zaman Türkiye'ye geri dönebilmişler ve hem Türkiye'ye duyulan gönül bağlarını hem de orada bulunan akrabalarıyla ilişkilerini koruyabilmişlerdir.

Türkiye'den İsrail'e göç İsrail devletinin ilan edilmesinin ardından kitle göçü özelliği gösterdiği için 1948'te başlayan ve kitleler halinde gidişin tamamlandığı 1951 yılı arasındaki göç Büyük Dalga olarak adlandırılabilir. Bu tarihten itibaren göç daha az rakamlarla ve yıllara göre farklılaşan seyirlerle gerçekleşmiştir. Bu nedenle, aşağıdaki tartışma Büyük Dalga ile sonraki göçleri ayrı ayrı ele alacaktır.[11]

11 İsrail'in kuruluşunun ardından sadece Türk Yahudileri değil, tüm dünya Yahudileri kitleler halinde İsrail'e göç etmiştir. Bu sebepten dolayı İsrail göç çalışmalarında 1948-1951 dönemi göçü Büyük Dalga olarak adlandırılmaktadır. Bu dönem İsrail'in resmi göç kurumlarınca da sonraki göçlerden ayrı olarak ele alınmaktadır. Türkiye'den kitlesel göç, rakamların da gösterdiği gibi 1951'de tamamlanmıştır. Bununla birlikte bir yıl içerisinde, örneğin 1951 ile 1952 yılları arasında, gidenler çok farklı bir profil sergilemeyebilir. Fakat göçleri böyle ayrıştırmanın çalışmanın sınırlılığı açısından analitik olarak yarar sağladığı düşünülmektedir.

1948-1951 Büyük Dalga Göçü

1948-1951 yılları arasında gerçekleşen Büyük Dalga göçünde, toplam 34.547 Yahudi Türkiye'den İsrail'e göç etmiştir ki bu rakam o yıllardaki Türk Yahudi cemaatinin yaklaşık olarak % 40'ını oluşturmaktadır (Benbasse ve Rodrigue 2001: 386; Israel's Central Bureau of Statistics 2003). İsrail'in ilan edildiği 14 Mayıs 1948'den yine aynı yılın Kasım ayına kadar 4.362 Yahudi Türkiye'den İsrail'e göç etmiştir (Weiker 1988: 21). Türkiye İsrail'i resmi olarak hemen tanımamış ve Arap devletlerinden gelen baskılar neticesinde Kasım ayında Türkiye'den İsrail'e göçü durdurmuştur. Buna rağmen göç yasal olmayan yollarla da olsa devam etmiştir. Türkiye'deki zorunlu askerlik görevini yerine getirmeyen erkeklere pasaport verilmediği için özellikle genç erkekler kaçak yollardan İsrail'e gitmiştir (Levi 1998: 157). Türkiye'nin İsrail'i 1949 yılının başında tanımasının ve Mart ayında göç ile ilgili sınırlamaları kaldırmasının akabinde 26.000 civarında Yahudi Türkiye'den İsrail'e göç etmiştir. 1950 yılında 2.491 göçmen ile göç devam etmiş ve 1951 yılındaki 1.388 göçmen ile doygunluğa ulaşmıştır (Weiker 1988: 21, 22). Bu büyük göç dalgasının 1951'de tamamlanmasından sonra da Yahudilerin Türkiye'den İsrail'e göçleri sayısal olarak azalsa da günümüze kadar süregelmiştir.

1948-1951 Büyük Dalga sırasında göç edenler genellikle alt sınıf Yahudilerdir (Tekeli 1990: 63). Esnaf ve zanaatkârlığın yanı sıra vasıfsız işlerde yoğunlaşan bu kitlenin göç etmedeki en temel tetikleyicisi ekonomiktir.[12] Daha iyi hayat koşulları elde etmek ve refah seviyelerini yükseltmek isteyen bu gelir ve eğitim

12 Weiker'ın verdiği bilgilere göre 1935 yılında Türk Yahudilerinin çalıştıkları sektörlere göre dağılımları şu şekildedir: % 24'ü ticaret, % 20,5'i endüstri ve zanaat, % 4,4'ü hizmet sektörü ve % 45,9'u tanımlanamayan işler. Bu sonuncu grup İsrail'e Büyük Dalga'da gidenlerin önemli bir kısmını oluşturmaktadır (Weiker'ı kaynak gösteren Benbasse ve Rodrigue 2001: 246).

düzeyi düşük göçmenler arasında Varlık Vergisi sırasında servetini sıfırlayan ve üst sınıflardan alt sınıflara düşüş yaşayan kesimler de bulunmaktadır (Levi 1998: 158). Ekonomik sebeplerin yanı sıra dini inanışlar da göçte etkili olmuştur. Türk Yahudi cemaatinin büyük bir kısmını oluşturan sosyoekonomik seviyesi düşük alt sınıf kesim zaten Yahudi kimliğine daha fazla sahip çıkan geleneksel kesimdir. Özellikle alt sınıf Yahudilerde İsrail'in kutsal toprak sayılması ve bu topraklarda defnedilmeye Yahudi dini inanışı gereği anlam biçilmesi İsrail'e göçte, özellikle yaşlıların göçünde, etkili olmuştur (Bali 2003: 266). Bu alt sınıf Yahudiler Büyük Dalga'nın en büyük kısmını oluşturmaktadır. Bu göçmenlerin çoğu göçten önce İbranice bilmemektedirler ve kendilerini İsrail'de hangi koşulların beklediğinden büyük oranda habersizdirler.

1948-1951 dalgasında göç eden kitle arasında genç Yahudiler de bulunmaktadır. Bu grup alt gruplara ayrılmaktadır. Bunlardan bir tanesi üst ve üst-orta sınıfa mensup, lise ve/veya üniversite mezunu gençlerdir. Yahudi kimliğine bağlı bu gençler ideolojik olarak Siyonizmden etkilenmiştir (Weiker 1988: 17, 30).[13] Türkiye, Siyonizmi tehdit veya güvenlik unsuru olarak görmemiştir (Bali 2003: 352). Zaten var olan Siyonist oluşumlar hem sayısal olarak az hem de örgütsel olarak zayıftır (Benbasse ve Rodrigue 2001: 292). Zamanın önde gelen Siyonist dernekleri *Ne'emanei Tsion*, *Betar*, *Hahalutz* ve *Irgun Tsinoi Be Kusta*'dır. Bu örgütler göç sınırlaması kalkmadan önce İsrail'e kaçak yollardan göçe yardım etmiş ve Siyonizmin gençler arasında yaygınlaşması faaliyetlerinde yer almıştır. İsrail'e göç eden bu Siyonist gençlerin yanı sıra üniversite mezunu olup Türkiye'de devlet dairelerinde görev almak isteyen fakat gayrimüslim olmalarından dolayı önlerinin kapalı olduğunu düşünen gençler de İsrail'e göç etmiştir. Bu gençler göç sonrasında İsrail devlet dairelerinde

13 Daha önce belirtildiği gibi Türkiye Yahudilerinin kitleler halinde rağbet ettiği bir ideoloji olmamasına rağmen 1930'ların siyasi ortamı Siyonizmin gençler arasında taraftar bulmasına yol açmıştır.

görev yapmıştır. Yahudi gençler arasındaki başka bir alt grup, genç kadınlardır. Türkiye Yahudi cemaatinde sıklıkla uygulanan gelinin damadın ailesine düğün öncesi ayni veya nakdi yardımda bulunması adeti olan drahomayı ödeyemeyecek durumda olan genç kadınlar drahomasız evlenebilmek amacıyla İsrail'e göç etmiştir. Genç erkekler arasında da askerlik mecburiyeti önemli bir sebep olmuş ve bu zorunluluğu yerine getirmek istemeyen bir grup, İsrail'e kaçak yollardan göç etmiştir (Bali 2003: 190, 266).

Büyük Dalga'daki göçmenler İsrail'e vardıklarında genellikle kibutz ve moşav olarak adlandırılan kolektif tarım çiftliklerine, küçük köylere ve göçmen kamplarına yerleştirilmiştir.[14] Göçmenler buralarda diğer ülkelerden gelen göçmenler gibi kötü altyapı koşullarına maruz kalmış ve yiyecek, ilaç ve enerji kıtlığı gibi sıkıntılar yaşamışlardır. Göçmenler İsrail'de Sefarad ve Aşkenaz ayrımı ile karşılaşmış ve görece aşağı bir grup olarak atfedilen Aşkenazlara kıyasla düşük sosyoekonomik statüdeki Sefarad gruba eklemlenmişlerdir. Türkiye'den gidenler arasında İbranice bilenlerin yok denecek kadar az olması ilk başlarda iletişim sorunlarına da yol açmıştır. İstihdam olanaklarının az olması ve önceliğin Orta ve Doğu Avrupa kökenli Aşkenaz Yahudilere verilmesi karşılaşılan başka bir sorundur. İsrail'in uyguladığı göçmen yerleştirme programı ve kamplarda karşılaşılan kötü koşullar diğer ülkelerden gelen bazı göçmen gruplar tarafından protesto edilmiş fakat Türk Yahudileri bu protestolara katılmamayı tercih etmiş ve diğerlerine kıyasla daha edilgen bir görünüm sergilemişlerdir (Bali 2003: 292). Büyük Dalga'da göç eden Türk Yahudilerinin çok

14 Türkiye'den göç edenlerden bazıları kendi kibutz ve moşavlarını kurmuşlardır fakat bunlar İsrail'e diğer ülkelerden gelen göçmenlerin kurduklarından sayı olarak azdır (Weiker 1988: 20-21). Türkiye'den gidenlerin kurduğu en belli başlı kibutz Hagoshrim'dir. Hagoshrim İbranice köprü anlamındadır ve Türkiye ile İsrail arasında kurulan köprüyü sembolize etmektedir.

azı ilk gittikleri kibutz ve moşavlarda kalmış, olanakların zamanla genişlemesiyle birlikte Filistinlilerin boşalttığı köylere veya küçük şehirlere taşınmışlardır. Bir kısmı, daha sonraki yıllarda genellikle Türkiye'den gelenlerin yerleştikleri Bat-Yam'a geçmiştir.[15]

Türk Yahudilerinin Türkiye'deyken hiçbir zaman ilgilenmedikleri fakat İsrail'e göç ettikten sonra uğraş edindikleri iki temel iş alanı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi tarımdır. Tarihsel olarak Türk Yahudileri gerek Osmanlı döneminde gerekse Cumhuriyet Türkiye'sinde kent kökenli bir görünüm sergilemiştir. Buna paralel olarak köy kökenli Türk Yahudilerinden veya geçimini çiftçilikten elde edenlerden söz etmek mümkün değildir. Türkiye'de Yahudiler daha ziyade ticaret ve zanaatkârlıkla ilgilenmişlerdir. Fakat İsrail'e göç ettikten sonra tarımda yer almaya başlamışlardır.

İkinci yeni alan ise askeriyedir. Osmanlı'nın son dönemlerine kadar Yahudiler özel bir vergi karşılığı askerlikten muaf tutulmuştur. Türkiye Cumhuriyeti döneminde ise zorunlu askerlik kapsamına alınmalarına rağmen profesyonel askeri kadrolarda ve rütbelerde yok denecek kadar az yer almışlardır. İsrail'e göçten sonra İsrail ordusu Türk kökenli göçmenler için bir istihdam kaynağı olmuştur. Türk kökenli Yahudiler İsrail savunma kuvvetlerinde askeri kariyer geliştirebilmişlerdir (Weiker 1988: 81).

Türkiye'den İsrail'e Yahudilerin 1948-1951 yılları arasındaki kitlesel göçleri sadece göçmenlerin kendilerini değil, Türkiye'de kalan Yahudileri ve dolayısıyla cemaatin arz ettiği genel görünümü etkilemiştir (Bali 2003: 148). Türkiye Yahudi cemaati liderlerinin Büyük Dalga'da değil de daha sonraki yıllarda göç etme-

15 Bat-Yam çoğunlukla Türkiye kökenli Yahudilerin yaşadığı Tel Aviv merkezine yakın, İzmir'e benzeyen bir bölgedir. 1990'lardan sonra bölgeye Rusya'dan ve diğer Doğu Blok'u ülkelerinden gelen Yahudiler yerleşmeye başlamıştır.

si nedeniyle cemaatin yönetiminde lider değişimleri ilk başlarda yaşanmamıştır. Değişim daha çok cemaatin kendisinde meydana gelmiş ve en başta sınıf yapısında ortaya çıkmıştır. Büyük Dalga'da genellikle alt sınıfların gitmesi ve orta ve üst sınıfların Türkiye'de kalması sonucunda azalan cemaat sınıfsal açıdan daha homojen bir görünüm arz etmiş ve eskiye nazaran daha üst bir sosyoekonomik statü sergilemiştir.

Büyük göç neticesinde cemaatte gözlemlenen bir başka değişiklik ise birçok şehirdeki Yahudi mahallelerinin yok olmaya yüz tutmasıdır. Bir gece içerisinde mahalleler göç etmiş, kalmayı tercih edenlerse İstanbul ve İzmir gibi büyük kentlere yönelmiştir. 1950'li yıllarda hız kazanan kentleşme de bu iç göçe ayrı bir dinamik sağlamıştır. İstanbul ve İzmir gibi Yahudilerin eskiden beri yaşadıkları kentlerde de iç hareketlilik yaşanmıştır. İstanbul Yahudileri yoğun olarak yaşadıkları Balat, Kuledibi, Galata, Hasköy, Ortaköy gibi semtlerden 1950'li ve 1960'lı yıllarda Şişli, Osmanbey, Kurtuluş ve Nişantaşı gibi yeni gelişen ve üst sosyoekonomik bir nüfus karakteri sergileyen semtlere taşınmıştır (Bali 2003: 368; Weiker 1988: 15). Benzer bir iç göç İzmir'de yaşanmış ve İkiçeşmelik, Karataş ve Göztepe gibi semtlerde yaşayanlar İsrail'e göç dalgasının ardından Alsancak, Basmane, Çankaya ve Karşıyaka gibi zaten belli bir Yahudi nüfusu barındıran semtlere yönelmişlerdir. Semtler arası hareketlilik yeni yaşam tarzlarını da beraberinde getirmiştir. Geleneksel Yahudi mahallelerindeki kapalı cemaat yaşamı sona ermiş, yerini geniş toplumla daha sık ve yoğun sosyal ilişki ağına olanak sağlayan bir yaşam tarzına bırakmıştır. Bununla birlikte geniş topluma uyumun hızlanması üst bir Türk kimliğinin Yahudi kimliğini zamanla ötelemesine de yol açmıştır.

Cemaat vakıflarının önemi hem topluluk içi dayanışmanın yıllar itibariyle azalması hem de bu vakıfların yardımına ihtiyaç duyan fakir kesimlerin İsrail'e göç etmesi ile azalmıştır. Daha geleneksel ve dindar olan alt kesimlerin İsrail'e göç etmesi sonucunda

Türkiye'de modernleşme ve uluslaşma sürecine daha açık bir topluluk kalmıştır. Dolayısıyla geriye kalan bu topluluk Türkiye'nin homojenleşme ve laikleşme sürecine daha hızlı eklemlenebilmiştir (Bali 2003: 369). Siyonizm, göçten sonra özellikle üst sınıflar için önemini yitirmiştir (Benbasse ve Rodrigue 2001: 297). Siyonizmin devlet ile cemaat arası ilişkileri zedeleyebileceği endişesinde olan cemaat liderleri, İsrail lehine herhangi bir desteğin alenen yapılmasının önüne geçmeye çalışmışlardır (Bali 2003: 355).

1951'den Sonra Gelişen Göçler

1948-1951 arası göç eden 34.547 Yahudiye ek olarak 1951'den 2001'e kadar yaklaşık 27.473 Yahudi Türkiye'den İsrail'e göç etmiş ve İsrail'in kuruluşundan günümüze kadar toplam göçmen sayısını 62.020'ye çıkarmıştır. Büyük Dalga'dan sonra gelişen göç sayısal olarak daha azdır fakat belli dönemsel artışlardan söz etmek mümkündür. 1952-1960 arasında 6.871 göçmen, 1961-1964 arasında 4.793, 1965-1971 arasında 9.280, 1972-1979 arasında 3.118, 1980-1989 arasında 2.088, 1990-2000 arasında 1.215 ve 2001'de 108 göçmen İsrail'e yerleşmiştir (Israel's Central Bureau of Statistics 2003). Göç rakamlarında gözlemlenen dönemsel artışlar Türkiye'deki politik ve ekonomik krizlerle ilgilidir (Franz 1994: 333). Örneğin, 6-7 Eylül Olayları'nı takiben, 1955'te 339 olan göçmen sayısı 1956'da 1.710'a, 1957'de 1.911'e yükselmiştir. Benzer bir şekilde 1960 askeri darbesinden sonra, 1960'ta 387 olan göçmen sayısı 1961'te 1.829'a, 1961'de 968'e çıkmıştır (Weiker 1988: 22). 1964 Kıbrıs Olayları, 1964 ve 1965 yıllarındaki göçmen sayısını yılda 1.000'in üzerine çıkarmıştır. 1969-1972 yıllarında ise yıllık göçmen sayısı 2.000'in üzerindedir ve bu da Türkiye'nin o dönemlerde geçirdiği ekonomik darboğaz ve 1971 askeri darbesi ile alakalıdır.[16] 70'li yıllarda

16 İsrail'in 1967'deki 6 Gün Savaşı'nı Arap devletleri karşısında çok kısa bir sürede kazanması tüm dünya Yahudileri arasında gurur vesilesi olmuştur. Bu paylaşılan gurur kadar, savaş ertesinde İsrail ekonomisinin zengin bir devinim kazanması ve kalkınması da hem Türkiye'den hem tüm dünyadan Yahudileri İsrail'e çekmiştir.

artarak devam eden sağ-sol çatışması ve artan güvensizlik ortamı da 1979-1980 yıllarındaki yıllık göçmen sayısının 1.000'in üzerine çıkmasına sebep olmuştur (Weiker 1988: 22).

1951 yılından sonra göç edenler, 1948-1951 Büyük Dalga'sında gidenlerden farklı bir göçmen görüntüsü sergilemektedir. Daha önce değinildiği gibi, Büyük Dalga'nın ardından Türkiye'de kalan Yahudi cemaati sınıfsal ve kültürel olarak daha homojen bir yapı arz etmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak daha sonraki yıllarda göç edenler genellikle orta ve üst orta sınıfa mensuptur. Bu grup göçmen, Türk üst kimliğine daha fazla sahip çıkan, Türkçeyi ana dil olarak benimsemiş ve geniş Türk toplumuyla daha bütünleşmiş bir gruptur.

Mesleki açıdan ise genellikle ticarette yoğunlaşmış olan bu yeni göçmenler arasında serbest meslek sahipleri ve beyaz yakalı profesyoneller de bulunmaktadır. 1970'lerde Türkiye ekonomisinin daralması ile birlikte iş olanakları da daralmıştır. Yahudi erkekleri geleneksel olarak babalarının veya kayınpederlerinin işlerini ve işyerlerini devam ettirmişlerdir. Modern ticari ve finansal mekanizmaların dış ve iç ticarette etkisini artırması ve uygulanan ithal-ikameci ekonomik model çerçevesinde döviz işlemlerinin sıkı kontrol altına alınması ile şekillenen iş ortamında babadan devralınan işler Yahudi erkekler için gelecek vaat etmemeye başlamıştır. Buna mukabil, 1970'li yıllarda İsrail ekonomisi büyüme ivmesi göstermiş ve görece daha geniş iş olanakları sağlamıştır. Bu fırsatları değerlendirmek isteyen Türk Yahudileri 1960'ların sonlarından itibaren İsrail'e göç etmişlerdir.

1960'ların sonlarında göç eden gençlerin bir kısmı daha iyi bir üniversite eğitimi alabilmek için göç etmiştir. Yatılı okullarda ücretsiz barınma ve daha kaliteli eğitim olanaklarından faydalanmak amacıyla İsrail'e orta ve lise eğitimi için gidenler de bulunmaktadır. İsrail'de eğitimin daha iyi görülmesi, Türkiye'de benzer seviyelerdeki eğitimin politikleşmesi ile de ala-

kalıdır. Nitekim ideolojik farklılıklar kamplaşmalara dönüşmüş ve sağ-sol çatışmaları okullarda şiddet eylemleri halini almıştır. Bu sebepten dolayı İsrail'de eğitim o yıllarda daha güvenli bulunmuştur. Sivil şiddetin giderek sokakları ve günlük hayatı tehdit etmeye başlaması Türk Yahudilerini endişelendirmiş ve artan güvensizlik ortamı göçte etmen olmuştur. 1970'lerdeki sendikal hareketin de ideolojik olarak kamplaşması ve terör olaylarının sermaye gruplarını da hedef alması üst sınıf Türk Yahudilerinin 1979-1980 yıllarında göç etmelerine yol açmıştır.

Büyük Dalga aile bölünmelerine yol açmıştı. Dolayısıyla daha sonraki yıllarda göç edenler arasında azımsanmayacak ölçüde, aile birleşmesi amacıyla giden göçmenler de bulunmaktadır. Önceki göçmenler yeni gelen arkadaşlarına veya akrabalarına iş ve ev bulma konusunda yardım etmiştir. Bat-Yam 1970'lerden itibaren Türk mahallesi görünümü kazanmıştır. Bat-Yam'da yaşayan Türk Yahudileri genellikle alt-orta ve orta sınıftandır. 1970'lerin sonlarına doğru göç eden daha üst sınıf grup ise Ramat Aviv veya Herzeliya gibi günümüzde de zengin bir nüfusu barındıran semtleri tercih etmiştir (Weiker 1988: 43). Her ne kadar İsrail'e 1951 sonrasında gelenler bilgi açısından daha donanımlı gelmiş olsa da dil açısından hazırlıkta bulunmamışlar ve İbraniceyi devlet dil kurslarında öğrenmişlerdir. 1948-1951 yıllarında İsrail'e göç edenler İbraniceyi göçmen kamplarında öğrenmiştir. İsrail'in yıllar itibariyle göçe daha hazırlıklı hale gelmesi ve altyapı olanaklarını genişletmesi neticesinde *ulpanim* (göçmen dil kursu) olarak adlandırılan yetişkinlere yönelik İbranice dil kursu sistemi oluşturulmuştur. 1960'ların ortalarından itibaren göç edenler *ulpanim* olanağından yararlanabilmiştir. Kurs sürecinde göçmenlerin geçimlerinin devlet tarafından karşılanması göçmenler için ayrı bir avantaj oluşturmuştur. İbranice dilinin eğitim ve öğretiminde bu değişiklikler yaşanırken Türkçe dili için de

değişiklikler söz konusu olmuştur. Büyük Dalga'da gelenlerin çoğu Türkiye'de cemaat arasında kullandıkları Ladinoyu İsrail'de de yine kendi aralarında devam ettirmişlerdir. Sonraki yıllarda Türkiye'de egemen üst kültüre daha sıkı eklemlenmiş göçmenler ise İsrail'de kendi aralarında Türkçe konuşmayı tercih etmişlerdir. Büyük Dalga göçmenleri ancak 1970'lerde gelen Türk Yahudi göçmen gruplarıyla Türkçe konuşmaya başlamışlardır. 1990'larla birlikte Türk televizyonlarının İsrail'de izlenebilir hale gelmesi, göç ettikleri zamanın Türkçesini muhafaza eden göçmenler için sözcük dağarcığını geliştirme olanağı yaratmıştır.

Türkiye'den Göç Eden Yahudilerin Etnik ve Dini Kimliklerinin Konumlanması

Günümüzde İsrail'de Türkiye kökenli Yahudilerin sayısının birinci nesil göçmenler ve onların İsrail'de doğan çocukları dahil olmak üzere 100.000-150.000 civarında olduğu tahmin edilmektedir (Yetkin 1996: 56). İsrail resmi istatistiklerine göre 2001 yılı itibariyle İsrail'de Türkiye kökenli toplam 82.400 Yahudi yaşamaktadır. Bu toplamın 30.600'ü yurtdışı (muhtemelen Türkiye) doğumlu, 51.800'ü ise İsrail doğumludur (Israel's Central Bureau of Statistics 2003). İsrail'de yaşayan Türkiye kökenli Yahudiler arasında hâlâ Türk vatandaşlığını bırakmamış olanlar bulunmaktadır. Türk vatandaşlığını koruyan göçmenlerin sayısının 20.000 olduğu tahmin edilmektedir.[17] Bu kişiler İsrail'deki yaşamlarına ya ikamet izni ile ya da çifte vatandaş statüsüyle devam etmektedirler.

17 Bu tahminler, yazarın 18 Haziran 2003 tarihinde Türkiye'nin Tel Aviv elçiliği görevlileri ile yaptığı görüşmelere dayanmaktadır. Türkiye'nin Kudüs elçiliği ile 30 Haziran 2003 tarihinde yapılan görüşmede ise Kudüs'te yaşayan Türk vatandaşı Yahudilerin sayısının 1.000 civarında olduğunun tahmin edildiği ifade edilmiştir.

Türkiye'den gelen Yahudiler İsrail toplumuna genel itibariyle uyum sağlamışlardır. Hatta diğer ülkelerden gelen göçmenlerin aksine (örneğin Yemen, Etiyopya, Fas Yahudileri gibi) İsraillileşme ve geniş topluma daha kolay uyum sağlamaları nedeniyle 'görünmez İsrailli' olarak tanımlanmışlardır (Weiker 1988). Türkiye kökenlilerin Türkiye'deki yaşamlarına benzer bir şekilde İsrail'deki toplumsal hareketlere ve muhalif gösterilere katılımları diğer göçmen gruplarına kıyasla son derece düşük kalmıştır. İsrail siyasi partilerine üyelik de benzer bir seyir göstermiş, gerek parti faaliyetlerine iştirak etme gerekse seçimlerde aday olma Türkiye kökenli Yahudiler arasında ender vuku bulmuştur. Genel itibariyle Türkiye kökenli Yahudiler mazbut bir görüntü sergilemişler ve var olanı sorgulamak veya değiştirmekten ziyade olanı kabullenen bir siyasal kültürü içlerinde barındırmışlardır.

Birinci nesil Türkiye kökenli göçmenlerin kimlik tanımlamalarında köken ülke ile kültürel bağlar muhafaza edilmiş, Türkiye ve Türk kültürü önemli mihenk taşlarını oluşturmuştur. Bu bağlamda, İsrail'e göç sürecinin bir zamanların Türk Yahudilerini İsrailli Türkler haline dönüştürdüğü iddia edilebilir (Bali 2003: 341). Türkiye'de akraba kalmaması durumunda bile Türkiye ile ilgili haberler sıklıkla takip edilmekte, Türk televizyonları izlenmekte ve Türkiye'ye turistik ziyaretler gerçekleştirilmektedir. Türkçe hâlâ göçmenler arasında daha yoğunlukla 1970 sonrası gidenlerce kullanılmaktadır. İsrail'de bir Türk cemaatinin oluşumu Türkiye lehine lobicilik ve halkla ilişkiler çalışmalarına da vesile olmuştur. Gerek bireysel olarak gerekse çeşitli dernekler aracılığıyla Türkiye kökenliler hem İsrail'de hem de uluslararası düzlemde Ermeni soykırımı iddialarını engellemeye çalışmaktadır (Levi 1998: 159).

Türkiye kökenliler İsrail'de birçok dernek kurmuştur. *Irgun Oleqi Turkiya* (Türkiye'den Gelenlerin Derneği) ve *Itahdut Olei Turkiya* (Türkiye'den Gelenlerin Birliği) 1950'lilerin sonlarında

kurulmuştur. Bu dernekler ayrıca Tel Aviv yakınlarında Mustafa Kemal Atatürk'ün anısına Atatürk Ormanı oluşturmuşlardır. 1970'ten sonra göç edenler ise *Itahdut Olei Turkiya*'yı, *Itahdut Yotsei Turkia* (Türkiyeliler Birliği) olarak değiştirmişlerdir. Türkiyeliler Birliği faaliyetlerine 1980 sonrasında hız kazandırmıştır. Ayrıca 1985 yılında üst sosyoekonomik grup göçmenler (Herzeliya ve Ramat Aviv'dekiler) Herzeliya Kültür Kulübünü kurmuş fakat klüp, 1990'da faaliyetlerini devam ettiremediği için kapanmıştır. Orta sınıf göçmenler ise Bat-Yam Kültür Merkezi'nde faaliyetlerine devam etmektedir. *Morit* derneği ise 1986'da Türk kültürünü İsrail'de yaşatmak amacıyla kurulmuştur fakat bu dernek de Herzeliya Kültür Kulübü gibi, 1990 ortalarında kapanmıştır. Türkiye kökenlilerin kurduğu yegane Siyonist dernek *Amutat Yotsei Hatnua Hatziyonit Be Turkiya* (Türkiye'deki Siyonist Hareket Aktivistleri Derneği)'dir. Türkiye kökenliler ayrıca Ladino ve/veya Türkçe olarak *La Vera Luz*, *Haber*, *Dostluk*, *Gelişim*, *Sesimiz*, *Bülten* ve *Türkiyeliler Birliği Bülteni* gibi yayınlar çıkartmışlardır. Göçmen derneklerinin yanı sıra 1985 yılında Tel Aviv'de, dünyada ilk defa, Türkiye dışında bir ülkede Türkçe konuşulan Mason locası kurulmuştur. Uluslararası *B'nai B'rith*'in de Tel Aviv'de Türkiye kökenlilerin oluşturduğu ve genellikle Türkçe konuşulan *Yosef Niyego* olarak adlandırılan locası bulunmaktadır.

Gerek kurulan bu dernekler tarafından olsun gerekse bireysel düzlemde olsun İsrail'de yaşayan birinci nesil göçmenler İsrail'de, Türkiye'de edindikleri kültürü yaşatmaya ve korumaya çalışmaktadır. Türkiye sık sık ziyaret edilmekte, çocuklara Türkiye ile olumlu anılar aktarılmakta ve hatta düğünlerde bile Türk müzikleri ile eğlenilmektedir. Bununla birlikte Türkiye İsrail ilişkilerine de katkıda bulunulmakta, İsrail'de Türkiye lehine bir kamuoyu oluşturmak doğrultusunda çeşitli faaliyetler yapılmaktadır. 1980 sonrası iki ülke arasında gelişen turizm de Türkiye'nin İsrail'deki imajını olumlu yönde beslemektedir.

Yukarıda tartışıldığı gibi İsrail'de yaşayan Türkiye kökenli birinci nesil göçmen topluluğu Türkiye, Türklük, Türk kültürü vs. ile bağlarını korumuşlardır.[18] Türkiye'den İsrail'e göç edenlerin bu özellikleri esas itibariyle Avrupa'daki Türk toplulukları ile benzerlikler göstermektedir. Buna mukabil, her ne kadar Avrupa'daki Türk toplulukları 'Avrupa'daki soydaşlarımız' veya 'Avrupa'daki Türkler' olarak tanımlansa da İsrail'de yaşayan Türkiye'den göç etmiş Yahudiler ne akademik olarak ne de siyasi olarak böyle bir tanımlama çerçevesinde ele alınmaktadır. Tanımlamalar arasındaki bu farklılıklar başka bir çalışmanın konusunu oluşturabilir.

Kaynakça

Bali, Rıfat N. (2003), *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Aliya- Bir Toplu Göçün Öyküsü 1946-1949*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bali, Rıfat N. (2000), *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri: Bir Türkleştirme Serüveni*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bali, Rıfat N. (1999), "Yeni Bilgiler ve 1934 Trakya Olayları II", *Tarih ve Toplum*, (Sayı 187): 42-48.

Benbassa, Esther; Rodrigue, Aron (2001), *Türkiye ve Balkan Yahudileri Tarihi: 14.-20. Yüzyıllar*, Çev. A. Atasoy, İletişim Yayınları, İstanbul.

Dündar, F. (2000), *Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar*, Çiviyazıları, İstanbul.

Frayman, Erdal; Grosman, Moşe; Schild, Robert (2000), *Yüksekkaldırım'da Yüzyıllık Bir Sinagog: Aşkenazlar*, Galata Aşkenaz Kültür Derneği, İstanbul.

Franz, E. (1994), *Population Policy in Turkey: Family Planning and Migration Between 1960 and 1992*, Deutsches Orient-Institut, Hamburg.

18 Bununla birlikte kimlik ve kültür alanındaki değişim ve dönüşümlerin izleri ancak sonraki nesil Türkiye kökenlileri de kapsayan bir çalışma aracılığıyla görülebilir.

Geray, C. (1970), "Türkiye'de Göçmen Hareketleri ve Göçmenlerin Yerleştirilmesi", *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 3, Sayı 4: 8-36.

Gökay, B. (1993), "Belgelerle Struma Faciası (25 Şubat 1942)", *Tarih ve Toplum*, Sayı 116: 42-45.

Gülsoy, U. (2000), *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*, Simurg Yayınları, İstanbul.

İçduygu, A. (2000), "The Globalization of Mobility and the Politics of International Migratory Regimes: The Transit Migration in Turkey", *International Social Science Journal*, Sayı 165: 357-367.

Karimova, Nigar; Deverell, Edward (2001), *Minorities in Turkey*, The Swedish Institute of International Affairs, Stockholm.

Kirişçi, K. (2002), *Justice and Home Affairs Issues in Turkish-EU Relations: Assessing Turkish Asylum and Immigration Policy and Practice*, Tesev Publications, İstanbul.

Kirişçi, K. (2000), "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices", *Middle Eastern Studies*, Cilt 36, Sayı 3: 1-22.

Levi, A. (1998), *Türkiye Cumhuriyet'inde Yahudiler: Hukuki ve Siyasi Durumları*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Nahum, H. (2000), *İzmir Yahudileri: 19.-20. Yüzyıl*, Çev. E. Seval Vali, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ofer, D. (1990), *Escaping the Holocaust: Illegal Immigration to the Land of Israel 1939-1944*, Oxford University Press, New York, Oxford.

Öke, Mim K. (1982), "The Ottoman Empire, Zionism and the Questine of Palestine 1880-1908", *International Journal of Middle East Studies*, Cilt 14, Sayı 3: 329-341.

State of Israel Central Bureau of Statistics (2003), *Statistical Abstract of Israel 2002*, No.53, http: //www.cbs.gov.il.

Shaw, Stanford J. (1992), *Turkey and the Holocaust*, İnönü Foundation, İstanbul.

Tekeli, İ. (1990), "Osmanlı İmparatorluğu'ndan Günümüze Nüfusun Zorunlu Yer Değiştirmesi ve İskân Sorunu", *Toplum ve Bilim*, Sayı 50: 49-71.

Weiker, Walter F. (1988), *Unseen Israelis: The Jews from Turkey in Israel*, The Jerusalem Center for Public Affairs, Center for Jewish Community Studies.

Yetkin, Ç. (1996), *Türkiye Devlet Yaşamında Yahudiler*, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., İstanbul.

SONUÇ:
FARKLI SOSYO-POLİTİK KONJEKTÜRLERİN SUNDUĞU KİMLİK SEÇENEKLERİ

Pınar ENNELİ

Türkiye içinde ve dışında yaşayan etnik ve dini grupların birbiri içine geçmiş kesişen, bazen ayrışan etnik ve dini kimlik oluşumları bu kitabın ana çerçevesini oluşturmuştur. Özellikle son 20 yıldır bütün dünyada olduğu gibi Türkiye'de de etnik ve dini kimlik olgusu sadece kültürel değil, aynı zamanda ekonomik, politik ve sosyal anlamları çerçevesinde de tartışılmaya ve algılanmaya başlanmıştır. Önceleri sadece kültürel çerçevede bireysel olarak ortaya konulduğuna inanılan bu kimlikler, şimdilerde vatandaşlık, ekonomik eşitlik, kamusal alanda temsil gibi geniş bir yelpazede ele alınmaktadır. Öte yandan, bu kimliklerin oluşumunda tarihsel arkaplan kılavuz olarak hep oradadır. Bu durum, etnik ve dini kimliklerin zaman içerisinde ve yaşanılan sosyo politik koşulların da etkisiyle dönüşmesi ve değişmesi gerçeğini değiştirmez. Kitaptaki makaleler Türkiye kökenli farklı etnik ve dini kimliklerin Türkiye sınırları içerisindeki politik-sosyal atmosferde ve farklı ülkelerde yaşanan değişik atmosferlerde aldıkları pozisyonları göstermeye çalışmıştır. Kitapta ayrıca etnik ve dini kimliklerin birbirleriyle kurdukları farklı ortaklıklar da analiz edilmeye çalışılmıştır.

Bu bağlamda ilk bölümde Türkiye'deki farklı dini ve etnik kimliklerin neden siyasallaştıkları ve bunu hangi stratejilerle

yaptıkları bize anlatılmaktadır. Rasim Özgür Dönmez'in makalesi etnik ve dini kimlik temelli politikaların nasıl toplumsal hareketler haline gelerek, kendi yaşam stratejilerini kurduklarını göstermesi açısından kitabın genel amacını toparlayıcı niteliktedi. Bu bölümü oluşturan diğer makaleler ise bu sosyoekonomik ve siyasal dinamiklerin şekillendirdiği etnik ve dini kimliklerin Türkiye'deki tarihsel gelişimini vermesi açısından önemliydi.

Ekin Burak Arıkan etnik Türk kimliği ile Sünni Müslüman kimliğin iç içe geçerek, değişen tarihsel ve sosyo-politik şartlar içinde sağ milliyetçiliği politik olarak beslediğini göstermiştir. Öte yandan, Şener Aktürk'ün makalesinde, Sünni İslamın Türk etnisitesiyle var olan bu birlikteliğinin, Kürt etnisitesi ile sorunlu bir ilişki kurduğunu ve Kürt etnisitesinin siyasallaşmasında önemli bir katkısı olduğunu bize göstermiştir. Yine aynı çerçevede Ali Yaman, Alevi dini kimliğinin Türk ve Kürt kimliği ile girdiği ilişkiyi ve bunun sonucunda da bu kimliğin siyasallaşma noktalarını göstermiştir. Bu bölümün en son makalesi olan Çağlar Enneli'nin yazısı ise, etnik ve dini kimliklerin bu topraklarda ayrışma ve kesişmesinin sadece Müslüman gruplar üzerinden anlaşılamayacağını, göstermesi açısından anlamlıdır. Nitekim, yazar etnik ve dini kimlikler üzerinden birtakım ekonomik ve politik çıkarımlar yaparken, Türkiye'de devletin kurguladığı vatandaşlık imgesinin Müslüman-Gayrimüslim veya Türk-Azınlık gibi ikilemlerden daha karmaşık bir algılama ve yaşam pratiğinin olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede azınlık kimliğinin, ulus-devletin kendini tanımlamasında önemli bir araç olduğunu bize anlatmaya çalışmakta, aynı zamanda da azınlıklarında ulus-devlete karşı farklı siyasal konumlanışlarını bize göstermektedir.

Kitabın ikinci bölümü ise bize bu toprakların dışına çıkmış, sayıları milyonları bulan bu farklı dini ve etnik kimliklerden gelen insanların girdikleri farklı siyasal ve ekonomik konjektürlerde yanlarında götürdükleri kimliklerine sahip çıkma şe-

killerinde ve en önemlisi de bu kimlikleri kullanma şekillerinde oluşan farklılıkları göstermesi açısından oldukça ilginç analizler sunmuştur. Samim Akgönül, Fransa'da etnik ve dini kimliklere uygulanan asimilasyonist politikaların farklı etnik ve dini kimlikler üzerindeki etkisini ve bu heterojen kimliklere Fransız kimliğinin nasıl eklemlendiğini göstermiştir. Nezahat Altuntaş Türk kimliğinin Hıristiyan Alman toplumuna karşı kurgulanarak ve konumlanarak bir kimlik oluşturduğunu belirtmiştir. Bir de buna bu kimliklerin kadın olma üzerinden kurgulanması eklenince kimliğin Almanya örneğinde daha da karmaşık dinamiklerle oluşturulduğunu bize göstermektedir. Pınar Enneli'nin makalesinde çokkültürlü politikaların benimsendiği İngiltere'de Türkiye'den giden toplumun etnik ve dini kimliklerini olabildiğince farklı kombinasyonlarda sahiplendiğini bize anlatmaktadır. Bu kimliğin Britanya kimliğiyle girdiği ilişki ise yazının diğer temasını oluşturmaktadır.

Banu Şenay bize üzerinde pek çalışılmamış bir grup olan Avustralya'da yaşayan Türk toplumunun etnik ve dini kimliklerini sahiplenişinde Türk devletinin etkisini göstermiştir. Şule Toktaş ise bu topraklardan çıkan gayrimüslim bir toplum olan Türkiyeli Yahudilerin kimlik oluşumlarında Türkiyeli olmak, Türkiye'de Yahudi olmak ve İsrail'de olmak durumlarının bu grubun kimlik oluşumunda etkisini göstermiştir.

Bu kitap son yıllarda daha da artan etnik ve dini temelli sosyal kimlik tartışmalarına örneklerle zenginleşmiş geniş bir çerçeve sunmaktadır. Kitap, 'Yüzde 90'ı Müslüman bir ülke' sözünün hemen hemen bütün tartışmalarda, 'Yetmiş milyon izliyor' klişesi kadar sık kullanıldığı bir ülkede kimlik kavramının farklı yönlerini bize göstermektedir. Bununla birlikte, yeni gelişen bir tartışma olarak son yıllarda siyasal ve sosyal hayatımıza giren Türk, Türkiyelilik, çokkimliklilik, asimilasyon, entegrasyon, Türk-İslam sentezi, Euro Türkler, Euro İslam gibi kimliklerin yeniden düşünülmesi ve formüle edilmesi için dinamik fırsatlar

sunmuştur. Özellikle etnik ve dini kimlikler yüzünden günümüzde yaşanan şiddet olayları da düşünüldüğünde, bu kitapta Türkiye'deki farklı etnik ve dini kimlikler üzerinden yapılan bu tartışmaların, sadece bu toplumu anlamak için değil, en az bu toplum kadar karmaşık başka toplumları anlamak açısından da yeni açılımlar sunduğuna inanmaktayız.

Bugün siyasetin kimlikler üzerinden tanımlandığı bir dönemde yaşıyoruz. Bu, ulus-devletin bize sunduğu vatandaşlık kategorisinin krize girdiği bir dönemi işaret etmekte, liberal demokrasilerin kurumları ve siyasal kültürü bu krizi çözmede yetersiz kalmaktadır. Darfur'dan Ruanda'ya, Somali'den Bask'a, Türkiye'den Korsika'ya kadar geniş bir coğrafyada çıkan etnik ve (etno) dinsel çatışmalar ise bu durumun somut bir örneğidir.

Bu durumdan Türkiye'nin de nasibini yeterince aldığı, kamuoyunun her geçen gün daha fazla şahit olduğu bir durumdur. 1980 sonrasında etnik ve dini kimliklerin siyasallaşması Türk siyasal hayatının geleneksel sınırlarını her geçen gün daha fazla zorlamaktadır. Kürt açılımı, Alevi çalıştayları, AKP ekseninde yürütülen Müslüman muhafazakârlık veya İslamcılık tartışmaları konunun ne kadar ciddi bir şekilde tartışıldığını bize göstermektedir. Etnik ve dini temel üzerinde yapılanan bu grupların ulus-ötesi yapıları ise bir yandan ulus devletin jeopolitik gücünü arttırırken bir yandan da ulus devletin meşruiyetinin sorgulanmasına ciddi bir şekilde zemin hazırlamaktadır.

Bu çalışma, Türkiye'deki etnik ve dini kimliklerin toplumsal hareketlere dönüşmelerini ve devletle ilişkilerini incelemektedir. Bahsi geçen toplumsal hareketlerin ulus-ötesi yapıları ise çalışmanın bir diğer ana temasını oluşturmaktadır. Kitap, Türkiye'deki devlet-kimlikler ilişkisini, siyasal alanın ve bu grupların dönüşen tarihsel, siyasal ve sosyal anatomisini inceleyerek, Türkiye'de bugün neler olduğunu bir nebze aydınlatmaya çalışmaktadır.

ISBN 978-975-468-863-4
9 789754 688634
SAY YAYINLARI

15 TL

online satış:
www.saykitap.com